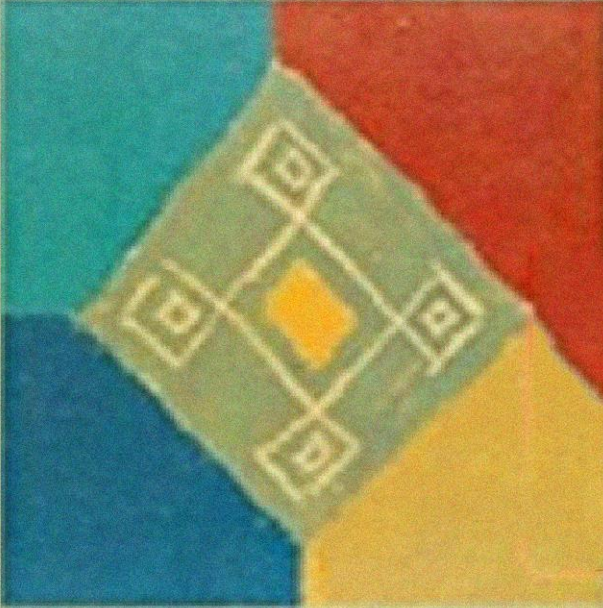


جورج طراييشي

المثقفون العرب والتراث

التحليل النفسي لعصاب جماعي



رياضة الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS



المثقفون العرب والشرائح
التحليل النفسي لمصائب جماعي

جورج طرابيشي

المثقفون العرب
والشراث

التحليل النفسي لعصاب جماعي



RIAD EL-RAYES
BOOKS

رياد الريس للكتب والنشر

56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

ARAB INTELLECTUALS AND THEIR HERITAGE

by

GEORGES TARABICHI

First Published in the United Kingdom in 1991
Copyright © Riad EL - Rayyes Books Ltd
56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

British Library Cataloguing in Publication Data

Tarabichi, Georges

Arab intellectuals and their heritage.

1. Arabic Literature, 1945 - Critical studies

I. Title

892. 709006

ISBN 1-85513-315-6

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission in writing of the publishers

المطبعة الأولى: شباط/ فبراير ١٩٩١

مُحتويات الكتاب

٩	مقدمة.....
١٥	القسم الأول: الرضة والنكوص.....
	القسم الثاني: حالة تشخيصية: إزدواجية العقل
١٠٣	في كتابات حسن حنفي.....
١٠٥	١ - وحدة الأضداد.....
١٣٦	٢ - الوظيفة النفسية للتناقض.....
١٥٠	٣ - الخطاب التراثي كسيرة ذاتية.....
١٦٥	٤ - علم «الاستغراب» المستحيل.....
١٧٨	٥ - المركزية الغربية والمركزية الإسلامية المضادة.....
١٨٨	٦ - التطهريّة الحضارية.....
٢١٦	٧ - التراث كأب مضطهد.....
٢٤٠	٨ - الترميم النرجسي.....
٢٧٢	نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات.....
٢٧٦	فهرس عام.....

مقدمة

ليست المقدمات بمستحبة دوماً. فشان المقدمة احياناً شان من يريد ان يلخص لك قصة بوليسية، فيبدأ اول ما يبدأ بإخبارك من هو القاتل. وإذا كانت المقدمة تفترض تلخيصاً مكثفاً للفكرة المركزية التي سيجري تطويرها على امتداد فصول الكتاب، فإنه قد يكون من المشروع التساؤل: كيف يمكن ان يُلخص في سطور قليلة كل ما استبداته الشهور، بل السنون الجديدة من جهود في الحدس بواقع الأشياء، وفي الربط فيما بينها؛ وفي جمع المشاهدات والشواهد، وفي إخضاعها جميعاً للتحليل وإعادة التركيب، وفي استنطاق دلالاتها الظاهرة والباطنة، الواقعية والرمزية، وفي إعادة نسجها على نول رؤية واحدة وخط منهجي واحد؟

ومع ذلك لا بد، كما في كل مقدمة من وقتين: واحدة عند المنهج، وأخرى عند الموضوع. وأما المنهج - وهو هنا التحليل النفسي - فقد كنا داورناه بقدر او باخر من اليسر في دراساتنا عن الرواية العربية. وقد كانت المهمة سهلة، والخصوبة مضمونة نسبياً. فالرواية العربية كانت ولا تزال، في تيارها الأعرض، رواية سيرة ذاتية. والحال ان التحليل النفسي، الذي رأى النور مع التحليل الذاتي الذي أخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتيان منهجاً لكتابة السيرة الذاتية أو لإعادة قراءتها.

ولكن الصعوبة التي واجهتنا، في محاولتنا تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية الموضوعية، لهذا الخطاب، المستقلة ظاهرياً عن ذاتية منتجه، فضلاً عن ان فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو او الجماعة، وليس ضمير الأنا المتكلم. ولا يتسع لنا، في إطار هذه المقدمة، ان نفيض في الكلام عن الكيفية التي أمكن لنا بها ان نتغلب - على ما نعتقد - على هذه الصعوبة. ولكن حسبنا الإشارة إلى ان الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب - ومنها على سبيل المثال رضة حزيران يونيو ١٩٦٧ - من شأنها ان تولد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحدة بحيث تبدو الجماعة وكأنها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتخاذها موضوعاً لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي الذي ما منعه انتماؤه المجهور به إلى علم النفس الفردي من ان يطور فروعاً وشعباً في مضمار علم النفس الجمعي.

وما نحرص على التنويه به هنا من الناحية المنهجية هو ان التزامنا بدليل عمل فرويدي النسب لا يمنعنا من البقاء منفتحين على التأويل اليونغي، او على التأويل الذي طوره جيرار ماندل، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية. فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهباً، وهو ما آلف قط جسماً نظرياً مكتمل النمو؛ فهو قيد تخلق مستمر؛ وما من محلل

نفسى جدير بهذا الاسم إلا وكان له - مهما يكن من أورتوذكسيته - إسهامه الخاص، بل لغته الخاصة ورؤيته الخاصة في الممارسة والتنظير.

ولأن المنهج التحليلي النفسى ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن «تطبيقه» يبدو في غير محله. فإي «تطبيق» لمنهج التحليل النفسى هو إعادة اختراع، وبالتالي تطوير له وإخصاب. وكل تطبيق يقتضى أن يكون «تطبيقاً» يحكم على نفسه سلفاً بالعقم، أي بالوصول إلى نتائج معروفة مقدماً. فالتحليل النفسى عملية بناء مستمرة. وقد لا يتعدى حظ البناء الواحد لبننة واحدة. وقد يفلح من هو معماري حقاً من البنائين في تشييد طابق أو أكثر، هذا إن لم يستقل لنفسه بعمارة على حدة. ولكن «التطبيق» المحض، بدون حد أدنى من الابتكار والإضافة، هو بحكم المستحيل. إذ إن التحليل النفسى، مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي. وخصوبته، كمنهج، مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابته.

ولأن التحليل النفسى ليس منظومة جاهزة من القواعد، بل هو كمنهج برسم إعادة الاختراع دوماً، فإن القارئ لنا لن يقع في كتابنا هذا على أي عرض منهجي. صحيح أننا قد نضطر بين الحين والآخر إلى شرح مبدأ بعينه أو نظرية بعينها من المبادئ والنظريات المتراكمة في ورشة العمل الدائمة التي هي المنهجية التحليلية النفسية، ولكن أكثر ما ستحاشاه هو ذلك النهج الأكاديمي التقليدي الذي عودنا عليه في الآونة الأخيرة الباحثون «التطبيقيون» الذين تنقسم بحوثهم أو أطروحاتهم الجامعية لا محالة إلى قسمين: قسم قاموسي يتضمن عرضاً نظرياً سكونياً لجملة من المبادئ والمسلمات المتعلقة في سماء التجريد، ثم قسم إجرائي تلبس فيه تلك المجردات النظرية ما يناسبها من كسوة، مفصلة في الغالب سلفاً.

ولكن غياب العرض المستقل لمبادئ التحليل النفسى كجسم نظري قائم في ذاته في كتابنا هذا لا يمنع بطبيعة الحال من حضور المنهج على نحو منجدل وملتحم، وقابل بالتالي للاستقراء، في جميع المقدمات والنتائج - والجسور الواصلة بينها - التي نطلق منها أو ننتهي إليها في هذه الجلسة التحليلية النفسية المطولة مع الخطاب العربي المعاصر. وهذا الحضور في ظل الغياب لن يتيح لنا أن نكون أكثر جدلية في حركة ذهابنا وإيابنا النقدية داخل الخطاب العربي المعاصر فحسب، بل سيعطينا أيضاً - إلا فيما ندر - من تحميل القارئ مشقة هضم الشروح القاموسية لمصطلحات التحليل النفسى. وصحيح أنه ستكون لنا حينئذ دعوتنا المنهجية، لغتنا الاصطلاحية الخاصة، إلا أن هذه اللغة ستظل مفهومة من القارئ المتأنى مهما كانت ضئيلة، أو حتى معدومة، حصيلة من المعرفة المسبقة بمبادئ التحليل النفسى ومذاهبه.

وإذا جئنا بعد ذلك إلى موضوع كتابنا - وهو في الوقت نفسه الموضوع المطابق على ما نفترض لمنهجنا - فإننا نجد أنفسنا ملزمين، في إطار هذه المقدمة، بتقديم بعض التحديدات أو الإيضاحات حول العنوان بالذات - «عصاب عربي جماعي». فإن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية^(*) يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، فإن العقدة التي ينتظم من حولها «العصاب الجماعي العربي» هي، كما سيأتي البيان، عقدة التثبيت على الماضي. وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لا بد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لاشتغال آلية النكوص - أي الارتداد إلى الوراء -: وتلك كانت، على ما سيأتي البيان أيضاً، رضة الهزيمة الحزيرية التي كان لها مفعول مُفرض على الشخصية العربية.

وعلى هذا النحو يتحدد لموضوع كتابنا عدد من القسمات المتقارنة.

(*) من هنا كان «عصاب» على وزن «فعال»، وهو وزن الظاهرات المرضية باللغة العربية من قبيل «صداع» و«خراخ» و«زحار» و«جذام» و«سعال» و«سعار»، الخ.

فالخطاب الذي نخضعه للتحليل هو الخطاب العربي المعاصر، أي الخطاب الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧. وهو بذلك يتميز عن الخطاب العربي الحديث الذي رأى النور غداة الحرب العالمية الثانية. كما يتميز عن الخطاب العربي النهضوي الذي يغطي تمام عصر النهضة من ١٧٩٨ إلى ١٩٣٩.

وما نخضعه للتحليل هو خطاب. والخطاب هو وظيفة إنتاجية للانتلجانسيا. وعليه، عندما نتحدث عن عصاب جماعي عربي، فإننا لا نعني ليشمل جميع العرب في جميع بلدانهم وبجميع أجيالهم وطبقاتهم، بل نخضعه لتقصده به حصراً الخطاب المعصوب الذي تنتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الانتلجانسيا العربية منذ الرضة الحزيرانية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصص بأنه خطاب التراث أو الخطاب التراثي في نتاج الانتلجانسيا العربية المعاصرة - أو ما يسمى نفسه أيضاً بخطاب الأصالة. وبما أن كل تكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه - اللاشعورية في الغالب - في إحباطات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمناً موقفاً من الحاضر ومن العصر، وبالتالي، من حضارة العصر. ومن هنا صدور الخطاب العربي الحديث المعصوب عن ثنائية شألة: فكان لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكان لا أصالة إلا في مواجهة الحداثة وبالقطعية معها. وإنما لأن كل مرض بالماضي هو مرض من العصر، فإن خطاب الارتداد إلى التراث غالباً ما يقترن، عن ضرورة شبه قهرية، بخطاب ارتداد عن العصر.

وهنا تحديداً نضع إصبعنا على نقطة تحول خطيرة في مسار الانتلجانسيا العربية، في تيار غالب من تياراتها راهناً.

فهذه الانتلجانسيا مثلت بقدر أو بأخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل نهضة وتقدم. ولكن هذه الانتلجانسيا عينها، أو شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم، وكما سيأتي البيان، داخل معادلة التخلف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله.

ولعلنا لا نملك وصفاً للتحويل في موقف هذه الشريحة الواسعة والسائدة اليوم من الانتلجانسيا العربية إلا بالرجوع إلى قولة بديعة لطف حسين.

ففي مستقبل الثقافة في مصر، الصادر عام ١٩٣٨، كان هذا الداعية النهضوي قد شخص أزمة الانتلجانسيا العربية بأنها أزمة علاقة مع الحضارة الحديثة، مؤكداً على أنه قد أن الأوان لتقبل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين.

واليوم، وبعد مضي أكثر من نصف قرن، لئن طرأ من تبدل في موقف الانتلجانسيا العربية، فليس في انقلاب عيستها إلى بسمة. فهي لا تزال على وضعها الانفعالي الذي لُحظها عليه من كان يدعى بالأمس - أي قبل الردة - بعميد الأدب العربي. وإنما الذي انقلب على أيديها من الضد إلى الضد هو شعار طه حسين نفسه. فلسان حالها يردد اليوم: «لندبر عن هذه الحضارة عابسين لا باسمين».

واخطر ما في هذا الانقلاب أنه يأخذ، في أيام الردة هذه، شكل جائحة إيديولوجية ووباء نفسي. وإنما لأن هذا الوباء يتهددنا جميعاً، بدون ضمانة من أي مناعة، كان كتابنا هذا الذي سيحاول أن يرصد، في قسم أول، العصاب الجماعي للانتلجانسيا العربية في الحالة العامة لتمخضه واشتغاله وتعبيراته، وفي قسم ثان، حالة مشخصة وخاصة من تظاهره هي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي الذي هو بلا جدال الممارس الأكثر تمييزاً والأشمل تمثيلية والأغزر إنتاجاً لخطاب التراث في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

وكتابنا، رغم التزامه المنهجي وتقيد الصارم بروح الموضوعية العلمية، لا يخفي أنه يريد نفسه عن سبق قصد وتصميم متورطاً في المعركة.

فالوباء لا بد أن يوقف عند حده، وعدواه عن الانتشار.

وهذا ما يجب أن يكونه أمر اليوم على مدى السنوات القادمة في لائحة مهمات كل مثقف عربي حريص على أن تكتب له النجاة.

لأنه إذا ما قيص لخطاب العصاب إن يصبح هو أيضاً خطاب السلطة، فإن ما سيفتح أمام المثقف، وأمام الإنسان العربي في كل بقعة من الوطن، هو مستقبل من الظلامية.

وفي هذا العقد الأخير من القرن العشرين تبدو الظلامية، بحكم التطور الهائل في تقنية التعبئة الإيديولوجية والنفسية للجماهير، مرشحة لأن تكون شمولية أكثر من أي وقت سبق.

ولن يكون التواطؤ ولا الامتثالية - وهو الموقف الذي يُغري أعداداً متزايدة من المثقفين العرب - ضماناً للنجاة.

فالظلامية هي مثل الثورات، بل أكثر من الثورات، في قسوتها على أبنائها. فإن كانت الثورة تنتهي باكملها، فإن الظلامية تبدأ به. فهي لا تطبق وجود متنورين حتى في صفوف دعائها.

ولكن الظلامية، رغم كل شيء، ليست قدراً نهائياً. إذ أن العصاب نفسه - ما لم ينحط إلى ذهان - هو بالتعريف تعبير عن صراع. فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرضّي

على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة أيضاً باتجاه المقاومة والمعافاة والتقدم. وكتابنا هذا لا يطمح، في التحليل الأخير، إلا إلى تسليط بعض إضاءات على

الآلية العصابية اللاشعورية لتكف عن أن تكون بؤرة خصبة للإيديولوجيا الظلامية، ولتتأاح بالتالي فرص أفضل لعوامل الصحة للتغلب على عوامل المرض، وهذا سواء على مستوى السطح في

الخطاب الإيديولوجي، أو على مستوى العمق في الركائز النفسية التحتية لهذا الخطاب.

جودح طرابيشي

«العربي.. يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في
أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله».

جمال الدين الأفغاني

العصاب هو عجز الانسان عن الإفلات من
قبضة الماضي ومن عبء تاريخه».

فيليب ريبف

«العصابي يشيح عن الواقع لأنه يجده لا
يطاق، بتمامه أو في بعض أجزائه»

سيغموند فرويد

القِسْمُ الْأَوَّلُ

الرِّضَاةُ وَالنُّكُوصُ

ثمة شبه إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة إحتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة.

وقد تتعدد في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة: فهي تارة الصدمة الإستعمارية أو الكولونيالية أو الأمبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة، ولكن مهما تعددت الأوصاف فإن الموصوف يبقى واحداً: فالصدمة هي اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته.

والحال أن هذا المفهوم، المقتبس من علم الميكانيك وعلم النفس معاً، يميل، بالدلالة التي يتم بها توظيفه في الخطاب العربي المعاصر، إلى راء الفعل أكثر منه إلى الفاعل، إلى المصدوم أكثر منه إلى الصادم، فبيت القصيد هنا مصير من تلقى الصدمة لا مصير من جاءت منه الصدمة.

وبعبارة أخرى، إن المفترض الأساسي لميكانيكا الإحتكاك هذه هو أننا لسنا أمام حالة تصادم بين جسمين متحركين، بل أمام حالة صدم جسم متحرك لجسم ثابت. ومن ثم، فإن مدلول الصدمة هو بالتحديد تلك الحركة التي تدب في الجسم الثابت فتجعل منه متحركاً ثانياً نتيجة لقوة الدفع التي تلقاها من المحرك الأول.

هذه العطالة التي آلت إلى حركة، بقوة دفع مخارج لها، هي التي عُمّدت في الفكر العربي الحديث وفي الخطاب العربي المعاصر باسم النهضة.

ولسنا بحاجة إلى الإكثار من الشواهد. حسبنا أن نأخذ عينة تمثيلية ثلاثية لمثلي أبرز ثلاثة تيارات في الخطاب العربي المعاصر: التيار العقلاني المعتدل أو النسبي⁽¹⁾، والتيار السلفي المتنور، والتيار السلفي الخالص.

يقول محمد عابد الجابري، وهو اليوم من أبرز ممثلي العقلانية المعتدلة في الساحة الفكرية العربية: - «إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي»⁽²⁾.

ويقول محمد عمارة، وهو ممثل بارز للسلفية المتنورة: - «كان منطقياً ومبرراً تماماً ذلك المشهد الذي استيقظ له الشرق العربي وفتح بسببه عقله وعيونه، مشهد الغرب الذي عاد في صورة بونابرت ومن بعده من تلاه من الغزاة، لينتصر عسكرياً، بعد أن إنتصر في بلاده حضارياً... وعندما أدهش هذا المشهد عقل العرب وقلوبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرياء، إذا هي لم تصعق فتميت، وإذا هي وقفت عند حد الإيقاظ والتنبيه»⁽³⁾.

ويقول راشد الغنوشي، ممثل السلفية الخالصة: - «لم يصحُ [العالم الإسلامي] من غطيطة الطويل إلا على مدافع الغرب تدك كهوفه المتداعية

وتقوض مؤسساته، فتصدمه في كبريائه وطمأنينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه... [فكانت] صدمة عنيفة في شعور المسلم أيقظته من نومة الإنحطاط»^(٤).

وواضح من هذه الشواهد أن صدمة اللقاء مع الغرب كان لها مفعول إيقاظي أو تنبيهي، ومن هنا كانت المرادفات الأخرى التي سمي بها عصر النهضة العربية عصر الإستفاقة أو الصحوة أو اليقظة.

والحال أن الأطروحة المركزية التي يدور عليها البحث الذي نضعه هنا بين يدي القارئ هي أن ذلك المفعول الإيقاظي التنبهي قد انقلب إلى ضده، أي إلى مفعول تنويمي تخديري، وذلك طرداً مع تحول الصدمة CHOCK إلى كدمة أو رضة TRAUMA.

وإذا ما نتقدم بهذه المصادرة فنطرح علينا جملة من الأسئلة، وأولها: ما الفارق بين الصدمة والرضة؟ إنه فارق كمي في المقام الأول: فإذا كانت شحنة التنبيه التي تأتي بها الصدمة ضمن طاقة احتمال الجسم المصدوم، وقابلة بالتالي للهضم والتمثل وإعادة التوظيف، تحولت إلى قوة دفع وحفز، وكان لها مفعول «الدوي» المنبه من «نومة الإنحطاط» على حد تعبير ممثل السلفية الخالصة، أو مفعول «المس الكهربائي» الموقظ للقلب والعقل من «نوم الغفلة» على حد تعبير ممثل السلفية المنتورة^(٥)، أو أخيراً مفعول «المهمزة» على حد تعبير ممثل العقلانية المعتدلة في توكيده بأن الحضارة الأوروبية كانت في «تحديها للعرب ثقافياً وعسكرياً المهمز الذي أيقظهم وطرح مشاكل النهضة عليهم»^(٦).

ولكن بالمقابل إذا كانت شحنة الصدمة من التنبيه فوق طاقة احتمال الجسم المتلقي، وغير قابلة بالتالي للدمج والتوظيف في ما سنسميه بعملية الأيض النفسي، كان لها مفعول عكسي: فبدلاً من أن تطلق في الجسم المعنى آليات الدفاع السوي والتكيف الواعي من خلال تعرّف الواقع ومواجهته (وذلك هو مرادف «الصحوة» أو «اليقظة») تطلق فيه على العكس الآليات اللاشعورية للدفاع المرضي من خلال العزوف عن تعرّف الواقع وعن مواجهته، ومن خلال إلغاء العقل النقدي، والعدول عن التعاطي الواقعي والعلمي مع العالم إلى التعاطي السحري، والإستعاضة عن الوقائع بالاستيهامات، وعن الأشياء بالألفاظ.

والفارق أيضاً فارق كمي: فالصدمة مفهوم فيزيائي في الأصل، أما الرضة فأخوذة هنا بالمعنى النفسي. وتتجل الطبيعة الفيزيائية للصدمة في وظيفتها التغييرية. تغيير الذات وتغيير الواقع الخارجي معاً. فالصدمة ليست مجرد إيقاظ من «نوم الغفلة»، بل هي إستحضار أيضاً، على صعيد الوعي، لضرورة التغيير عن طريق التدخل الواعي والإرادي في مسار التاريخ. ومن هذا المنظور جرى في عصر النهضة توظيف تعبوي لم يسبق له مثل للآية التي تضع صيغة لاهوتية - ناسوتية فذة لجدل التغيير: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرَ مَا بِأَنفُسِهِمْ»^(٧). والواقع أن التغيير هو القاسم المشترك بين مختلف الإستراتيجيات النهضوية في عصر الرواد، وذلك ابتداءً بشيخ الأزهر في زمن الحملة الفرنسية، الشيخ حسن العطار (١٧٧٦ - ١٨٣٥) الذي لخص على النحو التالي الدرس الذي استفاده من تجربة الاحتكاك مع علماء الحملة النابوليونية: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها»^(٨). وبدوره أكد تلميذ حسن العطار، الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣)، على الحاجة الكبرى إلى التغيير كيما تستيقظ «سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة» ويبحثوا عن العلوم البرانية، والفنون والصنائع، وهي التي كما لها ببلاد الأفرنج ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع»^(٩). ويبنى خيرالدين التونسي (١٨٢٠ - ١٨٩٠) إستراتيجية التغيير هذه على «إغراء» و«تحذير» معاً، إغراء «ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم» بتبني مشروع التغيير و«التماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بتمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات»، وتحذير «ذوي الغفلة من عوام المسلمين» من مغبة معارضة مشروع التغيير بحجة عدم جواز الإقتداء بما «تفعله الأمة الأفرنجية»، إذ «الواجب مجاراة الجار [ولو كان إفرنجياً غير مسلم] في كل ما هو مظنة لتقدمه»، فذلك شرط «الاستعداد الواجب شرعاً» لمواجهة ومقاومته، و«هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات

التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟^(١١)، ولسنا هنا بطبيعة الحال بصدد تعداد جميع مناحي التغيير التي دارت عليها إستراتيجيات الرواد النهضويين: العلم والتعليم، التنظيم السياسي والمدني، العمران والصناعات والفنون، الأخلاق ووضعيات المرأة، الإستنارة العقلية والدينية، التضامن القومي والتسامح المذهبي، الخ، ولكن لنا أن نلاحظ أن «صدمة اللقاء مع الغرب» كان لها مفعول صحي من وجهة النظر النفسية إذ إستاقت الوعي الجمعي إلى تمثل الضرورة التاريخية للتغيير، سواء منه ما كان باتجاه إعادة تشكيل الذات AUTOPLASTIQUE أو ما كان باتجاه إعادة تشكيل العالم المحيط ALLOPLASTIQUE، أي بعبارة أخرى ضرورة التكيف مع الواقع وتكييف الواقع في أن معاً. وبذلك يمكن القول أن إستراتيجية التغيير والتغيير المزدوجة هذه، التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة برمتها، أتاحت للعرب أن يجتازوا بنجاح وسلامة نسبيين أخطر أزمة مرُّ بها وجودهم عبر التاريخ، وأن يتحاشوا، بشغلهم المزدوج على ذاتهم وواقعهم، مصير الأوبد المنقرضة، وهو المصير الذي عرفه فعلاً في العصور الحديثة الهنود الحمر الذين عجزوا عن التكيف مع الواقع وعن تكييف الواقع سواء بسواء.

لكن إذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو وتشدّه وتجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي والخارجي على حد سواء، فإن ما تستنفره الرضة النفسية بالمقابل هو اللا شعور، ويكون من شأنها بالتالي أن تتلم الوعي وأن تخدّر حساسيته وأن تفتح أمامه المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته. وإن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب التغيير، فإن منزع الرضة النفسية هو إلى التثبيت. فبدلاً من تسريع النمو، يزداد الضغط اللا شعوري من أجل وقف النمو ومن أجل إلغاء النمو. وما كان مع الصدمة مهمّازاً، يستحيل مع الرضة لجاماً. والإندفاع إلى الأمام باتجاه التقدم تنكفيء على نفسها نكوصاً. وآلية الدفاع السوي التي كانت تعمل وفق مبدأ التكيف والتكيف تنقلب إلى آلية دفاع مرضي من النمط النعامي أو القوقعي. وبدلاً من مطلب الصحة وتصحيح «الخلل في العمران وفي السياسة»^(١٢)، يسمي الاحتماء بالمرض هو الدريئة المثلى. ولا يندر في بعض الحالات المشتطة أن يبلغ من ضيق الذات بذاتها أن يداخلها الاعتقاد بأن الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامها لحماية ذاتها وفك الحصار عنها هي تدمير ذاتها. ومن هنا كان، في بعض حالات الرضة العامة، تواتر ظاهرة الانتحار الجماعي. ولكن بما أنه يتعذر على المعدة في العادة أن تهضم نفسها، فإنه غالباً ما يُكتفى من تدمير الذات بتدمير واجهتها الأكثر قابلية للتدمير، أي الوعي. والوعي المدمر أو الملقى هو الشكل الرئيسي لتظاهر العصاب الجماعي. ولكن بما أن العصاب، سواء أكان فردياً أم جماعياً، لاحق على الرضة وعقبى لها، فقد أن لنا أن نطرح السؤال الأكثر عيانية: ما هي في تاريخ الحالة المرضية العربية التجربة التي كان لها مفعول الرضة وأدت إلى تمخّص عصاب جماعي تظاهرت أولى أعراضه - ولا تزال - في شكل وعي مدمر أو ملغى في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي، أي الانتجاشيا؟

إنه مرة ثانية دوي القصف. ولكنه هذه المرة ليس دوي قصف المدافع النابوليونية، بل دوي قصف الطائرات الإسرائيلية التي أذاقت العرب في حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ مرارة هزيمة بدا معها حلواً طعم جميع الهزائم التي مني بها الوطن العربي قطراً قطراً وإقليمياً إقليمياً في مواجهة المستعمر الغربي، أفرنسياً كان أم إنكليزياً أم طليانياً، على امتداد الحقب الكولونيالية التي بدأت باستعمار الجزائر عام ١٨٣٠ وانتهت عملياً - مع بعض إستثناءات طرفية - بفوز هذه الأخيرة باستقلالها عام ١٩٦٢.

ولكن قبل أن ندخل في تحليل حرب ١٩٦٧ بإعتبارها مظهراً نموذجياً لرضة جماعية وأن نبيّن لماذا احتلت موقعها في سجلات الشعور - واللا شعور - العربي بوصفها «حرب يونيو السوداء»^(١٣)، لا بد لنا أن نسجل نقطة خلاف - هي هنا جوهرية - مع ممثل العقلانية المعتدلة الذي تصدى، ضمن أفق مشروعه الكبير - «نقد العقل العربي»، لإجراء «دراسة تحليلية نقدية»، من موقع «النقد الإبيستمولوجي»، «للخطاب العربي المعاصر».

إن صاحب هذه الدراسة يصادق مثلثنا على أنه «ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب

العربي ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية، بل ليترك إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة»^(١٧).
ولكنه انطلاقاً من هذه المصادرة يقيم بين هزيمة ١٩٦٧ والخطاب العربي المعاصر علاقة معاكسة لتلك التي نتطلع إلى إقامتها بدورنا.

فهو يرى أن «كل ما حدث على صعيد الواقع [في حرب ١٩٦٧] هو انكسار جيوش واحتلال أراضٍ، الشيء الذي لا يعني على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية، وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»^(١٨). وتثنية على هذه الفكرة يضيف قوله: «لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بالمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية»^(١٩). وانطلاقاً من هذه الملاحظة التقريرية يسهل عليه أن يقلب، في جوابه عن سؤال: «لماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً؟»، علاقة العلة والمعلول بين الرضة وخطابها الإيديولوجي، ليؤكد أن الخطاب العربي المعاصر ما رأى في هزيمة ١٩٦٧ تلك المفاجعة السوداء التي رامها فيها إلا لأنه في الأصل خطاب «مريض»، خطاب «لا معقول»، «خطاب وجدان وليس خطاب عقل». وهو يعمم هذا الحكم لا يشمل به الخطاب العربي المعاصر وحده - وهذه نقطة نتفق وإياه بصدها بحكم التزامنا المنهجي بالذات - بل كذلك - وهنا نعود إلى الافتراق عنه - الخطاب العربي الحديث برمته، أي الخطاب العربي الذي ساد الساحة الفكرية العربية منذ مطلع عصر النهضة في أواسط القرن التاسع عشر إلى الثمانينات من القرن العشرين. وعنده أن هذا الخطاب، «سواء ما كان منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما كان منه يكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه - أوائل الثمانينات»، هو خطاب عاجز عن «استيعاب الحقيقة إستيعاباً عقلانياً»، بل كل شأنه أن «يعبر، في الأغلب الأعم، عن أحوال نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية»^(٢٠). وفضلاً عن أن «مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر كانت ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث»، فإنها، كمقولات كل خطاب معصوب، تجهل التاريخية والتطور وتخضع لبدأ التكرار اللازمي: «إذا كنا نضع كلمة «تطور» بين مزدوجين، معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم - مفهوم التطور - على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجه، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياها، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقري خطوة... وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت»^(٢١).

إن القول على هذا النحو بلا تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر يبدو لنا أنه يصدر هو نفسه عن رؤية لاتاريخية.

ففيما يتعلق بالتكرار وبالزمن الميت، فإننا لا نرى، أولاً، أن الخطاب العربي الحديث أو النهضوي كان يكرر ذاته. فصحيح أن المسائل التي دار عليها هذا الخطاب كانت بقدر أو بآخر واحدة، وصحيح أن الفكر النهضوي كان يعود بقدر أو بآخر إلى طرح عين المسائل التي سبقه إلى طرحها من تقدم عليه من مفكري النهضة، ولكن ما ذلك لأن زمن الفكر النهضوي كان «زمناً ميتاً» ولا لأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار العصائبية. ولئن بدا أن فكر النهضة كان ينتظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن ويصب في إشكالية واحدة، هي بالتحديد إشكالية النهضة. وما دامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، ما كان للفكر النهضوي أن يجاوزها ولا أن يجاوز تكراره الظاهري^(٢٢).

ونحن لا نرى، ثانياً، أن الخطاب العربي المعاصر يكرر الخطاب العربي الحديث. فبقدر ما أن الخطاب العربي المعاصر هو من إفراز الرضة الحزيرانية، بينما الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من إفراز الصدمة النابوليونية، فإن العلاقة التي تجمع بين الأول والثاني ليست علاقة وصل وتكرار، بل علاقة قطع ونكوص. ولئن بدا «بصورة لا تكاد تصدق» أن الخطاب الفكري العربي المعاصر يرتد «إلى

ما قبل قرن من الزمن يطرح من جديد نفس القضايا التي كان ينظر إليها قبل الهزيمة على أنها تجوزت^(٣١)، فإن هذا الارتداد ليس من قبيل التكرار أو الدوران في حلقة مفرغة، بل هو ارتداد بكل ما في الكلمة من معنى، أي نكوص. فالخطاب العربي المعاصر، الذي أفرزته الرضة الحزيرانية، إن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن، فإنه لا يقدم عنها نفس الإجابات. إنه يعود إلى طرحها لا يقدم إجابات أكثر تقدماً من تلك التي قدمها الفكر النهضوي، بل ليقدم إجابات أكثر تأخراً، إجابات ما قبل نهضوية إذا جاز التعبير. وبمعنى آخر، أنه لا يرتد إلى عصر النهضة، بل يرتد عن عصر النهضة. يستأنف إشكالية عصر النهضة لا لينضوي تحت لوائها من موقع متغيرات العصر، بل لينسحب منها ويتبرأ منها كما سنرى لاحقاً. فهو، في إشكاليته بالذات، مضاد للنهضة. وحتى عندما يجهر بانتمائه اللفظي إلى عصر النهضة، فإنه لا يُنمي ذاته في الواقع إلا إلى تياراتها الأكثر امتثالية والأقل جذرية. فهو عندما يختار بين الأفغاني والكواكبي، مثلاً، فإنه يختار بلا تردد الأول ضداً على الثاني. وحتى عندما ينحاز على هذا النحو إلى الأفغاني - والأفغاني كما نعتقد أفغانيان^(٣٢) - فإنه ينحاز إلى الأفغاني السلفي ضداً على الأفغاني النهضوي. ولا يندر في بعض الحالات أن يرتد في هذا النكوص السلفي المنزع إلى ابن تيمية نفسه، بله إلى ابن حنبل^(٣٣). وإذا كنا نكتفي هنا بالإشارة العجلى إلى أن هذه المحاولة لإلغاء عصر النهضة أو للقفز فوق إشكالياتها إلى ما قبلها وإلى ما دونها تمثل مظهراً اضافياً من المظاهر التي تتجلى بها عملية تدمير الوعي الذاتي التي تحكم كل سيورة نكوصية، فردية كانت أم جماعية، فلأنه ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند الدوافع النفسية التي تكمن وراء هذه الحاجة القهرية إلى تبييض صفحة الذاكرة الجماعية ومحو كل أثر فيها لعصر النهضة المقروء من قبل اللاشعور كما سنرى على أنه خطيئة بل جريمة قتل بحق الأب.

أما فيما يتعلق، بعد ذلك، بمبحث الأسباب أو إتيولوجيا الأعراض المرضية التي يمكن استقرارها من تحليل العلاقة بين هزيمة ١٩٦٧ وخطابها الإيديولوجي، فإننا نميل إلى أن نصوغ معادلة العلة والمعلول صياغة معاكسة لتلك التي يقترحها مؤلف «الخطاب العربي المعاصر». فالجابري يرى أن هزيمة ١٩٦٧ ما كانت لتقرأ تلك القراءة المريضة من قبل الوعي العربي لولا أن الخطاب الناطق بلسان هذا الوعي والمفرز من قبله هو بالأساس خطاب مريض، كل وظيفته أن يعكس «أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية». والحال أننا نرى أن هزيمة ١٩٦٧، بمفعولها الرضي، هي التي أمرضت الوعي العربي وخطابه معاً، أو على الأقل هي التي أتاحت المناخ النفسي اللائم لجرثومة المرض الثاوية في الوعي العربي لتتمو وتطور ولتحطم دفاعات الصحة فيه وتسلمه فريسة مستباحة لحفزات اللاشعور وتياراته التحتية الجارفة.

وبعبارة أخرى، إن مرض الخطاب العربي المعاصر هو عند مؤلف «الخطاب العربي المعاصر» بلا تاريخ، بلا «ما قبل وما بعد»، ومن هنا اعتباره مجرد امتداد لمرض الفكر العربي، بله العقل العربي برمته، دونما تمييز «بين مرحلة وأخرى»^(٣٤)، على حين أنه في تأويلنا مؤرّخ، ومحقب، ومتعین، كما في كل الحالات العصابية، برضة أو بعلّة مُمرضة مخرجة له.

وبطبيعة الحال إننا، إذ نؤكد أن لعصابية الخطاب العربي المعاصر باتولوجيتها الخاصة، لا ننفي عامل الوراثة، فلا ريب عندنا أن الخطاب العربي المعاصر قد ورث عن سلفه، الخطاب العربي النهضوي والحديث، إستعدادات مرضية، أو على كل حال جبلة ليست المناعة من أولى سماتها. فمن موروثاته من الخطاب النهضوي ما اتسم به من ازدواجية مستعصية على الحل بين روح المنافحة وروح النقد، وهي الازدواجية التي أملت على الخطاب النهضوي الحاجة إلى تأكيد الذات في مواجهة الغزوة الكولونيالية المنطلقة من قاعدة التفوق الحضاري الغربي، والحاجة إلى تغيير الذات في الوقت نفسه للاقتران على القيام بعبء تلك المواجهة. كما أن من موروثاته من الخطاب العربي الحديث، وتحديداً الخطاب الثوري الذي ساد الساحة الفكرية العربية في مرحلة الإستقلالات القطرية ابتداءً من نهاية الحرب العالمية الثانية، التضخم الإيديولوجي على حساب تقلص البُعد المعرفي، وهو التضخم الذي ساقته إليه الحاجة

التاريخية والإرادية إلى التبدل السريع للواقع على أساس من استراتيجية حرق المراحل وتطوير «النهضة» إلى «ثورة» إستباقاً للشروط الموضوعية التي ما كانت قد نضجت بعد لتطور من هذا القبيل. ولكن أياً يكن الدور الإمراضي الذي يمكن أن يعزى لمثل هذه الموروثات، وحتى لتلك الأكثر إغلاً منها في القدم كما قد تكشف عنها حفريات البنية الأثرية للعقل العربي في المرحلتين الشفوية والمدونة على حد سواء من تكوينه، فإن تفعيل هذه الموروثات يظل مرهوناً بخبرة راضة فعلية من نتاج الواقع الموضوعي لا من إستيهام الواقع النفسي، وهو ما يعيدنا مرة ثانية إلى «حرب يونيو السوداء».

إن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه، بعد ترتيب المعادلة الإيتولوجية للرضة الحزيرية انطلاقاً من وقع ضخامة الهزيمة على الخطاب، لا إنطلاقاً من تضخيم الخطاب لوقع الهزيمة، هو التالي: لماذا كان لهزيمة ١٩٦٧ وحدها، دون سائر الهزائم العربية في الحروب مع إسرائيل، وقع الرضة ومفعول الرضة؟ أولاً، لأنها كانت لامتوقعة. فالرضة، كما يلاحظ ساندور فيرنزي، وهو من المحللين النفسيين القلائل الذين خصوا الرضة بتأملات نظرية، لا تكون رضة بالمعنى النفسي للكلمة إلا إذا جاءت عن غير إنتظار، وإلا إذا كانت مسبقة بشعور عارم بالثقة بالذات، وبمغلاة في تقييم قوة الذات، وبالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن «شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث: ليس لذاتي أنا»^(٣).

والحال أننا لا نغالي إذا قلنا إن ما من عربي، لا على مستوى القاعدة ولا حتى على مستوى القيادة، كان يتوقع عند اندلاع حرب ١٩٦٧ شيئاً آخر غير النصر. وخلافاً لأبسط أصول المنطق الإستراتيجي الذي لا يلغي إحتمال الهزيمة مهما تكن درجة يقين النصر، لم يكن ثمة توقع من الجانب العربي لإحتمال الخسارة، ولا حتى مجرد تفكير به^(٤). وكيف كان لإحتمال الخسارة أن يجد موطئ قدم في الوعي العربي ما دام هذا الوعي قد مارس على إمتداد العقدين التاليين لهزيمة ١٩٤٨ استراتيجية إلغاء الوعي بخصوص كل ما يتعلق بمعرفة حقيقة العدو، وما دامت العين الإيدولوجية لهذا الوعي، الخاضعة لتكليف إعلامي مكثف، كانت تعكس له على شبكيتها، من الجانب العربي، صورة مؤمثلة ومفمعة للنفس نرجسياً لجيش أيوبي الرسالة، مكتمل العدة والعدد والجهوزية ومسلّم به سلفاً «كأقوى جيش في منطقة الشرق الأوسط»، في الوقت الذي تقدم له فيه عن جيش العدو صورة «عصابات»، وعن مواطني دولة العدو صورة «شذاذ آفاق»، وعن دولة العدو بالذات صورة «دويلة» أو كيان «هزيل» و«مصطنع»، عديم القوامية الذاتية، ولا يعناش إلا على صدقة الإستعمار.

ثانياً، لأن الهزيمة اللامتوقعة لم تكن مغطاة ولا قابلة للتغطية من وجهة نظر الدفاع عن التمامية النرجسية. كانت طعنة صماء للمثال الأنوي العربي، ولم يكن لها صمام أمان لتنفيس ضغطها الذي لا يطاق على عزة الذات القومية. كانت، بين سائر الهزائم العربية، هي الأكثر عُرياً، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية. فهزيمة ١٩٤٨ كان يمكن تبريرها بإلقاء التبعة فيها على الطبقات الحاكمة «العميلة» و«الرجعية». وهزيمة ١٩٥٦ كان يمكن تمويهها، بل قلبها إلى نصر، ما دامت إسرائيل قد شنت الحرب بتواطؤ مباشر مع أعتى دولتين إستعماريتين وبمشاركة مباشرة لقوات إنزالهما الجوي والبحري. فخصم كبير أرضي للنفس وأبراً للجرح النرجسي من خصم صغير. وبالفعل، ومن وجهة نظر الجارحية النرجسية تحديداً، «لا مجال لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية». ولكننا هنا أيضاً لا نتفق مع مؤلف «الخطاب العربي المعاصر» إلا لنقلب طرفي المعادلة. فاليابان لم تهزم إلا في مواجهة دولة عظمى وبعد أن قصفت بقنبلتين نوويتين. أما هزيمة فرنسا أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية فكانت فعلاً مجرد هزيمة عسكرية. الجيش هو الذي انكسر، لا المجتمع. والحاجة المعنوية التي برزت بعد الهزيمة هي الحاجة إلى المقاومة، لا الحاجة إلى تغيير بنية المجتمع الفرنسي، ولا بالأحرى الحاجة إلى نقد بنية العقل «الفرنسي». أما هزيمة ١٩٦٧ فكانت هزيمة لعامة المجتمع العربي ولبنيته المادية والعقلية معاً، هزيمة كشافه لتأخره السياسي والإقتصادي والتقني والثقافي، فضلاً عن تأخره العسكري. وهداً على التفسير العسكري الصرف للهزيمة الذي يذهب إليه مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»، يبدو أكثر مطابقة للواقع وأكثر إقتداراً على الإحاطة به التفسير المجتمعي الكلي الذي يذهب

إليه مؤلف «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة»: فالمهزوم في حزيران لم يكن جيشاً، ولا طبقة، بل مجتمعاً، ولذا «فالمعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية، التي منيت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. كان ممكناً أن نسمي هذه الحرب هزيمة عسكرية لو كان ثمة ظل من التكافؤ السكاني بين الشعب العربي وإسرائيل. أما وأن إسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط، وتكسب منه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة، عندئذ لا تعود المسألة مسألة هزيمة عسكرية، لا من قريب ولا من بعيد»^(٣١). وما دمنا بصدد المقارنة مع هزائم الأمم الأخرى فلننقل إن ما جعل من هزيمة ١٩٦٧ رضّة كلية المفعول ومفرطة الجارحية هو بالتحديد العنصر القابل فيها للمقارنة، أي العنصر الكمي. فاليابان، إذا شئنا العودة إلى التمثل بها، ما هزمت إلا بعد حرب دامت أعواماً ستة، أما الهزيمة العربية فما احتاجت لتنجلي بكل عريها إلى أكثر من أيام ستة. واليابان لم تهزم إلا بضربة ذرية، أما الهزيمة العربية فكانت بـ «نقرة». وإذا شئنا أن نأخذ المثال الفيتنامي باعتباره مثالاً مزامناً للمواجهة العربية - الإسرائيلية، وجدنا أن الأمة الفيتنامية لم تهزم رغم أنها «واجهت فيلداً، جبلاً، بينما إنهزمت الأمة العربية، وهي «تواجه نملة، حصاة»^(٣٢). إذن «كمشة من البشر تهزم بحراً من البشر»^(٣٣): هذه هي المعادلة الكمية التي ما كان للوعي العربي أن يطبق الربط بين حديدها، فما كان أمامه من سبيل، وقد عز عليه أن يعيها، غير أن ينقلب هو نفسه إلى الوعي.

ثالثاً، لأن الهزيمة اللامتوقعة واللامنظرة كانت هزيمة متجددة وغير قابلة للتصريف. فالיום، وبعد إثنتين وعشرين سنة من «حرب يونيو السوداء»، لا تزال الهزيمة الحزيرانية خبرة يومية مستتصية على التحوّل في شكل ذكرى. ولا يصعب على المرء اليوم، بعد انقضاء عقدين ونيف على الهزيمة، أن يدرك أن شيئاً من «تصفية آثار العدوان»، وهو مطلب الحد الأدنى الواقعي الذي رفعه عبد الناصر، لم يتحقق، باستثناء جلاء إسرائيل عن شبه جزيرة سيناء لقاء إنسحاب مصر من الصراع العربي - الإسرائيلي. ولعله لا يكفي أن نقول إن جرح حزيران ١٩٦٧ يابى أن يصير ندباً، بل ينبغي أن نضيف أيضاً أن هذا الجرح يُنكأ ويعاد نكؤه باستمرار. فإسرائيل، في مسعاها إلى تثبيت الهزيمة وتثميرها، ما زالت منذ عام ١٩٦٧ وإلى اليوم تمارس سياسة ردع تفوقني من شأنها أن تسد كل قناة ممكنة للتصريف. فمن ضرب المفاعل الذري العراقي، إلى معركة البقاع الجوية المذهلة، إلى إجتياح لبنان ومحاصرة بيروت وتدميرها وتشتيت المقاتلين الفلسطينيين إلى أنأى أطراف الوطن العربي، إلى قصف مقر قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بتونس، إلى تطوير عمليات الإغتيال السياسي من قبل المخابرات الإسرائيلية إلى تقنية زهيدة الكلفة وعالية المردود وخاطفة للأبصار في أن معاً، إلى العريضة اليومية للطيران الإسرائيلي في سماء لبنان - وغير لبنان - والمشاركة النشطة والمكشوفة في تسيير دفة الحرب الطائفية فيه، إلى الاستفراد بسكان الأراضي المحتلة والتفنن بقمع ثورة ياسم على مسع ومرأى ومذلة الملايين والملايين من باقي الأشقاء العرب، إلى الإعلان شبه الرسمي عن الانفراد بإملاك القنبلة النووية وما تعنيه من قدرة - ولو نظرية - على الإفناء المادي للأمة العربية، من ذلك كله وإلى وقائع كثيرة لا يتسع المجال لسردها هنا وهزيمة ١٩٦٧ ما تتي تحفر أخاديد أعمق فاعمق في الوجدان العربي وتمارس مفعولها من خلال المزيد من الإستبطان لها، مثلها مثل الماء الناضح الذي إذا سُدت عليه مسالك التصريف إرتد إلى مجراه يحفره ويعمقه.

وعلى هذا النحو، وبإستقراء المسار الماضي والحالي والممكن توقعه لتطور الأحداث، يتأكد أكثر فأكثر أن الهزيمة التي ما زال يتخبط فيها العرب منذ عام ١٩٦٧ هي هزيمة شاملة، معممة، مطردة ومتعمقة، هزيمة مصمتة بلا مصرف ولا مخرج. هزيمة لا يقتصر كل معناها، كما يفترض مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»، على أن «العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»، بل هزيمة يشير كل معناها على العكس إلى أن «العرب خسروا الحرب مع إسرائيل». والحال أن هذه الهزيمة، لا في الحرب، بل في الصراع في أساسه، لا أمام إسرائيل، بل أمام المشروع الصهيوني بالذات، هي بالضبط ما لا يمكن التسليم به من قبل الوعي العربي. فهي أضخم وأفجع وأذل من أن يتمثلها الأيض النفسي لأمة كبيرة وعريقة وتليدة التراث مثل الأمة العربية. ولكن ما لا يحتمله الوعي وما لا يجد منفذاً له إلى الشعور لا يزداد، من جراء ذلك تحديداً،

إلا ضغطاً وفاعلية وجارحية على مستوى اللاشعور. ومن هنا أيضاً كان مفعول الرضة لهزيمة ١٩٦٧^(٣٤).

من الممكن هنا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن حرب تشرين ١٩٧٣ كان يمكن أن تشق قناة للتصريف. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن شق قناة للتصريف كان أصلاً أحد العوامل الدافعة إلى اتخاذ قرار حرب تشرين. وتقدم لنا كتابات أنور عبدالمالك عن حرب تشرين - وهو من أبرز العاملين اليوم في الساحة الفكرية العربية من أجل تأسيس ما سنسميه بـ «الانثروبولوجيا الحضارية الباثولوجية» - نموذجاً على المفعول التصريفي لتلك الحرب كما عندما يقول: «جاءت حرب أكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة»^(٣٥). أو: «كان مكتوباً علينا الضياع وما صنعنا. كان مكتوباً علينا الفشل وانتصرنا. كان مكتوباً علينا الموت في خجل وعار وكانت عودة الروح في يوم ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٣... منذرة بالغد العظيم»^(٣٦). أو كذلك: «جاء تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكأنه مفتاح فتح فجأة مخزن الآمال ورفع فجأة كابوس الانحدار والعجز. وجاء فجأة مؤشراً ساطعاً بطاقات كاملة هائلة... وكان، فجأة، جاء اليوم الذي بدأ فيه الإنسان المصري - العربي يستجيب لنداء الكرامة والنهضة. وكان المستقبل أصبح ممكناً. وكان الكابوس ليس أزلياً أبدياً. وكان الممكن ممكن»^(٣٧). بيد أن هذه الحاجة الملحة إلى التصريف وإلى لام شفتي الجرح النرجسي - ولو على قبح وصديد - هي التي عملقت أيضاً إنجازات حرب تشرين وأضفت عليها هالة من المجد مكافئة لوصمة عار هزيمة حزيران وتجاوزت في تأويلها لبعدها العسكري إلى ما يسميه مؤلف «رياح الشرق» بـ «المغزى الحضاري». «من هنا كانت نظرتنا إلى المغزى الحضاري لحرب أكتوبر أوسع أفقاً بكثير وأعمق مدى من مجرد النظرة الإستراتيجية، سياسية كانت أم عسكرية أم إقتصادية»^(٣٨). وعلى هذا النحو، فإن حرب تشرين ما جاءت لتفعل عار حرب حزيران فحسب، ولا لتقشع «وهم الجبروت اليهودي الصهيوني» فحسب، بل لتنهى أيضاً، بالنسبة إلى الشرق، أزمة حضارية، ولتدشن، بالنسبة إلى الغرب، أزمة حضارية. هكذا جاءت حرب تشرين لتقلب «النظام العالمي» ولتحدث تحولاً بزواوية ١٨٠ درجة في «إستقطاب الأزمة»، أي لتكون في آن معاً بشيراً بـ «نهضة العالم العربي» و«نهضة شعوب الشرق في عصرنا» ونزيراً بـ «بداية مرحلة تآزم عصر الهيمنة الغربية»، بل ببداية «أزمة الحضارة الغربية كلها». وليس هذا فحسب، بل إن حرب تشرين، بما فرجته من أزمة بالنسبة إلى الشرق وبما فجرته من أزمة بالنسبة إلى الغرب، قادت أيضاً «الرأي العام العالمي حتى عتبة التساؤلات الفلسفية الكبرى في عصرنا». إذ بات واضحاً، وقد بدلت حرب تشرين «في أيام قلائل ميزان القوى في العالم أجمع»، «أننا نعيش في عصر بدأ فيه الغرب يفقد مفاتيح المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر، وأن الشرق شعوباً ودولاً بدأ يمسك بمفاتيح تلك المبادرة التاريخية بين يديه»^(٣٩). وإذا كانت شدة السقوط تقاس بمدى التحطيق، فلنا أن ندرك أن هذه المغالاة المنفلتة من قيد الواقع في تقييم النتائج الأولى لحرب تشرين ستكون هي نفسها مصدراً للإحباط ولانقلاب الإنتفاخ النرجسي إلى انكماش ذليل طرداً مع تكشف المحدودية التكتيكية لحرب تشرين وإنتهائها بعكس ما ابتدأت به من حيث الإنجاز العسكري، ناهيك عن توظيفها السياسي اللاحق لا باتجاه التغيير المستوهم للنظام العالمي بل على العكس باتجاه القبول الاستسلامي بواقع النظام الإقليمي والتصالح مع العدو الإسرائيلي والاعتراف به من حيث هو بالتحديد صانع هذا النظام الإقليمي وصاحب الكلمة العليا فيه^(٤٠). والحقيقة أن حرب تشرين، بما رأات به من منافذ وبما شقته من قنوات ثبت لاحقاً أنها مسدودة من الأساس، قد لعبت دورها، من وجهة النظر التي تعيننا هنا، لا في اتجاه تصريف الرضة الحزيرانية، بل على العكس في اتجاه تثبيتها وتنشيط آلياتها وتجذير عواقبها.

رابعاً وأخيراً، لأن التأويل اللاشعوري لهزيمة ١٩٦٧ كان هو ذاته تأويلاً ذا مفعول رضي. وفي اعتقادنا أن الهزيمة الحزيرانية قد حررت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقل شأناً عن تلك التي حررتها على الصعيد الشعوري. ولنبادر حالاً إلى القول بأن هذا الجانب من تحليلنا قد يكون هو الأدعى إلى الاستغراب، ولكن قد يكون كذلك شأنه لأنه هو الجانب الذي يطرق الرضة الحزيرانية من بابها الأقل طرقياً. والواقع أن خبرة أو معاناة تاريخية كبرى كتلك التي عدها الوعي

العربي باسم الماساة الفلسطينية أو نكبة ١٩٤٨، والتي وجدت استمراريتها في نكسة ١٩٦٧، ما كان لها أن تبقى عديمة المفعول على صعيد اللاشعور. وإذا كانت اللغة الأثرية عند اللاشعور هي الرمزية الجنسية، كما دلت على ذلك كشوفات فرويد ويونغ ورايك، فإنه لا يعز علينا أن نتقرب آثاراً من الرمزية الجنسية في الصور المشاعة عن إسرائيل في الوجدان العربي. وحسبنا هنا الإشارة إلى أن المشروع الصهيوني كان ولا يزال يقرأ من قبل الوعي الجمعي العربي على أنه نموذج ناجز لفعل الإغتصاب. ولا يكاد يأتي ذكر لإسرائيل في الخطاب العربي المعاصر إلا مقرونة باسم الفاعل: إسرائيل الغاصبة، مثلما لا يكاد يأتي ذكر لفلسطين إلا مقرونة باسم المفعول: فلسطين المغتصبة. ولا ريب في أن كثيرين من العرب المعاصرين لم يطلعوا على كتاب الصحفي الهندي كارانجيا، ولكنه يكاد يكون من المستحيل أن يكون ثمة مثقف عربي لا يتخذ من عنوانه: خنجر إسرائيل وسيلة إدراكية لتعقل طبيعة المشروع الصهيوني بالذات. ومن الصور الأكثر تداولاً في المخيلة العربية عن إسرائيل صورتها كـ «إسفين» دق في جسد الأمة العربية^(٣١). ولكن الأمر الذي لا يخلو من مفارقة هو أن ذلك الفعل الإغتصابي الذكري وهذه الرموز الجنسية المذكورة إنما تنسب إلى كائن مؤنث لفظاً ومعنى: إسرائيل. وهنا أيضاً لا يغيب عنا أن نلاحظ أن الصورة الإدراكية الأكثر تداولاً عن إسرائيل في الوعي العربي هي صورتها كـ «ربيبة» للاستعمار^(٣٢). وهكذا تبدو إسرائيل، بماهيتها المؤنثة وتعضيتها المذكرة، تجسيدا واقعياً لتلك الصورة الإستيهامية الثاوية في قرارة اللاشعور الفردي والجمعي معاً عن المرأة الخصاءة ذات القضيب. ومما يزيد من أدوية هذا القضيب وسُميئه كونه، في الحالة الإسرائيلية، مستعاراً من الغرب، أي من خصم تاريخي أثبت قدرته، تجاه جميع الحضارات الأخرى، على ممارسة الخصاء الجماعي. وهذا القضيب المستعار هو، بطبيعة الحال، من طبيعة تكنولوجية: فوحدها التكنولوجيا، وهي أيضاً إحتكار غربي، تتيح إمكانية ازدياد الأعضاء وجعل الإصطناعي منها أشد فاعلية حتى من الطبيعي. وهذه الساحرة الشريرة، التي إستبدلت عصا مكنتها بمستحدثات التكنولوجيا الأكثر تطوراً، إستطاعت في حرب الأيام الستة^(٣٣) أن تهزم جيوش العرب وتذل رجولة رجالهم بالإستعانة بأكثر ما في الترسانة التكنولوجية إتصافاً بالصفة الفالوسية: سلاح الطيران.

ولكن الهزيمة الحزيرية، قبل أن تكون هزيمة لجيوش العرب ورجالهم وأنظمتهم، كانت في المقام الأول هزيمة لعبد الناصر، ذلك الأب المعبود المؤتمل الذي أخذ على عاتقه - وقد فرش مظلة حمايته على أبنائه من المحيط إلى الخليج - أن يتحدى ويستفز تلك الجنية الشريرة التي كانت، على ما هي عليه من قزامة، ولكن بالإعتماد دوماً على المستعار من عدتها، مصدر إذلال تاريخي لهم منذ «نكبة» ١٩٤٨.

وحتى نستطيع أن ندرك وقع هزيمة هذا الأب على شعور أبنائه ولاشعورهم معاً، لا بد أن نشير إلى أن العلاقة الأبوية التي كانت تجمع بينه وبينهم كانت من نمط خاص للغاية. وبمعنى ما، كانت علاقة مجنسة. ولكن، كما في الميتولوجيات الكبرى، كانت علاقة «حبل بلا دنس»، وفي الحالة التي نحن بصددنا كانت علاقة صوت بأذن. ولا ريب أن صوت عبدالناصر كان بحد ذاته معبراً ساحراً عن المشاعر الجماعية وترجماناً لأعمق صبوات الأمة. وبكلمة واحدة، كان صوت شعب بلا صوت^(٣٤). ولكن صوت عبدالناصر لم يكن هذا فحسب. ففي كل مهرجان خطابي - وكان كل مهرجان خطابي بمثابة حمام جماهيري - كان ألوف الوف المسحورين بذلك الصوت، سواء في الساحات العامة أو من خلف المذياع، يتجددون من فردياتهم وينسلخون من جلودهم لينصهروا في كتلة لدائنية واحدة تتشكل وتتموج في شبه مطاوعة أنثوية لنبرات ذلك الصوت والإيقاع طلعاته ونزلاته. والحال إن هذا الصوت هو الذي تهدج وأنكسر غداة الهزيمة. ومن ليل ياسها خرجت الجماهير في مساء التاسع من حزيران إلى شوارع القاهرة كما إلى شوارع غيرها من المدن العربية وهي «في حالة يتم مفاجئة»^(٣٥) لتعلن رفضها للإنكسار والإستقالة ولتطالب عبدالناصر بالبقاء والصمود. ولسوف تخرج الجماهير مرة ثانية إلى الشوارع، ودوماً في عمق الليل والباس، لتبكي، في حالة يتم حقيقي هذه المرة، ذلك الأب المعبود الذي أتاها نعيه ليلة ٢٨ أيلول ١٩٧٠^(٣٦).

هكذا لا تكون إسرائيل قد خصت الأب فحسب، بل قتلته أيضاً أو لم تترك له خياراً آخر سوى أن يموت قهراً. وأن تكون إسرائيل قد إقتدرت على الأب، وهو يمثل قامة عبدالناصر، فإنه لا يبقى أمام الأبناء، في مواجهة عضوها التكنولوجي المزدرع والكلي السمية، سوى أن يلوذوا بحمي أب أكثر تجذراً في الإستمرارية التاريخية وأكثر ثباتاً في ليل العصور؛ وعلى هذا النحو أخذت بالإشتغال آلية النكوص إلى التراث بوصفه أباً رمزياً حامياً.

وكما في كل جريمة خصاء أو قتل ميتولوجية للأب، سواء بيد أجنبية من خارج العشيرة أو أهلية من داخلها، تأتي، تحت ضغط مشاعر الذنب المستبطنة أو طلباً للتحرر من حالة الحداد الباهظة الكلفة نفسياً، لحظة ينقلب فيها الأبناء على الأب القاتل، ليعتبروا أن ما وقع له هو قصاص رباني عادل إستحقه بملء يديه. وعلى هذا النحو بدأت، بعيد وفاة عبدالناصر، حملة التشهير به وشارك فيها بعض من أخلصي الخلاء من «إخوانه» و«أبنائه»، وجرى على نحو لا يخلو من بشاعة أحياناً نبش ذكراه للتمثيل بها بدلاً عن جثته. وفي سياق هذه الردة، التي كانت تكمن وراءها بكل تأكيد عوامل سياسية مباشرة وأخرى تتعلق بالخلافة وبالصراع على السلطة، تمت تعرية عبدالناصر من صفته الأبوية المكتسبة، ورد إلى أصله باعتبارها مجرد ابن متمرد كسر السلسلة الأبوية الشرعية وأسس سلالة أبوية جديدة تبدأ منه بداية مطلقة باعتباره أباً نفسه. وبما أن «ثورة» عبدالناصر هي وريثة «النهضة» وصيغة مطورة منها، فقد إرتد طمي الردة على عصر النهضة بالذات، وجرى، باسم العودة إلى الأصالة، التشهير بأباء النهضة المؤسسين، ولا سيما الجذريين منهم، باعتبارهم هم أيضاً أبناء متمردين خرجوا على الشرعية التراثية وسعوا إلى تهجين سلالة الأجداد والآباء بما رزقوها به من سموم الحداثة التي رضعوها من شدي أم دخيلة، هي الحضارة الغربية.

إن هذه الإزدواجية الوجدانية إزاء ذلك «القائد العملاق»^(١١١) الذي كانه عبدالناصر لا يمكن أن تجد تفسيراً لها ما لم نأخذ في إعتبارنا أن ثمة مستويين إدراكيين إثنين جرى ويجري من خلالهما تمثل هزيمة ١٩٦٧: مستوى شعوري وآخر لاشعوري. فعلى المستوى الشعوري ما كان للوعي العربي أن يطبق، كما ذكرنا من قبل، تمثل هزيمة يمثل ذلك العري والاذلال. ومن هنا ذلك الميل الكاسح في الخطاب العربي التالي للهزيمة - التي قلنا أنها بالماهية إذا جاز التعبير غير قابلة للتغطية - إلى اصطناع عوامل خارجية تتمثل في تواطؤ «الربيبة المدللة» مع «حاضنتها الإمبريالية العالمية»، وبخاصة الأميركية. وعلى هذا النحو بات لا يأتي ذكر للعدو الصهيوني في أدبيات ما بعد الهزيمة إلا مقروناً بالإشارة إلى «عالميته»، أي إلى «من يقف وراءه من أعداء إمبرياليين» وما يلقاه من دعم من الدول الإمبريالية، وخصوصاً الإمبريالية الأميركية^(١١٢). بل إن جملة الحقبة الزمنية التالية للهزيمة عُمّدت بصورة شبه إجماعية باسم «الزمن الإسرائيلي - الأميركي»^(١١٣). وفقدت الصهيونية في الوعي العربي كل قوامية ذاتية، فأضحت لا تُعرّف إلا بصورة حصرية باعتبارها مجرد مخفر أمامي لها. وهكذا يقال لنا بتكرار شبه عصابي: «إن الصهيونية ليست إلا عميلة وطلبة للإستعمار الأميركي»^(١١٤). وهذا التجريد من القوامية الذاتية يُزَعَم من مستوى التعبير المقولب والمتداول بصورة شبه لاواعية إلى مستوى الحقيقة النظرية المفكر بها: «إن الواقع والتاريخ يؤكدان... أن الصهيونية ليست إلا آخر وأخطر حلقة في سلسلة متصلة، مستمرة، من العدوان الغربي ضد الشرق العربي. إن محاولة فهم الصهيونية على أنها ظاهرة عنصرية إستعمارية متفردة يؤدي بالفكر السياسي العربي إلى الهوان. فالصهيونية ليست إلا الوجه المعاصر، الأكثر عنصرية والأكثر عدوانية، للإستعمار الغربي ضد العرب عبر التاريخ»^(١١٥).

ولكن اللاشعور، سيد مملكة النفس التحتية، لا يساير الشعور في لعبته ولا يتخضع بخداعه لذاته. فإن كان الشعور يطلب له، لاعتبارات تتعلق بالإنجرارية النرجسية، أن يعطي لمعادلة عوامل الهزيمة صيغة برّانية، فإن اللاشعور، الذي لا يقيم وزناً كبيراً للعالم الخارجي، يصر على العكس على تأويل الهزيمة وفق صيغة جوانية، فحتى الصدفة ليست من العوامل التي يعتد بها بالنسبة إلى اللاشعور. ومن منظوره ليس ثمة من ظرف تخفيقي يسوغ الإعفاء من المسؤولية، والحق أن لسان هذا القاضي الداخلي

أقرب إلى أن ينطق بما جاء به القرآن الكريم «وما أصابكم من مصيبة فيما كسبت أيديكم». ويعبارة أخرى، إن اللاشعور خزان هائل للتأثيرات ولتوليد الشعور بالذنب. ومشاعر الإثم وتبكيك الضمير التي فجرتها - ولا تزال - هزيمة حزيران ١٩٦٧ يمكن أن ترصد بسهولة عبر الصحافة العربية اليومية ابتداءً بالقولة التي باتت مشهورة: إن العرب كان لا بد أن يخسروا حرب ١٩٦٧ لأن السلاح الذي حاربوا به كان سلاحاً كافرًا^(١١)، وانتهاءً بتصريح وزير الأوقاف المصري السابق الشيخ محمد متولي الشعراوي أنه حين وقعت الهزيمة سجد لله «ركعتي شكر لأن مصر لم تنتصر!»^(١٢). وإذا تجاوزنا الصحافة اليومية أو الأسبوعية وجدنا منظرًا إسلامويًا مثل منير شفيق لا يتردد في تأسيس لاهوت تأملي للهزيمة باعتبارها «عقوبة حتمية» كان لا بد أن «تدفعها الأمة، كـ «محصلة طبيعية لمحاربة الإسلام والسير في طريق التغريب»^(١٣).

ولكن لو صرفنا النظر عن الطابع الصاحب لأشياء هذه التصريحات لوجدنا أن الية الاستبطان التأملي للهزيمة حزيران ١٩٦٧ قد إشتغلت على مستوى أعمق بكثير وأخفى بكثير على نحو لا يُلاحظ عادة إلا في سيرورات النكوص النفسي. فهزيمة حزيران لم تصدّع فقط عمارة المجتمع العربي الحديث، ولم تحدث فقط شرخاً في واجهة وعيه، بل طال مفعولها الناخر الأسس الإيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها هذه العمارة، أي عصر النهضة بالذات وفلسفة عصر النهضة. فقد نشطت بعد الهزيمة، على نحو ملفت للنظر، المحاولات للقفز فوق عصر النهضة ولترقيين قيده من سجل التاريخ العربي والسوعي العربي ولم تقف هذه المحاولات عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وإعادة تقييم دورها التاريخي^(١٤)، بل تعدتها في بعض الحالات إلى التشكيك في شرعية عصر النهضة وإلى الطعن في مبدئه الفلسفي بالذات وصولاً إلى حد الدفاع عما اصطلح النهضويون على تسميته بعصر الانحطاط. وهكذا أمكن أن نقرأ، حتى على صفحات مجلة تنتظم في خط تجديد النهضة، أن «عصور الانحطاط لم تدرس جيداً وأنتا لا تدري هل هي انحطاط مئة في المئة بينما نحن نعلم يقيناً أن النهضة هي زمن الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي»^(١٥). وليس من الصعب أن ندرك أن عصر النهضة المطعون به على هذا النحو يجد تأويله في اللاشعور على أنه عصر تطاول وتعدّى على الأب من قبل ذلك الإبن الهجين الذي هو العربي المصاب بجرثومة التغريب، أي، على حد تعبير صاحب الشاهد الأخير، العربي الذي «أمه أوروبا». وهنا تتضامن اللغة الطقسية مع التضمن القرآني والتقطيع الشكلائي لتخلع على المضمون التأملي طابعاً من الإحتفائية الدينية التي هي - على ما يبدو - رفيقة لازمة لكل عملية إستبطان للخطيئة:

«إنك أيها العربي لما شعرت - أو لما أشعرك غيرك - أنك متخلف ثرت على أبيك فقتلته. قتلته في الحقيقة وفي المجاز، إذ طعنت جنوده وإذ طعنت في تاريخه.

قتلته ولا تدري من هو.

فوجدك الغرب يتيماً فما أوى.

ووجدك ضالاً فما هدى.

ستقول: من أبي؟

أبوك الذي حمى أمتك من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين.

وإذا الدولة العثمانية ستلت

بأبي خنجر قتلته»^(١٦).

هكذا تحتل كل الحقبة التاريخية المعمدة باسم النهضة والممتدة عملياً أكثر من قرن من الزمن مكانها تحت عنوان عريض واحد، موصول وصلماً مباشراً بمكبوتات اللاشعور الجمعي، هو جريمة قتل الأب. وهذا الاستحضار لأقدم جريمة في تاريخ السلالة البشرية يزيد فاعلية وإثارة وجدانية توافقه مع إشتداد الحاجة اللاشعورية إلى أب حامٍ في المنطقة العربية التي باتت بحكم المستباحة منذ خروج عبدالناصر من مسرح الفعل التاريخي في حالة شبه خصاء وثبوت عجزه عن مواجهة تلك الريبية الصغرى، المزدرعة كيئناً وأعضاء، للام الدخيلة الكبرى: أوروبا. ولا شك أن الحنين إلى أب حامٍ لعب

دوره في ما شهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات ناشطة غداة الهزيمة السوداء لإعادة تقويم دور الدولة العثمانية باعتبارها في المقام الأول دولة حامية، وللدفاع «عن صورة تركيا الإسلامية التي طالما شوهها الغرب فجعلها مرادفة للتعصب والجهل والخرافة والجنس والحريم والدسائس والمؤامرات والقسوة»^(٣٧). فـ «الدولة العثمانية المسكينة التي أقيمت كل أسباب الانحطاط وأسباب التراجع عليها» إنما كانت تمثل في الواقع «الإسلام المقاوم» وإطاراً للانتماء «ضد السيطرة الغربية وضد شتى أشكال التبعية والقهر والنهب»^(٣٨). ولا ينكر مؤلف «الإسلام في معركة الحضارة»، أن الدولة العثمانية كانت «متخلفة» وكان على رأسها سلاطين مستبدون»، ولكنه يشيد أول ما يشيد، في الفصل الذي يعقده تحت عنوان «في بعض أسس تقويم الدولة العثمانية»، بـ «كون الدولة العثمانية وقفت سوراً منيعاً في وجه أطماع الغرب في السيطرة على العالم طوال أربعة قرون»^(٣٩). وبدوره يشدد ممثل السلفية المنتورة على أنه «لعدة قرون كانت دولة العثمانيين الجدار الذي أحرر إجتياح الغرب الإستعماري الطامع للوطن العربي»^(٤٠) أما ممثل السلفية اليسارية فينعى من المنظور نفسه، أي منظور التيم من الأب الحامي، «فجعية المسلمين» بقضاء كمال أتاتورك على الخلافة العثمانية، ويشيد بـ «حفاظ السلطان عبد الحميد على وحدة الأمة»، ويشيد أكثر بـ «بطولات الجيش التركي» وفتوحاته في أوروبا والبلقان «لنشر الحرية والعدالة والمساواة» وللدفاع عن العالم الإسلامي ضد الأطماع الغربية» وللقوف أمام مؤامرات الغرب لتفتيت عرى الوحدة» و«الحفاظ على التراث الإسلامي»^(٤١).

إن هذا الحنين إلى «الأب» الذي يقال لنا إنه «حمى الأمة منذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين» قد يتبدى من الناحية المنطقية وكأنه ضرب من العبث اللامعقول على ضوء الانحطاط الذي آلت إليه الأمة في عهدة ذلك الأب تحديداً، ناهيك عن أن الوجود التاريخي لهذا الأب - وليس حمايته فحسب - لم يعد ذا موضوع منذ صدور قرار الإبن المتمرد كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية - ولكنه يكتسب بالمقابل قدراً من المعقولية من الناحية السيكولوجية على ضوء وظيفة الأب التي لم يستطيع عبدالناصر القيام بعبئها، أو التي حيل بالأحرى بينه وبين القيام بعبئها حتى النهاية. فعلى الرغم من الطابع الأبوي لنظام عبدالناصر، فإن صفر سن البكباشي الذي كانه لم يسمح له في بادئ الأمر، ورغم إنجازاته الباهرة، أن يكون أكثر من أخ كبير. وحتى بعد أن إكتسب عبدالناصر بعد تأميم القناة وتصفيته السياسية الناجحة لآثار العدوان الثلاثي، شرعية الأب المؤسس، فإنه لم يترق إلى أعلى من مقام «أخي الأب». وإنه لأمر له دلالة من وجهة النظر هذه أن يكون أول كتاب أصدره عنه أقرب خصائه إليه - قبل أن ينكره يوم سيخلفه - قد حمل هذا العنوان: «هذا عمك جمال يا ولدي»^(٤٢). ولقد ظل عبدالناصر حتى نهاية عهده يخاطب جماهير المستمعين إليه بـ «أيها الأخوة»^(٤٣). وإنما يوم وفاته فحسب أحست الجماهير - وقد تيتمت - بأنها فقدت أباً، وأباً كبيراً. ولكن هذه الأبوة المستعادة بعد فوات الأجل ما كان ممكناً أن يكتب لها التكريس النهائي والدائم. فهذا الأب، الذي استحق بعد طول تأخير لقبه، فارق أبناءه في شروط حزينة كان عصياً عليهم أن ينجزوا فيها بنجاح عملية الحداد عليه. ونقصد بالحداد الناجح على الأب المضي بعملية تماهي الأبناء معه إلى نهايتها. فالأب الذي يحدّ عليه بنجاح هو ذلك الذي لا يزول من الوجود إلا ليستمر فيه من خلال أولئك المرشحين بدورهم للأبوة الذين هم أبناءه الوارثون. ولكن الأب الذي يموت في حالة شبه خصاء لا يترك للأبناء ما يرثونه أو ما يتماهون معه ليرثوا بدورهم إلى مصاف الآباء. والحال أن عبدالناصر مات مهزوماً. مات والراية لا تزال منكسة ولئن زحف ملايين القاهريين وملايين العرب إلى شوارع عواصمهم ليلة نعيه في مشهد يندر وصفه، فما ذلك حزناً عليه فحسب، بل كذلك احتجاجاً شبه غريزي على تركه إياهم في منتصف الطريق وعدم «مواصلة المشوار». والواقع إننا نستطيع أن نتحدث لا عن حالة حزن فحسب، بل عن حالة رعب أيضاً. فرحيل عبدالناصر المباغت والمبكر قبل تصفية آثار الهزيمة وقبل استعادة الكرامة المهیضة ومعادلها الرمزي: الرجولة المبتورة، قد ترك جماهير الأمة، أي ملايين الأبناء الذين تملوا في يوم من الأيام بنشوة التماهي مع الصوت الفالوسي الأبوي، لا في حالة يُتم فحسب، بل كذلك في حالة إحباط وذعر وتجرد أنثوي من السلاح في مواجهة تلك الأنثى

الشرسة، الذكورية في عدوانيتها، والذكورية في سلاحها، التي أسماها إسرائيل. وكما يقول جيرار ماندليل فإنه «عندما يستحيل التماهي مع الأب، فإن الفالوس الأبوي يحول، بدافع الكره، إلى موضوع سيء شديد السمية»^(٣١). والحال أن عبدالناصر، بموته المبكر وهو في وضع الهزيمة، قد قطع على ملايين الأبناء طريق الاستمرار في التماهي معه. فالرأية المنكسة لا تورث. ومن هنا كانت تلك السرعة المذهلة التي تم بها الانقلاب على عبدالناصر وعلى تراثه. ومن هنا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الواقعة التي بدت محيرة للمراقبين السياسيين وللدارسين السوسيوولوجيين، وهي أن تكون الملايين التي خرجت لوداع عبدالناصر في حالة لا توصف من التفجع هي عينها التي خرجت في شبه عرس لاستقبال خليفته المنقلب عليه وعلى سياسته بعد أن لوح لها، وهو في طريق العودة من زيارة القدس المحتلة - حيث تمت عملية مقايضة مربية للغاية - بأمل أو بوهم إستعادة الفالوس المغتصب، دونما مساهمة من جانبها عن الشروط التي تمت بها عملية المقايضة^(٣٢).

ولعلنا لن نستطيع أن نفهم من وجهة النظر النفسية الردة التي أعقبت العهد الناصري إلا بإجراء مقارنة تاريخية - ولو شديدة الإقتضاب - بين قائد الثورة المصرية وقائد الثورة التركية التي كانت قدمت من خلال الكمالية نموذجاً أولياً لما يمكن أن تكونه الناصرية. فعبدالناصر، الذي تلقى ضربة إسرائيلية قاصمة وما استطاع المضي إلى نهاية المطاف كابن متمرد في تأسيس شرعية أبوية جديدة، ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه بعد وفاته السابقة لأوانها لتأثيم عهده باعتباره عهداً بنوياً مارقاً، ولاستبطان مشاعر الإثم والذنب التي تتفجر بالضرورة مع كل تجربة فشل - وكبم بالأحرى إذا كانت في مستوى الهزيمة الحزيرية! - ولمحاولة تصريفها في طريق نكوصي يضرب صفحاً عن كل تقدم وعن كل نمو تاريخي ليجبي أسطورة أب عتيق حامٍ أول. وبالمقابل فإن مصطفى كمال، الذي أحدث في السلطنة العثمانية تحولات أجراً وأكثر جذرية، من وجهة النظر الثقافية على الأقل، من تلك التي أحدثها عبدالناصر في المملكة المصرية، أنهى عهده بالترقي من مقام الإبن المتمرد إلى مقام الأب المؤسس الذي لا ردة عن شرعيته ولا نكوص عن ميراثه إلى ما قبله، وهو ما تجلى بوضوح من خلال تلقيه قبل أربع سنوات من وفاته باسم «أتاتورك»، أي «أبي الأتراك قاطبة». والفارق بين جمال عبدالناصر وكمال أتاتورك جلي: فالأول غادر مسرح الفعل التاريخي كلياً هزيمياً، فاستحال إنجاز عملية الحداد عليه بنجاح من خلال التماهي مع تراثه، فكان مصير التغيير الذي إستحدثه الرفض والنقض؛ أما الثاني فقد حارب وانتصر ومات عن مجد موطن وعن أبوة مكرسة، فكتب للتغيير الذي استحدثه البقاء من بعده، علماً بأن الكمالية بحكم جذريتها وتبكيرها التاريخي وتحديدها السافر للموروث كانت أولى بالرفض من الناصرية التي حصرت فاعليتها التغييرية بالمجالين السياسي والاقتصادي وأثرت أن تبقى مهادنة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي^(٣٣).

إن العجز الذي بدا واضحاً أن ذلك الأب الفعلي الذي كان عبدالناصر مرشحاً لأن يكونه هو ما أوجد حاجة نفسية قهرية لا إلى إحياء ذكرى الأب التاريخي الحامي الذي كانه السلطان العثماني على امتداد قرون أربعة، بل كذلك إلى التشبث بحبل أب رمزي أعرق قدماً وأعمق تجذراً في التاريخ وأكثر قابلية للأمثلة، نعني به التراث. فما حدث قط في تاريخ العرب أن طلبت شفاعة التراث وحمايته وأن عزيت إليه كلية قدرة سحرية، ومن نمط فالوسي، كما حدث في ظل موجة الردة التي إجتاحت الساحة الفكرية العربية كعقبى للهزيمة الحزيرية التي تبدد الوهم الفالوسي الذي كان رآراً به العهد الناصري ولانكشاف طبيعته المزورة في العهد الساداتي. وحسبنا أن نطالع أعمال أي ندوة من الندوات العديدة التي تواتر عقدها حول التراث في السبعينات أو الثمانينات - ولتكن هنا على سبيل المثال ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في أيلول ١٩٨٤ - لنقع على عدد لا حصر له من الشواهد التي يمكن تصنيفها كلها، وعلى تعدد أصحابها، تحت عنوان واحد، هو التوظيف الفالوسي للتراث:

- «في ظل التششت وذبوع فكر الهزيمة... يعد التراث مرجعاً ومنهلاً وسلاحاً لا غنى عنه، لأن أمة بلا

تراث هي أمة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه»^(٣١).
 - «التراث علاقة متغيرة متجددة مع المحيط الذي انبعث فيه أو تجدد بالتعامل معه أو ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء إن نحن أهملناه، وهو كل شيء إن نحن أخذناه مأخذ الجد والإهتمام»^(٣٢).
 - «طالب التنمية أو النهضة أو الإبداع لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف بل كنقطة للبداية... والإبداع لا يمكن أن ينطلق إلا من التراث... والتراث هو المصدر الوحيد للإبداع... التراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدائيات [للإبداع]»^(٣٣).
 - «الارتباط بالتراث... يعني أن ننشئ مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت نظرة القدماء... ونحن نصل إلى ذلك... سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الإسلامي المستند إلى أصول معتقدية واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل... من هنا... ضرورة تقديس التراث طريقاً للنهضة»^(٣٤).
 - «إن الغرب هو التحدي... الغرب بالنسبة إليّ هو التحدي الأعظم... والتراث - في معركة التحدي مع الغرب هذه - مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية»^(٣٥).

ومن وجهة نظر التوظيف الفالوسي للتراث فإنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون الندوة المشار إليها قد عقدت تحت عنوان «التراث وتحديات العصر». فلغة «تحدي» هي من أكثر الألفاظ تردداً في الخطاب العربي المعاصر مثلما هي من أكثر المفاهيم تحديداً لبنيته السيكلوجية وكشفاً لها^(٣٦). وسيكلوجية التحدي ورد التحدي - التي هي بامتياز سيكلوجية طفلية أو صادرة عن عقدة طفلية - تُرْفَع في الشاهد التالي إلى درجة المطلق: «إننا بدأنا على الصعيد النفسي الذاتي نتخلص من عقدة الشعور بالنقص، أي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق، أي تفوق غيرنا، ولا سيما الغرب الإمبريالي، علينا. وپرغم كل الظواهر المعاكسة، يبدو أن كثيرين منا أصبحوا مثلنا مقتنعين، بعد تخلصهم من تينك العقدين، بأن من حقنا أن نتحدى تحديات العصر بدلاً من أن نتحدانا»^(٣٧).

يقول مؤسس مدرسة التحليل النفسي الإجتماعي: «إن الطفل يميل ميلاً طبيعياً إلى أمثلة الراشد، إلى إعارته كلية قدرة سحرية»^(٣٨). ونحن نستطيع أن نقلب المعادلة فنقول: «حينما أعر الراشد كلية قدرة سحرية، أثبت من يعبره إياها أنه طفل». وعندما يقال لنا أن التراث «حركة دائمة تعطي الإنسان دوره وتحدد له موقفه من القيم والمثل والسلوك والحياة والموت والمصير»^(٣٩)، أو عندما يقال لنا أننا «نملك تراثاً حضارياً يمكننا من أن نبدأ بداية جديدة. نحن نشأنا نشأة مستقلة، ولنا نمط حضاري بريء من كثير من الآثام التي تعاني منها الحضارة الغربية. فلماذا لا نبدأ من هنا... بداية مختلفة؟»^(٤٠)، أو عندما يقال لنا أيضاً «الشعوب التاريخية [تكن] مصادر قوتها الرئيسية في تراثها.. الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»^(٤١) وأننا «إذا أردنا أن نغير الأمة وأن نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففي التراث الإسلامي بكل علومه أدوات ووسائل تساعد على ذلك وتهيب للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تطعيم خارجي مصطنع»^(٤٢)، أو عندما يقال لنا أخيراً إن «التراث هو الضمان الوحيد والأقوى.. وإذا هשמنا هذا التراث العظيم، سعياً إلى الحداثة، فإننا نكون كمن يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الامضى»^(٤٣)، عندما يقال لنا كل هذا، وعندما يُجعل منه - كما في الشاهد الأخير - هو فاعل الفعل التاريخي، فإننا نشعر بأن المثقف العربي يعزو إلى التراث بصفته أباً رمزياً غير مشخص كلية قدرة سحرية مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد، أي إلى الأب للمشخص، سواء أكان واقعياً أم متخيلاً. وهنا أيضاً نرانا نعود إلى مؤسس مدرسة التحليل النفسي الإجتماعي لنطبق - مع التعديل الواجب - على الموضوع الذي نحن بصدده ما يقوله عن الكحول بصفته «حليب الراشد»: ف «الكحول يحلّي الواقع الخارجي فيبدو للنا أقل

غرابية، ويلغي الحدود بين الأنا والعالم الخارجي فيزيد من الشعور بالثقة بالذات»^(٣٦). أفلا نستطيع أن نقول بدورنا، بدالة عينة الشواهد التي سقناها، إن التراث هو كحول المثقف العربي، أو حليبه إذا شئنا استخدام تعبير أشرف عن الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها؟

وإذا كان واضحاً على هذا النحو أن النكوص هو المفهوم المركزي الذي نتعلل على أساسه الردة التي شهدتها الساحة الفكرية العربية في السبعينات والثمانينات - والتي تشير كل الدلائل إلى أن موجتها ستظل منداحة في التسعينات - فقد أن لنا أن نتساءل: ما الأشكال النوعية التي تتظاهر بها سيورة النكوص على صعيد الخطاب العربي المعاصر حول التراث؟ وما الانعكاسات الخاصة على صعيد الإيديولوجيا التراثية لإشتغال هذه الآلية الفاعلة أساساً في الحياة النفسية؟

أولاً: النكوص كإضراب عن النمو

في الحياة الفكرية كما في الحياة النفسية: يبدو أن النكوص يأخذ شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيورة التطور والتقدم، ولكن ما يتم على صعيد الحياة النفسية على نحو صامت بحيث لا يمكن تقري الظاهرة إلا من أعراضها، يأخذ على صعيد الحياة الفكرية، بحكم الطبيعة الظهورية للفكر، شكل إعلان صاحب أو مجهور به في أدنى الأحوال. وعلى هذا النحو، وبالتضاد مع كل البيانات والتصريحات المعبرة عن الرغبة في التطور والتقدم، سواء بطريق الإصلاح أو الثورة، والتي يحفل بها تاريخ الفكر العربي منذ أن نهته مدافع نابليون بعنف صادم إلى ضرورة التغيير، تطالعنا في عهد الردة الإيديولوجية تصريحات يندر العثور على مثيلاها في تاريخ الحياة الفكرية، ويمكن تلخيص فحواها بالقول بأنها تضع نفسها وضماً مباشراً على طرفي نقيض من قول الشاعر العربي:

تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد

لنفسى حياة مثل أن اتقدما

هكذا وقف طارق البشري في ندوة «القومية العربية والإسلام»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في كانون الأول ١٩٨٠ ليعلم بالحرف الواحد: «إذا كان التطور يرفضني كجماعة فلسنت من أنصار التطور، وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة فإني إذأ لمن الراجعين»^(٣٧). وفي ندوة «التراث وتحديات العصر»، التي نظمها المركز نفسه، وقف محمد عزيز الحبابي - وهو من يعد نفسه مع ذلك مؤسس فلسفة «الغدية» - لينقد خطاب التقدم إلى الامام الذي قامت عليه إيديولوجيا النهضة العربية، وليقترح، يأساً من التقدم، القطيعة مع حضارة العصر والإنكفاء نحو الماضي بحجة الاستعداد للوثوب نحو المستقبل:

«الخطاب العربي اليوم من نوع فاته الركب».

إنه خطاب كان ضرورياً عند الاحتكاكات الأولى بالغرب.. واليوم، وقد وعينا عمق التخلف، ومقدار سيطرة الغرب، وشمولية الإستلاب الذي نعانيه في كل الميادين، أما أن لنا أن نغير الخطاب؟ الإحتكاك أصبح مجابهة، والقوى غير متساوية... التفاوت كان يعد بعشرات السنوات، وبين الحربين أصبح يقاس بقرون. واليوم بدأ يدخل الغرب حضارة جديدة، حضارة ما بعد التصنيع. أما نحن، فنحاول عبثاً أن نلج عصر التصنيع، فإذا بكل المحاولات تخفق...

هل تحرر أي بلد ثالثي من قيضة التخلف^(٣٨)؟ إن الغربيين يسموننا بـ «الشعوب التي في طريق النمو» في حين أننا، موضوعياً، في طريق نمو التخلف!

فإلى متى سنبقى نتخبط من تخلف إلى تخلف؟ طبقاً للخط نفسه وبالأساليب نفسها؟

للمزمن نمطان: الماضي الذي انتهى ولم يعد إلا سندا للذاكرة التاريخية، بل للذاكرة التكوينية التي بفضلها تتجذر المجتمعات في وطن وثقافة ولسان. إنها الفضاء الذي يمكن البطل الرياضي من أن يتراجع القهقري ليبث.

فالإشكالية هي: كيف تكون وثبتنا؟ ونحو أي مكان؟ ذاك هو المستقبل. فلا حاضر، إننا نحيا بين ماضٍ قضي ومستقبل ما زال لم يتحقق. فمن لا يحسن استثمار الماضي لينتقل، ليبنى المستقبل، مآله الأندثار. إن الاختيار مستعجل وملح، إنه لا يرحم، ولا يعذر، لأنه أندر. ومنْ نقلد؟

إن الغرب غاب عن بصرنا منذ زمان، والمسافة التي تفصلنا عنه تنمو في كل لحظة.

ماذا يمكن أن تقترح؟

نقترح القطيعة مع قيم حضارة التصنيع ونماذجها، علنا نستعد لناخذ قطار حضارة الغد وهو

يسيره^(٨١).

وفي الندوة إياها وقف عبدالله فهد النفيسي ليعلن ضرورة الإنسحاب من السياق الحضاري، والإمتناع أصلاً عن الجري تحاشياً للصدمة الحضارية، واللهاث حتى الموت: «إن الغرب يريد أن يجعلني دائماً متعلماً لديه، وأن يوهمني أنني مهما حاولت للحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائساً وراءه، حتى أموت»^(٨٢).

والعجيب أن هذه الكلمات، المتفجرة بالياس الحضاري، تكرر بصورة شبه حرفية ما كان كتبه مثل السلفية اليسارية حسن حنفي قبل أربع سنوات في معرض تنديده بحركة الترجمة «الذيلية» التي دشنها عصر النهضة: «نحن ما زلنا نترجم.. ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معدل الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الإستيعاب فسنظل دائماً لاهثين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فننعب ونياس ونموت»^(٨٣).

وضمن هذا السياق نجد مؤلفاً مثل برهان غليون لا ينتظم أصلاً في سلك دعاة الإضراب الحضاري - بل يجعل على العكس مما يسميه بالإبداع الحضاري قانون إيمان له - يسوق الماء مع ذلك إلى طاحونهم ويمدهم بحجج إضافية عندما يمارس بدوره الخطاب التراثي ويتغنى بالتراث، ليس حتى يوصفه عامل مقاومة ثقافية، بل باعتباره قوة عطالة ثقافية، وذلك من حيث أن التراث «يشكل ثقلًا نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة.. ويسلحها بقوة عطالة ضرورية.. ويشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة وإستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها.. وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنيان السياسي والاقتصادي إلى الهزات والإنقلابات العنيفة، فيلعب فيه دور المرساة»^(٨٤).

ثانياً: التكوّن كإلغاء للذاتية وإستقالة من الفعل التاريخي

إذا كان الطفل يميل ميلاً طبيعياً كما رأينا إلى أن يخلع على الراشد كلية قدرة سحرية، فما ذلك إلا لأن العلاقة التي يقيمها الطفل مع الراشد هي بالضرورة من طبيعة و«كَلِيَّة» ANACLITIQUE، بحكم العجز الجوهري الذي يُجِبُّ عليه الكائن البشري الصغير وطول المدة الزمنية التي يستغرقها تدريبه على الإستقلال الذاتي وإنفكاكه من قيد التبعية لوالديه، أو لمن يقوم مقامهما، بخلاف ما هو عليه واقع الحال في العالم الحيواني مثلاً. فكلية القدرة التي يعزوها الطفل إلى الراشد تكون له - أي للطفل - مصدر طمأنينة وراحة وتعفيه من مواجهة سابقة لأوانها للواقع بحكم عدم نضج وسائله العضلية والإدراكية، وتترك للراشد أمر التكفل بحاجاته وتوفير الحماية والرعاية له وتذليل غرابة العالم الخارجي وبعديته. ولكن ما هو طبيعي لا يعود كذلك إذا ما صدر عن الراشد نفسه. فالراشد الذي يسلك سلوكاً وكلياً في الحياة يكون لسان حاله كمن يقول: «إني ما زلت طفلاً. ولو طبقنا هذا القول على فلسفة التاريخ، لكانت ترجمته: لست أنا، أوليس الإنسان عموماً، هو فاعل الفعل. والحال أن فلسفة التاريخ التي يمارسها

المثقف العربي المنخرط في سيرورة نكوص عميقة قابلة لأن توصف تماماً بأنها من نمط وكلي. فليس صانع هذا التاريخ هو الإنسان، بل هو على الدوام قوة مجردة، محبوبة بكلية قدرة سحرية، تنوب منابه وتكون للتاريخ بمثابة المحرك الغفل، السلامشخص. وهكذا يتحول الخطاب التاريخي، لا من «خطاب فردي إلى خطاب إجتماعي» كما يرى محمد أركون فحسب^(٨٣)، بل كذلك من خطاب عيني إلى خطاب مجرد، من خطاب مبني للمعلوم إلى خطاب مبني للمجهول، من خطاب يحمل توقيع الفاعل إلى خطاب مُغفل من الإمضاء. وسواء أكان فاعل الفعل في هذا الخطاب هو «القرآن»، أم بدائله ومعادلاته مثل «الوحي» و«التوحيد» في خطاب السلفيين، أو «العنصر العربي» و«اللغة العربية» في خطاب القوميين، فإن الواقعة الأساسية التي يحيلنا إليها هي استقالة الذاتية الإنسانية وغياب الفعلة التاريخية الذين هم بالضرورة البشر (وإلا إستحال أن يكون التاريخ هو التاريخ). وتقدم لنا كتابات منير شفيق من هذا المنظور مثلاً ناجزاً على خطاب تاريخي مغيب فاعله العيني خلف قوة مجردة، لا محدودة الفاعلية، مهمتها أن تكون للفعلة الحقيقيين الذين هم البشر ما يكونه الراشد الكلي القدرة للطفل الذي لا حول له ولا قوة. وهكذا يغيب في النص التالي المسلمون، يغيب الرسول والصحابة والتابعون، يغيب الأمويون والعباسيون والفاطميون والأيوبيون، يغيب المهاجرون والانصار والخوارج والسنة والشيعية، يغيب العرب والفرس والترک وباقى العجم، ولا يحضر سوى الإسلام في تجريد مطلق، متعال، محتكر لكل مبدأ الفاعلية: «أثبت الإسلام أنه قادر على النهوض بالامة المرة تلو المرة بعد كل كبوة أو نكسة أو هزيمة أو انهيار... مهما كان الخطب شديداً والهزيمة كبيرة والعدو بطاشاً وماكراً، كان الإسلام قادراً على أن يخرج في الأمة من يقودها ويصلح أمرها ويعيبتها... وبهذا شكل الإسلام تلك القوة الجبارة التي تزود جسد الأمة بعوامل الدفاع والمقاومة والهجوم... فالاسلام هو الذي يقوم اعوجاجها حين تعوج، ويشفيها من أمراضها حين تُبتلى بالعلل، ويدفعها للجهاد حين يغزوها الأعداء، وينهضها حين تكبو»^(٨٤).

وإذا كان هذا الخطاب يمارس إلغاء الذاتية التاريخية على نحو لاشعوري، فإن ممثل السلفية اليسارية بالمقابل يرفع هذه الممارسة إلى مستوى النظرية الواعية والإرادية من خلال اطروحته عن «الوحي» باعتباره فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية، لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون، إلى حد أمكن له معه أن يقول إنه لا يهم أن يكون ابن سينا هو ابن سينا، وابن رشد هو ابن رشد، ولو لم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرهما، فالظواهر الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية «مستقلة عن القائلين بها»، ولا معنى للحديث عن «السنيوية» أو «الرشدية»، و«ما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليسوا مصدرها لها»^(٨٥). فالؤلوفون كلهم يعملون «وكأنهم فريق واحد»، و«من ثم لا اثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع إلى الوحي»^(٨٦).

وليس من العسير، من وجهة النظر التحليلية النفسية، أن نحز ما الغاية وما الفائدة التي يمكن أن يتوخاها طالب «الوحدة الإندماجية» من هذا النزاع للفردية ومن هذا التجرد عن الذاتية. فكما تقول جانين شاشفيه - سمييرجل - فإن «تضييع حدود الأنا يجعل الفرد قابلاً للتوحيد والتماهي لا مع كل عضو في الجماعة فحسب، بل مع التكوين الجماعي بأسره. وفي هذا إرضاء لنداء العظمة عنده، لأن أنا كل واحد يصير بمثابة امتداد للجماعة في جملتها. وعندئذ يفقد أعضاء الجماعة تفردهم، ويتشابهون تشابه النمل أو الدود»^(٨٧).

ولكن ليس من العسير أيضاً أن ندرك ما الوشيجة التي تجمع بين هذا الإلغاء للذاتية ولل فردية وهذا الطلب للتماهي الانصهاري مع الجماعة وبين ذلك الغرض النكوصي المتمثل بالإضراب عن النمو بالمعنى الحضاري للكلمة. فكما يقول جورج موكو، فإن ما يميز المجتمعات الأبوية، المتقدمة حضارياً على المجتمعات البدائية أو الطبيعية أو «الأموية» التي تحتضن الفرد وتذيبه في الجماعة والتي تنعدم فيها

الحدود بين الواقع والخيال والسحر انعدامها بين القوى الطبيعية والقوى الخارقة للطبيعة، هو أنها - أي المجتمعات الأبوية - تفسح المجال، لأول مرة في التاريخ، - لتطور الفردية بدلاً عن الانصهار في الجماعة طرداً مع تولي الأفراد لمسئولياتهم وتقلص تبعيتهم للقوى الخارقة للطبيعة»^(٨٨). وعلى هذا النحو، فإن النكوص إذا ما أخذ شكل إلغاء لتفرد الهوية وتذويب لحدود الأنا وإعادة صهره في الكلية الجماعية، يمكن تأويله على أنه نكوص من الطور الأبوي إلى الطور الأموي من الحضارة، وإرتداد عن تصور للعالم يتصف بقدر أو بآخر من الموضوعية والعقلانية ومن الاعتقاد بالقدرة على السيطرة على الطبيعة وعلى تحقيق التقدم التقني والعلمي إلى تصور أكثر ارتهاناً للإسقاطات اللاشعورية وأكثر نفاذية على القوى الخارقة للطبيعة وأكثر إمتثالاً للتعامل السحري مع الواقع.

ثالثاً: النكوص كإحياء للمخطط العائلي

يقول جيرار ماندل إن «الانسان المعاصر غالباً ما يعيش مشكلات المجتمع وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته»^(٨٩). وانطلاقاً من أن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها هذا النكوص الطفلي هو - النكوص من السياسي إلى النفسي - ومن أن «التعبير السيكولوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرضي يدل على عدم نضج المستوى السياسي»، فإنه يكون مباحاً لنا، حيثما عاود «المخطط العائلي» ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضاً عن المخطط السياسي أو الطبقي، الكلام عن نقص في النضج وعن تشبث أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يتعقل موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات «الأب» أو «الأم» أو «الأخ» بكل ما يمكن أن تستقطبه هذه المقولات العائلية من مشاعر الحب أو الكره أو الازدواجية الوجدانية عموماً^(٩٠).

والحال أن ما من قضية يعيشها المثقف العربي «وكانه لا يزال طفلاً في أسرته» مثل قضية التراث التي باتت، في هذه المرحلة التاريخية الموسومة بردة فكرية من طبيعة نكوصية، تحتل مكانها في الخطاب العربي المعاصر بصفتها «قضية القضايا»^(٩١).

والواقع أننا لا نغالي إذا قلنا أن التراث في الخطاب العربي المعاصر قد تحول إلى خشبة مسرح لتمثيل أو لإخراج مختلف الضروب الممكن تخيلها من تلك المسرحية الطفلية بالف ولام التعريف التي كان فرويد أسماها بـ «الرواية العائلية» للأوديب الصغير.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدور الرئيسي الموكل إلى التراث بصفته أباً رمزياً، فلا غرو أن تكون الرواية العائلية الأكثر تداولاً في الخطاب العربي المعاصر هي رواية التراث بإعتباره بالتعريف سنة الآباء وأخلاقهم وتقاليدهم»^(٩٢). ومن الممكن تأويل كل موجة السلفية التي انزاحت في أعقاب الهزيمة الحزيرية على أنها فعل لواء بحمي ذلك الأب المعنوي الكبير الذي أسمه التراث، ولا سيما في الوجه المحاط منه بهالة الدين، والذي يقال لنا اليوم بالف صورة وصورة - على نحو ما يقال للطفل الفاقد لسبب من الأسباب شعوره بالطمأنينة - إنه «هو الدرع الواقية للشعب، وهو الحامي لمكاسبه، والمحافظ على هويته»^(٩٣).

ولكن إلى جانب هذه الرواية المركزية، التي تنتثر شواهداها على نحو غير قابل للحصر في كل الخطاب التراثي المعاصر، فإن ما أسميناه بالمخطط الطفلي في قراءة التراث يتسع لروايات فرعية يصعب بدورها حصرها.

فعلی هامش الرواية الأبوية التي تماهي إجمالاً بين التراث وتعبيره الديني، هناك الرواية الأموية التي تختزل التراث إلى بعده اللغوي، فتجعل من اللغة القومية وابطة رحمية. وتلك هي، على سبيل المثال، زبدة فلسفة زكي الأرسوزي في «الرحمانية». فعنده أن «كلمة أمة هي والام مشتقتان من نفس المصدر، والام هي الصورة الحسية للامة، مثل هذه من أعضاء المجتمع كمثل الام من أبنائها». والحال أن «حدود الأمة هي حدود لغتها»، وعن لغة الأمة يصدر أبنائها صدر الجنين عن رحم أمه؛ فهي «مصدر كينونتهم»، ومنها يستمدون «النسج والقوام»، وبها يتصلون بالأم الكبرى التي هي أمتهم

«إتصلاً رحمانياً»، أي إتصلاً «رمزه الرحم» بحيث لا ينقطع حتى بعد «أن يستقل الجنين بالولادة»؛ وذلك هو أصلاً معنى الرابطة القومية التي هي بالماهية «تجربة رحمانية مثل»^(٤١).

وفي ركاب الفلسفة الرحمانية الأرسوزية يسوق لنا فائز إسماعيل، في مداخلته المطولة في ندوة «التراث والعمل السياسي» التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار في الرباط في تشرين الثاني ١٩٨٢، يسوق لنا رواية عائلية بنوية نموذجية. فمن يتصدى لحمل راية التراث هذه المرة ليس أباً ولا أمّاً، بل هو ابن، وإبن ممارس على نحو تام الشفافية لفعل «التمرد على الأب». فالإبن هنا ليس إبن أبيه، بل - بإعلان من لسانه - إبن أمه: «حتماً إنني لست أنتسب إلى الأكاديين والأشوريين والبابليين، ولا إلى الفراعنة والهكسوس، ولا إلى الفينيقيين والكنعانيين، ولا إلى معين وسبأ وحميز، ولا إلى تدمر والبتراء، ولا إلى عيس وذبيان وغسان وعدنان والأمويين والعباسيين، وإنما أنا إبن هذه البقعة من الأرض»^(٤٢). وهو أيضاً إبن تلك الأم الأخرى التي هي اللغة: «اللغة العربية هي الأساس، وهي البداية للانتساب إلى العروبة، ذلك أن اللغة العربية ما وفدت إلى العرب من الخارج، وإنما خرجت من أعماق الإنسان العربي... وهي بالنسبة إلى العرب أكثر من لغة وأكثر من ثقافة، فقد حملت خصائص الأمة، وكانت من أهم مقومات تكوينها وصمودها آلاف السنين»^(٤٣). والحال إن إبن الأرض وإبن اللغة هذا يأبى أن يكون ابناً للتراث. فالتراث، من حيث هو تراث الأجداد والآباء، «عاجز عن أن يسد حاجات الجيل». وليس إرث الماضي الميت هو ما يحيي الجيل، بل العكس هو الصحيح، فجيل المستقبل هو الذي «يمنح التراث صفة الحياة والإستمرار». آية ذلك أن «التراث ثابت والحياة حركة، التراث توقف عند حدود الحياة والحياة لا تنتهي، التراث أعطى والحياة لا تزال تعطي». «وما هو مبرر وجودنا نحن الجيل العربي حين نباهي بالتراث كما يباهي الشيخ بأيام شبابه الخالية؟» وإذا كان الماضي مسؤولياً للأجداد، فالحاضر والمستقبل مسؤولية جيلنا نحن. وإذا وقفنا عند مسؤولية الأجداد بالتزامنا بالماضي وحسب، فكأننا الغينا دورنا في الحاضر والمستقبل، بل الغينا وجودنا كله. ذلك أنه إن تكن الحياة صراعاً. وإن يكن التاريخ صراعاً، فإن «الصراع الحقيقي هو بين الماضي والمستقبل، الصراع بين القناعة والطموح، العجز والقدرة، الاستسلام والحرية». والحال أن «جميع شعوب العالم حددت موقعها بالنسبة إلى المستقبل، إلا العرب فإنهم لا يزالون يحاكمون الماضي، ويحاكمون أنفسهم أمامه». والحال أيضاً أن «كلمة التاريخ لم تعد تعني الماضي وحده، وإنما أصبحت تعني الماضي والمستقبل معاً». «وإن كلمة نحن في الماضي تعني الأجداد، أما في الحاضر والمستقبل فهي تعنيان نحن أبناء الحاضر والمستقبل». ف «هل مطلوب منا أن نناقش اليوم: ماذا أراد الأجداد.. أم نناقش: ماذا نريد نحن، وكيف نريد، ومن هم نحن». وإذا كان «المطلوب منا أن نمتلك الماضي، لا أن يملكنا الماضي»، وإذا كانت «قوالب الأجداد ليست مؤهلة دائماً لطاقت الأبناء»، وإذا كانت «أمتنا التزمت بالتراث قروناً طويلة وبقيت المسافة بينها وبين العصر طويلة»، ف «هل لها من طريق غير الثورة»^٩ والثورة، التي هي على الدوام فعل بنوي، لا تعني شيئاً آخر سوى «رفض سلطان الماضي على الحاضر والبداية من جديد بلا مسلمات مسبقة». والالتزام بالمستقبل دون الماضي لأن «قوة الأمم تبدو في مدى التزامها بالمستقبل.. وضعف الأمم يبدو من نسبة إلتزامها بالماضي»، فإن الكلمة الأخيرة في هذا الفصل الأخير لا يمكن أن تكون بطبيعة الحال إلا «للثوري» لا «للرجعي»، لأن «التقدمي هو الإبن الشرعي لهذا الوطن، والرجعي دائماً وأبداً لقيط في هذا الوطن، إن لم يكن دخيلاً عليه»^(٤٤).

وتتفرع من الأروقة الأرسوزية رواية عائلية أخرى تتمحور حول كراهية ذلك الأخ الدخيل، أي غير الشقيق بالمعنى الحرفي للكلمة^(٤٥)، الذي يتمثل، في نطاق الحضارة العربية الإسلامية، بـ «الشعوبيين» أو «الاعاجم» على اختلاف أجناسهم. فالتراث العربي الأصيل في نظر الأرسوزي هو تراث الجاهلية وصدر الإسلام، أما ما عداه فهو تراث هجين من صنع «المستعربين» و«الهجناء» من «أمثال إبن المقفع والفارابي وإبن سينا والغزالي»^(٤٦) ممن تطلقوا على دين العربي وعلى لسانه معاً، فاتقنوا العربية من خارج حدسها، بدون أن يكون في مكنتهم أن يتصلوا بها إتصلاً رحمانياً، وبدون أن تكون لهم «بمشابة

الانسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحى كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم - وهم بالتعريف أعاجم - «دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة إلى الجثة فستوحش منها»^(١٠٠). ومع طغيان هذا العرق الملعون وتلويثه لنقاء الدم العربي ولحضارة الأم ولغتها بدأت مسيرة العرب الأقحاح نحو الانحدار والانحطاط، وطويت صفحة عهدهم البطولي وبات حظهم الوحيد من التاريخ هو «سفر الخروج»: «لما طغى الأغيار على بينتنا انحرف قوام إنسانيتنا وتجوفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسج الحياة، وتحول تراثنا إذذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاقة، وتردى مجتمعنا الى مستنقع تعيث فيه الانانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالاختاب المتدني إستنزلوها إلى أن غارت في بنيتنا قواعد خصالنا الكريمة»^(١٠١). ومن ثم لا غرو أن تنحط «الرحمانية» لدى تلامذة الأرسوزي إلى تصور هذائي للتاريخ يحمل الأغيار والدخلاء والهجناء من الإخوة بالتبني وزد «سفر الخروج» منه ويدعو إلى شن حرب إبادة شاملة ضد كل ذرية «الشعوبيين» لتنقية الدم العربي من كل السموم والجراثيم التي بثوها فيه والتي كانت للانحطاط العربي بمثابة العلة الأولى والأخيرة. هكذا يكتب مؤلف «في الشعوبية» يقول: «الشعوبية حركة عدائية عدوانية مضادة، ذات طبيعة تعصبية عمياء ومقاصد تخريبية هدامة. وتقوم في جوهرها على مناهضة العرب قومية وأمة وشعباً ووطناً ودولة وحضارة، ومحاربتهم محاربة شعواء لا هوادة فيها، وتآلب الخصوم والأعداء عليهم في كل مكان، والتواطؤ ضدهم وتواطؤ كلياً في كل زمان ومع أية أمة ودونما شرط، وهي في ذلك مسيرة تسييراً تاماً بحقدتها الأسود عليهم وكراهيتها الشديدة لهم وهوسها الجنوني بالشار منهم وجنوحها الإجرامي إلى تمزيقهم وتقويضهم والقضاء عليهم، بأي شكل من الأشكال... ومن هنا فهي تتنكر تنكراً مطلقاً لكل من هو أو ما هو عربي، وتحط من قيمته وشأنه... كما تعمل بكل ما في وسعها لتجريد العرب، كعرب، من جميع ما يتمتعون به من مزايا... وعلى الافتراء والتجني عليهم بتحميلهم ما يمكن وما لا يمكن تحميلهم إياه من نقائص ومثالب وعيوب... وتشتمل الشعوبية عامة على خليط غريب متنافر من البشر، يتعددون في أجناسهم ولغاتهم وأديانهم وطوائفهم... ولكنهم يلتقون ويتحدون حول مبدأ جماعي أكبر هو مبدأ العداء للعروبة وفي سبيل هدف شمولي أوحده هو هدف القضاء على العرب... لا القضاء على الوجود العربي الكائن فحسب، بل القضاء على كل وجود عربي مقبل، أي القضاء على الأمة العربية ذاتها كأمة، بكل ما لها من مقومات وخصائص عظمى»^(١٠٢). وفي حرب الوجود ضد الوجود هذه، المشنونة ضد «الجنس العربي»^(١٠٣) بكل ما «يتمتع به من عظمة كونية فريدة لا تكاد تدانها عظمة جنس من الأجناس على الإطلاق»^(١٠٤)، تدور أقى المعارك - لأنها أدومها أثراً - على الجبهة الثقافية، إذ «كما تشتمل الشعوبية على هذا الخليط الغريب المتنافر من البشر، فإنها تشتمل بدورها على خليط غريب متنافر من الثقافة، يمكن أن نطلق عليها بحق إسم «الثقافة الشعوبية». وتتكون هذه الثقافة، العربية قالياً والأجنبية قليا، من عناصر شتى مستوردة، من الآداب والفنون والعلوم، استمدت قديماً وبصورة سلبية من ثقافات الفرس والهند والصين واليونان والرومان، واستمدت حديثاً وبصورة مشوهة من ثقافة الغرب. وعلى هذا، فهي ثقافة هجينة ممسوخة، قد أوجدت إيجاباً قسرياً شاداً لتكون مناقضة ومضادة ومناهضة، في روحها وشكلها وطابعها، لروح وشكل وطابع الثقافة العربية الأصلية»^(١٠٥). ولا تقل خطورة عن الشعوبية الثقافية الشعوبية الدينية، إذ أن الإسلام، من حيث هو رسالة العرب إلى العالم، كان هو المنفذ الذي مكن «للهجناء» من التسلسل إلى حضارة «الأصلاء» لينفثوا سمومهم في نقطة المنبع بالذات بعد كل التلويث الذي أحدثوه في نقاط المصب: «لما كان الدين الإسلامي هو دين العرب القومي الفذ، الذي هو نتاج عبقريتهم الإلهية الخلاقة ومنظار رؤيتهم الكونية الشاملة وحامل رسالتهم الحضارية العامة... كان تخريبه إذن تخريباً لأول وأضخم دعائم كيانهم القومي الأكبر... وقد كان حقد الشعوبية مفرطاً جداً على الدين الإسلامي... ومضت إلى أبعد ما يكون في العمل على تخريبه... وقد كان النجاح حليفها في هذا المضمار، إذ تسنى لها في النهاية

ان تحيل هذا الدين الأحادي الجامع إلى خليط غريب متنافر من الملل والنحل والشيع والفرق والطوائف الهجينة المسموخة... وقد كان تمذهب الشعوبية الظاهري الكاذب بالدين الإسلامي عاملاً أولاً من عوامل نجاحها التخريبي ذاك. قبواسطة ما كان يوفره لها بكثير من اليسر والسهولة أن تثبت في ثانياً هذا الدين التوحيدي الحنيف كل ما كانت تبغي بثه من سموم الشك والكفر والإلحاد والزندقة، ثم أن تقسد من بعد ذلك كل علم من علومه الأساسية الكبرى. وقد أفرزت الشعوبية من خلال نشاطها الديني الزائف عدداً ضخماً من رجال الفقه والحديث والسيرة والتصوف والفلسفة، ممن لعبوا أدواراً إفسادية خطيرة ما تزال آثارها السلبية الهدامة باقية أو ماثلة حتى اليوم، وممن كان من بينهم العديد من الذين تسنموا مراكز دينية رفيعة، ونالوا صيتاً علمياً مدوياً، وعرفوا بمذهب فقهي أو تصوفي أو فلسفي مشهور. وقد نال هؤلاء الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكتّاب السيرة والمتصوفة والفلاسفة الشعوبيون إمتيازات علمية واسعة... ولم يكن ذلك ناجماً، بطبيعة الحال، عن كفاءة وجدارة وإستحقاق، بل عن اختلاق وتزوير وتلفيق. فلقد أحاطتهم الشعوبية على مر الزمن بالعناية الفائقة والاهتمام البالغ والتقدير المفرط، بحيث جسمت كثيراً من مكانتهم العلمية وشهرتهم الدينية، حتى أظهرتهم وكأنما هم وحدهم حملة علوم الدين الإسلامي، بل حملة العلوم الإسلامية كافة^(١٠٠). ويديهي أن كراهية الأعجمي بصفته أخصاً غير شقيق ليست وقفاً على الأرسوزيين، بل هي موقف شائع في الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وهكذا نجد المغدور الشيخ صبحي الصالح يؤكد، في مداخلته في ندوة ناصر الفكرية حول العلاقة بين العروبة والإسلام، لا على خصوصية هذه العلاقة فحسب، بل على حصريتها أساساً. فعلى الرغم من توكيده بأن الإسلام دين كوني، وبأن الحضارة التي تبلورت من حوله كانت «حضارة إسلامية ولم تكن حضارة عربية...، وبأنها لم تسم «حضارة العرب» إلا «على ألسنة المستشرقين للتفريق بين الأمة الإسلامية وعناصرها»^(١٠١)، فإن توكيده النظري هذا لم يمنعه من أن يضيف القول من منطلق التبخيس والنفي لدور الأخ الدخيل: «إن عمل العرب هو تفهم الإسلام لأن غيرهم، مهما أراد، فلن يفهم الإسلام. لا تصدقوا أن أعجمياً يستطيع أن يفهم الإسلام. أنا اليوم أشتغل، كما يعلم أصدقائي، بمعجم عربي - عربي، وعربي - إفرنسي، في مثني ألف كلمة في كل من المعجمين. ومع ذلك، عندما أرجع إلى لسان العرب لإبن منظور، أضيق ذرعاً بهذا الأعجمي الذي صنع معجماً وهو ما يزال يخلط بين الذكر والأنثى»^(١٠٢). وفي صيغة قريبة من صيغة «شعب الله المختار» - وهي صيغة يمكن وصفها بأنها هي الأخرى «رحمانية» ولكن خاصة ببني إسرائيل الذين يقيمون عصبيتهم أصلاً على صلة الرحم لا على عصب الأب - يؤكد محمد عمارة، نقلاً عن حسن البنا، أن «العرب هم شعب الإسلام المميز»، وأن قيادته يجب أن تكون لهم، فإن تولوها إرتفع، وإن توليت عنهم إنخسف، وإن عزوا عز، وإن ذلوا ذل. ولكن هذا التوكيد الإيجابي على «العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام» لا يلبث أن ينقلب إلى ممارسة مجهور بها للاهوت نفي الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر - وهو هنا المسلم غير العربي - لا يرتبط بالأمة/ الأم إرتباطاً عضوياً، أي في التحليل الأخير «رحمانياً». وهكذا لم يجد ممثل السلفية المتتورة حرجاً في الجمع بين التقيضين ليؤكد، من جهة أولى، إن «الإسلام كدين، ومن حيث أصوله الإعتقادية، ليس خصوصية عربية، وإنما هو، من هذا الجانب، ذو قسمة عالية وإنسانية، وذو طابع عام يتعدى الأمم والشعوب والقوميات والحضارات»^(١٠٣)، ولينفي، من الجهة الثانية، «عالمية الإسلام» بتثبيته للعرب «خصوصية تميزهم وتمتاز بهم على الأمم الأخرى حتى في إطار الدين»^(١٠٤)، وبإقامته علاقة معلول بعللة بين انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وبين سيطرة الأعاجم، كما لو أن الأوقام المسلمة غير العربية كانت بحد ذاتها جرثومة وباء الإنحطاط ولم يكن لها أي دور في هذه الحضارة سوى إفسادها. وهكذا وقع العرب ضحية مقلب تاريخي فريد في نوعه: فقد ربحوا العالم أو بالأحرى ربح العالم نفسه من خلال الرسالة الكونية التي حملوها إليه، ولكنهم خسروا أنفسهم وتلوثت أصالتهم بهجنة الهجاء وعجمة العجماء، فكان مثلهم كمثل ماء النبع النقي الذي يفيض ليغسل العالم من أدرانته، فيصفو العالم ويظهر، بينما يرفق الماء ويكدر. وأولئك الذين أتوا من العالم السفلي ولم يصدروا عن النبع السامي، بل أولئك الذين ارتدوا على النبع يعكرونه ويلوثونه، كانوا يحملون في أسمائهم

بالذات علامة هجنتهم وعجمتهم، ولدليل انتمائهم الكاذب وأخوتهم المدخولة، وبذير كارثة الانحطاط الذي لا يمكن أن يكون - هنا كما في كل الإيديولوجيات الشوفينية - إلا رجساً من فعل الغرباء الذين يؤلفون في النص التالي سلالة، بل أممية من عرق قاييني ملعون: «من كان يتصور أن حكماً من أمثال وصيف، وبغا، وكيفلغ، وياجور، وبايكباك، وبكالب، وبارجوخ، واحفجون، وطاشتمر، وكنجور، وتكين، وأعز تسن، وإبن كزاجيق، وأساتكين، وخمارويه، وكافور، وكنبغا، وكجك، وجقمك، وحوشقدم، وتمربغا، وخايربك، وخسرو، وخورشيد، وجركس، والكريق، وكوالكران، وأرناؤوط.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. من كان يتصور أن حكماً من أمثال هؤلاء الغرباء عن روح الأمة وقوميتها وحضارتها تزدهر في عهودهم، وتحت سلطانهم، قسمت العروبة القومية، فتفعل فعلها، وفي مقدمة هذا الفعل مصارعة هؤلاء الحكام، والثورة ضد استبدادهم بحكم أمة هم عن قوميتها وروحها وطابعها الحضاري غرباء.. غرباء؟»^(١١١).

ويبني عبدالله القصيمي روايته العائلية البنية هو الآخر على الكراهية، ولكن رأس حربته هذه الكراهية ليس موجهاً هذه المرة إلى الأخ الدخيل المزاحم للأصيل على ثدي الأم، بل ضد الأب نفسه، ومن موقع ما يسميه التحليل النفسي بالعدوانية أو السادية الشرجية. وما يميز هذه الكراهية في حالة القصيمي - وهي حالة فريدة - أنها كراهية نفسية شاملة لكل التراث، تنتكر له بتمامه وتتوتر بالرغبة السلبية في تدميره برمته بدون أن تستبقي منه شيئاً، وليست جزئية تنكرك منه فقط ما يدعيه الإخوة بالتبني أو بالرضاعة من نصيب لانفسهم منه وفيه، ولا مدفوعة بدافع الغيرة الأخوية والرغبة الإيجابية في الإستئثار به كله دون المتطفلين عليه من غير ذوي الأرحام. والفرضية الأساسية التي ينطلق منها مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» لتعقيل كراهيته التي لا يروى لها غليل لجماع التراث الأبوي هي أن الإنسان العربي قد حكم عليه بأن يكون مجرد إنسان مصوت لأن قدر الولادة شاء له أن يكون ابناً لأولئك الآباء الذين يقال لهم «العرب»، والذين كانوا «في كل تاريخهم مصوتين فقط ولم يحدث أن كانوا متكلمين.. لقد كانوا يجهلون الفرق بين الكلام والتصويت، لهذا كانوا يحسبون انفسهم متكلمين.. والعربي إذا قرأ تراثه، أو مهما قرأ تراثه، فليس إلا قارئاً وسامعاً ومتعلماً أصواتاً. إنه مصوت يقرأ عن مصوت آخر، عن مصوت يعيش في قبور آباءه وفي نفسه»^(١١٢). والحال أن «التصويت» إرث عربي متجدد بإستمرار يرثه الأبناء عن الآباء ويورثونه من بعدهم للأحفاد. وبما أن التراث هو صوت آباء الإنسان العربي «المخزونة جثثهم في مقابر التاريخ المملوءة بالعفن والهوامات والفحش»، فلا غرو أن يكون زمن هذا التراث زمناً ميتاً: «عد إلى الماضي وانثر جميع توابيت أربابك وأنبيائك»^(١١٣) وأبائك ووعاظك وشعرائك لتقرأ فيها كل معلقاتهم وجاهلياتهم وإسلامياتهم وكل حماسياتهم ومصاهلاتهم، ولتقرأ أيضاً.. كل عدنانياتهم وقحطانياتهم، ثم عد من ذلك الماضي إن استطعت لتستمع وتقرأ اليوم كل ما تقوله وتكتبه وتذيعه جميع صحفك وإذاعاتك وكتبك وجميع أجهزة إعلامك وديعياتك وجميع منابرهم ومحاريبهم، ثم لا تحاول أن تجد أن الزمن أو التاريخ قد تحرك أو فعل شيئاً، أو أنه قد وجد ليصنع أي فرق بين ما كان وما هو كائن، لا تحاول أن تجد أن التاريخ أو الزمن قد وجدنا في تاريخك.. فالزمن والتاريخ لم يوجدنا في كل المسافة الممتدة بينك وبين آباءك»^(١١٤). ولكن شيئاً وحيداً من أشياء هؤلاء الآباء الميتين ذوي الزمن الميت يأبى أن يموت، ألا هو «تصويتهم». فالآباء العرب الأموات لا يلدون الأبناء العرب الأموات سلفاً إلا كما يلد المصوت مصوتاً آخر ليولد بدوره مصوتاً ثالثاً في عملية توالد ذاتي عقيم لمادة ميتة تلد بدون أن يتولد عنها جديد وبدون أن تتخلق ذات جديدة: «إن الأجداد ليحبلون بذواتهم ويظلون يلدونها دون أن يحبلوا بأية ذوات أخرى أو يلدوها، أي دون أن يحبلوا بأبناء هم غيرهم، أصغر أو أكبر، هم صيغة أو كينونة أخرى، أو أن يلدوهم، كما حبلت أجيال الخلفاء والسلطين والأئمة وشعراء المعلقات وأجيال البخاري وأبي هريرة»^(١١٥) بذواتها ثم ظلت تلدها دون أن تحبل بأي شيء آخر أو تلد هذا الشيء الآخر. نعم العربي يلد آباء، وأبوه يلد جده، وجده يلد نفسه، يلد ولادته. إنها المعجزة العربية»^(١١٦). والتصويت إنما هو شكل توالد المادة الميتة. وإذا ما علمنا أن المادة الميتة بامتياز هي بالنسبة إلى اللاشعور البشري الفضلات الغائبة بالنظر إلى أن هذه الفضلات، كما يدل إسمها، هي ما يتبقى أو يترسب من المادة الذات لفضلاتها». والمصوت - وهو دوماً

أب أو أبوي الوظيفية - عندما يصوتُ فإنما «يقذف بفضلاته النفسية، مثلما يقذف بدنه بفضلاته الأخرى... فضلات يستفرغها زاعماً أنها قداسات وعبقريات.. أجل، إن المصوتين من أنبياء وزعماء وشعراء ومعلمين ووعاظ ليسوا إلا كائنات تقذف بفضلاتها البدنية من أفواهاها على العقول والأخلاق والأذان»^(١١٧). وعلى هذا النحو، وإذا ما ثبت أن جميع ضروب الآباء إن هم إلا «مستفرغون» ولا الحياة، المتعضية، بعد كل عمليات الهضم والتمثل والأبيض التي تمر بها، فلن يأخذنا الدهش إذا ما وجدنا مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» يفصح عن كراهيته اللدودة للمادة الأبوية الميتة من خلال أطروحة مركزية تتناول التصويت على أنه عملية إفران لفضلات، أو «إستفراغ» بتعبير أدق إذا ما أخذنا بعين الإعتبار أن إفران الفضلات في الحالة التصويتية إنما يتم عن طريق الفم. فما التصويت إلا «أسلوب آخر من أساليب.. قذف شأن لهم إلا أن يستفرغوا على «الكائن اللغوي» الذي هو الإنسان العربي «كل بداواتهم وبذاءاتهم وبلاداتهم وأحقادهم وبغضائهم وجميع رذائلهم النفسية والعقلية والتاريخية والأخلاقية والتسلطية»، وإذا ما ثبت بالتالي أن «اللغة هي أعظم وأشهر وأشمل أجهزة الاستفراغ»^(١١٨)، فإن اضطهاد الآباء للابناء، وفق النمط الاستفراغي، يتخذ بالضرورة شكل جماعة شرجية ولكن منقولة إلى الأعلى، يتم فيها قذف فضلات الآباء في أجهزة تلقي الأبناء من خلال فعل الفم في الأذن: فالفم هو عضو التذكير، مثلما الأذن هي عضو التأنيت. ولهذا يصب مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» هجاء المرعى هذين العضوين معاً، ولكن دوماً من موقع التقزز من تلاحقهما المؤل على أنه فعل اتصال أو عدوان جنسي من نمط شرجي: «هل يمكن أن يكون للاذن أية قيمة.. لولا الفم الذي يستفرغ فيها، أي لولا.. جميع أصناف المعلمين والمصوتين الذين يستفرغون فيها بأفواهم ومن أفواهم كل قبجهم وقبحهم وطغيانهم وأكاذيبهم؟.. إن الأذن ليس لها قيمة ذاتية. إن كل قيمتها أنها تستقبل المستفرغين فيها.. أنه لا شيء يهتم بالأذن ويعرف قيمتها مثل الفم. ولا يراد بالفم هنا كل فم أو أي فم، بل الفم المراد هنا هو فم.. جميع ألوان المعلمين والغزاة لعقل الإنسان ولذكائه وكرامته وشرفه من نوافذ أذنيه.. إن الأذن طريق طغيان واستعباد مفتوح مباح. إنها طريق جميع اللصوص والغزاة إلى عقولنا وضمانرنا.. إن الأذن السامعة الطيبة هي أوقع هدية أهدتها الطبيعة إلى.. الطغاة واللصوص.. أما الفم الذي يأمر ليقال له سمعاً وطاعة.. فإنه ليس فماً كلامياً، ولكنه فم صوتي، بل إنه ليس فماً ولكنه غزو وعدوان وقبح. وهل وجد في التاريخ أو هل يمكن أن يوجد غزاة للإنسان مثل الأفواه في كثرتها ونذالتها وعدوانها.. وفي أعداد قتلها وجرحاها وأسراها ومشوئها!»^(١١٩). وبديهي بعد كل هذا أن تأخذ إستراتيجية الثورة البنوية لدى مؤلف «العرب ظاهرة صوتية» شكل دعوة إلى قتل رمزي للأب عن طريق القضاء على البلاغة العربية وفك الإرتباط بين أفواه الآباء المعتدين وأذان الأبناء المعتدى عليهم: «إننا لنهاب الخروج على بلاغة أبائنا البدو بقدر ما نهاب الخروج على تعاليم نواتنا البدوية.. إن تخلفنا البلاغي ليس أقل من تخلفنا الفكري أو العملي أو الصناعي أو الفني بكل معانيه. وإن التزامنا ببلاغة أبائنا أو محاولتنا هذا الإلتزام ليس أقل حظاً من إلتزامنا أو محاولتنا الإلتزام بحضارة أبائنا العلمية أو الصناعية أو الفكرية أو المذهبية أو التطبيقية أو حتى العسكرية والحربية. وإن إعجابنا بهذه ليس أبعد عن الذكاء من إعجابنا بتلك. وإنه كما ماتت أو كما يجب أن تموت أساليب المواصلات التي ورثناها عن أبائنا، كذلك يجب أن تموت الأساليب البلاغية التي تعلمناها من أولئك الآباء»^(١٢٠).

رابعاً: النكوص كإعادة تنشيط لألية الترميز الجنسي

إذا كان الموقف من التراث يقدم حقلاً نفسياً ملائماً لتطبيق المخطط العائلي بحيث يتبدى هذا التراث تارة وكأنه أب كبير حام وطوراً وكأنه أب خصاء، تارة وكأنه أم رحيمة وطوراً وكأنه أخ دخيل، فإن الموقف من الحضارة الغربية بالمقابل يتيح المناخ النفسي الملائم لإعادة تشغيل آلية الترميز الجنسي، والحال أن الترميز الجنسي، كالترميز العائلي، آلية لاشعورية يحكمها موقف نفسي لا موقف معرفي، وتشف عن الطفل في الراشد عندما يكون هذا الراشد أسير الخبرات النفسية الراضة التي قوّلت شخصيته الطفلية الطرية وتقولبت هي نفسها في صورة مخططات نموذجية للإدراك والسلوك تعاود اشتغالها في كل

موقف مشابه يستجد لاحقاً مما يشل الراشد عن اتخاذ موقف معرفي أو إجرائي إزاء العالم الخارجي وموضوعاته مكتفياً بأن يعيش من جديد نفس مشاعر الحب أو الكره أو الخوف التي ارتبطت في لاشعوره بالموقف الراض المبكر. ومن هنا يقول فرانكو فورناري، وهو رائد كبير لمدرسة التحليل النفسي النقصاني، إن توقف آلية الترميز الجنسي اللاشعوري عن الإشتغال «ضروري لتطور العمليات المنطقية والأنشطة المعرفية المجردة» وإلا امتنع إدراك سن الرشد، وإن الراشد يحتاج إلى «فك الترميز الوجداني لجسده ولجسد الآخرين، وكذلك لكل موضوع يدخل ضمن نطاق تجربته، كيما يكون في مقدوره أن يتحكم بهذه التجربة عملياً وإجرائياً» وإلا بقي أسير «العلاقة الجسدية» التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم الخارجي «بصفته عالماً من موضوعات الحب أو الكره، لها مدلولات جنسية كلية، من قبيل الثدي، البراز، القضيب، الأب، الأم، الطفل، الجامعة الجنسية، إلخ»^(١٣١). ونستطيع القول، بمعنى من المعاني، إن الرمزية الجنسية هي بمثابة «النظام المعرفي» - الإبيستمي - للرؤية العصابية للعالم. فالراشد العصابي يرى في كل شيء قضيباً أو مهبلأ، إن لم ير فيه أيضاً ثدياً وشرجاً، مثله في ذلك تماماً مثل الطفل الذي لا يتعقل العالم إلا من فتحات جسمه الرئيسية الثلاث: الفم والمامرة الشرجية والفوهة البولية^(١٣٢). ولكن بما أن التجربة الأساسية في الرؤية العصابية للعالم هي التجربة الخصائية، فلنا أن نتوقع أن يكون المحور الذي تدور عليه الرمزية الجنسية ليس هو الأيروسية التناسلية الناضجة التي تقوم على علاقة مشاركة فعالة ومتبادلة بين عضوين جنسيين متكاملين ومتساويين، مذكر ومؤنث، بل الأيروسية الطفلية ما قبل التناسلية التي تقوم على واحدة جنسية يحكمها قانون الملك وعدمه. ففي نظر الطفل، كما في نظر العصابي، لا وجود إلا لعضو تناسلي واحد وحيد هو عضو الذكورة. أما الأنوثة فلا وجود لها بما هي كذلك، وإنما هي بالأحرى نقص وجود وعدم ملك. فالأنثى عندهما هي ذكر جرد من آلة ذكورتها وعلامتها معاً. وبعبارة أخرى، إن الأنثى هي التجسيد العيني لواقعة الخصاء المستوهم. ومن هنا كان اعتبار الأنثى كأنثاً ناقصاً، واعتبار التأنث سبباً وفعل خفض وإذلال^(١٣٣). ومن هنا أيضاً كان تأويل الراشد العصابي لكل تجربة إحباط على أنها فعل خصاء. ومما يساعد على مثل هذا التأويل أن التجربة الخصائية أوسع دلالة بكثير بالنسبة إلى اللاشعور من مجرد الحرمان أو خطر الحرمان (وهو دوماً - في ظل حضارة الأزمنة الحديثة على الأقل - خطر متوهم) من عضو الذكورة. فكل تجارب الإحباط أو الانفعال الكبرى في حياة الطفل، ولا سيما منها المرتبطة بالمرحلة الثلاث لتطور الليبيرو الطفلي، تعطى من قبل اللاشعور مدلولاً خصائياً. وفي رأس هذه التجارب الفطام بالمعنى الحقيقي للكلمة (الإنفصال عن ثدي الأم)، والفطام الشرجي (بالمعنى المجازي أي التدريب على النظافة)، والخصاء المتوهم (النهي عن الاستمناء الطفلي الذي غالباً ما يترافق، بالفعل، بتهديد لفظي من قبل الوالدين بقطع العضو المجرم^(١٣٤)).

والحال أنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص - لا تخفي نفسها - من السياسي والاجتماعي إلى النفسي والجسدي، ومن المعرفي إلى الجنسي. وبالإجمال يمكن القول أن جدلية التقدم والتأخر، التي حاول عصر النهضة أن يتغلبها بمفردات سياسية ودينية ودينية وتربوية، تتصل بنظام الحكم وبالإصلاح الديني والخلقي ونشر العلم والتعليم وتحرير المرأة، والتي حاول عصر الثورة أن يتغلبها أيضاً بمفردات إقتصادية وأيديولوجية، تتصل بالتنمية والتصنيع والإصلاح الزراعي والعدالة التوزيعية، مالت في أعقاب الرضة الحزيرانية إلى أن تتجرد من طابعها النظري لتكتسب مكانه طابعاً رمزياً في عملية انزياح نكوصية من مستوى العلاقة الحضارية بين طرف متقدم وآخر متأخر إلى مستوى العلاقة الجنسية بين عامل مذكر وجامد مؤنث. وبعبارة أخرى، لقد كفت جدلية التقدم والتأخر عن أن تكون واقعة نفسية ذات صلة بعقدة الخصاء. والواقع أننا نستطيع أن نتحدث هنا حتى عن رهاب خصاء.

وبديهي أن التعبير عن هذا الرهاب يمكن أن يتدرج، كما يعلمنا مبحث الأعراض، من التلميح والتورية إلى التصريح والتسمية.

ففي الشاهد التالي لعبدالكبير الخطيبي تترد العلاقة بين الأنا الجمعي والقوة الغربية، كما في العلاقة التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم، إلى محض علاقة جسدية: «إن وجودنا في صميمه قد نالت منه إرادة القوة الغربية وعذبته.. وأضنته الحقارة والهيمنة الوحشية القاسية.. ونحن لا حول لنا أمام قوة هذا العالم. هذا هو تاريخنا الذي مس في جسده»^(١٣٢).

وفي شاهد آخر يُنحى الجانب الاغتصابي من هذه الدراما الحضارية ليعبر الجانب التأسيسي مؤزى عنه بالهامشية والمفعولية «على الساحة الكونية نحن هامش وأقلية ومقهورون. متخلفون كما يقولون»^(١٣٣). والمفعولية أيضاً - أي التأنيث بالنسبة إلى اللاشعورية هي الصيغة التي يجري بها تعقل وجود الذات في مواجهة الآخر الغربي: «نحن مضطهدون مغزؤون مقتحمون في ديارنا»^(١٣٤).

وبمفردات «السلبية» و«الإيجابية» - التي هي مرادفة أيضاً بالنسبة إلى اللاشعور للأنونة والذكورة - يتم في الشاهد التالي تعقل العلاقة بين الذات والغير أو العرب والغرب: «عاش العرب التاريخ الحديث كانهطاط وسقوط وعجز للذات، وكتقدم هائل ومتسارع وإنجاز حضاري فذ للغير. كتدهور وهامشية وفقدان للقيمة والفاعلية الذاتية، وكتنظيم ومدبح لا حدود لهما للنهضة والقوة والمصادقية الغربية.. وكبناء لأمبراطوريات جديدة فاتحة وتفجير لطاقت تكنولوجية وذرية وإجتماعية هائلة.. عاشوه باختصار كسلبية مطلقة فيما يتعلق بالذات، وكإيجابية كاملة فيما يتعلق بالغير. فهو لدينا مذلة وارتهان وهوان، وهو لديهم نهضة وتقدم وتنوير وإنجاز»^(١٣٥).

وفي الشاهد التالي تبرز الرمزية الخصائية بمزيد من الوضوح، ولكن مؤزاة خلف «تقليم الأظافر» و«نزع المخالب»، «جاء الغرب لإبتداء من القرن الخامس عشر.. وأخذ يبني هيمنته وسيطرته.. وأخذ الشرق العظيم ينحدر.. فوضعه الغرب في قفص وقلم أظافره ونزع مخالبه.. حتى أفقده ثقته بنفسه»^(١٣٦). وفي سياق هذه الرمزية الخصائية اللاشعورية يكتفي جلال أحمد أمين عن الغرب الخصاء بـ «الجراح الغربي» الذي لا شغل له سوى «العبت بأمة لا تدري ما تصنع»^(١٣٧).

على أن التورية تخلي مكانها في النص التالي لهشام شرابي للتسمية، وتحل محل الرمزية واقعية لا تتهيب من ذكر الأشياء بأسمائها: «يعرفنا الغرب معرفة عميقة، وهو يعرفنا كما يشاء. وهو بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن)»^(١٣٨). وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا: نحن «إرهاييون» مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أن يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط لهيمنة عليه كلياً. وتتم عملية الخصي هذه بطرق وأساليب غير مباشرة: من خلال العلاقات الإقتصادية والسياسية، وبواسطة الثقافة والإعلام»^(١٣٩). ودوماً ضمن إشكالية الخصاء، ولكن من موقع مضاد تماماً للسلبية، لا ينفي مؤلف «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة» واقعة خصاء الفرد العربي، ولكنه يؤكد أن من يخصي هذا الفرد - المخصي سلفاً - ليس الغرب كما يتصور العصاييون من المثقفين العرب المرضى بالغرب، بل هو المجتمع الشرقي نفسه: «في الغرب كنت أذهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه أو تحرره الكلي من مختلف أشكال الخوف: هناك [في الغرب] الفرد ديك، وهنا [في الشرق] الفرد دودة. هناك حيل سرية الإنسان موصول بالألوهة، وهنا حبله مقطوع بتاتا، بما هو عبد، هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثوسية طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والتخدد، وهنا اليقين والتلقين والإمتثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة لبحث وراء الأسباب التاريخية والإيديولوجية والمجتمعية والسياسية: لأن بلاده كفت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تحصى من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الايماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيراً من السلطة الإستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف، سرير بروكوست ينتظر كل فرد، يتسدده فوقه ولكن لتقطع خصيتاه، فيغدو ضحية وديعة مذعنة، حياتها فرار وموتها خلاص»^(١٤٠).

وبما أن المجال التعبيري الأثير للرمزية هو الأدب أكثر منه الفكر النظري، فقد يتعين علينا أن نعيم شطر الشعر والقصة والرواية، ولا سيما ما كان يندرج منها في باب الأنثروبولوجيا الحضارية، لنقع على أغنى شواهد الرمزية الخصائية التي نحن بصدها. ولكن بما أن موضوع دراستنا هو بالأساس الخطاب العربي المعاصر فسنكتفي بمثال واحد تقدمه لنا قصة «زمن الهجرة والتصدد» المنشورة في عدد مجلة «الوحدة» المخصص محوره لمسألة «الهجرة العربية إلى أوروبا» تحديداً. فحامد القادوري، الذي تجتمع فيه المعالم النمطية للمهاجر العربي إلى ديار الغرب والغرب، لا تعتمل فيه ولا تسوطه بسوطها سوى عقدة واحدة: عقدة الخصاء. فهو أينما وجد، ومهما يكن شكل الاستغلال الذي يتعرض له، سواء أكان طبقياً أم عنصرياً، فإنه لا يتعقله إلا بمفردات قاموس الخصاء. وإذا كان لا يتحدث عن الغرب إلا لينعته بـ «المتعمق»، فإن العملاقة التي يقصدها ليست العملاقة الحضارية أو التكنولوجية، بل فقط العملاقة الفالوسية. ففيما يبدو الغرب وكأنه احتكر لحسابه وحده مبدأ التذكير، يجد حامد القادوري نفسه، سواء بصفته الفردية أم بصفته التمثيلية الجامعة، محاصراً في خانة التأنيث. وحامد يختصر دلالة هذا الحصار بعبارة واحدة: «كنا لكم أكثر من نساء.. يا مسيو مارتان». وإذا كان حامد القادوري يتكلم هنا باسم الأنا الجماعي، فإن رهاب الخصاء هو ما يطارده كفرد أيضاً. فحتى عندما يقصد بيتاً رخيصاً للذة ليثبت رجولته أو ليطفئ غلتها، يجد نفسه على العكس أسير الشلل والخوف من فقدانها اجتثاً: «سوف يجتثون مكنم للذة في من جذوره وأغرو كثور ساقية مخصي». وتبلغ الرمزية الخصائية درجة عالية من الشفافية عندما يوظف حامد القادوري رموزاً جمعية في التكنية عن عنته الفردية في مواجهة عاهرة الماخور كما في مواجهة رجال مصلحة الجوازات الفرنسيين: «في تلك اللحظة بدأ حامد القادوري يحس أنه يتحول إلى جندي ضعيف مهزوز تحركه قوى شبه غيبية غاشمة صدأت سيفه وقلّت رمحه وأحرقت سفنه ورمت أشلاء جثث جنده في بلاعم سمك متلف لا يشبع... الدقائق تمر مشلولة حبل بالأم والضياح، وسيف طارق بن زياد التوى منكشاً على نفسه وأضى خرقة مدعوكة لا تصلح إلا لمسح الأحذية والأشياء القذرة... تعب حصانه.. تكلست قوائمه، ولم يعد يصهل حين يرى أفراس الأعداء»^(١٢٦).

والواقع أن شخصية حامد القادوري التي تنوء حتى قاع اليأس والقنوط بالعقدة الحضارية تستحضر إلى أذهاننا شخصية مريض آخر - ولكن من وزن أثقل بما لا يضاهاى - بالعصاب الحضاري، مصطفى سعيد، بطل رواية الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال». ولا غرو أصلاً أن تكون هذه الرواية، التي صدرت في أوج الإعتمال الداخلي للهزيمة الحزيرية، قد حظيت بكل القبول الذي حظيت به لدى قرائها من المثقفين العرب، وأن تكون شخصية بطلها قد أغرت المثات - وربما الآلاف - منهم بتقمصها والتماهي معها باعتبارها شخصية حاملة لهوية قومية جمعية. والواقع أن مصطفى سعيد، بما نالته شخصيته من تكريس إجماعي يعز مثله على أيدي النقاد^(١٢٧)، يثبت أنه استطاع أن يمد جسوراً تحتية إلى لاشعور قرائه من المثقفين العرب وأن يفتح له أقبية لتصريف ضغط العقدة الخصائية التي فعلتها الهزيمة الحزيرية تفعيلاً منقطع النظر. أية ذلك أن مصطفى سعيد اختار أن يخوض حربه هو الآخر على جبهة الرمزية الجنسية. وكانت تجلته الكبرى أنه استطاع - وهو في حضيض الخصاء بالمعنى التاريخي والحضاري للكلمة - أن يقلب المعادلة: فغزا البلاد التي غزت بلاده، وجاء غزاته في عقر دارهم غازياً، وخاض إلى مدنهم المفتوحة وأخذ نسايتهم المفتوحة حرباً لا يتقن فنها إلا من كان مثله إليها بدوياً يقاتل «بالقوس والسيف والرمح والنشاب» ويقلب «المدينة إلى امرأة عجيبة»، لها «رموز ونداءات غامضة»، فيضرب إليها «أكباد الإبل» وقد كاد يقتله «في طلابها الشوق»، وكلما امتطى امرأة فكانما امتطى «صهوة نشيد عسكري بروسي»، وكلما فتح مدينة ضرب فيها «خيمته» وغرس «وتده» وركز «رايته»، وبعد مبيت «ليلة أو ليلتين» يقلع الأوتاد ويسرج بعيره ليواصل «الرحلة إلى غاية أخرى» بدون أن ينطفئ لقوافله ظمأً، وبدون أن يهدأ لسرايه «في متاهة الشوق» لمعان، ويوماً بعد يوم «يزداد وتر القوس توتراً»، ولسان حاله يردد: «نعم يا سادتي، إنني جئتكم غازياً في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»^(١٢٨).

خامساً: النكوص كإحياء للمركزية الأنوية

من المسلمات الأولى في علم النفس، وليس في التحليل النفسي وحده، أن الطفل، في الطور الذي يعقب ولادته مباشرة، لا يستطيع أن يميز العالم الخارجي بما هو كذلك بالنظر إلى إنعدام أي حدود يمكن أن تفصل بالنسبة إليه بين الأنا واللاأنا، وبالنظر إلى أن كل ما حوله هو بالنسبة إليه مجرد استطالة لجسده. وعندما يتأتى له في طور لاحق، وبفعل الخبرات الإحباطية المتكررة، أن يستشعر وجود واقع موضوعي مفارق لآنا، وغير مطاوع على الدوام لنزواته الرغبية، فإنه لا يتقدم باتجاه الاعتراف بوجود العالم الخارجي إلا بقدر ما ينصّب نفسه مركزاً لهذا العالم. وكما يلاحظ جان بياجيه، وهو من أعظم إختصاصيي العصر في علم نفس الطفل، فإن التقدم نحو الموضوعية لدى الطفل يمثل مساراً وثيداً ومحفوظاً بالمشاق. ففكر الطفل في بداياته ليس فكراً ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً فكر متمركز على الذات. ولا يتردد بياجيه في نحت تعبير «المركزية الأنوية العقلية» EGOCENTRISME INTELLECTUEL ليشير إلى تلك السمة من سمات التفكير الطفلي التي تنضوي تحت رايتها كل تلك الفترة من تطور الطفل ما بين الثالثة والثامنة التي ينحرف فيها إلى الإنعتاق من نزعتة الذاتية المفرطة لينفتح على العالم الخارجي وتأثيراته، ولكن من خلال تصور دائري مركزي مغلقل لا يتعلقل وجود المحيط إلا بدالة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه^(١٣٣). فلا وجود لموجود إلا برسم هذا الأخير وضمن دائرة ما يحب وما يكره. فكل شيء يدور، ولا بد أن يدور، في فلكه. فكل طفل هو بالضرورة مؤسس لنظام شمسي، وهو في أن معاً ملك هذا النظام وشمسه^(١٣٤). وبما أن الأقوام البدائية هي على طريقتها، وبالنسبة إلى تاريخ السلالة البشرية، أقوام طفلية، فلا غرو أن تكون المركزية الأنوية سمة عقلية متواترة لديها. ومن المقاييس الثابتة اليوم لرشد الطفل في علم النفس وفي التحليل النفسي إدراكه، مع نضجه وتحوله المعرفي عن مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، أن العالم ليس دائرة له، وأنه ليس مركزاً إلا لنفسه لا للعالم، وأنه في حال الأخذ بالتصور الدائري فلا محيد عن الإقرار بأن العالم متعدد الدوائر تعدد ما فيه من أفراد هم له نظراء وأنداد. وبما أن النكوص كعَرَض عصابي هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بألية لاشعورية نحو طور تم قطعه من النمو، فإن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلاً إضافياً على عصابية هذا الخطاب. والواقع أن التشبث بحبال المركزية الأنوية من قبيل الدفاع والتعويض النفسي كان بمثابة إغراء دائم للخطاب العربي الحديث منذ عصر النهضة الذي كان في الوقت نفسه عصر الجرح النرجسي. ولكن لم يسبق قط لمنتجي هذا الخطاب، أي المثقفين العرب، أن مارسوا المركزية الأنوية على النحو المكثف الذي أندفعوا يمارسونها به منذ الرضة الحزيرانية. ويكاد يكون من المتعذر على محلل الخطاب العربي المعاصر أن يرصد الأعراض/ الأشكال التي تتجلى بها هذه الممارسة. فهناك المركزية الخالصة، المطلقة، التي تكرر بلا هوادة أن المنطقة العربية هي «قلب العالم وملتقى عدد من قاراته ومعبر طرقه ومواصلاته»^(١٣٥)، وأنها «نقطة المركز في العالم»^(١٣٦)، وأنها «في خضم مركز النشاط العالمي وتوازن القوى العالمية... وعقدة تحقيق السيادة العالمية لكل قوة تحمل مشروعا لسيطرة عالمية»^(١٣٧). وبما أن الأمة العربية هي، على هذا الأساس المركزي المطلق، «أمة الأمم»^(١٣٨)، فمن الحتم أن يكون «مقامها في العالم مقام الأمر والنهي لا التبعية والذيلية»^(١٣٩)، وأن تكون «الحرب الغدة» التي تخوضها هي «حرب القدر والمصير» لا بالنسبة إليها وحدها بل بالنسبة إلى العالم قاطبة «للكون اقنوماً أكبر لثورة عالمية عظمى تشمل الشرق والغرب على السواء، وتشرع للبشرية من جديد أبواب عصر إنساني أسمى يحل محل هذا العصر الشقي البائس»^(١٤٠).

وغالباً ما تنجدل هذه المركزية الأنوية العربية مع تصور مركزي يحتويها أو تحتويه في شكل هرم من الدوائر المتداخلة المنحدرة المركز. وهكذا تقترن المركزية العربية تارة بمركزية شرقية، وطوراً بمركزية إسلامية، وطوراً ثالثاً بكلتا الدائرتين الشرقية والإسلامية لتكون لهما بمثابة مركز داخل المركز وربما كان أبرز دعاة المركزية الشرقية اليوم - وكما يمكن أن يستدل من عنوان كتابه بالذات - هو مؤلف «ريح الشرق». فهذا المصمم «للاستراتيجية الحضارية الجديدة بيؤىء الشرق» مركز القوة العالمي الجديد»

ويعمده، بالاستيهام الرغبي، «مركزاً جديداً للقوة والنفوذ والتأثير العالمي» يختلف عن «المركزين الآخرين، الرأسمالي والإشتراعي، «اختلافاً جذرياً تكوينياً»، وذلك من حيث أنه حامل لمنط حضاري جديد مابين، بأبعاده الفلسفية والفكرية والدينية، مباينة نوعية «للتراث الغربي التحليلي، الكمي، العلماني، المادي»^(١١١). ويديهي أن الأمة العربية التي «تقع في قلب المنطقة الحضارية الإسلامية الإفريقية الآسيوية» مدعوة إلى احتلال «مكان الصدارة المركزية في تحرك شعوب الشرق» لترسم الطريق «لجميع القوى الأخرى» في «معركة المصير الحضاري» ومستقبل الحضارة في العالم». وبحكم هذا الموقع الفذ الذي تحتله «أمتنا العربية» في نقطة مركز المركز، فإنها لا تستطيع أن تخوض معركة المصير الحضاري على قدم المساواة مع غيرها من أمم الشرق أو الغرب. فالقيادة أو الريادة لا بد أن تكون لها، إذ أن «غيرنا من الدولات يستطيع أن يكتفي يعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي، إن لم تترفرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم فهي كأنها لم تكن»^(١١٢). وبدورهم لا يتغنى ممارسو المركزية الإسلامية (وقد يكون من الضروري أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن كفتهم باتت اليوم ترجح عددياً بكثير كفة دعاة المركزية الشرقية) بدأثرتهم الحضارية المبنية فرضياً على الأممية الدينية إلا ليؤكدوا من منطلق قومي، أو حتى شوفيني، على الدور القيادي للعرب باعتبارهم قلب المركز. هكذا لا يكاد منير شفيق يعلن عن تأسيس الإسلام في «محور مركزي» له نموذج الحضاري العالمي، حتى يؤكد إمكانية «الوصول إلى استنتاج آخر فوراً، وهو ضرورة تحديد موقع الأمة العربية في هذه العملية، على اعتبار أن «العرب موقعاً مركزياً خاصاً في الإسلام وفيما بين الشعوب الإسلامية، وذلك بسبب الدور التاريخي المميز للعرب في حمل رسالة الإسلام وبناء دولته»^(١١٣). وفي الفقرة نفسها التي تندد بمحاولات الغرب لاصطناع «التجزئة والانقسامات بين الشعوب الإسلامية»، وتؤكد على «الأخوة الإسلامية» وعلى وحدة «الأمة الإسلامية الواحدة» يدعو إلى تمييز العرب وتكريس دورهم القيادي داخل الدائرة الإسلامية على اعتبار أن الأمة العربية تشكل الحلقة المركزية التي يمكن أن تمسك ببقية الحلقات وتجمعها إلى بعضها»^(١١٤). وانطلاقاً من مقولة حسن البنا القائلة إن «العرب هم شعب الإسلام المميز، يصادر محمد عمارة بدوره على أن «الأمة العربية، المتميزة قومياً في المحيط الإسلامي، مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط»^(١١٥). وهذه «الخصوصية العربية»، التي خص بها الإسلام العرب واصطفاهم لها شارع هذا الدين» ليكونوا «طلیعة لهذا الدين على نطاقه العالمي» وليكون لهم في «عالمية الإسلام» مكان الطليعة والقيادة، هذه الخصوصية لا تعود إلى «عروبة القرآن» و«عروبة النبي»، ولا إلى «نهوض العرب بدور الكتيبة الأولى المتقدمة في جيش دعوته»^(١١٦). فحسب، بل كذلك إلى عجز ماهوي في الشعوب الشرقية والإسلامية الأخرى التي ما تصدت يوماً لقيادة الشرق «في صراعه التاريخي ضد الغرب» إلا وأخفقت فيه، سواء أقبل الإسلام أم بعده، وسواء أتولى هذه القيادة الفرس الساسانيون أم الأتراك العثمانيون. والحال أنه «كما دعت الضرورات العرب، بالأمس البعيد، إلى قيادة المنطقة، بعد أن عجز الفرس الساسانيون عن قيادتها، كذلك تدعو الضرورات العرب اليوم إلى قيادة عالم الإسلام، في مواجهة مع الغرب الاستعماري، بعد أن عجز عن ذلك الأتراك العثمانيون»^(١١٧). وفي محاولة هشام جعيط تبرير «إمْتياز الرقعة العربية» على سائر الرقع الإسلامية الأخرى، وبالتالي حق الرقعة العربية في استرجاع «محلها المركزي القديم في العالم الإسلامي» لتعود «من جديد مركز العالم الإسلامي بعد قرون من الانحسار والتبعية»، لا يتردد في التشكيك في إسلام الشعوب الإسلامية غير العربية، ومنها الشعب التركي، هذا الشعب الذي «يظهر بمظهر الطارئ» على الإسلام الماربه في مسيرته التاريخية دون ارتباط جذري بمقوماته الأساسية. وأقول هذا بالرغم من اعتباري الكبير للدور التاريخي الذي لعبته السلطنة العثمانية عسكرياً وحضارياً في بوتقة الإسلام المتأخر. لكن فقدان الحس اللغوي والحس الثقافي وضعف الارتباط بتراث الفكر الإسلامي وضعف الإستناد إلى عالم وجداني عقلاني يغذي الشعور الديني ويقوي الإنتماء بممارسة يومية مع القرآن والحديث وكتب الفقه والكلام والفلسفة والتاريخ وكل مكونات الثقافة العميقة، التي هي أساساً حافظة جماعية، هذا النقص الأساسي قد سهّل، على رأيي، إلى حد بعيد عملية

نفض الأيدي من مصير الاسلام وتركيز الانانية القومية الطورانية والانفصال عن بقية العالم الاسلامي. بل إن مشروع أتاتورك لا يزيد عن كونه مسخاً تاماً للشخصية وإعادة لتكبيها. فنفس السهولة البالغة التي جعلت الشعب التركي يتأسلم دون معارضة من طرف تقليد ديني ثماني سابق جعلته يتقبل بنفس السهولة تقريباً العملية المعاكسة»^(١١٦).

وتقدم لنا كتابات أنور الجندي، ذات الصبغة السلفية التقليدية، مثلاً على مركزية مركبة أو مترابطة هرمياً إن جاز التعبير. فإن يكن مركز الدائرة الاسلامية هو العالم العربي، فإن العالم العربي هو بدوره دائرة للمركز الذي تمثله مصر فيه. فالجندي يعقد البيعة، من جهة أولى، للعالم العربي كي يتولى إمرة العالم الإسلامي: «ما يزال العالم العربي هو قلب العالم الاسلامي، مقر العقيدة ومركز الاماكن المقدسة والأزهر، وما زال العرب يمثلون القيادة الفكرية والروحانية على مذهب الجماعة والسنة»^(١١٧). ولكنه يعقد البيعة أيضاً، من جهة ثانية، لمصر كي تتولى إمرة العالم العربي: «كانت مصر دوماً قلب الأمة العربية... ومركز القيادة من الأمة العربية.. ومنازل العالم الاسلامي كله»^(١١٨).

وهكذا تبرز لدينا، بالإضافة إلى المركزية الاممية الإسلامية، والمركزية الإقليمية الشرقية، والمركزية القومية العربية، مركزية قطرية مصرية وظليتها، كما في كل نظام مركزي متعدد الدوائر، أن تكون النقطة المركزية التي تتحد عندها الدوائر كلها»^(١١٩).

على أن العينات التي نتعاطى معها من الخطاب العربي المعاصر تقدم لنا، بالإضافة إلى ذلك كله، ضرباً من المركزية له وجهه من الغرابة ولكنه أكثر انصافاً مع ذلك بالزعة الواقعية، ولا نجد ما يمكن أن نسميه به سوى المركزية السلفية. فجميع الضروب التي تحدثنا عنها حتى الآن من المركزية لا تعدو أن تكون استيهامات رغبية تعويضية لا تعكس واقع الأشياء بقدر ما تعكس واقع النفس التي تعيد، من موقع انجرأحها، ترتيب جغرافية العالم على نحو ما كانت تتمنى وتهوى أن يكون ولكن بما أن واقع التهميش هو، في الواقع، المولد الحقيقي للحلم المركزي، فإنه يُحوّل بدوره، ومن حيث هو واقع مهمّش، إلى ركيزة سلبية للإسقاطات المركزية وفق الآلية التالية: صحيح أننا لم نعد إلا هامشاً، وصحيح أن المركزية في واقع العالم المعاصر، حكر لمن قضى علينا بالتهميش، ولكننا في تهميشنا بالذات نثبت مركزيتنا لأن هذا التهميش قد اقتضى، حتى يصير حقيقة واقعة، أن تتآمر وتتحالف ضدينا، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، جميع القوى التي باتت تحتكر اليوم، بفضل تكالبها علينا، مبدأ الفاعلية المركزية. وبعبارة أخرى، إن التركيز في العدوان علينا هو خير دليل على أننا في نقطة المركز من العالم:

«لو قدر على أمة من الأمم الحية العظمى، عريقة كانت أم حديثة، أن تبني بمثل ما ابتليت به أمتنا العربية، فتكون هدفاً جماعياً مشتركاً لثلاث قوى كونية كبرى غاشمة، الشعوبية الاممية واليهودية الدولية والاستعمار العالمي، تعمل فيها من الداخل والخارج تمزيقاً وتفتيتاً، وإفساداً وتخريباً، وهدماً وتدميراً، فماذا ترى سيكون مالها الحتمي المنتظر؟ أما وإن الأمة العربية إستطاعت، بالقوة والفعل، أن تجابه ذاتياً كل هذه القوى مجتمعة ومتحدة، فإن ذلك يعني حقاً أنها أمة حية عظمى مخلدة»^(١٢٠).

ويذهب داعية المركزية الإسلامية نفس مذهب داعية المركزية العربية:

«من عجب أن الاستعمار حين زحف بنفوذه السياسي والثماني والعسكري إلى العالم الاسلامي لم يضغط بشدة ولم يركز تركيزاً عنيفاً على أمة بقدر ما ركز على الأمة العربية بحسبان أنها حاملة المشعل وقائدة الحركة التجديدية الاسلامية»^(١٢١).

ومما يزيد في تركيز هذا التركيز المعادي للأمة العربية معاداة كلية، أزلية، مطلقة، أنه يوحد في مواجهتها المعسكرين العالميين اللذين لا يجمع بينهما في جميع الحالات الأخرى سوى التناقض والعداء:

«لنكن على يقين أن غرض الغرب الإمبريالي المغلف بالديمقراطية لا يختلف إلا بالصيغة والأسلوب عن غاية الشرق الايديولوجية المغلفة بالإشتراكية العلمية»^(١٢٢).

وهذا هو الوتر عينه الذي يعزف عليه رائد السلفية اليسارية:

«ما زال العالم الإسلامي واقعاً بين الطرقة والسندان، بين الإستعمار الغربي والهيمنة الشرقية،

وكانه طائر مقصوص الجناحين... وإن كنا قد انشغلنا كثيراً بجناحنا الغربي في مواجهتنا الحديثة ضد الإستعمار، فإننا قد نسينا جناحنا الشرقي مع أن به أكثر من ستمائة مليون مسلم... فكل القوى الكبرى تجاه المسلمين سواء»^(١٤١).

بيد أن هذه العظمة الكامن وراء منطق المركزية السلبيّة^(١٤٢) يبلغ واحدة من أعلى ذراه لدى داعية المركزية الحضارية الشرقية:

«إن الاستعمار والإمبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه، لقرون متتالية، على العرب... ولم تشهد أية منطقة في العالم كله مثل هذا التركيز في العدوان عبر التاريخ... والواقع والتاريخ يؤكدان أن المنطقة المعروفة الآن في الغرب بالشرق الأوسط - شرق الأمة العربية وكذا جنوب شرق آسيا - كانت منذ أكثر من خمسين قرناً منطقة الصراع المصري الرئيسي بين دول الشرق وحضاراته من ناحية، والغزاة الآتين من الشمال من ناحية أخرى... وكانت وجهة الغرب الحضارية وحروب وغزواته وأهدافه السياسية والدينية والايديولوجية والفكرية والاقتصادية كلها تهدف إلى شيء واحد، ألا هو تحطيم كافة المحاولات الهادفة إلى إنشاء دولة عربية في قلب الحضارة الشرقية الإسلامية... إن الواقع والتاريخ يؤكدان... إصرار العرب كله - من الصليبيات إلى الإمبريالية والصهيونية، من مملكة القدس إلى دولة العنصرية الصهيونية - على تقويض أركان القوة الشرقية بقيادة العرب في منطقة البحر الأبيض وشمال أفريقيا وغرب آسيا. وهذه السياسة معناها بشكل واضح ودقيق أن رسالة الغرب الحضارية تكمن في منع قيام دولة شرقية عصرية في هذه المنطقة: دولة الأمة العربية المتحدة. وهي الرسالة التي تقضي في المقام الأول، وبشكل متصل دون هوادة، أن يعمل الغرب على حصار وعزل مصر، بوصفها المركز الطبيعي للأمة العربية، وحصارها واستنزاف قواها»^(١٤٣)، في نفس الوقت الذي يثير فيه الخلافات الإقليمية والانقلابات والأزمات في كل أرجاء الأمة العربية... ولكن المدركين لمعالم التاريخ المقارن عبر مسيرته الطويلة يعلمون تماماً أن الضرب المكثف الموجه اليوم إلى أمتنا العربية، وكماشات الحصار المضروبة حولها، وأعمال التمزيق والتفرقة المتصاعدة باستمرار، لا تمثل حقيقة موقف القوى من الضعيف، ولكنها على العكس تماماً تمثل موقف قوى الأمس بالنسبة لقوى الغد. فلا يُضرب ولا يُحاصر إلا ذلك الذي يتحرك، ولا يُمزق إلا ذلك الذي ينحو إلى الوحدة والجبروت»^(١٤٤).

والطريف أنه ضداً على هذه القراءة الهذائية للتاريخ، التي تضع الذات في نقطة المركز منه من الأزل إلى الأبد (أو على الأقل «منذ أكثر من خمسين قرناً»!) وتجعل منها المحور الذي يدور عليه الوجود التأمري للأخرين الذين يُحرمون على هذا النحو من أية قومية ذاتية (فحتى رسالتهم الحضارية هي منع الذات من أداء رسالتها الحضارية!)، لا يندر أن تقع في الخطاب العربي المعاصر على عينات تنطلق من المركزية السلبيّة إياها ولكن لتؤكد العكس تماماً، أي لتشتكي من قلة حضور تلك الذات - لا من فرط حضورها - في وعي الآخرين، ولتباغت الغرب «في وضعية اللامبالاة» بنا، ولتنعي هامشية «تموقعنا في المنظور الغربي للعالم» وضالة «الوظيفة التي نقوم بها في وعيهم»، وبكلمة واحدة، لتحتج على أننا لسنا أعداء بما فيه الكفاية حتى في نظر ذلك الآخر الذي ندعي أنه لا وجود له ولا قوام إلا بقدر ما يناصرنا العداء، أي الغرب. هكذا يكتب عبدالله ساعف، في مقال له بعنوان «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، يقول: «أما بالنسبة لنا نحن العرب، فإن مثال الناصرية المحلل هنا [الذي لم يحظ بالنسبة إلى الإنتلجانسيا الغربية بالجادبية التي حظيت بها حين الثورة الثقافية مثلاً] يشهد على أنه ليس لنا حتى إمتياز الاعتراف بنا كخصوم أو كأعداء بالنسبة إلى أوروبا... فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، نحن نجسد ذلك الضعف التاريخي، ولا نعد بشيء ولا يُتنبأ لنا بمستقبل. نحن ذلك اللانموذج، وليس لنا الحق في أن يعترف بنا، ولا نستحق في الظروف الراهنة أن نكون موضوع معرفة حقة... هكذا يرانا الغرب»^(١٤٥).

لكن هل نستطيع أن نظوي صفحة هذه المركزية السلبيّة التي تقوم، مهما تعددت تعابيرها وصياغاتها، على مبدأ إثبات وجود الذات بغياها، بدون أن نشير إلى ضرب متميز - ومتواتر - منها قد تجوز لنا تسميته بالمركزية السلبيّة المعرفية، ونجد نموذجها لدى رائد العقلانية المعتدلة في تصديده لقراءة

«التاريخ الثقافي العالمي» قراءة تعدمه قواميته الذاتية وتجعل غائيته الوحيدة - تماماً كما يفعل مؤلف «ريح الشرق» - تغييب الذات العربية و«غبن العربي»:

«وأخيراً، وليس آخرأً، لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا، على حساب دوره ومكانته في التاريخ العالمي. لقد بُني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا ومنها إلى أوروبا الحديثة. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الإستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي»^(١٤١).

سادساً: النكوص كعودة للمكبوتات الطفلية

إن المركزية الأنوية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، لا تختصر وحدها كل السلوك الطفلي. ولا كل المخزون في اللاشعور من مخلفات أطوار الطفولة التي تم قطعها، بل إن المركزية الأنوية، على ما تمثله في سن الرشد من علامة على نكوص طفلي من طبيعة عصابية أو ذهانية، تمثل بعد ذاتها طوراً متقدماً من أطوار النمو الطفلي إذا ما قيست إلى النزعة الأنوية الكلية LE MOI - TOUT التي تكون سائدة في الطور الأول من الطفولة في السنتين الأوليتين من الحياة، فاعتبار الذات مركز العالم يعني، بعد كل شيء، الاعتراف بوجود العالم. والحال أن الطفل في الطور الأول من الطفولة لا يعرف وجوداً لغير الأنا ولا يرى في موضوعات العالم المحيط سوى إمتدادات لهذا الأنا إمتدادات جسدية إن جاز التعبير. بقول جيرار ماندل: «إن مفهوم الآخر، الغير من حيث هو مستقل وله غاياته الخاصة، لا يكون له من وجود بعد بالنسبة إلى الأنا الطفلي»^(١٤٢). والحال إن الخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب نكوص، يقدم لنا عينات من موقف طفلي يعتبر أن الآخرين هم فعلاً الجحيم، وأن محض وجودهم - وكم بالأولى الإعتراف بهذا الوجود وبضرورته - هو بعد ذاته جرح نرجسي أشد إيلاًماً من أن يحتل. فصاحب مشروع «نقد العقل العربي»، ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غياب الآخر شرط لنهضتنا»، وأن «غياب الآخر - هو فعلاً شرط في نهضة العرب»، وأن «غياب الآخر، شرط ضروري - وأن ليس كافياً - لحضور الأنا العربي»^(١٤٣). وهو يحور مفهوم غرامشي عن «الإستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الإجتماعية ليوظفه باتجاه القطيعة الحضارية مع «الأخر» الذي هو بطبيعة الحال «الغرب»^(١٤٤) من خلال الإعلان من أن «المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الإستقلال التاريخي التام للذات العربية». وهكذا، وبدل أن يكون الآخر عامل إغناء وتكامل وتفاعل متبادل، يضحى عامل إفقار وللأنا وتجريد له من ملكه، بل من كينونته، كما تضحى المهمة المطروحة على هذا الأنا هي التأسيس السلبى لهويته عن طريق نفي الآخر/الخصم. وإذا كان ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بهذا الصدد بأن يعلن: «أنا لا أنزعج لشيء أكثر من إنزعاجي من... أن أشرب وأكل بمعرفة ليست لي»^(١٤٥)، فإن غيره من دعاة «الإستقلال التاريخي التام للذات العربية»، يرفع مبدأ القطيعة الحضارية مع الغرب إلى درجة الأمر المطلق. هكذا يعلن عادل حسين مثلاً: «أنا إنسان متعصب ولا أريد أن أصبح غربياً»^(١٤٦). كما يفلو جلال أحمد أمين في هذه النزعة التطهيرية الحضارية إلى حد إعلان بأسه من الجيل الحاضر لأن هذا الجيل، مهما طلب الإغتسال والتطهر، فسيبقى يحمل «تركة ثقيلة من التغريب والخضوع»، وإلى حد تعليق أمه، كل أمه، على الجيل القادم أو بعد القادم، لأن جيل الأحفاد هو وحده الذي يمكن أن يقبض له أن ينجو نجاة تامة من تلوين الحضارة الغربية وأن يجدد إتصاله بالتراث في طهارة مطلقة دونما إفتتان «بأي شيء من منتجات الحضارة الغربية، ودونما خضوع لأي مسخ أو تشويه جديد»^(١٤٧). وهذه النزعة التطهيرية الحضارية لا يشفي غليلها أن تتعقب كل أثر «للتغريب» في العصر الحاضر لتمحوه حالاً، بل تترد على أعقابها نحو الماضي البعيد لتتحرى عن «رواسب الحضارات القديمة في التراث، لتصفية منها وتعيد إليه طهره ناصعاً. هكذا وقف د. علي عيسى عثمان في «ندوة التراث وتحديات العصر» يطالب بتصفية تلك «الرواسب» في إطار «عملية ضخمة» تهدف إلى تحرير «الحضارة العربية الإسلامية» لا من

«آثار الاستعمار الغربي الحديث» فحسب، بل كذلك من «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الإسلام» والتي كان لها فعلها السلبي في «تشكيل عقول وقيم المسلمين» وفي حرف «تراث المسلمين» وتلويح نقائه إلى حد بات يتعذر معه اعتباره «مرآة صادقة للإسلام». ويخلص من ذلك كله إلى القول: بما «أن تراث المسلمين في مجمله كان مزيجاً من الإسلام القرآني والسني من جهة، وبما كان ترسخ في بيئة المسلمين من قيم ومن أنظمة سياسية وغيرها، استمرت فيهم وفي بيئتهم بعد الإسلام، من جهة أخرى، فرائنا أن المسلمين سوف لا يتحرون من ذلك التراث إلا بتحرير نظام الدين الموجود في القرآن مما فعلته رواسب الحضارات القديمة في تراث المسلمين الذي لم يكن وليداً خالصاً، ولا كان مرآة صادقة للإسلام الموجود في القرآن»^(٧٧). وكما لنا أن نتوقع فإن أول المطلوب تصفيته من «رواسب الحضارات القديمة هذه» آثار «الغزو الثقافي اليوناني» المؤول في اللاشعور الجمعي العربي^(٧٨) على أنه مقدمة وتجربة أولى لعملية الخضاء الجماعي التي مارسها - وما زال - «الجزّاح الغربي» في العصر الحديث. هكذا نجد من يعلن اليوم أن «ترجمة الفلسفة اليونانية، التي وصلت إلى قمة الجهاز السياسي في عهد المأمون، كانت أحد عوامل الهزيمة الثقافية، بل الهزيمة العسكرية.. عبر الغزو التتاري والغزو الصليبي»^(٧٩). وعلى هذا النحو أيضاً يتبرأ ممثل السلفية التقليدية ممن «يطلق عليهم فلاسفة الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد)» لأن هؤلاء الفلاسفة ليسوا «إلا إمتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة، وكانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الإسلامي الأصلي، لفظهم المجتمع الإسلامي وأعلن أنهم لا يمثلونه في شيء، وأن الفلسفة الإسلامية الحقيقية إنما تتمثل في كتابات علماء أصول الدين (المثلكمين) وعلماء أصول الفقه (الأصوليين)، وأن الفكر الإسلامي عامة لم يقبل المنطق اليوناني على الإطلاق، وكان له منهجه الخاص في العلوم العقلية واللغوية... وقد تأكد في ظل التحقيق العلمي دور المسلمين في الحضارة والفكر الإنساني بأنهم لم يكونوا عالة على اليونان، ولم يكن فكرهم الفلسفي موصول الوشائج بالفكر اليوناني، ولم يكن المسلمون أبداً صورة من صور اليونان حقيفة أو مشوهة. بل كان لهم الكيان المستقل والينبوع الذي فجر منه النور المشرق الذي سطع في أوروبا عبر اسبانيا وصقلية، هذا النور العظيم الذي انبعث أساساً من الأصل الإلهي العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن^(٨٠) عبدالله (ﷺ).

وكما تقتضي دواعي كلية القدرة النرجسية، التي هي على الدوام تخييل طفلي، وكما يمكن أن نتبين من الشاهد الأخير، فإن النزعة الأخوية الكلية لا يكفيها أن تنكر أي دين عليها للأخريين، بل يدفع بها النهم إلى تعقل وجود الغير على أنه محض مديونية. فالأنا الطفلي بقدر ما لا يطيب له أن يدين بشيء لأحد، يطيب له أن يدين له الآخرون بكل شيء. فهو يؤسس ذاته في امتلاك مطلق، ويؤسس الغير في افتقار مطلق. وليس عسيراً علينا أن ندرك ما يمكن أن تتمخض عنه هذه النزعة الأنوية الكلية في حال ترجمتها إلى فلسفة في الحضارة وحوار الثقافات. فالخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات لا يمكن أن تقع تحت حصر عن نهم الأنا العربي، في تحرّقه إلى تضميد جرحه النرجسي، إلى تنصيب نفسه في وضع الدائنية الحضارية المطلقة، وإلى تنصيب الآخر - وهو دوماً الغرب، مصدر الجرح - في وضع المديونية. وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الوضع من خلال تحليلنا «للحالة» التي يقدمها لنا فكر ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي، فسنكتفي هنا بشواهد ثلاثة نعتقد أنها تمثيلية بما فيه الكفاية. يتساءل د. رشدي فكار: «لو أن الحضارة العربية الإسلامية لم يكن لها وجود، أكان وجود لهذه الحضارة الغربية التي يعيشها الغرب ويتبعه بها؟ والاجابة - لحسن الحظ - التي يتفق عليها الجميع، باستثناء الرؤوس المنفصلة والمتطرفة والمتعصبة ذات العصبية الفكرية، أنه لولا الحضارة العربية الإسلامية لما كانت الحضارة الغربية المعاصرة... فلم ينقذ عقل الانسان الأوروبي المصائر إلا الحضارة العربية الإسلامية حين أشرفت شمسها عليه. ولولا التأثير بتعاليم العلامة العربي ابن رشد من بين التأثيرات الأخرى لما كانت العقلنة الغربية... فالحضارة العربية الإسلامية... كانت أساساً بيتاً من بين أسس الحضارة الغربية المعاصرة التي من الصعب أن تُعزل جذورها عن الإسلام. فهناك علاقة عضوية بينهما، اللهم إلا إذا تنكر الإبن لأبيه، وعندئذ تغدو حضارة لقيطة»^(٨١). وبدوره لا يؤكد أنور الجندي على واقعة التعدد

الحضاري في التاريخ إلا تثبيتها لما تدين به الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة الغربية، للحضارة الإسلامية دونما أي إعتراف بالمقابل لما تدين به الحضارة العربية الإسلامية للحضارات الأخرى، ولا سيما منها اليونانية قديماً والغربية حديثاً. وهكذا، وعلى حين أن واحدة من «الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة العربية أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها وبإستيعاب قيمها»، وعلى حين أن «الحضارة الإسلامية تتسم بالإبداع والذاتية التي أقامت لها طابعاً مميزاً ومنهجاً خاصاً»، مما ضمن لها «الأصالة العميقة الجذور» وأتاح لها أن تكون في ذاتها «نسيجاً تام الصنع»^(١٧١)، فإن الحضارة الغربية بالمقابل لم تستمد مقومات نعائها إلا من غيرها، فهي ليست «غربية» إلا بالتسمية، أما في الحقيقة فهي «ملك للبشرية وليس للغرب وحده» لأنها في الأساس والجوهر «ثمرة جميع الحضارات التي سبقتها، وأبرزها اليونانية والمسيحية والعربية الإسلامية»^(١٧٢)، ومديونيتها هذه للحضارات الأخرى، ولا سيما منها الأخيرة، تكاد تكون مطلقة: «إذا قال اندريه سبغريد إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الإختراع في علم الآلة، فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الإسلامية التي ابتدعت النهج العلمي التجريبي»^(١٧٣). وهذا البند الأخير من مديونية الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية يحظى من مثل السلفية التقليدية بتركيز لافت للنظر: فهو لا يفتأ يكرر بصور وأشكال شتى أن «الإسلام يتميز في موقفه من الحضارة والنهضة بأنه منشئ المنهج العلمي التجريبي الذي بنت عليه أوروبا الحضارة»^(١٧٤)، وأن «الحضارة العربية الحديثة لا تنفي وجود حضارات أخرى ما تزال حية، من بينها الحضارة الإسلامية»^(١٧٥) الغربية، وهي مدينة في جذورها وأصولها للمنهج العلمي التجريبي الإسلامي^(١٧٦)، وأن «الحضارة الغربية الحديثة استمدت مقوم نعائها من التراث اليوناني الذي حرره الفكر الإسلامي وأضاف إليه المنهج العلمي التجريبي الذي هو ثمرة الفكر الإسلامي»^(١٧٧). ولا يعسر علينا أن ندرك أن هذا التركيز من جانب ممثل السلفية التقليدية على بند «المنهج العلمي التجريبي» من المديونية الغربية للحضارة العربية الإسلامية إنما يصيب ثلاثة عصافير بحجر واحد:

١ - تأكيد الطابع المطلق، أو على الأقل الماهوي، لهذه المديونية. فمادام أهم ما تتميز به الحضارة الغربية هو «قدرتها على الإختراع في عالم الآلة»، فإن إثبات استدانتها «للمنهج العلمي التجريبي» يعني تجريدتها (انقول: خصامها؟) من مخفرتها الأولى ودفعها بالنقص والسلبية واللاهوية على اعتبار أنها تدين بأهم ما يميزها لغيرها.

٢ - تضسيد الجرح النرجسي: فما دامت الحضارة الغربية قد استعارت «المنهج العلمي التجريبي» من الحضارة العربية الإسلامية، فهذا معناه أن هذه الأخيرة هي المالكة الأصلية والفعلية لهذه الاستطالة «الفالوسية»، ولا مبرر بالتالي لأن تعاني ما تعانيه الآن من عقدة نقص وعدم ملك تجاه الحضارة الغربية وتجاه «قدرتها» - المؤولة بالضرورة في اللاشعور على أنها من طبيعة فالوسية - على الإختراع في عالم الآلة.

٣ - إذا كانت الحضارة الغربية لم تستمر من الحضارة العربية الإسلامية سوى والمنهج العلمي التجريبي، وحده فهذا لأنها بأصلها وطبيعتها «مادية» وما كان لها، بحكم ماهيتها بالذات، أن تستعير منها سوى هذا الجانب المادي، القابل أصلاً للتبجيس باعتباره مبدأ مؤثناً، دون الجانب الروحي، القابل على العكس للمغالاة في التقييم باعتباره مبدأ مذكراً. وهذا ما يفصح عنه ممثل السلفية التقليدية بوضوح حين يقول: «المعروف أن الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تحرر من قيود الوثنية وأمتص مفاهيم الفكر الإسلامي، وهي قيم الحرية والعدل والقوة التي أخرجته من الأديرة والرهبانية والانعزال عن الحياة. لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي العامل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفخ عن نفسه قيود الجهل. فلما نجحت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الإسلامي وأقامت حضارتها، عادت، تحت ضغط قوى مؤثرة، هدلها السيطرة عليه وتدميره، فأرادت العودة إلى التماس قيم اليونان والاعريقية والوثنية المادية، والتماس طبيعتها القديمة التي لم يكن الدين جزءاً من تكوينها، وعادت حينئذ إلى التحدر الكامل من قيم الدين والأخلاق»^(١٧٨).

ولكن مهما يكن من شأن هذه النزعة الأنوية الكلية التي لا تعترف بوجود الآخر أو بملكه إلا لتصادره لحسابها أو لتدرجه في خانة ملكها، فإنها، باعتبارها بوجود الموجود، تظل تضمن لنفسها حداً

أدنى من الموضوعية يقبها من الفرق النهائي في عالم الهذاء. ولكن الخطاب العربي المعاصر لا يخلو من ذلك من عينات تنم عن إلغاء هذائي ملك الآخر ولوجوده معاً، وعن تطرف في محو كل الحدود التي يمكن أن تفصل بين الذات والموضوع، وعن تضخم في النزعة الأنوية الكلية المتحولة على هذا النحو إلى نزعة ابتلاعية لا حد لنهايتها ولا ضابط من أية بقية باقية من الموضوعية. هكذا يقوّم علي عيسى عثمان، في مداخلة له في «ندوة التراث وتحديات العصر»، بعملية مراهقة مطلقة بين التراث الغربي والتراث العربي الإسلامي باعتبار الأول مجرد تمظهر للثاني وواحد من تجلياته، مما يجعل إشكالية الأصالة والمعاصرة محلولة من تلقاء ذاتها:

«أنظر بعدم الراحة الفكرية إلى الأوراق التي قدمت. ومرد ذلك إلى أننا - فيما يبدو - ننظر إلى التراث الغربي نظرة وكأنه جنس آخر، يختلف إختلافاً تاماً عن التراث الإسلامي، وأن الجمع بينهما جمع بين متضادين لا يجتمعان. وفي رأيي أن هذه النظرة هي في حد ذاتها السبب في التعثر الفكري الذي ينعكس في محاولة المصالحة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. وتعود نظرنا هذه إلى أننا أخذنا تفسير الغربيين لتراثهم وكأنه التفسير الصحيح. فهم يرون أن تراثهم يعود في جذوره إلى الفكر اليوناني وإلى التراث اليهودي المسيحي. فلا يعترفون بأي فضل للإسلام، أو حق بأي قرابة بين التراث الغربي والتراث الإسلامي. وأما الحقيقة فهي غير ذلك. فالأصول التي جاء بها القرآن وأقام نظام الحياة الكلي عليها هي الأصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة وقامت عليها وما تزال تتوجه بها»^(١٨١).

سابعاً: النكوص كتقهقر من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل

ما دمتا بصدد النزعة الأنوية الكلية والتأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفي الآخر، فلنقل إن هذا النفي قد يأخذ، في إحدى صورته، شكل مناقضة آلية مطردة للآخر. فمهما فعل هذا الأخير، أو مهما صدر عنه من رأي أو موقف، فإن الذات - و«الذات» هنا لا تعود تعبيراً مطابقاً - ستفعل العكس أو ترتئي العكس. ولا يصعب أن نتقوى في روح المناقضة هذه، بل في لاهوت الضدية هذا، موقفاً يكرر لاشعورياً موقف الأنا الطفلي الذي غالباً ما يحتاج، كيما يثبت شخصيته، إلى معاكسة من حوله من الراشدين وإلى مناقضتهم قولاً أو سلوكاً. ويلاحظ علماء النفس بالفعل أن الطفل، وهو في أول سبيله إلى تكوين شخصيته، يمر في العادة، بعد طور التقليد - النابض الأساسي لكل عملية تربية - بطور الميل إلى المعاكسة والمناقضة. وعلى الرغم مما بين هذين الطورين من أطوار نمو الشخصية من تعارض ظاهر، فإنهما ليسا متناقضين بقدر ما هما متناظران، بل متكاملان. فالمناقضة هي، بنوع ما، ضرب من تقليد سلبي، وإن كانت تمثل من منظور النمو طوراً أكثر تقدماً من طور التقليد الإيجابي المحض. إذ كما يقول أندريه بيرج، وهو من الإختصاصيين في علم نفس الطفل التربوي، فإنه «على حين أن التقليد يصدر عن نزوع أولي سابق لتكوين الشخصية المستقلة ذاتياً، فإن المناقضة تمثل أول مجهود من قبل الطفل لتكوين تلك الشخصية المستقلة ذاتياً ولتحديد نطاقها ومعالها التي ستكون له بمثابة فاصل عن العالم الخارجي. ولئن كان التقليد ينزع في الأصل نحو الآلية، فإن المناقضة تتجلى على العكس كعامل يرمي إلى قطع الآليات؛ وإنما بقدر ما تصبح الآلية بدورها يمكن القول بأنها تتعد عن وظيفتها»^(١٨٢). والحال أن الخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات من موقف نكوصي لا سبيل إلى المراهقة في أنه يحبي، من حيث يريد أو لا يريد، آلية المناقضة الطفلية، لا تلك التي يصح وصفها بالإضافة إلى الطفل بأنها سوية، بل على وجه التعيين تلك التي تظل بوظيفتها وتنزع إلى أن تكون آلية محضة. ويجد هذا الموقف تعبيراً مركزاً عنه في مداخلة لمثل السلفية المنفتحة - محمد عمارة - حينما قال في ندوة نظمت في المملكة العربية السعودية عام ١٩٨٨ حول «التراث والفنون الشعبية»: «إذا كان الغرب يفرق شعره، إلى جانب معين، فنحن نفرقه إلى الجانب المعاكس؛ وإذا حلق ذقنه فنحن نطيلها، وإن أطالها فنحن نحلقها»^(١٨٣) وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا المعلنة التي يصدر عنها مثل هذا الموقف هي إيديولوجيا الأصالة ورفض التغريب والتبعية،

فمن الواضح أننا هنا أمام موقف يقوم على التقليد الآلي، وإن العكسي؛ موقف لا قوام له ولا غائية إلا بضده؛ موقف تتبع سيادته لا من ذاته AUTONOME بل من غيره HÉTÉRONOME^(١٨٧)؛ وبكلمة واحدة، موقف عادم الأصالة كلياً يقوم لا على الفعل، بل على رد الفعل.

ولا يتسع المجال هنا لتقديم نماذج من الأدبيات العربية المعاصرة التي تتحول فيها لفظة «الغرب» أو صفة «الغربي»، في كل ما له صلة بالسياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو حتى النقد الأدبي^(١٨٨)، إلى كلمة رجيمة يكفي أن تلفظ حتى تحضر حالاً إلى مجال الوعي ضرورة العمل أو التفكير بالإتجاه المعاكس. ولكن بما أن الموضوع المحوري لدراستنا هو الخطاب التراثي فحسبنا أن نسوق الشواهد التالية المستقاة من حقل «رد الفعل» على «الفعل» الإستشراقي.

فانطلاقاً من موقف هذائي لا يتعلل الآخر - وهو هنا المستشرق - إلا على أنه عدو، ولا يقر له بفائبة أخرى غير التآمر والعدوان وممارسة الهيمنة على الذات^(١٨٩)، يجري تحويل هذا الآخر/العدو إلى معيار مطلق للتفكير الضدي وللحكم العكسي أياً ما تكن الخسائر التي يمكن أن تترتب على هذا الموقف بالنسبة إلى «الذات» نفسها وإلى تراثها الذي يقال لنا - مع ذلك - إنه موضع أطماع ذلك المستشرق المبيت النيات. فان يكن كتاب «الآغانبي» للأصفهاني، مثلاً، واحداً من أثنى كنوز الأدب العربي القديم، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو السلفي العربي المعاصر لا يتردد في أن يعلن براءته وبراءة الأدب العربي «الأصيل» من ذلك الأثر الفذ لمجرد أن المستشرقين كانوا هم الذين نبهوا إلى أهمية إحيائه. على هذا النحو، يكتب أنور الجندي بالحرف الواحد: «إن الإستعمار الفكري هو الذي فرض علينا منهج العمل في إحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه. فما أحببنا من التراث إنما كان بتوجيهه. وكان أبرز ما أحببنا كتاب «الآغانبي» الذي أعطي أهمية ضخمة لا حد لها، وكتابات ابن عربي، والسهوردي وشعر أبي نواس وبشار بن برد. وكان لهذا قصد مدير. فالآغانبي كتاب يحاول فيه أن يعطي للمجتمع الإسلامي صورة عصر شك وقسق ومجون... ومؤلفه أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦ هـ) كان شعوبياً منحرف المذهب، أراد بكتابه بث روح التدمير في فكر الأمة العربية، كما عرف بأنه كان مسرفاً أشنع الإسراف في اللذات والشهوات... ولقد أشار هذا الكتاب (٢١ مجلداً) إهتمام المستشرقين، واهتم به تلاميذهم في العالم العربي، واعتمد عليه كثيرون منهم في كتابة تاريخ الإسلام وتاريخ الأدب العربي كما فعل جرجي زيدان وطه حسين وغيرهما»^(١٩٠).

وإذا كان المعتزلة وإبن رشد وإبن خلدون يمثلون لحظة مثينة في تراثنا الفلسفي والفكري، تتمثل في الانتصار للعقل ضمن حدود الدين، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو المثقف العربي المتسلف لا يتردد في الدعوة إلى إعادة تلمين تلك اللحظة باتجاه تبخيسي سلبى لمجرد أن أدوات «الاستعمار الفكري» الذين هم المستشرقون كانوا السباقين إلى إبراز أهمية أولئك الممثلين المتميزين للنزعة العقلية^(١٩١) في التراث العربي الإسلامي. هكذا يكتب جلال أحمد أمين بالحرف الواحد: «إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقية في أن داب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشد أو إعلاء شأن المعتزلة على سواهم، ودأبنا نحن على مسابرتهم في هذا التمجيد، قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من إتفاق. وأن علينا مراعاة أشد الحذر في تصنيف مفكرينا وترتيب بعضهم فوق بعض تبعاً لما تمليه تحيزات الفكر الغربي»^(١٩٢).

ثامناً: النكوص كارتداد فعلي عن عصر النهضة

يقول فؤاد زكريا: «إنه لأمر يدعو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القرن التاسع عشر أن يحسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم. فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»^(١٩٣).

والحال أن الإضافة الوحيدة التي يمكن أن نضيفها إلى هذه الملاحظة الأسيانة الصادرة عن يمكن اعتباره المحامي الأخير للنزعة العقلية الطليقة في الخطاب العربي المعاصر هي أن ما نحن بصدد مواجهته اليوم على صعيد هذا الخطاب ليس حالة ارتداد إلى عصر النهضة، بل بتعبير أدق حالة ارتداد عن عصر النهضة.

وقد كنا رأينا كيف يجري على قدم وساق تأثيم عصر النهضة باعتباره، على حد تعبير عامر غديره، عصر «الاستعمار والتثويبه الذاتي والغزو الثقافي» ولا يتردد فكتور سحاب في مقال يحمل هذا العنوان الدال «تفسير الهزيمة ورد الاعتبار إلى التراث» في دمع عصر النهضة بأنه عصر «الهزيمة التاريخية» التي واجهناها في صراعنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين^(١٤٤). ويدين منير شفيق عصر النهضة باعتباره عصر «إحلال! لتغريب الفكري والحضاري محل الإسلام». ويشكك في التسمية نفسها: «فالإصلاح والنهضة هنا أصبحا يطلقان على التغريب وتبني الحضارة الأوروبية والتخلي عن الإسلام ومحاربه بكل السبل، أي أصبحا يطلقان على نقيضهما»^(١٤٥). ولئن كان عصر النهضة العربي قد استمد اسمه ومرجعيته من عصر النهضة الأوروبي، ومرجعيته، فإن مؤلف «الإسلام في معركة الحضارة» لا يتردد في أن يفتح من كتابه «باباً في تقويم عصر النهضة الأوروبية» ليدين هذا السمي لعصر النهضة العربي بأنه «عصر ردة وانحطاط، عصر الظلمات والإستبداد والطاغوت.. عصر الإجرام وارتكاب كل أشكال الموبقات»^(١٤٦). ويخلص من هذه الإدانة المذهلة لعصر النهضة الأوروبي إلى استنتاج مفاده أنه «مالم يقتلع فكر النهضة من جذوره باعتباره منذ المنطلق فكراً رجعيّاً ومضاداً للشورة ومعادياً للشعوب والانسانية، فلن يكون هناك إمكانية لخلاص العالم من الحالة الامبريالية الراهنة التي هي الاستمرار لعصر النهضة». وبديهي أن الهدف من إعادة النظر الهذائية هذه في «فكر عصر النهضة الأوروبي باعتباره وثنيّاً عنصريّاً إستبدادياً... على الرغم من محاولات الإختباء وراء كلمات كبيرة مثل «العقل والعلم والحرية والديموقراطية»، هو أن «يعاد النظر بكل ما وصلنا من فلسفات وأفكار وعلوم انسانية أوروبية» وأن يعاد بوجه خاص «النظر في تلك المقولات التي انبهرت بعصر النهضة الأوروبي، فوضعت معولها في خدمته وهي تضرب مجتمعاتنا الاسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفاء نور الاسلام وهي تدعي بأنها تطرد الجهل والتخلف»^(١٤٧).

وتدعيماً لعملية تأثيم عصر النهضة باعتباره، جوهرياً، عصر عمالة للغرب، فإنه لا يندر في زمن الردة هذا أن يجري التركيز على البعد الطائفي في تلك العمالة المزعومة. وعلى هذا النحو يقول ممثل السلفية التقليدية: «هناك حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، هي أن الاستعمار ركز على الأمة العربية أكثر مما ركز على أي جزء آخر من العالم الإسلامي، وجعل لمصر في مخطط الاستعمار والتبشير والتغريب قدحاً معلّى، باعتبارها قلب العالم الإسلامي ومركز القيادة من الأمة العربية»^(١٤٨). فصحف مصر هي التي كانت تحمل الأفكار والدعوات المختلفة، وعملاء الاستعمار الذين يكتبون باللغة العربية في المقطم والأهرام والهلال والمقطف والجامعة وغيرها من صحف اللبانيين المتأمرين كانت تحمل لواء مخطط التغريب كاملاً. هذه الصحف التي عاشت وامتد بها العمر، بينما سقطت الصحف الوطنية واحدة بعد الأخرى^(١٤٩). وبدوره يطلق ممثل السلفية اليسارية تهمة العمالة الطائفية بالجملة على العلمانيين من النهضويين العرب، ولكن مع تسميتهم بأسمائهم هذه المرة: «قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل ويعقوب صروف وفرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن^(١٥٠) ولويس عوض وغيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي: فصل الدين عن الدولة، الدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام ديناً أو حضارة»^(١٥١). ويوسع منير شفيق، وفق التصنيف الطائفي إياه، قائمة عملاء الغرب السياسيين والحضاريين ليضيف إليها بعضاً من أبرز أسماء الأدب العربي المعاصر، ولا سيما في شقه المهجري. هكذا يقول: «من يطلع على وثائق المؤتمر العربي الاول ١٩١٣... وعلى الوثائق التي نشرتها مجلة «المستقبل» في ٢ نيسان ١٩٨٢، يجد من الصعوبة بمكان عدم وضع علامات سؤال كبيرة حول ارتباطات

معظم رواد التغريب الفكري والسياسي الأوائل بالدول الاستعمارية الغربية. ولهذا تساعل انطوان عبدالمسيح، وهو ينشر الوثائق المذكورة أعلاه في «المستقبل»، هل كان جبران خليل جبران عميلاً لفرنسا، لأن الوثائق تشير إلى أن جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وشكري غانم وأيوب ثابت، نعيم دياب، شكري بخاش، عبدالمسيح حداد، ونسيب عريضة وإيليا أبو ماضي، أبدوا السياسة الفرنسية الرامية إلى السيطرة على سورية الكبرى، بل أن هذه الوثائق تذهب إلى التأكيد على أنهم وقفوا ضد استقلال لبنان الكبير، وطالبوا بحكومات فدرالية تحت الحماية الفرنسية^(٢١). ويؤيد وجيه كوثراني هو الآخر هذا التصنيف الطائفي للكلاء النهضويين المزعومين لحضارة الغرب، ولكنه يلاحظ أن التغريب لم يقتصر فقط على العروبيين والقوميين، بل «وقع فيه أيضاً بعض الإسلاميين». إذ كما وجد تيار قومي عروبي علماني تأول القومية العربية على أنها «دعوة للالتحاق بالغرب، ولا سيما بالطرف الفرنسي»، وهو التيار الذي انتظم فيه، بالإضافة إلى شكري غانم ونجيب عازوري، «العديد من عروبيين مرحلة ما قبل الحرب الأولى: ندره مطران، جورج سمنه، خليل زينية، أرقش، ثابت»، كذلك وجد هناك إسلام متغرب، أو إسلام يحاول أن يطرح المسألة من وجهة نظر مقطوعة الصلة بالتراث، أو أن يوظف التراث بمصالحة الغرب، أن يوظف الإسلام، أن يجتهد في الإسلام لقبول الغرب^(٢٢). ويضيف وجيه كوثراني قوله: «قد أفاجئ البعض عندما أعطي مثلاً على هذا الإسلام الذي يحاول أن يستحضر النموذج التراثي ليصالحه مع الغرب، والمثل هو محمد عبده. لقد نشرته نصوصاً من مجلة المنار لمحمد عبده ورشيد رضا حول علاقة محمد عبده بكرورم، حول علاقته بالحاكم المدنية. ولكورم كتاب معروف يشيد فيه بالدور الذي قدمه محمد عبده في مصالحة الإسلام مع القوانين المدنية الوضعية (قوانين التجارة وقوانين الأموال الشخصية)^(٢٣)». ومثل هذا التشكيك في وطنية الرائد الكبير للسلفية الإصلاحية نجده أيضاً عند علي زيعور الذي يقدم كتابه «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» - وهو الجزء الحادي عشر من مشروعه للتحليل النفسي للذات العربية - مثلاً عينياً، بل ثراً، على أن معطيات التحليل النفسي قابلة هي أيضاً للتوظيف توظيفاً نكوصياً، على الرغم من أن التحليل النفسي هو بالأساس علم الوقاية والحماية من النكوص. هكذا يتساعل هذا المحلل النفسي والإنساني للذات العربية: «هل وقع محمد عبده في شبكة خبيثة - فكرية أو سياسية - كان يحركها كروم، مرزا محمد باقر، والمستشرق براون الذي كان يحضر دروس الإمام، وآخرون؟ نترك ذلك، أو أن ذلك ليس سهلاً على دراستنا برغم منافع الكشف عن تلك الأمور. إن علاقته مع مرزا م. باقر، للمثال، ربما تظهر هذا الأخير بابياً، لا سيما إن تذكرنا أن براون، جاسوس الإنكليز في إيران، كان شديد الصلة بالبهاء والبهائية إبان دراساته أو «خدماته الجليلة» للاستشراق. وفي جميع الأحوال، فإن تلك الشبكة التي نتخيل وجودها^(٢٤)... تتوازي مع خلفية ثقافية عند الإمام، ربما عملتا معاً على تعزيز الخطأ» أو «التيار الذي لم يبين للعرب أدب مقاومة، ولا فكراً مجابهاً يجدد ويتحدى^(٢٥)». ولا يضرب علي زيعور صفحاً عن تهمة العمالة هذه وعن «التصوف الخفي عند الإمام وصلاته السرية وعلاقته المغطاة مع القواهر» (أي مع المستعمرين أو الغربيين صانعي الجرح النرجسي) إلا ليجري لمثل السلفية الإصلاحية محاكمة شاملة، على مستوى الشعور واللاشعور معاً، لا يصفته الشخصية فحسب، بل باعتبارها كذلك ممثلاً بارزاً «لنمط اجتماعي مهجن ومهجن» اعتمد في «منطقه وجهازه المعرفي وأفهوماته الكبرى على أدوات» هي بدورها أيضاً مهجنة ومهجنة^(٢٦). وصفة «التهجين» المزودج هذه هي التي يطلقها أيضاً محلل الذات العربية بلا تردد على ممثلين كبار آخرين للسلفية الإصلاحية، ومنهم الشيخ حسين الجسر والشيخ رشيد رضا، وذلك لاشي إلا لأن الشيوخين أرادا «الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث» وطلبوا «النهل من الغرب ومن التراث، من المؤسسة الأوروبية ومن النظم الإسلامية القائمة^(٢٧)». ويختم علي زيعور محاكمته لمثل «مدرسة العروة الوثقى المنارية»، التي ما استطاعت أن تصون «معادن المعتقدات الموروثة» من «نار المؤسسات الغربية بإرسالياتها ومعاهدها، بعلومها ورساميلها وتقنياتها وترجماتها المتغلظة»، بل تطلعت على العكس إلى «رد المشروع الغربي» عن طريق «الالحاق بالعلم الأوروبي»، يختم بقوله: «بذلك التهجين يظن رشيد، كما يفعل عبده ومن هو على ذلك

الفرار وفي ذلك التيار، أنه وجد حلاً لكل مشكلة... مهجن الفكر والسلوك، وينصر كل تهجين»^(٣٠٠).

والواقع أن مؤلف «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» لا يدين، كما قد يفهم من عنوان كتابه، محمد عبده وحده وبشخصه، بقدر ما يدين أيضاً من خلاله عصر النهضة بجملته من حيث أنه عصر «الذات المنجرحة في حقل تقهره الواقعة الاستعمارية». فعنده أن محمد عبده ليس نسيجاً وحده، وأن محاكمته هي بالأساس، كما رأينا، محاكمة لنمط إجتماعي شامل، أصابته جرثومة التهجين فنقل عدواها إلى غيره، فكان مهجناً ومهجنأ في آن معاً. ومما زاد في خطورة هذا التهجين المزدوج، المنفعل والفاعل، أن النمط الإجتماعي الذي كان له بمثابة الحامل والعامل كان هو صاحب التأثير «الأقوى في الممارسة». ويجهر مُحَاكِم محمد عبده، من السطر الأول من كتابه، بأن «محاكمة الإمام محمد عبده عملية تكشف [عند المؤلف المتخصص شخصية القاضي] رغبة في محاكمة كل القطاع الذي مثله»، أي قطاع السلفية الإصلاحية والإجتهادية الذي كان هو «القطاع الأوسع» و«الأبرز والأعرض في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة»، فضلاً عن أنه كان ولا يزال «عميق الجذور» و«شديد الرسوخ في الذات العربية»^(٣٠١). ومحاكمة هذا القطاع لا تجري إلا بالتضاد مع براءة الذمة المعطاة سلفاً للقطاع المقابل الذي رفض أي شكل من أشكال «التداوت المزيف والمزيف» بين «الذات المنغلبة والمحتل القوي»، أي قطاع السلفية الخالصة التي قابلت الآخر الأجنبي بالرفض المطلق وبالتمسك الإنكفائي بالذات وبتراث الذات البريء برءاً مطلقاً من لوثة الحداثه وهجنتها. وعلى هذا النحو تنتهي الجلسة الأخيرة من جلسات هذه المحاكمة بالعينة - والعينة هنا هو محمد عبده كما تقدم البيان - لأعرض تيارات عصر النهضة باستصدار حكم تحليلي نفسي مفاده أن الاستجابة التي مثلتها السلفية الإصلاحية، الموصومة بوصمة التهجين المزدوج، كانت استجابة «مرضية» بالمقابلة الضدية مع الاستجابة السلفية الخالصة التي مثلت على العكس «ظاهرة سوية»، وإن قامت - باعتراف المؤلف/المحلل/المحاكم - على «أولية سيئة التكيف»، أقرب إلى «العصاب» منها إلى «المعافاة النفسية»، إذ دفعها «الخواف على الذات» من «القواهر الأجنبية» إلى «النكوص والاحتماء بالأم، بالتراث، بالدين، بالهوية التاريخية»^(٣٠٢).

وإذا كان محلل الذات العربية، بانتصاره على هذا النحو للسلفية الخالصة على السلفية الإصلاحية، إنما ينتصر لأقل النهضويين نهضوية، فمن الواضح أيضاً أن ثمة غائباً كبيراً عن هذه المحاكمة، وهو التيار التحديثي الصرف الذي يقف إلى يسار السلفية الإصلاحية بقدر ما تقف هذه إلى يسار السلفية الخالصة، والذي يمكن وصفه بالتالي بأنه تيار النهضويين الأكثر نهضوية. والحال أن تعقيب هذا التيار تعقيباً تاماً عن ساحة المحكمة إنما يعني أنه تيار مدان سلفاً، لا يستأهل حتى الوقوف في قفص الإتهام. فهو بحكم الخائن الذي يعدم بدون محاكمة ويطرده خارج دائرة الوعي وكأنه ما وجد قط. ومع أن محلل الذات العربية يعلن أن منهجه «يرفض المحاكمة قبل العرض للحال»، فإن حصره للمحاكمة بتياري السلفية وتوزيعه للأدوار بحيث يُمَثِّل الإصلاحيون في قفص الإتهام والسلفيون الخُص في منصة الادعاء والشهود، إنما هو بمثابة إشهار لحكم مسبق يعتبر أن التيار الثالث، تيار النهضويين الأكثر نهضوية، تيار قاييني ملعون محرم عليه حتى أن يطأ عتبة المحكمة، التي تبقى بعد كل شيء مقدسة. وبالفعل، إن محلل الذات العربية لا يخصص له في كتابه كله سوى جملة تصنيفية واحدة وردت في الصفحة الأولى منه: فهو التيار الذي «تماهى في الآخر وتخل عن الذات»^(٣٠٣).

على أن تأثيم عصر النهضة وإدانته رجالاته ليسا أخطر مظاهر الردة النكوصية التي نحن بصدها. فهذا المظهر التأثيمي يبقى أكثر إصملاً بالتاريخ منه بالحاضر، وما كان له أن يكون أكثر من حكم قيمة سلمي على عصر ولّى ومضى لولا أنه يقتنن بارتداد عن مقولات النهضة من حيث هي مقولات لا تزال لها فاعليتها في الواقع العربي الراهن وفي الأيديولوجيا العربية المعاصرة.

ومن الصعب طبعاً على الدارس أن يرصد جميع مظاهر هذا الارتداد عن المقولات النهضوية في الخطاب العربي المعاصر. ولكن بعض العينات التمثيلية يمكن أن تفي بالغرض هنا. ولنبدأ بادىء ذي بدء فنتساءل: ما كانت المقولة الأساسية في النهضة، بل ما كانت المقولة التي

انعددت عليها إشكالية النهضة بالذات؟ إنها فكرة التقدم. فقد اكتشف العرب على حين غرة، ومع مدافع نابليون، أنهم باتوا مسبقين بل متأخرين في المجال الحضاري، وإن تأخرهم هذا هو الذي استتبع غزؤهم، وأن عليهم إذا ما أرادوا التصدي بنجاح للهجمة الإستعمارية أن يحدثوا في أوضاعهم تغييراً يجعلهم نداً للأوروبيين قادراً على مواجهتهم. وقد اختلف تشخيص النهضويين العرب للداء الذي أدى بالعرب - وبالمسلمين - إلى التأخر والانحطاط. فمنهم من رده، كما هو معلوم، إلى الإستبداد والحكم العثماني، ومنهم من رده إلى تفشي الجهل والانحراف عن صراط الدين، ومنهم من رده إلى تردي وضع المرأة والأم، ومنهم من رده إلى التفرقة القومية والطائفية، ومنهم من رده أخيراً، مع التحول من شعار النهضة إلى شعار الثورة غداة الحرب العالمية الثانية، إلى التخلف الإقتصادي وسوء توزيع الثروة القومية. ولكن بغض النظر عن طبيعة الترياق الذي اقترحه النهضويون - وذلك تبعاً لتشخيصهم طبيعة الجرثومة الحاملة لسم التأخر والانحطاط - فقد اتفقوا جميعاً، بلا استثناء تقريباً، على أنه ما دام الخصم هو أوروبا، وما دام هذا الخصم قد استفاد من تفوقه الحضاري ليفزؤهم في عقر ديارهم وليفرض استعماراً وهيمنته، فلا مفر للعرب - وللمسلمين - من أن يواجهوا الغرب بسلاحه. وبما أن سلاح الغرب هو تقدمه، فلا محيص لهم عن التقدم بدورهم ولو عن طريق محاكاة الغرب في عوامل تقدمه^(١١٦).

وحتى تصبح فكرة التقدم ممكنة ومشروعة ومقبولة فقد بنى النهضويون استراتيجيتهم على تمييز مزدوج:

١ - التمييز إجمالاً بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي، فجزّوا محاكاة الغرب في حضارته لمقارمة استعمارهم، وهذا موقف سوف يبرئه - ويظوره - عن النهضويين حمةً أيديولوجياً الثورة من القوميين واليساريين بدءاً من فترة الإستقلالات فصاعداً.

٢ - التمييز إجمالاً بين الروح والمادة، أو الروح والتقنية في الحضارة الغربية فجزّوا الأخذ بالتقنية الغربية مع التمسك بروح الحضارة العربية الإسلامية^(١١٧). وهذا موقف سيحوز قبولاً جماعياً لدى مختلف أجنحة السلفيين من النهضويين، وإن بدرجات متفاوتة: فقد تحمس له المعتدلون والإصلاحيون منهم بدون أن يلقي معارضة تذكر من جانب المتشددين منهم.

وربما كان خير من عبّر عن هذه الاستراتيجية النهضوية، المجزّزة للتماهي الجزئي مع الغرب بهدف إمتلاك سر قوته ومواجهته بنفس سلاحه، خير الدين التونسي الذي ما وضع، منذ عام ١٨٦٧، كتابه الوصفي عن «أحوال الأمم الافرنجية»، إلا تعريفاً «للغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعام» بـ «الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية، عسى «أن نخذ منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التقريب الموجود فينا، وتحذيراً لـ «ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تعاديبهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتبين ينبغي أن يهجر، وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر»، مع أن «الامر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للدلالة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا»^(١١٨)، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنع من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية»^(١١٩).

وتبرز استراتيجية التماهي مع قوة الغازي الغربي لقلبها عليه بمزيد من الوضوح لدى قاسم أمين، التلميذ المباشر لحمد عبده: «إن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة. فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطنه بقدمه، وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه، من زراعة وصناعة وتجارة، ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعمالها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضرّ بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين... وهو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا

دعت الحال إلى العنف واستعمال القوة لجا إليهما... ولا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيديهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم أكثر مالا وعقلاً وعرفاناً وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها... فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مأخذهم، وتدرعت لللكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها، وأرضها أربها منها بالغريب عنها... وهذه الطريق - طريق النجاة - كما قدمت، مفتوحة أمامنا، ولا يوجد عائق يعوقنا عن السير فيها إلا ما قد يكون من أنفسنا»^(٢١٧).

ويعلم عبدالرحمن الكواكبي، هذا الممثل الكبير للجناح الأكثر تقدماً واستنارة من أجنحة السلفية الإصلاحية، في نص يعود إلى العام نفسه الذي صدر فيه «تحرير المرأة»، عن تأييده المطلق لاستراتيجية «مجاراة الغربيين ومباراتهم واسترداد ما فقده المسلمون من الحياة والعزة والسلطان»، ويضيف مفسداً حجج المعارضين على هذه الاستراتيجية: «ولا يعترض عليّ بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نفعل فعل الأوروبيين، لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، فكل ما يفعله غيرنا وتثبت لنا فائدته يجب أن نفتدي بهم فيه جراً للنفع ودفعاً للضرر»^(٢١٨).

وحتى جمال الدين الأفغاني، الذي عرف بمواقفه الصارمة ضد التقليد وأدان التفرنج بوصفه «جداً لأنف الأمة يشوه وجهها ويحط شأنها» وانتقد مراراً وتكراراً في «العروة الوثقى» (١٨٨٤) التيار «المستغرب» الذي يعتقد أنه لا بد للشرق، إذ ما أراد «إيجاد المنعة» لنفسه، من أن «يسلك المسالك التي سلكها بعض الدول الغربية الأخرى»، فإنه ينتهي في أواخر حياته، وفي ما يمكن اعتباره وصيته التي أملاها على محمد باشا المخزومي في شكل «خطابات»، إلى تأييد استراتيجية مجاراة الغرب لمقارعة حديده بمثله، وينحي باللائمة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك في ذلك مسلك اليابان: «لو أن الدولة العثمانية راعت من يوم تأسست. وراقبت حركات العالم الغربي، وجزرت معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة، وقرنت إلى فتوحاتها المادية القوة العلمية، على نحو ما فعلت اليابان أقله، لما كان ثمة مسألة شرقية»^(٢١٩).

والحال أن استراتيجية التماهي الجزئي هذه مع حضارة الغرب، بدافع الضرورة أكثر منه بدافع الاعجاب^(٢٢٠)، وهي الاستراتيجية الأساسية التي تمحور عليها عصر النهضة ومنطق النهضة بالذات، هي التي ستضحي في الخطاب العربي المعاصر - من حيث هو خطاب ردة ونكوص - موضع تبخيس ومقاطعة ورفض، وهي التي ستدان ليدان معها عصر النهضة برمتها باعتباره، بلغة مطبق الأنتروبولوجيا الحضارية الباتولوجية في تحليل الذات العربية، عصراً «مهجناً ومهجنأ». فإن يكن عصر النهضة قد بنى إستراتيجيته النهضوية على التمييز بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي ليعتبر باب التماهي مع الأولى مفتوحاً لمواجهة الثاني، فإن الناطقين بلسان السلفية الحديثة المرتدة على عصر النهضة لا يترددون في الإعلان عن معاداتهم لا لاستعمار الغرب وحده، بل أيضاً - وربما بالدرجة الأولى - لحضارته وثقافته. هكذا وقف عادل حسين في ندوة «العروبة والإسلام» يرد على إعتراض من اعترض على ميل أكثر المتداخلين في الندوة إلى عدم التمييز بين الإستعمار الغربي والثقافة الغربية، فقال: «تأتي هنا قضية أثارها أحد الأخوة وتستحق أن نقف عندها: لقد دهش من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا أدهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعاد الغرب؟ يقول صديقي: (٢٢١) إننا نعادي في الغرب الاستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة. وأتساءل: هل يمكن أن يكون الإستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه

الثقافة، فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية»^(٣٣٧).

ويذهب هذا المذهب عنه ممثل آخر للسلفية الحديثة - منير شفيق - في دعوته القوى الاجتماعية، المرشحة في تصويره للقيام بـ «ثورة الأصالة»، إلى شن «مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية فقط»^(٣٣٨). وهذه «المقاومة» هي في الواقع تسمية إيجابية لعملية سلبية خالصة هي «القطيعة الحضارية». إذ ليس المطلوب أقل من «قطع التواصل مع نمط الحداثة التابع للهيمن»، وتطهير الذات من «سموم التغريب الفكري» والإنسلاخ «إنسلاخاً كاملاً» عن «أرض الحداثة الغربية»، و«توقف اللهاث وراء الحضارة الغربية»، الموسومة والموصومة معاً بـ «الحضارة الفرنجية»^(٣٣٩). ومنعاً لأي تجسير محتمل للهوة بين «الأصالة» و«الهجانة»، يفرد داعية القطيعة الحضارية «باباً»^(٣٤٠) بعنوان «في رفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية، يخصصه بكامله للرد على أصحاب «الاتجاه التوفيقي» الذي يدعو إلى «الأخذ من التراث ما هو صالح، والأخذ من التحديث ما هو صالح» بحيث «لا ينفلق في عالم التراث والسلفية فينسلخ عن الحداثة، ولا يفتح على التحديث والتغريب إلى حد الانسلاخ عن التراث»^(٣٤١). وكما وجدنا المحلل النفسي والإنساني للذات العربية يتصدى لمحاكمة هذا الاتجاه دون سواه لأنه يمثل «القطاع الأوسع» و«التيار الأقوى في الممارسة» كذلك، فإن داعية القطيعة الحضارية يتصدى لتفنيد حجج دعاة الانتقاء والمزج الحضاري دون سواهم لأن الاتجاه التوفيقي الذي يصدر عن «الاتجاه الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة» على اعتبار أنه، في دفاعه الانتقائي عما يرى أنه «جيد وإيجابي» من حضارة الغرب دون ما هو «رديء وسلبى»، «لا ينطلق من مواقع تعلن العداء للتراث»، الأمر الذي يكسبه مصداقية و«قدرة ما في المواجهة» لا يحظى بمثلها الاتجاه التغريبي الجذري المعادي للتراث والقائل بالأخذ «الابتلاعي» عن «الحضارة الفرنجية». وإنما تداركاً لخطر هذا الاتجاه التوفيقي، وإثباتاً لبطلان إشكاليته - التي هي بالأجمال إشكالية عصر النهضة نفسه - من أساسها، يصوغ داعية القطيعة الحضارية نظرية تطهيرية في فلسفة العلاقة - أو اللاعلاقة بالأحرى - بين الحضارات أقرب ما تكون في منطقتها إلى منطق آلية الإغتسال القهري في العصاب الوسواسي. فكما أن المصاب بهذا العصاب يعميل في بعض الحالات إلى تبني «رؤية كلية» تنزل الجزء منزلة الكل وتسبغ عليه طابعاً مطلقاً، فيعتقد أنه إذا ما تلوث بدنه في موضع من مواضعه - وليكن يده مثلاً - فلا بد له من غسل بدنه كله، وأنه إذا ما غسل بدنه كله ونسي جزءاً، ولو موضعياً منه، فكأنه ما اغتسل البتة، كذلك ينزع داعية القطيعة الحضارية إلى تبني «مذهب كلي» لا يقر بجزئية الجزء، ولا يعترف به جزءاً ولو من كل، بل يماهيه مع الكل ويراه بحد ذاته كلاً، وهو ما يعني، على صعيد فلسفة التطهر الحضاري:

- ١ - إن الأخذ (التلوث) بجزء من حضارة ما يعني أخذها كلها.
- ٢ - إن الإغتسال من هذا التلوث الجزئي - الذي هو بالضرورة والتعريف كلي - لا بد أن يكون كلياً.
- ٣ - إن التصدي بالمقاومة لذلك الجزء يقتضي خوض حرب كلية ضد كل الحضارة التي جاء منها التلوث الجزئي - الكلي.

وبالعودة إلى إشكالية التماهي الجزئي مع الحضارة الغربية كما صاغتها غالبية النهضويين العرب المنضوين تحت لواء «الاتجاه التوفيقي»، فإن هذه «الرؤية الكلية» تعني:

- ١ - أن الأخذ الجزئي من الحضارة الغربية هو، في أول المطاف وفي نهاية المطاف، غير ممكن، لأن اقتباس التقنية الغربية يعني اقتباس جملة الحضارة الغربية، إذ ما دام «الأمر يتعلق بالنظرة الكلية»، وما دامت «العلوم والتقنيات في الحضارة الأوروبية... جزءاً لا يتجزأ من تلك الحضارة»، فإنه من غير الممكن الأخذ بـ «ما توصلت إليه الحضارة الفرنجية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنيات» بدون الأخذ بـ «النسق الحضاري بأسره، بما في ذلك طراز النظم القائم». فالعلوم والتقنيات لا تنتقل من حضارة إلى حضارة بدون «تأشيرة دخول»، والحال إن رسم هذه التأشيرة ليس أقل من «التغريب الكامل»^(٣٣٧).
- ٢ - ما يصدق على التقنية في الأخذ يصدق على الاستعمار في الرفض. فيما أن الاستعمار هو جزء من الحضارة الغربية، وبما أن الجزء هو الكل، فإن رفض الاستعمار الغربي يقتضي رفض كل حضارة الغرب.

أما ذلك الذي لا يرى الكل الذي هو في الجزء، ولا يرى في الاستعمار إبعاده الحضارية الكلية التي «تتعدى الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية»، ولا يريد أن يحارب سوى الاستعمار الغربي دون الحضارة الغربية، فـ «لن يستطيع أن يشن حرباً شاملة ضده، ومن ثم لن يتمكن من تحقيق النصر ضده». فعندما «تخوض جزءاً من المعركة، بدون أن تخوض المعركة كلها، فلا مفر من أن «تهزم في الأجزاء الأخرى، وبهذا يعود [الغرب] فيسلب النصر الذي نحققه في ذلك الجزء»^(٣٢٨).

٢ - «بكلمة، إن معالجة جزئية لحرب شاملة تؤدي إلى خسارة الحرب مهما أحرز من نجاح في هذه المعركة أو تلك. فالعرب الشاملة التي شنت ضدنا لا تواجه إلا بالعرب الشاملة»^(٣٢٩). ولأن هذه «الرؤية الكلية، ظلت غائبة عن أولئك الذين «وقفوا سياسياً ضد الاستعمار والأمبريالية»، فقد ظلوا يتخبطون «في أحضان التبعية». والواقع أن «التخلص من الاحتلال العسكري وإسقاط حكومات العملاء وتأميم الشركات والبنوك الأجنبية، لا يؤدي إلى تحقيق الاستقلال وحماية البلاد من العودة إلى الوقوع تحت السيطرة». فما دامت «الهيمنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والإقتصادية، يهدر من المحال الإطاحة بالتبعية ما لم تضرب السيطرة ضربة شاملة، وترفض التبعية رفضاً شاملاً، وهذا لا يكون إلا إذا خرجنا من الغرب بكل مدارسه... وحققتنا استقلالنا الحضاري والثقافي وخلعنا عنا ما فرضه الغرب علينا من أنماط حياة ومعايير ومفاهيم ونظريات وأخلاق وفلسفات»^(٣٣٠).

وكان هذه الحرب الهجومية الشاملة على جبهة الحضارة الغربية لا تفي بالفرض المطلوب بالنسبة إلى داعية القطيعة الحضارية الكلية، لهذا نراه يعززها بحرب موازية من نمط تحصيني ودفاعي على جبهة الحضارة العربية الإسلامية. فإن تكن استراتيجية النهضويين العرب التوفيقية، القائمة على التماهي الجزئي والعداء الجزئي للغرب، استراتيجية باطلة بحكم الماهية الكلية للجزء، مما لا يترك خياراً آخر سوى التماهي الكلي أو العداء الكلي، فإن الماهية الكلية المصمتة للنمط الحضاري الإسلامي تمنع تطعيمه بأي عنصر من نمط حضاري مفاير مهما تكن درجة جزئيته. وهكذا يعلن داعية القطيعة الحضارية، ودوماً من مطل «النظرة الكلية»، أن التمازج الحضاري الجزئي الذي ينشده التوفيقيون هو «في نهاية المطاف غير ممكن، لأن الإسلام لا يقبل المزج بما هو غريب عنه، فكيف حين يكون مضاداً له مثل الحال مع الحدأة الغربية». وبناء عليه، فإن أولئك «الذين يتبنون أية نظرية من النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قامت بها هذه المدرسة أو تلك من مدارس الغرب يقيمون بالضرورة حاجزاً بينهم وبين الإسلام»^(٣٣١).

وإذ يشطب داعية القطيعة الحضارية على هذا النحو بجرّة قلم على واحدة من أهم السمات التي صنعت عظمة الحضارة العربية الإسلامية، وهي انفتاحها الحضاري على الحضارات السابقة لها والمعاصرة لها، لا يتردد، إككاماً لغلغلق دائرة القطيعة، في أن يفرد «باباً في علاقة الحضارات ببعضها» لينفي هذه العلاقة، وليقرر أن كل حضارة دارة مغلقة، وأن التفاعل الحضاري أسطورة ملفقة لدواعي مقتضى الحال، وأنها لكاذبة «تلك الموضوعة القائلة أن الحضارات تقوم على بعضها.. وأن ما من حضارة إلا تتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإخصاب وإياها»^(٣٣٢).

وتوكيداً لهذه النزعة النفية بصد التفاعل ما بين الحضارات لا يتردد داعية الانغلاق الحضاري في الإقدام على خطوة يعرّ نظيرها في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، إذ يبادر بكل بساطة، ونزولاً عند حكم منطق فلسفته الانفلاقية، إلى أن ينزع عن الجرح النرجسي العربي واحدة من أنجع ضماداته ليؤكد أنه، خلافاً لكل دعاوى المدعين، سواء أمن الرافضين للحضارة الفرنجية والداعين إلى مقاومتها أم من القائلين بالتماهي الجزئي مع الجانب التقني على الأقل من حضارة الغرب، فإن الحضارة الغربية لم تتأثر، وما كان لها أن تتأثر، بالحضارة العربية الإسلامية بحكم التضاد في الروح بينهما وبحكم الدائرة المغلقة التي يتحرك ضمنها مسار كل حضارة. وهكذا يقول في معرض تفنيد الموضوعة «الخلافية» القائلة بتفاعل الحضارات فيما بينها وبالأخذ عن بعضها بعضاً:

«إن هذه الموضوعة واسعة الانتشار حتى في أوساط بعض الذين يرفضون الحضارة الفرنجية ويدعون إلى مقاومتها. وهذا ما يلهمه الرء حين يستمع لتفاخرهم باقتباس أوروبا للحضارة العربية الإسلامية، أو لاعتمادها على العلوم التي ازدهرت في ظلها. وتستخدم هذه الفكرة من قبل البعض من منطلقات أخرى وهي إغراء جماهيرنا ومثقفينا للأخذ بالحضارة الفرنجية باعتبار أن ذلك هو القانون في نهضة الحضارات... ولكن السؤال: هل من الصحيح أو الثابت تاريخياً أن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق بعضها... أم أن لكل حضارة مساراً يضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها؟... وبالنسبة كثيراً ما نسمع عن أخذ أوروبا للعلوم والتقنيات عن العرب والمسلمين إبان نهضتها، وذلك كدليل على اعتبار العلوم والتقنيات مشاعاً إنسانياً، وهو «الكاشعلة التي تنتقل من يد إلى أخرى». وفي الواقع أن الأوان لأن يدقق في هذا الأمر ولا يؤخذ على علته، وذلك على الرغم مما يحمله من إغراء للمسلمين حين يقال لهم أن الغرب أخذ عنهم العلوم والتقنيات وبنى عليها ما نراه اليوم من تقدم وحضارة تبهر الأبصار وتعني البصائر... في الحقيقة، كل من يدقق في منهج ابن سينا الطبي... سيجد أن ما فعله الفرنجة المعاصرون في الطب مضى في الطريق المعاكس ولم يؤخذ عن ابن سينا إلا بعض القوانين العلمية والتقنيات. فطب ابن سينا أو الرازي، على سبيل المثال، كان ينطلق من وحدة بين الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة وبالاعتماد عليها... بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وحيدة الجانب وأحدثت طلاقاً فيما بين تلك الجوانب التي كان يراها طب الرازي وابن سينا موحدة... الشيء نفسه يمكن أن يلحظ في مختلف المجالات العلمية والتقنية واتجاهات تطورها، بل في الاتجاهات الفلسفية أيضاً. وعلى سبيل المثال كثيرون يتحدثون عن اقتباس الغرب عن ابن رشد - بالرغم من تحفظنا على الكثير من أفكاره - ولكن ماذا أخذوا فعلاً عن ابن رشد؟ لقد أخذوا الجانب الأرسطي ورموا بعيداً بكل ما هو وليد الحضارة الإسلامية. أي أنهم استعادوا أرسطو واستعادوا الفلسفة اليونانية من خلال ابن رشد. أما ابن رشد نفسه فقد لفظوه كما تلفظ النواة. لأن فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن لم تشكل تواصلًا مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الإغريقية وسارت ضمن خطوط أخرى تختلف تماماً عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية»^(١٣٣).

وحتى ندرك مدى تضاد هذه النزعة الانفلاقية الحضارية، التي لا تتعلل العلاقة بين الحضارات إلا بلغة «الحرب الشاملة ضد الحرب الشاملة»، مع النزعة الانفتاحية لعصر النهضة، حسبنا أن نعقد مقارنة سريعة بين ما يمكن اعتباره أول رائد نهضوي - ونقصد رفاعة رافع الطهطاوي - وبين من يمكن أن يكون آخر من تصدى في الخطاب العربي المعاصر لإرساء «استراتيجية حضارية جديدة» - ونعني أنور عبد الملك مؤلف «ريح الشرق». فمؤلف «مناهج الالباب المصرية في مباحث الآداب العصرية»، الذي عاش وكتب في عصر كانت فيه حركات الإحياء السلفي تحذر من مخالطة الأوروبيين الموصومين في الغالب بأنهم من أهل «الكفر»، لم يتردد في الدعوة إلى مخالطتهم والأخذ عنهم - ولو بتقييد - واصفاً التفاعل معهم فيما لا يخالف الشرع والدين بأنه مثل «المغناطيس الذي يجلب المناقع»، لأن «مخالطة الأعراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الالباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجائب»^(١٣٤). ولئن كمال المديح لحمد علي وأثنى على ذكره ولقبه بالمقدوني الثاني، فلأنه قاد مصر على طريق التقدم وأعاد وصلها بالعالم، ولا سيما بجناحه الغربي المتقدم: «فلو لم يكن لحمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكناه ذلك. فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وأنسها بوصول أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لنشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية»^(١٣٥). ولكن بعد قرن ونيف من رسم المسودة الأولى لهذه الاستراتيجية الحضارية الإنفتاحية، وبعد أن أزيلت من خريطة الوعي البشري الحدود التي كانت تفصل بين ديار «الكفر» وديار «الإيمان»، يأتي مصمم «الاستراتيجية الحضارية الجديدة» ليدعو إلى رسم

الحدود من جديد لتفصل هذه المرة بين ديار «الغرب» وديار «الشرق» فصلاً أشد بترأً وتنافياً حتى من ذاك الذي كان أملاه لاهوت القرون الوسطى الكلي التشدد والقطعية، وليطالب بإغلاق جميع بوابات العبور التي يمكن أن تربط بين العالمين اللذين لا يربط بينهما سوى تثنائي «الشر» و«الخير» وتضادهما المانوي المطلق، وليحرض على شن حرب تصفية وإبادة شاملة ضد كل ما يمكن أن يكون تسرب من العالم الأول إلى العالم الثاني خلال ذلك القرن النهضوي الانفتاحي المشؤوم من قرون «الصراع المصري» - التي تزيد على الخمسين عدداً - بين «رياح الغرب» الإبليسية و«رياح الشرق» القدسية. وإنما بدالة هذا «التناقض الرئيسي» في «الحرب الحضارية المصرية» ينبغي «أن نعمل في أن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار» وأن نقيم «جبهة وطنية متحدة تمثل مفهوم العروة الوثقى في عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسي والحضاري» وأن «نقتلع دون هوادة كافة الجذور والجرائم التي تثبت سم التبعية الفكرية تحت ستار التحديث»^(٣٣٣). وإنما عن طريق هذا «الانغلاق في وجه العدو الحضاري الخارجي» وهذا «الانفتاح في الداخل» على جميع القوى المعادية «للاستعمار الحضاري» ولعلمائه الحضاريين، الذين «تمكن الغرب من توليتهم المكانة الأولى في الحياة الثقافية، بل وأحياناً كثيرة في الحياة الاجتماعية والسياسية في الأمة العربية، فأصبحوا أبواقاً للثقافة الغربية باللغة العربية، وأصبحوا يتحدثون عن الإسلام بلغة المستشرقين، وعن الأمة العربية بمنظور الاستعمار الثقافي، يمكن أن نخوض بنجاح «المعركة الحضارية الشاملة ضد الاستعمار الحضاري»، وأن نتزعزع من الغرب «مفاتيح المبادرة التاريخية» لنؤسس أنفسنا في «مركز القوة العالمي الجديد» ولنقدم للعالم «نمطاً أو مشروعاً حضارياً مغايراً للنمط الغربي بنوعيه، الراسمالي الغربي من ناحية، والإشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى»^(٣٣٤).

وبصرف النظر عن الطابع الهذائي الجلي لهذا التضخم المفرط في الطموح الحضاري، وبغض النظر أيضاً عن أن المحاولة الوحيدة التي جرت في التاريخ المعاصر لإغلاق الحدود في وجه «العدو الحضاري الخارجي» ولاقتلاع «الجرائم التي تثبت سم التبعية الفكرية» لثقافته كانت تلك التي شهدتها كيبوديا في عهد الخمير الحمر بقيادة بول بوت والتي أخذت شكل إبادة جماعية لمئات الآلاف من «عملاء الغرب الحضاريين»، فإن ما يذهل في النص أعلاه من حيث الجرأة النظرية تركيبيه المزجي بين «الاستعمار» و«الحضارة»، وصياغته بالتالي لمفهوم «الاستعمار الحضاري».

والواقع أن إيديولوجيي الحقبة الكولونيالية الغربيين كان سبق لهم، هم أنفسهم، أن قرنوا بين الاستعمار والحضارة، وتحدثوا عن «استعمار حضاري»، أو «تحضيري» بالأحرى. ولكنهم ما فعلوا ذلك إلا كمحاولة لتبرير الاستعمار في نظر أنفسهم وفي نظر الشعوب المستعمرة على حد سواء. أما حديث مؤلف «رياح الشرق» عن «الاستعمار الحضاري» ففرضه ليس تبرير الموصوف، بل - على العكس - تبخيس الصفة. فالمطلوب هذه المرة هو رأس الحضارة. ولئن قرنت بالاستعمار، أي بذكرى صادمة وبخبرة تاريخية جارحة للغاية بالنسبة إلى العرب كما إلى معظم شعوب العالم الثالث، فإنما لإدانتها ولتحميلها بشحنة وجدانية سلبية من شأنها أن تحرر بصورة آلية ولاشعورية لدى المتلقي شحنة مضادة من الكراهية والعداء.

وعلى هذا النحو، وعلى خلاف الخطاب النهضوي الذي ما تحدث إجمالاً إلا عن الاستعمار العسكري بمفهومه كاحتلال أجنبي، وعلى خلاف الخطاب الثوري الذي انتقل ابتداءً من مرحلة الاستقلالات إلى التركيز على الاستعمار بمفهومه الامبريالي الجديد كظاهرة نفوذ سياسي وهيمنة إقتصادية، وعلى خلاف الخطاب التنموي الذي شدد على التبعية الإقتصادية باعتبارها آخر موروثات الحقبة الكولونيالية، فإن الخطاب النكوسي المعاصر يضع في رأس أولويات عدائه ما سماه في البداية بـ «الاستعمار الفكري» و«الاستعمار الثقافي» وما انتهى إلى تسميته - على ما في ذلك من مفارقة - بـ «الاستعمار الحضاري». وعلى معهود عادته في الممارسة البارعة، والديماغوجية، لاستراتيجية التسمية، فإنه يحول أيضاً مفهوم

«التبعية» عن منطوقه الإقتصادي ليعطيه معنى شديد الجارحية نرجسياً، الا وهو معنى التبعية الفكرية والحضارية»^(٣٣٨).

على هذا النحو يتحدث ممثل السلفية المحدث عن «الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة التي تقتم على بلادنا الدور والرؤوس» وعن «استمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية»^(٣٣٩). وبدوره يحذر ممثل السلفية السياسية من «الأثار المدمرة للغزو الفكري والروحي للحضارة الغربية... وللهجمة الغربية الفكرية التي صاحبت وأعقبت الهجمة العسكرية»^(٣٤٠). بينما يحذر ممثل آخر للسلفية السياسية من السقوط في «حضيض الهزيمة الحضارية المدمرة... والتبعية الفكرية والروحية الكاملة للحضارة الحديثة»^(٣٤١).

ولكن تداول مقولة «الاستعمار الحضاري» ومرادفاتها لم يعد محصوراً بالتيارات السلفية، التقليدية منها والمحدثة، بل أضحت - وهذا ما يدلنا على أننا أمام ظاهرة هي أقرب ما تكون إلى الوباء النفسي - رائجاً حتى في خطاب ممثلي التيارات القومية المنفتحة بقدر أو بأخر على الحداثة وحوار الثقافات. وعلى هذا النحو لا يتردد مؤلف «مجتمع النخبة» في الحديث عن «الغزو الثقافي والحضاري الأجنبي» وفي إدانة ما يصر على تسميته - مع باقي دعاة الانفلاق الحضاري - بـ «التبعية الثقافية» باعتبارها تجسيداُ لغلبة «الثقافة الهجينة» - التي هي «ثقافة النخبة» - على «ثقافة الشعب» وتعبيراً مضاداً لروح الشعب عن «تبعية الطبقة العليا وتأثرها بالبورجوازية الغربية» على قاعدة «التغريب الكامل»^(٣٤٢). ولا يكفي ممثل بارز للاتجاه القومي العربي المعقلن بالحديث عن «التلوث الثقافي والاستلاب الثقافي» نتيجة لـ «طغيان النموذج الغربي» فحسب، بل لا يحجم حتى عن الحديث عن «غائلة الامبريالية الثقافية التي تكوّن شكلاً متقدماً من الامبريالية السياسية»^(٣٤٣). ويقول ممثل بارز أيضاً للاتجاه القومي العربي الإسلامي في هذا المنحى فيتحدث عن «الامبريالية الحضارية» بوصفها «السلاح الجديد للقوى الامبريالية لإحكام قبضتها على الشعوب»^(٣٤٤). على أن ممثل السلفية اليسارية هو من يذهب، في مشروعه لـ «تحدي الحضارة الغربية»، إلى أبعد مدى في عملية اقنعة مفهوم «الاستعمار الحضاري»: «فإن كان الأفغاني قد نبه من قبل على الاستعمار العسكري المتمثل في الاحتلال، وكنا في اوائل القرن قد أدركنا مخاطر الاستعمار الاقتصادي المتمثل في شركات الاحتكار الدولية، كما حاولنا التنبيه على مخاطر الاستعمار الثقافي بلفظ كل شيء سوى مقولات الدين، فإن «اليسار الإسلامي» ينبه على مخاطر الاستعمار الحضاري، أي تغريب الحضارة من داخلها عن طريق القضاء على انتساب الأمة لها حتى تجتث جذورها التي تمدّها بأسباب حياتها وبدوام استمرارها»^(٣٤٥).

ويواصل مؤلف «الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر» العمل التنظيري باتجاه اقنعة مفهوم «الإستعمار الحضاري»، فيصوغ قانوناً جدلياً غريباً يقيم علاقة تناسب عكسي بين «الاستعمار السياسي» و«الاستعمار الحضاري»: «فكلما خفت وطأة الأول ازدادت ضراوة الثاني: ففي مرحلة الاستعمار المباشر شنت حملات مباشرة تارة ومبطنة أطواراً أخرى ضد الاسلام... وعندما كان التغريب يفرض فرضاً كان من الواضح أن ذلك يتم بالرغم من إرادة الأمة... وحتى بعض قادة حركات الاستقلال من الفئات المتغربة كانوا في تلك المرحلة يحافظون على كثير من المظاهر الاسلامية... وعندما وصل هؤلاء إلى سدة الحكم في مرحلة الاستقلال خطوا بالبلاد خطوة إضافية على طريق التغريب الفكري.... وتعميم النموذج الحضاري الفرنسي... وفرض التبعية... إن الحرب التي شنت ضد الإسلام ورجاله تواصلت ولكن من خلال قوى ترفع أعلاماً غير أعلام الاستعمار، بل تعلن عداها السياسي للاستعمار، مما جعل المعركة تزداد تعقيداً وغموضاً. فقد كان مفهوماً من الاستعمار المباشر ورجاله أن يحاربوا الإسلام وأهله، ولكن لم يفهم الشعب لماذا تواصلت هذه الحرب في عهد الاستقلال وفي العقود التي تلت. بل لماذا ازدادت ضراوة... وازدادت السيطرة الإستعمارية كما ازدادت التبعية للخارج في مختلف المجالات»^(٣٤٦).

وكما أن مفاهيم من قبيل «الاستعمار الحضاري» و«الغزو الفكري» و«الامبريالية الثقافية» هي مفاهيم متنافرة تجمع بين ضدتين لا يمكن الجمع بينهما، هما الإستعمار والحضارة، الغزو والفكر.

الإمبريالية والثقافة، كذلك فقد كان من المحتم، حتمية إستدعاء المشكلة لحلها والسبب لترياقه، أن ترى النور مفاهيم للمقاومة وصد الغزو والعدوان، مبنية هي الأخرى على المزاجية الضدية، من قبيل مفهوم «الامن الثقافي» الذي أخذ يروج استعماله، في الأونة الأخيرة، في الخطاب العربي المعاصر⁽¹⁷⁾. فهذا المفهوم، المستمد مباشرة من قاموس الحرب الوقائية العسكرية أو الاقتصادية (الامن الداخلي، الامن القومي، الامن الغذائي) يحدد من الثقافة الأجنبية موقفاً سلبياً وحمائياً - وبالتالي إفقارياً بالنسبة إلى الثقافة الوطنية - تقوم «فلسفته» على «المنع» و«المصادرة» و«مكافحة التسلسل والتهريب»، بل على «العزل» و«الحجر الصحي» و«التطهير» في حال ثبوت «التلوث الثقافي»، ناهيك عما تستلزمه هذه «الفلسفة» من جهاز تنفيذي هو بالضرورة ذو طبيعة قمعية: حرس حدود، رجال جمارك، دوريات تفتيش، عناصر استخبار ومكافحة، رقباء ومقصات رقباء، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل في وظيفة «الشرطة الثقافية».

لكن إذا ودعنا هذه الصورة الكاريكاتورية جانباً، نجد ان لمقولة «الاستعمار الحضاري»، جانباً مفعباً في مأساويته، فهي إذ تضع الذات العربية في وضع التضاد المطلق مع الحضارة وتطالبها بأن تعادها عداها للاستعمار والامبريالية، تحكم على هذه الذات بتمزق مأساوي، بل فصامي، يشل طاقتها على الإقلاع والإنطلاق، ويحبسها في عنق زجاجة التاريخ الكوني، ولا يندرها لمصير آخر غير مصير الأوابد التي كتب عليها الانقراض لعجزها عن التكيف. وبكلمة واحدة، أنها تحكم على هذه الذات بالتخبط الخائق في حالة «انحباس حضاري». فعندما تدعى الذات إلى مهاة الحضارة بالإستعمار - والإستعمار مرادف للنفي المطلق للذات - لا يعود أمامها إلا أن تقيم بينها وبين الحضارة علاقة تنافٍ ذي حدين: فأى قبول منها بالحضارة سيكون بمثابة نفي للذات، وكل تأكيد منها للذات سيكون بمثابة نفي للحضارة. ولعل ما من شعب في التاريخ الحديث عانى من مثل هذا الإحراج المأساوي المحيوس المخارج كالهنود الحمر. ولقد كان مصيرهم الإبادة والانقراض. ولكن لنن وجاه الهنود الحمر هذا الإحراج الانتحاري على أرض الواقع والتاريخ، فإن الذات العربية لا تواجه لحسن الحظ - هذا إذا جاز الكلام هنا عن حسن حظ - إلا على الورق ومن خلال العين الإيديولوجية المعصوبة⁽¹⁸⁾ لمنتجي الخطاب العربي المعاصر من حيث هو خطاب ردة ونكوص. ولا يعنيننا هنا أن نخوض في حديث احتمالات أو فرص ترجمة منطوق هذا الخطاب إلى واقع، وما سيرتبت من كلفة بشرية وثقافية باهظة على أي محاولة للسير في طريق «القطيعة الحضارية» كاستراتيجية للمقاومة ضد «الاستعمار الحضاري». ولكن كل ما نود أن نلاحظه أن استراتيجية القطيعة الحضارية هذه، التي تملئها مقولة «الاستعمار الحضاري» كترىاق مضاد، تضع نفسها على طرقي نقيض مباشر مع الاستراتيجية الحضارية لعصر النهضة. فمقولة «الإستعمار الحضاري»، المتعاطمة الرواج في الخطاب العربي المعاصر، ليس من شأنها، في خاتمة المطاف، غير أن تحول الحضارة إلى موضوع غريب وعنصر شديد الأذية والسمية، وغير قابل بالتالي للاستدخال ولا للتمثل⁽¹⁹⁾، وبكلمة واحدة، إنها مقولة مانعة للأبيض الحضاري. والحال أن كل الاستراتيجية النهضوية لم تكن، في مختلف رواياتها وتلاوينها، إلا محاولة لتسهيل هذا الأبيض الحضاري. ولا يتسع المجال هنا لعرض شتى التخريجات التي اعتمدها استراتيجية الرواد النهضويين للفصل بين الحضارة وحاملها المستعمر، ولتحويلها إلى موضوع مقبول من الذات وغير متنافٍ معها، وقابل بالتالي للاستدخال والتمثل. ومن هذه التخريجات، كما رأينا، القول بأن الأخذ عن أوروبا إنما هو مجرد استرداد لما أخذته عنا. ومنها أيضاً التذكير بأن الذات ملزمة، بمقتضى قواعد الذاتية، بطلب العلم «ولو في الصين». ومنها أيضاً إقامة علاقة تنافٍ لا بين الذات والحضارة، بل على العكس بين الذات والانحطاط. فالانحطاط عرض عارض في حياة الذات وتاريخها. وهي إذا ما نهضت من عثرتها وتقدمت، ولو بالاقتراب عن غيرها، فإنما تنضو عنها التاخر الدخيل عليها وتستعيد حالتها الأصلية التي هي بلغة الطهطاوي «التقدمية»، وإنما في هذا المنحى جرى التأكيد، من خلال توظيف جدي لصفة «الحقيقية»، على التطابق بين الإسلام والحضارة الحديثة، أو «المدنية» كما كان يُؤثر الرواد النهضويون أن يقولوا، وذلك سواء باتجاه القول مع محمد عبده بأن «المدنية الحقيقية مطابقة للإسلام»، أو باتجاه القول مع تلميذه محمد فريد وجدي بأن «الإسلام

الحقيقي مطابق للمدنية»^(٣٠٠). وقد أوغل هذا الأخير في هذا الاتجاه إلى حد القول في كتابه ذي العنوان الدال: «المدنية والاسلام»: «إن كل ترقق يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال، ليس إلا تقريباً إلى الإسلام» وإن كل ما يقرأه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الإسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر»^(٣٠١). وفي هذا السياق جرى التأكيد على وحدة الجنس البشري ووحدة العقل البشري - وهي الوحدة التي يؤكد ما منطلق الخطاب القرآني الكريم ومنطوقه معاً: فيما أن الإسلام هو دين العقل، فكل ما يقبله العقل يقبله الإسلام. وعلى قاعدة هذه النزعة العقلية الكونية، ودوماً ضمن إطار المسعى إلى تخفيف التوتر بين الموروث الإسلامي والوافد الغربي، جرت محاولة واسعة النطاق، وعظيمة الجدوى، لاستدخال المفاهيم الأساسية للفكر الغربي الحديث ولتبيئتها عن طريق التوحيد بينها وبين ما هو قريب إليها من المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي بعد إخضاعها لعملية تحويل في المعنى وتطوير في المدلول. «وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجياً إلى المنفعة، والشورى إلى الديمقراطية البرلمانية، والإجماع إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفاً للتقدم»^(٣٠٢). بالطبع، هذا لا يعني أن التوتر لم يكن في الأصل شديداً، ولا أن الاختلاف لم يكن عميقاً، ولا سيما أنه ما كان، على حد تعبير أحمد أمين، «اختلافاً بسيطاً كالذي يكون بين أفراد الصنف الواحد، ولكنه اختلاف كبير كالذي يكون بين الأصناف المتعددة»^(٣٠٣). ولكن من الممكن أن نقول مع أحمد أمين كذلك، إن العملية النهضوية لم يكن لها من هدف آخر سوى صهر تلك «الخلافات الكثيرة في بوتقة واحدة»، وإن «عمل المصلحين» لم يكن له من قوام آخر سوى «إشعال النار تحتها حتى يتم امتزاجها ويذهب زبدها»^(٣٠٤).

والحال أن استراتيجية اللام والصهر هذه، التي كانت العنوان الأبرز في الخطاب النهضوي، هي التي يستعاض عنها اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، بما يمكن أن نسميه استراتيجية فك ارتباط، ولكن ليس بغية تخفيف التوتر كما في الحالات الحربية الفعلية، بل على العكس، بغية تشديد التوتر من جديد وتصعيده إلى تنافٍ استقطابي مطلق بحيث لا يعود أي وافد من الحضارة الحديثة الموصومة بأنها «فرنجية»، يقبل التماثل مع أي موروث من الحضارة العربية الإسلامية. وإذا عدنا إلى صورة صاحب كتاب «زعماء الإصلاح» قلنا إن منتجي الخطاب العربي المعاصر المضاد للنهضة لا داب لهم، هم أيضاً، سوى «إشعال النار» وتأجيجها، ولكن هذه المرة يفرض فك اللحام وإعادة فرز ما التأم وانصهر. وعلى هذا النحو يصوغ ممثل السلفية الحديثة قانوناً للعلاقة بين «تيارات الفكر الموروث من جهة، وتيارات الفكر الوافد من جهة أخرى» هو قانون المواجهة والصدام الذي هو - فضلاً عن ذلك - قانون صارم لو حادت عنه «شعوب المنطقة» المكتسحة بـ «التدفق الثقافي والحضاري الغربي» قيد أنملة، ومالت به نحو التوفيق والمهادنة، لحكمت على نفسها بإمحاء الذات وبالامساح إلى «نوع من القردة المَهْرَة، يتقنون بعضاً من الصنائع بغير انتماء ولا هوية»^(٣٠٥).

وتأكيداً لهذه العلاقة الضدية التي هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تجمع بين القطبين المتنافيين، الموروث والوافد، لا يحجم ممثل السلفية التقليدية عن الطعن في واحد من أكبر وأثمن المبادئ التي أقرتها - مع «الإسلام - البشرية المتحضرة، فيجاهر بعدم إيمانه بوحدة العقل البشري ويدمج هذه الوحدة بأنها مغالطة تغريبية: «لقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والغزو الثقافي أن لا فرق بين العقل العربي والعقل الغربي... إلى غير ذلك من الإدعاءات التي ردها دعاة التغريب في محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وبين المزاج النفسي الذي كونته جذور أساسية مستمدة من الإسلام في الأمة العربية، ومن الوثنية الإغريقية في الغرب»^(٣٠٦).

ولئن مثل التعليم الحديث بمعناه الديمقراطي المعمم واحداً من أهم الانجازات التي تمخض عنها إقرار البشرية المتحضرة بوحدة العقل البشري، ولئن مثل هذا التعليم في الوقت نفسه العلة النهضوية الأولى التي عقد عليها جميع «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» بلا استثناء الآمال الكبار في تجسير

الهوة بين التأخر والتقدم، والانتقال من حال الانحطاط إلى حال الحضارة، فإن هذا التعليم الحديث - الذي ما كان لولاه ليكون للنهضة من معنى - هو الذي يُتخذ اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، هدفاً للطنن والتجريح بحجة أنه ناتج «تغريب» وعامل «تغريب». فممثل السلفية المحدث لا يتردد في أن يدين بجره قلم ليس فقط كل «من تأثروا بالثقافة الغربية من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو المدارس المحلية الحديثة»^(٢٥٧)، بل كذلك، وبالأسل، «نمو التعليم الحديث» الذي لم يؤد إلا إلى «نمو نزعة التوجه الحضاري للغرب، كنزعة فكرية واكبت الزحف الغربي على الوطن العربي»^(٢٥٨).

وانطلاقاً من أن «جانب الغزو الثقافي - الحضاري هو الأخطر والأشد فاعلية»، يشن داعية القطيعة الحضارية هجومه الأكثر تركيزاً على «التعليم الحديث» لأنه بدوره هو الجانب الأخطر والأشد فاعلية من جوانب «الغزو الثقافي - الحضاري» لأن من شأنه أن «يجعل الغرب يدخل العقول والبيوت» ويقوض «أساسات استقلال الأمة ووحدها وهويتها» من داخلها ويفرض «أفكاره وإيديولوجياته وثقافته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية». فالتعليم الحديث هو نبت غريب استزرعه الاستعمار - بعد اقتلاع النبت الأصيل - ليكون، في حال غيابه، وكيه الحاضر أبداً وعامله الفاعل دوماً. وعلى هذا، «عندما اجتاحت الغرب بقواته العسكرية بلادنا وأحكم قبضته السياسية عليها، راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساسية التي تشكل استقلالاً عنه وبيداً له، فأقام مدارس وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرج جيشاً من المثقفين الموالين له، ممن ينسلخون عن ثقافة الإسلام ويتبعون ثقافة الغرب». وبالمقابل «فقد ضرب المثقف الإسلامي والمدرسة الإسلامية»، وألقى «المنهاج الإسلامي من المدارس والتعليم» وعمل «على تحطيم كبريات الجامعات الإسلامية، إما بالإهمال، وإما بعدم الاعتراف بشهاداتها، وإما بالدعم الذي قدم للجامعات والمدارس ذات النمط الغربي». وشن «الغزاة الغربيون» إرهاباً فكرياً ضد كل من يرفض الأنماط الغربية ويستمسك بأنماطنا الأصلية»، ف«عمدوا إلى الانتقاص من قدر العلماء والمثقفين الإسلاميين... وعملوا على إبعادهم عن المراكز العامة، بما في ذلك مراكز القضاء المدني والتدريس، وأحلوا جامعيين متغربين مكانهم يطبقون القانون الوضعي والمنهاج العلمانية»^(٢٥٩).

ولا يتردد ناقد «مجتمع النخبة» الذي هو بالتعريف «مجتمع تغريب» في تسديد أقسى ضرباته للمدرسة العربية الحديثة» من حيث هي نتاج مباشر للتغريب ومصدر لإعادة إنتاجه في أن معاً. ف«تاريخ المدرسة العربية الحديثة، منذ قيامها على يد المبشرين الأوائل، يعكس الوظيفة الخاصة التي أنيطت بها. فهي تهدف، على صعيد التعليم أو نقل القيم، إلى انتزاع فئة المتعلمين من بيئتهم وربطهم بنسخ فكري وحضاري آخر... وتخلق لامتتمياً، مغترباً، معادياً للمجتمع، يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترفع»^(٢٦٠) وأهلية للدخول وسط الحياة الحديثة والتمتع بنمط الحياة الغربي الحديث»^(٢٦١).

واستراتيجية فك الارتباط الحضاري، الكامنة وراء تسعير حملة التشكيك في التعليم الحديث الناقل لجرثومة ما أمسى يسمى حتى بـ «التبعية المدرسية»^(٢٦٢)، تتجلى أيضاً من خلال العداء المتزايد الذي باتت تقابل به فكرة القومية العربية في خطاب الارتداد عن عصر النهضة. فالقومية العربية، التي كانت واحدة من أئمن ثمار شجرة النهضة وأبكرها إيناعاً، مثلت أيضاً مخرجاً ذكياً لإشكالية لا تخلو من صعوبة، وهي إشكالية معاداة الاستعمار الغربي بدون سحب هذه المعاداة على الحضارة الغربية، وبالتالي الحديثة. ولكن بالضبط من حيث أن القومية العربية مثلت حلاً ناجحاً لمعاداة الانفتاح على العصر بدون خسران الذاتية والهوية، فقد باتت مستهدفة طعنًا وتجريحاً من قبل دعاة القطيعة الحضارية. وعلى هذا النحو يتبارى ممثلو التيارات السلفية، ولا سيما منها السلفية السياسية، في التشنيع على القومية العربية والطنن فيها، لا نظرياً بل جينالوجياً في المقام الأول، برميها بأنها من طمي «الفكر الوافد» ومن نتاج «الغزو الفكري» الغربي، بل من اصطناع المستعمرين و«صنائعهم» من «نصارى الشام». وعلى الرغم مما يفترض أن يكون هنا من تباين في وجهات النظر بين دعاة السلفية اليمينية واليسارية، فإن العداء للقومية العربية والتشكيك في شرعيتها الجينالوجية ورميها بالعمالة السياسية والحضارية للغرب ودمغها بالغيوتية النصرانية يؤلف بينهم قاسماً مشتركاً أكبر. وعلى هذا النحو يعلن ممثل السلفية اليسارية أن القومية

«أثر من آثار التغريب»، وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية الى خارج أوروبا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الأوروبية»، وأن الغرب هو الذي «نشر الفكرة القومية عن طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة في الشام ولبنان، وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخاً لهم عن الأمة الإسلامية»، وأنه «لما كان كثير من المفكرين العرب ورواد النهضة الأوائل قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه، فقد حملوا الفكرة القومية كما حملوا الأفكار الأخرى، مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية، وروجوا لها جميعاً في الأمة العربية»، وفي مقدمتهم «الإخوة نصارى الشام» الذين «كانوا أكثر الطوائف في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتغريب» فكانوا أسبق الطوائف أيضاً إلى الوقوع «في الحيلة» و«تبني الدعوة القومية»^(٣١).

وتتصاعد ضراوة الهجوم على القومية العربية، أصلاً وفصلاً، مع مؤلف «حتمية الحل الإسلامي». فكبير المنظرين المعاصرين للسلفية السياسية لا يتحرج من الغلو إلى حد التوكيد بأن «النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي، وأن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها، وأن الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية في تركيا، وبنصارى الشام الذين روجوا للنزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون»^(٣٢).

ولا يتردد ممثل آخر للسلفية السياسية «اليمنية» في إدانة القومية العربية بوصفها تعبيراً عن «سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها»، تلك السطوة التي كان مقيضاً لها أن تستمر وتتأبد لولا أن «اليقظة التي أحدثها الاستعمار الغاشم لبلادنا، وبروز الفكر العلماني ودعوة القومية العربية بين متقفينا، نبهت المشاعر وأنعشت الفكرة الإسلامية، فتحررت الجماعات الإسلامية في أكثر من بلد عربي وإسلامي لتحد من سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها... وقد نجحت الدعوة الإسلامية في تخفيف وطأة هذا الغزو شيئاً فشيئاً حتى تراجعت فكرة العلمانية وصيحة القومية العربية، وتفتحت أعين المسلمين على حقيقة دينهم، وتنبهت الأمة إلى خطر الانقياد الأعمى للقائلين بأن سبيل النهوض من كبوتنا هو محاكاة الغرب في كل أنظمة حياته»^(٣٣).

ولا تحظى العروبة بقلم مؤلف «حوار مع الأجيال» - وهو أيضاً من إيديولوجيي السلفية السياسية - بأكثر من الوصف بأنها «مكسنة»، ناهيك عن أنها مكسنة بيد الاستعمار: «إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطقتنا تكون قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياستهم هذه كس الاتراك منافسيهم بمكسنة العروبة»^(٣٤).

ومثل هذا التركيز على لحظة النشوء، بغية التشكيك «بطبيعة وتركيب وتكوين الحركة القومية وطبيعة ارتباطاتها وارتباناتها الخارجية»، يطالعنا أيضاً في القراءة السلفية المحدثه التي يقدمها الباحث المغربي عبدالإله بلقزيز عن الفكرة القومية العربية باعتبارها «حصيلة مباشرة للاختراق الأوروبي»، ارتبط نشوؤها - هي وشقيقتها التوأم الدعوة العلمانية - «بدخول الغرب مسرح السياسة» في العالم العربي والإسلامي، وبمساعها إلى تفكيك «بنى الامبراطورية العثمانية الجامعة» وفصم «الرابطة العثمانية التي أريد لها أن تكون لونها من ألوان التوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي». فعن طريق مثل هذا الربط يفدو «بالإمكان جلاء حقيقة العلاقة التي نشأت بين الموقف القومي الخارج لتوه عنيفاً من رحم الامبراطورية وطموحاً لإرثها سياسياً، وبين الاستعمار الذي رعى هذا الموقف برعايته مصالح أطرافه اقتصادياً وسياسياً ودينيّاً. ونحن في معرض هذا التحديد الأولي لتلك العلاقة لا نريد الذهاب إلى أبعد من تسجيل واقعة تاريخية، أي لا نريد أن نرتب عليها حكماً يرى في حركة الاستقلال القومي الناهضة حركة سياسية عملية للغرب، على الرغم من أنها هادنته وشاركت حملته الرامية إلى تفكيك الامبراطورية وسلمت لاحقاً بانتداباته (كدا)، بل نقوخي من هذا تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكراً

وممارسة، على امتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية - غير قادرة على الصمود أمام المعرفة وحقائق التاريخ - بين الاستعمار والنهوض القومي^(٣٧).

ولا يخفى أن الغرض من هذا التركيز في تاريخ القومية العربية على لحظة النشوء، دون لحظة التطور والنضج، هو تأثيم القومية العربية كمظهر فرعي من عملية تأثيم عصر النهضة ككل من حيث هو عصر يندرج بتمامه تحت عنوان جريمة قتل الأبا. ويقوم منطلق عملية التأثيم هذه على إظهار القومية العربية وكأنها تحتل موقعها بالضرورة في قطب التعارض والتناهي مع الإسلام، ممثلاً بالأب العثماني الحامي، وصولاً إلى حد التآمر والقتل. ولكن ما يسكت عنه خطاب هذا التأثيم أن القومية العربية الشرقية لم يكن أمامها من خيار آخر، في مرحلة نشوئها، سوى أن تقف موقف المعارضة والمناوأة - وإن بدرجات متفاوتة - تجاه الاحتلال الفعلي الوحيد القائم لحظتها على الأرض، أي الاحتلال العثماني. كما أن ما يسكت عنه خطاب التأثيم هو أن مناهضتها لهذا الاحتلال لا تعود إلى أنه كان إسلامياً، بل إلى أنه كان عثمانياً - تركياياً. بل أكثر من ذلك، فإن ما يسكت عنه الخطاب التأثيمي هو أن «إسلامية» الاحتلال العثماني - التركي هي التي حالت بين القومية العربية وبين اتخاذ موقف جذري في مناهضته. فالعديد من القوميين العرب الأوائل، من مسلمين ومسيحيين - ومنهم البستانيان بطرس وسليم - كانوا ذوي نزعة عثمانية، يقصرون برنامجهم القومي على طلب الحكم الذاتي أو المساواة للعرب ضمن إطار الدولة العثمانية دون أن يتعدوه إلى طلب الانسلاخ عن دولة الخلافة التي كان بعضهم يعدها درعاً واقية في وجه أطماع الاستعماريين^(٣٨) الأوروبيين ولم يقبض للقومية العربية أن تتحول إلى الجذرية تحولاً تاماً إلا عندما سقط البرقع العثماني الإسلامي عن الاحتلال التركي وإسفار سياسة التتريك عن وجهها بلا قناع^(٣٩). وما يضرب عنه صفحاً نفاة القومية العربية من المنضويين تحت لواء السلفية السياسية هو أن القومية العربية الجذرية لم يعد لها من خصم تواجهه على امتداد خمسة عقود، ومنذ اقتضاح أمر اتفاقية سايكس - بيكو، سوى الاستعمار الأوروبي. كما أن ما يضربون عنه صفحاً هو أن ذروة النضج في تطور القومية العربية قد تواققت وتطابقت مع ذروة التصعيد في المواجهة مع الاستعمار الأوروبي والامبريالية الغربية في عهد قيادة عبدالناصر لحركة القومية العربية ولحركة التحرر الوطني العربي في آن معاً.

على أن صورة الإرتداد عن المقولات النهضوية الفكرية مثل القومية العربية والتعليم الحديث ووحدة العقل البشري والانفتاح الحضاري لا تكتمل ما لم نشر إلى المحاولات الجارية على قدم وساق في الخطاب العربي المعاصر المعصوب لفسخ ذلك البند من بنود الاستراتيجية النهضوية الذي يمكن أن يعد أكثرها فاعلية وأجداها مردوداً، والذي يتمثل بالمسعى إلى تبيئة المفاهيم الأساسية الطارفة لتجربة التقدم الغربي عن طريق ربطها ومطابقتها بما يضارعاها من تليد مفاهيم الفكر العربي الإسلامي المنعقد عليها الإجماع. ولنأخذ مثلاً الديمقراطية. فمن المتفق عليه أن زعماء الإصلاح، على اختلاف مشاربهم، اعتبروا أن «تفوق الغرب راجع أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق، بما فيه البلاد الإسلامية، راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد»^(٤٠). وعلى الرغم من أن طرحاً كهذا، يرجع التقدم والتأخر إلى طبيعة المؤسسة السياسية، هو بطبيعته أدخل في الإشكالية الليبرالية منه في الإشكالية السلفية، فقد تبناه أيضاً السلفيون من الإصلاحيين، «فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب، وحصروا المشكل في نظام السلطة، وصبوا جام غضبهم على الاستبداد الذي اعتبروه السبب الأول في الانحطاط، ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول العدل الإسلامي»^(٤١). وإنما من هذا التلاقي بين الليبراليين والسلفيين من الإصلاحيين أعيد إحياء مفهوم «الشورى»، ذي المرجعية الإسلامية، ليكون مرادفاً ورديفاً معاً لمفهوم «الديموقراطية»، ذي المرجعية الغربية. وعلى هذا النحو، وعلى الرغم من الوقع الأجنبي السافر للفظ «الديموقراطية»، فقد احتل مكانه، بسهولة في رأس المدونة الإيديولوجية لعصر النهضة ودخل - عبر الصحافة - في دائرة التداول اليومي، مستقيداً في ذلك من شرعية النسب التي أسبغها عليه ربطه المعنوي بمفهوم الشورى. والحال أن هذا الربط هو ما يعاد اليوم

فكه نزولاً عند مقتضيات القطيعة المزدوجة مع النهضة ومع الحضارة، وتطبيقاً لتكتيك تسعير التناقض بين «الفكر الوافد» و«الفكر الموروث» وتصعيده إلى درجة التنافي المطلق. وهكذا، وعلى الرغم من كل الرواج الذي باتت تحظى به كلمة «الديموقراطية» في الخطاب العربي المعاصر بعد أن استردت الإشكالية الليبرالية بعضاً من اعتبارها، وبعد أن أضحت الفكر السياسي العربي يعمل من جديد، تحت وطأة إحباطات المرحلة الثورية التي سعت إلى حل الإشكالية الليبرالية بحرقها، إلى تحميل الدكتاتورية - أي مرة ثانية الاستبداد - وزد ما قد تجوز تسميته بعصر الانحطاط العربي الثاني، إذن على الرغم من هذا الرواج، أو ربما بسببه، فإن دعاة القطيعة الحضارية - الملزمة بمنطقها بالذات كما رأينا بأن تكون كلية - لم يتوانوا عن خوض حربهم الشاملة على جبهة «الديموقراطية» أيضاً من خلال العمل على فك الارتباط بينها وبين «الشورى» وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من أن «مصطلح الديموقراطية فلسفة متكاملة لها جذورها وانتماؤها وكلياتها»، يعلن ممثل بارز للسلفية السياسية تاييده للرأي القائل بعدم جواز الخلط «بين كلمة ديموقراطية، وهي كلمة غريبة نعرف كلنا أصلها، وبين كلمة الشورى»، ويؤكد أن «الإسلام لا يقبل هذه الإسقاطات، لا تركيبة إشتراكية إجتماعية، ولا تركيبة ديموقراطية ليبرالية فردية. فالإسلام منظومة متكاملة من المبادئ، لكل مبدأ كثافة معينة وله حجم معين وله نسبة معينة في بناء الإسلام الكلي، ولا يجوز إطلاقاً أن نسقط على الإسلام لا مفاهيم شرقية ولا مفاهيم غربية»^(٣٧٦). ويطور ممثل آخر للسلفية السياسية فكرة الطلاق المبدئي هذه بين مفهوم «الديموقراطية» الغربي و«الشورى» الإسلامي فيقول: «نعلم جميعاً أن الديموقراطية نظام غربي بدأ كرد فعل للنظم الاستبدادية والدكتاتورية، ومثل هذا النظام الذي يعين حكم الشعب بالشعب، أو النظام البرلماني أو النيابي أو البرلماني الرئاسي أو ما شاكل ذلك من ترقيعات تخفف من حدة الاستبداد والدكتاتورية، هذه الأنظمة كلها لا يقرها الإسلام، ولا يصح أن يقال إن الإسلام نظام دكتاتوري أو ديموقراطي أو نيابي أو برلماني، فالإسلام له نظامه الخاص وله ضوابطه وقيدده ومعاله وأوضاعه. كل ما في الأمر أن بعض مزايا الديموقراطية - من الإعتماد على الشورى أحياناً - قالوا إنها تتفق مع بعض مبادئ الإسلام. ولكن هذا لا يعني أن الإسلام نظام ديموقراطي بالمعنى الذي يراد... لذلك ينبغي ألا نخلط بين هذه المصطلحات... وبين الإسلام، ونزج به ضمن هذه الأنظمة. كل هذه الأنظمة في الحقيقة مغايرة للإسلام... وإن النظام الديموقراطي الذي يعتمد على تمثيل كل فئات الشعب - في الحقيقة - لا يتفق مع الإسلام»^(٣٧٧).

وربما كان خير من أفصح عن خطاب فك الارتباط هذا هو عطا طایل - وهو بالأصل من مستهلكي هذا الخطاب وليس من منتجيه - عندما قال أمام قضائه: «هذه الكلمة [الديموقراطية] ليست من الإسلام في شيء، لأن الديموقراطية هي حكم الشعب نفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله... فلفظ الديموقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب الله ﴿إن الحكم إلا لله﴾»^(٣٧٨).

وإذا كنا هنا أمام محض مصادرات لا تتسم بالعمق النظري، فإن مؤلف كتاب «الإسلام في معركة الحضارة» يتنطع، من خلال مثال «الديموقراطية»، لإيفاء خطاب فك الارتباط حقه من التنظير. وهو لا يستعمل أصلاً تعبير «الديموقراطية» إلا محاطاً بمزدوجين إشارة منه إلى تحفظه على استعمال هذا المصطلح - وغيره من المصطلحات الحاملة للوثة «التغريب» - مؤكداً أن «ثمة معضلة تواجه كل باحث يرفض التغرب ويسعى إلى العودة إلى الأصول... وهي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن مثل الديموقراطية، الدكتاتورية، الإشتراكية، حقوق الإنسان، المساواة، المواطنة، وغيرها كثير». وإذا كان، على الرغم من «تسجيل التحفظ على استخدام مصطلح «الديموقراطية»، يعلن عن «القبول باستخدامه» - وإن محاطاً دوماً بمزدوجين - فإنما ليتمكن من الدخول في نقاش «مع الذين تثقفوا في مدارس الغرب واستعاروا ما استخدمت تلك المدارس من مصطلحات ومدلولات وابتعدوا عن المدرسة الإسلامية وما استخدمته من مصطلحات ومدلولات»، وبهذا لا يكون الهدف» من هذا الاستخدام المشروط لتعبير «الديموقراطية» «تكريس المصطلح الأجنبي»، بل خطوة «على

طريق التخلي عنه تدريجياً. «والموقع الأصح من الناحية العلمية «الصرف» هو موقف من يرفض استخدام «المصطلحات الشائعة في العصر الراهن جملة وتفصيلاً» ولا يخاطب الناس إلا بـ «المصطلحات الإسلامية التراثية»، إذ أن «المجتمع الإسلامي» لا يقبل سوى «المصطلح الإسلامي». ومن «النفاق التشويهي» ومن «الخطورة» بمكان في أن معاً «استخدام المصطلح نفسه مع إعطائه محتوى إسلامياً». فنهج كهذا ليس من شأنه سوى أن يثير «التباسات وشبهات قد تفيد فكر التغريب ولا تخدم عملية استعادة الهوية والأصالة والمصطلح على أساس الإسلام». ولكن بانتظار استعادة هذه الهوية البريئة من كل تلوث و«الخلاص من هذا الاضطبوط [التغريب] المتعدد الأيدي والأرجل، الماصات دماء والنفاثات سموماً»، فقد يكون مباحاً، «من أجل مد جسور الحوار مع مئات الألوف وربما ملايين المثقفين الذين اعتادوا استخدام المصطلح الأجنبي»، التعامل مع هذا المصطلح تعاملًا عازلاً مانعاً للتلوث (يقوم المزدوجان هنا بدور القفاز الواقعي)، مقيداً بالحرص على التنبيه إلى «سلبياته ومحاذيره» وبالتشديد على ضرورة إمساك «القوى الشعبية الأصلية»، البريئة من لوثة التغريب، «الموصولة الثرايين بالاسلام والتراث والتاريخ»، بـ «قضية الديمقراطية» لتعمل على «إزالة الغموض المحيط بها، وإنهاء وقعها الأجنبي»، وإعادة النظر في «موضوعها ومحتواها، وحتى اسمها، على أرض أخرى، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى»^(٣٧٠).

وإذا كان هذا شأن «الديموقراطية» الموصولة نسبياً بشجرة «الشورى»، فماذا يمكن أن يكون إذن شأن مفهوم مثل «العلمانية» بقي، بالنسبة إلى الإصلاحيين النهضويين، مفهوماً خلافياً، ولم يقيض له أن يحظى من مدونة الفكر الإسلامي الموروث بمفهوم يرادفه أو يُشاكله لينزع عنه، بالتالي، صفة «الوفود» و«الاستيراد»؟ والواقع أنه إذا كان خطاب الردة لا يزال بيدي خجلاً وترددأ في الطعن في مفهوم «الديموقراطية» والتتصل منه، فليس هناك في الخطاب العربي المعاصر المعصوب من لم يعد يجترىء على مفهوم «العلمانية» تشكيكاً وتجريباً وإنكاراً وتبرؤاً في مناسبة وغير مناسبة. وقد استباحت «العلمانية» حتى باتت تكافئ، بشكل آلي، «تهمة» أو «سبة». وكما يقول فؤاد زكريا، وهو من القلة القليلة التي ما زالت تجهر بانتمائها العلماني، فقد أصبح لفظ العلمانية يحمل من المعاني السلبية المذمومة إلى حد بات معه «يكفي» في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه علماني، لكي يعد موصوماً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه»^(٣٧١). ويمكن القول، ناهيك عن ذلك، أن العلمانية أضحت «مكسر عصا» لكل مبتدئ في ممارسة الخطاب العربي المعاصر. على هذا النحو نستطيع أن نقرأ - وهذه عينة ليس إلا مما هو متداول في الصحافة الفكرية العربية اليوم - أن العلمانية ما هي إلا «حصيلة للسيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية» ولم تعد إلى خلق ثقافة وطنية وقومية بقدر ما كرسست ثقافة النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والتزجمة»^(٣٧٢). وإذا كان الإطار المرجعي لمُصنِّد هذا الحكم هو كتاب برهان غليون عن «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، وأسوأ ما في الأمر أن دين النخبة هذا، على خلاف دين الشعب، لم يكن ديناً أصيلاً ذاتي المنشأ، بل كان ديناً بالترجمة والتعريب. «فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي... ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب». وعلى هذا النحو «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» و«كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيدة بيد المعدمين من السلطة والعلم»، فكانت «كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة». وعلى هذا لا يكفي القول: بأن إشكالية العلمانية «تبدو عندنا مصنوعة منقولة عن الغرب»، بل ينبغي أن يضاف القول: بأنها بتحولها إلى «دين جديد لفتة جديدة اجتماعية» قد تحولت أيضاً إلى «أداة قمع إجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية و«إيديولوجيا تبرير» لضرب حرية الاعتقاد الأساسية، «حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، و«وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة» وعلى الاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم» من قبل «دولة النخبة العصرية»^(٣٧٣). ولكن إذا كان

داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الشعبوية»، يكتفي على هذا النحو بأن يضع كلاً من العلمانية والديموقراطية على طرفي نقيض^{١١١}، فإن دعاة السلفية المسيئة لا يرضون بأقل من أن توضع العلمانية في موضع التضاد المانوي مع دين الغالبية الشعبية الذي هو الإسلام. وعلى هذا النحو يؤكد داعية السلفية القومية أن «العلمانية نظاماً، وللإسلام نظاماً، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه»^{١١٢}. وبدوره يؤكد داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الوطنية»، أي تلك التي تؤسس الشرعية السياسية على الدين وتريد في الوقت نفسه أن تحافظ على وحدة طوائف الأمة، في إطار الجماعة الوطنية، يؤكد أن «مك الصدام بين الإسلام والقومية هو في الجانب العلماني، والقومية العربية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية، بعيدة عنه ما اقتربت منها، فلا تجتمع علمانية وإسلام»^{١١٣}. أما داعية السلفية التطهيرية، القائلة بإسلام مصمت ومقل على كل ما عداه، فلا يرضيه أقل من المصادر على أن «الذين يقولون بالعلمانية يتصادمون مع الإسلام حتماً»^{١١٤}.

ولعلنا لا نستطيع أن نهتدي، في الخطاب العربي المعاصر المعصوب، إلى موقف أكثر اعتدالاً من مسألة العلمانية إلا لدى ممثل العقلانية المعتدلة. وبالفعل، إن العلمانية لا توضع لدى صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في موضع التعارض والتناهي مع الإسلام، وإنما فقط في حالة عدم لزوم واستغناء عن الخدمات. وإذا كان سائر السلفيين يتخذونها هدفاً رئيسياً لهجومهم باعتبارها الحلقة الأضعف في الفكر النهضوي والثغرة التي يمكن التسلل منها بسهولة نسبية لهدم كل عمارة الحدائث. فإن ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بالمطالبة بسحبها من التداول - ربما بدافع اعتداله، وربما أيضاً بدافع الحرص التكتيكي على سد الثغرة وإنقاذ باقي العمارة. وعلى هذا النحو نراه يعلن، في واحدة من أحدث مداخلاته المتكررة حول العلمانية، أن «الإسلام دين ودولة في آن واحد» وأن «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة أو تفصل الدولة عنها»، وأن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»، وأنه «من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»^{١١٥}.

ويدهي أن مثل هذه الدعوى قابلة للتفنيد من أكثر من زاوية^{١١٦}. فمن الزاوية المنطقية يمكن أن نلاحظ أن العلمانية لا تعني مجرد فصل الكنيسة عن الدولة، بل فصل الدين عن الدولة. والحال إن الإسلام دين، وإن لم يكن فيه كنيسة (بالنسبة إلى الإسلام السني على الأقل)، ومن الناحية المفهومية يمكن أن نلاحظ أن «العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العلم والممارسة الديموقراطية»، و«من المبادئ المؤسسة للاختيار الديموقراطي»^{١١٧}، وأن واجهة الديموقراطية والعقلانية من عمارة الحدائث ستتهاوى بالتالي إذا ما سحبت من تحتها عضادة العلمانية. ولكن بما أننا معنيون هنا فقط برصد أعراض النكوص في الخطاب العربي المعاصر، فسنكتفي بأن نلاحظ أن النص الذي نحن بصدده يشف عن نكوص مثلث الأبعاد:

أولاً: بالنسبة إلى فكر عصر النهضة نفسه، ممثلاً لا في رواده الليبراليين من أمثال بطرس البستاني فحسب، بل حتى في بعض رواده «الأورثوذكسيين» من الإصلاحيين السلفيين. وحسبنا هنا أن نقارن بين ما يؤكد في عام ١٩٨٩ صاحب مشروع «نقد العقل العربي» من عدم جواز أو عدم لزوم فصل الدين عن الدولة في الإسلام وبين ما كان قاله، قبل تسعين عاماً بالضبط، رائد كبير للسلفية الإصلاحية، الإمام عبدالرحمن الكواكبي: «يجب على الخاصة منا أن يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدرك عامتنا كان الخطر محيقاً أبداً بخاصتنا. ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبین لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة

على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... فإذا لم نميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على أن كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفعل لو سقطت الدولة؟ أيسقط معها الدين الذي كنا نقول إنها حاميته وإنه قائم بقيامها؟ حاشا وكلاء^(٢٨٦).

ثانياً: بالنسبة إلى فكر الحقبة المتأخرة من عصر النهضة، ممثلاً لا بمنظري العلمانية الخالصة من أمثال أحمد لطفي السيد وعلي عبدالرازق وسلامة موسى واسماعيل مظهر، بل حتى في شخص مفكر مثل طه حسين تعلم منذ بداية حياته الفكرية الا يدخل في صدام مباشر مع الايديولوجيا الدينية السائدة. فمن الحجة المنطقية عينها التي يعتمدها الجابري ليعلم أن «العلمانية غير ذات موضوع في الاسلام»، وهي أنه ليست في الاسلام كنيسة ولا كهنوت، كان طه حسين قد استخلص، قبل خمسين سنة بالضبط، في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الصادر عام ١٩٢٨، نتيجة معاكسة تماماً: فـ «ما دام لا كهنوت في الاسلام، ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع، فلن يكون من الممكن إجراء فصل بين الدين والمدنية» مماثل لذلك الذي أجري في أوروبا فحسب، بل أن ذلك سيكون «أسهل على المسلمين منه على المسيحيين»^(٢٨٧).

ثالثاً: بالنسبة إلى فكر محمد عابد الجابري نفسه. فالجابري الذي يدمغ في عام ١٩٨٩ «مسألة العلمانية في العالم العربي» بأنها «مسألة مزيفة» ويطلب بالاستعاضة عنها شعاعياً بـ «الديموقراطية والعقلانية»، كان في كتابه عن «الخطاب العربي المعاصر» الصادر عام ١٩٨٢ قد وجه النقد - وعن سداد في رأينا - إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات» على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب» ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة». أي إشكالية الديموقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغليون في حينه بالتساؤل بقوله: «وإشكالية الديموقراطية نفسها، ألا يمكن البرهنة على أنها هي الأخرى - إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلطنا نفس السبيل - «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب»؟^(٢٨٨). ثم خلص، في حينه أيضاً، إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية»، بل مشكلة «الديموقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الإشكالية إلى وجه آخر من وجوها، وليس إلغائها أو تجاوزها... فإذا كان هناك من زيف في إحداها فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديموقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا، من نفس المصدر، «العلمانية» مصطلحاً وإشكالية... إذن فمن الموقع الابستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذلك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»^(٢٨٩).

وبديهياً أننا لو كنا نأخذ نحن أيضاً بالمنظور الإبيستمولوجي لما كان عسيراً علينا، ونحن نعاين على هذا النحو انقلاب الجابري بزواية ١٨٠ درجة على نفسه وتماويه عام ١٩٨٩ في الموقف الفكري مع منقوده لعام ١٩٨٢، أن نرجع بدورنا هذا التناقض الذاتي إلى «انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه». ولكن بما أننا نأخذ أساساً بالمنظور السيكلولوجي، فإننا نؤثر أن نتكلم بالأحرى عن نكوص. وبالفعل، كان الجابري نفسه قد استعار مصطلح ابراهيم بن سيار النظام، «المتكلم المعتزلي المشهور تلميذ أبي هذيل العلاف»، الذي يميز بين «حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، ليوظفه في تحليل ظاهرة «تداخل الأزمات

الثقافية، وظاهرة «الاجترار الثقافي» في الفكر العربي، وليصف من ثم الزمن النفسي للخطاب العربي الحديث والمعاصر بأنه - كما رأينا - «زمن ميت». فإن تكن حركة النقلة، حسب تصور النظام، «هي انتقال الجسم من موضع إلى موضع، وإن تكن حركة الاعتماد «هي حركته في نفس موضعه»، فإن الجابري يقرر أن «الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة»^(١١). والحال أننا إذ نتبني بدورنا هذا التوصيف، فإننا نرى أنه لا بد، حتى يحتفظ بقيمته الإجرائية من المنظور السيكلوجي، من أن ندخل عليه تعديلين.

١ - فلئن تكن حركة الثقافة العربية على امتداد الحقبة التي تعرف باسم «عصر الانعطاف» قابلة للتوصيف فعلاً بأنها «حركة اعتماد»، فإننا نعتقد أن عصر النهضة بالمقابل قد مثل محاولة لكسر إيقاع المرواحة والتحول إلى «حركة النقلة».

٢ - إن الزمن النفسي ليس ثنائي الحركة، بل ثلاثيها. فبالإضافة إلى إيقاع المدة والسكون الذي يتمثل به «حركة النقلة»، و«حركة الاعتماد»، يمكن أن تتمكس حركة النقلة إلى ضدّها، ليكون بعد «الطرفة» - حسب تعبير سائر المتكلمين - ارتداد إلى الموضع المطفور عنه. وذلك هو النكوص الذي هو بالتعريف زمن العصب. وذلك هو أيضاً - كما يمكن الاستنتاج بعد هذه «الجلسة» التحليلية الطويلة - زمن الخطاب العربي المعاصر

ولكن - وهذا سؤال يتعلق بالمنهج - هل يجوز لنا أصلاً أن نمدد الخطاب العربي المعاصر على سريـر التحليل النفسي؟

وبعبارة أخرى، هل التحليل النفسي منهج مطابق هنا لموضوعه، وهل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق لمنهجه؟

أما فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال فحسبنا التذكير بأن التحليل النفسي كمنهج قد كف منذ أمد مديد - وربما من بدايته الأولى - عن أن يكون محض طريقة للعلاج النفسي. وقد تأكّد بعده المعرفي مع دراسات فرويد «التطبيقية» في مجال علوم الاجتماع والتاريخ والجمال. ومشهورة هي، من هذا المنظور، دراساته عن الطوطمية وما قبل التاريخ البشري، وعن موسى وديانة التوحيد اليهودية، وعن دافنشي وميكلانجلو ودوستويفسكي وغوته و«غراديفكا» ينسن. وقد مضى «التلامذة» في اتجاه تعزيز التحليل النفسي للثقافة، فكانت دراسات كارل أبراهام عن أخناتون والتوحيد المصري، وأوتو رانك عن دون جوان، وإرنست جونز عن هملت، وماري بونابرت عن إدغار الألبو، وفلهم رايبخ عن الفاشية، وجيزا روهاميم عن المجتمعات البدائية. واليوم يكاد يكون من المستحيل حصر المساهمات الأساسية للتحليل النفسي في شتى فروع علوم الإنسان والمجتمع. وحسبنا التنويه هنا بدراسات جورج دفرو في «انثروبولوجيا الثقافة»، ودراسات جيرار ماندل في «الانثروبولوجيا والتحليل النفسي الاجتماعي»، وفرانكو سورناري في التحليل النفسي للثقافة، والآن بورانسون في التحليل النفسي للوقائع التاريخية، وجانين شاسفيه سميرجل في التحليل النفسي للإبداع الفني، وبيرونو بتهايم في التحليل النفسي لحكايا الأطفال، وإريك فروم في التحليل النفسي للغة الرمزية ولايديولوجيات المعاصرة، وهيربرت ماركوز في التحليل النفسي للحضارة، الخ.

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال: هل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق للمنهج التحليلي النفسي؟ فمن الممكن الرجوع هنا إلى رأي محللين مرموقين لهذا الخطاب. أولهما محمد عابد الجابري الذي أخضع الخطاب العربي المعاصر لتحليل ابستمولوجي، وثانيهما برهان غليون الذي أخضعه لتحليل إيديولوجي - سوسيوولوجي.

الحكم الذي ينتهي إليه المحلل ابستمولوجي للخطاب العربي المعاصر هو بلا مرأه لصالح المنهج الذي تأخذ به هنا. فهو يقول بالحرف الواحد: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكّيهما في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»^(١٢).

أما الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإيديولوجي - السوسيوولوجي للخطاب العربي المعاصر فهو يميل،

على العكس، إلى الإعلان عن عدم مطابقة الموضوع لا للمنهج التحليلي النفسي وحده، بل لكل منهج «تطبيقي» مماثل، وبالتالي إلى إدانة ما يسميه بـ «العلمية الجديدة» إدانة قاطعة دامغة: «ياخذ اليوم مفهوم العلم الدور الذي كان يأخذه مفهوم العقل في بداية القرن. ويعكس ذلك الانخراط أكثر فأكثر في توجه فكري خاطيء يعكس هو ذاته عقلية ببغاوية... فنحن نرفع اليوم شعار الفكر العلمي معتقدين أن العلم هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان... نقلص العقل إلى العلم، والعلم إلى معلومات، ونعتقد أننا إذا طبقنا المفاهيم النفسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخياً صلاحها لكل زمان ومكان، وصلنا إلى الحقيقة وإلى حل كل مشاكلنا... وهكذا فنحن في سباق مع الزمن اليوم لترجمة هذه المفاهيم وحفظها وتطبيقها. ونحن لا نقوم في الواقع إلا بإسقاط مفاهيم مشتقة من واقع معين على واقعنا الخاص. فإذا بعالم النفس يكتشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الإطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخصاء والاضطهاد والذهان والهجاس والعصاب والنفاس... هذه العلمية الجديدة المدمرة لم تأخذ قسطها الكامل من الحياة بعد، وستتطور بسرعة إذ مجال النقل عن الغرب هنا لا محدود. وننسى أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علمياً ذات تاريخ ومرتبطة بواقع اجتماعي محدد ويتطور محدد للمجتمعات الأوروبية. وإن في كل علم موضوعاً يحدد هذه المفاهيم، وإذا طبقنا كل ما يتعلق بالشخصية الفردية على المجتمع أضعنا العلم والمجتمع معاً»^(٣٧).

وبديهي أنه لا يهمننا هنا الدفاع عن «العلمية الجديدة» الموصوفة بأنها «مدمرة»، وإن كنا سنلاحظ مع ذلك أنه خلافاً لما قد يوحي به هذا الهجوم - وهو هجوم عودنا على شئنا أصحاب الرؤى الشعبوية كلما تعارضت الخصوصية الأصلية التي ينادون بها مع الكونية العلمية والعقلانية - فإن الخطاب العربي المعاصر إذا كان يشكو من تضخم فإنما من التضخم الإيديولوجي، وليس من تضخم «علمي»، وإذا كان يشكو من ضمور فإنما من ضمور انفتاحه على المنهجيات العلمية الجديدة في مضمار الإنسانية والإجتماعيات. ولكن ما يعيننا بالمقابل هو الطعن المباشر، وبالاسم، في «مفاهيم العلم النفسي الحديث» باعتبارها «مفاهيم مشتقة من واقع معين» ومعمة بالإسقاط على «واقعنا الخاص». وبصرف النظر عن هذه الخصوصية التي لا تحسن الدفاع عن حق الموضوع في أن يُعزف بخصوصيته إلا بإنكارها حق العلم العام في أن يعترف، والتي لا تؤكد على «التنوع في الوحدة» بقدر ما تنفي الوحدة نفسها، وتنفي معها وحدة العقل البشري ووحدة النفس البشرية، والتي لا تدعو إلى تكييف الكونية العلمية وتبنيتها وتخصيصها بقدر ما تحيي «التصور القومي للعلم» وتخضع المعرفة العلمية لمنطق الاستيراد والتصدير والنزعة الحمائية مع كل ما يقتضيه ذلك من إقامة حواجز «جمركية» بين الموضوع المعرفي «المحلي» والمنهج المعرفي «المجلوب»، بصرف النظر عن هذا كله فإن إنكار الصلاحية التطبيقية لـ «مفاهيم العلم النفسي الحديث» لا يمنع ناقد «مجتمع النخبة»، في تشريحه لخطاب الحداثة من حيث هو خطاب تغليب لـ «ثقافة النخبة» الوافدة على «ثقافة الشعب» الموروثة، من أن يلجأ هو نفسه إلى استخدام مفاهيم هذا العلم على نحو معمم. فهو لا يكتفي بدمج سلوك النخبة بأنه «سلوك انفعالي»، بل كذلك بأنه «سلوك وسواسي»، ولا يكتفي بدمج فكر النخبة بأنه فكر «هوامي» فاقد «لقدرته على وضع يده على الواقع والإمسك به»، بل كذلك بأنه فكر «فصامي» تحكمه «الآلية السحرية»، أي - بحسب تعريف علم النفس المرضي - الآلية التي «لا تقوم على تغيير الواقع، وإنما على تغيير الفكر نفسه»^(٣٨). وإذا كان هذا التمديد لآلية الفكر السحري يطابق تحديد فرويد لآلية الفكر العصابي بوصفها آلية لتشكيل الذات AUTOPLASTIQUE بدلاً من تشكيل العالم الخارجي ALLOPLASTIQUE، فإن مؤلف «مجتمع النخبة» يغرف غرماً مباشراً، وعلى سعة، من قاموس التحليل النفسي عندما يتحدث أيضاً عن «الأفكار الوسواسية المستبدة» وعن «الترجسية والأناية والتمحور القاصر على الذات» في الفكر العربي السائد

وعن «فصامه الذاتي»^(٣١١). بل إنه، في أحدث المنشور من كتبه، يمارس الفرويدية بنفسه ويتحدث عن «عودة المكبوت الماضي»، وعن موقف العرب «المَرَضِي» من الواقع، وعن «تعاملهم العصابي معه، وعن تلذّهم المازوخي بـ «تعذيب النفس» و«الرغبة في تدمير الذات»، وعن ازدواجيتهم الوجدانية التي تقلب بسهولة «الشعور الأقصى بالدونية» إلى «الشعور المناقض بالتفوق والأسبقية الحضارية»^(٣١٢). فإن لم يكن هذا كله بعضاً من أعراض «العصاب العربي الجماعي» الذي نتحدث عنه، فماذا يمكن أن يكون؟

لكن بما أن كل منهج لا يستمد مشروعيته في التحليل الأخير إلا من مرجعيته الخاصة وضمن إطارها، فلندع جانباً المناقشة مع محلي الخطاب العربي المعاصر من مواقع منهجية مغايرة لننظر في مشروعية مفهوم «العصاب الجماعي» في إطاره المرجعي الخاص. فقد يبدو هذا المفهوم هرطيقياً حتى بالنسبة إلى التحليل النفسي، إذ أن علم النفس المرضي درج، كما يلاحظ فرويد نفسه، على حصر مبحث أسباب «العصاب البشري بمختلف ضروبه... بمضمار علم النفس الفردي»^(٣١٣)، على حين أن الظاهرة التي نحن بصدد تحليلها - الخطاب العربي المعاصر - عدا أنها لا شخصية فإن فاعل الفعل فيها جماعي، وفي بعض الحالات مبني للمجهول. ولكن فرويد هو أيضاً من ضرب القدوة في مشروعية النقلة من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجمعي من خلال كتابه عن «موسى والتوحيد» الذي أقام فيه موازنة بين تطور الفرد وتطور النوع البشري، مؤكداً أن «الآليات عينها التي تتسبب في ظهور ضروب العصاب تلعب دورها على الدوام في الظواهر التي ندرسها هنا. [أي الظواهر الدينية]»، ومفسراً بالتالي اليهودية على أنها ضرب من عصاب جماعي حكمته، كما في جميع الأعراض العصابية، آلية «عودة المكبوت»، و«المكبوت العائد هنا هو جريمة قتل «الأب» موسى على أيدي «أبنائه اليهود»^(٣١٤). ولكن إذا كان فرويد لم يستخدم في كتابه «موسى والتوحيد»، الصادر عام ١٩٣٩، تعبير «العصاب الجماعي»، فقد كان سبق له، في مقاله لعام ١٩٠٧ عن «الأفعال الاستحواذية والشعائر الدينية»^(٣١٥)، أن استخدم تعبير «العصاب الكوني»، وذلك عندما وصف العصاب بأنه «دين فردي»، والدين بأنه «عصاب جماعي».

على أنه دفعاً لأي التباس لا بد أن نبادر إلى القول بأن «العصاب الجماعي» الذي يمكن إستقراؤه من تحليل الخطاب العربي المعاصر لا يعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي. فالخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب لاشخصي، يتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي. وفضلاً عن ذلك فإن له، ككل خطاب، معقوليته الخاصة، ومنطقه القائم بذاته، وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي. ولكن هذا لا يعني بالمقابل أن الخطاب العربي المعاصر اللاشخصي غير قابل لأن يُتخذ ركيزة لإسقاطات وجدانية شخصية، ولأن يُقرأ بالتالي على أنه سيرة ذاتية لفاعله الفردي الجزئي. بيد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي وعصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعاً إلا إذا أقيم البرهان عليه حالة حالة، وإلا إذا جُرِدَ الخطاب من جماعيته وغفلتيته وجرى تحليله، في الحالة العينية المفردة، كخطاب شخصي مرتبط وجدانياً بشخص قائمه ارتباط السيرة الذاتية بكتبتها^(٣١٦).

ولكن إذا أمكن لنا على هذا النحو أن نجتاز - ولو بالقفز - الهوة التي تفصل بين علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي، وتلك التي تفصل أيضاً بين الظاهرة اللاشخصية وفاعليها الشخصيين، فممة صعوبة أخرى لا يزال مطلوباً منا تذليلها، وهي تلك التي تتمثل في أن الخطاب العربي هو بالتعريف ظاهرة ثقافية، على حين إن العصاب الذي نحن بصدد رصد أعراضه وقراءه دلالتها لا يمكن أن يكون بالتعريف أيضاً إلا من طبيعة نفسية. والحال أن مثل هذه الصعوبة سهلة التذليل إذا ما أخذنا في اعتبارنا أن الواقعة الثقافية هي أيضاً واقعة نفسية. بل أن رائداً كبيراً للاثنولوجيا التحليلية النفسية ولانثروبولوجيا الثقافة مثل جورج دفردو لا يتردد في الجزم بأن الواقعة الثقافية قابلة للتحويل إلى مادة

نفسية: «إن الواقعة الاجتماعية - الثقافية، منظوراً إليها من زاوية تاريخية خالصة، هي برانية المنشأ وتؤلف جزءاً من الخارج... ولكن حالما نتخل عن هذا التصور التاريخي - والتبسيطي - للأشياء ومنتقل إلى تحليل وظيفي، فإن «الواقعة الثقافية» تكف عن أن تكون خارجية. بل إنها، بتحولها إلى مادة أو بنية نفسية، إلى أننا نأخذها أو مثالاً للنا أو أنا - أي باختصار إلى شيء مُتعلّم أو منتج أو مبني - تصير جوانبية وتؤلف جزءاً من الداخل»^(٣٠١). وبالفعل، لقد كنا رأينا أن الواقعة الثقافية المتمثلة بإحياء التراث غالباً ما تقرأ في اللاشعور الجمعي العربي على أنها استعادة للقدرة الفالوسية التي استأصلها «الجراح الغربي». هكذا يكف التراث عن أن يكون هو التراث ليتحول، على نحو ما يلاحظ سندور فيرنزي بالنسبة إلى قصص الأطفال^(٣٠٢)، إلى قصة تسود فيها تخيلات كلية القدرة بلا منازع، ويتحول فيها التراث إلى عصا سحرية قادرة على كل ما لا يقتدر عليه في الواقع. وإذا كنا نتفق من هذا المنظور مع ما يؤكد د. محمد أركون من أن «التراث الذي يدعو إليه الفكر العربي المعاصر سلاح من أسلحة الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية»^(٣٠٣)، فإننا سنلاحظ مع ذلك إن هذا الرد لما هو ثقافي إلى ما هو إيديولوجي يقف، من منظورنا التحليلي النفسي، في منتصف الطريق لأن ما هو إيديولوجي قابل هو نفسه للرد إلى ما هو نفسي على اعتبار أن الإيديولوجيا قابلة للتعريف تحليلياً نفسياً بأنها «نظام ذو ظاهر عقلائي بقدر أو بأخر، يناظر واجهة الحلم والصيغة الثانوية»^(٣٠٤)، ويحتوي دوماً على وهم الصعود النرجسي المرتبط بالعودة إلى الانصهار الأولي، والثاني في الوقت نفسه للصراع والخصاء، والعامل بالتالي تحت راية الوهم^(٣٠٥).

ولكن هنا ينهض سؤال أساسي: كيف يمكن التمييز بين الواقعة الثقافية التي تندرج في مضمارها الطبيعي الذي هو المضمار المعرفي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج الاستمولوجي أو السوسولوجي، وبين تلك التي تندرج أيضاً جزئياً أو كلياً في المضمار النفسي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج السيكلوجي والتحليل النفسي؟

يخيل إلينا أن معيار هذا التمييز مباطن للواقعة الثقافية نفسها، وأنه من طبيعة مزدوجة:

١ - إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لدلالة رمزية طاغية على دلالتها المعرفية، وبخاصة إذا كانت هذه الرمزية من طبيعة جنسية، فالوسية أو خصائية، أو كانت تحمي ما أسميناه بالخط العائلي في تصور العالم.

٢ - إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لسمة اللاعقلانية. وما نقصده باللاعقلانية هنا ليس مؤداها المنطقي بمعنى الخروج على مقتضيات العقل لحسب، بل كذلك مؤداها النفسي بمعنى تجاهل قوانين الواقع، وانتهاك حدوده، والاستسلام لإغراء الوهم، واللهاث وراء كلية القدرة النرجسية المتقدمة، وممارسة مختلف ضروب الفكر السحري الذي يراىء بالتلاقي بين الأنا ومثاله الذي هو، في الحالة التي نحن بصدددها، مثال ماضوي.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة أولى أن الرمز هو بالتعريف «رابطة بين دالين، دال شعوري ودال لاشعوري، علماً بأن هذه الرابطة نفسها تكون لاشعورية»^(٣٠٦)، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة ثانية أن «لفظ اللاعقلاني هو، في نظر علم النفس، علامة على أصل لاشعوري، أي على شيء صادر عن تلك المناطق السحيقة من العقل التي لا علم لنا بها على الإطلاق»^(٣٠٧)، فمن الممكن القول إن ما يفرق بين الواقعة الثقافية المعرفية والواقعة الثقافية النفسية هو اندراج هذه الأخيرة، سواء أكانت حاملة لسمة الرمزية الجنسية والعائلية أم لسمة اللاعقلانية، تحت لواء اللاشعور. وبتعبير آخر، يمكن القول إن الواقعة الثقافية المعرفية أحادية المنطق، أما الواقعة الثقافية النفسية فمزدوجة المنطق. فهي في منطقتها الظاهر أو القوقتي ليست إلا لبنة من اللبنات التي تنهض عليها عمارة الخطاب العربي المعاصر، أما في منطقتها الباطن أو التحتي فهي شاشة لتمظهر العصاب الجماعي المنتج لذلك الخطاب والمحكوم ككل عصاب باليات لاشعورية. ومن ثم جازت قراءتها كما يقرأ العرض، أي بالإحالة لا إلى معقوليتها المعلنة،

التي هي من طبيعة ثقافية أو إيديولوجية، بل إلى ما يختفي وراء واجهة هذه المعقولة من موقف نفسي لاشعوري تشي به لغة الرمز أو اللاعقل.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا على خلاف من جديد مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي». فبعد أن كنا اتفقنا معه على أن «معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يركبها في سلوك العرب الفكري»، فإننا لا نستطيع إلا أن نعود فنعلن عن عدم اتفاقنا معه عندما نراه لا يستخلص من هذه الملاحظة التقريرية أي نتيجة منهجية ويؤكد على العكس - وبالتضاد مع منطوقها - أن «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض، بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري الراهن»، وعندما يثني بالقول بأنها «إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة»^(٣٠٧).

فإشكالية الأصالة والمعاصرة، التي هي الإشكالية المحورية في الخطاب العربي المعاصر، هي عندنا على العكس - وكما حاولنا أن نثبت على امتداد الصفحات السابقة - نموذج للإشكالية الثقافية التي لا يمكن وصفها بأنها «ثقافية محض»، والتي يمكن أن يقال على العكس - إذا شئنا أن نغالي مغلالة الجابري - بأن تبعيتها النسبية للواقع النفسي تميل نحو المائة بالمائة. وصحيح إن هذه الإشكالية تطرح نفسها، من خلال إطارها المرجعي الخاص، على أنها إشكالية ثقافية، ولكن مثل هذا الطرح يظل أقرب في آليته إلى ما أسماه إرنست جونز بالتريرير العقلي RATIONALISATION منه إلى العقلانية RATIONALITÉ بحق معنى الكلمة. فالرؤية الثقافية CULTURALISTE لهذه الإشكالية هي، على ضرورتها منهجياً، رؤية حاسرة لأنها تعجز عن أن ترى أن هذه الإشكالية «الثقافية المحض»، مثلها مثل الإيديولوجيا عند ماركس، لا يمكن تعيينها في ذاتها بقدر ما يمكن، مهما يكن حظها من الاستقلال الذاتي، في الواقع النفسي الذي يقوم لها مقام البنية التحتية للإيديولوجيا.

وهنا نجدنا مدفوعين إلى أن نلاحظ أن القراءة «الوظيفية» التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل الاسلامي» لأشباه هذه الإشكاليات الثقافية تبدولنا أجدى بما لا يقاس من القراءة «النظرية» الخاصة التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل العربي». يقول محمد أركون: «إن أية قراءة سديدة للزمنة بأن تعترف عن الرفض الجدالي كما عن الرفض «العلمي» المتعجرف في تسامحه لتبحث عما سنسميه بالحقائق الوظيفية. فهذه الحقائق تفرض نفسها كظواهرات غير قابلة للكبح لحياة المجتمعات التي تحاول التعويض عن الانتقاصات الفعلية من القيمة، بل عن التدميرات لفظة لقومات وجودها التقليدية، بالمبالغة في إعادة تقييم التراث الاسلامي. فالهرب إلى أنا أعلى مبني، معلوم به، يسمح بتخفيف وقع الصدمات على الأنا الفردي والجمعي. وهذه ظاهرة تُلحظ في عدد جم من المجتمعات المعاصرة المعرضة لتعدييات التصنيع؛ وهي تتلبس، في الاسلام، تعبيراً مأساوياً لأن كل التفاوتات المعروفة في الغرب بين التقليد والحداثة تفاقمت هنا قطيعتان تاريخيتان لم تردم هوتهما بعد: قطيعة الاسلام الموصوف بالحديث بالنسبة إلى الاسلام الكلاسيكي، وقطيعة العالم الاسلامي بالنسبة إلى أوروبا منذ القرن السادس عشر»^(٣٠٨). وباستثناء ملاحظة جزئية تتصل بالاستعارة من القاموس الاصطلاحي للتحليل النفسي - إذ كان من الأدق الحديث عن «الهرب إلى مثال للنا» بدلاً من «أنا أعلى» - فإن نص ناقد العقل الاسلامي قابل للتطوير على ما يخيل إلينا، في فقرته الأخيرة، في اتجاه إجراء تمييزين اثنين:

١ - التمييز، داخل العالم الاسلامي، بين ما هو «إسلامي» وبين ما هو «عربي إسلامي».

٢ - التمييز، داخل قطيعة الحداثة، بين ما هو «حديث» وما هو «معاصر».

وغرضنا من هذا التمييز المزدوج واضح: فنحن نتحدث عن عصاب جماعي عربي وعن خطاب عربي معاصر، وذلك بالإحالة بالتحديد إلى الرضة الحزيرانية التي كانت رضة للعرب دون سائر المسلمين، والمعاصرين دون سائر المحدثين.

وفي الواقع، إن المفعول الجماعي لهذه الرضة لا يمكن أن يستوفي حقه من الاعتبار ما لم نستعر من القاموس الفرويدوي مصطلحاً آخر يؤكد على البعد التكاملي في مبحث أسباب العصاب، وهو مصطلح «السلسلة المتتامة»^(٣٠).

فعند فرويد أن احتمال تمخض عصاب من الأعصبة يخضع تكاملياً ودينامياً لعوامل أربعة:

- ١ - رضة قوية بما فيه الكفاية لإطلاق آلية العصاب.
- ٢ - جبلة ضعيفة بما فيه الكفاية للوقوع ضحية العصاب.
- ٣ - تجربة تثبتية على رضة ماضية.
- ٤ - ظروف محيطية أو خارجية مساعدة.

وَيَحْتَلُّ إلينا أننا أوفينا العامل الأول حقه من خلال كل ما كتبناه عن «هزيمة يونيو / حزيران السوداء» التي مثلت نموذجاً ناجزاً للرضة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تعريف علم النفس المرضي للرضة بوصفها «الفارق بين كمّ التنبيه المتلقى فعلياً من قبل الأنا وبين الكم الذي يمكن له أن يستقبله، أن يربطه، أن يسيطر عليه في لحظة معينة»^(٣١). وكل ما هنالك أن الأنا الذي تلقى الرضة الحزيرية كان أنا جماعياً، أو فنقل، إذا شئنا التمسك بالمحمول الفردي للأن، إن الرضة الحزيرية، التي كانت بطبيعتها عامة، كان لها من قوة المفعول وشموله ما جعلها تستثير استجابات فردية مقننة أو حتى موحدة.

أما ثاني العوامل الاثولوجية فقد تعددت إشاراتنا إليه سابقاً - وستكون لنا عودة إليه لاحقاً عند تحليلنا لكتابات حسن حنفي - وهو يتمثل في أن جبلة الشخصية العربية الحديثة جبلة مجروحة ومتجددة الانجراف، وقابلة للتأريخ ميلادياً بالجرح النرجسي الذي لا يزال فاغر الشفتين منذ أن أفاقت على واقع تأخرها في مواجهة الغرب المتقدم. فلو أن أمة أخرى، لا تعاني في شخصيتها القومية من الوهن الذي تعاني منه الشخصية العربية الحديثة بفعل استمرار النزف النرجسي، واجهت هزيمة مثل هزيمة حزيران، فأرجح الظن أن هذه الهزيمة كانت ستبقى بالنسبة إليها مجرد هزيمة ولن تأخذ حجم الرضة غير القابلة للتصريف.

وبالمقابل، فإن الحلقة الثالثة من «السلسلة المتتامة» تحتاج منا إلى وقفة متأنية. فلئن يكن النكوص كما رأينا هو المظهر الرئيسي الذي يتجلى به المفعول الرضي، فإن لفظ النكوص ومفهومه بالذات لن يكون بذي موضوع إذا لم تكن هناك محطة من محطات سفرة النمو يمكن أن تنكفيء إليها الشخصية الناكسة مثلما كان الشاعر العربي ينكفيء إلى أطلاله ليكيها. فالنكوص، إن لم يكن له بد من دافع راهن، فلا بد أن يكون له أيضاً إغراء ماض. فلا مجال للنكوص إذا لم يكن هناك تثبيت على الماضي. والحال أن العرب عرفوا تجربة تثبتية من هذا القبيل ربما لم تعرفها أمة أخرى من أمم الأرض. فقد بلغ من تعلقهم بالماضي أنهم أضحووا، في إدراكهم لذاتهم وفي إدراك الآخرين لهم، أمة العصر الذهبي، ولكنه العصر الذهبي الذي إلى الوراء لا إلى الأمام، بل العصر الذهبي الذي لا يتعقل ذاته مستقبلاً إلا في صورة إحياء للماضي: فالبيوطوبيا عندهم هي عبارة عن بعث. وذلك هو - ربما - سر انفرادهم باختراع كلمة «السلفية» التي لها بمفردها وقع المفارقة: التقدم بالرجوع إلى الخلف. وهذا التثبيت الفريد في نوعه على الماضي يقع تحت الملاحظة المباشرة لصديق العرب كما لعدوهم، للمراقب الخارجي كما للمراقب الذي من داخل. وحسبنا بعض الشواهد:

يقول صديق العرب الكبير الأفغاني جمال الدين في واحدة من خاطراته التي ينقد فيها إعجاب العربي «بماضيه وأسلافه وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله وكيف يجب أن يكون»:

«الكون يشهد، والآثار تدل، ولا من ينكر على أن للعرب - وغيرهم من العجم - آثاراً ومفاخر أتت من وراء الهمم وصدق العزائم، ولكنها يا للأسف دفنت في أجداد الأجداد، وجاورت عظام أولئك العظام -

أهل النجدة، أسود الحماية وغوث المصميم يوم الشدة، شوامخ القوة، رواسي العدل - عثر عليها الخلف بالنبش وهو في جبانة «الجبن» و«الخمول»، وقرأها في سطور حوادث الدهر وأوراق سجل العالم، فطفق يفخر، ويعدّد، ويصوّل، ويطلو، ويقول: نحن من لمعت سيوف أجدادهم بالشرق، وانقضت شهبها على المغرب، فذلت لهم رقاب القياصرة والاكاسرة، وخضعت لأمرهم الأمم، خفقت أعلام فتوحاتهم فوق ممالك الأرض، فطهروها من جرائم الظلم والجور وملّووها بالرحمة والعدل. وهكذا لا تزال تسمع كلاً من العربي، والفارسي - وغيرهما من الشرقيين - يقول نحن أحفاد أولئك الأجداد، ونحن سلالة وذرية أولئك الأقبال الأمجاد، ونحن ونحن، مما يثير الأشجان، ويثير الإحزان»^(٣١١).

ويقول عدو كبير للعرب، وهو موثي دايان، وزير الدفاع الاسرائيلي السابق في اثناء حرب حزيران ١٩٦٧:

«يميل العرب إلى خداع أنفسهم وخداع غيرهم، وهم يقومون بذلك عن غير عمد. فهم يميلون دائماً إلى التحدث عن أمجاد الأجداد.. عن صلاح الدين.. عن معارك حطين واليرموك.. وبينما يفعلون ذلك فإننا نبسّم لأنهم يرون أنفسهم في مرآة أمجاد الماضي، أما نحن فنراهم في مرآة الحاضر.. لبتهم يسألون أنفسهم لماذا يتحدثون دائماً عن عظماء ماضيهم ولا يجدون في حاضرهم أحداً من العظماء يتحدثون عنه؟»^(٣١٢).

أما المراقبان الخارجي والداخلي فيميلان، مع التنويه بهذا التثبيت على الماضي، إلى التحذير الضمني من طابعه العصابي ومن أخطاره الشالة للحركة باتجاه المستقبل. يقول يا سومازا كورودا، الاستاذ الياباني الاصل في جامعة هاواي بهونولولو: «ان العرب يملكون تراثاً غنياً جداً، حضارة تبدو، إلى حد ما، أنها تعمل ضد المصلحة العربية. فقد كان اليابانيون، الذين لم يطوروا على الاطلاق الحضارة الرفيعة المستوى التي طورها العرب أو الصينيون في الماضي، قادرين على تقبل العلوم والتكنولوجيات الغربية الجديدة باستعدادية أكبر من استعدادية العرب أو الصينيين. ويبدو أن اليابانيين طوروا حاسة الموازنة بين ثقمتهم بأنفسهم والتعقيد الداخلي بالنسبة للغرب لصالح الأمة ككل. وربما يستفيد العرب أيضاً إذا استطاعوا أن يطوروا بحكمة الاعتزاز الكافي بتراثهم، ولكن دون أن يتركوا كبرياءهم يقف عائقاً في وجه عملية تطورهم الذاتي»^(٣١٣). وبدوره يحذر رياض نجيب الريس من أن يكون التثبيت على الماضي و«التعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضرورتها» ويقول: «العجيب أن العرب لا يقدرّون على الانفصال من الماضي أو التنازل عنه، ولا يقدرّون كذلك على أن ينفصلوا من الحياة. فظلوا معلقين في الجسر المعلق بين الحياة والماضي. هذا الوضع الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع من ينتقد حياتهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع من ينتقد تاريخهم. على هذا الأساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراعهم الحضاري من أجل التقدم وبين تقديسهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ أقوى من قوى التقدم الحضاري»^(٣١٤).

أما العامل الرابع والأخير من عوامل السلسلة المتتامة، ونعني به الدور المساعد للظروف المحيطة أو الخارجية في تشغيل آلية الرضة والنكوص، فهو يتألف من شقين: سلبي وإيجابي. أما الشق السلبي فيتمثل في فشل الإيديولوجيا التحديثية التي كان يمكن أن تمثل قوة دافعة باتجاه الهضم النفسي للهزيمة الحزيرية واستقلالها وقلبها من قوة نكوص إلى الورا إلى قوة دفع إلى الامام تطبيقاً لقانون «الفعالية الثورية في النكبة». وأما الشق الإيجابي فيتمثل في صعود الإيديولوجيا النكوصية، اليمينية أولاً ثم اليسارية، «محمولاً على ظهور براميل البترول» على حد تعبير ياسين الحافظ وبالفعل، وإذا كانت تكثر الإشارات في أدبيات علم الاجتماع السياسي العربي إلى انحسار في ايدولوجيا الحدائة وانكسار لقواها على اعتبار أن هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة مباشرة للانظمة السياسية التي كانت تحمل لواءها، فثمة بالمقابل صمت شبه مطبق حول التصعيد الممول بالمال النفطى للإيديولوجيا النكوصية. وربما كان الكاتب

العربي الوحيد الذي قطع جدار هذا الصمت هو ياسين الحافظ حين كتب قبيل وفاته هو الآخر من «غزو ثقافي» تتعرض له المنطقة العربية، ولكنه غزو ثقافي من طبيعة مغايرة تماماً لما بات يعنيه هذا التعبير في الخطاب العربي المعاصر. فهو، بعد أن يلاحظ أن «السبب الأكثر أهمية في تنامي سلطان الإيديولوجيا التقليدية هو تهافت وإخفاق الإيديولوجيا والحركة القوميتين، وكذلك الماركسية العربية، باعتبار أن هزيمة حزيران هي بالتحديد هزيمتها»، يضيف قائلاً: «وجاء أخيراً دور الإيديولوجيا البدوية التقليدية محمولة، بدلاً من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول: الشعوب العربية غير البترولية، الأقل تأخراً بنسبة ملحوظة من الشعوب البترولية، تتعرض لعملية ضغط وغزو إيديولوجي وثقافي، ناهيك عن الغزو السياسي، من قبل الأخيرة»^(٣١٤). والعجيب في هذا «الغزو الثقافي»، الممول بعائدات النفط الصحراوي، أو ما يسميه جورج قرم بـ «المن البترولي»^(٣١٥). أنه لا يحجم، ترويحاً للإيديولوجيا النكوصية، عن توظيف التقنيات الإعلامية الأكثر حداثة: من الميكروفون إلى الراديو إلى التلفزيون إلى الفيديو إلى الكاسيت إلى الصحيفة أو المجلة المطبوعة بواسطة القمر الصناعي أو اللازر.

وعلى هذا النحو تكون السلسلة المتتامة بمختلف عناصرها قد سرى عليها قانون المفعول التراكمي. فهناك، من جهة أولى، رضة جماعية طارئة قميئة، كما في حالات الحروب والأزمات الكبرى، بتوحيد الاستجابات الفردية. وهناك، من جهة ثانية، جرح نرجسي طريء ما انقطع له نزف. وهناك، من جهة ثالثة، خبرة تاريخية تثبتية تليدة منقطعة النظير تقدم ميداناً نفسياً فسيحاً وموائماً إلى أقصى حد للإطلاق الية عودة المكبوت وهناك، من جهة رابعة، واقع موضوعي موسوم بعمق بسمة الإحباط والفشل والشعور بالذنب والتأثم من شأنه أن يستدعي المكبوت وأن يرأىء، من قبيل التعويض، بوهم كلية القدرة المفقودة. وهناك، من جهة خامسة وأخيرة، استراتيجيات واعية ومخطط لها محلياً ودولياً ومنفق عليها بسخاء واقتدار لمد جسور النكوص نحو الماضي وإطلاق المكبوت من قمعه.

هل معنى هذا أن النكوص حتمية لا راد لها؟ الواقع، وكما يفيدنا الدرس التحليلي النفسي، فإنه «توجد أيضاً لدى الإنسان رغبة في التقدم والنضوج تعارض النكوص، رغبة في الاستقلال الذاتي تعارض التبعية... وهذه الرغبة في النضوج والتحرر تقوم على أساس من تطور سلطان العقلانية لدى الإنسان؛ والعقلانية تتحدد بغايتها: تخفيف ضغوط المحيط البشري الخارجي والداخلي، بما في ذلك تخفيف ضغط اللاعقلانية اللاشعورية على الأنا وتصحيح التشويهات التي فرضتها هذه اللاعقلانية على رؤيتنا للعالم. ومن الممكن أن نتسامل عما إذا لم تكن هذه الرغبة في النضج والتحرر والاستقلال الذاتي، وعما إذا لم تكن سلطة العقلانية تلك وقدرة التخفيف تلك، هي محض تعبير عن غريزة الحياة وعن «حب الذات» شبه البيولوجي... الذي من شأنه أن يحول عدم النجاز الأولي وعدم التوافق الأصلي إلى تفتح نفسي وجداني وعقلي»^(٣١٦).

والواقع أيضاً أن اللاعقلانية اللاشعورية، على قوة تجذرها في النفس البشرية، وعلى ضخامة المدد الذي يمكن أن تتلقاه من القوى العاملة عن وعي واختيار سياسي باتجاه النكوص وإعادة المكبوت، ليست كلية القدرة. فثمة نقطة أساسية تلعب في الأمور البشرية لصالح العقلانية، وهي أن الواقع هو الواقع، وكل من يرفض أن يأخذه بعين الاعتبار يتحطم على صخرته. وفي مواجهة هذا الواقع، فإن العقلانية هي وحدها ذات الجدوى. يقول مؤسس التحليل النفسي الاجتماعي: «إن الوقائع لعنيدة، ولذة النرجسية العتيقة التي يلاقيها الفرد في ممارسة «كلية قدرة الأفكار»، أو في الفكر السحري، أو في الأوهام على مختلف ضروبها، لا تدوم متى ما تأخر الإشباع المنتظر أكثر مما ينبغي عن الوصول. والنقطة الوحيدة التي تشد أزر العقلانية في نضالها ضد اللاعقلاني هي فعاليتها. فالشجرة يحكم عليها من ثمارها - على الأقل بالنسبة إلى من لا يستطيع إفلاتاً من قبضة الجوع»^(٣١٧). ولقد كان فرويد نفسه لاحظ أن انتصار العقلانية على اللاعقلانية أمر محتوم في نهاية المطاف لأن العقلانية هي وحدها التي يمكن أن تقدم إشباعاً فعلياً وأن تفتح الطريق أمام إمكانية تحرر حقيقي، بحكم اعتمادها على مقارنة علمية وواقعية

لواقع، في حين أن الاشباع الوحيد الذي يمكن للاعقلانية أن تقدمه هو الإشباع عن طريق الهلوسة الذي هو بالضرورة إشباع كاذب وغير مجد وأشد إحباطاً في خاتمة المطاف من الإحباط القعلي الذي يحاول أن يدرا تنغيصه وأن يشبعه سحرياً. وقد يكون التعاطي السحري مع العالم أرضى للنفس والذ، ولكن التعاطي العلمي والواقعي مع الواقع هو وحده المحرر. ومن ثم يمكن اعتبار النقلة من مبدأ اللذة في النشاط القعلي إلى مبدأ الواقع نقلة من طفولة البشرية إلى سن رشدها. وهذا هو أصلاً معنى الحداثة: الاعتقاد بوجود عالم موضوعي؛ والاعتقاد بقدرة العقل، مسلحاً بسلاح العلم والمنهج التجريبي، على معرفة هذا العالم، إن لم يكن في مساهيته، فعلى الأقل في قوانينه؛ والاعتقاد أخيراً بقدرة الانسان على التدخل، من خلال هذه المعرفة، في الظروف السائدة في العالم الخارجي بغية السيطرة عليها ومحاولة تعديلها ولو جزئياً.

هذه الولادة للحداثة، المرتبطة بالتخلي عن الفكر السحري الابتهاالي لصالح الفكر العلمي التجريبي، وبتراجع الشعور بلكية القدرة الذاتية لصالح الاعتراف بثقل الواقع الموضوعي، وبانصباب الاهتمام على الأشياء أكثر منه على الالفاظ»^(٣١١)، هذه الولادة للحداثة وللعقلانية هي التي ينكص عنها الخطاب العربي المعاصر القابل للتوصيف بـ «التراشي». فهذا الخطاب، إذ يتمحور حول التراث تمحوره حول «قضية القضايا»، يبدو وكأنه يعود، تحت ضغط الإحباط، إلى إيلاء الالفاظ اهتماماً أكبر من ذاك الذي يوليه للأشياء، وإلى التوجه إلى إعادة تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الوقائع، وإلى التقهقر من مبدأ الواقع الجرح نرجسياً إلى مبدأ اللذة الماضي البلسمي.

إن القاسم المشترك بين اللاعقلانية والعصاب هو أنهما كليهما بمثابة خطيئة ضد الواقع. وهذه الخطيئة، تماماً كما في اللاهوت الكاثوليكلي، يمكن أن تكون عَرَضِيَّة أو مميَّة، وذلك تبعاً لتجاهل الواقع جزئياً أو كلياً أو حتى إنكاره إنكاراً تاماً كما في بعض المجالات التي يتطور فيها العصاب إلى نهان. ويبدو لنا أن شرط التكفير عن هذه الخطيئة بحق الواقع هو أن تعيد الانتلجانسيا العربية، منتجة الخطاب العربي المعاصر، ترتيب علاقتها بهذا الواقع، انطلاقاً - كما يقول فرويد - من أن «المبدأ الحديث للنشاط القعلي هو الامتناع عن تمثيل ما هو لاذٌ لتمثيل ما هو واقعي فحسب، حتى ولو كان هذا الواقع باعثاً على التنغيص»^(٣١٢). ومن أن «كل جهود الفكر العلمي تنصب على الوصول إلى توافق مع الواقع، أي ما هو موجود خارجاً عنا ومستقلاً عنا... وهذا التوافق مع العالم الخارجي هو ما يسمى بالحقيقة، وهو ما ينشده كل عمل علمي»^(٣١٣).

إن درس الواقعية هذا، في حال تطبيقه على «قضية القضايا» التي أضحت الركيزة الأولى لتمظهر عصابية الخطاب العربي المعاصر ولاعقلانيته، يقتضي - أول ما يقتضي في تقديرنا - أن تعيد الانتلجانسيا العربية صياغة إشكالية الأصالة والمعاصرة برمتها وفق الاعتبارات العقلانية والواقعية التالية:

١ - إن العالم يتجه اليوم أكثر فأكثر إلى أن يكون موحد الحضارة، متعدد الثقافات. فبالأمس كانت هناك حضارات، وفي جملتها أو حتى في مقدمتها الحضارة العربية الاسلامية. أما اليوم فلم يعد ثمة وجود ولا إمكانية وجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة العالمية، على حين أن صفة التعدد ما عاد يمكن إطلاقها إلا على الثقافات التي هي بالضرورة قومية. وصحيح أن الحضارة العالمية لم تعم بعد جميع أنحاء العالم بدرجة متساوية، وصحيح أن بعض شعوب العالم لا تزال تقيم مع الحضارة العالمية علاقة استهلاكية، بينما مبدأ الانتاجية فيها لا يزال بدوره حكراً على شعوب أخرى، وصحيح أن وحدة الحضارة العالمية لا تزال تقوم على قسمة ثنائية للعالم: اليوم إلى مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة، كما بالأمس إلى متروبولات ومستعمرات، ولكن جميع هذه التفاوتات هي تفاوتات في قلب الحضارة الواحدة، وما كان ليكون لها من معنى لولا وحدة هذه الحضارة. والحال أنه في هذا العالم الموحد حضارياً، وإن على أساس من قسومات ثنائية، فإن أي حديث - وما أكثر رواجه في الايديولوجيا العربية المعاصرة - عن حضارة أخرى أو نموذج حضاري مغاير أو مشروع عربي للحضارة لن يكون ضرباً من الوهم ومن خداع الذات فحسب، ولا محاولة فاشلة للام شفتي الجرح النرجسي

فحسب، بل سيكون أيضاً - وبالأساس - بمثابة تأسيس لعلاقة فصامية مع الحضارة الوحيدة الممكنة اليوم التي هي الحضارة العالمية. إذ - وهنا نجدنا على وفاق مع مؤلف «اغتيال العقل» - «إن أمة لا تستطيع أن تستوعب القيم الجديدة للحضارة تخرج من التاريخ وتتقهقر نحو البربرية»^(٣٣٧).

٢ - إن سبباً رئيسياً للتوتر في العلاقة مع هذه الحضارة العالمية يعود إلى أنها كانت غربية قبل أن تصبح عالمية، وأوروبية قبل أن تصبح غربية. ولا شك أن لهذا التوتر، بدوره، أسبابه التاريخية واللغوية والدينية، الخ، مثلما له أسبابه النفسية التي تتصل بالانجراف النرجسي. ولكن مهما اختلفت درجة الإحساس بهذا التوتر تبعاً للظروف التاريخية والجغرافية، كما تبعاً للرؤية الأيديولوجية، فإن للأشياء واقعها الذي لا محيص - تحت طائلة السقوط في الفصام أو في البربرية - عن التوافق معه. وواقع الأشياء هذا هو أن تلك الحضارة الغربية، التي يمكن أن نكره وأن نرفض لألف سبب وسبب، هي التي استطاعت أن تفرض نموذجها الحضاري على العالم بأسره وأن تصبح هي الحضارة العالمية. وهنا نجدنا على وفاق مرة أخرى مع مؤلف «مجتمع الخنثى» حينما نراه يؤكد - ولو ضداً على منطق استنتاجاته - أن «ليس هناك أي شك في أن نمط الحضارة الراهنة الغربية يتحول اليوم إلى نمط حضاري كوني. وليس هناك أي شك في أن تعميم هذا النمط هو الحركة الأساسية السائدة في عالمنا، وذلك بالرغم من اختلاف الإيديولوجيات والمذاهب السياسية... إن أشكال الحضارة الحديثة تعم اليوم مختلف أصقاع الكرة الأرضية. والطموح إلى تقليد نموذج الحياة الغربية... وهو الطموح السائد لدى كل شعوب الأرض، ولدى كل الطبقات الاجتماعية. فليس هناك تصور آخر للحياة اليوم يخالف كلياً التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكرهها. وهذا التصور الذي لدينا والذي تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية بدءاً من الإذاعة إلى التلفزة إلى السينما إلى الكتاب هو الذي يلهم وسيظل يلهم البشرية إلى وقت طويل ويدفعها للحركة والنضال... إن الميل إلى الحدأة لا يمكن مقاومته، وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طريق جديدة أو عن حضارة جديدة»^(٣٣٨). وإزاء واقع الأشياء هذا، أي صيرورة الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية، فإن أية محاولة لتحويل العداء للاستعمار الغربي أو للهيمنة الاقتصادية الغربية، أو إجمالاً العداء السياسي للغرب إلى عداء حضاري للغرب، لن تعني إلا وضع الذات في موضع التضاد مع الحضارة والحكم عليها بواحد من مصيرين: السقوط في البربرية أو في الفصام. ومهما يكن من أمر، فإن موقف ذلك الشطر من الانتلجانسيا العربية الذي يدعو إلى القطيعة مع الحضارة الحديثة لمجرد أنها غربية الأصول يعيد إلى الأذهان في لاعقلانيته موقف السلطات الفلورنسية التي كانت حرمت في حينه على تجار المدينة استخدام النظام العددي العربي لأنه من اختراع «الكفار»، والزمته بالاستمرار في استخدام الأرقام الرومانية رغم أنها شديدة الإرباك لهم في معاملاتهم»^(٣٣٩).

٣ - أن تكون الحضارة الحديثة غير قابلة للرفض فهذا لا يعني أنها غير قابلة للنقد. بل على العكس تماماً: فلم يسبق قط لحضارة أن جعلت النقد الذاتي مقوماً ثابتاً من مقومات وجودها مثل الحضارة الحديثة. وهذا هو سر جانب من حيويتها. ولكن شرط فعالية هذا النقد هو الانخراط في الممارسة الحضارية عينها. وقد يكون النقد الأكثر سداداً الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الحضارة والأكثر جذرية والأكثر تأثيراً في مصائرنا اللاحقة هو ذلك الذي قد يصدر عن الأطراف والهوامش في عملية اكتشافها لهامشيتها وفي سيرورة مسعاها إلى التحول بدورها إلى مراكز. وإذا كان ثمة من وعد ترأىء به الحضارة الحديثة فليس هو الوعد بعالم متعدد المراكز فحسب - وهو أمر في سبيله إلى أن يغدو حقيقة واقعة منذ أن لم تعد الحضارة الحديثة محض حضارة أوروبية أو غربية - بل كذلك الوعد بعالم بلا أطراف ولا هوامش، وهو أمر لا يزال يتطلب انخراط ثلاثة أرباع البشرية في الممارسة الحضارية، وفي الفرض الفعلي لحقها المشروع في ألا تكون مجرد أطراف وهوامش، كما لا يزال يتطلب من المراكز القائمة حالياً أن تنحي جانباً الأثنية التي حكمت سلوكها حتى الآن لتقدم كل أشكال العون التي تؤهلها لها وضعتها المركزية لتسريع سيرورة التحول المركزي لسائر الأطراف والهوامش. فعلى هذا النحو فحسب يكف التحديث عن أن يكون هو التفرغ، ليتطابق مع مفهوم أوسع وأغنى وأعمق وأكثر جدلية من مفهوم التفرغ، ومجاوذاً

له إن لم يكن مناقضاً. فعلى حين أن التغريب أحادي المرجعية وإلزامي النموذج، فإن التحديث التزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والحلول المبدعة. ثم إن التحديث خفيف الحمولة بالجارية المرجسية لأنه لا يختزل، شأن التغريب، العملية الحضارية إلى علاقة أحادية الاتجاه بين طرف فاعل وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة لا يكون فيها فعل بلا انفعال، ولا انفعال بلا فعل. وعلى نقض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية على أنها قطعية في الهوية، يؤسسها التحديث على أنها استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً دون نزع للهوية. ويقدر ما أن التغريب يجب ما قبله وما عداه، ولا يعترف عملياً بوجود الآخر إلا لبيصاره أو يلغيه، فإن التحديث، إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات لا إلغاء لها، لا يقطع مع الماضي وراث الذات، بل قد يوظفهما عند الضرورة كعتلة رافعة في عملية التحول الحضاري بالذات. وفي الوقت الذي لا يعترف فيه التغريب بأية مديونية حضارية للآخرين، بل يؤسس ذاته في دائنيتها المطلقة، فإن التحديث يعيد تأسيس الحضارة الغربية نفسها في نسبيتها التاريخية، ويخضعها لحفريات تكشف عن مدى مديونيتها في مقوماتها التحتية للحضارات الأخرى، كما يخضع بنيانها الفوقي لنقد يكشف عن مدى حاجتها إلى المساهمة الحضارية للآخرين لتتجاوز جوانب كثيرة من قصورها ونرجسيتها، ولتفوسح في المجال أمام تمخض حضارة كونية بكل ما في الكلمة من معنى، حضارة تنتسب إلى الانسان وينتسب إليها الانسان كتعبير عن الدخول الفعلي في عصر رشد الانسان.

٤ - إن نقطة التماثل الوحيدة الممكنة مع الحضارة العالمية من خلال قناة التحديث تظل، حتى إشعار آخر، هي الثقافة القومية. وللمرة الثالثة نجدنا على وفاق مع مؤلف «اغتيال العقل» - ولكن دوماً ضد منطوق استنتاجاته - حينما يؤكد أن «ليس هناك أمة تستطيع أن تستوعب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها»^(٣٣). ولكن النتيجة التي تترتب على هذه المقدمة هي أن «التبعية الثقافية» مفهوم أقرب إلى الخلف منه إلى التماسك المنطقي. وبالفعل، وباستثناء حالات نادرة جرت فيها محاولات فعلية للاستتباع اللغوي والثقافي، كما في الجزائر في العهد الكولونيالي، فإن الثقافات القومية، مفصلة التواصل مع الحضارة العالمية، عرفت بفضل التماس والتناضح مع هذه الحضارة، تطوراً بما كانت لتعرفه قط لوبقيت أسيرة دارتها المغلقة. وتقدم لنا الثقافة العربية، ابتداءً من عصر النهضة، مثلاً أخاذاً على مثل هذا التطور بالتماس - ولو الضدي أحياناً - مع الحضارة الحديثة. وحسبنا هنا الإشارة إلى ما يمكن وصفه بالولادة الثانية للغة العربية بتحولها من لغة كتّبة إلى لغة أمة، وإلى عملية الاستزراع والنمو المتسارع للفكر السياسي والاجتماعي، ولا سيما في المشرق، وإلى التطور المذهل في فنون الأدب حيث عرف الشعر بدوره ولادة ثانية فيما جازت الرواية والقصة بنجاح مرموق تجربة مخاضهما الأول، وإلى البداية الواعدة التي يعرفها اليوم الفكر الفلسفي، ولا سيما في المغرب.

٥ - كما أن الثقافة القومية لا يجوز أن توضع في موضع التعارض مع الحضارة الحديثة، بل يجب أن تكون على العكس قناتها الموصلة وجسر العبور منها وإليها، كذلك فإن التراث، وهو مظهر رئيسي للثقافة القومية، يجب ألا يوضع في قطب المواجهة للحضارة الحديثة، وألا يوظف كسلاح إيديولوجي في حرب القطيعة معها وضدها. أولاً لأنه لن يكون في هذه الحال إلا سلاحاً مغلولاً. وبالفعل، إنه لظلم كبير للتراث أن يُطالب - وهو الذي انقطع عن التطور وعن العطاء منذ قرون عدة - بالتصدي لحضارة من نمط مغاير، وذات اندفاع جيروتي، وما أنفكت منذ قرون عدة تتطور بإيقاع متسارع، وفي العقود الأخيرة حسب قانون المتوالي الهندسية لا الحسابية. ولن يكون شأنه في مواجهة غير متكافئة كهذه إلا كشأن السيف الذي يراد له أن يغلب الصاروخ. وثانياً لأن توظيفه على هذا النحو في حرب المواجهة الخاسرة مع الحضارة الحديثة سيحرمه من فرصته التاريخية لوصول ما انقطع من تطوره ولتجديد نفسه بالاستعانة بما تتبحه الحضارة الحديثة من مناهج علمية لم يسبق لها مثيل في التحقيق والحفر والتنقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة. وبالفعل، إن التواصل مع الحضارة الحديثة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف، إلى قديم التراث جديداً، وإلى قيمته فضل قيمة، وأن ينفخ في مواته حياة، وأن يكشف

فيه، بالاستعانة بحفريات المعرفة الحديثة وبمعمارياتها، عن مكامن ثروة ما كان من الممكن قبل اليوم حتى الاشتباه بوجودها.

وبكلمة واحدة، إن الانفتاح على الحدائث هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستنتفه أجوبة جديدة، وأن يصوغه، في جزئياته وكلياته، في إشكاليات جديدة، وحسبنا شاهداً على ما نقول، بالإحالة إلى الثقافة العربية المعاصرة، التطور المرموق الذي أصابته الدراسات الخلدونية في الحقبة الأخيرة بفضل تطبيق المنهجيات الحديثة على النص الخلدوني، ناهيك عن أن واقعة اكتشاف أهمية ابن خلدون هي بذاتها إنجاز من إنجازات الحدائث، أضف إلى ذلك أن الانفتاح على الحدائث والمنهجيات العلمية الجديدة هو وحده الذي يمكن أن يضع حداً لمغامرة الاستشراق التي لا مجال للمماراة في أنها، في بعض وجوهها، جارحة نرجسياً للذات القومية. فبما أن التراث مقومٌ من مقومات الهوية، بل واجهتها الدفاعية كما رأينا، فإن اتخاذه موضوعاً للدراسة من قبل المستشرقين، أي من قبل متخصصين أجانب ينتمون في غالبيتهم إلى الحضارة الصانعة للجرح الاستعماري والنرجسي، قابل للتأويل شعورياً على أنه فعل اعتداء على الذات القومية، ولا شعورياً على أنه فعل خصاء وتأنيث للنا القومي، بحكم احتكار المستشرق الدارس لمبدأ الفاعلية ضداً على مبدأ المفعولية الذي يكون بالضرورة في هذه الحال من نصيب الموضوع المدروس وما يمثله من رأسمال رمزي. والحال أن الامتلاك الذاتي لمنهجيات الحدائث وتخصيبيها وتبينتها وتطويرها من خلال تطبيقها في حقل الدراسات التراثية هو وحده الذي من شأنه أن يجعل الاستشراق غير ذي موضوع أو أن يعيده إلى حدوده المعقولة التي يقتضيها التعارف والحوار بين الثقافات. أما إذا لم نمتلك الحدائث فلن نبقي مالكين حتى لتراثنا، وسنلقي باب الإغراء مفتوحاً لدراسته وامتلاكه على الطريقة الاستشراقية.

إن هذه الملاحظات الخمس التي تتصل بجدلوية الثقافة القومية والحضارة العالية، أو ما يسمى في الخطاب العربي المعاصر بإشكالية الأصالة والمعاصرة، لا تدع مجالاً للشك في أن تحليلنا النفسي لهذا الخطاب الايديولوجي مسكون هو نفسه بهاجس إيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلاً للتحليل، وما يؤكد أننا نحن أنفسنا داخل اللعبة لا خارجها، وأن الذات التي تحلل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلله. نحن إذن لا ندعي الموضوعية المطلقة، بل نحن منخرطون في الصراع. وبما أن منهجنا نفسه لا سداد له ولا فاعلية - علاجية أو معرفية - إلا حيث يقوم صراع في النفس الفردية كما في النفس الجماعية، فلنعترف بأننا نوظف هنا التحليل النفسي نفسه توظيفاً صراعياً.

ما هذا الهاجس الايديولوجي؟ انه تجديد الانتماء إلى عصر النهضة من حيث أنه العصر الذي اكتشف ضرورة التقدم، أو على الأقل ضرورة استدراك التأخر.

ولكن تجديد الانتماء إلى عصر النهضة لا يعني إعادة طرح نفس أسئلته، ولا على الأخص تبني نفس أجوبته.

فإشكالية النهضة بالذات بحاجة إلى إعادة صياغة.

أولاً على ضوء الواقع المحلي. فالمجتمع العربي يواجه اليوم تناقضات متفاقمة وذات طبيعة انفجارية. وهو لم يعد حتى ذلك المجتمع الراكد الذي في مقدوره أن يراوح في مكانه في حركة اعتماد إلى أن يأتيه الفرغ عن طريق مستبد عادل يكون رجل القدر. فالقانون الذي يبدو أنه يحكم المجتمع العربي اليوم هو قانون تراكم التناقضات والتردي. وإذا لم يستطع هذا المجتمع أن يحقق نقلة جذرية باتجاه التقدم، فإن وتيرة تدهوره ستتسارع، كما أن تناقضاته بدل أن تتفجر عن قوى جديدة حاملة لمشروع تغيير جديد حسب القوانين المألوفة للجدلية الاجتماعية، قد تفجره هو نفسه وتزج به، على الطريقة اللبنانية، في شرنقة مغلقة من التفطيت والتدمير الذاتي والصراعات التناحرية التي لا أفق لها سوى البربرية.

وثانياً على ضوء الواقع الإقليمي. فمن قبل كان العدو غازياً قدم من الشمال أو من الغرب، ولم يكن في خطته ولا في مقدوره - باستثناء الحالة الجزائرية - أن يتعدى في انفراسه في التراب الوطني سياج التكنات والمخافر الأمامية. أما اليوم، فإن العدو مقيم بين ظهرائنا الوطن، وفي نقطة القلب منه. وأطماعه

في الأرض نفسها، لا في محاصيلها، وزئيره يرد الفرات والنيل. وإن يكن قليل العديد، فقد عرف كيف يشغل، بتفوقه التكنولوجي، قانون الكم. بل إنه، بانفراده بامتلاك القنبلة النووية، قد أمسى قادراً لا على إلغاء قانون العدد فحسب، بل على إلغاء العدد نفسه. وبدون نقلة جذرية باتجاه التقدم، فليس مستحيلاً ذات يوم، في حال انفلات التوسعية الاسرائيلية من عقابها، ألا يبقى من خيار آخر أمام «الساكنين إلا الرحيل» إلى الصحراء التي يتكرر تذكيرهم في هذه الأيام بأنهم قدموا منها.

وثالثاً على ضوء الواقع العالمي. فالعالم لم يعد منقسماً اليوم، كما في عصر النهضة الأول، إلى «غرب» أثبت أنه قد تقدم و«شرق» اكتشف أنه قد تأخر. بل تكشف هذه القسمة عن أنها من طبيعة دينامية. فالعالم المتقدم يزداد تقدماً، والعالم المتأخر يزداد تأخراً بالمقياس النسبي، إن لم يكن في بعض الحالات بالمقياس المطلق. وما كان بالأمس القريب عالماً ثالثاً، فإنه يتمايز اليوم إلى عالم رابع وخامس. ولا شك أن العالم العربي قد سجل بالمقياس الحسابي تقدماً، ولكن تتكاثر القرائن في الحقبلة الأخيرة على أنه، بالمقياس الهندسي، أخذ بالتقهقر، ولا سيما في أقطاره التي كانت تزعمت سيورة التقدم الحسابي. وهناك اليوم أقطار عربية يسجل نموها الاقتصادي تقدماً بعلامة ناقص (-) لا بعلامة زائد (+). وذلك ما يسمى في أدبيات التنمية بنمو التخلف.

ولكن المتغير الكبير في إشكالية التقدم كما تطرح نفسها اليوم بالمقارنة مع النحو الذي كانت تطرح به نفسها في عصر النهضة إنما يكمن في موقف صائفة هذه الإشكالية، أي الانتلجانسيا العربية. ففي عصر النهضة بدا وكأن الانتلجانسيا تنفصل بنفسها عن سواد الأمة الغارقة في ظلمات الانحطاط لتضطلع بدور مهمان اليقظة وحامل لواء الدعوة إلى التقدم. أما اليوم فيبدو أن الانتلجانسيا العربية تنفصل بنفسها عن سواد الأمة، المعذبة بتوقها إلى الحضارة، لتحصل على العكس لواء الدعوة إلى النكوص ولتمارس دور التأسيس الحضاري. وقد رأينا، وسوف نرى في جلستنا التحليلية المطولة مع حسن حنفي، كيف أصبح الحديث عن الصدمة الحضارية القائلة والسباق الحضاري المميت شائعاً في الخطاب العربي المعاصر، ولا يتردد ناقد «مجتمع النخبة» - على الرغم من كل صحو الفكر الذي يدلل عليه في التحذير من احتمالات السقوط في البربرية - في إعلان قنوطه من إمكانية اللحاق بالحضارة الحديثة «طالما استمرت هذه الحضارة في التطور والتقدم بدون حدود»، وفي مجازاة دعاة التأسيس الحضاري في لعبتهم بتوكيده بلا تحفظ أن المجتمع العربي، رغم سبقه إلى صياغة إشكالية النهضة، «يشكل مثلاً على هذا اللحاق المستحيل بالحضارة»⁽³³³⁾.

والواقع أنه لا يكفي أن نقول إن دور الانتلجانسيا العربية في إشكالية النهضة هو وحده الذي تغير بانقلابها، في شطر لا يستهان به منها، من طالبة تقدم إلى طالبة نكوص، بل لا بد أن نلاحظ أيضاً أنها أضحت، في وجودها وفي وظيفتها المعرفية بالذات، واحداً من تعابير التخلف. فبالأمس كان يمكن القول أن الانتلجانسيا العربية، التي سبقت غيرها من الشرائح الاجتماعية إلى الاستفاقة على واقع التخلف، استطاعت أن تقدم للمجتمع المتخلف، من خلال مقتناها المعرفي، المقياس الذي كان يحتاجه ليقس مدى تخلفه. أما اليوم، فإن الانتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، تحولت هي نفسها من أداة للمقياس إلى موضوع له. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الانتلجانسيا العربية عندما صاغت في عصر النهضة معادلة التخلف وضعت نفسها خارج المعادلة، باعتبارها على العكس عامل التقدم أو مهمازه، ولكن اليوم لم يعد من الممكن أن تصاغ معادلة التخلف بدون أن تدرج الانتلجانسيا العربية نفسها ضمن عواملها. وعلى هذا النحو أمكن لصاحب مشروع «نقد العقل الإسلامي» أن يلاحظ أن «المسافة المعرفية بين الفكر الإسلامي - يقصد الفكر العربي الإسلامي - والفكر الغربي تزداد بمثل إيقاع ازدياد المسافة الاقتصادية في القرن العشرين هذا»⁽³³⁴⁾.

مشروعنا يندرج إذن هو الآخر ضمن المشاريع المتكاثرة في هذه الأيام لنقد ما بات يسمى بلا تحفظ بـ «العقل العربي». ولكن العقل المستهدف بهذا النقد ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن. لا العقل الأدوات كما تداوله الانتلجانسيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الانتلجانسيا العربية نفسها

أداة له. إنه إذن مشروع لنقد «عقل العقل» إن جاز التعبير، وذلك بقدر ما يمكن القول إن عقل الانتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، ليس بذئ سؤدد ذاتي، وما هو يقبطان دفتته، ولكنه محض عقل منفعل لعقل فاعل، أو محض عقل مطبوع لعقل طابع، يتبع له تبعية الجزء المنظور من جبل جليد الشعور لجزئه المظمور في لجة اللاشعور حسب التشبيه الفرويدي.

ومن هنا ضرورة المنهج التحليلي النفسي بخصوصيته التي تجعله لا يغني غناء أي منهج آخر بقدر ما لا يستطيع أي منهج آخر أن يغني غناؤه. فهو منهج يقوم بامتياز لا على استنباط المجهول من المعلوم - كما هو الشأن في كل منهج علمي آخر - فحسب، بل كذلك على بيان علاقة التبعية التي تشد وثاق هذا المعلوم للمجهول الذي يجري استنباطه منه. وخلافاً للقاعدة الفقهية المشهورة، فليس الغائب هو الذي يقاس على الشاهد هنا، وإنما هو الشاهد الذي يقاس بالأحرى على غائبه، قياس المجهور به على المسكوت عنه في الأيستمولوجيا الحديثة. وبديهي أن تأكيدنا هذا على مطابقة منهجنا - على خصوصيته - لموضوعه لا يعني إثباتاً مسبقاً لخصوبته. فمعيار هذه الخصوبة هو التطبيق، أي الأجوبة غير المسبوق إليها التي يمكن استخلاصها من طرح أسئلة جديدة على موضوع قديم. وكما يقول إرنست جونز، فإن «كل تعميم علمي لا يجد تبريره في التحليل الأخير إلا بما يتيح من فهم لشيء كان لولاه سيبقى مجهولاً»^(٣٣٨). فإذا خرج القارئ، بعد رحلته الطويلة معنا، بانطباع بأنه أضاف إلى جعبة معلوماته شيئاً ما كان ليضيفه إليها لولا تجشمه مشاق الرحلة، فإننا نعتبر أننا قد كسبنا الرهان. وهذا بدون أن نزع بحال من الأحوال أنه ما كان لغير منهجنا أن يكون هو المطابق. فأية ظاهرة إنسانية هي، بحكم انتمائها إلى ملكوت ما هو إنساني، متعددة التعيين وقابلة بالتالي للتفسير بأكثر من كيفية واحدة. وكما يقول داعية كبير للمنهج التكاملي في علوم الانسان، فإنه فيما يتعلق بدراسة الانسان فإن «كل سبق تفسيره يظل ممكناً بل وأجبا تفسيره بكيفية أخرى، أي في إطار نظام مرجعي آخر»^(٣٣٩). وبدون أن نتورط في خصومة المفاضلة المكرومة بين المناهج، فإن كل ما نرجوه أن نكون أفلحنا، ضمن إطارنا المرجعي الخاص، في تقديم إضافة تكاملية إلى ما قاله أو ما يمكن أن يقوله دارسون آخرون لخطاب الانتلجانسيا العربية المعاصرة في إطار أنظمتهم المرجعية الخاصة.

- (١) نشد هنا على النعت «النسبي» لأننا نعتقد أن التيار العقلاني المطلق معدوم الوجود أو مقموع الوجود (بقوة الرقابة الذاتية أيضاً) في الفكر العربي الحديث والمعاصر.
- (٢) انظر مداخلتها في «ندوة التراث وتحديات العصر» بعنوان «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي لم يشكل ثقافي»، في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤١.
- (٣) محمد عماره، العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة (الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٥٩ - ١٦٠.
- (٤) راشد الغنوشي، مقالات (باريس: منشورات حركة الإتجاه الإسلامي بتونس، دار الكروان، ١٩٨٤)، ص ٤٢ و ٨٨.
- (٥) والتعبير هو بالأصل للطهطاوي، الرائد الأول والكبير للسلفية المتنوعة.
- (٦) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٨.
- (٧) القرآن الكريم، «سورة الرعدة»، الآية ١١.
- (٨) نقلاً عن: عمارة، العرب والتحدي، ص ١٦٠.
- (٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
- (١٠) خير الدين التونسي، قوم المسالك في معرفة احوال الممالك، تحقيق ودراسة من زيادة، ط ٢ (بيروت المؤسسة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٤٩ - ١٥٤.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (١٢) التعبير لأنور عبدالمك والتمسويد منا. انظر: انور عبدالمك، وبع الشرق (القاهرة دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، ص ١٢.
- (١٣) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٢.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٢ و ٢٢.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ و ١٧٨.
- (١٨) إن الجابري نفسه هو خير من صاغ في الاستمولوجيا العربية إشكالية الإشكالية عندما قال، في نص سابق على الخطاب العربي المعاصر، إن «ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما، في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر»، وعندما مثل على وحدة الإشكالية هذه بفكر عصر النهضة قائلاً: «لنأخذ مثلاً قريباً لتوضيح هذا المعنى، وليكن ما تدعوه بـ «الفكر العربي الحديث»، فكر عصر النهضة». لقد عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي إشكالية النهضة، ومن هنا وحدته، وعندما أشار أخيراً - معتبراً أن ذلك قد يكون من دلائل الخصوبة - إن «الإشكالية الواحدة لا تتقيد بإطار الزمان - مكان، بل إنها تظل، ما لم تتجاوز، مفتوحة أمام أي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها» (انظر «المدخل العام»، الذي وضعه عام ١٩٨٠ مؤلفه نحن والقراء، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٨ - ٤٠.
- (١٩) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٢٤.
- (٢٠) مثل هذه الازدواجية تلتقيها عند كثرة من مفكري النهضة لا في طورين متباينين من حياتهم فحسب، بل أحياناً في الطور الواحد أيضاً.
- (٢١) وهذا هو شأن حسن حنفي كما سنرى.
- (٢٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٧.
- (٢٣) ساندور فينزي، تأملات حول الرضا، في: الأعمال الكاملة، مج ٤. (باريس: منشورات بايو، ١٩٨٢)، ص ١٣٩.
- (٢٤) ربما نستنتج من هذا الحكم مثقفاً مثل ياسين الحافظ الذي كان يملك، بالإضافة إلى عقلانية نامية وإلى روح نقديّة قيد التجرد، حساً رؤيويّاً أكيداً وجد ما يعزز مصداقيته في تواجد الكاتب يومئذ في باريس حيث كانت الحرية الإعلامية توفر شروطاً أنسب لمعرفة حقيقة موازين القوى وللإلتزام بعميار الواقعية والموضوعية في توقع النتائج. كتب

- يقول في سيرته الذاتية: «عندما نشبت حرب حزيران كنت ما أزال في باريس. في هذه المدينة يمكن للمرء أن يتابع الحرب ويعرف حقيقة مجرياتها أحسن مما لو كان في بلد عربي، حيث التعقيم أو المبالغة الإعلاميين. لقد أمسكت قلبي منذ أن بدأت الأمور في التآزم، وبالتحديد منذ أن طلب عبدالناصر سحب قوات الطوارئ الدولية من شرم الشيخ، واستجيب الطلب خلافاً لكل توقع. وعندما اندلعت الحرب، في اليومين الأولين بالتحديد، تملكتني خوف من الهزيمة وأمل في صمود ما في نفس الوقت. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات الثلاث، حتى أحسست بما يشبه الزلزلة الممزوجة بالعاره (ياسين الحافظ، «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية إيديولوجية - سياسية»، في: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الإصدار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٤٢).
- الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ١٢٨. (٢٥)
- المصدر نفسه، ص ٣١٢. (٢٦)
- المصدر نفسه، ص ٣٠٨. (٢٧)
- إن هذا المفهوم الرضي والتكويصى بالتالي، للهزيمة الحزيرانية هو ما غاب ايضاً عن نظر محلل آخر من محلليها، وهو نديم البيطار الذي رفض في كتابه: من التكتكة إلى الثورة، الصادر بعد الهزيمة مباشرة، أن يسمي الهزيمة هزيمة، وأصر على وصفها بأنها مجرد «تكتكة»، ولم يتردد، «على الرغم من الألم العميق الذي أحدثته، في أن يهلل لها مردداً القول: «مرحى بالتكتكة، ومرحى بتحدياتها الكبيرة»، إعتقاداً منه، إنطلاقاً من نزعة سوسيلوجية وضعية، بأن «التكتكة» لا بد أن تتمخض عن «ثورة» عملاً بقوانين «الفعالية الثورية في التكتكة» - وهو بالأصل عنوان كتاب أخره (انظر: نديم البيطار، من التكتكة إلى الثورة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢١).
- عبدالمك، ربح الشرق، ص ٦٥. (٢٩)
- المصدر نفسه، ص ٦٤. (٢٠)
- المصدر نفسه، ص ٥٢. (٢١)
- المصدر نفسه، ص ٦٨. (٢٢)
- المصدر نفسه، ص ٥٢ و ٦١ و ٦٥ و ٦٧. (٢٣)
- تجب الإشارة هنا إلى أن النظام الإقليمي الذي تريضه إسرائيل هو نظام ما بعد ١٩٦٧، لا نظام ما قبل ١٩٦٧. وعلى ضوء هذه الحقيقة، وعلى ضوء القبول العربي شبه الاجماعي بالنظام الإقليمي لما قبل ١٩٦٧ وما يعنيه هذا القبول من إقرار وتسليم بالانحدار العربي أمام المشروع الصهيوني، فإن المبادرة الساداتية السيئة الصيت ينبغي أن تدان لا لما ملته من نقلة أرادت نفسها «واقعية» وعقلانية، من واقع الهزيمة إلى التوقيع على صك الهزيمة مقابل استعادة شبه جزيرة سيناء، بل لكونها قطعت الطريق سلفاً على كل نقلة مماثلة لها في الواقعية والعقلانية لاحقاً بالنسبة إلى باقي أجزاء الأرض العربية التي احتلت عام ١٩٦٧. فصحيح أن السادات عرض السلام واسترد الأرض، ولكنه أخرج مصر، وهي القطر الأكبر والأوزن، من حلبة الصراع. واليوم يعرض باقي العرب، بمن فيهم الفلسطينيون، السلام ضمن روح المبادرة الساداتية إياها. ولكن إسرائيل هي التي باتت لا تقبل مقايضة الأرض بالسلام. فاستقالة مصر من الصراع أحدثت خللاً كبيراً في ميزان القوى باتت معه إسرائيل تعتقد أنه في وسعها أن تأخذ من باقي العرب أكثر مما كانت تطالبهم هي نفسها بإعطائه غداة هزيمتهم في حزيران ١٩٦٧.
- انظر مثلاً قول أنور الجندي - وهو من أكثر الكتاب المعاصرين إستعمالاً للتعبير الجاهزة والصور المقولية -: «كان أخطر ما عمد إليه الاستعمار هو «غرس إسرائيل» لتكون «إسفيناً خطيراً في قلب العالم الإسلامي»، مهمة أن يميزق وحدة الأمة العربية، (أنور الجندي، العالم الإسلامي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٤٠٤.
- انظر مثلاً تنديد منير شفيق بـ «أولي الأمر» من العرب الذين لم تنتفض فيهم بطولتهم ووطنيتهم، ليردوا، ولو بسلبية، على «ما فعلته أميركا وريبيتها المدللة إسرائيل بشعبي فلسطين ولبنان» (منير شفيق، الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر (لندن: دار طه للنشر، ١٩٨٢)، ص ١٧). بل انظر ايضاً قول محمد عابد الجابري، مع أنه من الكتاب العرب القلائل الذين يحاولون تحاشي العبارات الجاهزة والصور المقولية: «نحن لا نقبل أبداً من دور الاستعمار والإمبريالية العالمية وريبيتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب». في: الخطاب العربي المعاصر، ص ٣٢.
- لعل هذه التسمية الإسرائيلية لحرب حزيران ١٩٦٧ تستجيب، على نحو لاشعوري، للصورة المنطبعة في الذاكرة الجمعية اليهودية عن إله توراتي يخلق العالم في ستة أيام، وفي سابعا يستريح.
- انظر الفقرة البديعة التي كتبها جورج قرقم عن صوت عبدالناصر بعنوان «البحث عن صوت مفقود» في كتابه: إنفجار المشرق العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٧.
- التعبير لياسين الحافظ في: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ٤٢. (٢٩)

- (٤٠) لن يقيم شعب القاهرة ماتماً مماثلاً لذاك الذي اقامه لعبدالناصر إلا لام كلثوم التي كان بينه وبين صوتها أيضاً قصة عشق منقطعة النظير.
- (٤١) التعبير لسعد الدين إبراهيم في مقاله الذي يحمل بالتحديد كعنوان: «لماذا كان عبدالناصر زعيماً قومياً؟». انظر: سعدالدين إبراهيم، مصر تراجع نفسها (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٧١.
- (٤٢) الشواهد التي نسوقها هنا هي على سبيل العينة التمثيلية. انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ١٥١ و ١٥٤.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٤٤) عبدالملك، ريح الشرق، ص ٨٠، وينسى صاحب هذه العينة التمثيلية، وهو يستخدم هذا التعريف الحصري، أنه كان أكد قبل صفحة واحدة (المصدر نفسه، ص ٧٩) أن الدولة الصهيونية ما انشئت إلا لتكون «قلعة للإستعمار ورسولاً للغرب»، وليس لأمريكا والإمبريالية الاميركية حصراً.
- (٤٥) عبدالملك، ريح الشرق، ص ٨٠. قارن بالمقابل مع ما يقوله مؤلف: الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، الذي هو على حد علمنا الكاتب العربي الوحيد الذي تجرأ على التوكيد لا على إسرائيل فحسب، بل كذلك على إسرائيلية الجزمة التي لا تزال تخبط بها «على جباهنا» منذ هزيمة ١٩٦٧، وبالتالي على إعادة التفكير بمعادلة العامل الخارجي: «بغية تمويه أسباب الهزيمة قالوا: الإمبريالية هي التي هزمتنا. الواقع أن إسرائيل، ذات الثلاثة ملايين، هي التي هزمتنا. بل أكثر من ذلك وأبعد. العامل الدولي هو الذي لعب دور لجم، في حدود واسعة، للتوسعية الإسرائيلية» (انظر: الحافظ، الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ١٧٦).
- (٤٦) كان صادق جلال العظم، أول من رصد أشباه هذه الأقوال في كتابه: نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩).
- (٤٧) أورده مصطفى بهجت بدوي، في رده على الشيخ الشعراوي، في: الأهرام، ١/٢٣/١٩٨٩.
- (٤٨) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (٤٩) تحضرنا هنا بوجه خاص محاولات وجيه كوثراني لإعادة كتابه تاريخ الدولة العثمانية وبلاد الشام من منظور معاد للهزيمة.
- (٥٠) عامر غديرة، «هل نحن في دار هجرة؟»، في مجلة: الوحدة، السنة الرابعة، العدد ٤٠، ص ١٥٠.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٨، ولنلاحظ بالمناسبة أن الدولة العثمانية، خلافاً لما يورحى به النص، لم تقتل بخنجر الثورة العربية لعام ١٩١٦ - وإن تكن قد جرحت به - وإنما بخنجر عثماني صرف هو خنجر كمال أتاتورك. ولكن عملية التأميم لا تؤتي أكلها إلا اذا كانت كلية. ومن هنا تجريم ثورة ١٩١٦ بأكثر مما يمكن أن تُجرّم به من وجهة نظر الحقيقة التاريخية.
- (٥٢) حسن حنفي، «المسلمون في آسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري»، في: اليسار الإسلامي (القاهرة)، العدد الاول (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٢١٠ - ٢١١.
- (٥٣) انظر مداخلات وجيه كوثراني في: «ندوة ناصر الفكرية الرابعة»، نصوص المداخلات منشورة في: العروبة والإسلام علاقة جدلية (د.م. دن، د.ت.)، ص ٤٤، ٧٩، ٨٠.
- (٥٤) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٣٥.
- (٥٥) محمد عمارة، «الجامعة العربية والجامعة الإسلامية»، في: القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ١٤٦. ولنذكر مع ذلك لمثل السلفية المنتورة إعترافه بأن «الجدار» الذي مثله العثمانيون «أمام أطماع الغرب» كان «مليئاً بالثغرات». فمن «ثغرات هذا الجدار» تسلكت «الإمتميازات الأجنبية التي منحها السلاطين العثمانيون للبرجوازية الأوروبية ودولها»، ومن ثغرات ذلك الجدار «تطور التسلسل وتزايد النفوذ الاستعماري حتى أجبرت الدول الإستعمارية الدولة العثمانية على التنازل عن العديد من ولاياتها، بعد أن تحول النفوذ الإستعماري فيها إلى احتلال سافر وغاشم. ففي فترة لم تتجاوز الأربعين عاماً، ومنذ اعتلاء السلطان عبدالحميد الثاني عرش السلطنة في سنة ١٨٧٦ وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤، أجبرت الدولة العثمانية على أن تتنازل، رسمياً أو واقعياً - لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات الغنية في آسيا الصغرى، ولبريطانيا عن قبرص ومصر - ومن قبل ذلك عن عدن - وفرنسا عن تونس والمغرب - ومن قبل ذلك الجزائر - وإيطاليا عن ليبيا، وللمنسا عن البوسنة والهرسك، وذلك بالإضافة إلى المقاطعات البلقانية التي خلعت النير العثماني في خضم المد الاستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض. (المصدر نفسه، ص ١٤٦ - ١٤٧).
- (٥٦) حنفي، «المسلمون في آسيا»، في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩ و ٢٠٩.

- (٥٧) الإشارة هنا الى كتاب أنور السادات الذي كان من أولى المحاولات لتأريخ قصة الثورة في مصر من داخلها.
- (٥٨) بالمقابل فإن السادات ما كان يطيع له منذ خلف عبدالناصر، ورغم مدّعاة الديمقراطية، أن يخاطب مواطنيه إلا بـ «يا أولادي».
- (٥٩) جيرار مانديل، التمرد على الأب، ط ٥ (باريس: مكتبة بايو الصغرى، ١٩٦٨)، ص ٢٣١. العنوان بالفرنسية: *La Révolte Contre le père*
- (٦٠) ما دمنا ابحتنا لأنفسنا إدخال الرمزية الفالوسية في تأويل الأحداث السياسية، فلنقل إن هذه الرمزية، في كل ما يتصل بشخص السادات وعهده، تبدو موسومة بميسم الزيف: فمن الغليون إلى عصا الماريشالية إلى الزي التكتري (الظهور تارة ببرزة أميرال أو مشير وطوراً بجلابية فلاح) إلى الكيفية المسرحية التي سُوِّت بها حرب تشرين (والتي كادت تنقلب إلى مأساة مع حصار الجيش الثاني) إلى المفاوضة المريية التي تم على أساسها إسترداد سيناء، يبدو كل شيء مصطنعاً، ويبدو الرمز الفالوسي الكامن وراء كل ذلك مزيفاً هو الآخر. ولعل الإحساس شبه الفريزي بهذا الزيف من جانب الملايين من أبناء الشعب المصري هو ما حال دون حدوث عمليات تماهٍ جماهيري واسعة النطاق في العهد الساداتي.
- (٦١) نستطيع هنا ان نفتح هامشاً جديداً لنجد عذراً تخفيفياً للملهاة الساداتية التي اعقبت المأساة الناصرية: فعبدالناصر، الذي بنى زعامته، مثله مثل أتاتورك ومثل معظم القادة الكارزميين، على الرأاة بوم كلية القدرة الفالوسية، ما أورث خلفه من كلية القدرة هذه سوى سرايها. ومن هنا وجد هذا الأخير نفسه مجبراً إجباراً على أن يصطنع لنفسه، ويرسم زعامته الخاصة، فالوساً مزوداً.
- (٦٢) غنيف البيوتي، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص ١٩٥.
- (٦٣) عبدالوهاب بورحدييه، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
- (٦٤) جلال أحمد أمين، في: المصدر نفسه، ص ٧٦٦ - ٧٦٩.
- (٦٥) عادل حسين، في: المصدر نفسه، ص ٧٩٢ و٨١٨.
- (٦٦) عبدالله فهد النفيسي، في: المصدر نفسه، ص ٨٢٠ - ٨٢١.
- (٦٧) ربما كان مفهوم التحدي، بكل إسقاطاته النفسية، هو واحد من القواسم المشتركة القليلة التي تجمع بين الحدائين والسلفين من صانعي الخطاب العربي المعاصر. هكذا يكرم محمد عابد الجابري الكلام عن «التحدي الحضاري الغربي» (نحن والتراث، ص ١٧) وعن «تحدي الحضارة الغربية» (الخطاب العربي المعاصر، ص ١٨). ويدوره يتحدث حسن حنفي، عن «التحدي الغربي» و«تحدي الحضارة الغربية» (اليسار الإسلامي، ص ٢٠). ويميل أنور عبدالملك أكثر إلى الكلام عن «التحديات التاريخية والحضارية» (ريح الشرق، ص ١٢١). بينما يميل ياسين الحافظ إلى التفريق بين «التحدي الاستعماري» و«التحدي الصهيوني» (الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة، ص ٥٣). ويركز هشام جعيط إهتمامه على «التحدي الحضاري» (القومية العربية والإسلام، ص ١٢٢). بينما يؤثر سعدالدين إبراهيم أن يتكلم عن «التحدي الغربي» (مصر تراجع نفسها، ص ٢٧٢)، ويستطيع برهان غليون الكلام عن شتى أنواع التحديات: من «التحدي الغربي» (الوعي الذاتي) (الدار البيضاء: منشورات عين، ١٩٨٧)، ص ١٠٠، إلى «التحدي الحضاري» (مجتمع النخبة) (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٩، إلى «التحدي التاريخي» (إغتيال العقل، ص ١٧٦)، إلى «التحديات الإسرائيلية والحضارية» (الوعي الذاتي، ص ١٠٠)، ويتخذ محمد عمارة من «التحدي، بالمطلق عنواناً لكتابه «العرب والتحدي»، بينما يعنون منير شفيق كتابه كما رأينا بـ «الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر».
- (٦٨) صبحي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨١٥.
- (٦٩) جيرار ماندل، التحليل النفسي الإجتماعي: *Sociopsychanalyse* مج ١ (باريس: مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧٢)، ص ٥٤.
- (٧٠) ثوري حمودي القيسي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٢١.
- (٧١) عادل حسين، في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٤٢.
- (٧٢) أنور الجندي، الثقافة العربية، إسلامية أصولها وإنتعائها (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٢٧٣ و٤٠٣.
- (٧٣) حسن حنفي، في: اليسار الإسلامي، ص ٤٢، ٣٢.
- (٧٤) حسن حنفي، في: مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣١. وهذا لن يمنع على كل حال كاتب هذه الكلمات من أن ينقلب، بفعل نمطي من أفعال الإزدواجية الوجدانية، على التراث ليعتبره عامل خصاء، لا عامل تحليق نرجسي من طراز فالوسي، كما سنرى لاحقاً.

- (٧٥) فكتور سحاب، «الوحدة العربية وضرورة التراث»، في: شؤون عربية، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٧١.
- (٧٦) ماندل، التمرد على الأب، ص ٢٠٩.
- (٧٧) في: القومية العربية والإسلام، ص ٣٩٢.
- (٧٨) بلي، ليس التخلف قدراً يونانياً، وثمة بلدان في طريقها إلى التحرر من قبضة التخلف، ومنها بوجه خاص بعض دول جنوب شرقي آسيا وكوريا الجنوبية التي تنهيا على ما يبدو لتكرار «المعجزة اليابانية». أما في العالم العربي فقد كان لبنان سبأً، قبل اندلاع حربه الأهلية، التي تجاوزت عتبة التخلف، مثلما كانت مصر قبله سباقة إلى الانعتاق من قبضة الانحطاط.
- (٧٩) محمد عزيز الحبابي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨٢٧ - ٨٢٨.
- (٨٠) عبدالله فهد النفيسي، في المصدر نفسه، ص ٨٢٠.
- (٨١) حسن حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في: مجلة فصول (القاهرة)، العدد الأول (١٩٨٠)، (معاد نشره في: دراسات فلسفية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١).
- (٨٢) برهان غليون، إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٩٨ و٣٠٣. والواقع أن التشبيه الأخير هذا كان يمكن أن يكون سديداً فيما لو أن سفينة المجتمع العربي كانت مندفة في خضم الحضارة الصاعدة، أي الحداثة، اندفاعاً منفلتاً من كل عقال. أما وإن سفينة المجتمع العربي تعاني، أكثر ما تعاني، من صعوبة الإقلاع أصلاً فإن «المرساة» تبدو وكأنها تشكل هي نفسها عاملاً أساسياً في تلك الصعوبة. وهذه نقطة لنا إليها عودة.
- (٨٣) محمد أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي (باريس. ميزون نوف ولاوز، ١٩٨٤)، ص ١١٠. العنوان بالفرنسية: Pour une critique de la raison Islamique، وذلك في معرض قراءته التحليلية لنص لآنور الجندي، من كتابه: الإسلام والدعوات الهدامة.
- (٨٤) شفيق، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٤٦ و٤٧ و٦٦. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما تؤكد معطيات التحليل النفسي من أن الفاعلية تقرأ دوماً من قبل اللاشعور على أنها مبدأ مذكر بينما تقرأ الانفعالية على أنها مبدأ مؤنث، فإننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن الرمزية الجنسية التي ينطق بها، ولا سيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الوقع الشديد التأنيث للفظ «الامة» - التي تحتل في النص قطب الإنفعالية - من حيث أنها إسم مؤنث لفظاً وله قدرة إستحضار كبيرة من الناحية الاشتقاقية لكلمة «الأم». وبالفعل، إن هذه الرمزية الجنسية - التي لنا عودة إلى دلالتها - لا تعود تخفي نفسها عندما يضيف مؤلف الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، قوله: «أثبت الإسلام مراراً وتكراراً عبر تاريخ الامة قدرته على إنهاضها وتحريكها. فالأرض - الناس - بالنسبة إليه مجهزة عطشاً لائقاً، وخصيبة لبذوره» (المصدر نفسه، ص ١٤٠).
- (٨٥) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٦٤ - ٦٥.
- (٨٦) حسن حنفي، دراسات اسلامية، ص ٢٢٩. ولنا، على كل حال، إلى هذه النظرية الحنفيه الإنصهارية FUSIONNELLE عودة مطولة.
- (٨٧) جانين شاسفيه - سمرجل، مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥)، ص ٩٨. العنوان بالفرنسية: L'idéal du moi, essai psychanalytique sur la maladie d'idéalité.
- (٨٨) جورج فوكو، قتل طفل وحصر الفصامي والجنسي المثلي (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٩)، ص ١٧١. العنوان بالفرنسية: Le meurtre d'un enfant et l'engolse du schizophrème et de l'homosexuel.
- (٨٩) ماندل، التحليل النفسي الإجتماعي، مع ١، ص ٥١.
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧ و٣٤.
- (٩١) هكذا ورد وصف قضية التراث بقلم السيد يسين، مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الأهرام، الذي بدأ مع ذلك وكأنه يضرب صفحاً عن الشواغل السياسية والاستراتيجية الكبرى، على صعيد الواقع الموضوعي، مثل إسرائيل والتخلف والمسألة الديمقراطية والوحدة العربية، إلخ، ليجعل التراث وحده يوقف في الصدارة من قائمة الهموم الكبرى التي تشغل بالنا في الوطن العربي، مثقفين بشكل خاص، ومواطنين بشكل عام» (انظر: تقديمه لبحوث ومناقشات ندوة، التراث وتحديات العصر، ص ١١).
- (٩٢) صبحي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ١٨٧.
- (٩٣) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت. المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٥١.
- (٩٤) زكي الأرسوزي، المؤلفات الكاملة (دمشق: مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ - ١٩٧٤)، مع ٦ مواضيع شتى.
- (٩٥) فائز اسماعيل، «من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة»، في: التراث والعمل السياسي (باريس: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار، ١٩٨٤)، ص ١٢.
- (٩٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

- (٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٥، ٥٧، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٦.
- (٩٨) الشقيق في العربية هو من كان أخاً لأخيه من شق واحد، أي من أم واحدة، أما الأخ غير الشقيق فهو من كان أخاً من الأب، لا من الأم.
- (٩٩) الأرسوزي، المؤلفات الكاملة، المجلد الأول، ص ٢٨٩.
- (١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
- (١٠٢) إسماعيل العربي، في الشعوبية (م. د. : د. ن.، ١٩٧٩)، ص ١٥ - ١٧.
- (١٠٣) لا ننس أن «الجنس» أو «الدم» هو، بالنسبة إلى اللاشعور، مقولة أموية.
- (١٠٤) العربي، المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٢٤.
- (١٠٧) صبجي الصالح، في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ٢٠٨.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (١٠٩) محمد عمارة، في: المصدر نفسه، ص ٢٦.
- (١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.
- (١١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
- (١١٢) عبدالله القيصمي، العرب ظاهرة صوتية (باريس: د. ن.، ١٩٧٧)، ص ١٥٨ - ١٦١.
- (١١٣) تقتنن الكراهية الأوبية عند القيصمي بنزعة إلحادية حادة وسافرة وإستقرازية لا تقع على مثل لها في كل الخطاب العربي المعاصر، ولا حتى في كل الفكر العربي، قديم وحديثه، ولا نجد ما يضارعها إلا في الآداب الأجنبية، وعلى سبيل المثال لدى الركيذ دي ساد. ولكن هذه النزعة الإلحادية، المتعمدة تدنيس القديسات، لا تصدر عن نظر عقلي بقدر ما يحكمها موقف نفسي ويقدر ما تعكس تثبيتاً وجدانياً سلبياً. ومن نمط جنسي مثلي وشرجي كما كان سيقول فرويد، على الأب.
- (١١٤) القيصمي، المصدر نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٠ و٦٠٦.
- (١١٥) من الصعب أن نفتس شاهداً واحداً للقيصمي بدون أن يكون متضمناً لحقزة عدوانية مجهر بها ضد القديسات.
- (١١٦) القيصمي، المصدر نفسه، ص ٦٠٤.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ و٤٧٢ و٤٨١.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ و٧٨.
- (١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤ - ٣٤٧.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.
- (١٢١) فرانكو فورناري، الجنسي والثقافة، الترجمة الفرنسية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ٩٢ - ٩٣، العنوان بالفرنسية: *Sexualité et Culture*
- (١٢٢) من هنا تصنيف فرويد الثلاثي للايروسية الحلقية: الايروسية الشفوية، والايروسية الشرجية، والايروسية القضيبية أو الإحليلية.
- (١٢٣) تقول «التأنيث» لا «الانوثة» لأن العصابي، كالطفل، لا يستطيع أن يتعلل الانوثة كواقعة طبيعية وأولية، وإنما فقط كواقعة مصطنعة وثانوية. ومن هنا صيغة التعدية (التأنيث) بدل صيغة الملازمة (الانوثة).
- (١٢٤) يضيف أوتورانك إلى هذه الخبرات الخصائية رضة الميلاد. أي تجربة الانفصال عن رحم الأم.
- (١٢٥) عبد الكبير الخطيبي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٣٣٤ و٣٤٦.
- (١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
- (١٢٧) طارق البشري، في: القومية العربية والإسلام، ص ٣٩٢.
- (١٢٨) غليون، الوعي الذاتي، ص ١٠٥.
- (١٢٩) فتحي رضوان، في تقديمه لكتاب أوتور عبد الملك، ربح الشرق، ص ٨.
- (١٣٠) جلال أحمد أمين، في: التراث وتحديات العصر، ص ٧٧٢ - ٧٧٣. ولنلاحظ ضمن السياق نفسه أن «الجراح الغربي» يحتل موقعه في قطب التنكيز، بينما تحتل «الأمّة» المعبوث بها موقعها في قطب التأنيث.
- (١٣١) لنلاحظ بالمناسبة أن إستراتيجية التسمية مؤولة بحد ذاتها في هذا النص على أنها علاقة جماع غير متكافئة بين سَمِّ مذكور وسَمِّ مؤنث.
- (١٣٢) هشام شرابي، «كيف نفهم الغرب»، في: الثقافة العربية في المهجر، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٦. ولنلاحظ بالمناسبة أن هشام شرابي يمارس هو نفسه ضرباً من التقليل النفسي الإجتماعي عندما يتأول الردة السلفية في طبيعتها «الجزرية» على أنها محاولة - عاجزة في نهاية المطاف - لإستعادة الفالوس المغتصب، ولكن

بدون أن يستخدم هذا المفهوم الفرويدي الأساسي. هكذا يضيف قوله: «من هذا المنظور تبدو الردة البطركية الجذرية (الخمينية) على أنها الردة الوحيدة الفعالة والقادرة على مجابهة هذه الهجمة ووضع حد لعملية الخصي التي يمارسها الغرب ثقافتة وقوة وإعلاماً. من هنا سطوة النموذج الأصولي وقدرته على تعبئة الجماهير وكسب فئات واسعة من المثقفين... غير أن البطركية الثورية في النهاية عاجزة عن حل الإشكالية الغربية حلاً نهائياً فهي لا تستطيع الإستمرار في الابتعاد والتخشف، وتضطر عاجلاً أم آجلاً، للتخفيف من حدتها والدخول في تسويات على مراتب مختلفة، أن تعود إلى الوضع البطركي الحديث، ووضع المساومة والبلبلة، ووضع التبعية والخصي، (المصدر نفسه، ص ٢٦ - ٢٧).

- (١٣٣) الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، ص ٢٧
 (١٣٤) ناصر رجب، «زمن الهجرة والتمرد»، في: الوحدة، السنة الأولى، العدد ٨، ص ١٣٥ - ١٤١.
 (١٣٥) علاوة على مئات ومئات المقالات التي كتبت في مختلف مجلات العالم العربي وصحفه، فإن كتباً بكاملها قد صدرت ويتوالى صدورهما عن رواية، موسم الهجرة إلى الشمال.
 (١٣٦) انظر تحليلنا لرواية: رجولة وانفثة، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٢ - ١٨٥.
 (١٣٧) انظر بوجه خاص مقال جان بياجيه المعنون «الفكر المركزي الأنوي والفكر المركزي الاجتماعي»، والمنشور عام ١٩٥١. وانظر عرضاً لآراء بياجيه بهذا الصدد في كتاب: ج. دي أجريياغيرا، الوجيه في علم نفس الطفل المرضي (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧١)، ص ٣١، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٨، ٨٢٢. العنوان بالفرنسية: *Manuel de psychiatrie de l'enfant.*

- (١٣٨) لا ننس أن لويس الرابع عشر - وقد كانت له على عظمتها تصرفات طفلية - قد لقب نفسه بنفسه بالملك - الشمس.
 (١٣٩) عمارة، العرب والتحدي، ص ١٠.
 (١٤٠) شفيق، في: القومية العربية والاسلام، ص ٦٧٤.
 (١٤١) شفيق، الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ص ٣٥ - ٣٦.
 (١٤٢) العربي، في: الشعوبية، ص ١١٤.
 (١٤٣) الغنوشي، مقالات، ص ١٨٣.
 (١٤٤) العربي، المصدر نفسه، ص ٧.
 (١٤٥) عبد الملك، ربيع الشرق، ص ٢٥٩.
 (١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ و ١٥٦ و ١٥٩.
 (١٤٧) شفيق، في: القومية العربية والاسلام، ص ٦٢٩.
 (١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٢٨.
 (١٤٩) عمارة، في: القومية العربية والاسلام، ص ١٧٥.
 (١٥٠) عمارة، في: العروبة والاسلام علاقة جدلية، ص ٢٧.
 (١٥١) عمارة، في: القومية العربية والاسلام، ص ١٥٥.
 (١٥٢) جعيط، في: القومية العربية والاسلام، ص ١٢٤ - ١٢٥. وسوف نرى أن حسن حنفي سيبتهم هو الآخر «الايرائيين المعاصرين» بأنهم «معروفون بشعوبيتهم وبعقازمهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالاسلام كدين وحضارة» (دراسات اسلامية، ص ٢٢٩). وقد لاحظ عزمي رجب، في رد مقتضب له على هشام جعيط وعمل منطق المشككين في اسلام الشعوب الاسلامية غير العربية، بقوله: «في تعليق موجز بالنسبة إلى كلمة وردت في تعقيب الدكتور هشام جعيط حول بعض الشعوب الإسلامية غير العربية ومدى شعورها الديني. فهمت أن غياب اللغة العربية عن هذه الدول الإسلامية غير العربية قد أضعف من إسلامها، وأنا اعتقد بأن غالبية هذه الشعوب الإسلامية غير العربية تتمسك بالدين الإسلامي وتحافظ على مشاعرهم وشعائرها الدينية أكثر من عدد من الشعوب العربية التي تدين بالاسلام» (التراث وتحديات العصر، ص ١٣٦ - ١٣٧).

- (١٥٣) الجندي، العالم الاسلامي، ص ١٤.
 (١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣ و ٤٠٠.
 (١٥٥) سوف نرى أن كتابات حسن حنفي تقدم لنا هي الأخرى مثلاً على مركزية متعددة الدوائر، إسلامية وشرقية وعربية ومصرية، ولكن نقطة اتحادهما المركزي تمثل هذه المرة بشخص الكاتب نفسه.
 (١٥٦) العربي، في: الشعوبية، ص ١١٣.
 (١٥٧) الجندي، العالم الاسلامي، ص ٢٥.

- (١٥٨) الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨١٥.
- (١٥٩) حنفي، في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٨ و ١٨٤.
- (١٦٠) لا ننسى أن كل هذاء عظيمة هو في الأصل هذاء إضطهاد انقلب إلى عكسه.
- (١٦١) هنا نلاحظ أن داعية الاستراتيجية الحضارية الشرقية يصدر هو الآخر عن تصور هرمي متعدد الدوائر ومتمركز المركز في مصر، أي دوماً - ويا للمصادفة! - في القطر الذي ينتمي إليه الكاتب.
- (١٦٢) عبدالمك، ربيع الشرق، ص ١٧، ٢٤، ٧٩، ٨٠، ٢٠٦.
- (١٦٣) عبدالله ساعف، «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، في: مجلة الوحدة، السنة الثانية، العدد ١٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٨٩.
- (١٦٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٧ - ٤٨. وقد كرر الجابري هذا الكلام حرفياً أمام ندوة «التراث وتحديات العصر». انظر: التراث وتحديات العصر، ص ٥١.
- (١٦٥) جيرار مانديل، نزعاً لاستعمار الطفل (باريس منشورات مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧١)، ص ١٦٥. العنوان بالفرنسية: Pour décoloniser l'enfant.
- (١٦٦) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٣٢، ٥٥، ١٩٠.
- (١٦٧) صحيح أن غرامشي تحدث عن ضرورة إحلل «الحضارة الاشتراكية» محل «الحضارة الرأسمالية»، ولكنه لم يتأول هذا الإحلل ألياً على أنه قطيعة، بل جدلياً على أنه استمرار وتجاوز. ومن ثم فإن «حضور الآخر» لا غيباه، هو عنده شرط حضور الأنا وتمايزه وصيرورته - على حد تعبير نوباليس - «أنا أنا». هكذا يقول غرامشي: «أن يكون المرء سيد ذاته، أن يتمايز، أن يخرج من السديم... فهذا معناه أن يعرف أيضاً الآخرين، تاريخهم، تواتر الجهود التي بذلها ليكونوا ما هم عليه، ليخلقوا الحضارة التي خلقوها، والتي تريد أن تحل محلها حضارتنا... بدون أن يغيب عن أنظارنا أن الهدف الأخير هو الوصول إلى معرفة أفضل بالذات من خلال الآخرين، وإلى معرفة أفضل بالآخرين من خلال الذات» (انظر مقاله «الاشتراكية والثقافة»، في: انطونيو غرامشي، كتابات سياسية، الجزء الأول ١٩١٤ - ١٩٢٠، الترجمة الفرنسية (باريس. منشورات غاليمار، ١٩٧٤).
- (١٦٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في مجلة الوحدة، السنة الثالثة، العدد ٢٦/٢٧ (تشرين الثاني/نوفمبر - كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ١٤٢.
- (١٦٩) في العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٠٥.
- (١٧٠) انظر مداخلة عن «التراث والتنمية العربية»، في: التراث وتحديات العصر، ولا سيما ص ٧٧٣.
- (١٧١) انظر مداخلة في ندوة: التراث وتحديات العصر، ص ١٧٧ - ١٨٢.
- (١٧٢) كما سنرى من خلال تحليلنا لدلالة النزعة التطهيرية الحضارية لدى حسن حنفي.
- (١٧٣) د. راجح الكردي في: ندوة إتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر (البحرين ٢٢ - ٢٥/٢/١٩٨٥)، (الرياض: منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧)، ص ١٥٦ - ١٥٧. وإلى مثل هذا الرأي يذهب د. عبدالحميد أبو سليمان حينما قال في الندوة نفسها. «الواقع أن دخول الفكر اليوناني إلى الفكر الإسلامي أدى إلى مرض خطير، بدأ بأزمة المعتزلة وأدى إلى انفصام القيادتين السياسية والفكرية لئلا الإسلامية، وإلى تدهورها... ولا يمكن أن يقال إن تلك الترجمة أفسدت الأمة.. فمنذ عهد المأمون بدأ الإنهيار وانتهى الأمر بالهزيمة» (المصدر نفسه، ص ١٥٩).
- (١٧٤) الجندي، الثقافة العربية، إسلامية أصولها وانتمائها، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (١٧٥) في: الإسلام والمستقبل، جماعة من المؤلفين (الكويت: منشورات اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس، ١٩٨٧)، ص ٢٧١ - ٢٧٣.
- (١٧٦) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٢٨ - ٢٥٥ - ٢٥٦.
- (١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
- (١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
- (١٧٩) الجندي، العالم الإسلامي، ص ١٣.
- (١٨٠) التسويد منا للإشارة إلى زلة قلم لاشعورية. مقصد الكاتب كان بلا ريب أن يقول «الحضارة الحديثة الغربية»، ولكن رغبت في تكبير عنق هذه الحضارة الغربية بمديونية كاملة، ومن نوع ماهوي، للحضارة العربية الإسلامية جعلته يسم بغير انتباهه هذه الحضارة الغربية بسم «الإسلامية».
- (١٨١) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

- (١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (١٨٤) في التراث وتحديات العصر، ص ١٤٤ - ١٤٥. وسوف نرصد تشبيه هذه النزعة الابتلاعية لدى مثل السلفية اليسارية في دعواه القائلة إننا عندما شعرنا في عصر النهضة نترجم عن الغرب، فإنما كنا نترجم تراثنا نفسه، ولكن في ترجمة عن ترجمة!
- (١٨٥) اندريه بيرج، عيوب الطفل (باريس: منشورات مكتبة بايو الصغرى، ١٩٨٠)، ص ٢٧. العنوان بالفرنسية: Les Défautes de l'enfant.
- (١٨٦) نقلاً عن حلیم بركات، «العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية»، في مجلة الوحدة، السنة الخامسة، العدد ٥١ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٥٢.
- (١٨٧) كان جان بياجيه قد لاحظ أن الطفل، في مسار نضجه من المركزية الانوية إلى الموضوعية، يمر أيضاً بتحول أساسي من موقف التبعية لغيره HÉTÉRONOMIE إلى موقف الاستقلال بذاته AUTONOMIE.
- (١٨٨) تشهد الساحة الأدبية العربية في الآونة الأخيرة محاولات ناشطة باسم الأصالة والتأصيل لتبخيس النتاج الروائي العربي بجملته خلال نصف القرن الماضي بحجة إن الرواية فن «غربي» محض.
- (١٨٩) وهو موقف يجد ذروته في كتاب ادوار سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، ترجمة كمال ابو ديب (بيروت. مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١). حيث يجري تعريف الاستشراق «من حيث هو جهاز ثقافي بأنه عدوان»، وحيث يقال لنا أن «كل اوروبي ما كان له، في كل ما يمكن أن يقوله عن الشرق، إلا أن يكون عنصرياً، امبريالياً، ومركزياً عرقياً شبه ناجز» (الاستشراق، ص ٢٢٤ - ٢٣٥).
- (١٩٠) الجندي، الثقافة العربية، ص ٣٥٧.
- (١٩١) أو النزعة العقلمانية إذا شئنا الدقة والمطابقة في التعبير بحكم الحدود التي عمل - وكان لا بد أن يعمل - ضمنها العقل العربي الاسلامي.
- (١٩٢) في التراث وتحديات العصر، ص ٧٧٠. والواقع أنه كما رد ممثل السلفية التقليدية تواطؤ المستشرقين مع الأصفهاني إلى «مجونه» و«انحراف مذهبه»، كذلك فإن ممثل السلفية المحدثه يرد تواطؤ المستشرقين إياهم مع ابن خلدون إلى كون هذا الأخير أخضع «مساحة شاسعة من الظاهرة الاقتصادية والاجتماعية للتحليل المتجرد من احكام الدين والأخلاق، وهو نفس ما فعله ابن رشد في الفلسفة» (الموضع نفسه).
- (١٩٣) زكريا، خطاب إلى العقل العربي، ص ٩٣.
- (١٩٤) في مجلة شؤون عربية، العدد ١٢ (شباط/فبراير ١٩٨٢)، ص ٤٥ - ٥٣ وانظر أيضاً مقاله بعنوان «الوحدة العربية وضرورة التراث»، في: المجلة نفسها، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٦١ - ٧١.
- (١٩٥) شفيق، الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ص ٦٨ - ٧٠.
- (١٩٦) شفيق، الاسلام في معركة الحضارة، ص ٥٦ - ٥٧.
- (١٩٧) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٩٨) إن النزعة المركزية القطرية، ضمن هذا الهرم المخروطي الاسلامي - العربي - المصري، قد أنتست ممثل السلفية التقليدية، على ما يبدو، أن «القدح المعلن» في «مخطط الاستعمار والتبشير والتفريب» قد كان - على حد علمنا، وعلى حد علم التاريخ والجغرافية معاً - من نصيب الجزائر التي انفردت دون سائر الاقطار المستعمرة، بتعميدها أرضاً فرنسية.
- (١٩٩) الجندي، العالم الاسلامي، ص ٤٠٠.
- (٢٠٠) محشور خطأ في عداد النصاري
- (٢١) حسن حنفي، «الاسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، في مجلة: اليوم السابع، السنة الخامسة، العدد ٢٥٦ (٢ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٠.
- (٢٠٢) شفيق، الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٧١.
- (٢٠٣) في: العروبة والاسلام علاقة جدلية، ص ٧٩ و١١٧. ونحن لا ننكر بالمناسبة أن بعض من أورده وجيه كوثراني اسماءهم كانوا يتمتعون فعلاً بدعم وزارة الخارجية الفرنسية، وعلى رأس هؤلاء جورج سمته الذي كان يكتب أصلاً بالفرنسية. ولكن ما نستعربه هو أن يدرج هؤلاء في عداد «العروبيين». فجورج سمته، والمريق الذي كان ينطق باسمه، كانوا من دعاة القومية السورية وخصوصاً للفكرة العربية. وكانوا يرون أن «السوريين ليسوا عرباً، لا بل ليس هناك من أمة عربية، وكل ما في الأمر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعلاء الانكليز - الهنود»

(البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة عبدالكريم عزقول، ط ٤ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٤٥.

(٢٠٤) في: العروبة والاسلام علاقة جدلية، ص ١١٧.

(٢٠٥) لا يفوت محلنا النفسي أن يفتح هنا مامشاً ليوجه تهمة التآمر والوقوع في شبكة الجاسوسية «الخبئية» لا لمحمد عبده وحده، بل لمثلي «فكرنا المعاصر برمته» بقوله في الهامش المشار إليه «من السوي أننا نسحب ذلك، مع الومي بتغير الاسماء، على فكرنا المعاصر برمته».

(٢٠٦) علي زيور، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٤٨.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٩

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ و١٦٨.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١٣) قد يكون من المفيد أن نلاحظ هنا - وهذا ما يمكن أن يساعدنا على فهم الإنتكاسة التي منيت بها فكرة التقدم في زمن

الردة الراهن - انه إذا كانت فكرة التقدم أولية بالنسبة إلى أوروبا، فهي ثانوية بالنسبة إلى العرب. فالعرب لم يطلبوا التقدم للتقدم، بل طلبوه لغاية مفارقة له: مواجهة أوروبا. وبتعبير أدق، أنهم لم يطلبوا التقدم بقدر ما طلبوا اللحاق بأوروبا. وإلى اليوم لا يزال حافز التقدم بالنسبة إلى العديد من المثقفين العرب ليس قيمة التقدم ولا منافعه بحد ذاتها، بل ضرورته للخروج من وضع «الهزيمة أمام الغرب» واسترداد المكانة المتفوقة داخل حضارة الإنسان» (زيور، المصدر نفسه، ص ١٦٦). وإذا كان من السهل اليوم أن نرصد علائم قنوط وياس من إمكانية التقدم، فما ذلك لأن العرب لم يتقدموا فعلاً، بل لأنهم لم يتقدموا ولا يتقدمون بما فيه الكفاية ليحققوا بالغرب، ولأن الغرب نفسه لا يني يتقدم بوتائر أسرع من أن يدركه بها العرب.

(٢١٤) كان مثل هذا التوجه قد أثبت جمعه في تجربة تحديث اليابان من خلال الشعار الذي أطلق في مطلع عهد الميجي: «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية» (انظر مداخلة ياسومازا كورودا، في: القرات وتحديات العصر، ص ٢٢٣).

(٢١٥) نلاحظ هنا أننا أمام استراتيجية إضافية، أو أمام ضرب من استراتيجيات داخل الاستراتيجية يقوم على تبرير التماهي الجزئي مع الغرب بتأويله على أنه إعادة للتماهي مع الذات، بالنظر إلى أن ما تأخذه من الغرب إنما أخذه الغرب في الاصل منا وعنا.

(٢١٦) التوشي، اقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٤٧ - ١٥٠.

(٢١٧) قاسم أمين، تحرير المرأة (القاهرة: مكتبة الترقى، ١٨٩٩) في: الأعمال الكاملة، لقاسم أمين، تحقيق ودراسة د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ج ٢، انظر الجزء الثاني، ص ٧٠ - ٧١.

(٢١٨) من مقال نشر على حلقين في: المقطم، (أب/اغسطس ١٨٩٩). نقلاً عن: جان دايه، الامام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة (لندن: دار سوراتيا للنشر، ١٩٨٨)، ص ١١٨ و١٢٤.

(٢١٩) جمال الدين الأفغاني، «المسألة الشرقية»، في: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، الجزء الثاني، ص ٩. ولنذكر، بمناسبة المحاولات الجارية اليوم على قدم وساق لإعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية ولتصويرها في صورة الأب الحامي الذي قتلته ابنة العربي القومي العاق، وهي المحاولات التي كثيراً ما تستشهد بمقالات الأفغاني في «العروة الوثقى» عن دور الدولة العثمانية في الذود عن حياض الإسلام وشوكة المسلمين، لنذكر أن الأفغاني انتهى أيضاً، في خاطرته عن «المسألة الشرقية»، إلى تقييم الدور التاريخي للدولة العثمانية تقيماً بالغ السلبية، مننداً لا بمحاولتها لتسريك العرب فحسب، بل كذلك بما يمكن أن نسميه إضرابها عن النمو الحضاري. هكذا يقول: «من ينظر إلى تاريخ الدولة العثمانية ونشاطها، لا يتمالك نفسه من الإعجاب بنشاطها وكثرة ما فتحت من الممالك وأخضعت لسلطانها من الأمم، ويأخذ به الاستغراب كل مأخذ من تغريظها وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها، ومن دخل في حكمها من الأمم، أن تجري وإياهم في ميدان الحضارة... هذه أربعة قرون وبلغاريا تحت الحكم العثماني، وهي لا تزداد إلا انحطاطاً، وهذه هي شبه جزيرة البلقان التي افتتحها العثمانيون، وبقيت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال، فماذا أحدثت في تلك المسالك من آثار العمران؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكرى؟ وماذا أعدت من العزم والرامي والتدبير لبقاء تلك المقاطعات والإمارات في حوزتها؟ وإذا كان الجواب «لا شيء»، حينئذ يضطربنا الإنصاف إلى أن نقول: أن الدولة العثمانية في

فتوحاتها، وما شاهدناه من تفریطها، لم تكن لتحسن الاستعمار، بل بقيت سداً منيعاً للأمم المحكومة منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاراة الأمم الراقية في مدينتها وعلومها وصناعاتها» (المصدر نفسه، ص ١٠ - ١٣).

(٢٢٠) إن التمييز هنا بين دافع الضرورة ودافع الإعجاب ليس مجرد تمييز وصفي، بل هو أيضاً تمييز معياري فدافع الضرورة يرسم سلفاً حدوداً معلومة لعملية التماهي، أما الإعجاب فيلغي هذه الحدود ليجعل التماهي من طبيعة كلية، وهو ما يبرز واضحاً في دعوة طه حسين، مثلاً، إلى أوزة مصر: «صدقتني يا سيدي القارئ» أن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال وأقرنا الديمقراطية في مصر، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجدد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين، أفراداً وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللقوة لا للضعف، وللمسيادة لا للإستكانة، وللنباهة لا للخمول، وأن نمحو من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا الوهم الأثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب» (فستقبل الثقافة في مصر، في: المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين، المجلد التاسع (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٤٠ - ٥٤).

(٢٢١) هو أسد غندور الذي وافته الشجاعة منفرداً في الندوة ليفكر بصوت عال بما بات «مستحيلاً للتفكير فيه» في: الخطاب العربي المعاصر. «إنني أرى هجوماً صاعقاً وحاقداً على الغرب، وهذا مبرر أحياناً وفي حدود كثيرة ولكن أيها السادة إذا كان الغرب يعني لكم الثقافة الغربية، بما هي ثقافة تقدم ونهضة وتحديث وخلق الانسان الكوني، الانسان الانساني، الانسان الهدف والمحرك في كل عمل أو تحرك أو توجه من أعمالنا وتحركاتنا وتوجهاتنا، فإنني أنا مع هذا الغرب، وإنني أسجل له كل شكر وامتنان لأنه لولا الغرب هذا لما دخلت علينا مفاهيم عديدة نحن بأسس الحاجة إليها ونرى فيها خلاصنا من الإهيار والإنحطاط الذي نعيشه، ونرى فيها رداً عقلانياً على كل مظاهر التخلف والتأخر والاستبداد القائمة، ونرى فيها سلاحاً حاداً في مواجهة عدونا التاريخي القومي وكل أعدائنا الامبرياليين. لقد أهمل الإخوة [المتدخلون] الغرب كمستعمر سياسي واقتصادي وعسكري وصبوا كل اهتمامهم على ما هو إيجابي في الغرب، على ما هو إيجابي من تأثيرات الغرب علينا، على الثقافة الغربية الحديثة، الثقافة القومية الديمقراطية العلمانية، وهذه مفارقة عجيبة» (العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٠٠).

(٢٢٢) في: العروبة والإسلام علاقة جدلية، ص ١٠٢.

(٢٢٣) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ٤٢.

(٢٢٤) لنقر لمثلي السلفية الحديثة بأنهم يمارسون استراتيجية التسمية بذكاء، فهم لا يكتفون بأن يقلبوا الموقع السلفي الخاسر في هذه الاستراتيجية إلى موقع رابح، وذلك بإطلاقهم على ما كان يعرف في عصر النهضة بـ «التقليد» اسم «الأصالة» والتراث»، بل يقلبون أيضاً موقع التجديديين الرابع إلى موقع خاسر بتعميدهم «التمدن» و«التقدم» و«التجديد» و«التحديث» باسم «التغريب» ذي الموقع الجارح للشعور بالهوية، إذ تشاء المصادفة اللغوية أن يعني التغريب لا صيرورة المرء غربياً فحسب Occidentalisation، بل صيرورته أيضاً غربياً ومستلباً عن ذاته Alienation والحال أن مؤلف الإسلام في معركة الحضارة، إذ يصر على تسمية الحضارة الغربية بالحضارة الفرنجية، فإنما ليدمج «التحديث» بأنه «تفرنج»، وهو مفهوم سلوكي مرذول في الوعي الشعبي العربي، ويربطه في الوقت نفسه بواحدة من أكثر الذكريات الصادمة اعتماداً في الشعور واللاشعور الجمعي العربي: الحملات الصليبية التي تحتل موقعها في الذاكرة التاريخية باعتبارها حملات «فرنجية».

(٢٢٥) تكريساً لهذه القطيعة الحضارية يقسم مؤلف الإسلام في معركة الحضارة، كتابه إلى «أبواب»، ويكر في عنوان كل فصل عبارة «باب في...»، توهماً منه بأنه يكون بذلك أقرب إلى روح التراث وأبعد عن لوثه الهجانة.

(٢٢٦) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٢١.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٣ - ٦٩. ولا ننكر أن داعية القطيعة الحضارية يضع إصبعه هنا على نقطة ضعف أكيدة في الإشكالية النهضوية كما اصاغها الاتجاه التوفيقي: فالتقنية غير قابلة للإستهلاك كالثمرة مقطوعة عن شجرتها الحضارية.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٢٩) المصدر نفسه.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٨.

- (٢٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وكذلك في: القومية العربية والإسلام، ص ٦٧٢.
- (٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٩. ونلاحظ هنا أن النص يعاني من تناقضين، واحد مباطن له، وآخر مُخارج. وفيما يتصل بالتناقض الأول، الداخلي، كنا رأينا أن داعية القطعية الحضارية يبني تفنيده لحجج «الاتجاه التوفيقية» على مصادرة تقول، انطلاقاً من مراهة الجزء بالكل، بأن المزج الجزئي مستحيل، مثلما هو مستحيل أخذ التقنية بدون روحها وروح كل الحضارة التي أنتجتها. والحال أنه إذا صح أن الغرب لم يأخذ عن ابن سينا والرازي سوى «بعض القوانين العلمية والتقنيات»، ولم يأخذ المنهج والروح، فقد تقدّم إذن من تلقاء نفسه التنفيذ الذي يبينه داعية القطعية الحضارية وثبتت سلامة منطلق أصحاب الاتجاه التوفيقية في مطالبهم، هم أيضاً، بأخذ الصنائع والتقنيات، أو ما سماه الطهطاوي بـ «العلوم البرآنية»، عن الحضارة الغربية دون روحها وفلسفتها الداخلية.
- والنص، بعد، لا يتناقض مع نفسه فحسب، بل كذلك مع نص آخر للمؤلف يذكر فيه، على الطريقة التفاضرية إياها، بمدى يونية الغرب للتراث العربي الإسلامي، فيقول بالحرف الواحد: يمكن القول أن كل ما جاء به روجرز بيكون وفرانسيس بيكون في مجال العلوم المادية والرياضية لم يزد حرفاً واحداً عما أرساه العلماء العرب في هذا الميدان من أمثال الرازي وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم. وكان الأمر كذلك بالنسبة لما يسمى اليوم العلوم الانسانية حين أرسيت قواعد وموضوعات منهجية على درجة عالية من العمق في دراسة التاريخ والاجتماع والنفس وسياسة الدول والاقتصاد» (المصدر نفسه، ص ٣٧).
- (٢٢٤) رفاة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، الجزء الأول، ص ٢٩٨.
- (٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٤١ - ٤٤٢.
- (٢٢٦) عبد الملك، ربيع الشرق، ص ١٣٠.
- (٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٣، ١٢٠، ١٦٦، ٢٥٢، ٢٥٩.
- (٢٢٨) من الواضح أن هذا التحرير في معنى التبعية من شأنه أن يحول مطلب «الاستقلال الاقتصادي» المشروع إلى مطلب مثير للالتباس، إن لم نقل إنه يسوق الماء إلى طاحون الإنفلاقين الحضاريين، وهو مطلب «الاستقلال الحضاري» أو ما رأينا محمد عابد الجابري يسميه أيضاً بـ «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية».
- (٢٢٩) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.
- (٢٤٠) الغنوشي، مقالات، ص ١٨٣.
- (٢٤١) عبد الحليم عويس، «موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٧٩ - ١٨٠.
- (٢٤٢) برهان غليون، مجتمع النخبة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٠٧ - ٢٢١. وانظر أيضاً: الوعي الذاتي، ص ١٠٨.
- (٢٤٣) عبدالله عبد الدائم، في سبيل ثقافة عربية ذاتية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣)، ص ١١ و ٣٥.
- (٢٤٤) عصمت سيف الدولة، عن العروبة والإسلام (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٣٤ - ٣٣٥.
- (٢٤٥) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٠ - ٢١.
- (٢٤٦) شفيق، الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر، ص ١٠٤ - ١٠٨.
- (٢٤٧) انظر شكوى فؤاد زكريا من رواج هذا المفهوم في مقال. «ثقافة بلا أمن»، العربي (نيسان/أبريل ١٩٨٣) قال فيه. «وقع المحطور وأصبح تعبير «الأمن الثقافي» متداولاً على الألسن، وغدا التعبير شائعاً بين المعنيين بالسياسة الثقافية في بلادنا. واكتمل إحساسي بالاستياء، وبأنني أحارب في معركة خاسرة عندما وجدت تعبير «الأمن الثقافي»، الذي لا أترانى عن محاربهته كلما وانتنت الفرصة، يصبح هو نفسه، ولا شيء غيره، عنواناً لمؤتمر سيعقده وبراء الثقافة العرب في إطار المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم (خطاب إلى العقل العربي، ص ٣٦).
- (٢٤٨) بكلا المعنيين: المضروب عليها عصابة حاجية للرؤية، والمصابة بعصاب.
- (٢٤٩) لا يندر - كما في الكثير من حالات رهاب الاستدخال - أن تشف رمزية الموضوع السمي المثير للخوف والمكره - وهنا الحضارة «الفرنجية» - عن كونه، ككل موضوع مثير لخوف الاستدخال، ذا طبيعة قضيبية، وككل موضوع متير للكروه، ذا طبيعة شرجية. هكذا يتم الجمع بين صورة «السهم السمومة» والروائح الكريهة - المعزوة إلى «الافرنج» الذين لا بد من عزلهم والاعتزال عنهم بـ «جدار واق»، إذ «لا سبيل إلى ترك الحدود مكشوفة ولا إلى التفاضى عن روائحهم الكريهة، وأطعامهم، ونزواتهم القاتلة... وما لديهم من سهام مسمومة وحبال مسمومة» (د. عبد الحليم

- عريس، «موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، (ص ١٨٢ - ١٨٣)
- (٢٥٠) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٩٩.
- (٢٥١) محمد فريد وجدى، المدنية والإسلام (القاهرة، ١٩١٢)، ص ٣٦ و١٢٢ نقلًا عن فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٤٠٠ - ٤٠٢.
- (٢٥٢) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ١٧٩.
- (٢٥٣) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (دار الكتاب العربي، د.ت)، ص ٢٤٠.
- (٢٥٤) المصدر نفسه.
- (٢٥٥) البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٠ و٧٠٤.
- (٢٥٦) الجندي، الثقافة العربية، ص ٢٢٩. ومن المفارقات أن داعية آخر للقطيعة الحضارية يحذر على العكس من أن من يقول بالتمايز العقلي للعرب عن غيرهم من الأمم يلعب لعبة المستعمر الذي حاول تبرير استعمارهم باصطناعه مغالطة عدم وحدة العقل البشري: «في القرن التاسع عشر، مع بداية تأسيس الامبرياليات الأوروبية المعاصرة، ظهرت نظرية تدعي أن تفكير الإنسان العربي شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته خاصة ترفض الحرية والمسؤولية والسببية، أما التفكير الغربي فمنطقي وعلمي وقابل للتجدد. هذا ما ادعاه المستعمرون عندما استولوا على أراضينا. ألم يؤكدوا، في الاثنولوجيات الخاصة بالعالم الثالث، أنَّ الذهنية ذهنيتان. الأولى تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وفي طور السير نحو اكتساب المنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟... فالمفكرون الذين يلحون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الاقوام البترية إنما يبررون، عن غير قصد، الاثنولوجيا المصنوعة بعون الاستعمار ولصالحته، ضد الشعوب الضعيفة» (محمد عزيز الحياي، في ندوة: التراث وتحديات العصر، ص ١٠٥ - ١٠٦).
- (٢٥٧) طارق البشري، الخلف بين النخبة والجمامير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام، في: القومية العربية والإسلام، ص ٢٨٦. والتسويد منا للإشارة إلى أنه يضمن على المدارس الحديثة، أي التي انشئت بعد الاستقلال، حتى بصفة «الوطنية»
- (٢٥٨) المصدر نفسه.
- (٢٥٩) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٩٨ وانظر أيضاً: الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، ص ٦٦
- (٢٦٠) لسنا ندري ما الذي يمنع أن يكون التعليم «أسطة للصعود والترفع؟»
- (٢٦١) غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٤٨ و٢٥٢. وبالمناسبة نحن نقر لمؤلف «مجتمع النخبة» بأنه يسطر صفحات نقدية عميقة في سبر بنية النظام التعليمي العربي الحالي لرصد أعراض تدهوره وتعرية عيوبه ولكن إذا كنا نتفق معه إجمالاً في التشخيص، فإننا نختلف معه في التعليل. فتدهور النظام التعليمي العربي لا يعود إلى فرط في تحديته، بل على العكس إلى نقض وتراجع في تحديته. وإذا كانت المدرسة العربية الحديثة تتدهور فلأنها تكف أكثر فأكثر، وتحت ضغط عوامل متعددة - ومنها الاتباع المتزايد لسياسة الإنقار أو حتى الانفلاق الحضاري - عن أن تكون «حديثة».
- (٢٦٢) وهي تبعية بالغة الخطورة في تقدير محلل، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده، لأن من شأنها أن تكون مدخلاً إلى تبعية «ثقافية، واقتصادية، ومن ثم حضارية»، وبالتالي، ودوماً تحت «غطاء العامل التربوي»، إلى «قبول الهيمنة، ومحو الذات، واستيراد الآخر لإسكانه في الأنا» (علي زيعور، مصدر أنف الذكر، ص ٢١٢).
- (٢٦٣) حنفي، في القومية العربية والإسلام، ص ٢٢٣ - ٢٢٤. وسنلاحظ عابرين أن ممثل السلفية اليسارية يقع هنا في تناقض منطقي: فإن تكن فكرة القومية العربية مرفوضة في رأيه لأنها «أثر من آثار التقريب»، لماذا لا تكون مرفوضة أيضاً أفكار «الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية» المحمولة هي الأخرى - باعتراضه - من الغرب؟ على كل حال، ستكون لنا عودة مطولة إلى ظاهرة التناقض ودلالته ووظيفته في فكر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي».
- (٢٦٤) يوسف القرضاوي، حتمية الحل الإسلامي: الحل الإسلامي، معالمه وشروطه (القاهرة، ١٩٧٧)، الجزء الأول: الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٦٢ - ٦٣، نقلًا عن طارق البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٣.
- (٢٦٥) محمد فريد عبدخالق، «لمحة تاريخية عن المراحل التي مرت بها جماعة الإخوان المسلمين»، في: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

(٢٦٦) حسن درج، حوار مع الاجيال (دار الإعتصام، ١٩٧٨)، نقلاً عن البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٦١. وبالمناسبة، وما دنا نؤكد ان القانون النفسي الذي يحكم الخطاب العربي المعاصر هو قانون التكرس، فقد يكن مفيداً أن نلاحظ أن الخطاب السلفي السياسي المعاصر يتكشف هو نفسه، وفي إطار مرجعيته الخاصة، عن أنه خطاب ناكس إلى الوراء بالقياس إلى الخطاب السلفي السياسي الذي رأى النور في أواخر عصر النهضة. وحسبنا هنا أن نقارن بين موقف العداء الجذري الذي يقفه ممثلو السلفية السياسية المعاصرة من القومية العربية وبين موقف التفهم والتقبل الجزئي الذي كان يقفه منها - ومن الوطنية والقومية إجمالاً - حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين وأول منظر عربي إيديولوجيا السلفية السياسية عندما أكد في «رسالة المؤقت الخاص» (١٩٣٩) أن «الاسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها أن يعمل كل إنسان لخير بلده وأن يتفانى في خدمته وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها... فالإخوان المسلمون يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده وأن يفتي في سبيل قومه، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار. هذا من وجهة القومية الخاصة. ثم إن هذا الاسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الامم الأخرى عن طريق العرب... وقد جاء في الأثر إذا ذل العرب ذل الإسلام، وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي وانتقل الأمر من أيديهم إلى غيرهم من الاعاجم والديلم ومن إليهم، فالعرب هم عصبه الإسلام وحراسه... ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا يد منه لإعادة مجد الاسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه. ومن هنا يجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها. . وأضح إذن أن الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود ولا يرون بأساً بأن يعمل كل إنسان لوطنه وأن يقدمه على سواه. ثم هم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض، ثم هم يعملون للجامعة الاسلامية باعتبارها السبيل الكامل للوطن الاسلامي العام. ولي أن أقول بعد هذا إن الإخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم يتادون بالوحدة العالمية... وأنا في غنى بعد هذا البيان عن أن أقول إنه لا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار، وبأن كلاً منها تعدد أذن الأخرى وتحقق الغاية منها» (نقلاً عن مجلة الحوار، السنة الأولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦، ص ١٦٨ - ١٧٠).

(٢٦٧) عبدالإله بلقزوين، «في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، في مجلة: الوحدة، السنة الثالثة، العدد ٢٦/٢٧ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٦٢ - ٨٠. وبالمناسبة، وما دنا، مرة أخرى، بصدد الدعوة إلى إعادة تقييم الدولة العثمانية والرابطة العثمانية بصفتها رابطة «التوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي»، فقد يكون مفيداً أن نورد في هذا الصدد ما يؤكد ممثل آخر للسلفية المدتة من أنه: «لم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردي، ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة. ويكشف السلطان عبدالحميد هذا المعنى في مذكراته التي أملاها بعد خلعه عن العرش [مذكرات السلطان عبدالحميد، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبدالصمد (القاهرة، ١٩٧٨)، ص ٥٨] ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول: «قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى، والمشروطية (الدستور) في دولة كهذه موت للعنصر الأصلي في البلاد. هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد أو أفريقي أو مصري؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني. لا، لا يستطيع أن اقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر وهوب نفسه لقضيته» (البشري، المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية، ص ٦٥٨).

(٢٦٨) يعبر عن رأي هذا النفر خير تعبير ما كتبه حنا الطرابلسي، في المقطع (١٢ آب/اغسطس ١٨٩٩)، رداً على جيراثيل شام الذي كان اقترح فصل الخلافة الاسلامية عن السلطنة العثمانية، بقوله: «إذا فصلت الخلافة عن السلطنة العثمانية سقطت منزلة العثمانية أمام الدول الأوروبية، فلا تعود قادرة على التسلح بسلاح الاسلام. فقول من نفسها، وهذا لا يرضاه لها إلا أهدأها»، (نقلاً عن جان دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص ١٠٥).

(٢٦٩) بالمقابل، وعندما شاعت ظروف تاريخية وجغرافية خاصة للقومية العربية الناشئة أن تواجه لا الاحتلال العثماني - كما الحال في المشرق - بل الاستعمار الأوروبي - كما الحال في المغرب - فإن «نصرانية» هذا الاستعمار لم تمنع «نصارى الشام» المهاجرين إلى المغرب من مواجهة أطماع هذا الاستعمار بعداء لا يقل عن ذلك الذي ووجه به الاحتلال العثماني في المشرق. وهكذا يقال لنا أنه عندما بدأ مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فجر آخر للنهضة في المغرب... جاءت بوارق هذا الفجر الجديد من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وهابية مولية كامل وجهها إلى الماضي، معرضة تمام الإعراض عن قضايا العصر ومشاكل الغد، بل لقد حملت تلك البوارق إلى المغرب هذه المرة شعاعاً من الفكر النهضة العربي الليبرالي، إذ في طنجة التي كانت «مقرراً لجاليات أجنبية

- أوروبية وعربية عدة... صدرت أول صحيفة عربية باسم المغرب أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام ١٨٨٩. وقد حددت هذه الجريدة أهدافها في افتتاحية عددها الأول، وقد ورد فيها أنه «إذا كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمشرّب تنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها تقوية منزلة البلاد بأن تثير في نفوس أهلها نار الحمية العربية وتدب فيهم نخوة الوطنية وتنهض هم الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراقبي الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم بأذنين النفس والنقيس في دره المقاسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رتبها عاملين على مكانتهم في مجارة بقية البلدان في مضمار النجاح والقامة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحامون عن حقوقها» (محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب»، في: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالإشتراك مع جامعة الأمم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ١٩٨.
- (٢٧٠) علي أوغليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٢.
- (٢٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (٢٧٢) عويس، في: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥١٧.
- (٢٧٣) وهبة الزحيلي، في: ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٥٢٠.
- (٢٧٤) نقلاً عن فؤاد زكريا، «مستقبل الأصولية الإسلامية»، في مجلة: فكر، العدد ٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٣٥.
- (٢٧٥) شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص ١٦٤ - ١٧٠، وكذلك ص ٢٠٠.
- (٢٧٦) فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر»، في: المستقبل العربي، السنة الثامنة، العدد ٧٦، (حزيران/يونيو ١٩٨٥)، ص ١٠٧.
- (٢٧٧) عبدالاله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق الدعوة الغلمانية في العالم العربي»، ص ٧٦ - ٧٧.
- (٢٧٨) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١١ - ١٢، ٥٢ - ٥٣، ٦٦، ٨٢، ٨٨. وانظر أيضاً، مجتمع النخبة، ص ٣٠٨.
- (٢٧٩) علماً بأن اصطلاح هذا التناقض بين العلمانية والديموقراطية لا يخلو هو نفسه من اصطلاح. إذ أن كل ما يقوله داعية السلفية الشعبوية عن إشكالية العلمانية يمكن أن يقال من المنطلق نفسه وبالمناطق نفسه عن إشكالية الديموقراطية: فهي قابلة للتوصيف بأنها هي الأخرى «منقولة عن الغرب» - كما يدل اسمها - ومستدخلة عن طريق التبني. وهذا ناهيك عن أن الديموقراطية أحق من العلمانية بالوصف بأنها «دين النخبة الجديد»، لأنه على حين أن العلمانية باتت تُفَرَّد «إفراد البعير المعبّد» كما يقول الشاعر العربي، فإن الديموقراطية قد أضحّت على العكس، في الخطاب العربي المعاصر، موضوع عبادة حقيقي.
- (٢٨٠) سيف الدولة، عن العروبة والإسلام، ص ٢٤٠.
- (٢٨١) طارق البشري، «بين الإسلام والعروبة»، في مجلة: الحوار، السنة الأولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦)، ص ٢٨.
- (٢٨٢) شفيق، في القومية العربية والإسلام، ص ٦٧٣.
- (٢٨٣) محمد عابد الجابري، «الإسلام ليس كنيسة كي يفصله عن الدولة»، في مجلة: اليوم السابع، السنة ٥، العدد ٢٥٦ (٣ نيسان/أبريل ١٩٨٩)، ص ٢١.
- (٢٨٤) انظر مناقشتنا لهذه الدعوى في: «الانتلجانسيا العربية والإضراب عن التفكير»، في: اليوم السابع، السنة ٦، العددان ٢٧٧ - ٢٧٨، (٢٨ آب/أغسطس - ٤ أيلول/سبتمبر ١٩٨٩).
- (٢٨٥) كمال عبداللطيف، «مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي»، في: المعرفة والسلطة في المجتمع العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، ص ٣٣١ و٣٢٩.
- (٢٨٦) المقطم، العدد ٣١٤٨، (٥ آب/أغسطس ١٨٩٩)، نقلاً عن دايه، الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٨٧) حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص ٣٩٦.
- (٢٨٨) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٧٦.
- (٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٩٢.
- (٢٩٠) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٢. انظر أيضاً الجزء الثاني، بنية العقل العربي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٥ - ١٨٦.

- (٢٩١) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ١٩.
- (٢٩٢) غليون، مجتمع النخبة، ص ١٦٥ - ١٦٦.
- (٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
- (٢٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ و ٢٩١.
- (٢٩٥) غليون، الوعي الذاتي، ص ١٠٨ - ١٠٩.
- (٢٩٦) سيفغوند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٠١.
- (٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
- (٢٩٨) انظر ترجمتنا لهذا المقال في: سيفغوند فرويد، مستقبل وهم، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
- (٢٩٩) سنقدم في القسم الثاني من كتابنا هذا تحليلاً عينياً ومشخصاً من هذا القبيل من خلال «الحالة السريرية، التي تقدمها لنا كتابات حسن حنفي حول التراث.
- (٣٠٠) جورج دفرى، التحليل النفسي الاثنولوجي التكاملي (باريس: منشورات فلماديون، ١٩٨٥)، ص ٦٣. الترجمة الفرنسية: Ethno psychanalyse complementariste.
- (٣٠١) سندور فرينزي، «تطور حس الواقع ومراحله»، في: الأعمال الكاملة، الترجمة الفرنسية، المجلد الثاني (باريس: منشورات بايب، ١٩٧٨)، ص ٦٥.
- (٣٠٢) محمد اركون، «التراث محتواه وهويته»، في: التراث وتحديات العصر، ص ١٥٧.
- (٣٠٣) الصياغة الثانوية هي التحويل الذي تخضع له أحداث الحلم بحيث يأخذ، في مضمونه الظاهر أو واجهته، شكل سيناريو له نصيبه من التماسك المنطقي ومن قابلية الفهم. والصياغة الثانوية، إذ تجرد الحلم من عبئته، يمكن أن تعد من قبيل التعتيل الذي تخضع له كل مادة نفسية.
- (٣٠٤) جانين شاسيفي - سميرجل، مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية، ص ٢١٤.
- (٣٠٥) ماندل، الانثروبولوجيا الاختلافية، نحو انثروبولوجيا تحليلية نفسية إجتماعية، ص ٢٠٧.
- (٣٠٦) إرنست جونز، مقالات تطبيقية في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول (باريس: منشورات بايب، ١٩٧٣)، ص ٢٣٠ - ٢٣١.
- (٣٠٧) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في: التراث وتحديات العصر، ص ٣١ و ٤٥. والتسويد منا.
- (٣٠٨) أركون، نحو نقد للعقل الإسلامي، ص ١١١.
- (٣٠٩) انظر تعريف «السلسلة المتتامة»، في: سيفغوند فرويد: النظرية العامة للأمراض العصابية، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٣٤، وكذلك في، موسى والتوحيد، ص ١٠٣.
- (٣١٠) ج.ج. لوبستان، «العيادة الطفلية»، في: الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢ (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ٣٥. العنوان بالفرنسية: Abrégé de Psychologie pathologique.
- (٣١١) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، ط ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.
- (٣١٢) نقلاً عن أمين هويدي، «موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام»، في: القومية العربية والاسلام، ص ٦٨٧ - ٦٨٨.
- (٣١٣) في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٧١.
- (٣١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (٣١٥) الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة، ص ١٨٦.
- (٣١٦) جورج فرم، أوروبا والشرق (باريس: منشورات لاديكوفريت، ١٨٨٩)، ص ٢٩١. L'Europe et L'Orient والمؤلف لا يكتفي بتفكيك آلية التمويل النفطى للايديولوجيا النكوصية، بل يفضح أيضاً الولوجية التي يؤديها ترويج هذه الايديولوجيا في خدمة الاستراتيجيات الغربية.
- (٣١٧) ماندل، التمرد على الأب، ص ٥٠ - ٥١.
- (٣١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
- (٣١٩) بالاحالة إلى مناقشة جيرار ماندل، لكتاب ميشيل فوكو، الالفاظ والأشياء.
- (٣٢٠) سيفغوند فرويد، «صياغات بصدد مبدي الاشتغال العقلي»، في: نتائج افكار، مشكلات، الترجمة الفرنسية، الجزء الاول ١٨٩٠ - ١٩٢٠ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٤)، ص ١٣٦.

- (٣٢١) سيفموند فرويد، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية (باريس منشورات غاليمار، ١٩٧١)، ص ٢٥٨.
- (٣٢٢) غليون، اغتيال العقل، ص ٣١١.
- (٣٢٣) غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٦٠ - ٢٦٢، والنص معاد نشره في الوعي الذاتي، ص ١١٩ - ١٢٠.
- (٣٢٤) فلوريان كاجوري، تاريخ الرياضيات A History of Mathematics (نيويورك، ١٩٢٤)، ص ١٢١، نقلاً عن ديسو، التحليل النفسي الإثنولوجي التكاملي، ص ٢٦٨.
- (٣٢٥) غليون، اغتيال العقل، ص ٣١٢.
- (٣٢٦) غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٦١، وكذلك، الوعي الذاتي، ص ١١٩.
- (٣٢٧) أركين، نحو نقد للعقل الإسلامي، ص ٥٨.
- (٣٢٨) نقلاً عن بول روازن، فكر فرويد السياسي والاجتماعي، الترجمة الفرنسية (بروكسل منشورات كونليكس، ١٩٧٦)، ص ٨٠.
- (٣٢٩) دفرو، التحليل النفسي الإثنولوجي التكاملي، ص ٢٦٨.

القِسْمُ الثَّانِي

حالة تشخيصية

ازدواجية العقل

في كتابات حسن حنفي

وحدة الأضداد

«الازدواجية ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهرها الموجب والسلاب في آن معاً. كان يثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وإن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وإن ينزع إلى هدف بعينه وإن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه. وتلك هي وحدة الأضداد».

جورج هوير
الفصل - ١٩٧٤

أول ما يلتفت النظر وأكثر ما يلتفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأياً إلا ليقول بعكسه. وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يتطرق في القول إلى حد التجريح فيتساءل عما إذا كان في قدرة قارئ حسن حنفي «أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع»^(١).

إن الموضوع المشار إليه هو سلسلة من مقالات مطولة نشرها حسن حنفي في جريدة الوطن الكويتية عام ١٩٨٤ حول «الحركة الإسلامية المعاصرة». والحال أن ذلك الحكم التجريحي، المبني في حيثياته على مقال متعدد الحلقات، قابل للتعميم، بعيداً عن أية نية تجريحية، على كتابات حسن حنفي في جملتها. فما من كاتب مفكر أتقن رقصة المتناقضات كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري التي يكاد يكون من المحتم أن يمر بها كل كاتب في عصر التقدم السريع للأيديولوجيات وللأنظمة المعرفية هذا، بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، وأحياناً بين صفحات الفصل الواحد، دونما أي اعتبار للفاصل الزمني. ولعله لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسبغ فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر. فكما يفكر كتاب آخرون بوساطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكر حسن حنفي بوساطة التناقض. وخلافاً لما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن هذا التناقض، كما سنبين لاحقاً، قد لا يكون علامة على فساد أو تجزؤ في الشخصية بقدر ما يمثل مجهوداً لصيانة وحدتها. فولاء لربما تجزأت الشخصية فعلاً. ولكن مهما يكن من أمر البنية النفسية التحتية التي ينهض فوقها هذا البناء النظري التناقضي، فإن كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا ممارسة فيها: فهي لن تحيجنا إلى الدخول في أي نقاش أو ججاج مع كاتبها. لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي. فلنطبق إذن مبدأ اقتصاد الجهد، ولنسلك سلوك السياح - في

مرحلة أولى على الأقل - تاركين لحسن حنفي نفسه أن يكون دليلاً إلى معرض التناقضات الذي لا تحتوي أجنحته المختلفة - على كثرتها - إلا على بضاعة حسن حنفي نفسه.

عينات من «عبارات لا تقول شيئاً لأن نصفها الثاني يلغي نصفها الأول»^(٣): لو شئنا حصر كل تناقضات حسن حنفي في كتاباته، لكان علينا أن نعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلاً وتلخيصاً ومقابلة، وهو أمر ننوء به، فضلاً عن أنه سيكون مبعث سأم شديد للقارئ. والأجدى لنا من حصر التناقضات وإحصائها في هذه الحال تصنيفها تحت عناوين عامة ثم سَوِّق عينات تمثيلية على كل عنوان أو بند في التصنيف.

وبالفعل، يمكن إجمال تناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية:

- ١ - تناقض في الموقف المنهجي.
- ب - تناقض في الموقف من القضايا.
- ج - تناقض في الموقف من الوقائع.
- د - تناقض في الموقف من النصوص.
- هـ - تناقض في الموقف من الأشخاص.

١ - التناقض في الموقف المنهجي: بما أن التناقض المنهجي هو أخطر ضروب التناقض إطلاقاً، فلنبداً به.

في مقال بعنوان «التفكير الديني وأدواجية الشخصية»، نشر في عام ١٩٦٩، يعلن حسن حنفي أن المنهج الذي سيلتزم به في دراسة «الشخصية المصرية» هو «المنهج الوصفي الفينومينولوجي» وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية»^(٤). وفي المقدمة التي وضعها في عام ١٩٨١ لكتابه «في فكرنا المعاصر» و «في الفكر الغربي المعاصر» - وهما العنوانان الجديدان لكتابه «قضايا معاصرة» الصادر في جزئين عامي ١٩٧٦ و ١٩٧٧ - يحدد منهجه مرة ثانية بأنه المنهج الفينومينولوجي مؤكداً على أنه «قد غلب على الجزئين منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من «الفينومينولوجيا الاجتماعية»^(٥). وإذا علمنا أن مادة هذين الكتابين هي المقالات التي كان نشرها المؤلف في المجلات العربية بين ١٩٦٨ و ١٩٧١، فإنه يأخذنا العجب الشديد حين نراه يصرح في أحد هذه المقالات، وهو مقاله في عام ١٩٧٠ عن «هيفل وحياتنا المعاصرة»، أن «المنهج الوجداني» - أي الشعوري - منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» ومرتبب بالتيار المثالي الغربي»، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلي الذي صاغه هيجل والذي طبقه ماركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي»، وذلك لأن «المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما «المنهج الجدلي، الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي أمامنا»^(٦).

ولا يقل تناقضاً عن ذلك موقفه من مسألة تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الدينية. فمن ناحية أولى، يقرر أن «العصر هو عصر العلوم الإنسانية»^(٧)، وأنه قد «أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الإنسانية الأخرى»^(٨)، وأن «الدين أصبح علماً إنسانياً يُدرّس في علم الأديان وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني»^(٩)، ويبيدي عجبه وحتى استنكاره من كوننا «ما زلنا نخاف أن نمس الدين وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله، ويحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم إنساني»^(١٠)، ومن كوننا لا نحاول «تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي سببتها»^(١١) ولا نتخذ «التوحيد نفسه موضوعاً لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة»^(١٢). لكنه لا يلبث، من ناحية ثانية، أن يعلن أن الظاهرة الدينية لا تقبل الإرجاع إلى غير ذاتها، وأنها ظاهرة مثالية وقبليّة، ولا تقع بالتالي في متناول العلوم الإنسانية. وهكذا يسجل اعتراضه على «النعرة العلمية» التي تريد، في مجال الظاهرة

الدينية، «استعمال منهج أو طريقة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها «مادية» ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي، وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»^(٣٦). ومن هنا تجرئ لدعوى المستشرقين - وكأنها لم تكن دعواه هو ذاته - في تطبيق مناهج العلوم الانسانية على الظاهرة الدينية، ذلك أن «مناهج الاستشراق تفقد الظاهرة طابعها المثالي وتجعل منها ظاهرة مادية»^(٣٧) وخطأ المستشرقين أنهم يرون الوحي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي، ومع ذلك يدير ظهره ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ»^(٣٨). وهكذا، وبعد أن كان المطلوب تحويل العلوم الانسانية إلى «علوم محكمة» (بقدر الإمكان)، أضحي المطلوب تحويل الوحي نفسه إلى «علم محكم»^(٣٩). بل بعد أن كان المطلوب «تنسيب» RELATIVISATION الظاهرة الدينية عن طريق ردها إلى أصولها التاريخية والاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الانسانية عليها على اعتبار أنه إن يكن «الله هو المطلق» فإن «العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق إلى نسبي»^(٤٠)، أضحي المطلوب رد العلوم الانسانية إلى الوحي باعتباره علماً مطلقاً: «... وتكون مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم (علوم اللغة والأدب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، وعلم القانون، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، وعلم المنطق، وعلم الجمال)»، وإرجاع هذه العلوم الانسانية إلى مصدرها في الوحي؛ ويكون الوحي بالتالي هو العلم الانساني الشامل»^(٤١).

ويكاد موقفه من أحد مناهج العلوم الانسانية، وهو المنهج التاريخي تخصيصاً، أن يشكل فضيحة منطقية. فكتاباته، في شطر منها، تؤسس عبادة للتاريخ. فـ «الانسان كائن تاريخي، وواقعه واقع تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»^(٤٢). وعلم التاريخ هو العلم الأول، لأن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»^(٤٣)، مرهون باكتشافها «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»^(٤٤). بل لا نغالي إذا قلنا أن التاريخ يتبدى في كثرة من الأحيان - وهذه في الحقيقة نظرة غير تاريخية - وكأنه إله آخر: «إذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله، فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره»^(٤٥). فهل جانب «لاهوت الأرض، ولاهوت الثور، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»^(٤٦) هناك أيضاً، وأولاً، «لاهوت التاريخ»: فما دام كل شيء في الانسان تاريخياً، وما دام «الوعي بالواقع والوعي بالذات والوعي بالزمان... هو الوعي بالتاريخ»^(٤٧)، فإن الفقه نفسه - وهو العلم المميز والمميز للحضارة العربية الاسلامية مثله مثل اللاهوت بالاضافة إلى الحضارة الأوروبية المسيحية في العصر الوسيط - لا معنى له إلا بقدر ما يكون هو «فقه التاريخ»^(٤٨). ويكاد يكون أول مأخذ وأخطر مأخذ لمؤله التاريخ هذا على تراثنا القديم هو غياب مبحث التاريخ عنه^(٤٩): فعلى الرغم من «ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام»، وعلى الرغم من «زهونا بحضارتنا الاسلامية القديمة... التي قامت لورثة التاريخ القديم ولاحتواء الحضارات القديمة»، فإن التاريخ لا يتألق في حضارتنا إلا «بغيبابه»، أو حتى «بسقوطه»، فكأننا «أمة بلا تاريخ أو على هامش التاريخ أو خارج التاريخ»^(٥٠). وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»^(٥١)، فإن عاشق التاريخ الذي هو حسن حنفي لا يحجم في واحد من أحدث تصريحاته عن التنكر لقانون إيمانه التراثي الذي كان أعلنه في «اليسار الإسلامي» وعن نسب نفسه مرة ثانية إلى الماركسية - بعد قطيعته المدوية معها - لا لشيء إلا لأن الماركسية هي فلسفة للوعي التاريخي! إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، فاهم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي. أنا ماركسي، ولكني ماركسي شاب. معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا. وما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعي

التاريخي كرسيد حقيقي للتحليل السياسي»^(٣١). وتتوجأ لهذه النزعة التاريخية الجامعة ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيدعو إلى الاحتذاء بالهيفيلين اليساريين وفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين «التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم» بحيث «نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية» ونأخذ بدراسة «الدين كعلم انساني»، أي كموضوع لـ «علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني» وعلم «تاريخ الأديان المقارن»^(٣٢). ومن هذا المنطلق يخص حسن حنفي «علم النقد التاريخي للكتب المقدسة» بمكانة مميزة من أجل «إعادة النظر في المصدر الإلهي» للكتب المقدسة وبيان «المصدر الانساني» لهذه الكتب وتقويض الأسس التاريخية لللاهوت العقائدي التبريري»^(٣٣). وحماسة حسن حنفي لسبينوزا وانتصاره له على ديكرات وترجمته لرسائله في اللاهوت والسياسة تعود في سبب رئيسي منها إلى أخذ سبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشك الديكراتي «تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدتها ديكرات من منهجه، أعني مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني اسرائيل... الخ»^(٣٤). فسبينوزا هو الرائد الحقيقي لفلسفة الأنوار وجذريتها العقلية والتاريخية إذ كان «يرى أن البحث التاريخي للكتاب (المقدس) يسبق الإيمان بألوهيته، فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي، وبالتالي يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بالأهوية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي»^(٣٥). ومن هذا الموقع السبينوزي يعجب حسن حنفي لمعارضة هيجل - وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ - لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذه المعارضة في خاتمة «الجوانب المحافظة في فكره»: «عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمي. مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس. وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من الوثائق التاريخية المضبوطة، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية، خاصة عند شتراوس وياور»^(٣٦). وما يصدق على موقف حسن حنفي من هيجل يصدق على موقفه من فيلسوف احتضار المسيحية: ميغيل أونامونو. فعلى الرغم من تثمينه العالي لفكرة أونامونو عن «الوحي الحي»، أو «الوحي المعاش بالتجربة» في قبالة «الوحي المكتوب»، وعن «شهادة الروح» في قبالة «شهادة الكتاب» و«عبودية الحرف»، فإنه يلاحظ أن «هذه الفكرة، بالرغم من طرافتها وصدقها ومخاطبتها للتجربة الانسانية، تقضي بتأناً على النقد التاريخي الذي يقوم أساساً على دراسة النص، ومعرفة مصدره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم، وحفظ النص من التحريف ضرورة كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، خاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال في الانجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب»^(٣٧).

هذا كله من ناحية أولى، أما من الناحية الثانية فإن ما كان سباحة في التاريخ أو حتى غرقاً فيه من أخصم القدمين إلى قروة الرأس يتقلب إلى تعالٍ عليه. وما كان أصلاً يصير فرعاً، وما كان مهمازاً يصير معوقاً فخطأ المستشرقين القاتل، كما رأينا في نص سابق، هو أنهم «يروون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ» ويحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية «أصولاً تاريخية واجتماعية». ووجهة نظر التعالي تعلن عن نفسها غالباً في مثل هذه العبارة المحكمة، الجامعة المانعة: «نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات»^(٣٨). ونحن بدورنا نشعر أننا ما عدنا نتعامل مع حسن حنفي التنويري أو الهيفيلي أو الماركسي، بل مع حسن حنفي الهوسرلي. وكما تقضي الأصولية الفينومينولوجية، فإن النعت «تاريخي» سيخلي مكانه للنعت «ماهوي» أو

«مثالي». فالتراث العربي الإسلامي يتميز بخاصية جوهرية لا يتميز بها تراث أي أمة أو حضارة أخرى. فهو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم متالفة ومناهج فكرية خالصة»^{١٠٠}. «تراث ماهوي يعطي موضوعات مثالية»^{١٠١} وليست المثالفة صفة الوحي وحده. بل هي صفة الفكر الإسلامي في مجملته. «إن الظواهر الفكرية الإسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية. أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية»^{١٠٢}. وإزاء تراث كهذا تكون مهمة الباحث تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة أو فرقة إلى أساسه الفكري الشعوري. وكما يقوم كل نهج الفينومينولوجيا على «الوضع بين القوسين». كذلك فإن مهمة الباحث في التراث «وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور»^{١٠٣}. وهذه مهمة الشارح أيضاً فـ «الشرح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة في العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها، وبالتالي... يصبح واضحاً بذاته ويتحول إلى حكمة بعد أن كان تاريخياً»^{١٠٤}. المطلوب إذن «تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالصة في العقل»^{١٠٥}. أي بعبارة أخرى «عرض الموضوعات عرضاً عقلياً خالصاً دون حوامله الحضارية وشوائبه التاريخية»^{١٠٦}. وهكذا تنقلب الآية انقلاباً تاماً. فبعد أن كان «الدين في حد ذاته افتراضاً عقلياً أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية»^{١٠٧}. يصبح المطلوب التخلص من هذه «التفسيرات التاريخية، تحديداً باعتبارها - وهذه لفظة لها مشحونيتها الخاصة من وجهة نظر التحليل النفسي - «شوائب». وبعد أن كان «الإسلام معطى تاريخياً وليس دينياً وبهنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى»^{١٠٨}. يتفرع الأصل ويتأصل الفرع «التاريخ في نهاية الأمر لا يكون حكماً شرعياً. فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل. أو من الواقع إلى الفكر»^{١٠٩} وتسويدنا لهذا المقطع من الجملة لم يأت عفواً. فقد سؤدناه وفي خاطرننا عشرات الجمل التي أكد فيها حسن حنفي في عشرات المواضع على أن الواقع، على العكس، هو الأصل وليس الفرع بالإضافة إلى الفكر «الواقع مصدر كل فكر»^{١١٠}. «الواقع هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»^{١١١}. «الأولوية للواقع على الفكر»^{١١٢}. «أسبقية الواقع على الفكر»^{١١٣}. والهدم هنا يطول حتى تلك النظرية التي لا تخلو من أصالة والتي صاغها حسن حنفي حول «أسباب النزول» وأسباب النسخ» باعتبارها دليل التاريخية وتجسيدها في الوحي الإسلامي. «إن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم النسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع»^{١١٤}. إذن فـ «الوحي يتغير طبقاً لتغير الواقع»^{١١٥}. والزمانية بُعد مباطن له «الوحي ليس خارج الزمان. ثابتاً لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره»^{١١٦}. لكن هذه النظرية الثمينة، التي كان يمكن أن تقدم ركيزة لتجديد من الداخل في أصول الفقه، لم يكتب لها، لا أن تُطوّر كما كان مأمولاً، بل حتى أن تصون بقاءها كمجرد مجاهرة بالإيمان: فقد كان مألها، نظير كل القضايا والمواقف في عالم حسن حنفي الفكري، أن ترتد على ذاتها وتنقلب إلى عكسها. أفلا يقول في واحد من أحدث مقالاته «لا يهمنا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات»^{١١٧}؟ ثم ألا يحذر في المقال نفسه من أن يفسر أحد آيات القرآن ووقائع التاريخ النبوي وأحكام الإسلام العامة بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتقلبات الزمن»^{١١٨} وأخيراً، ألا يطالب علوم التفسير بأن تتجاوز «التفسير التاريخي الذي وقع فيه أغلب المفسرين وكان القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»^{١١٩} وبالتوازي مع ذلك تخلي نظرية «أسباب النزول» التاريخية مكانها لنظرية «الظواهر الإيجابية والسلبية، للاتاريخية. فالظواهر المعنية هنا هي تلك التي تصاحب «تحويل النص الديني إلى فكرة، والوحي إلى حضارة». فخلافاً للنص الذي استشهدنا به قبل قليل والذي يؤكد على كون الإسلام «معطى تاريخياً» وعلى أن المهم ليس نشأته كدين بل تطوره كحضارة، نرى الإيجابية تنسب هذه المرة إلى النص الديني بما هو كذلك، والسلبية تنسب إلى التاريخ وإلى الفكر من حيث هو عمل تاريخي في النص الديني. وهكذا فإن الظاهرة الإيجابية في العلوم العقلية هي تلك التي «تصدر من النص الديني بعد فهمه

أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى... أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، ويتعبير آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى^(١١). وبما أن الوحي «بناء نظري شامل» والنص «حقيقة متكاملة»، فإن عمل التاريخ أو الفكر - وهو بالتعريف تاريخي - لا يمكن إلا أن يكون انتقاصاً وانحطاطاً. وبالفعل، ما دامت «الظاهرة السلبية تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي» فمن المستحيل أن «توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية، وهذا هو معنى تحول الوحي إلى حضارة»^(١٢). ومعنى الانحطاط هو الذي يمكن استخلاصه أيضاً من هذا الحكم الذي يطلقه حسن حنفي في معرض تعليق له على نص لليسنغ: «لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الإطلاق، فهناك هوة سحيقة بين العرضي والجوهري، فالعرضي عرضة للخطأ، أما الجوهري فيقينه مطلق»^(١٣). وما دامت نسبة التاريخ إلى الوحي كنسبة العرض إلى الجوهر، والنسبي إلى المطلق، والخطأ إلى اليقين، فلا غرو أن يعلن حسن حنفي رفضه القاطع «للخلط بين الإسلام والتاريخ»^(١٤): «فمثل هذا الخلط جائز في المسيحية، وجائز حتى في اليهودية، ولكنه غير جائز إطلاقاً في الإسلام لأن فيه تجاهلاً وتناسياً لـ «نوعية الدين الإسلامي الذي يفرق بين الإسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الإسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم»^(١٥). ومن هنا كان رفض تطبيق المنهج التاريخي على الإسلام. إذ «بهذا المنهج يتحول الإسلام من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان»^(١٦) وهكذا، وبعد أن كان المنهج التاريخي موضع مديح مطلق باعتباره ضامن صحة كتب الوحي، يمسى موضع هجاء مطلق بوصفه منهجاً مخارجاً وغير مطابق لموضوعه المثالي الذي هو الوحي. فهذا المنهج «يقوم على تفرغ الظاهرة المدروسة من مضمونها، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها، وتحويلها إلى كم تاريخي محض، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو الشعور»^(١٧). وهذا المنهج «ليس منهجاً علمياً» ولا كلياً، بل «نشأ تحت ظروف خاصة، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية» ويعممونه على حضارات وظواهر «مثالية» ليحيلوها إلى «ظواهر تاريخية»^(١٨).

ويخصص حسن حنفي تسع صفحات من كتابه «التراث والتجديد» لنقد المنهج التاريخي، وأربع صفحات لنقد قرينه ورديفه، منهج الأثر والتأثر، مما يشغل في مجموعه عُشر الكتاب^(١٩). فد «المنهج التاريخي هو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية». فهو يتوقف عند عامل البيئة مع أن «الأفكار مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور». وهو يتوقف عند عامل الأشخاص مع أن «الأشخاص عوامل للأفكار وليست مصدراً لها». وهو يدعي أن «الإنسان هو خالق الفكر» مع أن «الوحي هو مصدر الفكر». وهو يجعل من تاريخ الفكر «تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهم، مذاهبهم وأفكارهم، ووظائفهم ومناصبهم» مع أن «الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأبنية نظرية». وتصل مغالاة حسن حنفي في رفض المنهج التاريخي إلى حد رفض وضع أي تاريخ لأي مبحث فكري؛ فمجرد أن يكون هناك تاريخ اسمه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» أو «تاريخ علم الكلام» أو «تاريخ التصوف الإسلامي» أو «تاريخ الفقه الإسلامي» «فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ... فالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين»^(٢٠).

ختاماً، كان حسن حنفي في طوره التاريخي قد قال: «الله هو التاريخ»^(٢١). أفلا نستطيع أن نختصر كل موقفه، وهو في طوره المضاد للزعة التاريخية، بالقول: «التاريخ هو الشيطان وعدو الله»؟

ب - تناقض في الموقف من القضايا: إن نظير هذا التناقض المحض، العاري، الصارخ، يطالعنا في موقف حسن حنفي من بعض القضايا النظرية التي أصبحت محور تفكير الأنتلجانشيا العربية في العقدين الأخيرين كموقفه من قضية العودة إلى النبع وإلى النص الخام، وكموقفه من قضية الوحدة والتعدد، وكموقفه من العلمانية والدينية، والنقل والعقل، والتراث والتجديد، والمادية والعلمية والتنوير،

والعلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية سواء في طورها اليوناني أم طورها المسيحي أم طورها العقلي - العلمي - التكنولوجي، الخ. ففي جملة هذه القضايا لن نستطيع أن نفهم موقف حسن حنفي ما لم نوقف العمل بمبدأ المنطق الأول: مبدأ عدم التناقض. فالقول بالشيء وبعكسه ومن قبل القائل نفسه، وإن يكن مرفوضاً أو موصوماً بوصمة التهافت من وجهة النظر الاستدلالية والمنطقية، ممكن تماماً من وجهة النظر الواقعية والنفسية، وله صدقه وصادقه، بل له منطقه الخاص، وهو وحدة الأضداد. صحيح أن الشيء لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في آن واحد، لكن هذا فقط لأنه شيء، أي لأن انتماءه إلى عالم الأعيان. أما الوقائع «الفكرية» أو «الوجدانية»، التي هي أدخل في عالم الأذهان، فأكثر قابلية للإزدواجية: أفلا يقدم لنا مسرح الحياة العقلية أمثلة على إحداهما، مثلما يقدم لنا مسرح الحياة النفسية أمثلة على حب يبطن كرهاً؟ ولكن ما لا يعدون أن يكون في الحالات الأخرى أمثلة أو لحظات نادرة وخاطفة يؤلف، في حالة حسن حنفي، النسيج المركزي لعالمه الفكري: فالتناقض هنا هو اللحمة والسدى معاً وليس مجرد «عقدة» عارضة. ومن ثم، فإن ما يريك ناقده هو كثرة الأمثلة التي يستطيع أن يتخبر بينها - وكيف يتخبر بينها - وليس قلة. ولذلك، وحتى لا نتقل على القارئ، فسوف نعدد، في عرضنا للمواقف التناقضية، إلى طريقة «الومضات» (الFLASHES)، فلا نختار من النقاوض سوى الأمثلة البينة، الناطقة بذاتها، التي ينقض موجبها سالبها وسالبها موجبها نقضاً مباشراً وجذرياً، بما يفني عن أي تدخل من جانبنا:

+ «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»^(٣٧).

- «الوحي هو عامل التقدم»^(٣٨).

+ «الوحي نظرية خالصة في العقل»^(٣٩).

- «الوحي فكر جاهز»^(٤٠).

+ «الوحي هو مصدر الفكر»^(٤١).

- «الطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٢).

+ «اللجوء إلى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»^(٤٣).

- «العود إلى الطبيعة، فالطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٤).

+ «الطبيعة لا تنتج فكراً»^(٤٥).

- «الطبيعة هي مصدر الفكر»^(٤٦).

+ «الفيلسوف والنبى شخص واحد والفلسفة والدين حقيقة واحدة»^(٤٧).

- «الفلسفة... إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي»^(٤٨).

+ «لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا تزيد على كونها روايات تاريخية

عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير»^(٤٩).

- «ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب... فالبدء بالوحي ضمان واقعي

وعلمي وحضاري في العنود على نقطة بداية لها يقين مطلق... وقبول الوحي قائم على واقعة وهو وجود

كتاب... يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصحبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة»^(٥٠).

+ «يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط

العقل من التشعب والتشتت والتذبذب، كما تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك

والمصالح والأهواء»^(٥١).

- «لما كان النص فارغاً إلا من الوقائع الأولى التي سببت نزوله فإنه كثيراً ما تتدخل الأهواء

والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النص... ومن ثم يتحول النص إلى مجرد قناع يخفي

وراءه الأهواء والمصالح والنزعات والرغبات والميول»^(٥٢).

+ «الإجماع حجة سلطة وليس حجة عقل... كما أن إجماع الأمة أقرب إلى إجماع في لحظة معينة،

لحظة تسليم للسُلطان، لحظة استسلام دون مقاومة، لحظة انكسار تاريخي»^(٥٣).

«الإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحريين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي أو إلهام يأتي حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر»^(٨٤).

+ «الثورة العلمانية جزء من ثورة الاسلام»^(٨٥).

- «[النهضة الاسلامية] نهاية العلمانية والتغريب»^(٨٦).

+ «نحن في حاجة إلى إعطاء حركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة»^(٨٧).

- «[نرفض] التغريب والعلمانية»^(٨٨).

+ «الدعوة إلى العلمانية عند علي عبدالرازق وخالد محمد خالد... دعوة للإصلاح على النمط المسيحي

الغربي»^(٨٩).

- «العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الاساس، واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى»^(٩٠).

+ «تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها... وتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وضاعت مصالح الناس، ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التي نشأت أساساً بسببها وكرد فعل على العقائد الإيمانية اللاعقلية الفارغة من أي مضمون. وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل، وبقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن عنها العقيدة شيئاً»^(٩١).

- «لكن في الأمة الاسلامية الحكم للشريعة الاسلامية... والشريعة الاسلامية تقوم على المحافظة على الدين والعقل والنفس والعرض والمال... وترعى مصالح المسلمين»^(٩٢).

+ «قد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي أكثر ما نحتاجه في عصرنا هذا من إيمان بالانسان، ونداء للحرية، والاتجاه نحو العالم الحسي... والنقد التاريخي للكتب المقدسة... ودراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية التي اتهمت بالإلحاد ظلاماً... وهي التيارات الفكرية التي تدعو إلى العقل دون السر، والحس دون الخرافة، والحرية لا الجبر، والعلمانية دون الكهنوتية»^(٩٣).

- «وفي الوقت نفسه نردد دعوات أخرى نشأت في بيئة أوروبية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة... كما فعل علي عبدالرازق في «الاسلام واصول الحكم»، مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الاسلامية إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة»^(٩٤).

+ «تتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات [في النموذج التراثي] عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآني الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوي البغي والعدوان، والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر... وبالتالي يتم العمل في الخفاء، سرّاً لاعلانية، تحت الارض أكثر منه فوق الارض... ولا ضرير من استعمال العنف المسلح والاغتيال السياسي لتبديل الزمرة الحاكمة وإحلال الصفوة المؤمنة محلها. ويتم ذلك كله باسم الله دفاعاً عن حقه، وتأكيداً لحاكميته، وتنفيذاً لإرادته، وامتثالاً لطاعته، وطمعاً في أجره وثوابه. ولا يتم باسم الانسان، دفاعاً عن حقوقه، وتأكيداً لسلطانه، وتحقيقاً لمصالحه العامة... وبالتالي غابت النظرة الانسانية ونقصت الرحمة وظهرت القسوة. والله يبرر شعورياً عند دعاة التراث سلوكهم لأنهم يدافعون عن الشرع باسمه... وكان الله ليس غنياً عن العالمين وفي حاجة إلى دفاع، وكان الله لم يكرم بني آدم في البر والبحر ولم يجعله سيد العالمين»^(٩٥).

- «هناك تعارض شديد بين فكرتين، وتصورين، ومجتمعين، ونظامين، وحقيقتين: الاسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر... الخ. وأنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما»^(٩٦).

+ «لا شك أننا لو شئنا المزايدة في الإيمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الانسان لقلنا إن الله حاكم على العقل، والعقل هو المحكوم... وأين مكنم الخطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الانسان أمام المزايدة إلا

الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هو مهمة الجيل»^(٩٧).

«لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية، لأن قوة الحاكمية هي أن الحكم لله. هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصاً في الوحي: لا حكم إلا لله... ومن ثم فهي واقع. فأنا غير مستعد أن أقول: الحاكمية ليست لله»^(٩٨).

ج - التناقض في الموقف من الوقائع: قد تكون «القضايا»، بحكم قوامها النظري وانتمائها إلى عالم الذهنيات، ذات طبيعة لدنة وقابلة للتشكيل، وتتيح بالتالي مجالاً أكبر للتبدل أو للتقلب في الموقف منها وصولاً إلى التناقض التام، على نحو ما رأينا. وبالمقابل، يفترض بالوقائع أن تكون أصلب عوداً وأكثر عناداً تفرض بالتالي قدراً أكبر من التماسك والاستمرارية في الموقف منها. ولكن تعامل حسن حنفي مع الوقائع لا يقل، كما سنرى، ثقلها عن تعامله مع القضايا، على الرغم مما تتسم به من ثبات وصلابة في القوام بالمقارنة مع هذه الأخيرة. ولنبدأ أمثلتنا هنا أيضاً بواقعة تاريخية هي ما يسميه مؤلفنا بحضارة الوحي»^(٩٩).

لقد وجدنا مؤلفنا يعلن عن رفض قاطع للمنهج التاريخي في حال تطبيقه على الحضارة العربية الإسلامية من حيث أنها وحي تطور إلى حضارة. والواقع أن مؤلفنا لا يكتفي بأن يضع عدم صلاحية المنهج التاريخي فحسب، بل يعلن أيضاً عن «أزمة في البحث العلمي» وعن «أزمة في الدراسات الإسلامية» «تتلخص أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه» أو بالأحرى في مناقضته «لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»^(١٠٠). خطأ المنهج التاريخي أو خطأ المستشرق يعود إذن إلى تجاهل خصوصية الحضارة العربية الإسلامية. فالمستشرق نشأ في حضارة «تطورت بفعل قوة الرفض للقديم... ورفض كل مصدر سابق للمعرفة»^(١٠١). ومن ثم ظن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية»^(١٠٢). والحال أن المنهج التاريخي يمكن أن يكون خصباً فعلاً في الحضارة الأوروبية من حيث أنها حضارة رفض لكل «حقيقة مسلم بها» ولكل «معطيات مسبقة»، أي حضارة تعرى فيها «الواقع من كل نظرية» وأصبحت فيها كل الحقائق مكتشفة «في التاريخ ومن التاريخ»^(١٠٣). أما في ظل حضارة نشأت من «معطى مركزي واحد هو الوحي»، وكانت الظواهر الفكرية فيها «تعبيراً حضارياً عن الوحي»، فإن المنهج التاريخي يفقد خصوصيته وتفقد معه الظاهرة «طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي... وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاهها أساسها، وفي المجتمع الذي أعطاهها طبيعتها»^(١٠٤). هذا بطبيعة الحال إذا افترضنا في المستشرق حسن النية. أما في حال سوء النية فقد يكون غرضه من تطبيق المنهج التاريخي «إثبات جذب الحضارة وصمت الوحي»^(١٠٥)، لأن هذا المنهج، إذ يقبل معادلة المعطى القبلي ويؤكد أن «الإنسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر»، يقضي على نبوة محمد وعلى الوحي الإسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية»^(١٠٦)... مما يدل على أن المنهج التاريخي، بظواهره الموضوعي المحايد، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تمييز حضاري وتعصب ديني»^(١٠٧). بيد أن الخطأ ليس خطأ المستشرقين وحدهم، بل قد يقع الباحثون المسلمون فيه أيضاً - كما رأينا - مع أنهم «مؤمنون بالوحي»^(١٠٨). ومن ثم تصبح «المسألة هي الوعي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه»^(١٠٩). وبما أن موضوع البحث هنا ليس المنهج التاريخي بحد ذاته، بل عدم مطابقته لموضوعه، أي الحضارة العربية الإسلامية من حيث هي حضارة «وحي مثالي» بالمقابلة مع الحضارة الغربية من حيث هي حضارة «وحي تاريخي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل مركزية الوحي بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية هي فعلاً وعلى صعيد الوقائع السمة المركزية المحددة لنوعيتها والمميزة لها عن كل حضارة أخرى؟ إن الجواب لا بد أن يكون بالإيجاب وإلا لانهارت كل المحاكمة العقلية بصدد عدم صلاحية المنهج التاريخي وعدم مطابقته لموضوعه المثالي. ولكن بما أن مبدأ عدم التناقض هو عند حسن حنفي مبدأ التناقض»^(١١٠)، فإن انتقالنا إلى «الناحية الثانية» يعد لنا أكثر من مفاجأة، إذ أن قلم حسن حنفي يتحول عندئذ إلى معول يهدم به كل ما ابتناه في «الناحية الأولى».

المفاجأة الأولى أن الصدور عن معطى مركزي مسبق ليس خصوصية تنفرد بها الحضارة العربية الإسلامية، بل هو تعبير عن قانون عام تنقسم بموجبه الحضارات إلى «نوعين: مركزية تدور العلوم فيها حول مركز واحد مثل الحضارة الإسلامية وطردية تخرج العلوم منها رد فعل على المركز ونفياً له» مثل الحضارة الأوروبية التي «بدأت تطورها قبل بنائها وأصبح بناؤها نتيجة لتطورها»^(١١١).

فإذا ما قبلنا بهذا القانون السوسيوولوجي للحضارات الذي يجعل من «المركزية»، لا صفة خاصة أو حصرية، بل صفة عامة مقابلة لصفة عامة أخرى هي «الطردية»، وجدنا أنفسنا للحال أمام مفاجأة ثانية تتمثل تحديداً في نفي ذلك القانون السوسيوولوجي الثنائي التفرع. فالحضارات لا تنقسم إلى «مركزية» و«طردية»، بل هي كلها على السواء مركزية. «الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية^(١١٢) نشأت من مركز واحد هو الدين، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الانجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية^(١١٣) أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة، أو في قوانين حمورابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة، أو في وصايا كونفوشيوس بالنسبة للحضارة الصينية القديمة، أو في الفيدانتا بالنسبة للحضارة الهندية، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الإسلامية»^(١١٤).

وإذا كان ما يزال يخامرنا شك أو بعض شك في عمومية صفة المركزية بالنسبة إلى الحضارات قاطبة، فما هوذا مؤلفنا نفسه ينبري للطعن في حكم إبن خلدون القائل «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية عن نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». فحلاًقاً لما يفترضه إبن خلدون، «فالرسالة ليست مقصورة على العرب وحدهم بل عامة شائعة في كل شعب وفي كل أمة يعادلهم في ذلك بنو إسرائيل»^(١١٥). وفي الحقيقة، أن كل أمة في العالم أو في التاريخ «تقوم على كتاب مقدس»^(١١٦). فإن قيل بضرب من التناول بأن ما يميز الحضارة العربية الإسلامية ليس قيامها على كتاب مقدس، بل على التوحيد، جاء رد مؤلفنا قاطعاً: «كل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد»^(١١٧).

هل انتهت رقصة المتناقضات؟ كلا، فما زالت في انتظارنا مفاجأة ثالثة قد تكون أشد وقعاً في النفس من سابقتها. فقد كان كل ظننا أن «المركزية» صفة إيجابية نظراً إلى أنها خاصة - خاصة لم تعد بخاصية - الحضارة العربية الإسلامية التي هي حضارة ظواهر «مثالية». وقد كان كل ظننا أنها لا يد أن تكون إيجابية نظراً إلى أنها الصفة المقابلة «للطردية» التي هي خاصة سلبية للحضارة الأوروبية. وبالفعل، أليست ميزة كل حضارة «تبدأ من معطى مركزي هو الوحي» قيامها «على أسس نظرية ثابتة» وقابليتها لإعادة البناء مثالياً انطلاقاً من «نقطة ارتكازها» التي هي الوحي «كعلم محكم» وك «نقطة بداية لها يقين مطلق»^(١١٨)؟ وبالمقابل، ليس عيب كل «حضارة أخرى لامركزية لم تنشأ حول نقطة محورية ولم تصدر علومها عنها» أنها «تذهب في كل اتجاه، وتجرب كل مذهب، لا يجمعها جامع، وتظل مندبذة بين الاتجاهات والمذاهب، فاقدة عنصر التوازن فيها، وباحثة عن شيء لا تعلمه أين هو. ويظل البحث الانساني مستمراً، يتغير بتغير العصور والأزمان، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه. لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والشك، وتعددت الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها»^(١١٩) وبالتالي، لا تبدو الحضارة الغربية، من حيث أنها حضارة لامركزية، وكأنها نملة انتزع قرنفا فراحته تدور حول نفسها إلى غير ما نهاية؟ فإذا «ضاعت بؤرة التركيز، أصبح (الوعي الأوروبي) غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»^(١٢٠). وبذلك يكون الوعي الأوروبي قد حكم على نفسه بأن يسمي «أحادي الطرف»، فاقداً «للرؤية الشمولية المحايدة». وعلى الرغم من أنه «جرب كل شيء، وافترض كل الفروض، واعتصر الذهن»، فقد قضى على نفسه، بانعتاقه من «كل معطى سابق ديني أو حضاري»، بأن يظل «متأرجحاً بين مكتشفاته، متردداً بينها لا يستقر له حال، يقبل اليوم ما يرفضه بالأمس، ويقبل غدأ ما يرفضه اليوم، وأصبح ينتقل من الفعل إلى رد الفعل إلى الجمع بين الاثنين خالطاً أو قالباً»^(١٢١). وبغياق بؤرة التركيز،

غاب المطلق من أفق الوعي الأوروبي فالإنسان الغربي هو الإنسان النسبي المحدود الذي يتغير طبقاً للظروف والأحوال... إنسان بروتاغوراس وليس إنسان سقراط... وغرق كل شيء في التاريخية والنسبية: «كل فكر أصبح تاريخاً، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الأساطير وإسقاط الشعوب، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديات الزمان والمكان. كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه»^(١١١). وبغياب الوعي كمرجع مركزي أضحت الشئونات المذهبية عنوان الحضارة الأوروبية. فهي إذ اعتبرت «المسلمات السابقة صادرة عن التاريخ، وانكرت أن يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع»، وأصرت على «تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة قد يقدمها الوعي مثلاً»، جعلت نفسها أسيرة التوالد المذهبي الذي يعجز، على الرغم أو بالأحرى بسبب «كثرة الانتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضع الحقيقة بينها»، عن «تغطية الواقع من جديد بنظرة واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله»^(١١٢) وبكلمة واحدة وأخيرة، حرمت نفسها من إمكانية أن ترى «كل المذاهب الفكرية وقد انضوت تحت بناء فكري واحد كوجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة أو كتفسيرات مختلفة لموضوع واحد»^(١١٣)، وهي إمكانية غير متاحة بطبيعة الحال إلا لحضارة تقوم على ذلك المعنى المركزي الذي هو الوعي.

ولكن - وهنا تكمن ثالثة المفاجآت التي يخبئها لنا مبدأ التناقض لدى حسن حنفي - إذا كان غياب هذا المعنى المركزي هو حجر عثرة الحضارة الغربية، فما هو حجر عثرة الحضارة العربية الإسلامية التي صدرت أصلاً عن ذلك المعنى؟ إنه حضوره. ولا نحسبُ هذا ضرباً من منطلق جدلي. بل على العكس تماماً: فنحن أمام ثبات مطلق على نحو ما يفترض الاشتغال السكوني - إذا جاز التعبير - لمبدأ التناقض: ذلك أن السلب في التقيض بقي هو السلب في التقييض الأخر. فما من حضارة تجسدت فيها الماهية المركزية على نحو نموذجي كالحضارة العربية الإسلامية؛ فهي بامتياز مثال حضارة الوعي. «لما كان الوعي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعنى مسبق دون تساؤل أو نقاش، فقد نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الاتساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوعي، وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى سلفاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط»^(١١٤). وإزاء هذا الوصف المورفولوجي المحكم لحضارة مركزية كان مسار تطورها معاكساً في كل نقاطه لمسار الحضارة الغربية الطردية، كان من حقنا أن نتوقع أن يخلي خطاب النقد محل خطاب التقييض، وأن يتقلب ما كان سلبياً إيجابياً. ولكن لنستمع إلى حسن حنفي وهو يوجّه، خلافاً لكل التوقعات التي ساقنا إلى توقعها، الذع نقد يمكن أن يوجّه إلى حضارة وحي مركزية على وجه التحديد من حيث أنها حضارة وحي مركزية: «ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والامام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تتسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبدائية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتعلمت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد «الأسر الحضاري»،

يعادل التحرر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية، لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ»^(١٣٧).
 إن هذا النص، اللامتناهي الجراءة والعمق معاً، يعيد خلط الأوراق إلى حد نرانا معه مضطرين إلى العودة إلى صورتنا التشبيهية عن النملة التي انتزع قرننها. إذ يبدو أن العمى هو قدر هذه النملة سواء أفقدت قرننها أم امتلكته. وما كان الأمر ليدعو إلى الاستغراب لولا أنه قيل لنا إنا القرن هو، في الحالتين كليهما، سبب فقدان البصر والبصيرة. مرة بغيابه ومرة بحضوره. صمت الوحي فضلت الحضارة سبيلها. وظل الوحي يتكلم فضلت الحضارة سبيلها. وموضع العجب أن فاء الربط، في الجملتين كليهما، هي فاء تفسيرية.

لنأخذ الآن واقعة أكثر بساطة من واقعات الأنثروبولوجيا الحضارية ولنذكر كيف أنها تستتبع، رغم بساطتها، حكماً لا يقل تناقضية.

الواقعة المقصودة هي استخدام ضمير الجمع المتكلم «نا» من قبل المنتسبين إلى حضارة معينة عند حديثهم عن حضارتهم. فلنذكر كيف يصدر عليها مؤلفنا ثلاثة أحكام متنافية:
 - «التراث قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به، وهو موصوف بنفس الصفة، فهو «إسلامي» ونحن «مسلمون»... ولذلك نستعمل ضمير المتكلم الجمع مثل «تراثنا»، «موقفنا»، «جيلنا»، للدلالة على الطابع الشخصي للقضية، وهو الأسلوب الذي يعبر عن الطابع الحضاري والانتماء الشخصي»^(١٣٨).

- «استعمل هذا الأسلوب وما زال يستعمل في الحضارة الغربية، ولكن للدلالة على موقف عنصري قومي شوفيني متمركز حول الذات»^(١٣٩).

قد يكون هذا الانتقال من الضد إلى الضد في الحكم على ظاهرة واحدة قابلاً للتبرير هنا بتغير حامل الـ «نا» وهوية الـ «نحن». والأنثروبولوجيا الحضارية تقدم لنا أمثلة كثيرة على مثل هذه المركزية الاثنائية التي تتكلم بصوتين: موجب وسالب. ولنا على كل حال عودة إلى الدلالة السيكولوجية لهذه الترجسية التي لا تستطيع أن تثبت الذات إلا عن طريق نفي الآخر. ولكن لنتأمل في هذا الحكم الثالث:

- «نستنتج من ذلك أن الفكر الأوروبي فكر حضاري أي أنه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة... ويتضح ذلك من مؤلفات مفكري أوروبا عندما يقولون: «حضارتنا»، «تاريخنا»، «تراثنا»، «فنا»، «عصرنا»، وأمثال هذه الألفاظ التي تلحق نتائج الفكر ببيئة حضارية معينة، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر، بل هو أتباع للنظرة العلمية نفسها»^(١٤٠).

هكذا إذن، وانطلاقاً من حيثيات واحدة وبدون أن يتغير حامل الـ «نا» هذه المرة، ينقلب الحكم بالقومية والعنصرية والشوفينية إلى حكم بالعلمية والتواضع والترفع عن التصور القومي للعلم وللحضارة وعن عقلية الاستيراد والتصدير الشوفينية.

ولكن لنتابع ولنأخذ واقعة أكثر بساطة بعد: علاقة الشيخ بالمريد في تراثنا الصوفي. ولننظر كيف ينقلب الحكم على هذه العلاقة من الإيجاب التام إلى السلب المطلق بمثل السهولة التي تقلب بها صفحة كتاب:

+ «علاقة الشيخ بالمريد علاقة شعور بشعور وتراسل بين الذات»^(١٤١).

- «علاقة الشيخ بالمريد علاقة السيد بالمسود، والحاكم بالمحكوم، والأمر بالمأمور، والتابع بالمتابع»^(١٤٢).

ولا يندر أن يتخذ التناقض شكل انتقال عنيف من الإيجاب إلى السلب عن طريق تضمين الحكم إياه، من الجهة إياها، حرف نفي أو فعل نفي. هكذا لا يتردد مؤلف «دراسات فلسفية»، في بحث ألقاه في آذار/مارس ١٩٨٢، في رمي فئة «رجال الدين» في الحضارة العربية الإسلامية بممالة الحكام وبمطابوعة السلطة عن حق وعن باطل، «إذ نجدها مرة تحلل شيئاً إرضاء للحاكم ثم تحرمه مرة أخرى إرضاء

للحاكم الآخر. لا تقول الحق، بل تبغي رضا الحاكم، خوفاً من ربهته أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله، حتى أصبح رجال الدين فقهاء السُلطان أو فقهاء الحيض والنفس، أي أنهم طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لمصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية. ^(١١٠) ولكنه لا يلبث، في سلسلة المقالات التي نشرها بعد عام واحد في جريدة «الوطن» الكويتية وأعاد نشرها في كتاب «الحركات الإسلامية في مصر»، أن يرفع عن رجال الدين والفقهاء إياهم، بعبارات شبه متماثلة، تهمة مبالاة السلطة وإهمال مصالح الأمة، مستعيناً في هذا النفي بالصورة البيانية نفسها التي كان استعان بها - وقد سودناها - في الإثبات ^(١١١) «لقد كان الهدف واحداً عند الفقهاء على مر العصور الدفاع عن مصالح الأمة في الداخل، والدفاع عن أراضي المسلمين... ولم يكن الفقهاء أهل نظر وفتوى فحسب، بل كانوا طليعة الأمة فيما يتعلق بالتصدي الفعلي لأعداء الأمة في الخارج أو في الداخل. قادوا الجيوش، ودافعوا عن الثغور، وحثوا على الجهاد، ودعوا إلى الشهادة، كما قاوموا الظلم والظغيان، وتصدوا للأمراء والسلاطين الذين لا يحكمون بما أنزل الله، ورفضوا أن يكونوا فقهاء السُلطان أو فقهاء الحيض والنفس، وقضى معظمهم نحبه في السجون والقلاع» ^(١١٢).

ومن قبيل هذا التناقض الذي يصعق صعقاً في تقييم الواقعة الواحدة والحكم عليها، من جهة واحدة، بالإيجاب والسلب معاً، وبين دفتي كتاب واحد، قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» + «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً علم اللاهوت Théologie في الحضارة الغربية» ^(١١٣) - «والحقيقة أن علم الكلام عند القدماء علم لاهوتي بالمعنى المسيحي الغربي THEOLOGIE أي نظرية في الله أو علم الله أو الإلهيات بالمعنى الفلسفي» ^(١١٤).

وشبيه هذا التناقض في الحكم الذي لا يحتاج إلى أكثر من بضع صفحات من الفصل الواحد في الكتاب الواحد لينتقل من الضد إلى الضد في تقييم الظاهرة الواحدة قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»، في معرض تحليله لإيجابيات التنزيه وسلبياتها في علم التوحيد. + «يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والظغيان باسم الإله المشبه الذي يسمع ويرى كل شيء، ولا تخفى عليه خائنة الأعين وما تكّن الصدور كما هو الحال في أجهزة المخابرات في نظم القهر والتسلط» ^(١١٥).

- «لما كان التنزيه صورياً فارغاً فقد استطاعت السلطة أن تكون مضموناً له، وبالتالي لعبت دوره ومارست وظائفه في العلم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (أجهزة القمع) وأصبح التعالي رمزاً للجبروت السياسي بالنسبة للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه» ^(١١٦). وما دمننا بصدد الموقف من بعض الظواهر التراثية، فلنتأمل أيضاً في هذا الحكم المتناقض تناقضاً ذاتياً لا يقبل التوفيق، ولا سيما أنه متضمن بين دفتي كتاب واحد. + «باب الاجتهاد لم يفلح أبداً» ^(١١٧).

- «الاجتهاد توقف وتحول إلى تقليد» ^(١١٨). وليكن آخر أمثلتنا على التناقض في الأحكام على الوقائع الموقف من مسألة قانون الأحوال الشخصية: من النقد إلى المطالبة بالتغيير إلى التقريظ والمطالبة بالتجميد - «اننا في قضايانا الشرعية، خاصة في قانون الأحوال الشخصية، نرجح القانون على الواقع، ولا نحكم بالمصلحة، وهي أساس التشريع» ^(١١٩).

- «كان أقصى أمل جيلنا إصلاح قانون الأحوال الشخصية» ^(١٢٠).
- «ما زال قانون الأحوال الشخصية هو الحصن المنيع ضد العلمانية والتفريب» ^(١٢١).

د - التناقض في الموقف من النصوص: إن النص بطبيعته مادة تشكيلية، أي قابلة للتأويل. وقد يختلف تأويل مع تأويل للنص الواحد وصولاً إلى التناقض. ولكن مثل هذا التناقض منطقي ما دام التأويلان صادرين عن شخصين مختلفين. ولكن التناقض يكون هو اللامنطق بعينه عندما يصدر التأويلان المتناقضان للنص الواحد عن شخص واحد. ومن قبيل ذلك أن مؤلفنا يسقط أيديولوجيات

العصر على القرآن فيعلن أن الاسلام «يرفض المجتمع الطبقي»^(١١٦) ثم يقول: «إذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل «وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات...» أقاومها وأعيد تأويلها وأبرز الأشياء الأخرى»^(١١٧). ويكرر القول بأن القرآن يقيم «المجتمع الاسلامي اللاتبقي»^(١١٨)، لكنه يأخذ على التفسير الحالي للقرآن أنه «ما زال مرتبطاً بظروف البيئة الاسلامية التي نشأ الاسلام فيها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق بصريح الآيات»^(١١٩)... ولكن في بعض الحالات كالرق مثلاً استطاع التفسير أن ينتهي إلى حرمة (عمر بن الخطاب) مع أن التفسير اللغوي للآية لا ينتهي إلى ذلك»^(١٢٠). ويعلم مؤلفنا كذلك شجبه لمحاولات «التفسير العلمي للقرآن» كما درجت دُرَجَتها في بعض الأوساط المحترفة للمنافحة الصحافية. «التفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدق بالعلمية، وتملق لحس الجماهير الديني، ورغبة في مزيد من الشهرة، وتلفيق رخيص»^(١٢١). ولكنه يمارس بنفسه مثل هذا «التفسير العلمي» على نحو مضحك عندما يدعو، مثلاً، إلى «انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ، لا شرقية ولا غربية بنص القرآن، وهي سياسة عدم الانحياز»^(١٢٢).

وتقدم لنا الآية التاسعة والخمسون من سورة مريم: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾.. مثلاً على الموقف المتضاد في تأويل مضمون النص القرآني. فصاحب مشروع «التراث والتجديد» والتحول «من العقيدة إلى الثورة» لا يتردد في العديد من النصوص المنشورة في شتى مؤلفاته في إبداء تحفظ نقدي على مضمون تلك الآية بالنظر إلى قابلية هذا المضمون للتأويل على أنه انتصار «للسلف» على «الخلف»، وتبرير بالتالي للقدماء في تصورهم للتاريخ على أنه سقوط وانهيار طرداً مع الابتعاد عن عصر الطهارة الأول. وفي هذا الصدد يقوم النص التالي مقام النموذج لكثرة من النصوص التي تعزف كلها على الوتر نفسه: «لقد تصور القدماء التاريخ على أنه سقوط وانهيار من الرسول إلى الصحابي إلى التابعي إلى تابعي التابعي، وكل جيل لاحق أقل فضلاً من الجيل السابق، «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات»^(١٢٣) واتبعوا الشهوات»، حتى يؤس الناس من التقدم ونشأت الحركات السلفية ظانة أن كل تقدم هو رجوع إلى الوراء»^(١٢٤).

ولكن هذا النقد للسلفية التي تتصور، بدلالة الآية التي نحن بصدها، أن التقدم يكون بالرجوع إلى الوراء «لحاقاً بالفردوس المفقود، وهروباً من هذه الأرض الخراب، ورجوعاً إلى العصر الذهبي، وابتعاداً عن عصر الفساد والانهايار»^(١٢٥)، ينقلب في نص لاحق - بفارق سنتين لا أكثر - إلى مديح ناجز للسلفية إياها بدلالة الآية نفسها، لأن السلفية من السلف، «والسلف أفضل من الخلف بنص القرآن»: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾ (١٩: ٥٩). السلف أكثر طهارة وإيماناً وأقوم فعلاً وسلوكياً من الخلف. وهو المعنى المعروف أيضاً في المأثورات الشعبية: نعم السلف ويئس الخلف»^(١٢٦).

ويترافق هذا الانقلاب في الموقف بانقلاب في تأويل الآية: فما يمكن فهمه منها ليس تصوراً تقهقرياً للتاريخ، بل على العكس تصور إحيائي ونهضوي. وهكذا يقول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في مقدمة الجزء الأول: «إن الاعتماد على الآية القرآنية: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات»^(١٢٧) واتبعوا الشهوات﴾ (١٩: ٥٩) لا يعني أي سقوط في تصور التاريخ، بل إقرار واقع تاريخي معاصر وإعطاء دفعة من التاريخ، فالبدائية وحركات الإحياء كلها حركات إصلاحية تقوم بدافع إرساء شروط النهضة»^(١٢٨).

وهذا الموقف المتضاد من مضمون الآية التاسعة والخمسين من سورة مريم يجد استمراره الموازي له في الانقلاب من الضد إلى الضد في الموقف من قول الإمام مالك المأثور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ففي معرض نقد صاحب مشروع «التراث والتجديد» للسلفية ولتصورها التقهقري للتاريخ ولرهنها المستقبل بمعاد الماضي، كان لا بد له أن يعرج تكراراً على قولة الإمام مالك تلك لأنها قامت للسلفية مقام الركيزة النظرية الأولى. هكذا يقول، مثلاً، وهو يعمل مبضعه النقدي في الدعوى السلفية التي تنادي بـ «الاكتفاء الذاتي للتراث»: «ذلك يعني أن تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى ومما هو أت، وهو فخرنا وعزنا، وتراث الآباء والأجداد، علينا الرجوع إليه ففيه حل لجميع مشاكلنا

الحاضرة، وتبرز معاني كثيرة من الأحاديث مثل: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، أو حديث: «خير القرون قرني ثم الذي تلاني»^(١١٤). فلا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي، وأنه لا يمكن للحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى»^(١١٥). ولكن ما نكاد نظمن على هذا النحو إلى أن هذه الدعوى السلفية، انطلاقاً من قولة الإمام مالك، لها في نظر مؤلفنا «خطورتها على العصر» متمثلة في «الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته والتأثير عليه بالعمل والممارسة، ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراه وجعلها نموذجاً للتأمل والاعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه»^(١١٦) حتى نفاجاً بقولة الإمام مالك إياها وقد وظفت في نص تال في اتجاه معاكس بزواية ١٨٠ درجة، فانقلبت من شاهد إثبات في المرافعة ضد السلفية إلى شاهد نفي، ومن تعبير قولي عن ظاهرة سلبية إلى تأسيس نظري لظاهرة إيجابية تسعى إلى «استئناف دورة ثانية للحضارة الإسلامية بعد خمسة قرون من التوقف، وتأخذ الدورة الأولى في القرون السبعة الأولى نبراساً لها، كعصر ذهبي وكشاهد تاريخي على أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»^(١١٧).

ولا تحظى بعض الأقوال الماثورة الأخرى بمصير أفضل لدى مؤلفنا من الآيات القرآنية وما يحسبه أحاديث نبوية. فهو ينحني مثلاً باللائمة على الفلسفة الجوانية - لصاحبها وأستاذه السابق عثمان أمين - لأنها «ظلت أسيرة الوعي الفردي... والنظرة الدينية للعالم، وهي نظرة فردية تقوم على «لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها» وعلى أن الوعي الفردي سابق على الوعي الاجتماعي»^(١١٨). ولكن الموقف النقدي الضمني لحسن حنفي من هذا القول الماثور ينقلب إلى عكسه عندما يستشهد بالقول نفسه تبريراً لوضع أقلوي معين، وهو وضع طلبة العلم الديني الإسلامي الذين «يعدون بالعشرات» فقط بالنسبة إلى «الخمسين مليوناً»^(١١٩) الذين يتألف منهم سكان أوزبكستان «كبرى الجمهوريات الإسلامية» في الاتحاد السوفياتي، فيقول: «أئمة المساجد ومعلمو المدارس وطلبة العلم الديني الذين يجمعون بين القديم والجديد ولكنهم أقرب إلى القديم. يعيشون في العالم الجديد بحكم مواطنتهم ولا ينتقلون إليه. ولكنهم أقرب إلى القدماء، يقرؤون الكتب الصفراء، ويحفظون المتون القديمة، ويشرحون شروحها، ويهمشون على الشروح. يعيشون في المدارس الدينية عيشة إسلامية كاملة - حياة داخلية، صلاة ودراسة، نوم وطعام، جهد وعبادة - وهم مستقبل المسلمين هناك، ولكنهم محدودون يعدون بالعشرات. ولئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها»^(١٢٠).

نفس هذا التقلب في الحكم يطالعنا في الموقف من القولة المعتزلية المشهورة: «فكل ما خطر ببالك فאלه خلاف ذلك». فهذه القولة، التي يتلخص فيها جوهر مذهب التنزيه، تملك على ما يبدو قدرة سحرية - فلاننا لم نعمل بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا، ولاننا علمنا بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا. وليجبر القارئ المقارنة بنفسه:

- «كان من نتائج أعمال العقل تصور الله في تراثنا الفلسفي على أنه مبدأ عقلي شامل وليس إلهاً مشخساً ذا جسم... وقد بلغ التنزيه حداً أنه أصبح أقرب إلى التحديد السلبي منه إلى التحديد الايجابي، فخشية من أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة، أصبحت صفاته سلبية خالصة: «لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض...» (من كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١٤٠)^(١٢١). لذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة، تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني، فكل ما خطر ببالك فאלه خلاف ذلك. وهو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز^(١٢٢)... أما نحن، وبعد ألف عام من الأشعرية والتصوف فقد أثرتنا الإله المشخص

بصفاته السبع عند أهل السنة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة. كما أثرنا حلوله وأتchاده عند الصوفية. تصورناه إرادة تحدد مصائر الناس، تنصر المظلوم وتنتقم من الظالم... وتحرر المقهور. تمثله الحاكم وتوحد به، وأصبح من الصعب في وجداننا القومي التمييز ما لله وما للحاكم»^(١٧٣).

- «الذات (الالهية) سر لا يمكن النفاذ إليه، فمهما خطر على بالك فאלله خلاف ذلك، ولا يمكن معرفة الله في ذاته، بل معرفته بآثاره ومخلوقاته. هذا التوجيه يدفع الشعور نحو التعالي والتجريد والصورية قضاءً على مخاطر التجسيم والتشبيه والمادية في الله، ولكنه يجعل الذهن يستتكف من المادة، ويأنف من الرؤية، والتاريخ مادة رؤوية، ومن ثم بقيت الذات خارج التاريخ، وأصبح للصهيونية ولهيجل وماركس نقطة علينا، وهو وضع المطلق في التاريخ. فتحرك التاريخ، ونهضت الشعوب، وثارت المجتمعات»^(١٧٤).

مثل هذا التقلب من النقيض إلى النقيض يطالعا أيضاً في الموقف من تراث الآخرين. أو بالأحرى من نصوصهم. فمؤلفنا يشن على التوراة، مثلاً، هجوماً عنيفاً لأن اللاهوت فيها أرضي وغير متعال، بعكس اللاهوت الانجيلي:

«إن الله في التوراة مرتبط بالأرض وبالشعب وبالتاريخ ويتجلى في مظاهر حسية، في حين أن الله في الانجيل هو الله الذي في السماوات. والله في التوراة، على ما لاحظ برجسون، إله غيور غاضب، في حين أن الله في الانجيل إله الحب والرحمة. الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وبتاريخ معين، أي أنه دين خاص، في حين أن الدين في المسيحية دين عام للبشر جميعاً. التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية، كما هو واضح من لفظ «توراة» الذي يعني «قانون»، في حين أن النظرة السائدة في الانجيل نظرة روحية صرفة تعنى بتطهير القلب وتعطي الأولوية للباطن على الظاهر»^(١٧٥).

ولكن الآية ما تلبث أن تتقلب بزاوية ١٨٠ درجة، وما كان موجباً للهجا يمسى موجباً للمديح، والعكس بالعكس:

«إن مواطن ضعفتا هي في الحقيقة مواطن قوة العدو. فالله في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض وبمصلحة الشعب، بل إن الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم ومأوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية، فالله يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله... أما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً أشد التعالي، مفارقاً أشد المفارقة، خارج العالم، لا يشوبه خدش المادة، موجوداً على الإطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعافاً أم أقوياء، أحراراً أم مستعبدين... لقد ربطوا التوراة بالأرض، وربطنا القرآن بالسما، ووعدهم إلههم بالأرض، وهذا هو سبب قوتهم، وتصورنا أن الله قد وعدنا بالسما وببشرنا بالجنة، وهذا هو أحد أسباب تصورنا»^(١٧٦).

وربما كان أكثر مواقف مؤلفنا من نص تراثي تناقضاً هو موقفه من كتاب الفارابي: «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم». ومعلوم أن محاولة الجمع بين الحكيمين هذه قامت على أساس غلطة تاريخية كبرى وقع فيها المترجمون العرب القدامى عندما نسبوا «تاسوعات» أفلوطين إلى أرسطو وجعلوا عنوانها «أثولوجيا ارسطاطاليس». ونظراً إلى أن الرؤية الأفلوطينية هي في الأساس رؤية أفلاطونية، فقد كان من المبرر، بل من السهل محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو/أفلوطين. وكان الفارابي كمن يحاول أن يقتحم باباً مفتوحاً. ومع ذلك فإن حسن حنفي يأخذ على عاتقه تلك الغلطة التاريخية ويحاول الدفاع عن «الجمع بين الحكيمين» باعتباره ماثرة كبرى للفكر الفلسفي العربي الاسلامي وتعبيراً عن وحدة المنهج ووحدة الحقيقة في الحضارة العربية الاسلامية. «فلا فرق بين سقراط وأفلاطون وأرسطو، فالثلاثة الكبار يحكمهم جدل التاريخ، وذلك راجع إلى أن التصور الشامل للكون والحياة... هو الذي جعل العقل الاسلامي قادراً على إدراك الفروق بين المذاهب ثم الجمع بينها في وحدة واحدة. وقد بلغ حد الرغبة في رسم هذا التصور الشامل إلى أخذ الأقوال دون ما مراعاة لنسبتها إلى قائلها أو نسبتها إلى غير أصحابها أو معرفة صحتها من انتحالها من أجل وضع التصور الشامل للكون كما هو واضح في «أثولوجيا ارسطاطاليس» ونسبة تاسوعات أفلوطين لأرسطو:

فأرسطو، ذلك الحكيم، لا يمكن أن ينسب الالهيات الاشرافية والتأمل الأخروي»^(١٧٦). وفي مقال تال بعنوان «الفارابي شارحاً أرسطو» يعود مؤلفنا إلى المناقشة عن «محاولة الجمع» بمزيد من التفصيل مؤكداً أن «الفارابي لا يشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معه أفلاطون، فكلاهما يكوّنان وحدة الموقف الفلسفي. وهنا تأتي أهمية كتابه التاريخي العظيم، «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس الحكيم». وقد قيل كثيراً إن هذا خلط بينهما، وسوء فهم لأرسطو... وهذا وضع خاطئ للمشكلة من عقلية واحدة الطرف هي العقلية الأوروبية الاستشراقية أو امتداداتها في أذهان باحثينا العرب والمسلمين. فالجمع بين رأيي الحكيمين ليس خلطاً بين أفلاطون وأرسطو وليس جمعاً لما لا يمكن الجمع بينهما... وليس سوء فهم لأحدهما على حساب الآخر.. لأن ما ظنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأ على أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشمول واتجهاً إلى المحور، وإعادة للتوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وتجاوزاً لأحادية الطرف، وانطلاقاً نحو الوحدانية، وهي أثر التوحيد في الشعور»^(١٧٧).

وبدون استنباط للحديث عن الدلالات النفسية لهذه النزعة إلى الجمع، أو حتى إلى الخلط، لدى مؤلفنا، فإننا سنكتفي، في السياق الذي نحن فيه، بالحديث عن المفاجأة التي يعدها لنا في مقال تال آخر بعنوان «ابن رشد شارحاً أرسطو». فمن مطالع هذا المقال الجديد نشعر بأن مؤلفنا سيغني «مؤالاً» آخر كما يقال في لغتنا الشعبية، إذ لا يتردد في أن يصف شرح ابن رشد لأرسطو بأنه «أول محاولة من نوعها لفهم موضوعي مستقل محايد لأرسطو دون لويه كي يصبح إلهياً إشراقياً كما يريد الفلاسفة الاشرائيون»^(١٧٨). إذن فالفارابي لم يشرح أرسطو، بل لواه؛ لم يفهمه فهماً موضوعياً، بل أجبره على الدخول في تصوره الاشرافي الخاص؛ لم يجمع بينه وبين أفلاطون، بل صوّره بكل بساطة أفلاطونياً^(١٧٩). فإذا ما تقدمنا في مطالعة المقال بضع صفحات أخرى، وجدنا ابن رشد يكال له المديح على وجه التحديد لأنه لم يحاول ما حاوله الفارابي: «لم يحاول ابن رشد، كالفارابي مثلاً، الجمع بين رأيي الحكيمين، بل كان على وعي تام.. بالاختلاف بين مذهبي أفلاطون وأرسطو»^(١٨٠). بل إذا ما انتقلنا إلى كتاب آخر لمؤلفنا وجدنا محاولة الفارابي، التي كانت وُصفت بأنها «رائدة» وتمثل «قمة الفكر» في مسعاها التوفيقي الذي لا يحجم عن «إلغاء المتناقضات... بحثاً عن الشامل»^(١٨١)، وجدناها تُستهجن وتدان على وجه التحديد من حيث أنها محاولة توفيقيّة لا تعبر عن «النظرة التكاملية الاسلامية»^(١٨٢) بقدر ما تعبر عن المزاج الشخصي لصاحبها: «إن التوفيق عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف... فعندما وفق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو خضع لمزاجه الشخصي واختياره الفلسفي المسبق ومزاجه الاشرافي وتصوره الهرمي للعالم»^(١٨٣). وبعد أن كان قيل لنا بعبارة قاطعة إن الجمع لم يتم لصالح أحدهما «على حساب الآخر»^(١٨٤)، يقال لنا الآن بعبارة لا تقل جرماً: «غالباً ما يكون التوفيق في صف طرف على حساب الطرف الآخر، فقد كان توفيق الفارابي لحساب أفلاطون، وأصبح أرسطو أفلاطونياً»^(١٨٥). والعجيب بعد هذا كله أن حسن حنفي هو الذي يدعونا في خاتمة المطاف إلى أن لا ننجب لكل هذا التناقض، لأنه «لا فرق بين بيان الفرق بين مذهبي أفلاطون وأرسطو كما يفعل ابن رشد وبين الجمع بينهما كما يفعل الفارابي» لأن «كلا المحاولتين تقومان على البحث عن نظرية تكاملية»، إذ كما استطاع الفارابي من خلال «الجمع بين رأيي الحكيمين أن يعبر عن التصور الاسلامي المتكامل» فإن هذا التصور ذاته «هو الذي جعل ابن رشد على وعي تام بالفرق بين المذهبين»^(١٨٦). هكذا تنتهي رقصة المتناقضات، التي يمسك بعضها برقاب بعض، في وحدة خلطية تامة يكون فيها كل شيء معادلاً لكل شيء، لأن ما من شيء يضاد شيئاً وإن نقضه نقضاً عنيفاً، ولأن مقدمات واحدة تفضي إلى نتائج متفارقة مثلما تتأدى عكسياً النتائج المتماثلة إلى مقدمات متضادة، فإن سألت في نهاية المطاف أين إذن الحقيقة في هذا الدفق الذي لا ينقطع له خيط من الايجاب الذي ينقلب سلباً والسلب الذي ينقلب إيجاباً، فإنك لن تستطيع وصولاً إلى جواب إلا إذا افترضت نفسك في حضرة المطلق الإلهي؛ فهذا المطلق هو وحده الذي يملك امتياز أن يكون متناقضاً: أفليس يُعرّف بأنه الموجود الكائن في كل مكان بدون أن يكون في أي مكان^(١٨٧)؟

هـ - التناقض في الموقف من الأشخاص: ربما كان هذا الوجه الأخير من أوجه التناقض في المنطق التفكيري لحسن حنفي هو أسهلها قابلية للبيان لأن الازدواجية الوجدانية، ازدواجية الحب والكره، هي بالاساس ازدواجية إزاء الأشخاص. وحسبنا أن نتخير بعض أسماء المشاهير من تراثنا الفقهي القديم أو الحديث - ولا ننس أن حسن حنفي يطيب له أن يعرّف نفسه أنه في المقام الأول رجل فقه - من أمثال ابن حنبل وابن تيمية من جهة أولى، والأفغاني ورشيد رضا من الجهة الثانية - لنرى كيف أنهم يشكلون بأشخاصهم أهدافاً ممتازة للازدواجية الوجدانية عند مؤلفنا.

فابن حنبل، مثلاً، يدرجه مؤلفنا في عداد كبار «المجددين»^(١٨٢)، وإن يكن المؤدى الوحيد لتجديده الكبير هذا هو وقوفه ضد كل تجديد مهما يكن طفيفاً: فابن حنبل ليس فقط مثال الفقيه الذي دعا إلى الرجوع إلى «النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي وترك الأصول وأخذ الفروع»^(١٨٣)، بل هو أيضاً رائد منهج النص النازل والنص الخام الذي يصبح فيه «النص حجة قائمة لا يقوى عليه أي دليل عقلي أو أي دليل حسي»^(١٨٤).

وابن تيمية هو بدوره واحد من «المجددين»^(١٨٥)، لاقى ما لاقاه ابن حنبل من اضطهاد بسبب تجديده هذا، وهو مثله مثل إبن خلدون ممثل لـ «عصر حضارتنا الذهبي»^(١٨٦)، وفكره هو «الفكر الحارس للتراث، والمطهر للنص، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور»^(١٨٧). وقد كان «أهم» الفقهاء التطهريين وأعظمهم على الإطلاق»^(١٨٨) ومنه خرجت الحركات الإصلاحية الحديثة التي اقتتفت خطاه في الالتزام «بالنص الخام» وبالتطهير المستمر» له من «الشوائب الحضارية والمتاهات العقلية»^(١٨٩). ولكن هذا المديح لعميد «الفقه التطهري» لا يلبث أن ينقلب إلى هجاء من الجهة نفسها كما يقول المناطقة، أي على وجه التحديد من حيث أن إبن تيمية فقيه تطهري وحارس للنص الخام وداعية عودة إلى الأصل. فابن تيمية محموداً هو ذاك الذي يوفق النقل مع العقل: «العقل أساس النقل عند إبن تيمية، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل»^(١٩٠). ولكن إبن تيمية مذموماً هو ذاك الذي قدّم النقل على العقل: «رفض إبن تيمية منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل، فإن اختلفا يؤخذ العقل ويؤول النقل؛ ووضع بدله منهج موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، فإن حدث خلاف بينهما يفرض النقل إذ لا يعلمه إلا الله»^(١٩١). وقد كنا نظن إبن تيمية مجدداً فإذا به سلفياً: «قام إبن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك (تطهير التراث) ودعا إلى طريق السلف والإيمان بالنصوص كما أنزلت»^(١٩٢). وقد كنا نظنه حارساً للتراث، مدافعاً «عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية، وعن النص الخام ضد تعقيله وتفسيره وتأويله»^(١٩٣)، فإذا هو سجان للتراث، خنق للنص، يأسره في نقطة الصفر ويجبس عنه عمل العقل والحضارة ويعزله عن عامل الزمن والتاريخ والنمو، ويجعله «بداية من خارج الواقع» بل «بديلاً عن الواقع»، مما يتأدى إلى أن «ينخلق النص على ذاته» ويخلق واقعه من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون» أو «طائراً في الهواء بلا محل»^(١٩٤). ثم إن الالتزام بـ «النص الخام» وإعطاءه السيادة المطلقة على نحو ما يدعو إليه التيار الذي «مثله الإمام أحمد بن حنبل... واستأنفته الحركة السلفية الممثلة في مدرسة إبن تيمية وابن القيم» يتجاهل أن «التأويل ضرورة للنص» لأن النص بلا تأويل «قالب بدون مضمون»، وأن النص وحده «دون إعمال للحس أو للعقل» «ليس حجة ولا يثبت شيئاً»، وأن الدليل النقلي الذي «يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة أو كسلطة إلهية لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها، هو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل الزيغ والبدع والأهواء الضالة»^(١٩٥). أما العود إلى النبع والأصل، والصبو إلى الطهارة والنقاء الأول، والتطهر من تراكمات العصور، الذي هو هاجس جميع الحركات السلفية. فما هو في حقيقته إلا رؤية انحطاطية أو كارثية للتاريخ لا ترى من نهر الزمن، طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى تلوثة لا تقدمه: «تتميز الحركات السلفية التي تدعو إلى الأصالة بالدعوة إلى القديم تحت شعار «العود إلى المنبع»، ويقصد بهذا العود إلى الكتاب. فكان شعار

لوثر في الإصلاح الديني «الكتاب وحده» ورفض تراث العصور، وكان شعار ابن تيمية وابن القيم العود إلى القرآن طبقاً للحديث المشهور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وكان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العودة إلى صفاء الإسلام الأول وإلى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة^(١١١). وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي في الأجيال الأربعة الأولى من الأفضل إلى الأقل فضلاً الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين^(١١٢).

وهذا المأخذ عينه، وبحرفه، يأخذه مؤلفنا على محمد عبده في تقييمه الذي لا يخلو من التناقض لرسالته «في التوحيد». فبعد أن يكيل المديح لهذه الرسالة لأنها مثلت فترة الانتقال «من عقائد الإيمان إلى إيديولوجية الثورة، وهي الفترة التي بدأت منذ الحركات الإصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في «رسالة التوحيد» عند محمد عبده من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الإسلام فيه حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة»،^(١١٣) يعود إلى دمجها بالسلفية التي لا ترى في التاريخ إلا انحطاطاً «... باستثناء محمد عبده في رسالة التوحيد الذي وضع التاريخ ضمن التوحيد كجزء متم له. فتحدث عن سرعة انتشار الإسلام في التاريخ وعن اتفاقه مع مقتضيات العلم والمدنية. ولكنه كان تاريخاً إلى الوراء وعودة إلى الماضي. فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، وإن السلف أفضل من الخلف، وأن الخلف أضر من السلف، وأن خير القرون قرني، وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة وتبعوا الشهوات (مريم: ٥٩)، اقتفاء لأثر القدماء في وصف التاريخ وانتقاله من الوحدة إلى الكثرة، ومن الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة»^(١١٤).

مثل هذا التناقض - المخفف والحق يقال - تلفاه في الموقف من سلفي آخر هو رشيد رضا، فمن ناحية أولى يقال لنا إن رشيد رضا «أعطى تفسيراً اجتماعياً للقرآن موجهاً النصوص ضد أبنية الواقع المخلقة من أجل التغيير، تغيير هذا الواقع المخلخل إلى واقع مثالي راسخ، ولكن لم يسر أحد بعد ذلك في هذا التفسير الموجه واستعمال النصوص استعمالاً وظيفياً خالصاً»^(١١٥). ومن ناحية ثانية يقال لنا بيقينية مماثلة أيضاً: «من الصعاب التي تجعل العود إلى النبع لا يؤدي الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقاً لنموذج ماضٍ... أن يحدث بالفعل تفسير تقدمي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار، ولكن يكون التقدم تابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها، وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده، ويصبح مجرد مباركة للتقدم»^(١١٦). من ناحية أولى يقال لنا إن «المدرسة السلفية استطاعت تحويل الدين إلى نقد اجتماعي كما هو واضح في تفسير المنار، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع علم الاجتماع الديني الموجه»^(١١٧). ولكن من الناحية الثانية يقال لنا إن «المنار القديم خبت فيه روح الثورة وهمدت فيه روح الأفغاني وتحولت فيه الثورة الإسلامية إلى نمط سلفي، وانتهت حركة الإصلاح الديني إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية»^(١١٨).

وفي نص آخر يظهر إلى جانب رشيد رضا منقود آخر هو حسن البنا الذي شارك وإياه على قدم من المساواة في تجميد حركة الإصلاح الديني وتحويلها إلى سلفية من النمط الحنبلي والتيموي، فيقال لنا بالحرف الواحد إن «حركات الإصلاح الديني انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت إلى السلفية الأولى»^(١١٩).

ولكن كما لنا أن نتوقع، وعملاً دوماً بقانون التناقض، فإن هذا المنقود لا يلبث أن يتحول إلى ممدوح كما في النص التالي حيث يبقى رشيد رضا ممدداً على مشرحة النقد بينما يفترق عنه تلميذه حسن البنا ليحظى بالتقريب الذي حجب عنه في النص السابق: «بدأت الحركة الإصلاحية على يد الأفغاني مستترة تعتمد على العقل... ثم خبت إلى النصف عند محمد عبده... ثم خبت إلى المنتصف مرة أخرى على يد تلميذه رشيد رضا الذي تحولت على يديه إلى سلفية معلنة، فعاد إلى محمد بن عبد الوهاب الذي أعاده إلى ابن القيم وابن تيمية أولاً، ثم إلى أحمد بن حنبل ثانياً. فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة

أثر الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب، وكرد فعل على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها^(٣٠). ضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص. وهنا ظهر حسن البناء، تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٣٥، محاولاً إحياء المنار من جديد في ١٩٣٦، فأخذ السلفية، وحاول العودة بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف، وحاول إكمال ما نقص الأفغاني، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير الإسلامية^(٣١).

وما دمننا على هذا النحو أمام سلسلة متناقضة، تقبع ذروتها سلفاً في أولى حلقاتها^(٣٢)، فمن حقنا أن نتساءل: ألا تقدم لنا هذه الحلقة الأولى - وهي التي يشغلها الأفغاني - ضماناً لموقف غير متناقض من شأغلها، أي موقف لا ينقلب بزواية ١٨٠ درجة من التقيُّظ إلى التجريح؛ وبالفعل، إن توقعنا هذا نجد له، للوهلة الأولى، ما يبرره إذ كثيرة هي النصوص في مؤلفات حسن حنفي التي ترسم صورة مؤمثلة إلى أقصى حد للأفغاني: «نحن تلاميذ الأفغاني... وما زال الأفغاني بالنسبة لنا، وكما هو منقوش على قبره بجوار جامعة كابول بأفغانستان، رائد الحركة الثورية الإسلامية»^(٣٣). بل إن المغالاة في أمثلة الأفغاني لا تدع من خيار آخر في نمط التعاطي معه - على الرغم من أن السياق هو سياق «شوروي» - لغير النمط النكوصي، أو السلفي كما يحلو لحسن حنفي نفسه أن يقول، كما لو أن الأفغاني «نبت أول»: «مهمة جيلنا هي الانتقال من محمد عبده إلى الأفغاني»^(٣٤)، أو كذلك: «اليسار الإسلامي»^(٣٥) يعود إلى الأفغاني من جديد وبيت ناره، ويحيي رماده، وبيعته من رقاد، ثورة في العقول والأذهان وثورة في الواقع والأعيان^(٣٦). ولكن إذا ما انتقلنا إلى الضفة الثانية - ولا مناص دوماً مع حسن حنفي من الانتقال إلى الضفة الثانية - وجدنا غشاوة الأمثلة تزول لتخلي مكانها لصحو فكر نقدي نقي نقاء أنبل أنواع البلور. فصحيح أن الأفغاني «يمثل أول ثورة فكرية إسلامية في العصر الحديث» ولكن «ما زال مشوباً بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الإيمان والعلم، الإيمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر»^(٣٧). وصحيح أن الأفغاني «يرى في الأصل الرابع من أصول التشريع، وهو الاجتهاد، استعمالاً للعقل» وأنه يدعو إلى تحكيم «العقل السليم» وإلى «صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام»، ولكن «تصور الأفغاني للعقل تصور إنشائي» و«جدالي» و«تشريعي» و«استدلالي» و«ليس علمياً»: «لكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى أحكام التكليف، ومهمته قياس الفرع على الأصل، أما العقل العلمي فهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى واقعة أخرى مشابهة لها؛ فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال... ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون أي حكم سابق»^(٣٨). وما بدا لنا لا محدوداً وغير قابل للتحديد في المرأة المؤمثلة تثبت له في المرأة الناقدة تلك الحدود التي لا غنى عنها كميّار لتمييز الواقع من الاسطورة: فالأفغاني ليس عنقاء الثورة بل هو مجرد مصلح ديني؛ والحال أن مهمة الإصلاح الديني «مهمة سلبية» لا تتعدى «نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر مثلاً)، ونقد أنماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلاً)، أي أن الإصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية علمية الإصلاح الديني يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس. لذلك قام الإصلاح الديني على أسس انفعالية بينما قامت النهضة على أسس عقلية. لقد أثار الأفغاني النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة لم تتحول إلى نظرية عقلية. لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تتعد مرحلة الإثارة عند تلاميذه»^(٣٩). أما كتاب الأفغاني اليتيم «الرد على الدهريين» فإنه في الوقت الذي يتعلق فيه في «التراث والتجديد» باعتباره «محاولة لإعادة بناء الفكر الفلسفي»^(٤٠) يعود إلى التقزم في «في فكرنا المعاصر» باعتباره نموذجاً للحضالة الفلسفية: «العجيب أن العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للأفغاني وهو «الرد على الدهريين» دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة»^(٤١). فالأفغاني لم يمارس النظر العقلي، بل اكتفى بالتهجم، من وجهة نظر «التصور الديني التقليدي»، على «كل الاتجاهات الطبيعية» وجميع

«المذاهب الضالة»، أي المادية، وكفر أصحابها، وبخاصة منهم من أعطوا بعداً اجتماعياً وسياسياً لنزعاتهم الطبيعية أو «الدهرية»: «يهاجم الأفغاني كل الاتجاهات الطبيعية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي، أي على حد قوله السوساليست والكومونيست والنهيليست... وينكر على فلاسفة التنوير، خاصة فولتير وروسو، موقفهما الطبيعي ومضمونه الاجتماعي والسياسي... ويدمج الثورة الفرنسية (والاضاليل التي بثها هذان الدهريان هي التي أضرت الثورة الفرنسية المشهورة ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها فاختلفت فيها المشارب وتباينت فيها المذاهب»، الرد، ص ١٦٢) ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هذه الاضاليل»^(٣٧١). ويعمم الأفغاني حملته التكفيرية ليشمل بها لا الماديين المحدثين من أمثال ماركس وداروين فحسب، بل كذلك الدهريين أو الطبيعيين القدامى من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس واپيقور ولوقراسيوس. وهو لا يصدر في هجومه على التيارات الطبيعية والمادية عن موقف فلسفي، بل عن موقف ديني باعتبارها، جميعها، «مذاهب تنكر الروح وترفض الخلق ولا تؤمن بالأديان ولا تعترف بالحساب والعقاب». «لقد هاجم الأفغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان، مناقضاً للدين ومعارضاً للالهوية، أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة، بل ويحكم تصوراً دينياً تقليدياً على أحدث النظريات العلمية في عصره، أعني مذهب التطور»^(٣٧٢).

وإذا انتقلنا الآن إلى التراث الغربي فوجئنا - ولكن هل عاد يجوز الكلام عن مفاجأة؟ - بمثل هذا التناقض في الموقف من بعض من أهم رموزه. ولسنا بحاجة، ضمن السياق الذي نحن فيه، إلى سوق أمثلة من أحكام متناقضة تطول، في من تطوله، شبنغلر، كيركغارد، ماكس فيبر، كارل ياسبرز، اوناونو، أورتيغا إي غاسيت، بردايف، الخ. ولكن يخيل إلينا أن الموقف التناقضي من مفكر مثل هنري كوربان يمكن أن يكون أبلغ دلالة نظراً إلى كونه، باعتباره مستشرقاً، لصيق الارتباط بموضوعنا. فما عيب هنري كوربان في نظر مؤلفنا؟ عيبه أنه آمن، كأكثرية المستشرقين، بخصوصية المنهج التاريخي وأراد «تطبيقه على التصوف الإسلامي»، وبالتحديد على «حكمة الاشراف» كما تتمثل في التصوف الإسماعيلي وفي «أعمال السهروردي بوجه عام»^(٣٧٣). ولكن ما إن يقر في أذهاننا أن هنري كوربان «وهو مقدم السهروردي وناشر مؤلفاته» هو نموذج للمستشرق الذي يصر على «الاكتفاء بالمنهج التاريخي» «إما عن حسن نية لايمان المستشرق بالمنهج التاريخي الذي أثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها»^(٣٧٤) حتى «نفاجا» (?) بحكم يستثني كوربان تحديداً من حكم الادانة العام الصادر على جمهرة المستشرقين لأنه من القلة القليلة التي خرجت على أهداف الاستشراق ومناهجه معاً، والتي استطاعت أن تتابع تطور مناهج العلوم الانسانية في القرن العشرين وأن تمد الثورة المنهجية إلى مجال الدراسات الإسلامية لتحريها بالتالي من أحادية المنهج التاريخي والوضعي الموروث من علموية القرن التاسع عشر: «لما ظهرت معظم المناهج الاستشراقية في القرن التاسع عشر الأوروبي، سادها المذهب الوضعي السائد، فخرجت وضعية تاريخية إلى أقصى حد، واستقر المستشرق في القرن العشرين على هذا المذهب فلم يفارقه، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوروبي في العلوم الانسانية. وإذا كان الباحثون الأوروبيون قد ثاروا على المناهج الوضعية في القرن التاسع عشر، فإن زملاءهم المستشرقين لم يفعلوا بالمثل، وظلوا متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة، وأهداف الاستشراق لم تتغير، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهج العلوم الانسانية... نذكر مثلاً سميث W.C. SMITH وجهوده في وضع الحضارة الإسلامية ضمن علم تاريخ الأديان، وجهود فون جرونباوم VON GRUNEBaum في وضع الحضارة الإسلامية ضمن الحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي، ومحاولات كوربان H. CORBIN واستعماله المنهج الفينومينولوجي وتحليل الوجود الانساني من أجل دراسة التصوف الإسماعيلي خاصة»^(٣٧٥).

ولكن إذا كان هنري كوربان يتحول بضربة من عصا التناقض المحض من سوء النية إلى حسنها. ومن القاعدة إلى الإستثناء في مجال الدراسات الإستشراقية مناهج ودوافع وأهدافاً، بل إذا كان منهجه

بالذات يُعَمِّد فينوميولوجياً ومستحقاً للثناء بعد أن كان عُمُد تاريخياً ومستوجباً للذم، فإن هذا التقييم التناقضي لا ينطوي على خطورة خاصة في حد ذاته، إذ أنه يبقى محصوراً بالمجال المعرفي بحياديته وموضوعيته المفترضة بدون أن يجاوزه إلى المجال الإيديولوجي المثير^(٣٣٣) للحساسيات. وبالمقابل، فإن «ثقافة الفتنة» هي ما تتمخض عنه ممارسة حسن حنفي للعبة التناقض عندما ينتقل من العكس إلى العكس في الحكم على المفكرين بدالة انتماهم الطائفي. ففي نص أول يشيد بـ «شبلي شميل، فرح أنطون، نقولا حداد، يعقوب صروف، إلخ» لأنهم مثلوا التيار التنويري والنهضوي الذي احتضن «الفكر الطبيعي العلمي ودراسة المجتمعات على نحو علمي»^(٣٣٤). وفي نص ثان يعود إلى الإشادة بـ «شبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم» لأنهم كانوا رواداً «للفكر المادي في فكرنا المعاصر» ويسخر من منتقديهم من السلفيين والتقليديين ممن رشقوهم بتهمة الإلحاد «لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء»^(٣٣٥). وفي نص ثالث يكرر الإشادة بهم - مع توسيع القائمة - لأنهم دعوا إلى «تأسيس نظرة علمية للكون وإقامة مجتمع علمي أو دولة علمية تصلح من سيرنا الأعرج ومن نظرتنا العوراء... وقد حمل هذه الدعوة منذ القرن الماضي: شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وولي الدين يكن، وفي هذا القرن: اسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا»^(٣٣٦). ولكننا ما تكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التي حملها هؤلاء المفكرون، ولا سيما إلى أصالتها بالنظر إلى أن هذه «الدعوات المعاصرة لإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها في تراثنا الفلسفي القديم ولا تحتاج إلى نقل عن التراث الغربي الذي هو في ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم»^(٣٣٧)، حتى «نفاجاً» (٩٩) بالبنان الذي أشير به إلى كل أولئك ينقلب إلى إصبع اتهام، فإذا بهم موضع طعن وتجريح من حيث كانوا موضع إشادة وتقريظ، أي من حيث «أصالتهم» التي تثبتهم لهم النص السابق والتي ينفها عنهم نقياً قاطعاً النص الآتي: «تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد، وباستعارة تجارب سابقة، وبالوقوع في العمومية ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالاضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضاً إلى حد العمالة، وذلك لصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهي في الغالب البيئة الأوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية أم إلى النظم الاشتراكية. لذلك كان أنصار التجديد متأوربين، سلوكياً أم ثقافياً... فظنراً لانفصام عديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة للاغتراب الحضاري فإنهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي... وذلك أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاج ثقافية أو دينية. فقد تربت في مدارس غربية خاصة، دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن إن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أو ثقافياً. فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل سلامة موسى، شبلي شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، نقولا حداد، لويس عوض، وليم سليمان، مراد وهبة، وأقلهم من المسلمين مثل اسماعيل مظهر»^(٣٣٨).

وفي نصوص كثيرة أخرى يمتنع حسن حنفي عن ذكر الأسماء بالتفصيل، ولكنه يرمي «العلمانيين المسيحيين» جملة، وبخاصة «نصارى الشام» منهم، بـ «الطائفية الضمنية أو الصريحة»^(٣٣٩) وبالعمالة «للغرب المسيحي الذي ينتمون إليه بالولاء»^(٣٤٠) وبالإقيام «بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا»^(٣٤١). وإزاء مثل هذه الممارسة المفجعة لـ «ثقافة الفتنة» ما كنا إلا لنمسك - حجباً - عن الدخول في أي مناقشة لولا أن في حوزتنا نصوصاً ثلاثة يتولى فيها حسن حنفي الرد - على نحو ما عودنا - على حسن حنفي، بما يغني عن كل تدخل من جانبنا. النص الأول لا ينفي عن «تلك الفئة» تهمة التقليد فحسب، بل يغالي إلى حد إسناد الأصالة إليها وحدها ونفيها عن كل ما عداها: «أما نحن في علاقتنا بالغرب فقد حدث تجديد لتراثنا الفلسفي إبتداء من الغرب وليس تطوراً لفكرنا الفلسفي القديم إلا عندما نحاول التأسيس والبحث عن الجذور كما حدث في «نظرية التطور» في القرن الماضي عند شبلي شميل وتأسيسها عند أبي العلاء المعري وإخوان الصفا وأبي بكر بن بشرن، وعند اسماعيل مظهر في هذا القرن. ثم أثرنا في جيلنا هذا الإنزواء عن الحضارة المجاورة، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر

مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم^{١١١}. ونجد العذر في ذلك يدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر، ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة. ومع ذلك وقعنا في تقليد الغرب دون احتوائه، ودخلت الثقافة الغربية في فكرنا القومي دون أن نشعره^{١١٢}. أما النص الثاني فينفي عن «تلك الفتنة» تهمة التنكر للتراث الإسلامي: فردأ على سؤال وجهه إليه سائله عن رايه في موقف من «رفضوا التاريخ والتراث العربي الإسلامي رفضاً قطعياً، منهجياً وأخلاقياً» أجاب حسن حنفي وكأنه نسي أنه هو الذي أصدر شبيه هذا الحكم في النص الذي استشهدنا به للتو من كتابه «التراث والتجديد»، «لا يوجد في الأساس موقف كهذا. فحتى لو تفحصنا ذلك عند ما يسمى بفكرنا المعاصر وممثليه شبلي شميل والتيار المادي الدارويني.. حتى هؤلاء كانوا يرون في التراث الإسلامي جوانب إيجابية كثيرة تساعد الأمة على النهوض، وهم لا يقفون كنقيض كامل للتراث»^{١١٣}. أما ثالث النصوص فإنه إذ يعود إلى نفي تهمة التنكر للتراث الإسلامي يقلب الآية إلى عكسها فيما يتعلق بتهمة العمالة للغرب، فيضع الطليعة من «تلك الفتنة» في طليعة المناضلين ضد الهيمنة الحضارية للغرب «أهل الكتاب يمثلون جزءاً من تراث الأمة وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار. بل إن الطليعة الثورية فيهم تعتبر الإسلام تراث الأمة وتسميه «الإسلام السياسي» وتربطه بنهضة مصر، وبحضارة الشرق، ولا فرق في ذلك بينه وبين الكنيسة الشرقية في مواجهة الاستعمار الغربي. يحافظ على إبداع الشعوب التاريخية، ويسترد من الغرب «فانص القيمة التاريخي»، ويرفض الهيمنة الحضارية للغرب (ويمثل هذا التيار صديقنا د. أنور عبدالمك في دراساته ومقالاته العديدة). ومنهم من يكشف عورات «الحوار بين الأديان» وسيطرة الاستعمار على مؤتمرات من أجل احتواء الشعوب الإسلامية وخداعها بالإخاء الديني، ووقوعها في براثن الاستعمار الجديد من خلال الحب الإلهي في مواجهة الخطر الإلحادي ومن أجل الإبقاء على النظم التقليدية في البلاد الإسلامية، وبيان مواقف الكنيسة الوطنية في مواجهة الاستعمار الغربي، ووحدة الأمة في لحظات الخطر ومواقف النضال المشترك (ويمثل هذا التيار د. وإيم سليمان في كتبه ومقالاته»^{١١٤}.

- (١) فؤاد زكرياء، «مستقبل الاصولية الاسلامية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي»، في مجلة. فكر، العدد ٤ (كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ١٧.
- (٢) التعبير لحسن حنفي نفسه في نقده محاولة كارل ياسبرز تخريج الحاد نيتشه على انه ايمان. انظر: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٣٥ - ٣٣٦. ومع اننا نتفق مع حسن حنفي على تعريف العبارة المتناقضة بانها تلك التي «يلغي نصفها الثاني نصفها الاول»، إلا أننا لا نجاريه في توكيده أن مثل هذه العبارة «لا تقول شيئاً». وسوف نرى لاحقاً، من وجهة نظر تحليلية نفسية، ما يمكن أن نقوله في حالة حسن حنفي نفسه.
- (٣) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.
- (٤) المصدر نفسه، ص ٧ - ٨.
- (٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٩ - ٢٢١.
- (٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١١٢.
- (٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.
- (٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (١٠) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٨٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١١٩، ولنلاحظ بالمناسبة أن الشواهد المأخوذة من في فكرنا المعاصر تعود زمنياً إلى عام ١٩٧٠، بينما يعود الشاهدان المأخوذان من التراث والتجديد إلى عام ١٩٨١، وهذا ما يحول دون الكلام عن انقطاع أو تحول في التطور الفكري.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩. ولنشر عابرين إلى أن كلام حسن حنفي عن «الوحي باعتباره علماً محكماً» هو استعارة مباشرة، لا مواربة فيها، من هوسلر، ولكن بعد إنابة «الوحي» مناب «الفلسفة» (راجع مقالة هوسلر المشهورة عام ١٩١١: «الفلسفة باعتبارها علماً محكماً Philosophie Als Strenge Wissenschaft»).
- (١٦) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة الدبولي، ١٩٨٨)، ص ٨٢.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
- (١٨) حسن حنفي، دراسات اسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٢٨.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٨.
- (٢٣) حنفي، دراسات اسلامية، ص ٣١٩.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
- (٢٥) «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟»، هو بالفعل، عنوان أحد المقالات العشرة التي يتألف منها كتاب دراسات إسلامية.
- (٢٦) حنفي، دراسات اسلامية، ص ١١١.
- (٢٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
- (٢٨) حسن حنفي، «من بيروت إلى النهضة. أسئلة واختيار»، في مجلة: الثقافة الجديدة (الدار البيضاء)، السنة ٧، العدد ٢٩ (١٩٨٣)، ص ١٧. (التسويد في النص الأصلي).
- (٢٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧.
- (٣٠) في: لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

- (٣١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٩.
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٢
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ - ٣٠٩.
- (٣٥) حسن حنفي، «المسلمون في آسيا»، في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ١٦١.
- (٣٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٠.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٧١
- (٣٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٣٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧١.
- (٤٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٧
- (٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
- (٤٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٠
- (٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠
- (٤٥) حسن حنفي، «هل يجوز شرعاً الصلح مع بني إسرائيل؟»، في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ١٠٠
- (٤٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٦.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣.
- (٤٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٦
- (٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣. ولنلاحظ بالنسبة أن إشكالية الأصل والفرع في العلاقة بين الواقع والفكر لا تجد حلها المزدوج عند حسن حنفي في معكوسيتها فقط، فهناك أيضاً حل ثالث: «فلا الواقع يُستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع» (التراث والتجديد، ص ٢٩)، وإنما «الوحي هو مصدر الفكر» (التراث والتجديد، ص ٦٨) مثلاً هو «مصدر التراث» (التراث والتجديد، ص ٢٩).
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣
- (٥١) في تربية الجنس البشري، ص ١١١.
- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٩.
- (٥٣) حنفي، في اليسار الإسلامي، ص ١٠٠.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.
- (٥٥) «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟» في اليسار الإسلامي، ص ١٩.
- (٥٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٤.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥٨) لسنج في تربية الجنس البشري، ص ١٧٨.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٦٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٣٩. ولنا عودة إلى دلالة هذا الاستثناء للإسلام من التاريخية.
- (٦١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.
- (٦٤) لا يتسع المجال هنا لإجراء دراسة مقارنة، ولكننا لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن نقد حسن حنفي للمذهب التاريخي وللمنهج التاريخي يكرر، بصورة حرفية أحياناً، نقد هوسرل لهما في مقاله/كتابه الفلسفة باعتبارها علماً محكماً، أي الفلسفة باعتبارها علم الحقيقة المطلقة التي تقصّر عن إدراكها النسبية التاريخية.
- (٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤ - ٧٢
- (٦٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٣.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

- (٦٨) في: لسنج، تربية الجنس البشري، ص ٧.
- (٦٩) حنفي، دراسات اسلامية، ص ١٧٧.
- (٧٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٥.
- (٧١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٨.
- (٧٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٧.
- (٧٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧١.
- (٧٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٧٧) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١١٤.
- (٧٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٧٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٨٣.
- (٨٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.
- (٨١) حنفي، من العقيدة الى الثورة، مج ١، ص ٤٠١.
- (٨٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٩ - ٤٠٠.
- (٨٣) حنفي، من العقيدة الى الثورة، مج ٢. العدل، مج ٥ العمل والايمان - الامامة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦.
- (٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٢.
- (٨٥) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ٤٢ - ٤٤.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
- (٨٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٨٨) في: حنفي، اليسار الاسلامي، ص ١٤.
- (٨٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٧.
- (٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٩١) حنفي، من العقيدة الى الثورة، ص ٦٥ - ٦٦.
- (٩٢) في حنفي، اليسار الاسلامي، ص ١٦٩.
- (٩٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٩.
- (٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٧. وقد يكون من المفيد، دفعا للتخليط السائد في هذا المجال، التذكير بأنه إن يكن لفظ «الدين» ورد في القرآن ٩٦ مرة، فإن لفظ «الدولة» بالمقابل لم يرد مرة واحدة.
- (٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٢٨.
- (٩٦) حسن حنفي، الحركات الاسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الاسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٤٨. ولعله مما يخفف قليلاً من وقع التناقض هنا نسبة هذا الكلام إلى سيد قطب الذي أخذ بدوره فكرة «حاكمية الله ضد حاكمية البشر» عن أبي الأعلى المودودي، والذي يعلن مؤلفنا - في الأحوال جميعاً - أن مشروعه في تحويل العقيدة إلى ثورة «يستأنف العمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد سيد قطب» (أنظر: من العقيدة الى الثورة، مج ١، ص ٤١).
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٤٣٨.
- (٩٨) «من بيروت إلى النهضة»، في: الثقافة الجديدة، ص ١٤. ومهما يكن، فإن كلاماً يمثل هذه الخطورة الايديولوجية لا يكفي لنقضه إن ثبت تناقضه مع كلام أو نص آخر لصاحب الكلام نفسه. فلا بد من التوقف أيضاً عند الدعوى بأن الحاكمية الإلهية منصوص عليها في الوحي. ويديهى أن الاعتراض الأولي يمكن أن يأخذ شكل طعن في منهج النص من أساسه - وسوف نرى لاحقاً أن لحسن حنفي نفسه اعتراضات جذرية على منهج النص. ولكن الاعتراض الأكثر سداداً هنا هو ذلك الذي يتصل بدلالات الالفاظ وعلم التفسير. فعبارة «إن الحكم لإلا لله» قد وردت فعلاً في ثلاث آيات قرآنية، ولكن ليس بالمعنى السياسي للحكم، بل بالمعنى العبادي والعقدي والخلقي، أي ليس بمعنى الحكومة GOUVERNEMENT، بل بمعنى الحكم JUGEMENT أي القضاء في الإيمان والكفر والشرك والفسوق، والمفصل في الحق والباطل، ومعرفة النيات والدخائل، الخ، وذلك كما يتضح بداهة من نصوص الآيات الثلاث: «إن الحكم إلا لله

يقص الحق وهو خير الفاصلين» (القرآن الكريم، «سورة الانعام»، الآية ٥٧). «إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه» (المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٤٠)، «إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون» (المصدر نفسه، «سورة يوسف»، الآية ٦٧). وقد ورد فعل «حكم» ومشتقاته ٨٩ مرة في القرآن الكريم بمعنى قضى وفصل، الخ، بدون أن يرد مرة واحدة بمعنى الثيوقراطية.

(٩٩) لنلاحظ أن حضارة الوحي لا تعني شيئاً آخر سوى الحضارة الدينية. ولكن حسن حنفي يؤثر لفظ «الوحي» على لفظ «الدين» لأن لفظ الدين أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به، (حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ - ٦٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٠٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.

(١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٠٦) حسن حنفي هو القائل، بالمناسبة، في موضع آخر إن «النبوة أقل من المعرفة الطبيعية، لأن يقينها المستمد من الوحي وحده» ليس يقيناً «عقلياً رياضياً، كما هو الحال في المعرفة الطبيعية، بل يقيناً خلقياً» (في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٤).

(١٠٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.

(١٠٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(١٠٩) المصدر نفسه.

(١١٠) لا يميز المنطقة بين مبدأ التناقض ومبدأ عدم التناقض لأنهما عندهم شيء واحد، إذ إن التناقض لا يمكن أن يكون مبدأ. ولكن التمييز بالنسبة إلى فكر حسن حنفي واجب لأن التناقض عنده مبدأ، بل ربما المبدأ الأوحده.

(١١١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢.

(١١٢) لنلاحظ أن المؤدى التخفيبي الذي تحمله عبارة «الغالب أن...» لا ينقض الحكم التعميمي الذي تتضمنه عبارة «كل الحضارات». فلو كان قصد المؤلف التخفيف حقاً لكان الأجدر به أن يقول: «الغالب أن أكثر الحضارات... الخ».

(١١٣) هنا تنتقل الحضارة الأوروبية نفسها إلى حضارة مركزية بعد أن كانت، في الشاهد السابق، مثال الحضارة الطردية.

(١١٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١ - ١٣٢.

(١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٤٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٢٠) في اليسار الإسلامي، ص ٢٨.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٣.

(١٢٤) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣ و ٣٣.

(١٢٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٩.

(١٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١٢٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٣٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٦.

(١٣١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٤.

(١٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٣٣.

- (١٣٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥. والتسويد منا.
- (١٣٤) وهي بالأصل منقولة عن الإمام الخميني.
- (١٣٥) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٠. والتسويد منا.
- (١٣٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ١، ص ٤٠.
- (١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
- (١٣٨) المصدر نفسه، مج ٢: التوحيد، ص ٢٢٤.
- (١٣٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٢٨.
- (١٤٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٦٣.
- (١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
- (١٤٢) في: اليسار الإسلامي، ص ١٥.
- (١٤٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٣٦.
- (١٤٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٩٢.
- (١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.
- (١٤٦) في: الثقافة الجديدة، ص ١٢. وفي الشاهد تصحيف والصحيح «ورفع بعضهم...».
- (١٤٧) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٢.
- (١٤٨) التسويد منا والآية المقصودة: «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق».
- (١٤٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٧. ونلاحظ بالمناسبة أن ثمة، بالإضافة إلى التناقض، خطأ في التأويل. فليس صحيحاً أن عمر بن الخطاب حرّم الرق عندما قال لابن الأكرمين: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». ولكن الصحيح أنه نهى عن استعباد الأحرار بدون أن يحرّم استرقاق من تلدهم أمهاتهم عبيداً. فالرق كؤسسة غير محرم في الإسلام، حتى وإن يكن - كالاتفاق - أبغض الحلال إلى الله.
- (١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
- (١٥١) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٨.
- (١٥٢) كذا في النص، والصحيح «الصلاة».
- (١٥٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٦٢؛ وانظر أيضاً، ليسنغ، تربية الجنس البشري، ص ٤٥ وحنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢، ودراسات فلسفية أيضاً، ص ٢٠٨.
- (١٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٥.
- (١٥٥) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ١٠.
- (١٥٦) أن تكرار التصحيف يؤكد السهو وينفي احتمال الخطأ المطبعي.
- (١٥٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٦. وهذا الانقلاب في الموقف لن يمنع مؤلفنا من الانقلاب على نفسه مرة ثانية عندما سيعود إلى التوكيد في الكتاب نفسه، ولكن في الجزء الخامس منه، بأن «التفضيل بين السابق واللاحق، بين السلف والخلف إنما يقوم على التصور الهرمي للعالم، وعندما سيظهر بانتصاره له - تصور آخر عكسي يجعل الخلف أفضل من السلف، والقرن المتأخر أفضل من القرن المتقدم: فوراهم تراث طويل وتجارب سابقة، وأمامهم رصيد ضخم من التجارب البشرية وخبرات الأجيال» (المصدر نفسه، ص ٥، ج ١، ص ٢٧٠).
- (١٥٨) من المؤكد أن السهو هو الذي جعل مؤلفنا يتوهم قول الإمام مالك حديثاً نبوياً.
- (١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٣، وانظر أيضاً: في فكرنا المعاصر، ص ١٨٣، ودراسات فلسفية، ص ١٣٧.
- (١٦٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٣.
- (١٦١) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٢.
- (١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٦.
- (١٦٣) مداورة الاسطورة الديموغرافية هي آلية أخرى من آليات الدفاع عن الأنا في مواجهة ما نسميه بالجرح النرجسي الانطروبولوجي. وعلى هذا النحو يتضاعف عدد سكان أوزبكستان ثلاث مرات ونيفاً من حجمه الحقيقي، فيصير الـ ١٦ مليوناً، حسب الإحصائيات العالمية «خمسين مليوناً» بقلم حسن حنفي.
- (١٦٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٨٩.
- (١٦٥) ينطوي النص بحد ذاته على مغالطتين: فليس صحيحاً، أولاً، أن تطرف الفلاسفة في التنزيه كان خوفاً من تشبيهه

الأشاعرة؛ فالفلاسفة عاشوا وكتبوا وماتوا قبل الأشاعرة، والأشعرية هي التي تولت دفن الفلسفة، والكندي نفسه سبق الأشعري بنحو قرن ونصف قرن من الزمن، ثم إن تنزيه الفلاسفة كان استمراراً بالأحرى للتجريد في العقل اليوناني. وتحديد الكندي السلبي للذات الإلهية يكاد يكون ترجمة حرفية لتحريف الأفلاطوني البيزنوس وكليمتوس الاسكندري - وكان يريده عنه - الله· وليس الله جنساً، أو فصلاً، أو نوعاً، أو فرداً، أو عدداً، أو عرضاً، أو موضوعاً؛ وليس كذلك كلاً (انظر اميل برهيه، تاريخ الفلسفة، مج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط ١ - بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣١٤

- (١٦٦) إنها مرة أخرى الذات الكلية القدرة. تعميم تام على أي مصدر خارجي للمذهب العقلي في تراثنا وتضخيم لامحدود لدورنا في نشوء هذا المذهب في تراث الغرب.
- (١٦٧) حنفي، دراسات اسلامية، ص ٩٧ - ٩٨
- (١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.
- (١٦٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٩ - ٢٠.
- (١٧٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥٢ و ٢٨١.
- (١٧١) حنفي، دراسات اسلامية، ص ٩٥ - ٩٦.
- (١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢.
- (١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
- (١٧٤) الواقع أن كل هذه العمليات لم تكن إكراهية إلى هذا الحد، إذ كان موضوعها في الحقيقة أفلوطين وليس أرسطو. وأفلوطين ليس بحاجة إلى «لوي» ليصير إشراقياً، فهو من الأصل إشراقي.
- (١٧٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٥.
- (١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- (١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
- (١٧٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٠.
- (١٧٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٣٢.
- (١٨٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥١. ومما يزيد طين جملة هذه المتناقضات بلة أن محاولة الفارابي تُدمغ الآن باعتبارها «توفيقاً» بعد أن كان كيل لها الثناء باعتبارها مثلاً «لعملية الجمع وليس التوفيق»، إذ إن الجمع محمود لأنه «يتم بين عناصر يمكن الجمع بينها» في حين أن التوفيق مردول لأنه «يتم بين عناصر متباينة متنافرة» (حنفي، دراسات اسلامية، ص ١٣٢ - ١٣٣).
- (١٨١) حنفي، دراسات اسلامية، ص ١٧٦ و ٢٨٩.
- (١٨٢) هذه ليست صورة مجانية، فالتناقض إلهي لأنه من علامات كلية القدرة، وكلية القدرة هي، كما سنرى، الملكوت المعلوم به لحسن حنفي.
- (١٨٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢١.
- (١٨٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٧.
- (١٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٧.
- (١٨٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢١.
- (١٨٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.
- (١٨٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٧.
- (١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.
- (١٩٠) في. اليسار الإسلامي، ص ٣٠.
- (١٩١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٧.
- (١٩٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٨.
- (١٩٣) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ١٩.
- (١٩٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٧.
- (١٩٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٢.
- (١٩٦) نعتقد، بالنسبة، أن «سلفية» لوثر لا تقلل المقارنة والمائلة مع سلفية ابن تيمية. فلوثر أراد العودة إلى الكتاب ليفتح

بأباً إلى التقدم كانت تسده الكنيسة الكاثوليكية. أما ابن تيمية فقد أراد العودة إلى الكتاب ليفلق باب التقدم بالذي كان فرّجَه المعتزلة والفلاسفة. ومن هذا المنظور فإن محمد عبده ورشيد رضا كانا أقرب في سلفيتهما إلى لوثر منهما إلى ابن تيمية. والمسألة على كل حال ليست مسألة افراد واختيارات شخصية، بل هي أيضاً مسألة تاريخ وشروط موضوعية: ففاق التاريخ كان بالنسبة إلى ابن تيمية مسدوداً بينما كان عصر نهضة في انتظار كل من لوثر ومحمد عبده ورشيد رضا.

- (١٩٧) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٨٢.
- (١٩٨) دراسات إسلامية، ص ١٤.
- (١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.
- (٢٠٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٧.
- (٢٠١) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٨٤.
- (٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (٢٠٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٦.
- (٢٠٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨.
- (٢٠٥) هذا لن يمنع مؤلفنا، طبعاً، من أن يدافع هو نفسه عن الخلافة باعتبارها «رمزاً لوحدة الأمة»، ومن أن يتحدث بالتالي عن «فيضة المسلمين بقضاء كمال أتاتورك عليها»، انظر: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩.
- (٢٠٦) حنفي، الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٤ - ٢٦.
- (٢٠٧) وربما أيضاً في آخر حلقاتها، وهي التي يشغلها حسن حنفي نفسه، ويتمريحه، وهو القائل في مقدمة: من العقيدة إلى الثورة إن حركة الإصلاح الديني تتسلسل من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إليّ، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٩.
- (٢٠٨) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٨.
- (٢٠٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
- (٢١٠) هو اسم واحدة من عدة حركات سياسية/ايدولوجية أراد حسن حنفي تأسيسها.
- (٢١١) في: اليسار الإسلامي، ص ٦.
- (٢١٢) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٠٧.
- (٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- (٢١٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٠.
- (٢١٦) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ١٠٧.
- (٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
- (٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٢١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٢ و ٢١٤.
- (٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و ٢٢٢.
- (٢٢١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤.
- (٢٢٢) التعبير هو لجورج قرق في وصفه للثقافة التي أفرزتها الحرب الطائفية اللبنانية.
- (٢٢٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٦.
- (٢٢٤) حنفي، في فكرتنا المعاصر، ص ٧٢.
- (٢٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٢.
- (٢٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٢٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥.
- (٢٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٢.
- (٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٣.
- (٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (٢٣١) موقف سينقلب إلى عكسه كما سنرى لاحقاً.

- (٢٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٢٣٣) حسن حنفي في حوار حول «الدين والتراث والثورة»، أجراه معه قيس خزعل جواد، في مجلة: الوحدة، العدد ٦ (أذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٠.
- (٢٣٤) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٥. وبالمناسبة، إن ممارسة «ثقافة الفتنة» تتخذ لدى مؤلفنا بعداً أكثر تعميماً وشمولية، وربما أكثر خطورة أيضاً، عندما تجاوز «أهل الكتاب» إلى الفرق أو الطوائف الإسلامية. وحسبنا هذا الشاهد: «إن المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة. فالفكر الشيعي ونظرياته عن التوسط والتجسد والإمام والسر أقرب إلى الفكر المسيحي الأفلاطوني... فضلاً عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معارضة للسيطرة الأوروبية، وكانوا مرتعاً خصباً لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للاستعمار» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٣).

الوظيفة النفسية للتناقض

لقد أن الأوان لطرح السؤال الذي لا بد أن يكون طال انتظار القارئ له: كيف يمكن أن تصدر كل هذه المتناقضات عن عقل واحد؟ كيف يمكن لقلم واحد أن يمارس لعبة اليدين اللتين تأخذ واحدهما منك ما تعطيكه الأخرى؟ كيف يمكن لمفكر واحد أن يقول الشيء وعكسه في آن واحد ومن جهة واحدة وبدرجة واحدة من الصدق الذاتي؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي قد تبدو للوهلة الأولى مستحيلة، ممكنة مع ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التفكير المنطقي ليس هو الشكل الوحيد للتفكير، وأن هناك إلى جانب التفكير المنطقي تفكيراً لامنتظماً وما قبل منطقي، وأن مبدأ عدم التناقض ليس علامة فارقة إلا للضرب الأول من التفكير، وأن التناقض ينفي المنطق وليس التفكير. ذلك أننا لا نستطيع أن ننكر إن الإنسان البدائي يفكر وإن كان لا يعرف كيف يقيم في الغالب علاقات منطقية بين الأشياء، وأن الطفل أيضاً يفكر وإن كان يجهد المقولات المنطقية، وأن الإنسان الهذائي كذلك يفكر وإن كان يقيم تفكيره على أساس خرق قوانين المنطق. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن التفكير اللامنطقي أو القبمنطقي يقوم هو نفسه على ضرب من المنطق، هو المنطق اللامنطقي أو المنطق القبمنطقي، أي المنطق الذي يستمد ماصدقه لا من الواقع الموضوعي، الذي ما وجدت المقولات المنطقية إلا برسم معرفته، بل من الواقع الذاتي للذات المتمحورة على ذاتها والتي لا تتعاطى مع العالم المحيط - هذا إذا تعاطت معه - إلا من خلال مقولات نفسية ووجدانية تقيم مع ناسه وأشياءه علاقات حب وكره، لا علاقات معرفة.

يقول حسن حنفي في معرض تحليله للباحث التراثي من التقيد بالنظرية العلمية والموضوعية الصارمة: «إن الاتجاه النفسي هو الواقع كله، سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسي مهما قيل في الموضوعية والحيادية»^(١).

وهذا التعريف تنبأه بدورنا بحرفيته. فعندما يضحى الواقع النفسي هو الواقع كله، أي عندما لا تعود مقومات الواقع كامنة فيه ولا أبنيته قائمة فيه ولا مرجعيته عائدة إليه، يتوقف عمل المقولات المنطقية، بل تنتفي الحاجة إلى وظيفتها أصلاً. فالمقولات المنطقية هي أداة لبناء أو لتنظيم الواقع من حيث هو علاقات موضوعية. وهذه العلاقات تتضمن حتى ذاتية الباني أو المنظم. فلولا الواقع ومحك الواقع بل صخرة الواقع لانفلتت الذاتية من عقالها ولابتلعت كل شيء حتى حاملها. وهذا ما يحدث تحديداً في الحالات الهذائية. ولكن الواقع، بعكس الذاتية، لا ينفلت من عقاله. فالشيء لا يمكن أن يكون والآن يكون في آن واحد، والشيء لا يمكن أن يكون هو الشيء وعكسه في آن واحد. والأشياء، حتى لو غرقت في أكثر حالاتها سديمية، تظل هي الأشياء، أي قابلة للتعقل، قابلة للبناء والتنظيم، بوساطة مقولات المنطق واكتشاف واقع الأشياء، أو الاصطدام به، هو الذي يتأدى بالكائن البشري، سلالياً وفردياً، إلى اختراع ومعاودة اختراع المقولات المنطقية: الهوية، الزمان، المكان، الكم، الكيف، الخ. وكما لاحظ نيتشه فإن الفيلسوف، وليكن هراقليطس الميغاري، يستطيع بالفرض أن ينفي مبدأ الهوية وأن يضع التناقض؛ ولكنه عندما يتصرف في الواقع فإنه لا يتصرف على هذا الأساس؛ وإلا فما الذي يفسر أنه «إذا ما لقي في طريقه بئراً أو حفرة تحاشاهما»^(٢)؛ ولهذا أصلاً تجمع أجيال البشرية على اعتبار سن الرشد أهم مفصلة في تاريخ الفرد في مساره من المهد إلى اللحد: ففي تلك السن يكف الطفل عن أن يكون طفلاً ويصير مسؤولاً عن أفعاله بعد أن يكون اكتسب المقولات المنطقية كافة. وتدل أبحاث جان بياجيه، وهو من الثقات في كل ما يتعلق بتطور اللغة والفكر لدى الطفل، أن اكتساب الطفل لمقولات التفكير المنطقي والقدرة على إتمام العمليات المنطقية الأساسية، يتم في المرحلة ما بين السابعة والثانية عشرة، إذ ينجز الطفل في هذه المرحلة عملية الانتقال من طور «الفكر المتمحور على الذات» إلى طور «الفكر المنطقي» الذي يقيم أو يحاول أن يقيم بين الأشياء علاقات موضوعية^(٣). والحال أن هذه المرحلة تطابق، كما يلاحظ التحليل النفسي،

مرحلة الكمون، أي المرحلة التي تسجل فيها الغريزة الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية، تراجعاً سوياً وصحياً استعداداً للدخول في مرحلة الجنسية الراشدة أو التناسلية. وهذا الترابط المحتمل بين النضوج المنطقي والمعرفي من جهة، وبين كبت الجنسية الطفلية والقبتناسلية من الجهة الثانية، يمكن أن تكون له أهمية فائقة في فهم وظيفة التناقض ودلالته في الحالة التي نحن بصدددها. فإذا كان المعيار الأول للدخول في سن الرشيد هو اكتساب المقولات المنطقية، فإنه من الممكن قلب المعادلة والقول بأن خسران أولى المقولات المنطقية وأكثرها جوهرية، وتعني مقولة الهوية ومبدأ عدم التناقض، يمكن أن يعني، من وجهة نظر نفسية لا فيزيولوجية، معاودة للسقوط في المرحلة الطفلية. وبمعنى آخر، إن النكوص المنطقي يمكن أن يكون علامة نكوص نفسي. ومما يعزز هذا الاحتمال بأن الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين كليهما غالباً ما تكون واحدة: الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفقودة. فعلى صعيد النكوص المنطقي نستطيع أن نلاحظ أن خرق مبدأ عدم التناقض يمكن أن يتبدى، بالنسبة إلى الفاعل المعني، وكأنه ضرب من منطوق أعلى، قفزة إلى ما فوق المنطق وإلى ما بعد المنطق وليس ارتداداً نحو ما قبل المنطق وما دون المنطق. أية ذلك أن مبدأ عدم التناقض ليس قانوناً عادياً ومثل غيره من قوانين المنطق، بل هو مبدأ المبادئ قاطبة ومسلمة المسلمات كافة. فهو قانون الهوية، قانون الجوهر، بينما القوانين الأخرى قوانين للاعراض؛ ومن ثم فإنه، على حد تعبير أرسطو بالذات في «ما وراء الطبيعة»، المرجع الأخير لكل برهان والمنطلق الأول لكل مسلمة. وإذا كان هو المبدأ الذي يشرط كل مبدأ آخر بدون أن يكون هو نفسه مشروطاً بأي مبدأ آخر، فلا عجب أن يتبدى وكأنه مطلق إلهي آخر. وكل مطلق فإنه يحيل ذلك النسبي الذي هو الكائن البشري إلى جرحه النرجسي. ومن هنا وجد على الدوام بين الفلاسفة من يحلم بامتلاك القدرة على خرقه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون نيتشه، وهو فيلسوف إرادة القوة، قد قرأه على أنه لا يعبر عن ضرورة أنطولوجية بقدر ما يمثل عرضاً من أعراض العجز البشري: «إن استحالة قول الشيء وضده تثبت عجزنا وليس حقيقة ما»⁽⁴⁾. وبما أن الاعتراف بالعجز غالباً ما يخفي حنيناً إلى كلية القدرة وسدء إلى الجبروت، فإن حل تلك الاستحالة غالباً ما يكون هو الهاجس الطاعني في ملكوت المنطق السحري لهذه العظمة. فممارسة التناقض امتياز إلهي، وكيف لا يكون جبل الأولب هو مقام المصاب بهذاء العظمة ما دام هو وحده الذي يستطيع، دون سائر البشر، أن يناقض نفسه بدون أن يقع في التناقض، وأن يقول الشيء وعكسه بدون أن يفقد الشيء شيئاً من مصادقه؟ ولا غرو أصلاً أن يكون المصاب بهذاء العظمة، بالإضافة إلى نفسه، هو الفيلسوف بامتياز. وكيف لا يكون هو كبير الخيميائيين ما دام انفرد وحده، دونهم جميعاً، بوضع يده على سر الحجر الفلسفي؟

شبيه هذه الخيمياء وشبيهه هذا الفوز بسر الحجر الفلسفي نلتقيهما في ملكوت النكوص النفسي. فبيبت القصيد هنا أيضاً الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفقودة. ولكن بدلاً من أن يأخذ هذاء العظمة في هذه الحال شكل تزل عن مكتسبات النمو المنطقي، يقلب شكل تزل عن مكتسبات النمو الجنسي - الطفلي لمرحلة الكمون. ماذا يكتسب الطفل في هذه المرحلة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون أسهل إذا عكسناه: ماذا يخسر الطفل في هذه المرحلة التي يدل اسمها بالذات، الكمون، على أنها مرحلة «خسارة» أكثر منها مرحلة «كسب»؟ إنه يخسر الوهم، كما يجيبنا التحليل النفسي⁽⁵⁾. يخسر نظريات الجنسية الطفلية وأخايلها. يخسر أوهام كلية القدرة التي كان يراىء بها له مبدأ اللذة، ويبدأ باكتشاف قصوره ونسبته وتناهيه في عالم ليس هو محوره، ويتخلى عن لغة الإنكار شبه الهذائية ليستبدلها بلغة أكثر واقعية هي لغة الاعتراف والتعرف. وهكذا فإن مرحلة الكمون، إذ تقطع الجسور مع الوهم، تمد بالمقابل الجسور نحو الواقع. ومن هنا كانت هي المرحلة التي يتم فيها اكتساب الأدوات الناظمة لمعرفة الواقع، أي المقولات المنطقية.

علام يقوم تخيل كلية القدرة في مرحلة الجنسية الطفلية القبتناسلية؟ على نقيض، أو بالأحرى على إنكارين كبيرين: إنكار الفارق بين الأجيال وإنكار الفارق بين الجنسين. فكلية القدرة لا ترضي للذات الطفلية المتمحورة حول ذاتها أن تكون مولودة من غيرها. فالطفل هو والد ذاته. وكيف تتولد الذات من

غيرها ما دام الغير لا وجود له أصلاً في نظر الانسا الطفلي الممدود الحدود إلى العالم كله؟ ومن هنا نفى الفارق بين الأجيال. فالأب لا وجود له كأب، وأبو الابن هو الطفل ذاته، والأب لا يملك شيئاً لا يملكه الابن. وهذه الرواية العائلية القائمة، كما تقضي القاعدة الذهنية لهذاء العظمة، على أساس التوالد الذاتي، تتضامن مع نظرية جنسية طفلية تقوم هي الأخرى على مبدأ الواحدية. فكما أنه لا وجود إلا لوالد واحد وحيد هو الابن نفسه، كذلك فإن عضو التناسل لا يمكن إلا أن يكون واحداً وحيداً، وهو ذلك الذي يملكه الابن نفسه. والمتضمنات أو المستتبعات الجبروتية لهذه الواحدية الجنسية لا تخفى على العيان. فلو أقر الطفل بالاثنتينية الجنسية، أي بوجود الجنسين والفارق بينهما، لكان مضطراً إلى الاعتراف بوجود الآخر. والحال أن كل وجود للأخر يُستشعر من قبل الذات، المحوثة في ملكوت قدرتها، على أنه انتقاص من وجودها. ثم إن تخييل العضو التناسلي الواحد الوحيد لا يغني عن الاعتراف بوجود الآخر فحسب، بل يستتبع مكسباً ثانياً. فهذا الآخر الذي تغني النظرية الواحدية الجنسية عن الاعتراف بوجوده هو بالضرورة موجود مؤنث وإلا لما كان هو الآخر ولما وجد أصلاً الجنسان والفارق بينهما. وبما أن الأنوثة في نظر الطفل الواحدي الرؤي هي واقعة ثانوية، لا أولوية، أي بمعنى أنه لا وجود للأنثى كأنثى، لأنها ليست إلا موجوداً مذكراً قد حُصي، فإن الواحدية الجنسية إذ تغني الطفل عن الاعتراف بالآخر، الذي لا مناص في هذه الحال من أن يكون كائناً مخصياً، تتيح له أن يذود عن نفسه شر أقدح خطر يمكن أن يتهدد تماميته النرجسية، ألا هو خطر الخصاء المتوهم. وعلى هذا النحو يراكم الانسا الفبتناسلي للطفل إنكاراته للواقع، ويتخذ من أخايله الجبروتية ضمامات لوقف نزيف الجرح النرجسي الذي تحدثه فيه شفرة الواقع. ولكن بما أن النمو قانون بيولوجي، فإن الطفل لا يملك أن يبقى طفلاً ومرحلة الكمون هي التي تهينه للدخول إلى عالم الراشدين، وللانتقال من الطور الطفلي الذي تكون فيه السيادة، كل السيادة، لمبدأ اللذة إلى الطور الراشدي الذي يشتغل وفق مبدأ الواقع. على أن مرحلة الكمون - ومن هنا اسمها - ليست بحد ذاتها مرحلة معرفة بقدر ما هي مرحلة كبت. فسيروية المعرفة لا يمكن أن تبدأ ما لم تتفشع أولاً غشاوة الوهم. فليس للانسان أن يصير ما هو إلا إذا كَفَّ أولاً عن أن يكون ما ليس هو. فالطفل ليس كائناً إلهياً ليكون والد ذاته بذاته^(٣). والطفل ليس كائناً راشداً ليكون، وهو طفل، مالكا، على صعيد القدرة التناسلية، لما لا يملكه سوى الراشدين، وعلى رأسهم ممثلهم الأول، الأب. وبعبارة أخرى، إن الطفل ليس كائناً مكتمل النمو من حيث الأهلية التناسلية، ليكون خصم الأب وبذء وبديله كزوج للام. والطفل ليس كائناً أحادي الجنس، مكتفياً بذاته في حلقة دائرية من الوجود، كالدودة ينكح رأسها ذنبها، ليستغني عن وجود الآخر وعن جنس الآخر. والطفل أخيراً ليس بمنجى من «التأنيث»، الذي يقيم في وهمه علامة مساواة بينه وبين الخصاء، ليمارس مبدأ اللذة بلا رادع وليخرق القانون^(٤) بلا قصاص.

إن كبت جميع هذه الأوهام أو التحرر منها لا يمكن أن يتم بطبيعة الحال إلا على صعيد نظرية المعرفة. ف«تجاوز كلية القدرة له على الأخص جانب معرفي، وهو يتفعل عن طريق النفاذ إلى الواقع ومن خلال الاعتراف بالتبعية لهذا الواقع... فمع المراقبة، أي مع النمو الجنسي، تنتهي مرحلة الانسان الحلمية»^(٥). ذلك أن «الحلم والجنسية الطفلية يرتبطان بعملية معرفية واحدة، هي الهلوسة، من حيث أنها «على حد تعبير فرويد في «تفسير الأحلام» «نمط عمل بدائي للجهاز النفسي جرى استبعاده بسبب عدم فعاليته»^(٦). وبما أن المنطق ونظرية المعرفة متضامنان، كما هو معلوم، في تاريخ تقدم الفكر البشري، فمن المباح لنا أن نفترض أن رفيقي الدرب هذين لا يفترقان أيضاً في سيروية النكوص. وهذا ما يتيح لنا أن نعطي تأويلاً جديداً لظاهرة التناقض في التفكير التي رصدناها مطولاً لدى حسن حنفي. فالتناقض هو شكل التفكير النكوصي، بينما الهلوسة هي مضمونه. فبالهلوسة وحدها يمكن خرق مبدأ الهوية. فمنطقياً يستحيل أن يكون (أ) هو عكس (أ). ولكن بالهلوسة يمكن فعلاً أن يكون (أ) هو غير (أ) وعكس (أ). أفليس الحلم التالي هو من أكثر الأحلام تواتراً: «رأيت فلاناً في المنام. كلا، لم يكن فلاناً. كان فلاناً ولم يكن فلاناً...»؟ ولكن ما الهلوسة؟ أليست هي قراءة رغبة للواقع؟ فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو

ما نريد أن يكونه أو ألا يكونه. الهلوسة إذن ليست ضرباً من المعرفة، بل إضراب بالأحرى عن المعرفة. الهلوسة ليست معرفة للواقع، بل إسقاط رغبتي أو ابتلاع رغبتي له. إنها الرغبة وقد صارت واقعاً، أو هي الواقع وقد سحرت الرغبة. ولكن هل كلية القدرة شيء آخر إلا هذا التعاطي السحري مع الواقع؟ كل ما نريده يكون لمجرد أننا نريده، وكل ما لا نريده لا يكون لمجرد أننا لا نريده. إرادتنا قدرة، وقدرتنا واقع، وليس من مسافة على الإطلاق بين إرادتنا وقدرتنا، ولا بين قدرتنا والواقع. نقول للأشياء: كونني، فتكون، ولا تكونني، فتزول من الوجود.

الهلوسة إذن تؤدي وظيفة التناقض إياها. فهي الأخرى لعبة إلهية، وممارستها وقف على ساكني جبل الأولمب. فإن يكن الكائن البشري قابلاً للتعريف بأنه الموجود الذي تحدّ قدرته إرادته، ويحدّ الواقع قدرته، فإن الموجود الإلهي، الذي ما وجد كما رأينا إلا ليكون كل ما لا يستطيع الموجود البشري أن يكونه، هو كائن لا حدود لقدرته سوى إرادته ولا حدود للواقع الخارج له سوى قدرته المباطنة.

ومن هنا نستطيع أن نعاود قراءة جميع التناقضات التي رصدناها قراءة جديدة. فما هو متناقض هو أيضاً كل ما هو مرثي بعين الرغبة. فليس (أ) هو عكس (أ) إلا لأن (أ) هو مرة (أ) الواقعي ومرة (أ) الرغبتي. فالرغبة هي منطق اللانطق. والجدل الحقيقي ليس بين (أ) و(أ)، بل بين الرغبة والواقع، أي ليس (أ) هو الذي يناقض (أ)، بل الرغبة هي التي تناقض الواقع طوراً والواقع هو الذي يناقض الرغبة تارة.

لكن إذا كان كل شيء يضاد كل شيء، فكيف السبيل إلى معرفة الشيء من ضده؟ كيف السبيل إلى تمييز (أ) الواقعي من (أ) الرغبتي؟

ثمة جملة يطيب لحسن حنفي أن يردها نقلاً عن ابن رشد: «الحق لا يضاد الحق»^(١٠). ومع أن لهذه المصادرة استثناءاتها^(١١)، فإنها تصلح لأن تكون المعيار المنشود إذا ما فهمنا «الحق» على أنه ما هو موجود حقيقة، أي تحديداً «الواقعي» بالمقابلة مع «الرغبتي». وهذه الواقعية هي التي تملي علينا أن نعود ثانية إلى التمييز بين شكل التناقض ومضمونه. فـ «أ» لا يمكن أن يكون عكس «أ» إلا من حيث الشكل فقط، أما في الواقع فإن (أ) لا يمكن أن يكون عكس (أ) لأن مضمون (أ) الأول ليس هو مضمون (أ) الثاني. ماهية هذا رغبتي، وماهية ذلك واقعية. وللواقع معيار لا يخطئ: فعلامته الفارقة هي النقص، وبالتالي قابلية النقد. أما الموجود الرغبتي فهو بالمقابل الموجود المثالي، أو بالأحرى الموجود المؤمّل الذي علامته الفارقة الكمال الذي لا يقبل غير التكريز. وعلى ضوء النقد من جهة أولى، والتكريز من جهة ثانية، نستطيع أن نفكك كل سلسلة التناقضات التي رصدناها لدى مؤلفنا. فكل (أ) مرفوع إلى منزلة المثال هو في الغالب^(١٢) موجود خيالي من اختراع الوهم الهلوسي، وكل (أ) مخفوض القيمة أو منقود هو موجود واقعي من نتاج النشاط المعرفي^(١٣). وحسبنا أن نعيد بسرعة تحليل بعض التناقضات من حيث المضمون، لا الشكل، هذه المرة.

لنأخذ أمثلتنا التناقضية بعكس ترتيبها السابق ولنبدأ بالافغاني. فالافغاني كما رأينا أفغانيان. ولكن واحدهما لا يناقض الثاني إلا لأنه يحمل الاسم نفسه، لا لأنه ينتمي إلى العالم نفسه. فهناك الافغاني المتخيل، المهلوس به، عنقاء الثورة الدائمة وصاحب محاوله كبرى للتركيب الفلسفي. ولكن هناك أيضاً الافغاني الحقيقي، الافغاني الواقعي، الافغاني المنظور إليه بعين المعرفة، أي بعين التقويم الموضوعي والنقدي، وهو الافغاني المحدود بحدود عصره، الافغاني الذي ما كان له إلا أن يكون مصلحاً دينياً - ومن النمط التقليدي - لا أن يكون فيلسوفاً. وهذا الافغاني الثاني، الحقيقي، يملك على كل حال أوراقه الثبوتية. فما يؤكد أنه هو هو الافغاني، وليس ذلك الآخر، هو أن متاعه من الفلسفة كان ضحلاً، وفي حدود المتاح في سياق عصره ولا يتعدى، على حد تعبير حسن حنفي، «الأقاول»: وأن أسلوبه كان «أسلوب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستعارة» (فضلاً عن السجع)؛ وأنه عندما تصدى لـ «دحض» داروين دحضه على منوال أهل عصره بسلاح النكتة العامي: «على زعم دارون هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك»؛ وأنه حاجج في الفلسفة

وكانه يخطب من فوق منبر في جامع، فما وجد ما يصف به النيتشوية سوى أنها «جرثومة الفساد، وأرومة الأراد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد»؛ وأنه مارس النقد الفلسفي كما كان يمكن أن تمارسه جارة من أهل زمانه تُصلي جارتها في الحارة بنار لسانها، فقال في التشنيع على فلاسفة التنوير: «كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أمهم، وصدعاً متفاقماً في بنية جيلهم، يميئون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم في الأرواح بأرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رزئت بهم أمة ولا مني بشرهم جيل الا انتكث فتلته وسقط عرشه»^(١٤).

والفارابي أيضاً فارابيان. ولأنهما اثنان في الحقيقة، لا واحد، فإن تناقضهما لا يخلُ بمبدأ الهوية. أولهما الفارابي الذي يصح أن نقول فيه أنه من نتاج عمل مبدأ اللذة الذي يشتغل وفق نمط هلوسي. وذلك هو الفارابي المطلق فوق عصره وبيئته، اللامحدود بحدودهما، القادر على تربيع الدائرة وعلى الجمع لا بين «الحكيم» فحسب، بل كذلك بين «المثال والواقع، الصورة والمادة، الآخرة والدينا، النازل والصاعد، الداخِل والخارج، إلى آخر ما يقوله الفارابي في محاولته الرائدة»^(١٥). وهذا الفارابي الوهمي منسوج، كما هو واضح للعيان، من نسيج كلية القدرة، فهو لا يخطيء حتى عندما يقع في واحد من أفدح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المثقفون من أهل عصره عندما نسبوا تاسوعات أفلوطين إلى أرسطو، بل يبلغ في خطئه هذا «قمة الفكر، بحثاً عن الشامل، واتجهاً إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وانطلاقاً نحو الوحدةانية»^(١٦). وهذا الفارابي المُعَمَّق يكون، حتى وهو يشرح أرسطو، «هو الأصل وأرسطو هو الفرع»^(١٧)، بل إن الشرح نفسه «كثيراً ما يكون أكثر فهماً من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق منه»^(١٨). ولئن لقب الفارابي بالمعلم الثاني، فذلك لا يعيبه^(١٩)، لأن أسبقية المعلم الأول عليه أسبقية تاريخية محض، وهي، بحكم من أنها تاريخية، تقوّم أرسطو وتأسره في قمقمها بينما تترك للفارابي المارد، بحكم لاحقيته، امتياز اللاتاريخية الإلهي: «إن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخِل في جدل التاريخ في حين أن الفارابي خارج عنها وواصف لجدل التاريخ المستقل عنه»^(٢٠).

لكن هذا الفارابي الأسطوري، المتغنى به بأعلى أصوات الهذاء، بالسوبرانو كما يقال، لا يلبث أن يخلي مكانه لفارابي آخر أكثر واقعية بكثير، وبالتالي أكثر قابلية للوقوع تحت سلطان المعرفة، ومن ثم النقد. فهذا الفارابي الثاني، المختلف في الهوية جذرياً عن الأول، لم يربع دائرة ولم يات مستحيلاً، وما زاد - كما كنا قلنا - على أن اقتحم باباً مفتوحاً إذ جمع بين حكيمين مجموعين أصلاً. وليس هذا فحسب، بل إن هذا الفارابي الثاني، الذي يصح أن يقال فيه إنه من نتاج عمل مبدأ الواقع الذي يشتغل وفق نمط معرفي، يبدو، ككل الكائنات الواقعية، مجبولاً من طين النقص والزمنية والتبعية للعصر والبيئة بل وحتى لبلاط سيف الدولة. وبالفعل، إن هذا الفارابي الآخر، الإشراقي، الأفلاطوني الأفلوطيني، قد أورثنا، لا تلك «النظرة التكاملية» الجامعة - وهذا تربيع آخر للدائرة - «بين المثالية والواقعية»، بل رؤية فيضية وهرمية للعالم وللدولة أضاعت على الحضارة العربية - الإسلامية وعلينا «فرصة تأسيس التاريخ وفرصة اكتشاف مفهوم المساواة» والمذهب الانساني الديمقراطي ودينامية الحراك الاجتماعي. هذا الفارابي الآخر، المتعين بالتاريخ والمعين للتاريخ، لا يمكن التعاطي معه إلا من موقع نقدي على اعتبار أن النقد وسيلة واقعية لتغيير الواقع. وهكذا أتبع لحسن حنفي أن يكتب واحدة من أكثر صفحاته إشراقاً:

«كان من نتيجة نظرية الفيض على المستوى السياسي والاجتماعي أن تصور الفارابي المدينة الفاضلة دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو الرئيس أو النبي أو الإمام، ويطؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بقولهم. وتتفاوت الطبقات الاجتماعية بينهما بين الشرف والخسة، فتحت الحاكم الأوحِد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء. وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد أي طبقة الإدارة حتى نصل إلى صغار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة أمر بماؤمر، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى.

«هذا التصور الهرمي للعالم وللدولة وللمجتمع وللإنسان في قواه النظرية والعملية يضع الواحد في

القمة والكثير في القاعدة، وهو تصور يقوم على الفطرة والاستعدادات الطبيعية والتناسق الكلي العام. لذلك، إذا فكر ليف من جماهير المنتجين من الصناع والزراع والصيادين في الخروج على نظام الدولة أو الاعتراض وجب بترهم حتى يصح الجسم كله ببتتر العضو الفاسد، وبالتالي استحالته المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تعلق ولا تهبط. وكأن الإنسان قد قدر مصيره ووضعه الاجتماعي إلى الأبد لا حراك له ولا قيام.

هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم اللهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها وبلا استثناء نظماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتكثرت للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الأمر والمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يُمحى فيه الصراع بين الطبقات.

وبالتالي يكون السؤال لعلماء اجتماع المعرفة والفلاسفة: هل الدولة الهرمية تبرير لنظام سيف الدولة الحمداني في الشام التي كانت تقوم على تعظيم الأمير ثم الشعراء والوزراء والقواد أم أنها نقل لنظرية الفيض على مستوى السياسة؟ ويكون السؤال أيضاً لكل من يود تحديث مجتمعاتنا. هل يبدأ بتغيير نظرية الفيض وهي الجذر التاريخي والجرثومة النفسية في التصور الهرمي للدولة أم يبدأ بتغيير النظم الطبيعية الحالية لمجتمعاتنا التي ولدت نظرية الفيض في النفوس؟^(١٤٠)

وإذا انتقلنا الآن من الأشخاص إلى القضايا وجدنا رقصة المتناقضات محكومة بالإيقاع التناوبي عينه: فليست القضايا في حد ذاتها هي المتناقضة، ولكن التناقض هو سمة الحكم الذي يصدر عليها تارة من موقع مبدأ الواقع وطوراً من موقع مبدأ اللذة. ولكن مثالنا هنا قضية الوحي كمعطى مركزي للحضارات. فمن وجهة نظر مبدأ الواقع المعرفية تتعادل غالبية الحضارات المعروفة، كما رأينا، بصورها عن الكتاب كمعطى مركزي، إذ أن غالبية الحضارات البشرية كانت حتى الأمس القريب حضارات دينية. ولئن مثل الإسلام خاتمة حضارات الوحي، فليس للوحي بما هو كذلك، لا كتباً ولا أنبياء، أن يكون موضوع تفاضل وتفاخر. ولا يتردد حسن حنفي، في هذا الصدد، في الاعلان عن معتزليته ضد التصور الأشعري السائد منذ القرن الخامس للهجرة وحتى اليوم: «وفي مسألة النبوة لم يعش المعتزلة أيضاً طويلاً لإعلان استقلال العقل والإرادة واكتمال الوعي الانساني بعد أن حقق الوحي غايته في تطور البشرية. فاكتمال النبوة يعني إكتمال الوعي الانساني عقلاً وإرادة. ولسوء الحظ ساد التصور الأشعري القائم على حاجة الإنسان إلى نبي أو وصي يهديه إلى الحق ويرشده إلى سواء السبيل. فالدليل على صدق النبوة ليس البرهان العقلي، بل هو المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة والسير ضد مجرى العادات، وتتشخص النبوة في النبي، ويتم المفاضلة بين الأنبياء، والانتهاه بأن آخرهم أفضلهم مع أن الأنبياء قد ساهموا جميعاً، كل حسب مرحلته التاريخية، في تقدم الوعي الانساني... نزعنا النبوة من التاريخ ووضعناها في قلوبنا فأصبحنا بلا تاريخ، نصلي ونسلم على الأنبياء ونحتفل بمولد خاتم النبيين»^(١٤١). ومع أن الوحي يكاد أن يكون بالتعريف مرادفاً للتعالي، فإن حسن حنفي يرفض بشدة التعالي التاريخي للوحي: «الوحي ليس معطى من الله في لزمان ولا مكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، وحلول للمشاكل. ارتبط الوحي بالمجتمع وبالتاريخ وب حياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم»^(١٤٢). ومن هنا معارضته لـ «العقلية الدينية القديمة التي ترى الوحي حاوياً كل حقيقة، والتي تلغي البعد التاريخي للوحي فتجعل مهمة التفسير هي استخراج حقائق هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدق بها سلفاء»^(١٤٣)، متناسية أنه «لا يمكن لوحي سابق توجيه تاريخ لاحق وإلا كان الوحي أكثر تخلفاً من التاريخ»^(١٤٤). وليس المهم عمل الوحي في التاريخ بقدر ما أن المهم عمل التاريخ في الوحي؛ فحتى الحضارة العربية الإسلامية، التي تقدم النموذج الأكثر اكتمالاً لحضارة مركزية تصدر

عن الوحي كمعطى مسبق، ما صارت هي الحضارة العربية الإسلامية إلا بفضل عمل الانسان التاريخي في الوحي: «لما نزل الوحي، وتم حفظه في الصدور، لم تنشأ الحضارة أيضاً لأن التدوين لم يكن قد ظهر بعد. وظلّ المسلمون يتناقلون القرآن ويروون الحديث شفاهاً. ولكن ما إن بدأ العرب بتعلم القراءة والكتابة، سواء اللغة العربية أو اللغات السائدة في العصر مثل الفارسية والسريانية واليونانية والرومانية والهندية وغيرها، وبدأ عصر الترجمة، وتأسس ديوان الحكمة، وبداية المراسلات المكتوبة بين القواد والملوك، وتدوين الدواوين لعطاء الجند، وبدأ جمع القرآن مكتوباً في مصاحف، ثم بدأ جمع السنة بعد ذلك في الإصحاحات، بدأت الحضارة في التكون ونشأت العلوم»^(٣٧). وتصل هنا حماسة حسن حنفي للتاريخ والانسان والعقل إلى حد الإعلان عن عدم لزومية الوحي ورفض فكرة الحقيقة المعطاة سلفاً، ناهيك عن اتخاذها موضوعاً للتفاضل والتفاخر: «فسواء أخذنا الدرس من هيجل أو غصنا في تراثنا القديم فإن بإمكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة ورؤية الوحي في الواقع بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضاً. ومن ثم يمحي من أذهاننا الشك في المعرفة الانسانية ونوقن بها ونؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق الجهد الانساني الخالص، وتدع هنا هذا الاطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فضلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»^(٣٨).

وينظم مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»، في سياق ما يسميه هو نفسه استراتيجية الانتقال «من الدين إلى الحضارة، ومن الوحي إلى التاريخ، ومن العقيدة إلى الثورة»^(٣٩)، محاكمة حقيقية لمنهج الوحي والدليل النقلي في المعرفة. فعنده أن «المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة». «والنص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات». ومصدر معرفة العالم لا يمكن أن يكون «خارج العالم، والتعالى، علاوة على أنه يجعل الانسان مجتث الجذور في الواقع... ومغترباً في العالم»، لا يقدم أي ضمان لصحة المعرفة. «فلا يوجد صمام أمان إلا في وعي الانسان بذاته وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض». وأدح خطأ يمكن أن نقتربه معرفياً أن «تعلق مأسينا وهزائمنا على مشجب لم يره أحد ولم ينقد أحداً». وقد لا يكون كافياً القول إن النقل - الذي إلى الوحي مرجعيته - «لا يعطي إلا افتراضات»، لا اليقين المطلق، كما يفترض السلفيون، بل لا بد من التنبيه أيضاً إلى أن النقل، بما له من سلطة ومن تجذر في الشعور واللاشعور معاً، قد ينيخ بثقله على العقل ويشله عن الاشتغال. ومن هنا يكون الشك، لا الإيمان، «أول الواجبات». ومما يعزز هذه الأولوية كون مجتمعاتنا «مجتمعات مؤمنة تعطي الأولوية للإيمان على النظر، وتجعل للإيمان «مضموناً غيبياً خالصاً» لا غرض له ولا موضوع سوى «التسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان». وتحت وطأة مثل هذه المجتمعات الإيمانية لا يمكن لغير الشك أن يكون «بداية للنظر» لأنه «يعني تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداءً من أوليات العقل وبداية الحس»^(٤٠).

ولكن هذا كله ما دمنا في نطاق مبدأ الواقع المعرفي، وبالتالي النقدي؟ أما «رقصة المتناقضات» فلا تبدأ إلا مع الانتقال، أو النكوص بالأحرى، إلى مبدأ اللذة الهلوسي، وبالتالي التحقيري - التعظيمي. فالعقل الذي كان مقدماً على الوحي، أو موازياً له عند الاقتضاء، باعتباره عضو المعرفة وأداة النقد، يتنازل عن مكانته للوحي باعتباره مصدر تلك الماهيات المثالية التي هي، بحكم مثالياتها، منبع مغذٍ لدرجسية تعظيم الذات. فبعد أن كان العقل هو ضامن يقين الوحي، يرتد الوحي ضامناً ليقين العقل، لأن حقيقة الوحي، على العكس من حقيقة العقل، «حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من الأفراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرف»^(٤١). وحسبنا أن نقارن هنا بين موقف حسن حنفي من كل من لسينغ والسهروردي. فقد كان مأخذه على الأول أنه جعل وظيفة العقل، في علاقته بالوحي، بعدية وتبديرية: «يجعل لسينغ إذن وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفاً وإن كان مخلوطاً ومغلقاً، دون أن يكون مكتشفاً للحقائق أو واضعاً لها، فالوحي هو الذي يمد العقل بالحقائق ثم يقوم العقل بفهمها الفهم الصحيح وتخليصها مما علق بها من شوائب، ولكنه غير

قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفرده. وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير (في ألمانيا) وموقفها النسبي من العقل وحلولها الوسط بين العقل والنقل، في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وانجلترا أثبت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى الوحي^(٣٦). ولكن هذا الموقف النقدي من لسينغ لأنه لم يقل بأولوية العقل ينقلب إلى موقف تقريظ وتعظيم لسهوردي لأنه لم يقل بثانوية العقل فحسب، بل كذلك بالبدئية المطلقة للوحي: «السهوردي ليس عبقرياً في ذاته لأن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها، بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين. الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي، يأتي الفكر ويعرضها عرضاً إنسانياً خالصاً على مستوى البيئة الثقافية. ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي، وبذلك تنحصر مهمة المفكر في بيان اتفاق الوحي مع روح العصر^(٣٧). وهكذا، وبجرة قلم ينفي مؤلف «دراسات إسلامية» صفة الفلاسفة عن أهم فلاسفة الحضارة العربية الإسلامية: فهم لا يعملون في خدمة العقل بل في خدمة الوحي، وهاكم الفارق بين أرسطو وإبن رشد مثلاً: فإن يكن «أرسطو هو الذي جمع الحقيقة عقلاً، فإن «ابن رشد هو الذي جمعها وحياً»^(٣٨). وإن يكن ذلك هو شأن ابن رشد وهو فيلسوف النزعة العقلية في الحضارة العربية الإسلامية، فكيف يكون شأن ابن سينا والسهوردي وهما الممثلان البارزان لحكمة الاشراف شبه اللاعقلانية؟ إن المسافة تنأى في هذه الحال بينهما وبين الفلسفة، ويصيران مجرد ناطقين بلسان الوحي، ويكادان أن يتجردا ككل الناطقين بلسان غيرهم حتى من الذاتية: «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي... فابن سينا والسهوردي كلاهما يعرض حقيقة واحدة، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الإسلامية: كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري... أي أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية»^(٣٩).

وكما أعيدت الأولوية على هذا النحو للوحي على العقل، فإنها تعاد أيضاً للوحي على التاريخ. فما كان موضع تقييم إيجابي فيما يخص الدين الإسلامي، حيث ارتبط الوحي من خلال أسباب النزول «بالمجتمع وبالتاريخ وبقياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم»، يغدو موضع تقييم سلبي، بل مدعاة للتعير، فيما يخص الدين المسيحي: «أما الدين المسيحي فهو تراكم تاريخي للأفكار والتصورات والعقائد التي تعبر عن المواقف الانسانية للجماعة المسيحية الأولى، مواقف الألم والفرح والهزيمة والاضطهاد والخوف»^(٤٠)، وعقائده «ليست من الوحي بل من التاريخ، وليست من الله بل من الانسان»^(٤١). وكما يقضي مبدأ اللذة، الذي سنرى أن من طرائق اشتغاله أن ينسب إلى الأنا كل ما هو جيد وإلى اللانا كل ما هو سيء، فإن ذلك التعبير يحتل مكانه في سياق التفاضل والتفاخر الذي كان للتو كما رأينا موضع ترذيل: «هنا يثبت لسينغ حقيقة يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة، وهي أن العقائد المسيحية لم تخرج من الأناجيل بل أن الأناجيل هي التي خرجت من العقائد المسيحية، فالعقائد سابقة على الأناجيل، والأناجيل لاحقة على العقائد. أمن الناس أولاً ودون الكتاب ثانياً. اعتقدت الجماعة أولاً ثم حرر كتابها معتقداتها فيما بعد حفاظاً عليها. وبالتالي تكون العقائد الإسلامية هي الوحيدة في تاريخ الأديان التي خرجت من القرآن، وإن وجودها لاحق على القرآن وليس سابقاً عليه»^(٤٢).

إن فك الارتباط على هذا النحو بين الوحي والتاريخ، وبينه وبين العقل، والرجوع إليه كنقطة بدء يقينية مطلقة، والانتقال بخط مستقيم من الموقف الذي يؤكد أن «النقل لا يعطي إلا افتراضات» إلى الموقف النقيض الذي يؤكد أن «الوحي هو اليقين المطلق»^(٤٣)، يقدم لنا مثلاً نموذجياً لما يمكن أن تكون عليه نظرية نكوصية في مجال الانتروبولوجيا الدينية والحضارية. فالنكوص هو بالتعريف العودة القهقري إلى مرحلة تم قطع شوطها من قبل. وبعبارة أخرى، إن النكوص محاولة لاختصار النمو والإنكار واقعة التقدم. وهذه المحاولة تندرج في سياق توهم كلية القدرة. وما ذلك لأن كل تقدم هو انحطاط من منظور نكوصي - أو سلفي إذا شئنا - بل أيضاً وأولاً لأن الكينونة وفق نمط كلية القدرة هي كينونة تامة، مكتملة،

كاملة منذ بدء البدء. وذلك هو المضمون الأول لهذا العظمة لدى الطفل العصابي: فهو يولد في نظر نفسه راشدًا، وفي الأرجح أيضاً إنساناً أعلى. فلننظر كيف أن رمزية الوحي. كعطى مركزي مسبق، يمكن أن تقدم مرتكزاً صلباً لإسقاطات وهم كلية القدرة ولأخايب التعمق المواكبة لمعظم حالات النكوص:

١ - الوحي كمنهج إشراقي أو كشلبي أولدني هو بطبيعته وتعريفه أقرب مناهج المعرفة إلى الهلوسة من حيث أنها نمط عمل هذه العظمة، فالحقيقة في الحالين لا يُرتضى لها بأقل من مصدر رباني^(٣١).

٢ - الوحي، بما يفتحه أمام الإنسان المتناهي من طريق إلى الأعلى والكمال الأول اللامتناهي، يقدم خبير سياق لبناء رواية عائلية نبيلة لا ترتضى للطفل بأقل من أصل إلهي.

٣ - الوحي، باعتباره نقطة بدء مطلقة، يقدم أيضاً سياقاً نموذجياً لرواية عائلية متعلقة. فالبدء المطلق هو بمثابة قطع لسلسلة الأجيال وإلغاء لدور الأب وتكريس لوهم التخلق الذاتي للجنين في رحم الأم، جنة عدن مبدأ للذة والمهد الأول للموت كلية القدرة^(٣٢).

٤ - الوحي، باعتباره معطى مركزياً مسبقاً وحقيقة معطاة سلفاً، يتيح لنا تجربة فريدة من تجارب الشعور بكلية القدرة، إذ يمكنه من مفارقة حدوده أو مدها وتوسيعها إلى حد الانصهار بجسم جماعي كلي يهب كل عضو مشارك فيه إحساساً بأمر بالانتماء «الأوقياتوسي». فالعاملون في إمرة الوحي أو في خدمته ينعنون من فردياتهم ويتحولون إلى استطلاعات عضوية لجسم عملاق كلي واحد، «مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكان المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل»^(٣٣). فالعلم، في حضارة الوحي، سابق على العلماء، وهو ما يهبهم الوجود ومجرد الوجود ووحدة الوجود، وكأنه هو الكل الذي لا قوام ولا معنى للأجزاء بدونه. «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً لم يحدث باجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة، كما يحدث في العصر الحالي، بل عمل جماعي قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضيء على المؤلفين وحدثهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالها... بفعل كلي شامل»^(٣٤). ومن هنا كانت تلك النظرية التي لا تخلو من غرابة والتي تقول إن المفكرين الإسلاميين لم يكونوا «مؤلفين بل كتاباً»، بمعنى أنه «إذا كان المؤلف هو الذي يضع فكرة بل يخلقه ويبدعه بجهد الشخصي ويصرف النظر عن أي مصدر خارج جهده العقلي المحض، فالكتاب هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين أو النصوص المحاجة»^(٣٥). وذلك هو أيضاً مؤدى القول بأن الفكر الإسلامي ليس مكتشفاً للحقيقة، بل مجرد عارض لها، ليس «شخصاً»، بل مجرد وسيلة: «فالأشخاص إن هم إلا حوامل للفكر، وليست خالقة للفكر... الأشخاص يعرضون موضوعات ولا يضحون فكراً. هم مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»^(٣٦). ومع أن هذا الوضع للسائلة ينتقص من إبداعية المفكرين الإسلاميين إذ يجعل منهم مجرد مفسرين^(٣٧)، إلا أنه يحيط هاماتهم بهالة من المثالية، بل حتى من القداسة: أفليسوا هم عدلاء الأنبياء، ناطقين بلسان الوحي، هذا إن لم يكونوا مثلهم من الموحى إليهم؟ أفلا يقال إن السهروردي «كان متصللاً بالروح القدس»^(٣٨)؟ أفما وجدنا ابن رشد يجمع «وحيًا» الحقيقة التي جمعها أرسطو «مقلداً؟ وحتى نظريات الضوء عند عالم مثل ابن الهيثم «ألا ترتبط إلى حد ما بتصوره العالم للنور وتعريف الله من حيث هو نور»^(٣٩). وحتى العلوم الطبيعية والرياضية، «التي تبدو لأول وهلة بعيدة كل البعد عن الأصول الأولى في الوحي»، هل قامت على شيء آخر غير «العقل الموجود في الوحي»^(٤٠)؟ وإذا كان الوحي هو «العلم الشامل» و«الكلية»، «علم المبادئ العامة التي يمكن بها تأسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية»^(٤١)، وإذا لم يكن المفكر إلا «حامل الوحي»، وعارضه وبشارحه، فما حاجته إلى الذاتية، وإلى عنوان هذه الذاتية أي الاسم الشخصي؟ ما حاجة ابن سينا لأن يكون هو ابن سينا، وابن رشد لأن يكون هو ابن رشد؟ وما دام «الفكر الإسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى أبنية نظرية»، وما دام المفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر»، فما الحاجة والحال هذه لأن «يقال السنيوية والرشدية» كما لو أن «ابن سينا وابن رشد قد أبدعا ما لديهما من مذاهب ولم يعرضا انماطاً حضارية مستقلة عن أشخاصهما؟ ولو لم يظهر ابن سينا وابن رشد لظهر غيرهما بنفس الأنماط الحضارية، وكذلك يقال في التصوف مذهب ابن الفارض أو ابن عربي، وكلاهما لم يبدع مذهباً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالهما، وإن لم يظهر فيها لظهورا في غيرهما. وما الأشخاص إلا حوامل للأفكار وليست مصدرها لها»^(٤٢). ومن هنا الدعوة إلى إلغاء الذاتية وإلى استئصال شافة الشخصية:

صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها، فهناك الكرامية والبهائية والأشعرية والجهمية والواصلية... الخ، ولكنها مهمتنا نحن في القضاء على الشخص لإبراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن القائمين بها^(٣١). وفي نص آخر يأخذ برنامج إلغاء الذاتية هذا شكلاً أكثر جذرية بعد إذ يشمل لا أسماء المذاهب فحسب، بل كذلك أسماء الأشخاص وأسماء الأماكن وكل ما يحمل لوية التاريخ أو الجغرافية. «اللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر. فهناك الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في أصول الفقه، والمعتدلة والأشاعرة والخوارج والشيعة في أصول الدين، والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد في الفلسفة، وراعبة والحسن البصري والحلاج والغزالي وابن الفارض والسهوردي وابن عربي وابن سبعين في التصوف. وكل هذه الألفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية، وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وليست مفاهيم علمية لها دلالتها المستقلة. صحيح أن العلوم العقلية القديمة نشأت في أحضان التاريخ وفي بيئات جغرافية، وحسب مقتضيات الظروف، فارتبطت العلوم بأسمائها، وارتبطت العلوم بأسماء من اشتغلوا بها، والتيارات الفكرية بأسماء من اعتنقوها. وإذا كان تراثنا القديم قد وقع بذلك في ما وقع فيه التراث الغربي، فإن مهمتنا هي القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان، وتظهر في كل حضارة، ونحن نعاني من نسبة الأفكار إلى أشخاص... فالفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائليها وعن الأماكن التي ظهرت فيها مثل الرواية، وعن الحوادث التاريخية التي بدأت فيها مثل المعتزلة والشيعة والخوارج»^(٣٢). وهنا لا نستطيع إلا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن مؤلفنا، درجاً على عادته، كان وقف من الذاتية ومن الفردية ومن الشخصية عكس هذا الموقف عندما رأى فيها - من موقع نقدي لا من موقع التماهي الهذائي مع العملاق الجماعي - علامة على نمو حضاري، وعندما اعتبر غيابها عن تراثنا علامة نقص تطور لا علامة فسطح تطور: ولم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صبغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتأبعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق. ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية متصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية... ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله THÉOCENTRIQUE توأري الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود»^(٣٣). وعلى كل حال، ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند موقفه النقدي الأكثر جذرية الذي يعتبر بموجبه غياب الذاتية عن تراثنا القديم، ممثلة بالإنسان بما هو كذلك، قرينة على أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(٣٤).

٥ - الوحي، باعتباره معطى مثالياً ومنجماً لمهامات مثالية، يضع الأنا المنتمي إليه في موقع الحصانة والمناعة والمعصومية، وفي موقع المطابقة لمثاله. فالمسافة الفاصلة بين الواقع والمثال، بين الأنا والأنا المثالي، ملغاة، وملغاة معها الحاجة إلى التقدم والنمو فالواقع هو سلفاً كل ما يمكن أن يكونه وكل ما يجب أن يكونه، والأنا هو مقدماً كل ما يمكن أن يصير. وهذه الهوية المثالية تعزف والتامة النرجسية على وتر واحد. فالأنا، ككل مثال، ممثل بذاته، مكتف بذاته، متعال على الصيرورة، منعق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الإنسانية التي لا تستطيع أن تتعاطى وإبائه - وذلك هو معنى كونها علمية - إلا في محدوديته، لا في مطلقته. وفي مقدمة المناهج المرفوضة المنهج التاريخي، كما كنا رأينا. ولكن كذلك المنهج التحليلي والمنهج الموضوعي ومنهج الأثر والتأثر فجميع هذه المناهج موسومة بميسم «الفترة العلمية». لأنها «مناقضة تماماً لموضوع البحث، باعتباره «بناءً مثالياً» و«تراثاً موهبياً» وظاهرة معنوية»، على حين أن تلك المناهج «مادية»^(٣٥) جميعها وترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي»^(٣٦). والحال أن الفكر (لنقرأ هنا: الوحي) غير قابل للإرجاع إلى غيره. فالفكر، لا التاريخ ولا الطبيعة ولا الواقع، هو مصدر ذاته. وبمعبر آخر باقت مألوفة لدينا دلالتة، الفكر هو والد ذاته بذاته. وهو مُنطق الأشياء في عالم الأشياء المصمتة. ولذا، فإن المنهج التاريخي الإرجاعي قد يكون أكثر المناهج إيذاءً للأننا وجرماً له. ف«المنهج التاريخي يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها، ويرجعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية، مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا حوامل للفكر وليست مصدرها لموضوعاته»^(٣٧). والمنهج التاريخي يقوم على «التفكير العليّ»، في حين أن موضوعه، الذي هو «وحي يتصل إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية»، يقتضي أن يجري تعقله بوساطة «التفكير

الماهوي؛ فعل حين أن التفكير العليّ «يعتبر الموضوعات الفكرية معلولات والعوامل التاريخية عللاً، فإن التفكير الماهوي ويعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كموضوعات مستقلة أو كماهيات أو كعنان»^(١٤). وإن تكن علة رفض المنهج التاريخي هي ما يشكله من خطر على استقلالية موضوعه الماهوي ومثاليته المتعالية، فإن علة رفض المنهج التحليلي هي ما يمثله من خطر على وحدة هذا الموضوع وعلى شمولية تركيبه كبناء نظري كلي. وهنا نفهم أن يكون التحليل، كالاختزال، والإرجاع، مصدر انجرار للتمامية النرجسية. فهذه إذ تتصور ركيزة إسقاطاتها، وهما حضارة الوحي، على أنها، على مثال نمط كينونتها الواحدية الكلية، «وحدة عضوية واحدة»^(١٥)، لا تتصور التحليل إلا على أنه «تحليل تجزيئي» من شأنه أن يقضي على بناء الظاهرة ويقضي وجودها»^(١٦). بل أكثر من ذلك: فالتحليل «تفتيت وسحق»، ووظيفته بالتالي هي التدمير لا المعرفة، فضلاً عن أنه تدمير كلي يستهدف من خلال الجزء الكل، ويعبر في الغالب، وبطريق لاشعوري، عن «رغبة دافينة في الهدم» للقضاء على الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الإسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل»^(١٧). وهذه النزعة الواحدية الكلية هي التي تتحكم أيضاً، من موقع تخييل كلية القدرة، برفض منهج الأثر والتأثر. فبعد المنهج التاريخي الذي يذل الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى عناصر تاريخية ومادية، وبعد المنهج التحليلي الذي يفتت الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى أجزائها المكونة لها، «يقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية، وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً إياها من مضمونها، ومرجعاً إياها إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى»^(١٨). والتجليل النرجسي لرفض هذا المنهج لا يخفي نفسه: «خطأ هذا المنهج هو تفرغ الثقافة المدروسة من مضمونها، وإرجاع الداخل إلى الخارج، والقضاء على جذتها وإبداعها»^(١٩). والواقع أن الأنا النرجسي، باعتباره أنا كلياً UN MOI - TOUT، لا يرتضي للعبة كلية قدرته بأقل من قانون «الكل أو لا شيء»^(٢٠)، فهو إما أن يكون أو لا يكون. بل إن هذا الكائن الهاملتي يصرف فعل الملك L'AVOIR مع فعل الكون L'ÊTRE. فإن يكون أو لا يكون تعني عنده، كما يشير عنوان قصة بديعة لهمنغواي، أن يملك أو لا يملك، ولكنه إذ يحول على هذا النحو فعل الوجود إلى فعل محاسبية، لا يتخذ مع ذلك عن مبدأ «الكل أو لا شيء». فكل خسارة جزئية هي في نظره خسارة للكل، وكل ربح للجزء هو في نظره ربح كلي. ومن هنا استماتته لوضع ميزانية تقوم على الإثبات المطلق أو النفي المطلق: فهو لا يدين لأحد بشيء، وما من أحد إلا ويدين له بكل شيء. وعندما يكون بيت القصيد هو نفي المديونية، فإن منهج الأثر والتأثر يُعَلِّق عن العمل ويوصم بعدم الصلاحية ويُدمغ بأنه منهج «استشراقي»، أي مشبوه النية والقدس شعورياً ولاشعورياً، ولكنه - وكما سنرى لاحقاً - يستعيد كامل صلاحيته ويعود إلى الاشتغال بلا متازع عندما يكون المطلوب إثبات الدائنية. وهكذا، فإن ذلك المحسّر لكلية القدرة الذي هو الراشد المرتد طفلاً لا يكفيه أن يرتع في وهم كونه والد ذاته بذاته، بل أيضاً بأنه والد غيره، ولا سيما إذا كان هذا الغير هو الغريم الذي منه جاء الجرح النرجسي، أي في الحالة التي نحن في صدها الغرب، سائق الحضارة الحديثة وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مطولة. ولكن بانتظار ذلك لا يسر علينا أن نهتدي إلى القاسم المشترك الذي يوجب، من وجهة نظر وهم كلية القدرة، رفض المناهج الثلاثة: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي ومنهج الأثر والتأثر. فكل جرم هذه المناهج أنها معرفية، أي أنها تتعاطى مع الظاهرة المدروسة من منظور واقعي لا سحري، وأنها لا تؤخذ في وهم الكل الممارق لأجزائه، ولا تعترف بواقعية التركيب إلا بقدر صلاحيته للتحليل، وترى في الموضوعية خير ضامن للذاتية. وبما أن وهم كلية القدرة يقوم أيضاً على نكوص معرفي، فلا غرو أن يفتن برفض للمناهج المعرفية الموضوعية، أي المناهج التي تتعاطى مع الكائن كما هو كائن عليه، وليس فقط كما يعتقد أنه كائن عليه، وبالعودة إلى الاستغناء عنها جميعها بمنهج ذاتوي محض، أي منهج يعكس المعادلة ولا يأخذ في اعتباره سوى إعتقاد الكائن وليس كينونه. وتلك هي، في نظر صاحب مشروع «القرآن والتجديد»، فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعوري: «لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور. فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود. فهو الذات العارفة وهو الوجود الإنساني في أن واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به. فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى»^(٢١). وهذه الجملة الأخيرة لا تدع مجالاً للشك. فالشعور وحي آخر لأنه هو الآخر «نقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء بعدها يكون من خلالها»^(٢٢). ومع أن هذه المحاولة لتأسيس كوجيتو جديد على الشعور تمت بصلة قريبي مباشرة - وحتى حرفية - إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية، فإن دلالتها تبقى نفسية أكثر منها فلسفية: فليس لوهم كلية القدرة من ملكوت غير الشعور لأنه في الشعور فحسب يمكن للوهم أن يحظى بوهم الوجود.

- (١) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٤٦.
- (٢) نقلاً عن سارة كوفمان، نيتشه والمسرحة الفلسفي، سلسلة ١٨/١٠ (باريس، ١٩٧٩)، ص ١٥١.
- (٣) بصدد مباحث بياجيه راجع ملتون شويبل وجين راف، بياجيه في الصف: Piaget in the Classroom (الولايات المتحدة: منشورات بازيك بوكس، ١٩٧٢)، والترجمة الفرنسية بعنوان: بياجيه في المدرسة: Piaget à l'école (باريس: منشورات دنويل/غونتييه، ١٩٧٩).
- (٤) نقلاً عن: كوفمان، المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥) الأفكار التي طورها هنا هي بمثابة تركيب لنظريات ثلاثة ممثلين متميزين للتحليل النفسي ما بعد الفرويدية: جانين شاسغيه سميغل، ولا سيما في كتابها: مقال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥)، وجيرار ماندل، ولا سيما في كتابه: التمرد على الأب. مدخل إلى التحليل النفسي الاجتماعي، ط ٥ (باريس، مكتبة باير الصغرى، ١٩٦٨)، والانتروبولوجيا الاختلافية: نحو انتروبولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية (باريس. منشورات باير الصغرى، ١٩٧٢)، وفرانكو فورناري، الجنسية الخناسية والثقافة (١٩٧٦).
- (٦) الله هو بالتعريف كل ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وهذا هو «الإسقاط» بالمعنى الفيورباخي للكلمة. ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن المسيحية، التي تتميز عن سائر الديانات السماوية بكونها ديانة ابن أكثر منها ديانة أب، تنفرد أيضاً بتأسيس عبادة حقيقية لـ «الطفل الإلهي». ورمزية الذود تقول كل المفارقة التي تحكم وجود الطفل من جهة أولى البقر والخراف التي تدفء الوليد بأنفاسها، ومن الجهة الثانية ملوك الجوس الذين يخرون له سُجداً؛ أي من جهة أولى، وعلى الصعيد الواقعي، تبعية مطلقة (وطويلة الأمد) للرعاية التي يمكن أن يوفرها العالم المحيط، ومن الجهة الثانية، وعلى الصعيد الاستيهامي، كلية قدرة تضع هذا الطفل عينه في مقام ملك الملوك.
- (٧) وذلك النموذج الأول لكل قانون الذي هو تحظر المحارم.
- (٨) فورناري، الجنسية والثقافة، مترجم عن الإيطالية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٦٤ و ٦٤. العنوان بالفرنسية: Sexualité et culture.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٦٢.
- (١٠) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١١٥.
- (١١) كريبون كان على حق وانتيفونا كانت على حق، وفي هذه الحقبة المتبادلة يكمن جوهر الصراع التراجيدي. فالدراما هي في الغالب صراع حق ضد باطل، ولكن في التراجيديا وحدها - وهذا سر عظمتها - الحق يقارع الحق نقول «في الغالب» تحفظاً كما تقضي أصول الممارسة العلمية.
- (١٢) لا بد هنا مع ذلك من تقييد. فهذه القاعدة، المبنية في التحليل الأخير على جدل مبدأ اللذة ومبدأ الواقع كما سنرى، لا تصدق إلا على «الموجودات» التي تشكل، من جهة انتمائها أو ملكيتها، امتداداً لوجود من يمارس لعبة التناقض. أما بالنسبة إلى الموجودات «الغريبة» التي لا يعود ملكها إليه، فإن الآلة تنقلب. فعندها يغدو المهجو هو ذا الثقل الواقعي والاعتبار المعرفي، بينما يغدو المدروح هو المقابل الهذائي لذلك الموجود الواقعي المهجو.
- (١٤) شواهد الأفغاني من: الرود على الدهريين، ص ١٣١، ١٣٥ و ١٤٠، نقلاً عن حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١٠٣.
- (١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٧.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢. ولنلاحظ بالمناسبة أن كلية القدرة لا يطيب لها أن تتأمل نفسها إيديولوجياً إلا في مرآة الوحدانية، لأن الاختلاف أو الجدل أو التعدد يُستشعر من قبلها على أنه حدّ وانتقاص.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (١٩) وقد كان كل ظننا حتى الآن أنه يشرفه!
- (٢٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٤٨.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

- (٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.
- (٢٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٤.
- (٢٥) لسنج، في تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت. دار التنوير، ١٩٨١) ص ١٢٤.
- (٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩. ولنلاحظ بالمناسبة أن النص يجعل من الحضارة العربية الإسلامية نموذجاً أيضاً لحضارة تكونت بالتفاعل مع الحضارات الأخرى. وهذا إقرار ثمين ستكون لنا إليه عودة لاحقاً.
- (٢٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
- (٢٨) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٩٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، مج ١، ص ٨، ١٠، ٣٠٩، ٣١١، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٩٥.
- (٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٨.
- (٣١) لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ١٤٩.
- (٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. هل من حاجة للتذكير بأن حسن حنفي كان رفض، في نص سابق، أن يكون دور الفكر «القيام برسالة مملأة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥).
- (٣٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٤.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٣٥) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ١٥٩.
- (٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (٣٧) المصدر نفسه، وموقف حسن حنفي التعييرى - التفاهري هنا يستحضر إلى ذهننا واقعة مشهورة من وقائع المكر التاريخي. حادثة التحكيم في عهد رابع الخلفاء الراشدين. فقد كان كل ظننا أن مأخذ حسن حنفي على لسنج أنه لم يكن جذرياً بما فيه الكفاية في نزعة التنويرية ولم يعض إلى الحد الذي مضى إليه التنويريون الفرنسيون مثلاً في موقفهم من الدين. ولكن عندما يتقدم لسنج خطوة إلى الأمام في النزعة الجذرية وينتهي إلى ما يشبه القول بأن عقائد الدين المسيحي خرجت من الانسان والتاريخ وليس من الله، فإن حسن حنفي، يهتبل الفرصة لا ليحييه وليحيي تجذر موقفه، بل ليكرر معه قولة عمرو بن العاص مع أبي موسى الأشعري حينما أيده في خلع صاحبه ليثبت صاحبه هو.
- (٣٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٥.
- (٣٩) كما تد، يقدم لنا حسن حنفي بنفسه - في طور من أطوار «الهيولة الواقعي المضاد لطور «التحليق» الهلوسي - خير نقد لمنهج الوحي والإشراق والمعرفة اللدنية: «العقل في تراثنا الفلسفي كان قائماً على الإشراق، بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول، ونظرية العقل العشرة، والعقل الفعال.. مدبر فلك الأرض. فكل هذه العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال، وليس من الحس أو المشاهدة أو التجربة. وقد أودع الله في هذا العقل الفعال كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبوتهم، والفلاسفة رؤاهم، والصفوية إلهاماتهم، وفيه سُمِّر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ. وقد استمر الحال على هذا النحو حتى الآن. فأماناً بالمعرفة اللدنية، وتصورنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب... وأصبحت مصائرنا تصد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والانسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى. وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان كليم الله. وأصبح الرئيس المهلم بديلاً عن المؤسسات السياسية والتخطيط القومي» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣).
- (٤٠) قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن تاريخ الأديان المقارن يقدم لنا نموذجاً بديعاً لرواية عائلية تجمع بين النبالة والعلقة معاً، بين النسب الإلهي والتخلق الذاتي الثاني لدور الأب: فيسوع حبلت به مريم العذراء من نور حل في رحمها من روح القدس. وفي بعض الماثورات أن بوذا أيضاً حبلت به أمه - وكانت هي الأخرى عذراء - من شعاع دلف إلى رحمها من زهرة اللوتس المقدسة.
- (٤١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٠٩ - ٢١٠.
- (٤٥) تجدر الإشارة إلى أن مؤلفنا كان هو نفسه، في معرض نقده للشعار السلفي الداعي إلى «العودة إلى التبع»، قد أعلن،

- بمرارة، احتجاجه على تقليص التفكير إلى مجرد تفسير يعطي الصدارة للنص على الواقع، مما لا يدع للفكر من وظيفة غير التبرير، إلى حد جازم معه أن «يقال إن الحضارة الإسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسير» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤).
- (٤٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٨.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٩.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٩ - ١٠٠. وما تجدر الإشارة إليه أن هذه النزعة للإسمية، وبالتالي الخلطية، تعاود ظهورها لدى مؤلفنا، كما سنرى، من خلال تبنيه للنظرية القديمة القائلة بأنه «لا مشاحة في الألفاظ. وحسبنا هنا أن نقيم موازنة مع ما كنا لاحظناه من أن الرؤية الجنسية القبتناسلية للعالم تقوم أساساً على نزعة خلطية كلية تنكر، كما ذكرنا، الفارق بين الأجيال والفارق بين الجنسين، ولا تميز الجزء من الكل، وتسمي الأشياء بغير أسمائها، وتخلط بين كل شيء، وعلى الأخص بين الأهلية الجنسية للتنظيم التناسلي ولا أهلية التنظيم القبتناسلي، من خلال نظرية العضو الجنسي الواحد، الأوحد، الكلي، المتعلق.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٠.
- (٥٥) نعود إلى التذكير بأن «المادية» غالباً ما تعني في اللاشعور «التأنيث» بالمقابلة مع «الروحية» أو «المعنوية» باعتبارها مبدأً مذكراً. والحال أن التأنيث، كما أوضحت جانين شاسغيه - سميرجل، يتناقض والمثال الأنثوي للرجل» (مثال الإنسا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية، ص ٢٤٨).
- (٥٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ٧١.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٥.
- (٦١) المصدر نفسه، ص ٧٤ ونلاحظ بالمناسبة، ومن وجهة نظر سيكولوجية خالصة، أن هذاء العظمة هو بطبيعته تركيبية بالمقابلة، مثلاً، مع العصاب الوسواسي الذي هو بطبيعته أيضاً تحليلي.
- (٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (٦٤) نقرّ هنا بيدينا لجيرار ماندل، في: الأنثروبولوجيا الاختلافية، سلسلة مكتبة بايو الصغرى (باريس). منشورات بايو، ١٩٧٢، ص ٢٨٥. العنوان بالفرنسية: Anthropologie Différentielle.
- (٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٥.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

السؤال الذي لا مناص من أن يطرح نفسه الآن هو : لماذا هذا النكوص ؟ ما عوامله ؟ ما الذي أوجد هذه الحاجة إلى مفارقة حدود الأنا والانصهار في العملاق الجماعي؟ إن جميع هذه الأسئلة ، وغيرها ، لا يمكن أن تفوز بجواب شافٍ إلا على صعيد السيرة الذاتية ، والحال أن حسن حنفي مفكر ، وليس روائياً . وهو لم يكتب بصورة مباشرة أية سيرة ذاتية . ولكنه ضمّن بالمقابل مؤلفاته شذرات ، أو ومضات بالأحرى من بعض وقائع حياته . وهذه الومضات ثمينة لنا للغاية ، ولكنها غير كافية على الإطلاق . ومع ذلك ، فإننا نشعر بأن الإجابة عن كل تلك الأسئلة ممكنة لأننا نشعر أيضاً أننا نستطيع قراءة مؤلفات صاحب مشروع « التراث والتجديد » كما لو أنها سيرة ذاتية . وبالفعل ، إن حسن حنفي يعلمنا في أكثر من موضع أن التراث قضية شخصية للكاتب ، وما ذلك فقط بمعنى أن التراث مخزون نفسي حي ما يزال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك ، بحيث لا نملك إلا أن نشهر انتماعنا إليه من خلال « نسبه لنا بضمير المتكلم الجمع في «تراثنا» إشارة إلى فعله فينا وخضوعنا لآثره »^(١) . وما ذلك فقط بمعنى أن التراث هو عامل تحديد الهوية الجماعية: « التراث أيضاً قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به ، وهو موصوف بنفس الصفة ، فهو « إسلامي » ونحن « مسلمون » ، والنسبة تشير إلى الحضارة أكثر مما تشير إلى الدين »^(٢) ، وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة ... التراث قضية شخصية نلتزم بها ، وتختلف دراستنا له عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين ، في حين أننا في الحالة الأولى أكثر من باحثين بل نكون ملتزمين بقضية شخصية . تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه ، وجزء من التحليل لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية . فتراث المجدد في نفس الوقت ذات وموضوع ، لأن موضوع البحث هو ذاته أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل^(٣) بل كذلك بمعنى أكثر شخصية بعد : قضية « التراث والتجديد » لا ترتبط بالشخصية الوطنية للباحث فحسب ، بل كذلك بحياته الشخصية : « ولذلك تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته ... ولذلك أيضاً كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث والمشاكل التي عرضت له إبان العشرين سنة الماضية »^(٤).

إن هذا الاعتراف المدهش لا يدع لنا مجالاً للشك في أن قضية « التراث والتجديد » ليست قضية نظرية فحسب ، بل هي أيضاً قضية نفسية ، وأنها بصفتها هذه لا تدخل في مجال علم النفس الجمعي وحده ، بل في مجال علم النفس الفردي أيضاً ، وأنه من المباح لنا ولو جزئياً أن نتأولها على أنها سيرة ذاتية . وصاحب مشروع « التراث والتجديد » هو بنفسه من يبيع لنا ذلك حين يستعرض باقتضاب في ختام مقدمة كتابه « من العقيدة إلى الثورة » ، العلاقة بين المسيرة التأليفية لمشروع « التراث والتجديد » وبين المسيرة الحياتية ، السياسية والمهنية ، لصاحب المشروع معرباً عن الأمل في أن يتوالى صدور أجزاء « التراث والتجديد » تباعاً ، وخاتماً بالقول : « قد أشفعها جميعاً بسيرة ذاتية وقد أترك « التراث والتجديد » يحكي قصة حياتي »^(٥) . وفي الحقيقة ، أنه يندر أن نقع على باحث في التراثيات يتخذ من موضوع بحثه بالذات ركيزة مباشرة لإسقاطاته النفسية على نحو ما يفعل صاحب مشروع « التراث والتجديد » . ولعل كل الشوط الذي قطعته معنا القارئ حتى الآن ، وكل الشوط الذي ما يزال عليه أن يقطعته معنا ، أن يوصلنا إلى مثل ما وصلنا إليه من اقتناع بأن قضية « التراث والتجديد » تقوم لصاحب هذا المشروع مقام « الرواية العائلية » بالمعنى التحليلي النفسي للكلمة .

وبالفعل ، وبالإحالة إلى سؤالنا ، برهن التحليل النفسي السيرة النكوصية بعوامل ثلاثة : ١ - البنية النفسية أو العالم الداخلي ، ٢ - الواقع الموضوعي أو العالم الخارجي ، ٣ - العلاقة الترميزية بين الحدين . فأكثر حالات النكوص نموذجية هي تلك التي تتضمن فيها العوامل الثلاثة : ١ - قابلية كبيرة

للانجراف على صعيد البنية النفسية الداخلية ، ٢ - جارحية كبيرة على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي ، ٣ - خلل في ترميز العلاقة بين الداخِل والخارج . والحال أن الشواهد التي نستطيع استقراءها من كتابات صاحب مشروع « التراث والتجديد » ترسم لنا اللوحة المثلثة الوجوه التالية : ١ - من الداخِل تضخم كبير في الأنا يجعله ذا حساسية مفرطة من حيث القابلية للانجراف ، ٢ - من الخارج عالم جارح إلى أقصى حد نرجسياً لأنه عالم تفوق ماحق لحضارة بعينها هي الحضارة الغربية على جميع أشكال الحضارات والثقافات الأخرى التي قويض لها أن ترى النور منذ فجر التاريخ وحتى اليوم ، ٣ - بين الداخِل والخارج علاقة ترميز جنسي ، أي مقروءة على أنها علاقة تأنيث وخصاء بكل ما يترتب على ذلك من خفض في القيمة بالنسبة إلى الذات في مجتمع ما يزال محكوماً - ربما حتى نخاع العظم - بسلم قيم الأيديولوجيا الأبوية .

١ - تضخم الأنا

إن أقدم ما نملكه من شذرات عن الحياة الشخصية لحسن حنفي بقلمه يتمثل بتلك الهوامش التي ذيل بها مقاله عن عثمان أمين ، أستاذه في السنتين الثالثة والرابعة (١٩٥٥ / ١٩٥٦) من الدراسة في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المقال الذي كتبه بمناسبة بلوغ رائد « الجوانية » السبعين ربيعاً والذي جعل عنوانه : « من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي » وأعاد نشره في كتاب «دراسات إسلامية» الصادر عام ١٩٨٢ .

يروي حسن حنفي الواقعة التالية . « أذكر ، ونحن طلاباً ،^(١) بعد إحساسنا بأن الأستاذ يرجع كل شيء إلى محمد عبده إنني كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل : « أحب محمد عبده ولكن حبي للإسلام أعظم »^(٢) . وهذه الجملة الأخيرة ، على برائتها الظاهرية وعلى عمقها الجدلي ، تحصل من وجهة النظر التي تعيننا هنا دلالة خاصة . وأمرنا معها كأمر إسحق عندما اختلط عليه ، وقد عمي ، أمر ابنه يعقوب ، وقد ارتدى قروة أخيه عيسو ، فقال : « الملمس ملمس عيسو ، ولكن الصوت صوت يعقوب » . ويدون أن توجه تهمة الانتحال المقصود إلى أحد ، نرانا نجيز لأنفسنا بدورنا القول : « القلم قلم حسن حنفي ، ولكن اللسان لسان أرسطو » . فالقارئ يذكر ولا بد أن أرسطو هو القائل تلك القول المشهورة في تاريخ التعليم الفلسفي : « أحب أفلاطون ، ولكن حبي للحق أعظم » . ومرة أخرى نقول : إن ما يعيننا هنا ليس الانتحال ، مقصوداً كان أم غير مقصود ، بل ما تتم عنه تلك العبارة المكتوبة على السبورة من طاقة أو من رغبة بالأحرى في التماهي مع أرسطو ، لا من حيث هو أرسطو ، بل بصفته من كبار الآباء المؤسسين للعلم الفلسفي . والرغبة في التماهي تبقى على كل حال مشروعة ما دامت المسافة بين الواقع والمثال ، بين المتماهي والمتماهى معه ، محفوظة . ولكن المشكل مع حسن حنفي أنه يميل ، تحديداً ، إلى إلغاء هذه المسافة . فعندما تقدم في السنة الجامعية الرابعة بمذكرة عن الأخلاق ، نالت المذكرة استحسان الأساتذة ، وقال أحدهم - وهو زكريا إبراهيم - مادحاً ومداعباً على طريقة كثرة من الأساتذة الجامعيين في مثل هذه الحال : « هذا برجسون »^(٣) . فما كان أيضاً من حسن حنفي إلا أن كتب : « فعرفت أنني إقبال وبرجسون »^(٤) ! وفي الهامش نفسه يتلبس حسن حنفي شخصية كاميلو توريز عندما يكتب قائلاً : « شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إفاضة في الذكريات تطويراً مني للجوانية ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق . فـ « لاهوت الثورة »، وهو ما عرفت به حتى الآن ، إن هو إلا تطوير « للجوانية »^(٥) . والعجيب أنه عندما كتب مقاله المطول عن مؤسس لاهوت الثورة بالذات ، بعنوان « كاميلو توريز القديس الثائر »^(٦) ، لم يأت بذكر تعبير « لاهوت الثورة » ولا مرة واحدة . ولكن سلسلة التماهيات لا تقف عند هذا الحد ؛ فأخر جملة في الهامش إياه تجعل من حسن حنفي ، بقلمه ، آخر حلقة في سلسلة الحركة الإصلاحية « من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرزاق إلى عثمان أمين ثم إليّ ، دون ما فخر أو ادعاء »^(٧) . وحقاً ، إن العبارة لا تخلو من تواضع نظراً إلى أنها تتحدث ، على الرغم من كل شيء آخر ، عن حلقات في سلسلة . والحال

أن السلسلة نفسها تُقطع في نص آخر لحسن حنفي لتجعل منه هو نفسه صلة وصل يزيد بها تفرداً وتآلقاً كونها تصل ما انقطع لا ما اتصل؛ فمئذ أن « ألف ابن تيمية (٧٢٨ هـ) » نقد مراتب الإجماع « ينقد فيه كتاب ابن حزم ... وكتب ابن القيم (٧٥١ هـ) « القياس في الشرع الإسلامي » مضيفاً على كتاب ابن تيمية بعض الأمثلة ، الفقهية ، انتهى التأليف في علم أصول الفقه وتحوّل إلى كتب جامعية أو أزهرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة حتى ظهور « مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه » باللغة الفرنسية^(١٧) لمؤلف هذا المقال عام ١٣٨٥ هـ (١٩٦٥ م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور : الشعور التاريخي ، الشعور التأملي ، الشعور العملي^(١٨).

على أن التماهي مع العظمة ليس هو الشكل الوحيد لإخراج عقدة تضخم الأنا . ففي « الرواية العائلية » التالية ، وهي كما سنرى من النبل والعظمة في منتهاهما ، يأخذ تضخم الأنا ، على العكس ، شكل معارضة ومناقضة للعظمة ، ولكن من موقع الند للند بطبيعة الحال ، وتحديدأ ، وكما تقضي أصول اللعبة الأوديبيية ، من موقع الند البنوي للند الأبوي : « إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارط فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيغل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً « الجوانيين » . ينجب البشر القانون الأبناء ، وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة . ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الأبناء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد في توالد النقيض . إن عظمة أرسطو تأتي من معارضته لنظرية المثل عند أفلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارط وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة ، وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه ، كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد في قلبهما المنهج الجدلي رأساً على عقب وكشفه في الطبيعة والوجود . وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه استاذهم بين قوسين . فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليدياً ، بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأساً على عقب . وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مساره الجدلي ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتين لشيء واحد ... فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين من يقب الجوانية رأساً على عقب باسم الجوانية ، وتطويراً لها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الأبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التي تمر بها كل حضارة ، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد ... فالاجتهاد في الجوانية تأصيل لها من الجيل الثاني بعد أن أسسها رائدها الأول^(١٩) . هكذا نجد أنفسنا هنا أمام ما يصح أن نسميه بأنه رواية عائلية صغرى داخل تلك الرواية العائلية الكبرى التي هي قضية « التراث والتجديد » . ولنلاحظ بادئ ذي بدء أن هذه الرواية العائلية الصغرى والبديعة - لنقرب بذلك - هي رواية ثنائية القطب ، لا ثلاثية ، إذ أن الآباء الفلاسفة يلدون الأبناء الفلاسفة بدون وساطة الأم . فالأنوثة ، حتى في شكل الأمومة ، هي عامل تسهيل يمنع شفتي الجرح النرجسي من الالتئام ، أو عامل واقعية يمنع هذاء العظمة من الاشتغال . ثم إن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون وساطة الأم يعني أن الخصوية مبدأ مذكر . وقد دلت دراسات كارين هورني وآخرين ، بالفعل ، أن الحسد الإنجابي لدى بعض الرجال تجاه النساء يعادل الحسد القضيبى لدى بعض الإناث تجاه الذكور^(٢٠) . فالقدرة على الإنجاب هي قدرة فعلاً ، وهم كلية القدرة لدى الرجل لا بد أن يشمل ، في ما يشمل ، القدرة على الإنجاب وإلا انتفت كلية القدرة . ومن جهة ثالثة ، فإن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة « بدون المرور برحم »^(٢١) يعني أن

الخصوبة هنا هي خصوبة فكرية أو روحية ، على العكس من الخصوبة الطبيعية التي هي خصوبة جنسية أو مادية . والحال أن «الروح» كمبدأ سماوي للمفارقة والمجازة يقدم لهذاء العظمة ركيزة لا تستطيع أن تقدم في مثل سموها «المادة» التي هي مبدأ أرضي للمباطنة والمحايثة . زد على ذلك أن السلالة الروحية ، خلافاً للسلالة المادية ، تحتكر - مع الآلهة - امتياز الخلود . فابناء البشر فانون مثلهم ، بينما أبناء الفلاسفة خالدون كأبائهم . وعلى كل حال ، فإن القطب في سلالة الفلاسفة الإلهية هذه هو الابن وليس الأب . فالأب لا مرجعية له بالإحالة إلى ذاته، بل معيار «خصويته» الابن الذي ينبجيه . بل لكان هذا الاستلاب للابوة لحساب البنوة لا يكفي - ولا ننس أن من يتكلم في النص هو «ابن» - لذا يعزز باستلاب ثان مواز : فعظمة الأب لا تكمن في عظمة الابن فحسب ، بل إن عظمة الابن تكمن في نقض عظمة الأب . فإذا كان الأب عظيماً لمرة واحدة ، فإن الابن عظيم لمرتين : مرة بهدمه ما ابتناه الأب ، وأخرى بما يبنتنيه لحسابه الخاص^(١٧) . والأصالة لا تكمن في التأسيس بقدر ما تكمن في التطوير . فمعيار أصالة السلف تطويره من قبل الخلف . وهذا كله بعد من حيث التصور النظري لرواية الأصول . أما إذا جئنا إلى شجرة العائلة بالمعنى العيني للكلمة فنجد أن سلسلة النسب التي يمثل «الأب» عثمان أمين و«ابنه» حسن حنفي آخر حلقاتها تضم كلاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وكانط وهيجل وماركس وكيركغارد وهوسرل . وكان اتصال الحلقة الأخيرة - وهو اتصال بالوهم والاستيهام طبعاً - بكل سلسلة أولئك الآباء العظام لا يسبغ عليها القدر الكافي من العظمة ، لذا يُفرد لها ، حتى وهي حلقة في سلسلة ، مكانة مميزة : فالجوانية «رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد» . والعجيب في هذا التضخيم الهذائي للجوانية أنه يتم برسم «الابن» أكثر منه برسم «الأب» : فما عثمان أمين بفيلسوف إلا لانه «أنجب حتماً الجوانيين» . وهنا تستوقفنا كلمة «حتماً» فهذه اللفظة تضعنا لا على مستوى الكينونة ، بل على مستوى وجوب الكينونة آية ذلك أن الفيلسوف الابن الذي أنجبه الفيلسوف الأب لم يكن بعد فيلسوفاً إلا بذرياً على حد تعبير اللغة الفلسفية للعصر الوسيط . وبما أن بذرة الشيء تتضمن سلفاً كل إمكانيات تطور الشيء ، فمن الممكن إذن اعتبار بذرة الشيء وكأنها هي الشيء نفسه ، واعتبار من لم يصر بعد فيلسوفاً وكأنه صار فعلاً فيلسوفاً لانه سيصير حتماً فيلسوفاً . فذلك تقضي حتميته البذرية . وكل هذا الاستدلال الجدلي ، الذي هو من اللطافة في منتهاها ، تلمي ضرورته الواقعة البسيطة التالية : فمع أننا لا نعلم على وجه الدقة تاريخ كتابة المقال الذي نحن بصده ، لكننا نعلم بالمقابل أنه كتب بمناسبة بلوغ «مؤسس» الجوانية السبعين ربيعاً؛ وبما أن عثمان أمين قد ولد عام ١٨٩٩ فلنا أن نقدر أن «التحية» الموجهة إليه كتبت عام ١٩٦٩ ؛ والحال أنه حتى ذلك العام لم يكن «مطور» الجوانية قد كتب أبياً من كتبه الرئيسية : لا «قضايا معاصرة» بجزءيه عن «الفكر العربي المعاصر» (١٩٧٦) وعن «الفكر الغربي المعاصر» (١٩٧٧) ، ولا «التراث والتجديد» (١٩٨٠) ، ولا «دراسات إسلامية» (١٩٨١) ، ولا «من العقيدة إلى الثورة» (١٩٨٨) . وهكذا تتضامن الكينونة البذرية مع الكينونة السلسلية لترقياً بوهم العظمة إلى مصاف اليقين : فالمنطق الذي يحكم تطور البذرة إلى ثمرتها ، والسلسلة إلى حلقاتها - ولا سيما آخرها - منطق حديدي غير قابل للخرق . وهذا هو أصلاً معنى القدر . والعظمة لا تتعلل نفسها بلغة أقل نبلاً من لغة القدر .

لكن كيف يتفعل القدر ؟ كيف يصبح مصيراً ؟ إن الشاهد التالي - وهو لا يقل عن سابقه إدهاشاً - يفتح إمكانيات جديدة للإجابة ؛ فتحت عنوان موضوعي للغاية «دور المفكر في البلاد النامية» ، يتابع حسن حنفي سرد ما يمكننا اعتباره سيرته الذاتية : «لقد أن لنا الآن أن نبحث عن دورنا في مجتمعاتنا . وإن كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملا^(١٨) هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى ، كما فعل ديكارت في الحضارة الأوروبية عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث . ولا

يعني الدور هنا الوظيفة التي على الفكر القيام بها باعتباره موظفاً إيديولوجياً في مجتمعه ، بل يعني المهمة التي يأخذها الفكر على عاتقه إحساساً منه بالمسؤولية الوطنية ... وهي رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء في التنظيم والقيادة . الرسالة هي ما يقصده فيبير بالمعنى الثاني لكلمة BERUF أو ما يقصده فشته بكلمة BESTIMMUNG ، أي قدر ومصير ... ولم نقل الفكر في صيغة الجمع لأن الفكر أندر من الندرة . وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد إن وجد ، فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر ويكون هو المفكر بالف ولام التعريف . فعصر ديكرت كان به مفكرون ، وكل منهم يحاول أن يقوم بنفس المهمة ، التي قام بها ديكرت . ولكن لم يكن هناك إلا ديكرت واحد . تظهر في كل عصر إرهابات للفكر . ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية «^(٣١)» .

إن النص لا يدع مجالاً للشك : فالمللوب الآن ، بعد أن تم بناء السلسلة ، تحطيمها . فحلقة الابن حلقة قطعية ، لا حلقة اتصال . وما التطوير في حقيقته إلا إعادة تأسيس . وعرش الفكر لا يتسع إلا لتاج واحد . كما في كل وراثه ملكية ، فإن « عاش الملك ! » هي دوماً بمثابة تكريس لسوفاة : « مات الملك ! » . وإذا لم يمت الملك الأب من تلقاء نفسه ، أو إذا استغرق وقتاً أطول مما ينبغي ليموت ، ففي وسع الملك الابن أن يعطي جدل الوراثة ذاك قوة دفع إضافية بتدخل إرادي من قبله . وفي مثل هذه الحال ينقلب المشهد أوديبياً خالصاً : فليس المطلوب بأقل من قتل الملك الأب الذي طعن في السن بيد الملك الابن الذي بلغ لتوه مبالغ الرجال . والرمزية الجنسية لا تخفي هنا نفسها : فالعرش والجاه إسمان لمسمى واحد ، فمن خسر واحدهما حقاً عليه أن يخسرهما كليهما ، ومن ربح واحدهما حقاً له أن يربحهما كليهما . « من هو المفكر إذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذي استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة نحو التقدم تكون هي مهمة جيله ... وكان التاريخ قد حملته مسؤولية العصر . هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذي يغيرهم من حال إلى حال . وهو الشاب أيضاً الذي تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماس وإقدام وشجاعة وبراعة وحسم ، ذلك لأن المفكر الشيخ قد أنتهى عصره بعد أن تراكمت عليه الأحداث وكثرت منه المساومات حتى أصبح من وجهاء القوم يبغى السلام وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العمر وأصبح البعض منهم مثال التعايش الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته . فإذا تدمر البعض منهم فلا يتجاوز هذا التدمر خارج جنبه ولا يتعدى حديث العاجز الذي لا حول له ولا قوة »^(٣٢) .

ولكن هل الفكر «بألف ولام التعريف» ملك أو نبي ؟ إن النص نفسه ينزح إلى التوحيد بين الاحتمالين . فالمفكر هو تارة «النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة» ، وهو طوراً ؛ وعلى حد تعبير أفلاطون ، «الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك»^(٣٣) . وفي الواقع ، يبقى في متناولنا معيار للتمييز : ففي طور عبادة العقل ، وهو الطور الذي كُتِبَ فيه مقال «دور المفكر في البلاد النامية» ، يبدو الفيلسوف الملك مقدماً في المكانة على المفكر النبي ، وأقله لأن رسالته ليست «رسالة ملامة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء»^(٣٤) . ولكن في الطور التالي أو المناقض بالمقابل ، أي طور عبادة الوحي ، يبدو دور المفكر نوبياً بالأحرى . وفي هذا الطور تكثر الإشارات ، الضمنية أو الصريحة ، إلى أن «عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله»^(٣٥) . وما تبطنه هذه الجملة تجهر به جملة أخرى تعود إلى الطور نفسه : «قد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقاً لحديث المجددين : «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها»^(٣٦) . بل إنه لا يتردد ، في نص لاحق ، في الجهر بأنه ، بشخصه ، هذا المجدد المنتظر ، وإن قنع - في التصريح نفسه - بدور الفقيه دون دور النبي . «أنا فقيه من المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس»^(٣٧) .

ولا غرو ، ما دام الأنا ينظر إلى نفسه بمثل هذا المنظار المكبر ، ألا يختط لنفسه من المشاريع إلا ما كان يناسب في حجمه تعملقه . وذلك هو تحديداً شأن مشروع «التراث والتجديد» . فهو مشروع لإعادة كتابة - إعادة كتابة وليس فقط إعادة قراءة - التراث العربي الإسلامي برمته . وليس هذا فحسب ، بل - والكلام هنا لحسن حنفي - : «بعد أن انتهى من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد

كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر ، لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق ، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق »^(٣٦) . وحسبنا أن نستعرض هنا الخطة العامة لهذا المشروع الجبار ؛ فهي تتألف من ثلاثة أقسام ، إذ تضم ، علاوة على إعادة كتابة التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي ، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدرهما في الوحي ووضع نظرية جديدة في التفسير تكون «منطقاً للوحي» وغايتها «تحويله إلى علم إنساني شامل»^(٣٧) . و«يشمل القسم الأول من «التراث والتجديد» ، وهو «موقفنا من التراث القديم» . ثمانية أجزاء ، كل جزء خاص بعلم قديم ، ثم جزء تركيبي ثامن على النحو الآتي : الجزء الأول : علم الإنسان ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي ... وهو أول العلوم الإسلامية ... وهو العلم الذي يمكن بواسطته سدّ النقص النظري في واقعنا المعاصر . والذي يمكنه أن يمدنا بإيديولوجية عصرية ، تشتمل على لاهوت الثورة ولاهوت الأرض ولاهوت التحرر ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ... الجزء الثاني . فلسفة الحضارة ، وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الواحدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة الأوروبية الغازية ... الجزء الثالث : المنهج الأصولي ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي ... وقد يكون له ملحقان : الأول عن «الفقه الاجتماعي» أو «فقه الوجود» ... والملحق الثاني عن «الفكر الأصولي الفقهي» ... الجزء الرابع : المنهج الصوفي ، وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني ... الجزء الخامس : العلوم النقلية ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم العقلية الخمسة : علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه ... الجزء السادس : العلوم العقلية ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى ... كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطببة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة^(٣٨) ... الجزء السابع : العلوم الإنسانية ، وفيه تتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافية واللغة والأدب ... الجزء الثامن : الإنسان والتاريخ ، وهو محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم ، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ... وإقامة نهضة شاملة تتمثل في إرهابات الإصلاح والإحياء»^(٣٩) . فإذا أتينا الآن إلى القسم الثاني . وهو الذي يتصل بـ «موقفنا من التراث الغربي» ، وجدناه «يشمل خمسة أجزاء ، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثله لها ... الجزء الأول : عصر أباء الكنيسة ، وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع»^(٤٠) ... الجزء الثاني : العصر المدرسي ، وهو محاولة لتأريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر الوسيط المتأخر ... الجزء الثالث : الإصلاح الديني وعصر النهضة ، وهو محاولة لتأريخ الفكر الأوروبي إبان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ... الجزء الرابع : العصر الحديث ، وهو محاولة لبداية تأريخ الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو .. الجزء الخامس : العصر الحاضر وهو محاولة لتأريخ الشعور الأوروبي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين»^(٤١) أما القسم الثالث والأخير ، وهو المتعلق بـ «نظرية التفسير» ، فإنه يهدف إلى التعبير عن «حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحقيقاته في التاريخ» على خلاف القسمين الأولين اللذين «عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ» ، وهو «يشمل ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ ... الجزء الأول : العهد الجديد ، وهو محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداءً من مراحل الوحي السابقة على المرحلة الأخيرة ، أعني التوراة والإنجيل ... وهو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقق من صحته واستعمال مناهج النقل التاريخي - الشفاهي أو الكتابي - من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية ، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً ، وفي نفس

الوقت يكون تحقيقاً للفروض الإسلامية الخاصة بها ، فروض التحريف والتغيير والتبديل والاضفاء وزيادة والنقصان . وقد نشأ النقد التاريخي الأوروبي للقيام بهذه المهمة ، وانتهى إلى نفس الفروض الإسلامية ^(٣٦) ... الجزء الثاني . العهد القديم ، وفيه يتم تحليل العهد القديم (وفق المنهج النقدي التاريخي نفسه) ... الجزء الثالث . المنهاج ، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم ، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية ، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها... فالبحث عن «المنهاج»^(٣٧) هو نهاية «التراث والتجديد» وبغيته الأولى، محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ... يكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره ... وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مستقبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا . وسيتم إخراجه ابتداءً من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع»^(٣٨).

وباختصار ، فإن مشروع «التراث والتجديد» يتألف من ثلاثة أقسام: الموقف من التراث القديم ، ويشمل ثمانية أجزاء ، والموقف من التراث الغربي ، ويشمل خمسة أجزاء ، ونظرية التفسير ، ويشمل ثلاثة أجزاء . وحتى نأخذ فكرة كمية عن ضخامة مثل هذا المشروع ، فحسبنا أن نذكر أن الجزء الوحيد الذي صدر حتى الآن من هذه الأجزاء الستة عشر هو الجزء الأول الذي كان يفترض أن يصدر بعنوان «علم الإنسان» والذي أثار المؤلف - لأسباب يشرحها في المقدمة ^(٣٩) - أن يصدره بعنوان «من العقيدة إلى الثورة» ، وقد استغرق العمل فيه ، بتصريح المؤلف ، عشرة أعوام ^(٤٠) . وإذا علمنا أن كتاب «من العقيدة إلى الثورة» يقع وحده في خمسة مجلدات ، وكل مجلد في ستمائة صفحة وبنيف - وهو لا يتناول من كل التراث القديم سوى علم الكلام - كان لنا أن نقدر مدى ضخامة المشروع : ثلاثة آلاف صفحة وبنيف للجزء الواحد ، وما لن يقل بالتالي عن نحو خمسين ألف صفحة للأجزاء الستة عشر؛ وهذا - كما هو واضح للعيان - مجهود بئره به ، حتى من الناحية الكمية الخالصة ، العمل الجماعي للمجامع العلمية ومراكز البحث . وهذا بدون أن نتوقف أصلاً عند الناحية الكيفية التي تضعنا هي الأخرى ، على ما يبدو ، في مواجهة أنا متضخم ابتلع كل شيء بما فيه حدوده ، إذ لا ترضى بحد آخر للمقارنة غير ابن خلدون في مقدمته أفلا تقول الجملة الختامية في كتاب «التراث والتجديد» بالحرف الواحد : «هذا الجزء من «التراث والتجديد» كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول : «علم الإنسان» . وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه «تاريخ العرب والبربر ...» ، ولكنه هذه المرة عن النهضة وليس عن الانهيار»^(٤١) ؟

٢ . الغرب كتجربة معاشة جارحة

في نص ينتمي في الغالب إلى مرحلة مبدأ الواقع يتخذ حسن حنفي موقفاً نقدياً لاذعاً من أولئك الذين يرمون الغرب والحضارة الغربية بالإلحاد والإباحية واللاأخلاقية والانحلال « إلى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهم وبيئته أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الأوروبي ، بعد عصر النهضة وبعد الإصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الإنساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون أن يكون في حاجة إلى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة ... عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بيئته ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية . والحقيقة أن هذا الاتهام ، اتهام الغرب بالإباحية ، هو إسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن ... وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كتشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الأوروبيين إبادة والحقيقة أننا نحسداهم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشتمهم من فضائلتنا ونتستر بها على

الردائل ، وأصبحت الإباحة لدينا إلى الداخل لا إلى الخارج ، وبذلك كنا أقرب إلى الفساد الباطن منا إلى الفضيلة الظاهرة . أصبحت لدينا شخصيتان : الأولى هي الباطن تشدنا إليها ولا تقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر تتمسك بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام⁽³⁸⁾ . وعلى الرغم من أن النص يرسم للإنسان الأوروبي صورة مؤتملة إلى حد غير قليل ، إلا أن السوتر الذي يعزف عليه حساس للغاية من وجهة النظر التي نأخذ بها هنا . فد «النموذج الفريد» الذي تمثلته الحضارة الغربية يمكن أن يكون بالفعل ، بالنسبة إلى غير المنتمين إليه ، وبحكم «فرداته» تلك ، مصدراً لشعور مرهق بالنقص على صعيد البنية النفسية ، ولإزدواجية في السلوك لا تقل إرهاباً على الصعيدين العقلي والعملية . والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ألا ينطبق النقد هنا على الناقد ؟ أي هل استطاع حسن حنفي أن يفلت مما يلوم الآخرين على أنهم ما استطاعوا إفلتاً منه ؟ وأما فيما يتعلق بالإزدواجية فقد رأينا كيف طغت على كل ما عداها من السمات حتي باتت تؤلف العلامة الفارقة لمنطق التفكير لدى مؤلفنا . والنص الذي بين أيدينا يقدم لنا شاهداً إضافياً من شواهدنا . فقد رأينا للتو أن كل مشروع « التراث والتجديد » لا يعدو أن يكون « محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي »⁽³⁹⁾ . والحال علام يقوم مديح الحضارة الأوروبية في النص الذي بين أيدينا ؟ بالتحديد على الثورة المعرفية التي أنجزتها عندما استعاضت عن الوحي بالتجربة مصدراً لمعرفة الواقع ، أي عندما « بدأ الفكر الأوروبي يرفض كل معطى سابق بعد أن اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وأثر جعل طريق معرفته الوحيد : التجربة . رفض كل منهج قبلي وأثر المنهج البعدي القابل للتحقيق . رفض كل معرفة إلهية وأمن بالمعرفة الإنسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار إلى المنهج القبلي أو إلى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الإلهية عن طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل . لقد وثق الإنسان الحديث بنفسه ، بعقله وإرادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه »⁽⁴⁰⁾ . والحال أنه بفضل هذه الثورة المعرفية ، التي أعلنت استقلال «العقل كلية عن الوحي»⁽⁴¹⁾ ، وقلبت « الثيولوجيا إلى أنطولوجيا »⁽⁴²⁾ ، أي انتقلت من « التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان »⁽⁴³⁾ ، استطاع « الفكر الأوروبي» أن يطبع كل فكر غير أوروبي بطابعه « واستطاع « الشعور الأوروبي استقطاب كل شعور غير أوروبي» واستطاعت الثقافة الغربية أن تجعل من نفسها « محور الثقافة العالمية » . فهل لهذا الاستقطاب ألا يكون جارحاً من المنظور النرجسي ؟ وهل للشعور غير الأوروبي الأي يؤول هذا الاستقطاب على أنه استلاب ، وألا يقيم ، ولو لاشعورياً ، علامة مساواة بين هذا الاستلاب وبين الجرح النرجسي الأكثر نموذجية ، أي وهم الخفاء ؟ أن حسن حنفي - وربما كان الممثل الأكثر نموذجية للشعور غير الأوروبي الجريح - يحاول في بعض النصوص ، وعلى الأرجح أيضاً في طور من أطوار تشبته بمبدأ الواقع ، أن ينظر إلى ذلك الاستقطاب/ الاستلاب/ الخفاء بعين « موضوعية » فلا يجد حرجاً من الإقرار ، انطلاقاً دوماً من مبدأ الواقع ، بأن « ثقافة العصر هي الثقافة الأوروبية »⁽⁴⁴⁾ ، وبأن « العصر هو عصر الحضارة الغربية وتاريخها هو تاريخ الإنسانية المعاصرة »⁽⁴⁵⁾ ، بل لا يجد حرجاً حتى من الدعوة إلى الاحتذاء بحذو الحضارة الغربية والتعلم في مدرستها ؛ فما دامت « الحقيقة يجب أن تقال » وما دامت الحقيقة التي يجب أن تقال هي « أن تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية »⁽⁴⁶⁾ ، وما دامت التجلية الكبرى لهذه الحضارة الأوروبية هي « إسقاط الغطاء النظري القديم »⁽⁴⁷⁾ ، فإن المطلوب من « المجتمعات الأخرى » ، التي ما زالت تترجح « تحت غطائها النظري الموروث » وتتن تحت « سيادة الخرافة والوهم » ، « أن ترى انتصارات العقل في الحضارة الغربية كنموذج إن أرادت أن تكافح هي الأخرى باسم العقل ومن أجله »⁽⁴⁸⁾ ، وأن تحذو حذوها في « تعرية الواقع من أعظيته النظرية القديمة الموروثة »⁽⁴⁹⁾ ، وأن تسلك مسلكها في إطلاق آلية النهضة عن طريق « نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول ، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة ، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها » وتغيير « بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان ، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية

منفتحة»^(١١) . و« المجتمعات الأخرى» تشمل بطبيعة الحال المجتمع العربي الإسلامي ، لا ضمناً بل تصريحاً : « إذا كان إخوان الصفا قديماً قد بينوا ضرورة اتفاق الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية ، فإني أقول بدوري إنه لا بد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعي في الحضارة الأوروبية التي كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى^(١٢) في مقابل الآلهيات القديمة ، وهو الموقف الحضاري لنا الآن في محاربتنا الانتقال من الآلهيات إلى الإنسانيات »^(١٣) : « وكما نشأت الفلسفة الإسلامية التقليدية بانصالتها بالفلسفة اليونانية يُمكن أن تنشأ الفلسفة الإسلامية الحديثة ، بانصالتها بالفلسفة الغربية الحديثة »^(١٤).

على أنه ، كما لنا أن نتوقع ، بل كما علينا أن نتوقع ، لا يلبث هذا الموقف أن ينقلب إلى نقضه كلية . فبادئ ذي بدء ، يخلي التقييم الموضوعي مكانه ، من موقع الشعور « بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد » ، لاعتمال في الجرح النرجسي ، ولا سيما أن محل اعتمال هذا الجرح هو أمة كانت وُعدت بأن تكون « خير أمة أخرجت للناس » : « الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف ، ونحن لدينا كل مقومات الأمة فكراً ومادة ، وحياة وثروة ، وعدداً وأرضاً ، ومع ذلك نجد أنفسنا مستضعفين في الأرض ، مغلوبين على أمرنا ، لا دور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان »^(١٥) . وفي نصوص أخرى يخلي ضمير الجمع المتكلم مكانه لضمير المفرد المتكلم ، فلا يزيد الجرح النرجسي إلا عرياً : « إن مشروعنا هو إعادة التراث وبنائه بحيث لا ينفصل الإنسان وهو يقرأ تراثه عن ماضيه ويهرب إلى الغرب . ذلك هو البعد الأول في مشروعنا . أما البعد الثاني الذي أرجو أن أبدأه قبل أن تنتقضي عشر سنوات فهو دراسة الغرب وتحجيمه طالما أن الغرب فارش ذراعيه يضمنا نحوه ونحن ننهل منه ، وطالما أن موقفنا من الغرب مستلهم من موقف التلميذ من الأستاذ . إنه المدرس الأبدي وأنا التلميذ الأبدي »^(١٦) . وفي نص آخر تشرح هذه الصورة الأخيرة نفسها بنفسها باعتبارها تعبيراً مباشراً عن جدل مركب النقص ومركب العظمة : « حتى الآن يظل إحساسنا بالتخلف والآخرين بالعظمة قائماً . وينشأ لدينا - بالتالي - مركب النقص كما ينشأ لديهم مركب العظمة ، لينحصر كل تصوري للتقدم في النقل والتعلم والاستيعاب والتلمذ والترجمة ، دون إبداع أو خلق ... وأذكر أنني في المرة قبل الأخيرة التي زرت فيها لندن سألتني ضابط الشرطة : لماذا أتيت ؟ قلت له : أتيت إلى كامبردج . فقال : حتى تلقى تدريباً ؟ قلت له : لا ... لكي أعطي تدريباً . هذا هو تصور الآخر لي : أنني التلميذ باستمرار »^(١٧) . وهذه الترجمة إلى لغة الجرح النرجسي هي التي تخلق موقفاً تناقضياً لا حل له إلا بالإخلال الصارخ بمبدأ عدم التناقض . فالثقافة الغربية التي وصفت للتو بانها « محور الثقافة العالمية » وعامل « استقطاب لكل شعور غير أوروبي » تنقلب ، بقوة الإنكار ، إلى « ثقافة بيئية خالصة » و« محلية صرفة » ، « تدعي العالمية » ولكن « ليس فيها أثر لدعوى العالمية والشمول »^(١٨) . ولا يقف الإنكار - ولنا عودة إلى وظيفته ودلالته النفسيتين - عند هذا الحد : فما دامت الحضارة الغربية هي « إحدى الحضارات المحلية »^(١٩) ، فمن الطبيعي والمنطقي إذن التوكيد بأنه ليس لها ولم يكن لها أي أثر « في ثقافتنا قديماً أو حديثاً »^(٢٠) . وهنا أيضاً لا يجد الإنكار مناصاً من أن يأخذ شكلاً تناقضياً : فمع أن حسن حنفي هو الذي ينعي على دعاة الأصالة نزعتهم الانعزالية الثقافية وإقامتهم علامة مساواة بين إثبات الهوية والقطيعة مع الغرب ثقافياً : « أثرتنا في جيلنا هذا الانزواء عن الحضارة المجاورة ، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترباننا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا ، فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم ، ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة »^(٢١) ، إلا أن حسن حنفي أيضاً هو الذي يعلن ، من موقع إنكار الجرح النرجسي ، أننا « لا نحتاج إلى ثقافة غربية »^(٢٢) . وأن التراث العربي الإسلامي ، الذي « تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده » ، كاف بذاته « للدخول إلى ساحة تحديات العصر » وأن « الفكر الإسلامي عندما يفكر بالاقتصاد لا يحتاج إلى ماركس وأدم سميث

وريكاردو» ، كما « لا يحتاج بالضرورة إلى منهج جدلي أو مادي ولا إلى نظرية في فائض القيمة ولا في الصراع الطبقي »^(٣٦) . وقد رأينا كيف أنكح حسن حنفي أن يكون قد تأثر من قريب أو بعيد بهوسرل وبمنهجه الفينومينولوجي مع أن إسهامه المميز في الدراسات العربية الإسلامية يعود الفضل فيه بدرجة كبيرة إلى سبقه إلى تطبيق هذا المنهج - بالتناوب مع المنهج المادي الجدلي أحياناً - في هذا المجال . وهذا هوذا يكرر شبيهه هذا الموقف بإعلانه « على الملا » براءته هذه المرة من ماركس وطهارته من كل أثر فعلي أو محتمل من آثار الماركسية : فبعد أن كان انتصر انتصاراً مطلقاً للمنهج المادي الجدلي ضد جميع المناهج الأخرى ، بما فيها المنهج الفينومينولوجي نفسه ، وأعطاه البيعة باعتباره « هو المنهج الباقي أماناً » و« هو المطابق لحركة الواقع نفسه »^(٣٧) ، وبعد أن كان أعلن « على الملا » ، وضداً على غارودي وهو في مستهل ارتداده عن الماركسية ، عن « التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها »^(٣٨) ، بعد كل ذلك يبادر ، ودوماً من موقع الإنكار العصابي للجرح النرجسي ، إلى جحد ماركس والماركسية ، لا لأن ماركس هو من هو . والماركسية هي ما هي ، بل بكل بساطة لأن حسن حنفي لا يمكن أن يكون إلا من صنع حسن حنفي : « لا بد - في الحقيقة - من إعادة النظر في قضية ما يسمى بالتفاعل والآخر المتبادل . فقد اخترع المستشرقون - وقد تابعناهم في ذلك - ما أسموه بمنهج الأثر والتأثير لدراسة الحضارات غير الأوروبية . وقد يصدق هذا المنهج بالفعل على دراسة الحضارة الأوروبية لأنها قامت على أكتاف حضارات أخرى»^(٣٩)، لكن يبدو أن المستشرقين قد اتبعوا هذا المنهج بسوء نية عندما درسوا الحضارات الأخرى . ما كان يهمهم هو تفرغ الحضارات الوطنية من مضمونها . فما أسهل أن يجدوا اتصالاً بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية أو تشابهاً بين ابن رشد وأرسطو ليقولوا إنه لما كانت الحضارة اليونانية سابقة على الحضارة الإسلامية وكانت الحضارة الإسلامية قد دخلت في علاقة ومجاورة للحضارة اليونانية وظهرت أوجه التشابه في تعريف المسلمين للفضيلة على أنها وسط بين طرفين وتعريف أرسطو للفضيلة على أنها وسط بين طرفين ، واعتبار أن العقل هو الموجود الأول عند الفارابي وأنه الموجود الأول عند أرسطو ، فثمة إذن أثر اليونان على المسلمين . إذن لم يبدع المسلمون شيئاً . إذن فالمسلمون مهمشون على الحضارة اليونانية وشارحون لها ... وذلك أمر شبيه بظهور عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباتي . فهل معنى ذلك وجود أثر من ماركس على حسن حنفي ؟... لكن نظراً لأن العبارة قد اشتهر بها ماركس ، ونتيجة للإشعاع الغربي ولشهرة ماركس ، فإن من يقول ذلك يلحق بماركس ويصبح ماركسياً ، وهذا غير صحيح »^(٤٠) .

٣. الترميز الجنسي

ليس من الصعب الاهتمام إلى الغائية التي يصدر عنها هذا التحسس المرضي من منهج الأثر والتأثير السيء الصيت . فالصورة الوحيدة التي يستحضرها إلى ذهن حسن حنفي ، إثبات هذا المنهج هي كما رأينا صورة « تلميذ ينقل من أستاذ على الدوام »^(٤١) . وبالمقابل، فإن الصورة التي يستحضرها نفي هذا المنهج هي : « إننا لسنا نقلة علوم ... لكننا مبدعو علوم »^(٤٢) . وواضح للعيان ، من حيث التقييم النرجسي للذات ، أن وضع التلميذ لا يداني وضع الأستاذ ، مثلاً لا يداني الناقل المبدع . ولكننا لن نتوقف عند هذا المدلول الأولي - على صدقه - لأنه في مستطاعنا أن نمضي إلى ما وراءه ، أي إلى ترجمته في اللاشعور . فشرط التلميذ كما هو معلوم هو التلقي ، وشرط الأستاذ هو الإرسال . إشكالية التلقي والإرسال ، مثلها مثل إشكالية النقل والإبداع في العلوم ، قابلة لأن تعطى صيغة أخرى هي صيغة المفعولية والفاعلية . والحال أن هذه الصيغة هي بالنسبة إلى اللاشعور ، في الحضارة الأبوية التي هي حضارتنا ، صيغة جنسية بامتياز لأنها هي صيغة التأنيث والتذكير . والشواهد على مثل هذه اللغة النفسية - الجنسية في كتابات حسن حنفي أكثر من أن تحصى ، ولعل الشاهد التالي يختصرها جميعها : « إننا سنكون باستمرار (لو صدقنا «تهمة» التأثر بالماركسية أو الفينومينولوجيا) مهمشين على نصوص غيرنا ولسنا مؤلفين لنصوص »^(٤٣) . وعلى الرغم من أن إشكالية الإبداع والاتباع إشكالية حقيقية

ومطروحة فعلياً على العرب ، كما على الغالبية الساحقة من شعوب الأرض في عصر ينزح نحو الكوسموبوليتية والتنميط الحضاري ، فإن حسن حنفي لا يبدو معنياً بهذه الإشكالية بحد ذاتها بقدر ما ينحصر همه الأول في تأولها وترجمتها إلى إشكالية فاعلية ومفعولية . فعداؤه للأغتراب الحضاري يعود في المقام الأول إلى كونه يجعلنا «تابعين لا متبوعين ، متعلمين إلى الأبد لا معلمين يوماً»^(٣٠) . وواضح من هذه الصيغة أن المطلوب ليس تجاوز الفاعلية والمفعولية إلى التفاعل المتبادل ، بل قلب الأولى إلى الثانية ، وبالعكس . وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع ، فسكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يسمي طاعياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة « النقل الحضاري » بكل ما يفترضه من « تأثير وتأثر » أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأخلاف في مجال الفعل والانفعال الحضاري ، ولعل الشاهد التالي يكفي أيضاً مؤونة كل شاهد آخر : « يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس ؛ فبينما كان باحث الأمس مستقلاً ، فاتحاً للأرض ، ناشراً لواء الثقافة ، مؤثراً في الحضارات المجاورة ، مكتشفاً للعلوم وواضعاً للنظريات ، ومصدراً حضارة للآخرين ، فإن باحث اليوم محتل ، ضاعت الأرض من تحت قدميه ، مستعمر ثقافياً ، يخضع لآثار الحضارة الغربية ، ناقل للعلم ، طالب للعلم ، سائل للمساعدة ، متسول في الأسواق»^(٣١) . ولغة الفاعلية والمفعولية ، التأنيت والتذكير ، قابلة بسهولة للترجمة إلى لغة خصائية . فما دام الفارق بين الجنسين منفياً بحسب النظرية الجنسية الطفلية المنكوص إليها ، وما دامت الواحدية الجنسية هي الركيزة النظرية لتخييل كلية القدرة ، فإن صيغة المفعولية تأخذ بصورة آلية مدلول الخصاء بالمقابلة مع المدلول الفالوسي الذي تأخذه صيغة الفاعلية . وهكذا ، فإن التفاعل بين الحضارات يغدو ركيزة لإسقاطات لاشعورية تماهي بين العلاقة الحضارية والعلاقة الجنسية وتتعلقهما كليتهما من منظور سادي . فاللاشعور يؤول التلاقي بين الحضارات لا على أنه تفاعل ، بل على أنه فعل من طرف واحد في طرف آخر لا دور له سوى الانفعال . ومن ثم ، فهو فعل تعقيم أكثر من فعل إخصاب . وهذا التصور الأحادي الطرف والإفقاري للعلاقة بين الحضارات يوازيه ويتراكب معه تصور سادي وقبئناسي للعلاقة الجنسية تكف معه عن أن تكون علاقة تكامل بين المبدأين الذكر والمؤنث لتنحط إلى مجرد فعل أحادي واستحوادي يتصارع فيه الطرفان على امتلاك العضو الجنسي الواحد الكلي الذي هو الفالوس^(٣٢) . فكان بيت القصيد هو إثبات الذكورة بمفهومها الفالوسي ، وكان أياً من الطرفين لا يثبت ذكورته إلا بتأنيت الطرف الثاني ، أي خصائه . ومن هنا لا تعود الأنوثة حالة طبيعية ، متكاملة مع حالة طبيعية أخرى هي الذكورة ، بل تُستشعر على أنها حالة مصطنعة وناجمة عن نقص مستحدث وتجريد من الامتلاك وخصاء . والأنا القبئناسي الذي لا يستطيع أن يتصور علاقة تبادل بين الجنسين لا يستطيع أن يتصور علاقة تفاعل بين حضارتين ، وكما بالاولى إذا كان هذا التفاعل يقوم فعلاً على أساس من « التبادل اللامتكافئ»^(٣٣) كما هو الحال في علاقة الحضارة الغربية ، الآيلة إلى العالمية ، مع الثقافات الأخرى ، غير الغربية ، المحكوم عليها بالتقلص إلى بعد محلي ؟ وإذا كان التحليل النفسي يقيدنا أن « عقدة الخصاء تتفعل في كل مرة يحيا فيها الفرد تجربة من تجارب عدم الملك»^(٣٤) ، فهل لنا أن نتصور تجربة عدم ملك أكثر عربياً من تجربة التبادل اللامتكافئ تلك ؟ وحسن حنفي الذي يسقط هواجس الحاضر على الماضي ويقوم كما سنرى مماثلة غير مبررة في الموقف بين غزو الحضارة الغربية لثقافتنا اليوم وبين تأثير الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية بالأمس ، ويرسم بالتالي علامة مساواة غير مبررة هي الأخرى بين التبادل اللامتكافئ ومنهج الأثر والتأثر ، لا يملك إلا أن يعبر فوق جسر الرمزية الذي يربط في اللاشعور بين الفاعلية والمفعولية في كل من العلاقتين الجنسية والحضارية : « خطأ هذا المنهج إذن هو تفرغ الثقافة المدروسة من مضمونها ، وإرجاع الداخل إلى الخارج ، والقضاء على جذتها وإبداعها . وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف ، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية ، والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية»^(٣٥) وكما في قصة شمشون ودليلة ، التي هي قصة نموذجية لخصاء منقول إلى الأعلى ، فإن الشغف الذي تريد أن تقصه

دليلة العصرية ، أي الحضارة الغربية ، هو التراث ولا شيء آخر غير التراث : « أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها ... ويضمن السيطرة على مستقبلها »^(٣٧) .
وضمن إطار هذه الرمزية نفسها يأخذ التراث المجدد معنى الطاقة الحيوية ، العنقائية ، التي لا تقنى بفناء الأجيال . « ويكون التراث حينذاك هو إيديولوجية الجماهير ، وروحها المعنوية ، وطاقاتها النضالية ، وهذا ما لا ينتهي بانتهاء الأجيال »^(٣٨) . وفي نص آخر تصل رمزية تجديد التراث ، كرمزية ترميمية مضادة للرمزية الخصائية ، إلى درجة من الشفافية تغني عن كل تعليق . « فإذا تم ذلك ، وتحول الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب ، تحقق الكمال في الأرض ، ويتحدد في الإنسان الكامل كل شيء ، إذ يتحول ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة »^(٣٩) . وما تجديد التراث من منظور هذه الرمزية عينها إلا مشروع لنقل الحضارة العربية الإسلامية من طور التأنيث الذي حشرها فيه الغزو الحضاري الغربي إلى طور جديد أكثر إفعاماً وأكثر إرضاءً للنفس نرجسياً ، أي بالضرورة طور التذكير ، وإن اكتفى حسن حنفي بالرمز إليه بدون تسميته : « ... ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط »^(٣٩) .

هوامش الخطاب التراثي كسيرة ذاتية

- (١) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٨٥.
- (٢) لذلك تحديداً نؤثر أن نقول «التراث العربي الإسلامي»، لا «التراث الإسلامي» فحسب، لأن هناك أيضاً، ومثلاً، وتراثاً فارسياً إسلامياً، وتراثاً هندياً إسلامياً.
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢٦.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥٦. ص ١. المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).
- (٦) كذا في النص، نصياً لا رقماً.
- (٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
- (٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ - ٢٦٩ فإذا أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله في هذا الشاهد عن تطويره الجوانبية إلى «علم دقيق»، فلنا أن نتحدث أيضاً عن عملية تماهٍ مع هوسل، وإن بدون تسميته
- (١٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٣ (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٩٧ - ٢٣٤.
- (١١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٩.
- (١٢) *Les Méthodes D'exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension (le caire: Organisation générale des Imprimeries Gouvernementales, 1965).*
- (١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٧. ولنلاحظ أن حسن حنفي لا يقر بأي دين عليه لهوسل في تطبيقه هذا المنهج الشعوري. أي الفينومينولوجي (لعل محاولة إنكار هذا الدين هي التي تكمن وراء عملية الإبدال اللفظي لاسم المنهج الفينومينولوجي، ذي الوقع الأجنبي الذي لا مسارة فيه، إلى المنهج الشعوري الذي يملك منزلة الإيحاء بأنه ذاتي المصدر وإن يكن مضمونياً غير مطابق للمسمى). بل هو ينسب على العكس أبوته إلى نفسه، فيتحدث عن «علم الشعور الجديد الذي أضعه» (المصدر نفسه، ص ٢٦٨). وفي نص آخر ينكر أن يكون قد تأثر أصلاً بالفينومينولوجيا (فالأننا الكلي القدرة والعظمة يبدع كل شيء من عقدياته ولا يتأثر بأحد): «أنا أعلن على الملا أنني لم أتأثر بشيء، حتى الفينومينولوجيا التي يقال إنني متأثر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور، ولكن الشعور هو مصادر العلم. ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية، وتحليل العالم من خلال التجارب والازمات، أن ذلك فينومينولوجيا، وليس اللجوء إلى البداهة والشيء الطبيعي، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر. ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشيء، وإن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسل لكي تظهر لديه هذه الفكرة. إذن لا بد من إعادة النظر فيما يسمى بالآثر والتأثر» (في: شؤون عربية (أيار - مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٥).
- (١٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (١٥) كارين هورني، علم نفس المرأة (باريس: منشورات بايو الصغرى، ١٩٧٨)، الترجمة الفرنسية: ١٩٧٨. *Psychologie de la Femme*.
- (١٦) على حد تعبير ديديه أنزيو في مقاله عن «الجماعات ورواياتها عن الأصول»: في المؤلف الجماعي: الرواية العائلية الجديدة: *Le nouveau roman familial* (باريس: منشورات إ. س. ف، ١٩٨٥)، ص ٩٩.
- (١٧) من الأبيات التي يطيب لؤلؤنا الاستشهاد بها قول الشاعر القديم:
- ليس الفتى من قال كان أبي
إن الفتى من قال ها أنذا
- كما أن من الأقوال الماثورة التي يطيب له تردها قول أمين الخولي: «القدماء رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نفتدي بهم» (انظر مثلاً: دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦٩).
- (١٨) كذلك في النص، والصحيح ملء.
- (١٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥ - ٢٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨. والتسويد منا.
- (٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

- (٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
- (٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠.
- (٢٤) في اليسار الإسلامي، ص ١٣.
- (٢٥) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٢ - ٤٣.
- (٢٦) في مجلة الوحدة، ص ١٣٦.
- (٢٧) حنفي التراث والتجديد، ص ١٥٥.
- (٢٨) وكل ذلك طبعاً بهدف «اكتشاف موجهات الوعي الشعورية التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم، حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥١.
- (٢٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠ - ١٥٢.
- (٣٠) لا ندري كيف عاب عن هذا التعداد - وهل له من حظ يوماً في أن يكون أكثر من مجرد تعداد؟ - البدء بالحضارة اليونانية مع أن هذه الحضارة كانت فعلاً «ذات طابع تاريخي خالص» ولم تقم - وهذه ميزتها الباهرة - على الوعي كمعطى مركزي مسبق.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٤. ولا ندري أيضاً كيف لم يمتد التعداد إلى القرن الحادي والعشرين مع أن تنفيذ مشروع يمثل هذه الضخامة ومن قبل فرد واحد يقتضي قرناً وبيفاً.
- (٣٢) مرة أخرى نجدنا أمام الموقف «التحكيمي» إياه. نعم وألف نعم لمنهج النقد التاريخي، ولكن بشرط تطبيقه على الكتب المقدسة للآخرين فقط! وبالمقابل، فإن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يغيب عنه، في معرض كلامه عن «إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه»، أن يشترط «إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها»، أي على وجه التحديد إسقاط ما يمكن اعتباره جنين أو نطفة المنهج النقدي التاريخي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي.
- (٣٣) توكيداً على الأرجح على الصبغة «النبوية» للمتروع يذكرنا صاحبه بأن «لفظ المنهاج مذكور في القرآن «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً».
- (٣٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥ - ١٥٧. ولنلاحظ هنا أيضاً البرية النبوية بدءاً بالحدس الأول في مقبل الحياة الفلسفية، لأن الحدس يكاد يكون مرادفاً للوحي، وانتهاء بالتعبير الأخير: «جزء الوداع» بكل قوته الاستحضارية ومنها أن «علم الإنسان عنوان غربي يحيل إلى فيوردباخ وكتابه الشهير (من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٠)
- (٣٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١.
- (٣٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٨.
- (٣٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٠ - ٧١.
- (٣٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٥.
- (٤٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٥.
- (٤١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- المصدر نفسه وسنلاحظ هنا أن حسن حنفي يستخدم في هذا السياق كلاً من لفظي «الأنطولوجيا» و«الأنثروبولوجيا» بغير ما تمييز.
- (٤٢) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٤.
- (٤٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٤ - ٧٥.
- (٤٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١١.
- (٤٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٤.
- (٤٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٣.
- (٤٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٨.
- (٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٥.
- (٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٥١) التسويد منا للإشارة إلى أن حسن حنفي يصف أحياناً الحضارة الغربية بنفس ما وصف به الوحي. ومن هذا القبيل أيضاً قوله: «العلم الغربي أصبح الآن العلم الشامل» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٦) علماً بأن ذلك هو عنده كما رأينا تعريف الوحي.

- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣١.
- (٥٤) في: اليسار الإسلامي، ص ٩.
- (٥٥) في: «الدين والتراث والثورة والتورة في فكر حسن حنفي»، الوحدة، ص ١٣٥.
- (٥٦) مقابلة مع حسن حنفي، في: شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٣.
- (٥٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥-٢٦.
- (٥٨) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥.
- (٥٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٥.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ - ٨٩.
- (٦١) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٣.
- (٦٢) في مجلة: الوحدة، ص ١٣١ و ١٣٥.
- (٦٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٠ - ٢٢١.
- (٦٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧١.
- (٦٥) لنا إلى هذا القلب عربة مطولة.
- (٦٦) مقابلة مع حسن حنفي، في: شؤون عربية، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٦٧) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٢.
- (٦٨) المصدر نفسه.
- (٦٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٥.
- (٧٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥: التاريخ المتعين. الإيمان والعمل والإمامة (القاهرة. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ص ١٦١.
- (٧١) المصدر نفسه، ص ٤٣. ولنلاحظ أن أسماء الفاعل في الشطر الأخير من الشاهد هي أسماء فاعل من حيث الصيغة فحسب، أما من حيث المضمون فإنها بمثابة أسماء مفعول لأن المعنى الوحيد الذي تؤديه هو معنى المفعولية والسلبية.
- (٧٢) دفعاً للالتباس فإننا نحدد بأن المقصود هنا بالفالوس ليس القضيب من حيث هو عضو تناسلي بالمعنى الفيزيولوجي للكلمة، بل رمز القضيب وصورته المضخمة والمؤمثلة باعتباره عضو التضخم النرجسي.
- (٧٣) كما يقول عنوان كتاب مشهور لسمير أمين.
- (٧٤) فرانكو فورناري، الجنس والثقافة، ص ١٤٥.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٠.
- (٧٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٢.
- (٧٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٢.
- (٧٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٤.
- (٧٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٢. وهذه الصورة الرمزية، التي تشف عن طاقة إبداعية أكيدة في مجال الأنتروبولوجيا الحضارية، مقبسة على كل حال عن اشبنغلر - لنقر لحسن حنفي بأنه يقر بهذا الاقتباس - في كتابه، افول الغرب، الذي تميل إلى الافتراض، كما سنبين لاحقاً، بأن مؤلفنا لم يطلع عليه إلا من خلال تلخيص عبد الرحمن بدوي له في كتابه: اشبنغلر (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١)

إن تجنيس العلاقات الحضارية على هذا النحو ، وتأويل التلقي الحضاري على أنه استقبال مهيب ، وربما أيضاً شرجي ، ووضع كل ذلك في خانة التأنيث الشديد الجارحية نرجسياً لأنه مؤول بدوره على أنه خصاء ، هو وراء محاولة حسن حنفي تأسيس علم جديد يسميه «علم الاستغراب» . فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية . وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب ، بل في المقام الأول لأنه يتيح لـ « المستغرب » أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويله المستشرق من « دارس إلى مدروس » ، ويقلبه دراسات المستشرقين من «دراسة موضوعات» إلى «موضوعات دراسة» : « مهمة اليسار الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدود الغرب بعد أن انحصر الاستعمار وارتدت قواه العسكرية أيضاً داخل حدوده ، وجعله موضوع دراسة خاصة من قبل الحضارات غير الأوروبية ، بل وإنشاء علم جديد مقابل «الاستشراق» القديم (دراسة علماء الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية) يكون هو «الاستغراب» أي أخذ الحضارة الأوروبية موضوع دراسة مستقلة كموضوع ... وهدم الاستشراق كله ... وأخذه موضوع دراسة بدل أن يكون هو دراسة موضوع ،^(٣) . وبعبارة أخرى : « تحويل الدارس إلى مدروس»^(٣) .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه للحال هو : هل تملك الثقافة العربية الإسلامية فعلاً وعملياً ، في المرحلة الراهنة من تطورها ، أن تؤسس علماً كذاك ، وهل تملك أصلاً الأدوات الضرورية والكافية ، من باحثين ومؤسسات لتأسيسه ؟

إن حسن حنفي^(٣) ، الذي يطرح بنفسه هذا السؤال ، يميل بطبيعة الحال إلى الإجابة عنه بالإيجاب ، ولكن ما يسترعي الانتباه في إجابته تضمنها لإشارتين : واحدة إلى أن مهمة أخذ موقف من التراث الغربي ورده داخل حدوده يمكن أن يظطلع بها « مفكر واحد » ، وإشارة ثانية إلى أن «صغر سن» هذا المفكر الواحد الوحيد لا يقف حائلاً دون اضطلاع بهمته : « فإن قيل : فلنسلم بأنه يمكن أخذ مواقف بالنسبة إلى التراث الغربي ككل ، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن أن لها الظهور ، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد استغرق أكثر من خمسة قرون ؟ قلنا : إن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة ... فقد حاول هوسل مثلاً دراسة الشعور الأوروبي ، بدايته وتطوره ونهايته . كما حاول برجسون ونيتشه وشبنجلر نفس الشيء ... وقد درس سولوفيف في رسالته للدكتوراه « أزمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاماً ، ولم يقل له أحد شيئاً . وقد تعودنا في رسائلنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن أخذ المواقف بدعوى صغر السن ونقص الثقافة وانتمائنا إلى حضارة أذمة وليست معطية ، أو إلى « بيئة ناقله وليست خالقة»^(٤) . وإذا كانت الجملتان الأخيرتان تُرُدُّاننا إلى رمزية المفعولية والفاعلية مرة ثانية ، فإن الجديد فيهما هذه الكرة اقترانهما بفكرة الكبر والصغر : مرة من حيث حجم موضوع الرسالة الجامعية ، وأخرى من حيث السن . ومع أن مثل هذه التفاصيل قد تبدو عادية الدلالة ، إلا أن المنهج الذي الزمنا أنفسنا به هنا يلزمنا بأن نولي اهتماماً حتى لما هو عادم الدلالة في الظاهر . وقد كنا رأينا بالفعل من قبل أن العصر في رأي حسن حنفي لا يتسع إلا لمفكر واحد ، وأن هذا المفكر هو بالضرورة صغير السن . إذن نستطيع أن نستنتج أن المفكر المقصود في الحالين كليهما واحد ، وهو حسن حنفي نفسه ، ولكن ليس هذا الاستنتاج وحده هو ما يعيننا هنا . فقد كنا رأينا أيضاً أن وهم العظمة لدى الراشد يكرر نكوصياً وهم كلية القدرة لدى الأنا الطفلي في الطور القبتناسلي . وبالفعل ، إن الطفل هو المولع الأول بلعبة الكبر والصغير ، وأحب صيغ الكلام بالنسبة إليه أفعل التفضيل . فما عنده أكبر مما عند سواه . وإذا كان في السن أصغر من سواه ، فإنه في الأفعال أت بأعظم من كل ما يستطيعه سواه . وإذا كان القصور

التناسلي هو أول ما يميز المرحلة الطفلية ، فإن أول ما يميز التفكير الطفلي الجبروتي هو الاعتقاد بكلية القدرة الفالوسية ، أي قلب الوقائع رأساً على عقب وعزو القدرة على التناسل إلى عضو ما قبل التناسل . وذلك هو ما تسميه جانين شاسغيه - سمييرجل أمثلة الغريزة الجنسية القبتناسلية : « أمثلة الغريزة تعني إعطاءها بعداً ، قيمة ، أهمية ، مدى ، ألفاً لا تملكه أصلياً في ذاتها . تعني تعظيمها وتمريها على أنها هي غير ما هي . ومن هذا المنظور تتم أمثلة الغريزة القبتناسلية إيهاماً للذات وللآخرين بأنها تعادل الغريزة التناسلية ، هذا إن لم تتفوق عليها ^(٤) . وكما أن الطفل يتوهم في هذه الحال بأنه في غير حاجة لأن يكبر لأنه كبير سلفاً ، كذلك فإن إسقاط هذا الوهم على صعيد نظرية المعرفة يمكن أن يعني : أنا لست في حاجة لأن أتعلم شيئاً لأنني أعلم كل شيء سلفاً . ذلك هو ، أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قولة حسن حنفي : « أتحدى أن تكون هناك مشكلة لا أستطيع أن أجد لها حلاً تلقائياً . وأتحدى أن تكون هناك قضية لا أستطيع أن أدرسها بمقولاتي الخاصة ، دون ما يسمى بالاستفادة » ^(٥) . وذلك هو أيضاً أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قوله : « إنني لا أحتاج إلى هيغل وماركس أو فيورباخ لاكتشاف أن ... » ^(٦) . ومن هنا أيضاً تأويل « الإبداع » على أنه محض قدرة ذاتية لا تمنع شيئاً من خارجها : « أقول إذن إن التجديد من الداخل وليس من الخارج : الثقة بالذات والقدرة على الإبداع » ^(٧) . ومن هنا أخيراً تلك النظرية المعرفية العجيبة التي تقول : إنه ما دامت « الروح البشرية واحدة ، والحقائق واحدة ... فما المانع من أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ؟ » ^(٨) . وقد كنا رأينا كيف أن حسن حنفي يستطيع ، بموجب هذه النظرية المعرفية ، أن يقول واحدة من أشهر الجمل التي قالها ماركس ، وبعد ماركس بأكثر من قرن من الزمن ، بدون أن يعني ذلك « وجود أثر من ماركس على حسن حنفي » . وما هو الموقف نفسه يتكرر مع سبينوزا : فما دامت « الحقائق واحدة » ، فإن لها أن « تعبر عن نفسها » على لسان حسن حنفي كما على لسان سبينوزا . صحيح أن حسن حنفي عاش وكتب بعد سبينوزا بنحو ثلاثة قرون ، وصحيح أنه ترجم له « رسالة في اللاهوت والسياسة » ، وصحيح أنه عرض آراءه ولخصها وأعاد تلخيصها في أكثر من موضع ، ومن قبيل ذلك الدراسة المطولة التي نشرها لأول مرة في مجلة « تراث الإنسانية » في آذار ١٩٦٩ وأعاد نشرها في كتابه « في الفكر الغربي المعاصر » ، ولكن إذا جاءت الحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم حسن حنفي مطابقة معنى ومبنى للحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم سبينوزا ، فهل معنى ذلك وجود أثر من سبينوزا على حسن حنفي ؟ « ولكن ما المانع أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ... كما فعلت أنا مع سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » ؟ ففي هذا الكتاب اكتشف مناهج التنوير في القرن السابع عشر : إقرار قوانين الطبيعة وأطرادها ، وأهمية العقل المستقل ، وأهمية التقوى الباطنية وليس المظاهر الخارجية ، وأهمية أن يعيش الإنسان حراً في دولة حرة ، وأهمية أن حرية الفكر ليست خطراً على التقوى ولا على سلامة الدولة ، بل إن القضاء على الحرية هو الخطر المؤكد على التقوى وعلى أمن الدولة ، فهل أصبح متأثراً بسبينوزا ؟ على العكس ^(٩) .

من هذا المنطلق يمكن لـ « الاستغراب » أن يكون نموذجاً لعلم « مبدع » . فهذا العلم لم يسبق إليه أحد ، والمهمة التي يأخذها على عاتقه جبارة لا تقل عن تحدي الغرب في عقر داره و« تحجيمه داخل حدوده » ولكنه في الوقت نفسه يمكن أن يكون نموذجاً لعلم « إسقاطي » ، أي لعلم يمكن تعريفه ، بالإحالة إلى التنظيم القبتناسلي وقصوره ، بأنه نموذج لعلم لم تنضج شروطه وأدواته . وهذا بالطبع من الناحية الموضوعية . أما من المنظار الذاتي فهو علم مكتمل وناضج سلفاً . وأدواته بغير حاجة إلى نمو وتطوير لأنها نامية ومتطورة من لحظة الولادة الأولى : « إنني أحاول قدر الإمكان أن أحول هذه العملية (تحجيم الغرب) إلى علم . فكما كان الغزالي يقول : سأعلم الفلاسفة ... ما لم يتعلموه ... وأنا دارس للفلسفة الغربية وأحد المتخصصين بالدراسات المسيحية ، وأستشار كثيراً في نصوص الإنجيل ، ويسألني الغربيون هل هذه كلمة صحيحة في الإنجيل أم لا ؟ ولي الخبرة والمعرفة اللتان تؤهلانني للحكم بأن هذه الكلمة قالها المسيح أم لا ، والشيء نفسه يتكرر في التوراة . وأنا متخصص أيضاً بالفلسفة المعاصرة .

لذلك فأنا أعرف الغرب جيداً ، وبعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر لأننا أعطينا أكثر مما يستحق وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق»^(١١).

ولكن هل يكفي أن نقول للأشياء كوني فتكون ؟ هل يكفي أن نعتقد بأنها كائنة فتكون ؟

لقد رأينا أن الطفل يدخل في فترة كمن ، أي في مرحلة كبت معرفي لـ «مقولاته الخاصة» ولاعتقاداته المنسوجة على نول كلية القدرة ، تهيوأ لاكتشاف الواقع نفسه ومقولاته الموضوعية . ويبدو أن مرحلة الكمن تلك هي المقفوز عليها في محاولة حسن حنفي لتأسيس « علم الاستغراب » ذاك فهذا العلم المبدع بـ « القوة الذاتية » وحدها لا تجتمع له صفة العلم إلا من حيث أن ما يعلمنا عنه ليس واقع موضوعه بل واقع مبدعه ، وتحديدأ من حيث قصور أدواته . وقد يبدو حكماً مغالياً في القسوة ، ولكن الأمثلة التي سنسوقها في ما يلي تأخذ بُعد الفضيحة .

لنبدأ بأسهل هذه الأمثلة وأقلها خطورة . ففي الاستغراب كما في الاستشراق يبدو أن البداية الأولى هي القدرة على ضبط أسماء الأعلام . فلنتصور مستشرقاً فرنسياً يضع بالعربية كتاباً ويرسم فيه أسماء أعلام الحضارة العربية الإسلامية كما تلفظ بالفرنسية لا كما تلفظ بالعربية ، فيحدثنا مثلاً عن « ما هومت » (محمد) و« سالادان » (صلاح الدين) و« أفيسين » (ابن سينا) و« أفرويس » (ابن رشد) و« الهازن » (ابن الهيثم) . ولكن هذا بالضبط ما يفعله حسن حنفي عندما يرسم أسماء الأعلام بالعربية كما تلفظ بالفرنسية ، فيحدثنا مثلاً عن « سلس »^(١٢) ، والمقصود « قلسوس » ، وعن « جيستان »^(١٣) والمقصود « يوستينوس » ، وعن « كلمنت »^(١٤) والمقصود « كليمنضوس » ، وعن « جيروم »^(١٥) والمقصود « ييرونيموس » . وحتى تلك القطعة من أرض فلسطين المعروفة في التوراة باسم « اليهودية » يصير اسمها « جوديا »^(١٦) كمقابل لاسمها بالانكليزية JUDEA^(١٧) . وأما رائد التصوف النظري الألماني يعقوب بومه (أو بوهمه كما قد يقال بالفرنسية) فيصير اسمه « يعقوب البوهيمي »^(١٨) . وأما الساحرة الهوميرية قيرقيا فلا يصير اسمها « سيرسيه » حسب لفظه بالفرنسية فحسب ، بل يحسبها مؤلفنا ذكراً عندما يترجم قولة فولتير عن الرهبان بأنهم « قوم مسخهم سيرسيه إلى خنازير »^(١٩) . وأخيراً ، وعلى الرغم من أن مؤلفنا هو « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » ومرجع يستشار « في نصوص الأناجيل ، فإن يوحنا الحبيب LE BIEN AIMÉ ، كاتب الإنجيل الرابع أو المنسوب إليه بالأحرى الإنجيل الرابع ، يصير بقلم مؤلفنا «يوحنا السعيد»^(٢٠) . ولكن هذا الخطأ يهون بالمقابلة مع إشارة المؤلف إلى أن لغة الإنجيل هي السريانية^(٢١) ، علماً بأن ثلاثة من الأناجيل الأربعة كتبت باليونانية ، بما فيها يوحنا الحبيب نفسه بينما كتب إنجيل واحد بالآرامية ، وهو إنجيل متى .

وإذا انتقلنا الآن من الأناجيل إلى اللاهوت المسيحي وجدنا مؤلفنا يترجم اسم ثاني سر من أسرار الكنيسة السبعة ، وهو « المناولة » COMMUNION ، بـ « المشاركة في الصلاة »^(٢٢) بدون أن يخطر له في بال أن المقصود بها ليس المشاركة في الصلاة بل تناول القربان ، أي الخبز والخمر المتحولين بمباركة الكاهن في القداس ، حسب المذهب الكاثوليكي ، إلى جسد المسيح ودمه فعلاً وجوهرياً ، لا رمزياً فحسب .

ولنبق ضمن نطاق اللاهوت . فهذا أوريجانوس (وهو بقلم مؤلفنا «أوريجين ») ، وهو من كبار لاهوتيي الشرق الذين كتبوا باليونانية ، يُعَيش من قبل مؤلفنا في « القرن الثاني عشر »^(٢٣) ، أي بعد تسعة قرون على الأقل من الفترة الزمنية التي كتب فيها على اعتبار أنه ولد ومات ما بين ١٨٣ و ٢٥٤ م على وجه التقريب .

أما أهم حركة لاهوتية في الأزمنة الحديثة ، وهي حركة الإصلاح البروتستانتي ، فيخطيء مؤسس علم الاستغراب قرناً كاملاً في التاريخ لها عندما يجعل « عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر »^(٢٤) علماً بأن رائد هذا الإصلاح ، مارتين لوثر ، كان ما يزال في السابعة عشرة عندما أطل القرن

السادس عشر ، ولم يبدأ بكتابة أي من شروحه اللاهوتية إلا في العقد الثاني من ذلك القرن .

ومثل هذا الخطأ يكرره مؤلفنا مع القديس أوغوستينوس عندما ينسبه ، في الصفحة نفسها من المؤلف نفسه ، إلى « العصور الوسطى »^(٣٥) ، علماً بأن أوغوستينوس عاش وكتب ومات (٣٥٤ - ٤٣٠) قبل أن تبدأ العصور الوسطى . ولكن بما أن أوغوستينوس يعد مؤسس الفلسفة المسيحية الوسيطية ، فقد كان من الممكن غض النظر عن ذلك الخطأ التاريخي لولا أنه يقترب خطأ فكري أكثر فداحة منه بما لا يقاس . فذلك اللاهوتي الذي جدد الفلسفة الأفلاطونية من خلال تنصيرها ، أو الذي أسس بالأحرى الفلسفة المسيحية من خلال ربطها بالأفلاطونية الإشرافية ، يتحول بقلم مخترع علم الاستغراب إلى فيلسوف ارسطوطاليسي يحتل مكانه جنباً مع أبرز « الفلاسفة المدرسين : أوغستين ، توما الأكويني ، دنز سكوت ، نيقولا الكوزي »^(٣٦) . وهذا النص يصيب على كل حال خطأين بحجر واحد إن جاز التعبير : فكما يبدأ سلسلة الفلاسفة المدرسين بأفلاطوني يختمها أيضاً بأفلاطوني ' فنيقولاولس الكوزي ، الذي كان على حد تعبير إميل برهيه « المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر »^(٣٧) لم يكن أرسطياً ولا مدرسياً بل كان على العكس محيي الأفلاطونية في آخر قرون العصر الوسيط، وبصفته هذه كان رائداً لعصر القطيعة مع الفكر المدرسي ، أي لعصر النهضة .

مثل هذه « الشورباء » ، المحتواة بين ضفتي سطر واحد ، تطالعنا أيضاً في الشاهد التالي : « حدث نفس الشيء في العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية : أفلوطين ، أوغستين ، بونافنتير ، القديس برنار ، الخ . كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الأكويني ودينز أسكوت ووليم أوكام »^(٣٨) . فمن ناحية أولى لا يزال هناك إصرار من جانب مخترع علم الاستغراب^(٣٩) على تنسيب أوغوستينوس إلى العصر الوسيط ، ولكن هناك من ناحية ثانية إقرار بأن مؤلف « مدينة الله » أفلاطوني وليس مدرسياً مثالياً؛ على أن « التابل » الأكثر إثارة في هذه « الشورباء » من ناحية ثالثة هو إزاحة أفلوطين (٢٠٣ - ٢٧٠ م) بنحو قرنين عن عصره وتعميده فيلسوفاً وسيطياً ، ومن ناحية رابعة - وهذه نقطة هينة - كانت أصول الكتابة تقضي بذكر القديس برنار قبل بونافنتورا (وهذا هو اسمه الحقيقي وليس « بونافنتير ») لأنه عاش ومات (١٠٩٠ - ١١٥٣ م) قبل « المعلم الساروفيمي » (١٢٢١ - ١٢٧٤ م) بنحو قرن وربع قرن من الزمن ؛ أما خطأ مسك الختام من ناحية خامسة فهو من طبيعة فكرية لا تاريخية : فوليم أوكام يتحول إلى ممثل بارز « للتيارات الواقعية » وهو الذي لم يبرز حقاً في تاريخ الفكر الوسيط إلا بوصفه خصماً لدوياً للواقعية ومؤسساً للمذهب النقيض لها ، أي الاسمية .

وإذا بقينا ضمن إطار العصر الوسيط طالعتنا لدى مؤلفنا الشطحة التالية : « امتدت هذه الروح إلى الغرب في العصر الوسيط ، فتمكن أنصار الفلسفة الإسلامية من الإبداع أيضاً في التخصص الدقيق ، فوضع ريمون الليلي « المنطق الجديد »^(٤٠) . ولنقر حالاً باننا وقفنا أمام هذه الشطحة وقفة من أسقط في يده : فنحن لا علم لنا بوجود فيلسوف أو منطق يدعى « ريمون الليلي » وقد عُذنا إلى المعاجم والمؤلفات الموسوعية المختصة بالفكر في العصر الوسيط فما اهتدينا إلى مفكر يحمل ذلك الاسم . وبما أنه منسوب إلى مدينة « ليل » فقد تهيأ لنا في طور أول أنه ربما كان في الأمر سهو وأن المقصود هو « ألان الليلي » . ولكن ألان الليلي لم يكن من « أنصار الفلسفة الإسلامية » ولم يضع كتاباً في المنطق ، لا قديمه ولا جديده . وتوقفنا في طور ثان عند الاسم لا النسبة . فاهتدينا فعلاً إلى مفكر وسيطي كتب في المنطق ، بل جدد فيه ، ويجوز أن يُعد من « أنصار الفلسفة الإسلامية » وإن يكن من ألد أعداء الدين الإسلامي ، ألا وهو اللاهوتي والكتّاب المتصوف القطلوني رامون (أوريوندو) لول (١٢٣٥ - ١٣١٥ م) الذي كتب باللاتينية والقطلونية والعربية (وإن تكن مؤلفاته بها قد ضاعت) والذي نظم أكثر من بعثة تبشيرية وتعليمية لهدي « الكفار » - أي المسلمين - إلى دين المسيح . وقد لقي مصرعه في نهاية المطاف على أيدي السكان في الجزائر في آخر محاولة من محاولاته لتنصيرهم . وقد ترك في جملة مؤلفاته ، كتاباً تجديدياً في المنطق وفي المنافحة عن الكاثوليكية بعنوان « الفن الأكبر » . ونحن نفهم ، على كل حال ، أن يكون مخترع علم الاستغراب قد قرأ ، على عادته ، اسم ذلك المفكر قراءة فرنسية فصار « ريمون » بدلاً

حالة تشخيصية: إزدواجية العقل في كتابات حسن حنفي

من « رامون » أو « ريموندو » . ولكن كيف صار « لول » أو « لولو » هو « الليلي » ؟ لعل السر يكمن في تكرار اللامين في الكلمتين ، مما جرّ إلى قلب الواوين إلى ياءين ، والله - كما كان بلغاؤنا القدامى يقولون - أعلم !

لنترك الآن اللاهوت وعصره الذهبي الوسيط ، ولنأخذ مثالنا التالي على العلم الاستغرابي من العصور القديمة . والحق أننا كنا أصبنا مذاقاً أولياً من بعض ما ينتظرنا في هذا المجال مع « ترحيل » افلوطين على ذلك النحو العجائبي من العصر القديم إلى العصر الوسيط . ولنقرأ النص التالي :

« كانت فلسفات التاريخ عند القدماء ... تعتمد كلها على التصور الدائري للتاريخ وتجهل مفهوم التقدم ... ويعتبر أفلاطون ممثل هذا التصور الدائري عند اليونان الذي يشارك فيه أدباؤهم وشعراؤهم ومفكروهم بصرف النظر عن مدارسهم . ولكن أحياناً يكون هذا التصور الدائري بفعل قوى خارج الطبيعة كما هو الحال عند الشعراء وأفلاطون ، أو بقوى طبيعية كما هو الحال عند الأبيقوريين وعلى رأسهم لوكريسيوس LUCRETIUS ، فالتطور لديه مادي لا تدخل فيه لأي قوى إلهية بل يتم بفعل المادة من داخل الطبيعة ويمر بثلاث مراحل :

« الأول : العهد الحجري حيث كان الإنسان يعيش سعيداً في أحضان الطبيعة . »
« الثاني : العهد البرونزي حيث تقل سعادة الإنسان بازدياد مظاهر الحضارة واختراع أساليب الحروب »
« الثالث . العهد الحديدي حيث يتميز ببداية ظهور الحديد ، وبداية تطور الأسلحة التي تؤدي إلى الحروب ثم إلى الفناء التام . »

« ولا يختلف الرواقيون وعلى رأسهم سنيكا وماركوس أوريلوس في هذا التصور الذي يقوم على انهيار التاريخ ، وتدهور العصر الذهبي ، والقضاء على حالة السعادة الأولى التي كان ينعم فيها الإنسان كوجود طبيعي . »

« ولكن يأتي ديموقريطس ويشذ عن القاعدة ، ويرفض التصور الدائري التاريخي ، ومفهوم العصر الذهبي الذي ينهار بفعل الزمان ، ويفضل تصور الطبيعة الذي يتربك ألياً من ذرات على أنها تحتوي في داخلها على عناصر تقدم » (٣٦).

أول ما سلاحظه على هذا النص أن المقابلة بين التصورين الدائري والتقدمي للتاريخ مأخوذة عن أ . ب . بوري في كتابه « فكرة التقدم » الصادر في نيويورك عام ١٩٦٠ . وهذا ما يفسر ، في جملة ما يفسر ، رسمه لاسم لوكريسيوس حسب لفظه بالانكليزية ، في حين أنه عندما ينقل عن مصدر باللغة الفرنسية يرسمه حسب لفظه بالفرنسية فيقول « لوكريس LUCRÈCE » (٣٧) . والعجب أن هذا الشاعر الفيلسوف يتحول ، بقلم حسن حنفي ، إلى عالم في العاديات وفي ما قبل التاريخ ، ويصير هو مخترع التصنيف الشهير : العصر الحجري ، فالعصر البرونزي ، فالعصر الحديدي . ولا شك أن قصيدة لوقراسيوس (٣٨) « في طبيعة الأشياء » تتضمن ولاسيما في بابها الخامس ، حدوساً عبقرية فيما يتعلق بمراحل تكوين الأرض والعمران البشري ، ولكنه لم يكن بحال من الأحوال صاحب ذلك التصنيف الثلاثي المراحل ، ولا المتنبئ بتطوير أسلحة « الفناء التام » . صحيح أنه يتحدث في الأبيات من ١٢٤١ إلى ١٢٩٥ عن اكتشاف المعادن وتطريقها ، بما فيها البرونز والحديد ، ولكنه يتحدث أيضاً عن اكتشاف الذهب وكيف بات الناس يبوؤونه مرتبة الشرف بين المعادن . ولا يأتي إطلاقاً بذكر للعصر الحجري ، بل يتحدث بالأحرى عن عصر غابي . وهو ، بوجه خاص ، لا يؤمثل ذلك العصر ولا يداعب حلماً ماضوياً بحالة بدائية من الفطرة الخالصة « كان الإنسان يعيش فيها سعيداً في أحضان الطبيعة » . بل على العكس تماماً ، فقد تحدث بالأولى عن حالة وحشية كان البشر يعيشون فيها أسرى القوى الغاشمة والحيوانات المفترسة ، ولم يجد ما يصف به حياتهم إلا بأنها كانت « شبيهة بحياة الوحوش » ، وكانت الصفة الوحيدة التي نعتهم بها أنهم « منكودون تعساء » (٣٩) . على أن هذا كله يهون أمام الشطحة المتعلقة بديموقريطس . ففي النص لا « يأتي ديموقريطس » إلا لـ « يشذ عن القاعدة التي وضعها

أفلاطون وأرساها لوكريسيوس والأبيقوريان سنيكا وماركوس أورليوس والتي تقول بأن التاريخ أيل لا محالة إلى انهيار وبأن العصر الذهبي في تدهور وتراجع وليس قيد بناء وتقدم»^(٣٥). والحال أن ديموقريطس لم يأت بعد سنيكا ومرقوس أورليوس ، ولا بعد لوقراسيوس ، بل ولا حتى بعد أفلاطون . فإن يكن أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م) قد ولد وعاش ومات قبل لوقراسيوس (نحو ٩٨ - ٥٥ ق . م) بثلاثة قرون ، فإن ديموقريطس (نحو ٤٦٠ - ٣٧٠ ق . م) سبق أفلاطون إلى الميلاد بنحو ثلاث وثلاثين سنة ، وإلى الوفاة بنحو ثلاث وعشرين سنة . ومع ذلك كان لابد من انتظار مجيء سنيكا (٤ ق . م - ٦٥ ب . م) ومرقوس أورليوس (١٢١ - ١٨٠ م) حتى يقر حسن حنفي لديموقریطس بحقي الميلاد والوفاة .

ولكن لتترك الماضي بعصوره القديمة والوسطى ولنأت إلى الأزمنة الحديثة . فلعل قريبها إلينا يجعل الذاكرة أكثر طراوة . ولكن ها هوذا مخترع علم الاستغراب يخبرنا أن « فولني كتب رواية الأطلال ولم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية »^(٣٦) . والحال أنه لا يصعب علينا أن نعلم ، من مراجعة أي موسوعة ، أن « أطلال » فولني ليست رواية ، بل تأملات فلسفية وغنائية وجدالية وقوفاً عند أطلال تدمر ، كما يدل على ذلك عنوانها : « الأطلال أو تأملات في انقلابات الإمبراطوريات » . وخلافاً لما توحى به عبارة « لم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية » ، فإننا لسنا أمام نص ثوري سري وخطير . فهو لم يكتب قبل الثورة لينتظر النشر بعدها ، بل كتب في أثناء الثورة بالذات ، أو في بدايتها ، والدليل أن فولني يتحدث في أحد الفصول عن الجمعية التأسيسية - وكان انتخب لعضويتها - وعما يتوقعه منها من إعلان لحق الشعوب في مواجهة استبداد الطغاة وظلامية الكهنة .

ونظير هذا الخطأ يكرره حسن حنفي عن حديثه في موضع آخر عن « الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابرييل مارسيل »^(٣٧) . والحال أنه إذا كان سارتر قد كتب فعلاً مثل هذه الرواية الفلسفية ، فإن غبرييل مارسيل ما كتب في حياته قط رواية ؛ و« الفلسفية » هي صفة تصدق على مسرحياته فحسب . على أن الأبعث من هذه الغلطة بعد إحالة حسن حنفي لقارئه إلى نص ما لغبرييل مارسيل كتبه في « المجلة الميتافيزيقية »^(٣٨) . ولنا أن نقطع بأن حسن حنفي لم يتصفح قط هذه المجلة ، وذلك بكل بساطة لأنه لا وجود لها . ولكن هناك فقط « يوميات ميتافيزيقية JOURNAL MÉTAPHYSIQUE » ، وهي اليوميات التي نشرها غبرييل مارسيل في عام ١٩٢٧ قبيل اعتناقه الرسمي للمسيحية . والعجيب أن حسن حنفي نفسه كان أشار في مقال له منشور قبل ذلك بسنة عن كارل ياسبرز إلى يوميات غبرييل مارسيل بقوله : « هناك من يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز وبردياتيف بكتابة سيرتهما الذاتية ، وهناك من يترك يوميات تفيض بتأملاته المستمرة مثل كيركجارد وأميل وجابرييل مارسيل »^(٣٩) . ولكن يبدو أن اعتماده في مراجعته على مصادر من « يد ثانية » SECONDE MAIN أضلّه في عام ١٩٧٠ - وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « المجلة الميتافيزيقية » - عن الحقيقة التي كان اهدى إليها عام ١٩٦٩ - وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « يوميات » غبرييل مارسيل .

وأما أن حسن حنفي يعتمد في تنقيحاته الاستغرابية على مصادر من يد ثانية وثالثة فدلينا عليه إحالته لقارئه إلى الكتب الأمهات بترجماتها ، لا بنصوصها الأصلية ، وذلك تبعاً للمصدر الثانوي أو الثالثي الذي ينقل عنه . وهكذا ، فإنه عندما يحيل القارئ إلى مؤلفات كانط مثلاً يحيله إلى عناوينها بالفرنسية ، وذلك بكل بساطة لأن المصدر الذي ينقل أو يترجم عنه مصدر فرنسي وهكذا يصبح عنوان كتاب كانط المشهور « نقد ملكة الحكم » هو Critique Du Jugement بدلاً من Kritik Der Urteilkraft كما يصبح عنوان كتابه الأخير الذي لا يقل شهرة « نقد العقل العملي » هو Critique De la Raison Pratique بدلاً من Kritik Der Praktischen vernunft . وكذلك يصبح عنوان كتابه « الأساس الممكن الوحيد لبرهان على وجود الله » هو L'unique Fondement Possible D'une Démonstration de L'existence de Dieu .

ولنتصور ، على سبيل المقارنة ، مستشرقاً يكتب مقالاً بالفرنسية عن الفارابي وفلسفته السياسية فيحيل قارئه ، عندما يأتي ذكر المدينة الفاضلة ، لا إلى *Al - Madīna Al - Fādila* . بل إلى ترجمتها الانكليزية مثلاً *The Vertuous City* . ونحن نشك أصلاً في أن يكون مخترع علم الاستغراب قد اطلع على مثل تلك المراجع الامهات ولو مترجمة . ولنا في دراسته المطولة عن لسينغ خير شاهد . فقد كتب مثلاً في تقديمه لـ « تربية الجنس البشري » يقول : « في أثناء إقامته (لسينغ) في همبورج تعرف على عائلة هرمان صمويل ريماروس ، أستاذ اللغات الشرقية الذي توفي سنة ١٧٦٩ تاركاً بين يدي ابنته إليز عملاً ضخماً لم ينشر بعنوان « دفاع عن العابدين العاقلين لله *Apology for Rational Worshippers of God* » . أعطته إليز إلى لسينغ الذي .. نشر ثلاث مجموعات من أعمال ريماروس وهي : أولاً « عن تسامح المؤلهة *On the Toleration of the Deists* » ، والعنوان من وضع لسينغ ... ثانياً : ولما لم تثر هذه المجموعة اهتمام أحد نشر لسينغ خمس مجموعات أخرى لريماروس ... فاثارت غضب الأرثوذكسية ... وهذه المجموعات الخمس هي أ - « في طعن العقل في المنبر *On the Decrying of the Reason in the Pulpit* » ... ب - « استحالة وحي يؤمن به كل الناس على أسس عقلية *The Impossibility of A Revelation which All can Believe on Rational grounds* » ... ج - « عبور الإسرائيليين في البحر الأحمر *The Passage of the Israelits Through Red Sea* » ... د - « في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحى بدين *That the Books of the old Testament were not Written to Reveal Religion* » ... هـ - « في رواية البعث *On the Resurrection Narration* » ، وتبين هذه الفقرات التضارب بين كتاب الأنجيل في رواية البعث ... فتناقض الروايات يثبت أنها تحتوي على وجهات نظر كاتبها أكثر مما تحتوي على مصنف للوقائع ذاتها ، ومن ثم فليس أمامنا سوى مسيح الإيمان *Christ of Faith* ، أما مسيح التاريخ *Christ of History* فلا يعلمه أحد لأنه لم ينقل إلينا في شهادة صادقة برواية صحيحة ... ولم تكن هذه الحجة شائعة كما أصبحت في القرن الثامن عشر لأنها تقتض ترك الفكرة التقليدية القائلة بأن كتاب الأنجيل كانوا معصومين من الخطأ بفعل الإلهام الخارق للعادة . وهنا يبذو دفاع لسينغ أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروستانتياً أم رومانياً ، وذلك لأن لسينغ لم يكن باستطاعته التصديق بالتصور التقليدي للوحي المعصوم من الخطأ *Infallable* ... وإذا كان لسينغ قد أصيب بخيبة أمل من ردود الفعل القليلة التي حدثت بعد نشره « في تسامح المؤلهة » سنة ١٧٧٤ ، فإنه نال ما أراد وذلك بفضل ردود الفعل التي نشأت من نشره هذه المجموعات الخمس ... والدفاع الرئيسي عن وجهة النظر التقليدية في الكتب المقدسة قام به جوتز ، راعي الكنيسة اللوثرية في همبورج ... لم يوجه جوتز هجومه إلى ريماروس ، بل وجهه إلى لسينغ نفسه ... وكتب لسينغ رده على جوتز ... وكانت كالاتي : أ - « مَثَل *A Parable* » ، وهو أول رد له في صيغة مثل كعادة المسيح في ضرب الأمثال ... ب : « المبادئ الأولى ، إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور *Axioms, if There are Any in such Matters* » وفي هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها جوتز والأرثوذكسية وهي « وثنية الكتاب المقدس *Bibliolatry* » ... ج - « الرد على جوتز *Anti - Goeze* » ، ويحتوي على أحد عشر رداً تسببت في سخونة الحرب بينهما ... ثم رد لسينغ بكتيب آخر هو : د - « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورج *Necessary Answer to a very unnecessary question for Herr Haupt pastor Goeze in Hambourg* » ... ثالثاً : وقد صب لسينغ الوقود على النار بنشره أطول فقرات لريماروس وأخطرها بعنوان « في مقاصد المسيح وتلاميذه *On the Intentions of Jesus and His Disciples* »^(١١).

إن هذا الشاهد - الذي قد يبدو للوهلة الأولى أننا اطلنا فيه بلا مبرر - يتمتع بقيمة تمثيلية خاصة فيما يتعلق بـ « علم الاستغراب » نظراً إلى أن حسن حنفي مختص بالدراسات اللاهوتية وبتحقيقات لسينغ اللاهوتية التي ترجم وشرح أكثرها ، أو أهمها ، وقدم لها وكتبتها بمقدمة طويلة تقوم بحد ذاتها مقام كتاب بكامله . والحال أن الشاهد الذي نحن بصدده يثبت أن حسن حنفي لا يؤلف ، بل يترجم ،

وبالتحديد نقلاً عن هنري شادويك ، مترجم « كتابات لسينغ اللاهوتية Lessing Theological Writings » إلى الانكليزية وناشرها في الولايات المتحدة . ودليلنا على ما نقول :

أولاً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يرسم عناوين كتابات لسينغ وما نشره من شذرات ريماروس بالانكليزية ، لا بالألمانية . أما حين ينقل عن مصدر آخر ، فإنه يثبت تلك العناوين بإيها بالألمانية . وهكذا يستعيد الرد الأخير على الراعي غوزه (جوتز) ، مثلاً ، عنوانه الألماني الأصلي ليصير Nothige Antwort auf ein Sehrunnothige frage des Hauptpastor Goeze ، وهذا قبل ست عشرة صفحة من الموضوع الذي يأتي فيه ذكر عنوان هذا النص بالانكليزية⁽⁷⁾.

ثانياً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يترجم العناوين إلى العربية في صيغة مختلفة عن تلك التي كان اعتمادها عندما ترجمها عن الألمانية ، وهكذا ، فإن كتاب ريماروس الذي كان أفسادنا بأن عنوانه هو « دفاع عن العابدين العاقلين لله » يصير عنوانه « الدفاع أو العابدون العقليون لله »⁽⁸⁾ . والجدير بالذكر أن هذه الترجمة الأخيرة أقرب إلى الأصل الألماني : Apologie oder schutzschrift fur die vernunftigen verehrer gottes . ولئن انقلبت أداة العطف «أو» إلى أداة الجر « عن » ، فذلك لأن المترجم الانكليزي هادويك قلب «Oder» الألمانية إلى «For» الإنكليزية. وهذا مع أن الترجمة الدقيقة يمكن أن تجمع بين الأدوات كما في الأصل لتكون مثلاً كالاتي : « المناقحة أو الدفاع عن العابدين العقليين لله » .

ثالثاً : يبدو أن « المستغرب » حسن حنفي حينما يترجم يغيب عنه أن المفروض فيه أنه يؤلف ولا يترجم . والحال أن الرائحة التي تفوح من الشاهد هي رائحة ترجمة زاكمة للأنف ، لا رائحة تأليف . وحسبنا القرينة التالية : فلو أن لسينغ هو من يتكلم فعلاً في ذلك الشاهد ، وليس مترجمه الأميركي هنري هادويك ، لكان خاطبنا بلسان ألماني لا بلسان إنكليزي - وهو الذي بلغ من حبه للألمانية أنه كتب بها اجتهاداته اللاهوتية متحدياً بذلك قاعدة العصر التي كانت لا تقر بغير اللاتينية لغة للاهوت - وكان قابل بين مسيح الإيمان ومسيح التاريخ بقوله : Christus des glaubes - christus des geschichte ، وليس كما يقوله حنفي / هادويك : Christ of Faith - Christ of History ، وكان قال عن الوحي المعصوم : Unfehlbar وليس : Infallable . أما تلك الكلمة الجديدة التي نحتها لسينغ ليهاجم بها « الأرثوذكسية » الممارسة لـ وثنية الكتاب المقدس » وليغني بها القاموس الألماني ، فما كان لها بحال من الأحوال أن تكون Bibliolatriy . ولو كان حسن حنفي « مبدع علم » وليس « ناقل علم » لكان أوردتها بالألمانية : Biblivergottern .

رابعاً : يبدو أن حسن حنفي حتى عندما يترجم لا يحسن حتى الترجمة . وما ذلك لأنه لا يتقن الانكليزية أو الفرنسية ، بل بكل بساطة لأن الموضوع الذي يؤلف فيه عن طريق الترجمة ليس من اختصاصه . والقرائن هنا متعددة . فها هو يقول ، في الشاهد ، إن لسينغ نشر لريماروس تسع مجموعات (ثلاثاً ، ثم خمساً ، ثم واحدة) ، والحال أن لسينغ لم ينشر إلا سبعاً . وهذه حقيقة يعلمها حسن حنفي نفسه لأنه هو القائل في موضع آخر : « ثم نشر مخطوطاً لريماروس « الدفاع أو العابدون العقليون لله » في سبع فقرات »⁽⁹⁾ . ولكنه على عادته لا يصحح الخطأ إلا ليقع في غيره : فلسينغ لم ينشر مخطوط ريماروس في سبع فقرات ، بل نشر سبع فقرات من مخطوط ريماروس . وحتى كلمة « فقرات » ، ومثلها من قبل كلمة « مجموعات » ، لا تبدو ملائمة : فلسينغ قد نشر من ريماروس سبع شذرات ، وعلى وجه التحديد تحت عنوان : شذرات مجهولة المؤلف Fragmente Eines Ungenannten . ولو كان حسن حنفي على معرفة اختصاصية بالموضوع الذي يؤلف / يترجم فيه لما كان قال عن ثاني ردود لسينغ على غوزه « المبادئ الأولى . إذا كان هناك أي منها في مثل هذه الأمور » : في هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها « فـ المبادئ الأولى »⁽¹⁰⁾ ليس كتاباً ، بل هو واحدة من جملة الرسائل / الردود التي يتألف منها كتابه « الرد على غوزه « Anti - Goeze » . وآخر ردود لسينغ « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورغ » ، مثله مثل الرد الأول

الذي يحمل عنوان «مَثَل»، يؤلف جزءاً من هذا الكتاب ، ولا يشكل « كتيباً » منفصلاً عنه كما يفترض حسن حنفي في النص المستشهد به . أما آخر أخطاء حسن حنفي في هذا النص فلا يتم فقط عن سوء ترجمة ، بل كذلك عن سوء فهم يثبت أنه ليس إلى الحد الذي يدعيه « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » . فقد وجدنا مؤلفنا يقول في معرض تعليقه على الصحة التاريخية لروايات البعث : « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً » . وواضح أن هذا الكلام لا معنى له ، ولا يستقيم هذا اللامعنى إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يخطئ في الترجمة خطأين ما كان ليقع فيهما من له أدنى إلمام بـ « الدراسات المسيحية » . فهو يترجم كلمة Orthodoxy حرفياً بـ « الأرثوذكسية » ، مع أنها تعني في النص ، وكما يدل على ذلك نحتها من اليونانية ، « العقيدة القويمة » ؛ ولا تجوز ترجمتها حرفياً بـ « الأرثوذكسية » إلا إذا كان المقصود بها الكنيسة الشرقية التي لا تقر بسلطة البابا وإن كانت تتمسك بأهداب « العقيدة القويمة » كما أقرها مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . وكذلك الأمر فيما يتعلق بكلمة « روماني » . فالنعت Romain بالإنكليزية ، كما في سائر اللغات اللاتينية ، يعني في جميع الحالات « الروماني » إلا أن يكون المعنوت هو الكنيسة ، وعندئذ يصبح معناها « الكاثوليكي » . وهكذا كان يفترض بحسن حنفي أن يترجم ما ترجمه بقوله . « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته العقيدة القويمة حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم كاثوليكياً » . وربما كان يجدر به أن يضيف ، من عندياته هذه المرة : « أم أرثوذكسياً » ، وذلك حتى يشمل بالحكم كنائس النصرانية الثلاث وحتى لا يبقى أسير المركزية الغربية التي لا تتعقل المسيحية إلا بشقيها الكاثوليكي والبروتستانتي وتغيب شقها الثالث ، الأرثوذكسي الشرقي .

هل نتابع رحلتنا « الاستغرابية » مع حسن حنفي ؟ الواقع أن خوف الإسفاف هو الذي يردعنا عن ذلك . إذ أن كل جملة يخطئها قلم حسن حنفي في مجال علم « الاستغراب » تتكشف ، في حال تفكيكها عن أخطاء أو تناقضات أو مغالطات أو التباسات أو مفارقات يأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر في سلسلة لا متناهية الحلقات . فالإيديولوجيون ، مثلاً ، من جماعة دستوت دي تراسي يحتلون مكانهم تارة على رأس دعاة التقدم على اعتبار أنهم « هم الذين ورثوا مفكري « دائرة المعارف » وأمنوا بالتقدم المطلق للمعرفة وبالتنوير العام وبالعقل الاجتماعي »^(١٦) ، وطوراً في عداد فلاسفة الثورة المضادة على اعتبار أن « الإيديولوجيا » هي بالتعريف تلك « الفلسفة الرجعية كما وضعها الإيديولوجيون كرد فعل على فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر »^(١٧) . وهذا كتاب هلفسيوس المشهور « في الروح DE L'ESPRIT » ، يصير عنوانه « في الذهن »^(١٨) . وهذا منظر الإرهاب في الثورة الفرنسية سان - جوست SAINT - JUST يغدو اسمه « القديس جوست »^(١٩) . وهذا شارل بيرو يوصف بأنه ذلك « الشاب اليافع » الذي أخذ جانب الدفاع عن المحدثين «^(٢٠)» في كتابه « الموازنة بين القدامى والمحدثين » مع أن هذا « الشاب اليافع » لم يبدأ بتحرير هذا الكتاب إلا وهو في الستين من العمر ولم ينته منه ، بمجلداته الأربعة ، إلا وهو يشارف على السبعين . وهذا فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠ م) يزاح من عصره بقرنين أو ثلاثة قرون ليتبوأ مكانه في سلسلة من اللاهوتيين والفلاسفة الوسيطيين تبدأ أولى حلقاتها بالقرن الحادي عشر وينتهي آخرها بالقرن الثالث عشر : « أثر التيار العقلي عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في إنشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحي ، هذا التيار الذي استطاع لأول مرة الوصول إلى التوحيد العقلي الذي ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذي غير وضع المشكلة التقليدية في الصلة بين العقل والإيمان ، وجعل العقل أساس الإيمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام بيرانجي دي تور ونقولاً الأيماني وأبيلار وجيوردانو برونو وسيجر البرابنتي وأنصار ابن رشد اللاتين بالكفر والإلحاد ، وكان جزأؤهم الحكم عليهم حرقاً من محاكم التفتيش »^(٢١) . ومع أن السؤال الأساسي يبقى : ماذا جاء جيوردانو برونو يفعل بين هؤلاء ، فثمة ثلاث ملاحظات إضافية تفرض نفسها : أولاً ، باستثناء جيوردانو برونو نفسه ، ليس بين جميع أولئك من قضى حرقاً أو شنقاً أو بأي شكل آخر من أشكال الإعدام ، بل ماتوا كلهم موتاً طبيعياً ، وإن لاقوا في حياتهم قدراً أو آخر من الاضطهاد (أبيلار حُصي ، وسيجر البرابنتي قضى البقية

الباقية من حياته في إقامة جبرية داخل قصر الفاتيكان) بسبب اتهامهم بالهرطقة . ثانياً ، وباستثناء سيجر البرابنتي - جيوردانو برونو طبعاً - لم يصدر ديوان التفتيش أي حكم على بيرانجي دي تور أو نيقولا الأيماني أو بطرس أبيلاز، وذلك بكل بساطة لأن هؤلاء الثلاثة كتبوا وعاشوا وماتوا قبل أن يرى النور ديوان التفتيش الذي أسسه ، كما هو معلوم ، البابا إينوشنسيوس الثاني في سنة ١١٩٩ . ثالثاً وأخيراً ، وباستثناء سيجر البرابنتي أيضاً ، لم يكن بين جميع أولئك مشائني واحد ، بل كانوا جميعهم من الأفلاطونيين ، ولاسيما منهم جيوردانو برونو الذي - وإن أخذ عن ابن رشد فكرة الطبيعة الطابعة - كان يَكُنُّ مقتاً حقيقياً لأرسطو ويعد المعلم الأول عدواً أولاً لكل الفلاسفة^(٣٦) . وما حدث لجيوردانو برونو يحدث لكونديك ، ولكن « الترحيل » يتم هذه المرة إلى الأمام وليس إلى الوراء ، وبمسافة قرن ونصف قرن : « لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والأخلاق إلى تبني هذا المثل الرائع الذي أعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي ، وحوّلت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية ، فنشأ علم النفس التجريبي ، وخرج من معامل الفيزيولوجيا لأول مرة على يد فوننت ، وسار في الطريق كونديك وآخرون حتى شاركوا »^(٣٧) . وليس لنا هنا سوى تعليق واحد : فغونت ، مؤسس علم النفس التجريبي ، مات سنة ١٩٢٠ ، أما كونديك ، الذي سار على خطاه ، فقد مات سنة ١٧٨٠ ! وعلى هذا المنوال نفسه يتسلل مين دي بيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) من الربع الأول من القرن التاسع عشر ليحتل مكانه في عداد فلاسفة الربعين الأول والثاني من القرن العشرين : « ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداءً من دلتاي ودريش حتى هوسرل ومين دي بيران ... وبرجسون ومونيه وبلوندل وجون ديوي وأونامونو وأورتيجا »^(٣٨) . والعجيب أيضاً أنه إذ يُحشر كونديك في عداد فلاسفة القرن العشرين يحشر كذلك في عداد « فلاسفة الحياة » ، وهو الذي كان نموذجاً لفيلسوف الاستبطان والملاحظة الداخلية و« اللاحية » .

ولكن « الترحيل » إلى الأمام أو إلى الوراء قد يتم لا في الزمان فحسب ، بل في المكان أيضاً ، ويكون مسرحه بالتالي لا التاريخ وحده ، بل الجغرافية كذلك . ومن أمثلة هذا « الترحيل » تجريد المفكر المعاصر ريجيس دوبريه من هويته الفرنسية ونسبه إلى إحدى قارات العالم الثالث الثلاث : « في مقابل هؤلاء المفكرين الأوروبيين الذين ينعون الحضارة الأوروبية ويبشرون بنهايتها ، ظهر كتاب جدد مثل فانون ، غيفارا ، بني بركة ، كاسترو ، دوبريه ، من الشعوب المتحررة حديثاً ، يقدمون شعوراً جديداً تتكتل الشعوب الأفريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أميركا اللاتينية حوله ، حاملاً المثل الجديدة في مواجهة الاستعمار العالمي »^(٣٩).

وضمن سياق من هذا القبيل يجري مؤسس « علم الاستغراب » محاكمة على النيات للفيلسوف الأسباني أورتيجا إي غاسيت ، مؤلف « ثورة الجماهير » . فهو يرميه بشبهة التواطؤ مع النازية لأنه يتحدث في كتابه عن « ظاهرة أوروبية صرفة هي الفاشية والبلشفية دون الحديث صراحة عن النازية »^(٤٠) . ويعود إلى رمية بتلك الشبهة بعد عشرين صفحة حين يكرر القول : « يضرب أورتيجا المثل بالحركة الفاشية والثورة البلشفية على الوجه العادم لثورة الجماهير متناسياً كالعادة النازية والعنصرية »^(٤١) . ويعزز مؤلفنا الحثيث التي بنى عليها شبهة التواطؤ ببدايته استغرابه من امتناع مؤلف « ثورة الجماهير » عن الكلام عن « ثورة الجماهير في الحرب الأهلية الإسبانية ، خاصة وأن أورتيجا عرف بأنه مفكر الجمهوريين وناقد الملكية في إسبانيا . والغريب أنه لا توجد شواهد على ذلك من نصوص أورتيجا ، بل لا يكاد يشير إلى الحرب الأهلية الإسبانية وموقفه من الجمهوريين ضد الملكيين »^(٤٢) . ولكن جميع حيثيات هذه المحاكمة على النيات لا تعتم أن تنهار كقصر من الرمال متى ما علم القارئ أن أورتيجا إي غاسيت كان يستحيل عليه بحكم قانون الزمن أن يتحدث عن النازية وعن الحرب الأهلية الإسبانية ، وذلك بكل بساطة لأنه ألف كتابه عن « تعرد الجماهير »^(٤٣) - أو نشره بالأحرى - عام ١٩٣٠ ، أي قبل ثلاث سنوات على الأقل من قيام « الثورة » النازية ، وست سنوات على الأقل من نشوب الحرب الأهلية الإسبانية . وما دمننا بصدد الحرب الأهلية الإسبانية فلنذكر أن الرواية

التي صورت هذه الحرب وتغنت بـ « ثورة الجمهوريين » ، ونعني رواية « لمن تدق الأجراس » ، كانت من تأليف همغواي ، وليس من تأليف شتاينيك كما يتوهم رائد علم الاستغراب^(٣٠). ولكن درة علم الاستغراب - وبها نظوي صفحته - تبقى هي قطعاً تلك التي تحمل اسم سولوفييف . وقد كنا رأينا من قبل مدى الإعجاب الذي يكنّه حسن حنفي لهذا الفيلسوف الروسي الذي استطاع ، وهو لما يتجاوز سن الحادية والعشرين ، أن يدرس « أزمة الفلسفة الغربية » . ولكن ما هوذا ينقلب عليه سافله : « أما الفلاسفة الروس . سولوفييف وشستوف وبرديائيف فإنهم وإن كانوا من أنصار الاتجاه السلافي مثل دستويفسكي ومعظم الوطنيين الروس إلا أنهم ، نظراً لتدينهم بالله و« بالمطلق » وبالروح ، تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية ، وعاشوا في الغرب داعين لاتجاههم الروحي ، باكين على التراث القديم ، ومهاجمين التيارات المادية والإلحادية »^(٣١) . ولن نتوقف هنا عند هذا التناقض في التقييم ، ولا عند كون رسالة سولوفييف الجامعية عن « أزمة الفلسفة الغربية » هي في حقيقتها مجرد بيان اتهام ومرافعة ضد التيارات الإلحادية والمادية والوضعية في تلك الفلسفة ، وتحديدأ في القرن التاسع عشر ، ولكن كل ما نريد قوله لا يتعدى الحقيقة البسيطة التالية : ألا هي أن سولوفييف حضره الأجل في ١٢ آب ١٩٠٠ ، وما كان له بالتالي أن يهجر روسيا إلى الغرب « بعد ثورتها الاشتراكية » ، لأن هذه الثورة لم تقم إلا بعد سبعة عشر عاماً من وفاته !

- (١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢
- (٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص، ٣٩.
- (٣) على حد علمنا فإن حسن حنفي هو أول من دعا في الفكر العربي المعاصر إلى تأسيس علم للاستغراب. ولكن هناك أكثر من مثقف عربي معاصر يدعي لنفسه أبوة هذه الفكرة. وقد كان آخر مطالب بها هو د. سميع فرسون، استاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية بواشنطن في مداخلة أمام الملتقى الأول للمفكرين والكتاب العرب في المهجر بباريس في كانون الأول ١٩٨٦ (انظر مداخلاته في: الثقافة العربية في المهجر (الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٠ و٤١ و١٥٦).
- (٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٣ - ١٤.
- (٥) جاتين شاسغيه سمر جل ، مثال الأنا ، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥) ص ٣٠.
- (٦) في : شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٣.
- (٧) في مجلة . الوحدة (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٢.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) في . شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.
- (١٠) المصدر نفسه.
- (١١) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (١٢) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١) ص ٤٠.
- (١٣) المصدر نفسه.
- (١٤) حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٥.
- (١٥) لسنج ، في: تربية الجنس البشري، ص ١٨١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (١٧) ولم يقل (جوديه) كمقابل لاسمها بالفرنسية Judée، لأن المصدر الذي ينقل عنه انكليزي هذه المرة وليس فرنسياً، وهو كتاب أ. ب. بوري: The Idea of progress: an inquiry. into its origin and growth (New York: The Macmil- lan Company, 1920) عن، فكرة التقدم كما سنرى
- (١٨) لسنج ، في : المصدر نفسه ، ص ٩٠.
- (١٩) حنفي، في: الفكر الغربي المعاصر، ص ١١٢.
- (٢٠) لسنج ، المصدر نفسه، ص ١٨٥.
- (٢١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد، ص ٤٧٧.
- (٢٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٧ . وبالمناسبة، يرتكب مؤلفنا خطأ ثانياً من منظور اللغة اللاموتية عندما يتحدث عن «الطقوس السبعة» مع أن المقصود «الأسرار السبعة».
- (٢٣) لسنج ، في : تربية الجنس البشري، ص ٤٠.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ، وكذلك في حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٧ و٣٣٣.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧٨. والعجيب أن القلم الذي خط هذه العبارة وتجاهل أن بين أوغوستينوس وبين بداية الفلسفة المدرسية الوسيطية ثمانية قرون بكاملها هو نفسه الذي خط في موضع آخر هذه العبارة التي تركز على العكس افلاطونية أوغوستينوس : « العصور الحديثة هي عود إلى الأوغسطينية... أو إن شئنا عود إلى المسيحية الافلاطونية من جديد التي سادت الفكر المسيحي في عصر آباء الكنيسة، وترك للمسيحية الارسطية التي سادت الفكر المسيحي في العصر المدرسي» (المصدر نفسه ، ص ٢٤).
- (٢٧) أميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنهضة، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٢٧٤.
- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

- (٢٩) لا ننسى أنه مختص في الفلسفة المسيحية الوسيطة وله كتاب تدريسي بعنوان « نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط».
- (٣٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٤. وكذلك في : دراسات فلسفية، ص ٣٠٢ و ٣٢١.
- (٣١) لسنج، في : تربية الجنس البشري، ص ٤٣ - ٤٤.
- (٣٢) كما في : حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر ، ص ١٣٠.
- (٣٣) هكذا ينبغي أن يكتب اسمه بالعربية.
- (٣٤) لوقراسيوس ، في طبيعة الأشياء ، الطبعة اللاتينية - الفرنسية المزودة، تحقيق وترجمة الفريد إرنو (باريس: منشورات الآداب الجميلة ، ١٩٦٤)، الجزء الثاني، الباب الخامس، الأبيات ٩٣٠ - ٩٣٥ و ٩٨٠ - ٩٨٥.
- (٣٥) تجدر الإشارة إلى أن لوقراسيوس لم يكن من أصحاب التصور الدائري للتاريخ . فصحيح أنه قال باحتمال فناء الكون لأن الكون ليس إلهاً ليخلد ، ولكن الصورة التي رسمها للعمران البشري هي صورة تقدم مطرد وصولاً إلى اليوم الذي «يبلغ فيه البشر بفضل صناعتهم ذروة الكمال».
- (٣٦) لسنج ، في : تربية الجنس البشري، ص ٦٥ . وكذلك في : دراسات فلسفية، ص ٥٧٣.
- (٣٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٢.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
- (٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
- (٤٠) انظر ذلك ، مع أمثلة كثيرة أخرى ، في مقال «الدين في حدود العقل وحده لكانط» ، في : حنفي، في الفكر الغربي المعاصر ، ص ١١٩ - ١٥١.
- (٤١) لسنج ، في . تربية الجنس البشري، ص ١٩ - ٢٩.
- (٤٢) قارن في : لسنج ، المصدر نفسه، بين ص ١٢ و ص ٢٩.
- (٤٣) قارن في : المصدر نفسه، بين ص ١٢ و ص ٢٠.
- (٤٤) في المصدر نفسه، ص ١٢.
- (٤٥) هذه أيضاً ترجمة غير دقيقة. والصحيح «المسلّمات» كقابل للكلمة الألمانية Axiomata.
- (٤٦) في : لسنج ، المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٦١.
- (٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٥.
- (٥٠) في لسنج، المصدر نفسه، ص ٤٩.
- (٥١) حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.
- (٥٢) بصدد تأثر ج. برونو بالفلسفة العربية الإسلامية راجع إرنست بلوخ، فلسفة النهضة (باريس : مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧٤)، ص ٣٧ - ٣٩ . وبصدد أفلاطونية ج. برونو وعدائه لأرسطو راجع: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث : العصر الوسيط والنهضة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٢١٠.
- (٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٦٢.
- (٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٢.
- (٥٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
- (٥٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٥٠ - ٤٥١.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١.
- (٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥١.
- (٥٩) هذه هي الترجمة الصحيحة في تقديرنا لعنوان الكتاب La Rebelión de Las Massas وترجمة حسن حنفي له بدوثة الجماهير أوقعته في جملة أخطار تأويلية لا مجال هنا للكلام عنها.
- (٦٠) « إذا كان أورتيجا مفكر الجمهوريين فإنه يكون لثورة الجماهير معنى إيجابي ، والحال ليس كذلك ، في حين الهيت ثورة الجمهوريين خيال المفكرين والأدباء كما هو الحال في رواية «لن تدق الأجراس» لشتاينيك ، (حنفي ، دراسات فلسفية ، ص ٤٥١)».
- (٦١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٠٤.

في مقال نشره فرويد عام ١٩١٧ بعنوان « صعوبة أمام التحليل النفسي »^(١) ، تحدث فرويد عن جرح نفسي فريد في نوعه يصح أن نسميه بـ « الجرح النرجسي الكوني » ، إذ نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي في العصور الحديثة من جراء تقدم العلم وتوالي كُشوفه .

فقد كان أول تلك الجراح الثلاثة التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح الكوسمولوجي ، وهو ذلك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبذلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض .

ثم كان بعد ذلك الجرح البيولوجي ، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية : فالإنسان الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وجد نفسه مكرهاً على الاعتراف ، تحت ضغط البرهان العلمي ، بأن السلالة البيولوجية التي تحدر منها هي السلالة الحيوانية .

أما ثالث الجراح النرجسية فقد كان من طبيعة سيكولوجية بالأولى . وقد كان من فعل مؤسس علم نفس الأعماق ، فرويد نفسه . فالتحليل النفسي مثل هو الآخر نظرية انقلابية : فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون ، وكما أن الإنسان لم يعد مع داروين مركز ذاته ، كذلك فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها . فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور . وقرارات الإنسان ، الذي طالما تباهى بحيازته مملكة الوعي ، غالباً ما تكون متعينة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري .

وبما أن فرويد كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية فقد افترض بصورة تلقائية أن هذا الجرح النرجسي المثلث الطبقات هو جرح الإنسان في مطلقته ، أي الإنسان بآل ولام التعريف ، وما كان ليُدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان الغربي الذي كان يتهاى ، بين جملة أشياء أخرى ، لغزو العالم . أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان جرحه النرجسي من طبيعة أخرى . وأولى بأن يوصف بأنه « أنتروبولوجي » . وأية ذلك أنه إذا كان الإنسان الغربي قد اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون ، فسرعان ما عوض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض . وحتى النسبية ، التي لفته كوبرنيكوس على ذلك النحو أول درس من دروسها الموجبة للتواضع ، سرعان ما تحولت بين يديه إلى سلاح رهيب من أسلحة التفوق على العالم غير الغربي العالق في دبق النزعة المطلقة الممانعة لكل حركة والشألة لكل تقدم . أما الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية فقد كان كوبرنيكوس بالأحرى هو الغرب نفسه . وفي حالته كان الجرح النرجسي مضاعفاً : فما كفاه أن يخرج عن مدار ذاته وأن يجد نفسه ، بطوعه أو بغصبه ، منجذباً في مدار غيره ، بل اقترب أيضاً هذا الانقلاب الكوبرنيكي في المكان الحضاري بانقلاب لا يقل جارحية في الزمان الحضاري : فقد اكتشف الشرق نفسه متأخراً في قبالة الغرب الذي اكتشفه متقدماً عليه بزهاء قرون خسة . والقرائن والأدلة أكثر من أن تحصى على أن هذا الجرح الانتروبولوجي ، الفاعرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية ، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية ، ما زال يعتمل وينز صديداً ، وبدلاً من الالتئام يزداد فغوراً . ولعله ندر أن تعمل أحد مبضعه - أو قلمه - في اللحم الأحمر لهذا الجرح كما يعمل حسن حنفي في النص التالي :

« مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته بعد أن جعل نفسه مركز الثقل الحضاري في العالم وأراد توريد نمط حضارته لغيره من الشعوب تنسج على منوالها ويكون نموذج تقدمها كوسيلة للسيطرة عليها والقضاء على استقلال شخصيتها ... مع أن

الحضارة الغربية تراكم حضاري طويل من كل الشعوب التاريخية انصب فيها في النهاية وورثتها ثم حولتها إلى عنصريتها الدفينية فجعلت حضارتها النموذج الأوحدها وما سواها تخلف وبدائية لا يبد من القضاء عليها حتى تلحق جميع الشعوب بنموذج الحضارة الأوحدها ... مهمة اليسار الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية وبيان محليتها ونشأتها طبقاً لظروفها الخاصة وتاريخها الخاص ونوعية دينها وطبائع شعوبها حتى يمكن فك الحصار حول حضارات الشعوب غير الأوروبية وبيان خصوصيتها وإثبات هويتها حتى تتعدد نماذج الحضارات وتتنوع طرق التقدم»^(٧).

إن المرارة التي يقطر بها كل سطر في هذا الشاهد لم تحل - وهذا ما يدعو إلى الإعجاب - دون تبني موقف عقلاني لا يرد على المركزية بمركزية مضادة . بل يدعو - كما هو واضح في الفقرة الأخيرة - إلى تفتح النماذج وتعدد المراكز . وهذا الموقف العقلاني والديمقراطي من مسألة التفاعل الحضاري يجد تأسيسه النظري في رفض صريح لنظرية المركز والأطراف ، وفي الدعوة إلى تجاوز «أحادية النموذج الأوروبي ... دون الوقوع في نظرية المركز والأطراف» ، وفي التأكيد على ضرورة «مساهمة جميع الشعوب» على «قدم من المساواة التاريخية في تطور البشرية» وفي صنع حضارة إنسانية واحدة دون أن يكون أحدها المركز والآخرى الأطراف»^(٨).

وفي الوقت الذي يعلن فيه حسن حنفي ، من الموقع العقلاني والديمقراطي إياه ، عن رفضه لأي تصور هرمي ومركزي للعالم «يعطي الأولوية والفاعلية والحكم للقمة على القاعدة وللمركز على المحيط»^(٩) ، لا يتردد في الإعلان عن رفضه أيضاً لأية محاولة لقلب المركزية إلى مركزية مضادة ، وللمرد على فلسفة الحضارة الغربية المتمركزة على ذاتها بفلسفة حضارة شرقية (أو عربية أو مصرية أو إسلامية) متمركزة بدورها على ذاتها على سبيل النديّة الضدية : «... وتكون مهمتنا نحن إذن هي إعادة النظر في هذه الفلسفة للتاريخ (التي «تتصور أوروبا مركز الحضارة») لا لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمة الحضارة إذا كنا شرقيين ، أو من الإسلام آخر تطور الديانات لأننا مسلمون ، أو نجعل من القومية العربية حصيلة كل القوميات السابقة عليها لأننا عرب ، أو نجعل من مصر نهاية لحضارات العالم وكما لها باعتبارنا مصريين. ولكن تكون مهمتنا هي وصف الواقع كما هو بصرف النظر عن شعورنا القومي»^(١٠) . ويبلغ هنا حسن حنفي من الصحو الذهني النقدي ما يجعله يحمل بعنف وهزء على كل المثاليات ، والطوباويات و«الرسالات الخالدة» التي يتذرع بها قادة بعض الأمم أو مثقفوها ليضعوا الأمة التي ينتمون إليها في «مركز الثقل العالمي» ؛ وهكذا يكتب في معرض نقده الجوانية ودعواها حول «رسالة الأمة العربية» فيقول : «وللجوانية، كما هو الحال في كل مذهب فلسفي ، تطبيقات في السياسة سواء على المستوى العربي أو على المستوى الدولي . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهي رسالة مثالية مؤمنة ثقافية وجغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله ديجول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك ، فكل أمة لها رسالة مثالية ، وكل أمة تؤمن بشيء ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمي»^(١١).

ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن الجرح النرجسي الأنثروبولوجي لم يكن له ذلك المفعول المرض Pathogène المتوقع ، ولم يقلب «الإحساس بالدونية إلى إحساس وهمي بالعظمة»^(١٢) ، ولم يشل فاعلية الذهن النقدي ، ولم يتأد إلى الرد على الشطط المركزي بشطط مركزي مضاد ، حتى نجد أنفسنا أمام تصريح معاكس يقلب الموقف رأساً على عقب : «البعد الثاني من مشروعني هو إعادة كتابة تاريخ الغرب وجعله تراثاً محلياً ، حتى نتمكن من رؤية تاريخ الإنسانية . فكل حضارة ساهمت بقسطها في تراث الإنسانية ... وبالتالي، فإن حجيم الغرب واكتشاف الشرق وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل منصف بحيث يقضي على المركزية الأوروبية ، ربما قد يعطي بديلاً آخر وهو عودة المركزية الإسلامية من جديد»^(١٣).

وهكذا، فإن التعددية الحضارية ، بظاهرها العقلاني السليم ، لم تكن أكثر من حيلة منطقية ، لأن الهدف المنشود ليس تحويل الحضارة المعاصرة إلى حضارة عالية فعلاً من خلال مشاركة جميع أمم

الأرض في بناء تراثها ، طريفة وتليدة ، بل المطلوب القضاء على المركزية الأوروبية وإحياء المركزية الإسلامية بديلاً عنها . والعملية بهذا المعنى انتقامية ، والانتقام هو قرين كل جرح نرجسي ولازمته الدائمة ، وهو أكثر المواقف الطفلية نموجية في رد الفعل والبحث عن تعويض وبلسم شافٍ . وهذه الروح الانتقامية هي التي تحكم كل التفكير الهلوسي الذي يفرزه الجرح النفسي والذي يتمركز على قلب الموقف الجارح للذات واقعياً إلى موقف جارح للغير استيهامياً ، ومن الجهة ذاتها كما يقول المناطقة . وهذا هو مؤدى الحلم الذي يداعب مخيلة صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » في أن يكون قد بات وشيكاً اليوم الذي « يتحول فيه الإذلال التاريخي للشعوب المستعمرة إلى إذلال تاريخي آخر الدول الاستعمارية »^(١١) ، وهو إذلال سيجد تعبيره المطابق في إحياء مفهوم « الجزية » التي لن يكون مدلولها ، في الدورة الحضارية القادمة ، اقتصادياً بقدر ما سيكون ، حسب ما تقضي أصول لاهوت الانتقام ، نفسياً ورمزياً ، إذ لن تعني الجزية سوى « استعلاء المسلمين ووصولهم إلى درجة أخذ زمام المبادرة في التاريخ »^(١٢).

بيد أن هذا الإحياء الانتقامي للمركزية الإسلامية وللأزمته المنطقية ، الجزية ، لا يجعلنا نغفل عن أن نلاحظ أن هذه المركزية ذاتها مُتَبَيِّنَةٌ في شكل هرمي . فما هي بإسلامية إلا بالتضاد مع المركزية الغربية المسيحية ، ولكنها بالإضافة إلى ذاتها عربية قبل أن تكون إسلامية ، ومصرية قبل أن تكون عربية . وهكذا ، فإن العالم العربي قلب العالم الإسلامي ومركزه «^(١٣)» ، و « الأمة العربية قلب العالم الإسلامي »^(١٤) . أما مصر فهي « قلب الأمة العربية ومركز الثقل في العالم الإسلامي »^(١٥) و « كعبة الإسلام ، وقلب المحور ، وبؤرة المركز »^(١٦) . فكأننا هنا في دائرة ، داخل دائرة ، داخل دائرة أخرى ، وفي نقطة المركز من دائرة الدوائر هذه حسن حنفي نفسه لا لأنه ينتمي إلى الدائرة الأولى بحكم إسلاميته ، وإلى الدائرة الثانية بحكم عربيته ، وإلى الدائرة الثالثة بحكم مصريته فحسب ، بل كذلك لأنه يحتل الموقع الأكثر مركزية في هذا البنيان المركزي للعالم الإسلامي باعتباره المجدد المنتظر للقرن الخامس عشر وواضع إيديولوجية « اليسار الإسلامي » ، أي أيديولوجية الثورة التي ستأفل أمام ألقها شمس « الشرق والغرب معاً »^(١٧) والتي ستنتقل المسلمين مع إطلالة القرن الخامس عشر ، المجدد لقرن النبوة ، إلى « دورة حضارية جديدة » وستضع بين أيديهم إمرة الأرض وإمامتها لأنه « إذا ما حصل المسلمون على الثورة والثروة ، فإن العالم يكون لهم »^(١٨) . وعلى هذا النحو ، سيكون ، في مستطاع المسلمين « في مطلع القرن الخامس عشر أن ينهض طائرهم من جديد بجناحه الآسيوي في الشرق وجناحه الأفريقي في الغرب وجسده في العالم العربي ، وقلبه في مركزه . فلربما نهض العالم كله معه ، فيصبح المسلمون كما كانوا صناعاً لبشرية جديدة »^(١٩).

إن الصورة العظائمية لهذا الطائر الذي يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من حدود الصين والجمهوريات الإسلامية السوفياتية شرقاً إلى شطآن الأطلسي ودول أفريقيا الإسلامية غرباً ، والذي سيعيد تفكيك الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي وباكستان وبنغلادش وإيران وأفغانستان وأندونيسيا والملايو والفيليبين وتركيا ، بالإضافة إلى الدول القطرية وما دون القومية في العالم العربي والدول الفتية في أفريقيا السوداء ليعيد دمجها في دولة إسلامية واحدة تملك من الإمكانيات التي « لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع » ما « يؤهلها لأن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ » تكريس « انهيار القوتين العظميين » وتضع المسلمين « في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها »^(٢٠) ، نقول : إن الصورة العظائمية لطائر الرخ هذا لا تحجب عن أنظارنا كونه مؤلفاً من جناحين وجسد وقلب في مركزه ، أي منظوياً في بنيته بالذات على تراتب هرمي ، وبالتالي على تفاضل قيمية . وبالفعل ، إن أي تصور مركزي لا يملك إلا أن يبطن ، بحكم مركزيته بالذات ، ضرباً من « تهميش » أو « تطريف » . فمن المستحيل تصور المركز إن لم تصور معه الأطراف . وصاحب مشروع « اليسار الإسلامي » لا يتريد ، بعد أن سمي المركز ، في أن يسمى الأطراف . فكل تلك الدائرة الكبرى التي يمثلها العالم الإسلامي الممتد من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا ، بملايينه التي تناهز خمسمئة

مليون نسمة ، هي مجرد « أطراف » بالنسبة إلى المركز مصر « كنز الإسلام وكعبة المسلمين »^(٣١) . وقد تلعب الدائرة الثانية ، أي دائرة العالم العربي ، دور الوسيط بين المركز والأطراف : « لقد أن الأوان للامة العربية ، قلب العالم الإسلامي ، أن تأخذ دورها في التاريخ كمحور جذب واستقطاب لأطراف الأمة الإسلامية »^(٣٢) ؛ ولكن تبقى المهمة الرئيسية لهذا الوسيط « إعادة ربط الاطراف بالمركز في مصر »^(٣٣) . ذلك أن الاطراف بلا مركز هي أشبه بمنقلة - والتشبيه يعود إلى فرض نفسه - انتزع قرنهما . وذلك هو شأن الاطراف الإسلامية الآسيوية التي أضاعت « بؤرة التركيز » نتيجة لإلغاء الخلافة الإسلامية فاضطرت ، حتى لا تضيع الاتجاه ، إلى الانجذاب إلى بؤرة تركيز أخرى : « لقد ارتبطت آسيا بالخلافة الإسلامية ، رمزاً لوحدة الأمة ، وكانت فجيرة المسلمين هناك بقضاء كمال أتاتورك عليها . لم يعد لهم مركز جذب في قلب العالم الإسلامي ، فاجتذبتهم مراكز أخرى خارجة ، وبسبب أن يكونوا أطرافاً للدولة العثمانية أصبحوا أطرافاً للجمهوريات السوفيتية الاشتراكية المتحدة »^(٣٤) . قَدَر هؤلاء « الطرفيين » إذن أن يقولوا « طرفيين » . صحيح أن صاحب برنامج « اليسار الإسلامي » يرثى بلهجة زعامية ونبوية لفجيرة أولئك المسلمين الطرفين الذين « يتطلعون إلى مصر ، كعبة الإسلام »^(٣٥) ، وكنانة الله في أرضه وموطن الأزهر الشريف . مسلمون بقلوبهم وأرواحهم ، ومواطنون روس^(٣٦) بأبدانهم وبيطاقاتهم . أهلي وعشيرتي وأقربائي وإخواني ، وفي نفس الوقت يعيشون في دولة أخرى وتحت نظام آخر ، تجذبهم خارج المركز الإسلامي قوى أخرى تجعلهم يدورون في محيطها . ومع ذلك فالمستقبل لهم «^(٣٧) . ولكنه ، حتى وهو يطمئنهم على هذا النحو إلى مستقبلهم ، يقولوا لنا ولهم وعلى الملأ بكلية منقطعة النظير : « ومع ذلك فالمستقبل لهم ، لأن التاريخ في مد وجزر ، والأطراف تتبادلها المراكز حسب قوتها وضعفها »^(٣٨) . وهذه النزعة المركزية المشتطة ، التي لا تقر للشركاء في الوحدة الإسلامية الكبرى إلا بدور طرفي ومعبر عنه - وهذا ما يضاعف من خارجيته النرجسية - بالصيغة المفغولية^(٣٩) ، تقتزن في نصوص أخرى بنزعة شوفينية لا تقل شططاً تجاه بعض الشركاء في هذه الوحدة الإسلامية . هكذا يكتب مؤلف « دراسات إسلامية » بمنتهى الشراسة يقول : « الإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وبعترانهم بالقومية الإيرانية أكثر من عترانهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف في تاريخ الشعوبية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمة وترك الإسلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشار الإسلام كان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة وسيطرة الجنس العربي على الجنس الفارسي ، وأن كل ما أنتجه علماء المسلمين ومفكروهم في فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين في التراث الفارسي القديم »^(٤٠) .

لقد كان بوذا يقول : « أنا هو مركز الكون » . وربط أفلوطين بدوره بين المركزية والألوهية : « النفوس الإلهية نفوس مركزية ، وذلك هو سر الوهيتها ، لأن قوام الألوهية الارتباط بالمركز »^(٤١) . وقد دلت كشوف ك. غ. يونغ أن المركز هو شكل تصور المطلق . والمطلق هو العملة الوحيدة المقبول تداولها في عالم هذاء العظمة . ولكن على حين أن بوذا وجميع أصحاب الرؤى المركزية (الدائرية ، الهرمية) للعالم كانوا يعملون في مساحات حضارية خاوية إن جاز التعبير ، فإن أي جديد لتصور مركزي للعالم - سواء أصدر عن نزعة إسلاموية أم شرقوية أم عالمثالثوية - لا يملك أن يتجاهل واقع أن المركزية الغربية تسد سلفاً وجه الأفق الحضاري على مستوى العالم قاطبة . ومن هنا فإن تخيل بعث المركزية الإسلامية أو الشرقية أو العالمثالثية (أو كذلك السلافية بالأمس القريب) لا يملك إلا أن يقتزن بتخيل وأد المركزية الغربية ودفنها في مقبرة الحضارات مع أن كل الدلائل تشير إلى أنها ما تزال في أول مسارها . وكثيراً ما تقلب ، لهذا الغرض ، الحقائق إلى عكسها . فحتى علائم التجدد تؤوّل على أنها نذر هزم ومَوَات . وكلما واجهت الحضارة الغربية أزمة من أزمات نموها - والأزمة عتلة الحضارة الغربية والآلية الأولى لديناميتها - انهالت نبوءات « الساعة الخامسة والعشرين » تضرب لها مواقيت للأقول والاندثار . وهكذا ينطق حسن حنفي ، في كل ما يتصل بالعلاقة بين الشرق والغرب ، بصوتين متقابلين ومتلازمين ، صوت البشير ، وصوت الناعي ، فكان المهدي واللحد يتغلغلان موقعاً واحداً ، وكان جنين الحضارة الشرقية لا يمكن أن يفتت إلا من جثة الحضارة الغربية . ولنقر هنا بأن حسن حنفي لا يناقض نفسه بل يكررها

على طول الخط وبأشكال وصيغ شتى في جميع كتبه بلا استثناء . ففي « قضايا معاصرة » ، وفي نص يعود إلى عام ١٩٧٠ ، نراه يعلن عن « انتهاء عصر الريادة للحضارة الأوروبية » وبداية الريادة أو تجدد الريادة لحضارات العالم الثالث : « إذا كانت الحضارة الأوروبية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها ، فإن بلاد العالم الثالث تحاول أخذ الريادة منها . وإذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الإنسانية وهي في مهدها فإنهما تستطيعان قيادتها بعد أن قامت الحضارة الأوروبية بهذه المهمة ، خاصة في عصرها ، طيلة قرون خمسة حتى أصبحت أوروبا مركز العالم ومحور التاريخ »^(٣٠) .

وفي تقديم « تربية الجنس البشري » تأخذ نظرية « أفول الغرب » أكثر أشكال صياغتها اكتمالاً ، موضوعة على لسان فلاسفة الغرب أنفسهم بدءاً بكروتشه وبرغسون وانتهاء بشبنغلر وتوينبي اللذين توّجا « فلسفات التاريخ في القرن العشرين معلنين نهاية الحضارة الأوروبية وأفول الغرب وانحسار التمدن الأوروبي وانتشاره خارج حدوده ، كأن بداية النهاية قد قربت وحان وقت إغلاق الأقواس عن فترة الريادة الأوروبية التي بدأت منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر»^(٣١) . وفي « التراث والتجديد » يعود إلى صياغة قانون التزامن بين غروب الغرب وشرق الشرق . « إذ كان القسم الأول من التراث والتجديد ، وهو « موقفنا من التراث القديم » ، قد أعلن بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ ، فإن القسم الثاني ، « موقفنا من التراث الغربي » ، يعلن نهاية الشعور الأوروبي وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري »^(٣٢) . وفي « اليسار الإسلامي » تتكشف فلسفة التاريخ هذه عن أنها مجرد تطبيق حرفي وإسقاطي للتصور الدائري للتاريخ الذي طالما اتخذ موضوعاً للنقد والتجريح من قبل صاحب مشروع « التراث والتجديد » في حملته على النظرية الخلدونية الدورية وفي حمله - الشبنغلري الرموز - بنقل الحضارة الإسلامية من صورة الكهف إلى صورة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط : « بينما الوعي الأوروبي يصل إلى نهايته ويشعر بأزمته في القيم وفي النظم الاجتماعية وفي العلوم الإنسانية وتبدأ مظاهر فشل المشروع القومي الأوروبي في الانتاج والاستهلاك ومجتمع الوفرة ، يبدأ فلاسفة الغرب في الإعلان عن انهيار الغرب ، قلب القيم ، خواء الروح ، الوهية المادة ، العدمية المطلقة ، وتظهر مقولات الانتحار والياس والتناقض والعبث واللامعقول ، ونسمع صرخات الفضيحة والعار والمصيبة . ونبدأ نحن حياة جديدة نسميها الإصلاح ، والإحياء ، والتنوير والنهضة ، والتغيير الاجتماعي ، والثورة ، وندافع ، عملياً عن الاستقلال الوطني وحرية الشعوب ، ونصيح إيديولوجيات التحرر وعدم الانحياز ، مكونين ثلاثة أرباع البشرية . وإذا كان للوعي الأوروبي الريادة في القرون الخمسة الماضية ، فقد تكون لنا الريادة في القرون الخمسة القادمة . وكما بدأت الحضارة قديماً في الشرق في الصين والهند وفارس ومصر ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوروبا ، فقد تعود في عصرنا هذا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق »^(٣٣) . وليس مضمون التصور الدائري للتاريخ هو وحده الذي يعاود ظهوره ، بل إن لفظ « الدورة » بالذات يضحى هو المفهوم المركزي في النص التالي : « إن الإسلام في مطلع القرن الخامس عشر الهجري في قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت في الإصلاح الديني في القرن الماضي على يد الأفغاني ، دورة بعث جديدة ، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية ، فتنفتر نظمتها القائمة بعد أن ظهرت حدود الإيديولوجية الغربية العلمانية والقومية الليبرالية . لقد انتشر الإسلام في أوله بين قوتين كبيرتين : الفرس والروم ، وانتصر عليهما واحتواهما ، واقترب أرضهما ، وتمثل ثقافتيهما ، وعرب شعوبهما كقانون للتاريخ . فقد كان الإسلام تحمله طليعة ثورية استطاعت تجنيد الجماهير الإسلامية والتحرك نحو تحقيق رسالة التوحيد بينما كان الفساد والتفكك يدب في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت ... إن امكانيات الأمة الإسلامية لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع ، فلديها « التوحيد » كعنصر جامع وعامل موحد ، ينبثق عنه نظام يكفي المسلمين في تنظيم حياتهم . كما أن لديهم ثروات في باطن الأرض ، ومواقع جغرافية ، وامكانيات بشرية ، وتاريخاً طويلاً يؤهلها إلى أن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ أمام قوتين عظميين : الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة حيث بدأت في الأولى أصوات المعارضة والاضطرابات

والتخلي عن الإيديولوجية الثورية الأولى وتحكيم مصلحة الدولة دون مقتضيات الثورة ، وبدأت في الثانية أزمة الرأسمالية في الانتاج والموارد الأولية والتسويق والطاقة ، وفي المشروعات القومية والاستراتيجيات الحضارية ، والمبادئ العامة والقيم . وبدأ المفكرون يحذرون من انهيار الغرب ، وانتحار الغرب ، وأزمة المجتمع الصناعي المتقدم ، ونهاية المجتمع الاستهلاكي . فعاصر المسلمون اليوم بوادر انهيار القوتين العظميين في نفس الوقت الذي بدت فيه بوادر نهضة المسلمين الثانية ، فأصبح المسلمون اليوم في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها»^(٣١).

لقد أوضحت دراسات الباحثين النفسيين ، ولا سيما منهم اليونانيين ، أن المركزية مفهوم مركزي في العالم الذهني للعصائيين عامة ، وللصاميين خاصة^(٣٢) والنص السابق يكاد يكون ، من وجهة النظر هذه ، نموذجياً في دلاليته . فالنص أولاً ، وككل خطاب عصابي ، يفكر بوساطة الرغائب لا بوساطة الوقائع ، أي يقفز فوق مبدأ الواقع ليتعلق هذا الواقع بوساطة مبدأ اللذة . فبمقتضى هذا المبدأ الأخير تنهياً « الأمة الإسلامية» - «أخذ زمام الريادة في العالم»^(٣٣) ، ولكن واقع هذه الأمة لا ينطق بالعكس فحسب ، بل يفصح أيضاً ، من منظور الجرح النرجسي ، الوظيفة التعويضية لتخييل التهيق لأخذ زمام الريادة العالمية . وبالفعل ، أليس حسن حنفي هو نفسه القائل : « لقد أغرقنا في الخيال ، فعشنا عالماً من الأمانى والمنى والأحلام ، نرى أننا خير أمة أخرجت للناس ، وأننا أزهى حضارة ظهرت في التاريخ ، وأننا أفضل شعوب الأرض قاطبة . والواقع مختلف تماماً ، فلا نحن نأمر بالمعروف وننهي عن المنكر حتى نكون خير أمة ، ونحن أمة يحتل أرضها الأجنبي ، وينهب ثروتها الملوك والأمراء»^(٣٤)؟.

والنص ثانياً ، وككل خطاب عصابي ، لا يتصور للأنا المتكلم من موقع آخر في العالم غير المركز . وليس هذا فحسب ، بل إن جناحي هذا المركز لا بد أن يكونا من العظمة في منتهاها ، فبذلك يزداد المركز على عظمتة عظمة . وهكذا احتلت « الأمة » موقعها في الماضي في الوسط المركزي بين قوتين كبيرتين: الفرس والروم ، وهكذا تحتل اليوم موقعها في الوسط المركزي بين أكبر جبارين في العالم : الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية . وهذا الموقع المركزي يمكن أن يكون له تعبيره السالب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أنها موضوع اشتهاة من قبل الجبارين المتكالبين عليها : « تريد الدولتان العظميان اليوم ، في الشرق والغرب ، وراثتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً»^(٣٥) ولكن له أيضاً ، وعلى الأخص ، تعبيره الموجب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أن قدرها - المحكوم دوماً بالتواجد في نقطة الوسط الذهبي بين الجبارين - أن تقلب المعادلة وأن تتحول من موضوع للصراع بينهما إلى ذات للصراع ضدتهما استجابة « للتحدي الأعظم » وسعياً إلى وراثة إمرة الأرض مستقبلاً مثلما وراثتها ماضياً : « استطاع التوحيد الانتشار فوق الحضارتين القديمتين وفتح امبراطوريتي الفرس والروم ووراثة العالم القديم كله . والإسلام اليوم في نفس الظروف وبنفس الإمكانيات ، والتحدي الأعظم بالنسبة لنا هو : هل يمكن الوصول إلى نفس النتائج ... والإسلام اليوم محاط بأكبر إمبراطوريتين حديثتين وأقوى دولتين عظميين لم تنهكما الحروب بعد ؟»^(٣٦).

والنص ثالثاً يعيد إحياء التصور الدائري للتاريخ لأن هذا التصور هو الوحيد الذي يوائم المنحى اللاتاريخي لأولية التفكير العصابي التي هي أولية تكرارية تجهل مفهوم السيرورة الزمنية . ولكن على حين أن التصور الدائري القديم للتاريخ ، عند أفلاطون أو أوغوستينوس أو ابن خلدون مثلاً ، كان يغلب عليه التشاؤم ، إذ كان يرى في التاريخ سيرورة انحطاط وسقوط ، فإن النص يحيي التصور الدائري للتاريخ أو يعيد توظيفه في اتحاد تفاؤلي . فالأقول والسقوط والانهيار من نصيب الآخر ، أما الذات - التي سبق تعريفها بأنها تضخمية إلى حد الهذاء - فلا ينتظرها غير البعث والنهوض والتخليق . وبعبارة أخرى ، إذا كان المؤدى الرئيسي للتصور الدائري للتاريخ هو أن التاريخ « بحر خضم تتنازعه حركتان : المد والجزر»^(٣٧) ، فإن النص لا يعترف بهذا القانون السرمدى المزعوم لإيقاع حركة التاريخ إلا ليصادر على أن المد سيكون « لنا » والجزر « لغيرنا » ، وهذا في زمن عصيب يبدو فيه أن العكس هو الصحيح ، وبصيغة المضارع ذات الثقل الواقعي ، لا بصيغة المستقبل الافتراضية .

والنص ، رابعاً ، يتشبهت بأذيال التصور الدائري «للتاريخ لأنه يبعث على الطمأنينة ويضع « الأنا » في مأمن من عذاب الحصر ، الصليب اليومي للعصابي . فما دام التاريخ مداً وجزراً ، فلا حاجة بنا إلى أن نلهث وراء سراب التقدم وهاجس اللحاق بالآخر ، وهنا الغرب . فدورنا في المد أت لا محالة . فذلك هو قانون أو إيقاع حديدي للتاريخ . ومما يزيد في حاجة « الجرح » إلى بلمس الطمأنينة هذا أن الهوة بيننا وبين ذلك الآخر أخذت بالاتساع ، لا بالضيق كما كان متوقفاً . فها نحن « قد بدأنا الترجمة عن الحضارات المجاورة وكدنا نصل إلى قرنين من الزمان منذ الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وما زلنا نترجم حتى الآن . ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتلمذ . ولما أصبح معدل الانتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائماً لاهثين وراء الغرب محاولين اللحاق به حتى نصاب « بالصدمة الحضارية » فننتعب ونياس ونموت »^(١١) . والحال أن الإيقاع التناوبي للتاريخ الذي يدور على نفسه من شأنه وحده أن يسد هذه الهوة - الجرح التي لا تني تزداد اتساعاً وفجوراً . فكما ينقلب الجذر مداً بحتمية لا راد لها ، كذلك ستنقلب في يوم أت لا ريب فيه معادلة « الترجمة » ، فنحتل موقعنا في القطب الفاعل ، قطب المؤلفين والمترجم لهم ، احتلالاً يفعم النفس ذكورة ونرجسية بعد أن طال مكوثنا في القطب التانيثي ، قطب من يرث الفعل ولا يفعل ، أي المترجم لتأليف الآخرين . وهكذا يتولى التاريخ ، بالنيابة عنا ، حسم « التحدي الأعظم » ف « نهي مرحلة الترجمة ونبدأ التأليف حتى يترجم الآخرون عنا كما كانوا يفعلون في العصر الوسيط »^(١٢) .

ولكن يبقى السؤال . ألا نكون بذلك قد تعاملنا مع التاريخ وفق نمط وكي Anaclitique إذا شئنا استعارة هذا التعبير من قاموس التحليل النفسي ؟ ألا نكون جعلنا منه أمماً كبيرى نكل إليها ، كالأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة ، مهمة إشباع جوعنا وإرواء ظمئنا وحتى تنظيفنا وغسل حفاظاتنا ؟ ولكن أوليس العصابي طفلاً أبدياً؟ أوليس الطفل بالتعريف هو ذلك الذي يتوهم ذاته مركز العالم في الوقت الذي يكل فيه أمر ذاته في كل شأن ، صغر أو كبر ، إلى كائن راشد يفترض فيه ، وفق نمط تاليهي ، كلبية القدرة وكلية العناية ؟

أجل ، إن التصور الدائري للتاريخ تصور ميتافيزيقي . ولكن أليس استبدال التاريخ بميتافيزيقا التاريخ حللاً طفلياً بامتياز ، مادام الطفل - ومن هو بحكم الطفل - هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ، حتى بعد مرور خمسة قرون على طي صفحة العصور الوسيطى ، أن يستمر في التعاطي مع الزمان التاريخي بمنطق الحجر الفلسفي ، فيقلب ذهب الآخرين تراباً ، وتراب الذات ذهباً ، بالقوة التناوبية التلقائية لحركة المد والجزر ، بدون أن تكون به حاجة إلى أن يركض ويلهث ويتعب و « يموت » ؟

لقد وجه حسن حنفي بنفسه النقد إلى النمط الوكلي في فهم العلاقة بين الأنا والعالم الخارجي بقوله : « جعلنا الغرب مصدر كل علم ومعرفة نستورد منه الخبرات العلمية طبقاً لما تعودنا عليه من عون خارجي سواء من الإرادة الإلهية أم من تكنولوجيا الغرب »^(١٣) . ونحن بدورنا نتبنى هذا النقد السديد على أن نضيف ضد الناقد نفسه هذه المرة : « أم من ميتافيزيقا التاريخ » .

- (١) راجع ترجمتنا لهذا المقال في : سيموند فرويد ، إيليس في التحليل النفسي ، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
- (٢) في : اليسار الإسلامي (كانون الثاني / يناير) ١٩٨١، ص ٢١.
- (٣) حسن حنفي ، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٤ و ٥٩٩.
- (٤) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ٣٦.
- (٥) حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٢٣.
- (٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت. دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٨٢.
- (٧) على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة، والثورة الإسلامية في إيران، ولكن من يعاني من إحساس بالنقص أمام الغرب»، حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٤.
- (٨) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥.
- (٩) في . اليسار الإسلامي، ص ٦٦٣.
- (١٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٤: النبوة والمعاد، ص ٣١٦.
- (١١) في اليسار الإسلامي، ص ٢٣.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١١.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (٢١) المصدر نفسه ، ص ١٩٤.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
- (٢٣) الصورة، وإن تكن مجازية، لا تخلو من سماجة. فعلى حد علمنا ما تزال كعبة المسلمين هي كعبة مكة.
- (٢٤) هذه الصورة أيضاً لا تخلو من سماجة. فالأوزبكستانيون ليسوا مواطنين «روساً» بل هم مواطنون «سوفياتيون» مثلهم في ذلك مثل الروس، قانونياً على الأقل.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) نحن لسنا معنيين هنا، في إطار دراستنا هذه وطبيعتها المنهجية، إلا بالتصور المركزي بما هو كذلك. أما لو كنا نتناول الوحدة الإسلامية الكبرى من منظور جيوبوليتيكي، فلما كان لنا إلا أن نتوقف مطولاً عند قفزها الهلوسي فوق جميع العوامل الواقعية، ولاسيما عوامل القومية واللغة والثقافة والتكوين النفسي والتاريخي وموازين القوى الدولية والإقليمية، فضلاً عن الإرادة الذاتية للشعوب المعنية، وبالفعل، إنه يصعب أن نتصور أن تكون للشعب الأوزبستاني أو التركي أو الإيراني رغبة في الانضمام إلى مصر انضمام الطرف إلى مركزه . صحيح أن هذه الشعوب يجمع بينها عامل الدين، ولكن العهد الذي كانت فيه الدول تقوم على أساس ديني قد ولى منذ زمن بعيد (إن المثال الوحيد على دولة قامت في القرن العشرين على أساس ديني تقدمه إسرائيل ، أما الباكستان فمثال يشهد على العكس بالأحرى لأن هذه الدولة التي قامت في الأصل على أساس ديني انقسمت لاحقاً إلى دولتين على أساس قومي). ثم إنه إذا كان عامل الدين يجمع بينها، فإن العامل المذهبي والطائفي يفرق بينها. ونحن نعلم، من خلال تمزق الدولة العربية الإسلامية بالذات، أن عامل التفرقة الطائفي قد يكون أقوى من عامل الوحدة الديني، وكما بالأحرى إذا تطابق، كما في المثال الإيراني، مع العامل القومي.

- (٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. والعجيب أن مؤلفنا يكتب ما يكتبه وهو، على وجه التحديد، في معرض نقده التصور القومي للعلم عند المستشرقين. ولكن التناقض لا يقف عند هذا الحد، وحسبنا أن نقارن النص السابق مع النص التالي: «كان أهل فارس أهل علم. وعلى أيديهم نشأ التراث الإسلامي. وإن كان التعريب لديهم قد تأخر إلى حين ولم ينتشر قدر انتشاره في المغرب الإسلامي. إلا أن اللغة الفارسية بجوار العربية أصبحت لغة العلم. ألف فيها المسلمون عربياً وعمماً. ونشأ في تراثنا أنصار الحكمة الفارسية مثل ابن مسكويه في مقابل أنصار الحكمة اليونانية وعلى رأسهم الفلاسفة وإخوان الصفاء» (في اليسار الإسلامي، ص ١٦٠).
- (٢٩) أفلوطن في «التاسوعات»، نقلاً عن جون. و. بزي، الرحلة الرمزية: نظرة جديدة على هؤلاء الفصامين، الترجمة الفرنسية (باريس، ١٩٧٦)، ص ١٢٣.
- (٣٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣) ص ٧٧.
- (٣١) لسنج في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٠٨. وبالمناسبة نكرر القول هنا بأن صاحب هذا النص، مثله مثل الغالبية العظمى من أنبياء «أقول الغرب» في الساحة الفكرية العربية، لم يقرأ من كتاب شينغلر الذي يحمل هذا الاسم سوى عنوانه. ذلك أن عنوان كتاب شينغلر أكثر تشابهاً في الحقيقة من مضمونه فشينغلر يقيم فلسفته في التاريخ على التمييز بين «الثقافة» و«الحضارة» وهو لا ينسى من الغرب سوى «ثقافته» التي لا يتضمن «أفولها» أي معنى من معاني الانحطاط أو تلاشي القوة الحيوية، هذا إن لم يكن بمثابة بدء جديد ومقدمة لحضارة مبنية من الآن فصاعداً على الجبروت التقني.
- (٣٢) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٥.
- (٣٣) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٩.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.
- (٣٥) يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص إلى كتابي يونغ: تحولات النفس ورموزها، وجذور اللاشعور، وكذلك إلى كتاب تلميذة جون. و. بري، الرحلة الرمزية. نظرة جديدة على هؤلاء الفصامين (علماً بأن العنوان الأصلي لهذا الكتاب بالانكليزية هو: الجانب البعيد للجنون The Far side of Madness).
- (٣٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٣.
- (٣٧) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧.
- (٣٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣.
- (٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢١٨. ولنلاحظ أن قوله «لم تنهكما الحروب بعده» يعني أنه لا بد أن يأتي يوم يقع لهما فيه هذا الإنهالك المتبادل. وبصدد هذه النقطة تحديداً نسجل اختلافنا مع د محمد عابد الجابري فهو يرى أن النهضة العربية الأولى، تحت راية الإسلام الفتية، ما كان لها أن تتم وأن تتصدى لقيادة العالم لو لم يتوفر لها شرط موضوعي تمثل بانتهاء الامبراطوريتين الفارسية والرومانية نتيجة - في الأرجح - للحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الإسلام. وفي رأيه أن هذا «الشرط الموضوعي» هو «عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي». فهذا «المسكوت عنه» هو الذي «يؤسس» الخطاب العرب النهضوي ويجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه، لأنه يغيب غياب الآخر، أي الفرس والروم، ويستحضر الذات وحدها إلى ساحة الشعور بعد تضخيمها (انظر محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٢٩ - ٣٠). والحال أن العكس هو الصحيح في اعتقادنا فـ «الشرط الموضوعي» المشار إليه ليس مسكوتاً عنه، بل هو على العكس كلي الحضور في تخييل «قيادة الإنسانية» على حد تعبير الجابري أو «ريادة العالم» و«إمامة الأرض» على حدّ تعبير حسن حنفي. فيما أن أولية هذا التخييل متعيّنة عصابياً، فهذا معناه أنها تقوم أساساً، كما في كل أولية عصابية، على الاعتقاد بإمكانية تكرار «موقف نمطي». ويكفي، كيما تأخذ هذه الأولوية بالاشتغال، أن تتوفر في الموقف المستجد بعض عناصر من الموقف النمطي القديم. فكما أن العرب نهضوا تحت راية الإسلام وانتزعوا إمرة العالم رغم وجود جبارين (الفرس والروم)، فإن وجودهم اليوم بين جبارين (السوفييت والأميركان) شرط كافٍ للإيحاء، وفق أولية المقايسة العصابية، بأن إمرة الأرض ستكون لهم من جديد. وهكذا، وعلى الرغم من التباين الجذري في العناصر الأخرى كافة، يُحوّل التشابه العرضي والجزئي بين الموقفين إلى تطابق جوهرى وكلي. وتخييل «ريادة العالم» إنما يستمد كل مصداقيته في نظر نفسه من حضور هذا القاسم المشترك اليتيم بين الموقفين (التواجد بين جبارين)، وليس من تغييب «الشرط الموضوعي» المتمثل بـ«انحطاط الامبراطوريتين». وخلافاً لما يذهب إليه الجابري، فإن هذا «الشرط الموضوعي» أحق بأن يوصف، بإحالة إلى كتابات حسن حنفي على الأقل، بأنه هو المنطوق به، لا المسكوت عنه. وقد رأينا حسن حنفي، في النص الذي نحن بصدد تشريحه، ينوه بـ«الفساد والتفكك» الذي كان «يدب في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت». وفي نصوص أخرى شتى =

لا يأتي ذكر «الامبراطوريتين» إلا مقروناً بوصفهما بـ«المنهارتين»، كما في النص التالي الذي يشيد بالقوة التوحيدية «للتوحيد» الذي عبا «القبائل المشتتة التي مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٧٤). وبالأصل، إن كل محاكمة حسن حنفي حول الدورة الجديدة للتاريخ واستعادة إمامة الأرض مبنية على حتمية انهيارية يسري مفعولها على «الامبراطوريتين الحديثتين» مثلما سرى من قبل على «الامبراطوريتين القديمتين». فدإمامة الأرض» لن تكون مجرد تعبير عن طمع «القدرات الذاتية للأمة العربية والإسلامية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٩)، بل ستكون أيضاً تعبيراً عن حاجة موضوعية وضرورة تاريخية وتلبية لرسالة إنسانية كونية، وهي إيقاف المسيرة الانهيارية للعالم وزيقه «بدماء جديدة» وبـ«ريادة إنسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة عن مثلها وتوارت إلى الخط الخلفي» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٨٢).

(٤٠) لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ٤٣.

(٤١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩١.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٣٢.

ليست هذه هي الفائدة الوحيدة التي تنطوي عليها ميتافيزيقا الدورة التاريخية . فلئن كانت فكرة المد والجزر الدوريين مطالبة بأن تؤدي على مسرح التاريخ العربي أو الإسلامي الدور الذي كانت تؤديه على المسرح الإغريقي الآلة التي تنزل إلى خشبة المسرح بوساطة آلة Deus Ex Machina ، فلنا أن نلاحظ أيضاً أن هذه الفكرة تتضمن في منطق بنيتها بالذات مغزماً آخر ، ألا هو نفي الآخر . فلما مد بلا جزر . ومد « المركزية الإسلامية » غير ممكن التصور إلا بجزر المركزية الغربية . وهكذا يصاب عصفوران بحجر واحد : نبعث في ولادة ثانية ، فيما « الآخر » قيد « احتضار » و « انتحار » و « انهيار » . وهذا الآخر ليس كائناً من كان ، بل هو الخصم والعدو بألف ولام التعريف . فمنه جاء وما يزال يجيء الجرح النرجسي . فليس المطلوب فقط أن ننهض ، بل أن ننهض ويكبو ذلك الآخر . ليس المطلوب فقط أن نتقدم ، بل أن نتقدم ويتراجع الآخر . وحسن حنفي يصوغ هذه الإشكالية بمنتهى الوضوح : فعنده أن « الندية » بيننا وبين الغرب لا يمكن أن تحدث إلا « في حالة ما إذا تقدمنا وتوقف الغرب عن التقدم »^(١) . وبما أننا هنا أمام فعل انتقام – والانتقام هو العلاقة الأكثر لزوماً التي تجمع بين المجرور والجارح – فإن تراجع الغرب لا يمكن أن يكون له مفعول البلمس إلا إذا كان من صنع الذات الجريحة . وهكذا يردد حسن حنفي القول مراراً وتكراراً بأن مهمة « التراث والتجديد » أو « اليسار الإسلامي » هي « بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن أدعت العالمية والشمول ، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ، ومن محور التاريخ ، وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي »^(٢) . بل إن اللفظة الأثيرة عند حسن حنفي في هذا الصدد هي « التحجيم » ، وهي تتكرر في كل كتاباته ومقابلاته بتواتر ملفت للنظر : « أريد إذن تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية »^(٣) . « مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة علميته »^(٤) . « دوري إذن هو التحرر من هذا الإشعاع الغربي ، وتحجيم الغرب داخل حدوده »^(٥) .

ولكن « تحجيم » الغرب – لنقرأ: نفيه أو إعدامه – ليس في الشروط الواقعية لتخلف المحجّم مما في متناول اليد ، بل هو – كتحولنا من مترجمين إلى مترجم لهم – « حلم بعيد المنال »^(٦) . وقلم حسن حنفي نفسه لا يقصّر في وصف هذا التخلف ، بل يمضي في حفريات فيه إلى جذور الجذور أحياناً ، أي إلى ما يرى أنه الإرث الثقافي والرؤية الدينية – الإيديولوجية للعالم^(٧) . والصورة التي يرسمها لواقع « حال العالم الإسلامي » تكاد تكون بلورية في ما تدلل عليه من صحوف فكر نقدي : « إن الشعوب الإسلامية من أفقر شعوب الأرض . يُضرب بها المثل في سوء التغذية والمجاعة والقطط . وفي نفس الوقت من أغنى شعوب الأرض يضرب بها المثل في الغنى وتكدس الأموال والوفرة والترف والبذخ وبناء القصور وبشراء الجزر وسواحل المحيطات واللعب على موائد القمار وأحضان نساء العالمين ... ولا توجد أمة تعاني من القهر والتسلط والطفيان كما تعاني الأمة الإسلامية ، وبالتالي تؤكد حياتنا ما قاله الغرب عنا وسماه « نظام الاستبداد الشرقي » ... يضرب بنا المثل لغياب النظم الديمقراطية والحريات العامة وسيادة الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية ... والعجيب أن تكون خير أمة أخرجت للناس هي التي يُقصد بها البلاد المتخلفة في أفريقيا وآسيا . والحقيقة أن التخلف يعبر عن الطابع العام لمجتمعاتنا . والتخلف لا يعني فقط نقص موارد التنمية أو انخفاض معدلاتها ، بل يعني التخلف الشامل سواء في الأبنية الاجتماعية أو في رؤى شعوبنا لأنفسها ولواقعها وللعالم الذي تعيش فيه . فإن مجتمعاتنا الإسلامية ما زالت تعيش في بعض منها حياة قبلية ... وهوالتخلف البشري ، ويضرب بمجتمعاتنا المثل في عدم استغلال الثروات ، وعدم ترشيد الاستهلاك ، وسيادة الجهل ، وانتشار الأمية ، وتفشي الأمراض نتيجة للقدارة في مجتمع يقوم الدين فيه على الطهارة والغسل ، والتخلف في المسكن والملبس والمأكّل والمشرب وأساليب الحياة العامة . ولكن أخطر من ذلك كله هو التخلف الثقافي أو الحضاري فيما يتعلق بنظرة

الناس للعالم . ويمثل التخلف في الفكر نظرتنا الثنائية للعالم أو وضعنا له على طرفين غير متكافئين ، نعطي الأول ما نسلبه من الثاني حتى أصبحنا نجد في الأول الثابت عزاءً لنا عن ضياع الثاني الهش ... كما تمثله نظرتنا الهرمية للعالم التي تجعلنا ننظر إليه متفاوت المراتب ، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال ، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص . هذه النظرة التي هي أساس البيروقراطية والطبقية في مجتمعاتنا . كما يمثله أيضاً غياب النظرة العقلانية للعالم وتفسيرنا الظواهر بقوى خفية أو إرادات مشخصة من خارج العالم دون ربط الظواهر فيما بينها بقوانين العلية . ويمثل التخلف أيضاً في تراجع العقل أمام المحرمات أو المقدسات (التابو) التي لا يقترب منها وجداننا القومي . الله والسلطة والجنس ، مع أننا نفكر فيها ليل نهار ، ونعيشها بوجودنا من أجل الإشباع وتعميقاً عن الحرمان»^(٨).

عندما يكون التخلف واقعاً جذرياً وكلياً إلى هذا الحد ، فإن « التحدي الأعظم ، لا يمكن أن يكون سوى تحدي الذات ، لا تحدي الآخر . ومع ذلك ، وعلى الرغم من كل صحو الفكر المنه به في الحفر عن واقعة التخلف ، فإن مقولة « تحدي الحضارة الغربية » و « تحجيم الغرب » هي التي تطفئ بلا منازع على خطاب حسن حنفي . ولكن كيف السبيل إلى وضع برنامج التحدي والتحجيم هذا موضع التنفيذ في وقت لا تزال فيه الهوية التي تفصل بين تخلف المتحدي وتقدم المتحدى في اتساع متزايد ؟ السبيل الوحيد بل البديل الوحيد ، هنا كما في كل مكان آخر لا تكون فيه القدرة مطابقة للإرادة ، هو تنفيذ حكم الإعدام بحق العدو شعائرياً ورمزياً لا واقعياً . فرمز العدو قد يكون في مثل هذه الأحوال أثنى من العدو نفسه ، والتمثيل بهذا الرمزد قد يكون أشقى للنفس من الفتك بالعدو شخصاً . فالعدو غير قابل في نهاية المطاف للقتل سوى مرة واحدة يتيمة ، أما رمزه فقابل لأن يُقتل مراراً وتكراراً ، مثله مثل القابع في نار جهنم ، كلما ذاب جلده أُبدله جلدأ جديداً . وبما أن الثقافة هي أثنى رموز هذا العدو^(٩) ، فليكن إعدامه على مشنقتها ، أو محرقتها أو مقصلتها سواء بسواء . فهذا العدو الطاغوي الحضور ، الفائق الجاذبية ، الذي أخرج أكثر الحضارات مركزية عن مدارها وشدها إلى غير مركزها ، يمكن أن يُتخذ ، على صعيد الثقافة تحديداً ، موضوعاً لنفي مطلق وإعدام كلي . والأمر لا يحتاج هنا إلى أكثر من إعادة تأويل للوقائع^(١٠) . وإن تكن الوقائع عنيدة ، فإن التأويل يمكن أن يكون أكثر عناداً منها - وصولاً حتى إلى الفصام - ولا سيما أن المطلوب هو النفي لا الإثبات . وحسن حنفي لا يرضى هنا بأقل من مجزرة . وهذه المجزرة مثلثة المراحل : فالغرب أولاً لم يؤثر ولا يؤثر فينا حاضراً ؛ والغرب ثانياً ، ومن خلال أصوله اليونانية ، لم يؤثر فينا قديماً ؛ وإذا لم يكن به ثالثاً ، من الحديث عن تأثر وتأثير ، فإن كل الفاعلية في هذا المجال هي لنا بينما ليس للغرب سوى المفعولية : فنحن صنعنا كل شيء فيه ، وهولم يصنع فينا شيئاً .

والآن لننظر كيف ينفذ حسن حنفي حكم الإعدام الثقافي هذا بحق الغرب بمراحله الثلاث .

١ - نفي التأثير الثقافي الغربي حاضراً : ربما كانت هذه المرحلة الأولى أكثر المراحل الثلاث سهولة تنفيذ لأنها لا تقتضي سوى الإنكار الصرف ، بدون أي محاكمة أو استدلال . وقد كنا رأينا أصلاً مدى التهاوت الذي يمكن أن يصل إليه نافي منهج الأثر والتأثر في محاولته التذليل على أنه حتى عندما تظهر عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباته هو ، فذلك لا يعني « وجود أثر ماركسي على حسن حنفي » . وشبيه ذلك يطالعنا في موقفه من نظرية « الشكل الكاذب » التي وضعها شبنغلر في بيان بعض أشكال التأثير والتأثر بين الحضارات . فعلى الرغم من أنه استخدم هذه النظرية وسماها بالاسم في أكثر من عشرة مواضع من كتاباته - مرة لثبت تلاقي الحضارات ومرة لينفيه على معهود عاداته في القول بالشيء وضده - فإنه لا يشير إلى الأصل الشبنغلري لهذه النظرية ، في المرة الوحيدة التي يشير فيها إليه ، إلا لينكر دينه لشبنغلز : « قرأت الاصلح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن أشبنجلر ونظريته في التقاء الحضارات وما سماه التشكل الكاذب . ومنذ ذلك الوقت وأنا أستعمل اللفظ ، دون تطبيق نظرية أشبنجلر أو غيره ، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية قديماً»^(١١).

وكما ينفي دينه لشينغلر ، ومن قبله لماركس ، فإنه ينفي أيضاً دينه لفيورباخ ، مع أن تأثيره بمؤلف « ماهية المسيحية » كان أعمق بكثير من تأثيره بأي فيلسوف آخر نظراً إلى أن مشروع حسن حنفي الكبير في التحول «من العقيدة إلى الثورة» وفي الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان قابل لأن يوصف ، باختصار، بأنه محض فيورباخية مطبقة على علم الكلام الإسلامي بدلاً من علم اللاهوت المسيحي . وبالفعل ، إن حسن حنفي هو الذي يقول بالحرف الواحد في مقاله عن « الاغتراب الديني عند فيورباخ » إن كبير الشبان الهيفليين هذا كان هو السباق إلى الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة ، وأن ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان ... فالأنثروبولوجيا هي سر الثيولوجيا ... والثيولوجيا اغتراب للأنثروبولوجيا ... والصفات الإلهية إذن صفات إنسانية ... ولكن اللاهوتي يعطي لله ما يسلبه عن الإنسان ... والإنسان يثبت لله ما ينفيه عن نفسه» (١٧) . وفي ذلك المقال نفسه ينبئ حسن حنفي قراءه بأنه في سبيله إلى إعداد « طبقات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية : « مبادئ فلسفة المستقبل » ، « ضرورة إصلاح الفلسفة » ، « دعاوى مؤقتة لإصلاح الفلسفة » ، « مساهمة في نقد فلسفة هيجل » ، « جوهر المسيحية » ، مع شرح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد ، ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره» (١٨) ثم يعتذر لقراءه عن اكتشافه بعرض أفكار فيورباخ في « جوهر المسيحية » عرضاً تلخيصياً بحتاً لا يتسع لتدخل شخصي من قبله ، محتجاً لذلك بأنه « قد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخي ، وعن الهيجليين الشباب من هيجلي شاب » ، ومشيراً في الوقت نفسه إلى أن التلخيص نفسه يمكن أن يعد بمثابة تحليل شخصي نظراً إلى « استحالة التفريق بين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج إلى فيورباخ » (١٩) . ولكن هذا الإقرار بعمق التأثير بفيورباخ إلى حد التماهي معه لا يلبث في نص تال أن يخلي مكانه لإنكار تام : « هل الصفات إلهية أم إنسانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الإنسان ؟ وتعبير معاصر : هل الإلهيات إنسانيات مقلوبة ...؟ هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ ، بل هو (هي ؟) تعبیر عن مسألة وضعها القدماء» (٢٠) . وهذه الرغبة في الإنكار هي التي كانت وراء قراره بتغيير عنوان الجزء الأول من أجزاء مشروع « التراث والتجديد » الستة عشر ؛ فبعد أن كان أعلن عن نية إصداره باسم « علم الإنسان » (Théologie مقابل Antropologie وذلك بعد أن « اتضحت لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه : فهو عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير « جوهر المسيحية »» (٢١).

ولكن ربما كانت أكثر إنكاراته استرعاءً للانتباه نفيه أن يكون قد تأثر قط بالفينومينولوجيا . على الرغم من مديحه المكرر للمنهج الفينومينولوجي باعتباره المنهج المطابق للمثالية المفترضة لموضوعه ، وعلى الرغم من تطبيقه إياه في كثرة من دراساته كتلك التي تحمل هذا العنوان الدال : « حكمة الإشراق والفينومينولوجيا » (٢٢) ، وعلى الرغم من تصريحه بهذا التطبيق كما في قوله في مطلع مقاله عن « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » : « إننا سنحاول في هذا البحث اتباع المنهج الوصفي الفينومينولوجي ... وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعد أن استطاع إعطاء مناهج العلوم الإنسانية أساساً نظرياً جديداً وجعلها أقدر على فهم الظواهر دون الاقتصار على تفسيرها» (٢٣) ، وعلى الرغم من أن رسالتيه للدكتوراه بالفرنسية تدينان بوجودهما وحتى بعنوانهما للفينومينولوجيا : « تفسير الفينومينولوجيا : الحالة الراهنة للمنهج الفينومينولوجي وتطبيقه على الظاهرة الدينية L'Ex-égèse de la Phénoménologie; L'État actuel de la méthode phénoménologique et son Application au Phénomène Religieux » ، و« فينومينولوجيا التفسير : محاولة لمنهج وجودي في التفسير بدءاً من العهد الجديد La phénoménologie de L'Exégèse; essai D'une herméneutique Existentielle À partir du nouveau testament » ، وعلى الرغم من اعترافه بهذا التطبيق بقوله : « لذلك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعورية لجيلنا والتي يعيشها المفكر أو الفيلسوف ، وهو

المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج الوصفي أو المنهج الظاهرياتي أو المنهج الفينومينولوجي في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة (أنظر عرضنا لهذا المنهج في الجزء الأول من رسالتنا الثانية L'Exégèse de la Phénoménologie ... وانظر أيضاً تطبيقنا لهذا المنهج في « ظاهرة تفسير العهد الجديد » في الجزء الثاني بعنوان : La Phénoménologie de L'Exégèse , essai d'une hermeneutique : Existentielle À partir du nouveau testament «^(٣١)) ، على الرغم من ذلك كله، فإن إنكاره لأي دَين لهوسرل يصل به إلى حد إنكار مصطلح الفينومينولوجيا بالذات : « أنا أعلن على الملأ أنني لم أأثر بشيء ، حتى « الفينومينولوجيا » التي يقال إنني متأثر بها . صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور^(٣٢) ، وأكتب حالياً في علم أصول الدين « الوجدانيات »، ولكن الشعور هو أحد مصادر العلم ، والتصوف تحليل للتجارب البشرية . ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية ، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات ، لماذا يقال إن ذلك فينومينولوجيا، وليس اللجوء إلى البداهة ، والشئ الطبيعي ، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية ، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر . ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشئ ، وأن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء ، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة «^(٣٣) .

وحتى عندما يضطر مؤلف « من العقيدة إلى الثورة » للعودة إلى استعمال تعبير « الفينومينولوجيا » - بعد أن كان أثر عليه تعبير « الشعوريات » لأنه لا يثني بأصله الأجنبي - وذلك كما يفعل عند حديثه عن فينومينولوجيا الوجود أو نظرية الأعراض لدى علماء الكلام المسلمين ، نراه يصر على الإنكار التطهري بقوله : « لا يعني استعمال لفظ « الفينومينولوجيا » هنا أي إشارة إلى المنهج المعروف بهذا الاسم في الحضارة الأوروبية ... بل يعني استعمال اللفظ صوتياً بمعنى « ظواهر » كما استعمل القدماء ألفاظ قاطيفوراس ، باري أرمنياس ، أنالوطيقا ... الخ . وكان يمكن تسميتها ببساطة « ظواهر الوجود » ولكننا أثرنا اتساق الأسماء الثلاثة : ميتافيزيقا الوجود ، فينومينولوجيا الوجود ، انطولوجيا الوجود «^(٣٤) .

لقد قال حسن حنفي مرة في معرض تفنيد الدعوى الصهيونية : « إن فكرة نقاء الشعب ... فكرة عنصرية صرفة «^(٣٥) . ولكن هذا القول لا يمنع حسن حنفي من أن يمارس هو نفسه شكلاً صرفاً ومتطرفاً من أشكال العنصرية الثقافية . فوسواس الطهارة الحضارية لا يقف به عند حدود السلب ، بل يحدوه به إلى قلب الموقف الإنكاري إلى موقف نفبي وهدمي فعال . وبعبارة أخرى ، إنه يقترن في موقف واحد بين التطهيرة الحضارية والتطهيرة الحضارية ، مثله في ذلك إلى حد ما مثل العنصري الذي لا يكتفي أن يعلن تفوق عرقه القومي على العروق الأخرى ، بل يغلو إلى حد المطالبة بتصفية تلك العروق «الدنيا» ضمناً لنقاء الدم القومي . وهكذا لا يكتفي صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » بأن يعلن : « ليس في اليسار الإسلامي أي أثر ماركسي لا في الشكل ولا في المضمون ... ليس فيه أي أثر غربي على الإطلاق «^(٣٦) ، بل يضيف القول : « يمثل اليسار الإسلامي تحدياً للحضارة الغربية وبديلاً عنها ... ويعالج قضايا التراث الغربي من أجل تخليص الأمة منه كما فعل أئمة السلف بالنسبة إلى الحضارات الغازية القديمة «^(٣٧) .

٢ - نفي التأثير الثقافي الغربي قديماً : إن الشطر الأخير من الشاهد الأخير لا يدع مجالاً للشك في أن جملة التعقيدات النفسية التي حكمت موقف صاحب مشروع « تحجيم الغرب » من الحضارة الغربية تحكم موقفه أيضاً من الثقافة اليونانية . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الموقف يندرج ، أول ما يندرج ، تحت يافطة التناقض . فكثيرة هي النصوص ، في كتابات حسن حنفي ، التي تشير وتشيد ، على عكس الشاهد الأخير ، بانفتاح القدماء وقادة الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات السابقة عليها ، وبصورة خاصة على الثقافة اليونانية . ومن ذلك قوله : « لقد أستطاع الفكر الإسلامي القديم تمثل غيره من الحضارات السابقة عليه ، اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية واليونانية «^(٣٨) . ومن ذلك قوله أيضاً : « كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعي للذات الحضارية الجديدة البازغة «^(٣٩) . وهذا

الانفتاح لم يقتصر ، كما هو شائع لدى بعض الباحثين ، على الفلسفة التي لا تنشأ أصلاً « إلا بالتعامل مع الآخر »^(٣٨) ، بل شمل حتى علم أصول الدين الذي « لم ينغلق على ذاته ، بل انفتح على الحضارات الغاية ، وتعامل معها بأسلوبها وبلغتها واستعمل منهاهجها وطرق استدلالها »^(٣٩) . بل إنه في أحد النصوص لا يتردد في الذهاب إلى حد التوكيد بأن دعوته هو نفسه إلى « تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته » ، لا تعني أي دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير والانفتاح على الآخر . فتلك لم تكن سنة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة ، وفي مقدمتها اليونانية ، « وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص »^(٤٠) . لكن هذا الموقف الانفتاحي من التفاعل الحضاري لا يلبث ، كما رأينا في النص المستشهد به آنفاً من « اليسار الإسلامي » ، أن يتقلب إلى انغلاق تام ينتصر ، ضداً على الفلاسفة « الذين تمثلوا الحضارات المجاورة » ، للفقهاء والأئمة السلف الذين قاموا بمهمة « الدفاع عن الأصيل ضد الدخيل ، وحماية العقيدة من الشرك ، والمحافظة على النص الخام من التآويل » ، فأصبحوا « بالتالي ، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمّت وتعصب وضيق أفق ، يعبرون عن الأصالة الإسلامية »^(٤١) .

ويخيل إلينا أن الآلية النفسية التي حكمت انقلاب عقدة « الشعور بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد » الذي تمثله الحضارة الغربية إلى عقدة تفوق وتعال ورفض للانفتاح وإنكار للتفاعل الحضاري هي التي حكمت أيضاً تناقض الموقف من الثقافة اليونانية .

ويخيل إلينا أيضاً أن منشأ عقدة الشعور بالنقص والضعف أمام الحضارة الاغريقية يعود أصلاً إلى محاكمة الماضي على ضوء الانبهار بالحضارة الغربية حاضراً ، وبالتالي إلى المغالاة في تقييم العقل ، لا كأداة للمعرفة ، بل كميّار للمفاضلة الانتروبولوجية بين الحضارتين اليونانية والعربية والإسلامية . فعلى ضوء العقل المؤتمل والمرفوع إلى معيار أقنومي للمقايسة الحضارية تبدو الحضارة العربية الإسلامية وكأنها حضارة « ذبح المفكرين بعد صلاة الجمعة والعيدين »^(٤٢) ، حضارة « إحراق كتب ابن رشد ... وذبح الجعد بن درهم وصلب الحلاج وقتل السهروردي وتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة »^(٤٣) ، وبكلمة واحدة الحضارة التي أعطت « القوامة على الفكر » للفقهاء ليضعوا « النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المعارضة »^(٤٤) . وفي القطب المقابل تتبدى الحضارة اليونانية ، التي انفردت بإنجاب ديانة العقل التي هي الفلسفة ، وكأنها هي وحدها ، دون سائر حضارات الماضي ، حضارة « الإعلاء من شأن العقل واعتباره هو السلطان الأوجد على كل شيء »^(٤٥) . وتبلغ عملية أمثلة العقل وحضارته هذه ذروتها عندما يمهّر مؤلف « دراسات فلسفية » بإمضائه على صك الفلسفة اليونانية على بياض - كما يقال - ويعقد لها البيعة مطلقاً بقوله: إنما « بفضل العقل » الذي لا وسيلة سواه « للتحليل وإدراك الواقع وفهم الظواهر والحوار مع الآخرين » قامت « الفلسفة اليونانية ، هذا الإبداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري »^(٤٦) .

لكن مؤلف « دراسات فلسفية » لا يلبث أن يتبرأ من هذا المديح الذي خطه قلمه للفلسفة اليونانية ليقول إن الغرب - وليس أحد سواه - هو من لعب لعبة أمثلة اليونان ، مدفوعاً إلى ذلك بـ « مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية ، صريحة أو ضمنية » . فيما أن الغرب « وريث اليونان » ، فقد « اعتبر اليونان أصلاً عبقرياً على غير مثال إذ لم يسبقهم أحد » ليكون هو نفسه « نسيجاً عبقرياً مثله على غير منوال »^(٤٧) .

ولا يصعب علينا أن ندرك من هذا النص ، ومن نصوص أخرى مماثلة شتى ، أن راهنية العقدة إزاء الحضارة الغربية هي وراء إعادة تفعيل العقدة القديمة إزاء الثقافة اليونانية . وهنا نجد أنفسنا إزاء آلية المقايسة العصبية التي كنا رأينا نموذجاً لطريقة اشتغالها من خلال تخيل التواجد في الوسط الذهبي بين قوتين جبارتين . ولكن العنصر المشترك هذه المرة بين الموقفين الجديد والقديم هو واقعة « الترجمة » . وتواجد هذا العنصر المشترك ، بصرف النظر عن كل التباين والتفارق في العناصر الأخرى ، كافٍ للإيحاء - على حد تعبير مؤلفنا بالذات - بأننا « أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين » ، وكافٍ بالتالي لا

إعادة إحياء الموقف القديم بدالة الموقف الجديد فحسب ، بل أيضاً لمائلته به ولتأويله على أنه جارح مثله للتمامية النرجسية . وحسبنا أن نقرأ النص التالي الذي يشرح نفسه بنفسه . كنموذج لألية المقايسة العصابية ، بشفافية بلورية :

« من الواضح أننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث أننا نحاول نشره أو تجديده ... بل من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى أننا نعيش إحدى مشكلاته الأولى الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين ، الأولى ناشئة وهي الحضارة الإسلامية ، والثانية غازية وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا اللقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداءً من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي أننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الأولى ولا نرى فيها إلا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم »^(٣٨).

إن أكثر ما يلفت النظر في هذا النص - علاوة على ذلك الالامعنى الذي يصف بمقتضاه الحضارة اليونانية المنقرضة بأنها حضارة غازية - وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مفصلة - هو نظرتة إلى الحضارة اليونانية على أنها دخيلة ، غريبة ، بل غريبة . وبالفعل ، إن مثل هذا التوصيف للحضارة اليونانية لا يمكن أن يبدو مشروعاً إلا من وجهة نظر المركزية الغربية التي احتكرت لنفسها امتياز الانتساب إلى الحضارة اليونانية ،^(٣٩) أو من وجهة نظر التطهيرية الحضارية الشرقية التي لا تتعقل مفهوم «الأصالة» إلا بمفردات الإنغلاق الحضاري . والحقيقة أن ذهنياً لا يطيب له أن يتنفس إلا من غلاصمه في سابيائه نرجسيته المغلقة ويكره أن يتنشق من رثتيه الهواء الطلق للانفتاح على العالم الخارجي ، هو وحده الذي يمكن له أن يتجاهل أن الحضارة الإغريقية ، وعلى الأخص في تعبيرها الثقافي ، كانت متواصلة تاريخياً وجغرافياً ، لا مع الغرب ، بل مع الأضفتين الآسيوية والإفريقية للبحر الأبيض المتوسط ، وأن فهرست أعلامها في مجال العطاء الثقافي ضم العشرات ممن حملوا في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم الشرقي من أمثال ارستيبوس القورينائي (أو القيرواني) وخريزيبوس الطرسوسي وبوثيئوس الصيدوني وديوجانس البابلي وقرنيادس القورينائي وإقليدوماخوس القرطاجي وبوزيدونيوس السوري (أو الأمامي) وزينون الصيدوني وانطيوخوس العسقلاني وفيلون الإسكندري وأفلوطين المصري وفورفوريبوس الصوري ولوقيانوس الشميشاطي ويامبليخوس الخلقيسي ودمسقيوس الدمشقي وإرانايبوس الغزي وكليمنضوس الاسكندري ، الخ . وبمعنى من المعاني ، وعلل الرغم من فارقي اللغة والرؤية الدينية - الأيديولوجية للعالم ، فإن الحضارة العربية الإسلامية عندما جددت الاتصال بالثقافة اليونانية غلبت كفة الاتصالية فيها على كفة الانقطاعية . والحق إنه ليصعب على المرء أن يفهم سر الرواج الكبير الذي عرفه العقل اليوناني ، بشقيه الأفلاطوني - الأفلوطيني والأرسطي ، في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ما لم يأخذ في اعتباره وحدة المناخ الفكري واتصالته بالحضارة العربية - الإسلامية وهي الشرقية . ولو صح أن الحضارة الإغريقية حضارة غربية بالمعنى الحصري ، لكان أجدراً بالحضارة العربية الإسلامية - وهي الشرقية تعريفاً - أن تكون أكثر انفتاحاً على حضارات الشرق الأقصى مثل الحضارة الصينية أو الهندية منها على حضارة الغرب الأدنى التي هي الحضارة اليونانية . والحال أن ما يأخذه حسن حنفي على عاتقه في مشروعه لـ «تجديد التراث» ليس نفي تلك الاتصالية فحسب، بل كذلك النفي القاطع للتأثير الثقافي اليوناني نزولاً عند أمر النزعة الإسقاطية التي تصر على أن تقرأ طبيعة العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة الإغريقية على أنها مطابقة ، جوهراً وأعراضاً ، لطبيعة العلاقة بين الثقافة العربية المعاصرة والحضارة الغربية . وبالفعل ، ما يفتأ حسن حنفي يكرر بصيغ وأشكال شتى في أقدم كتاباته وأحدثها على حد سواء - وتلك هي إحدى الحالات القليلة التي لا يناقض فيها نفسه - أن ثمة عملية حضارية واحدة تكرر نفسها مرتين . مرة عندما التقت « الحضارة الإسلامية

الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة « ، وأخرى « ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناهضة مع الحضارة الأوروبية الغازية »^(٤١) . على أنه ينبغي أن نضيف حالاً أن المقصود هنا بكلمة « التقاء » هو « الصدام » فعند حسن حنفي أن علاقة الحضارة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية « كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبول »^(٤٢) . وهو إن كان يؤخذ الفلاسفة العرب على شيء فإنما على أنهم لم يقوموا ، في مواجهة الثقافة اليونانية « الغازية » ، بالدور المطلوب منهم كحراس للمدينة : « بهذا المعنى كان الفلاسفة القدامى ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، حراساً ... طيبين قبلوا أكثر مما رفضوا ، وتركوا الأفكار تمر أكثر مما أغلقوا الأسوار أمامها »^(٤٣) . وبعبارة أخرى ، إن صاحب مشروع « التراث والتجديد » يؤخذ الحضارة العربية الإسلامية على واحدة من أكثر سماتها إيجابية ، أي انفتاحها على الثقافات المجاورة أو المعاصرة لها . وهذه النزعة الانغلاقية هي التي تجعله في نص لاحق يسحب مؤاخذته للفلاسفة العرب . إذ لو صح اتهامه فهذا معناه أنهم « تأثروا » بالثقافة اليونانية . والحال أن « الأثر والتأثر » هما في نظره ، كما رأينا ، الشيطان الرجيم للأنثروبولوجيا الحضارية . وهكذا يعود فيؤكد أن « وجود اتصال بين بيئتين ثقافتين وظهور تشابه بينهما » لا يعني وجود « أثر وتأثر » بينهما ، ولا يعني على الأخص إمكان إرجاع عناصر من هذا التشابه إلى « مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى » ، إذ أن مثل « هذا التشابه قد يكون كاذباً ، وليس حقيقياً ، وقد يكون لفظياً » وليس معنوياً . و « الأمثلة على ذلك كثيرة . فقد قيل عن الفلسفة الإسلامية بوجه خاص إنها فلسفة يونانية مقنعة ... وهذا غير صحيح على الإطلاق ، بل وبدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحدث كلما تلتقي حضارتان . فالفلسفة الإسلامية لم تأخذ من الحضارة اليونانية إلا اللغة^(٤٤) ، ولكن المعاني المعير عنها ظلت هي المعاني الإسلامية . فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق ، ويرفض استراحة الإله ويقول بالعناية الإلهية ، ويرفض الواحد الرياضي ويقول بالتوحيد ، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها . وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض^(٤٥) ، فإنهما لم يفعلا ذلك اتباعاً لأفلوطين بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الإشراقية ... وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد ، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض ، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو وخلود العقل الفعال بل رفضاً للتصور الفردي للخلود وإيثاراً للروح الجماعية ،^(٤٦) وإذا كان الفلاسفة والأخلاقيون قد انتهوا في تعريفهم للفضيلة بأنها وسط بين طرفين أو في تعريفهم للحياة الخلقية بأنها حياة التوازن بين قوى النفس ، وهذه هي العدالة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو لأفلاطون ، بل فهماً لجوهر الوحي ووضع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه . وما دامت الظواهر تفسر من داخلها ، فلماذا اللجوء إلى الخارج؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة فلماذا اللجوء إلى العلل البعيدة ؟ »^(٤٧) .

والحق أن وسواس الطهارة يغلو في مطاردة هذا « الخارج » الزنيم إلى حد إنكار وجوده ، لا وجود أثره فحسب . فحتى عندما يكون دور فيلسوف « الداخل » هو دور الشارح لفيلسوف من « الخارج » ، كما هو شأن الفارابي أو ابن رشد مع أرسطو ، فإن نفي الخارج يظل ممكناً عن طريق « قلب القيم » وتقديم الشارح على المشروح في المنزلة . وهكذا لا يكون « الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع »^(٤٨) فحسب ، ولا يكون « ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع »^(٤٩) فحسب ، بل يكون الشرح كما رأينا « أكثر فهماً من النص وأكثر عقلانية وأقرب إلى الصدق »^(٥٠) ، كما يكون الشارح « أكثر علماً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح »^(٥١) .

وإذا كان الخارج يثبت أثره من خلال استمرار بعض القضايا الفلسفية التي عُرف بها ، كمشكلة قدم العالم ونفي الصانع التي اختلفت الفلاسفة العرب (يحيى النحوي + الفارابي) في تحديد موقف أفلاطون وأرسطو منها نظراً إلى دخول المفهوم الأفلوطيني في تركيب شخصية هذا الأخير كنتيجة لنسبة كتاب « الأثولوجيا » إليه ، فمن الممكن نفي هذا الخارج وأثره بكل بساطة عن طريق تغيير شجرة عائلة هذه القضية . وهكذا يرسم حسن حنفي أن « مشكلة حدوث العالم وقدمه هي مشكلة إسلامية وليست

مشكلة يونانية»^(٣٦) ، وإن يكن هو الذي سيقول بعد بضع صفحات على لسان الفارابي : « يُظن أن أرسطو قال بقدّم العالم وأن أفلاطون قال بحدوثه »^(٣٧) . وعلى هذا النحو نفسه ينفي كل أثر للأفلاطونية المحدثة في الفكر الإشراقي العربي الإسلامي بتوكيده أن قول الفارابي بأن « العلم الإلهي أفضل العلوم » هو « نظرة إسلامية خالصة »^(٣٨) علماً بأن العلم المقصود - هو علم النجوم - علم غير مستحب إسلامياً ، لا معنى ولا لفظاً .

وإذا كانت الأسبقية في الزمن دليلاً محتملاً من أدلة تأثير الحضارة السابقة في الحضارة اللاحقة ، فإن صاحب « دراسات إسلامية » لا يعز عليه أن يصطنع تخريجات جدلية تمكّنه من التوكيد بصفاقة فصامية أن « الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية وليست سابقة عليها ، وهي نتيجة عنها وليست مصدرها لها »^(٣٩) .

وكما أن مشروع الغزالي لتطهير الحقل الثقافي العربي الإسلامي من العلوم العقلية «الدخيلة» كان لا بد أن يستتبع المشروع المتم لابن تيمية لتطهير الحقل إياه من العلوم المنطقية «الدخيلة» ، كذلك فإن حملة حسن حنفي لتصفية الفلسفة اليونانية كان لا بد أن تتوج بتصفية المنطق اليوناني والإعلان عن ميلاد « منطق إسلامي » . وهكذا نراه يقول : « نظراً لارتباط اللفظ بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبط تماماً باللغة اليونانية، ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي ، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي »^(٤٠) .

هذه التطهيرة الحضارية ، التي لا تريد أن ترى الحضارة العربية الإسلامية إلا في صورة دارة مغلقة ، لا تقف عند حدود إنكار الأثر الخارجي اليوناني حتى في مضمار الفلسفة التي تدين باسمها العربي بالذات للأصل اليوناني^(٤١) ، بل تتعداه إلى إنكار كل أثر خارجي أتياً يكن مصدره . وهكذا يكرس حسن حنفي صفحات طويلاً من دراسته عن « حكمة الأشراف والفينومينولوجيا » لينفي تاثر السهروردي بالثقافة الفارسية^(٤٢) . فالسهروردي « بالرغم من أنه ولد في فارس إلا أنه ليس فارسي الأصل ، بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام »^(٤٣) ... في حضارة لم تقم على الجنس أو القومية^(٤٤) ... ولا يعني أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسي الأصل ، فكثير من مفكري الإسلام كانوا يعرفون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعرف اليونانية والغزالي وابن سينا يعرفان الفارسية وابن المقفع كان يعرف اللغة الهندية^(٤٥) . فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلاً على الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى^(٤٦) ، وليست دليلاً على انتساب المفكر إلى جنس اللغة . ولا يعني أيضاً كتابة السهروردي جزءاً من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية في إيران، فكثيراً ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والتركية، وذلك لأن المفكرين في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي كانوا مزدوجي اللغة^(٤٧) . ولكن فكرهم كان ينتسب إلى الحضارة الإسلامية^(٤٨) ... ولا يعني استعمال السهروردي بعض الألفاظ الفارسية أنه يحيي التراث الفارسي القديم^(٤٩) ... ولا يعني وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراف مثل «الخرة» أنها ترجع إلى مصدر فارسي... أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراف فارسية، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية، وتعبير عن ثنائية التجربة الإشرافية، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة^(٥٠)... وإذا كان السهروردي قد أثنى على حكماء الفرس، فلا يعني ذلك أن حكمة الإشراف هي حكمة حكماء الفرس القدماء... كما لا توجد في حكمة الإشراف دوافع زرادشتية أو مزدكية... فالسهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع غير إسلامية... ولم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم... حتى ولو أعلن أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء... وأخيراً ليست حكمة الإشراف، أو أعمال السهروردي بوجه عام، تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم، فلسفة أو لاهوتاً أو حكمة أو ديناً أو أساطير، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدها... ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراف خليط من الأفلاطونية والمزدكية والمناوية... أو خليط من

الغنوصية والهرمسية والمزدكية، أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية^(٣٦)، أي أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية في الحضارة الإسلامية وهي وحدة المنهج... فحكمة الإشراق نشأت في بيئة إسلامية خالصة وتضم مشكلة وحدة المنهج، وهي مشكلة إسلامية خالصة^(٣٧).

٣ - إثبات التأثير الثقافي العربي الإسلامي: في الوقت الذي ينزع فيه حسن حنفي إلى نفي أي تأثير، حتى ولو كان نسبياً، للثقافة اليونانية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية، وفي الوقت الذي يغلو فيه في النفي إلى حد إنكار أي تأثير للحضارة الغربية في الثقافة العربية الحديثة، فإن المهمة التي يأخذها على عاتقه بالمقابل هي إثبات التأثير المطلق للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة الأوروبية الوسيطية، وامتداداً في الحضارة الغربية الحديثة. وهكذا تتحول الانتروبولوجيا الحضارية بقلم حسن حنفي إلى متشار كلي المفعول يتأكل الغرب ذهاباً وإياباً: فعلى حين أننا لا ندين له بشيء فإنه يدين لنا بكل شيء. وقرائن هذه المديونية الوحيدة الاتجاه أكثر من أن تحصى، وهذه بعض أكثر شواهداها إبانة: «بدأ الوعي الأوروبي في الخروج من بوتقة العقائد إلى رحاب الحضارة والعقل والعلم بفضل ترجماته لحضارتنا وما أنتجناه من فلسفة وعلم من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا. فقد كنا رواداً للوعي الأوروبي في نشأته وبلورته وإظهار اتجاهاته: العقل والحرية^(٣٨). وكذلك: «إن الغرب في العصر الوسيط المتأخر بدأ الترجمات من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية لتقوم بدايات النهضة الأوروبية على أكتاف النهضة العربية... وبالتالي فإن النهضة الأوروبية - في الحقيقة - وريثة الحضارة الإسلامية^(٣٩)». وإذا كانت الحضارة الغربية تدين بهذا الدين الكلي - أي بوجودها بالذات - «للتراكم الحضاري الذي أعطته الحضارة الإسلامية إلى الوعي الأوروبي في بدايته^(٤٠)». فلا غرو أن تأتي قائمة مفردات هذا الدين لامتناهية الطول. فيما أن الحضارة الغربية هي نموذج تام وموصوف لحضارة «قامت على أكتاف حضارات أخرى»، وفي مقدمتها «الحضارة الإسلامية»، فما من شيء فيها^(٤١) إلا وهو قابل للرد إلى الحضارات الأخرى، ولا سيما منها «الحضارة الإسلامية». وهكذا إذا كانت الحضارة الغربية قد عرفت، أول ما عرفت، «بإعطاء الأولوية للعقل»، فأولى الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها هي أن «التيار العقلاني في الغرب ظهر وريثاً لابن رشد^(٤٢)». وفي نص آخر يستنتج للعقلانية الغربية أصلاً أكثر إيفالاً في الزمن بكثير بتوكيده أن «الترات العقلاني الاعتزالي الفلسفي القديم (هو) الذي وراء عقلانية الغرب^(٤٣)». وليس «التيار العقلاني» وحده «إسلامي المصدر»، بل كذلك أكثر اتجاهاته ومذاهبه تطرفاً، أي الإلحاد وفلسفة التنوير: «إن هذا الموقف الذي أخذه تراثنا الفلسفي هو الذي نقل إلى الغرب فنشأ أنصار الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي، ونشأ التيار العقلي فيه داعياً إلى التوحيد بين العقل والإيمان كما فعل المسلمون، وانتهى الأمر بالمفكرين المسيحيين أنصار ابن رشد اللاتين بعد اكتشاف التناقض الجوهرى بين العقل والإيمان في المسيحية^(٤٤) إلى إثارة العقل على الإيمان، فنشأ ما يسمى بالتيارات الإلحادية، وهي في حقيقة الأمر الاتجاهات العقلية امتداداً للفلسفة الإسلامية التي تؤثر التوحيد على التثليث، وتفضل التنزيه على التشبيه. خرج الرشديون اللاتين يساهمون في وضع تراث عقلاني علمي جديد، ويبدأون عصراً جديداً هو عصر النهضة الأوروبي طبقاً للدرس الذي استفادوه من حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل معلناً بداية الدين الطبيعي، دين إبراهيم الذي أصبح الركيزة الأساسية في فلسفة التنوير^(٤٥)».

وإذا كان من الصعب أن نعرث على نص آخر يمضي في الجراءة إلى حد التوكيد، كما في النص السابق، بأن التيارات الإلحادية الغربية امتداد للفلسفة الإسلامية وللتوحيد الإسلامي^(٤٦)، فكثيرة هي بالمقابل النصوص التي تؤكد أن فلسفة التنوير فلسفة إسلامية. «الحقيقة أن فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدم والمساواة دعوة إسلامية خالصة^(٤٧)». والمسألة ليست مسألة مضمون فحسب، بل هي أيضاً مسألة تاريخ: «هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير والإسلام، تاريخية وفكرية. ويمكن القول بلا أدنى مبالغة إن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأة فلسفة التنوير وأحد

روافدها التاريخية»^(٨٤). وبالتالي مسألة أسبقية: فمرحلة التنوير «مررنا بها نحن أولاً»^(٨٥). ونقطة الخلاف الوحيدة هي معرفة هل مررنا بها قبل ١٤ قرناً أو قبل ١١ قرناً. وهذه الحيرة من جانب حسن حنفي تعود إلى أنه يعتبر التنوير تارة معتزلياً وطوراً إسلامياً مطلقاً. ولكنه يميل في نهاية المطاف، وكما هو متوقع، إلى الرقم الأكبر: فـ «شمورنا نحن هو الذي أعلن عن مبادئ فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرناً»^(٨٦) على اعتبار أن «ما أعلن لسنج اكتماله في القرن الثامن عشر قد أعلن الإسلام تحفيقه في القرن السابع باكتمال الوحي»^(٨٧). وإذا كان «نقد الكتب المقدسة» أحد معايير مرحلة التنوير وتعبيراً أساسياً من تعبيراتها، فإن حسن حنفي لا يتردد، إبتاتاً منه لأسبقية التنوير الإسلامي على التنوير الأوربي، في القول بأننا «نحن» من علم الغرب نقد الكتب المقدسة: «أما العصور الحديثة فإنها تبدأ في الغرب بالقرن السابع عشر، عصر العقلانية وبداية الاعلان عن سلطان العقل ونقد الكتب المقدسة أسوة بما قام به علماء الحديث لدينا من قبل»^(٨٨). وإذا كان الغرب يعتز «بعقليته الناقدة وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد»، فإن حسن حنفي يطيب له التذكير بأن «النقد كان وليد تراكم تاريخي من علماء المسلمين، خاصة من علماء الحديث في وضعهم نقد الرواية ومن الفقهاء في تقديم للفكر والمجتمع»^(٨٩).

وإذا كان التيار العلمي، بعد التيار العقلي، هو الوجه المشرق الثاني للحضارة الغربية، فثانية الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها في رأي نافي التأثيرية ومثبت التأثيرية هي أن «التراث الغربي هو ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم»^(٩٠). فـ «العلوم الغربية الحديثة»، وإن نشأت متأخرة «ألف علم»، لم تنشأ إلا «بفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية»^(٩١). وأكبر مؤثر في الغرب من هذا المنظور هو ابن رشد كذلك. فكما خرج التيار العقلاني الغربي من جعبته، «خرج التيار العلمي أيضاً وريثاً له»^(٩٢). وليس هذا فحسب، بل إن كثرة من علوم الغرب التطبيقية تدين بنشأتها لواحد من أكثر تصورات فيلسوف قرطبة ميثافيزيقية، نعني «خلود النفس الكلية»: «فقد انتشر هذا التصور في الفكر المسيحي في العصر الوسيط وتبناه أنصار ابن رشد اللاتين حتى عصر النهضة وقرن آخر بعده، فنشأت علوم الحياة والبيولوجيا والفزيولوجيا، وتم اكتشاف الدورة الدموية»^(٩٣).

ماذا يبقى للغرب بعد العقل والعلم؟ لاهوته طبعاً. ولكن مديونته الغرب اللاهوتية للتراث العربي القديم لا تقل عن مديونته العقلية والعلمية له. فمن «التوحيد عند الفلاسفة والتنزيه عند المعتزلة» و «تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني (فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك)» خرج التصور الإسلامي لله على «أنه مبدأ عقلي شامل، وليس إلهاً مشخفاً ذا جسم» و «هو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكار و سبينوزا و ليبنتز والذي وصفه بسكال بأنه إله الفلاسفة المغاير لإله الإيمان الحي المشخص الذي يصلي له الناس. وهو التصور الذي طبع الذهن بطابع التوحيد كمبدأ معرفي ومبدأ أنطولوجي ومبدأ أكسيولوجي: عقل واحد، وعالم واحد، وإنسانية واحدة»^(٩٤).

ومن لواحق اللاهوت الأخلاق والحال أن «التصور المثالي للأخلاق» الذي تضافر «تراثنا الفلسفي مع تراثنا الكلامي عند المعتزلة» لتأكيدهِ والذي «عبر عنه ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق أصدق تعبير» وهو الذي «امتد في الغرب وأصبح من أكبر مكاسب العصور الحديثة، وارتبط بالمثالية الغربية، خاصة عند ديكار وكانط»^(٩٥). ومن هذا المنظور اللاهوتي - الأخلاقي كانت «البروتستانتية ذاتها أحد مظاهر امتداد التصور الإسلامي، وهو التصور الذي ظلت الحضارة الغربية تتشوق به وتعتبر نفسها لأجله ممثلة للإنسانية جمعاء»^(٩٦).

ويعمقضي مبدأ المنشار الذي تقدمت الإشارة إليه فإن إثبات التأثير يقترب اقتراناً مباشراً أحياناً بنفي التأثير. ففيمما يتعلق بالمنطق مثلاً، لا يتردد مؤلف «دراسات إسلامية» في التأكيد، من جهة أولى، بأن «الغرب قد تعلم المنطق على أيدي المسلمين»^(٩٧)، ومن جهة ثانية بأن «المنطق الإسلامي» لا يدين لغير

ذاته بميلاد ذاته: «إن تصنيف الفكر المشروح^(١٧) إلى جدل وبرهان وسفسطة وخطابة ومنطق وعلم وشبهة وشك، كل ذلك منطق إسلامي قرآني عرفه المسلمون وقتنوه ابتداءً من القرآن. ولا عجب أن يكون منطقاً توصل إليه اليونان أيضاً بوجه عام وأرسطو بوجه خاص، فاتفاق النقل والعقل حقيقة إسلامية»^(١٨).

وحتى عندما يرتطم المنشار بـ «عقدة»، أي بموقف ثقافي لا يحتمل المكابرة فيما يخص واقعة التأثير، فإن القلم/ المنشار كما يداوره حسن حنفي يعرف كيف يلتف حولها بتخريجه «التأثر» على أنه «تأثير مستعار». فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن عصر النهضة العربي كان بمثابة عصر ثانٍ للترجمة، ولكن عن الغرب لا عن اليونان هذه المرة. ولكن بما أن «الغرب مصادره في الشرق»^(١٩)، وبما أن الحضارة الغربية قامت «على اكتاف النهضة العربية» عن طريق «الترجمات العربية من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية»^(٢٠)، وبما أن «العقلانية والعلمية والإنسانية الغربية هي تطوير لهذا الجانب فيما من تراثنا»^(٢١)، فنحن بالترجمة عن الغرب لا نسترد سوى ميراثنا: «إن حضارتنا - وإن تكن قد توقفت عند ابن رشد - إلا أنها استمرت في الوعي الأوروبي، وبالتالي فإن النهضة الأوروبية - في الحقيقة - وريثة الحضارة الإسلامية. وحتى إذا ما أعجبنا في أجيالنا المتأخرة بالغرب وبأفكار الحرية والمساواة والعقل والعلم، فإن ذلك في حقيقة الأمر هو تطوير لأفكار المعتزلة والفلاسفة والأطباء والعلماء المسلمين»^(٢٢). وبعبارة بلاغية قديمة، أنها بضاعتنا تعود إلينا وإن بترجمة عن ترجمة كما لو بمرآة عاكسة: «إن ما سماه الغرب خطأ بدايات الامتداد الثقافي الغربي في الشرق هو في حقيقة الأمر بدايات رؤية الشرق لنفسه في مرآة الغرب. فكان الغرب مجرد عاكس للشرق، لأصوله وتراثه وقيمه وحضارته»^(٢٣).

بل حتى عندما يكون المترجم هو حسن حنفي نفسه، وسواء ترجم عن سبينوزا «رسالة اللاهوت والسياسة» أو عن لسينغ «تربية الجنس البشري» أو عن سارتر «تعالى الأنا موجود»، فإن ما يفعله ليس ترجمة، بل تعريب لنص عربي فقد أصله ولم يبق منه سوى ترجمته: «أنا أستخدم التراث الأوروبي لهذه الغاية... عن طريق تقديم نماذج من التراث الغربي... وفي خط مواز أقدم نفس هذه اللحظات من تراثي القديم حتى أبين أن الآخرين، الذين اعتبرهم هدى للتقدم، هم في الحقيقة قد اهدتوا بنماذج قديمة لدي عند المعتزلة وابن رشد والنظام وأصحاب الطوائف»^(٢٤).

ومن الواضح إن هذا الإثبات للتأثير، بعد نفي التأثير، ينطوي على تناقض منطقي. فإذا كان التأثير مستحيلًا، فكيف يكون التأثير ممكناً؟ وبالفعل، إذا صح أن «كل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناء ومساراً، ومتمايزة عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية»^(٢٥)، وإذا صح بالتالي أن «الحضارات لا تتأثر فيما بينها» وأن «الأثر والتأثر منهج معاب فكرياً وعلمياً»^(٢٦)، فكيف يمكن، من وجهة نظر منطقية خالصة، القول عن الحضارة الغربية - التي أحدثت انقلاباً كوبرنيكياً في العلاقات بين الحضارات بحيث بات ممكناً وواجباً قيام علم متخصص باسم الأنثروبولوجيا الحضارية - إنها «قامت على أكتاف حضارات أخرى»^(٢٧)، وإنها ما وجدت إلا «بفعل أثر خارجي»^(٢٨)، وإنها من شدة خضوع «ثقافتها للأثر والتأثر»^(٢٩) لم تكن سوى وعاء للحضارات السابقة عليها، وعلى الأخص «وعاء للحضارة الإسلامية»^(٣٠)، الخ؟

ومثل هذا التهافت المنطقي يطالعنا في فرضية الانقطاع بين الفكر ومصدره، وهي الفرضية الموظفة على سعة في نفي الأثر والتأثير بين الحضارات، وبالتالي في نفي الحاجة إلى المنهج التاريخي الذي يرد أو يعيد ربط الظواهر الفكرية بأصولها في المكان والزمان. فإذا صح أن «ما يهم هو الفكر لا المصدر»^(٣١)، بحكم «مثالية» الأول وتاريخية الثاني، فكيف يمكن في آن واحد، ومن وجهة نظر منطقية خالصة، «صرف النظر عن مصدر الحكمة»^(٣٢) عندما يكون بيت القصيد نفي تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات السابقة عليها، ثم «إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر»^(٣٣) في كل مرة تدعو فيها الحاجة - وهي حاجة سيكولوجية - إلى استعراض ما تدين به الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية بالجملة والمفرق معاً؟ وإذا كان «الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ»^(٣٤)، فكيف يمكن، منطقياً، تغييب التاريخ تغييباً مطلقاً لصالح الفكر تارة، وإحضاره إحضاراً مطلقاً على حساب الفكر تارة أخرى، تبعاً لكون المطلوب نفي

التأثر أو إثبات التأثير؟ أمن جهة هوية بلا ذاكرة، ومن الجهة الثانية ذاكرة بلا هوية؟ .

بيد أن التناقض لا يبقى عند حسن حنفي مجرد تناقض منطقي أو شكلي، بل يمتد - كما بتنا معتادين على ذلك - إلى أسس موقفه الفلسفي. فهذا النصير اللامشروط للتطهيرية الحضارية يتولى بنفسه في بعض النصوص الأخرى - والنادرة والحق يقال - دحض الأسس النظرية للنزعة الانفغالية في فلسفة الحضارة، ففي رد له على المحاضرات الثلاث التي ألقاها روجيه غارودي في القاهرة في أواخر عام ١٩٦٩، أعلن معارضته الصريحة القاطعة، فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الحضارات، لمنطق « هذه بضاعتنا رُدّت إلينا». وبعبارة أخرى، أعلن عن رفضه تأسيس الانتروبولوجيا الحضارية على مبدأ «المحاسبة القومية»، وعن شجبه أية محاولة لتطبيق «عقلية الاستيراد والتصدير» في مجال التبادل الحضاري. ولئن كان روجيه غارودي قد خصص أولى محاضراته المشار إليها لموضوع «دور الحضارة العربية في التاريخ»، فقد ركز حسن حنفي نقده، في رده الذي نشره في مجلة «الكاتب» في كانون الثاني ١٩٧٠، على التنديد بموقفين متضامين نظرياً ونفسياً: التصور القومي للعلم والتعاطي الماضي مع التراث. ولا شك عندنا في أن الصفحة التالية هي من أجمل الصفحات التي خطها قلمه ومن أكثرها سداداً:

«استمعنا إليه [غارودي] وهو يحاضر في الحضارة الإسلامية وفي الإسلام كما نستمتع إلى شيخ الأزهر، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة إرضاء لأذواقنا... ولم تكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر. بل كان كل منا يثني على صاحبه. كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ويثني على الإسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية... وكنا نحن بدورنا نثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الإسلامية، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والإنجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث... أما محاضراته الثلاث فلم تتعد المحاضرة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية، التي يسودها التصور القومي للعلم. نفخر بحضارة الماضي دون أن نضع أسساً علمية لدراسة تراثه، ونزهو بالمنهج التجريبي دون أن نحاول استخراج أسسه أو أن نعلم آخر تطوراته. والتصور القومي للعلم في حقيقته لا يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر والإحساس منا بالنقص وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالأباء والأجداد...»

«خلاصة القول إن دور العرب في التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا، وما نكرره نحن على غير وعي منا. وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لأوروبا... نقلنا إلى الغرب أو نقل الغرب عنا... أخذ منا الغرب كما نأخذ عنه الآن، وهذه بضاعتنا رُدّت إلينا... نهضة الغرب ترجع إلينا، كما أن نهضتنا الحالية ترجع للغرب، واحدة بواحدة، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم، ولا نحن أفضل منه لأننا أعطيناه بالأمس .

«هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية، وعلى تعويض ذلك بماضي الآباء ومآثر الأجداد وبما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم... وخطورة هذا التصور أنه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة الشيء الكثير. فما دمنا قد كنا سادة الأمس فلا ضير أن نكون عبيد اليوم، وإن كنا عبيد اليوم فيغفر لنا أننا كنا سادة بالأمس. إن جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالأمس الذي يشهد له الجميع ونحن نُسرُّ لشهادتهم. وإنه لتصور، حتى من الناحية القومية المحضة، ضار بالشعور القومي لأنه يخذل أكثر مما يحث على البحث»^(١١).

مغالطة «التشكل الكاذب»

إذا كانت هذه المفارقة، التي تقوم في أحد قطبيها على إدانة التصور القومي للعلم وفي قطبها الآخر على ممارسة التطهيرية القومية في فلسفة تلاقي الحضارات - أو تصادمها بالأحرى - تنهض قرينة إضافية

على الطابع العصامي للأنثروبولوجيا الحضارية الحنفية، فإننا لن نوفي هذا الطابع حقه من التحليل ما لم نفرّد فقرة على حدة لما سنسميه بمغالطة «التشكل الكاذب» .

ولنبادر إلى القول حالاً إن هذه المغالطة، التي قبس حسن حنفي فكرتها عن شبنغلر/ بدوي كما رأينا، تتيح للمنشأ المزدوج الفاعلية الذي آلت إليه الأنثروبولوجيا الحضارية بين يديه، أن يلفّ عند الضرورة حول «العقدة» مهما يكن من كؤودها وأن ينفّي الأثر والتأثر حتى في بعض الحالات التي لا يكون فيها من سبيل إلى المماراة في التلاقي أو التفاعل بين الحضارات كما في حالة الفلسفة العربية الإسلامية التي نشأت وتطورت بالتماس المباشر - عن طريق الترجمة والشرح - مع الفلسفة اليونانية، والتي ظلت إلى النهاية مرفوضة من بعض الفلاسفة (الغزالي، الشهرستاني) ومن غالبية المتكلمين والفقهائ (الماتريدي، ابن تيمية) بحجة أنها «دخيلة»، أي «مستوردة» باللغة الإيديولوجية المعاصرة. فظاهرة «التشكل الكاذب» تملك الامتياز التالي، وهو أنها لا تلاحظ ما قد يكون بين الحضارات من تشابه إلا لتنتقي ما بينها من تفاعل. وبالفعل كان شبنغلر يعتقد، هو الآخر، أنه ليس بين الحضارات اتصال أو حتى تأثير وتأثر، وأن «لكل حضارة كيانه المستقل المعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً، تكوّن وحدة مقفلة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، إنما هو وهم فحسب. إنه تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر، لأن كل حضارة تعبير عن الروح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الأخرى في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها»^(١١١). وفي سياق هذه الانفصالية الكيانية، وفي معرض الحديث عن «مشكلات الثقافة العربية» تحديداً، يصوغ شبنغلر فرضية «التشكل التاريخي الكاذب». وحتى نفهم هذه الفرضية لا بد أن نعود، مع مؤلف «أقول الغريب»، إلى أصولها لدى علماء الجمادات: «في طبقة صخرية من الأرض تحتجب بلورات جماد من الجمادات. ثم تتشكل فيها صدوع وشقوق، فيرشح الماء ويفسل شيئاً فشيئاً البلورات، فلا يترك منها سوى شكلها الأجوف، وفي وقت لاحق تطراً ظاهرات بركانية فتقوض الجبل، فتنداح عبر طبقات الصخر كتل منصهرة لا تلبث أن تتجمد فيها وتتبلور بدورها. ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك في شكلها الخاص، بل تكون مضطرة إلى ملء الأشكال القائمة، فتتجمد عن ذلك أشكال مزوّرة، بلورات تناقض بنيتها الداخلية عمارتها الخارجية، صنف صخري يتجمل في هيئة مجانية. ذلك هو ما يسميه علماء الجمادات بالتشكل الكاذب»^(١١٢). ويضيف شبنغلر: «إنني أسمى تشكلاً تاريخياً كاذباً الحالات التي تنتشر فيها ثقافة أجنبية قديمة وتغطي وجه الأرض بقوة تحول بين آية ثقافة جديدة وبين التنفس، بحيث لا تتوصل هذه الثقافة الجديدة، في ميدانها الخاص، إلى تطوير أشكالها التعبيرية الخالصة، وكم بالأولى إلى الإنضاج الكامل لوعيتها بذاتها. فكل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن يصب في القوالب الفارغة لتلك الحياة الأجنبية عنها، فتتحجر المشاعر الفتوية في الأثافي الرثة البالية، وبدلاً من أن تندفع إلى الأعلى القوة الغازية المستقلة، لا ينبث في الأغصان العملاقة سوى نسغ الحقد على القوة الغريبة. ذلك هو وضع الثقافة العربية»^(١١٣).

إننا لا نريد هنا الدخول في تفصيل معنى «الثقافة العربية» عند شبنغلر، ولا في تفصيل كيفية سريان مفعول التشكل التاريخي الكاذب عليها. وحسبنا أن نلاحظ أن شبنغلر يرى أن «هذه الثقافة لم يقبض لها أن تصير عربية فعلاً» وتنضو عنها قوالب ما قبل تاريخها إلا مع الإسلام الذي وجدت فيه «تعبيرها الحق» والذي مكّنها من «الاعتناق نهائياً من التشكل الكاذب»^(١١٤).

والآن لنز كيف ينقلب هذا المفهوم الشبنغلري بقلم حسن حنفي، بالطريقة «الاستغرابية» إياها، إلى مغالطة .

هناك أولاً المصطلح بحد ذاته. فالمقابل الأجنبي الذي يضعه حسن حنفي لمصطلح التشكل الكاذب هو La pseudo - Morphologie^(١١٥)، والحال أنه عند شبنغلر La Pseudomorphose. ولو كان حسن حنفي اطلع على «أقول الغريب» مباشرة لعلم أن المصطلح مأخوذ من قاموس علم طبقات الأرض والجمادات، ولا

مجال البتة للخلط بينه وبين مصطلح المورفولوجيا المأخوذ من قاموس علم النبات والحيوان. ولعل مرد هذا الخلط أن شبنغلر يستعمل مصطلح المورفولوجيا في عنوان كتابه بالذات: «رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني»: ولكن على حين أن هذا المصطلح مركزي وكلي الصلاحية في فلسفته في التاريخ التي تقوم على الاعتقاد بأن شكل (Morphé) تطور الحضارات واحد في كل مكان وزمان، فإن مفهوم التشكل الكاذب Pseudomorphose هو بالأحرى مفهوم جزئي وتخصيصي ولا يستخدمه إلا في تحليله لتطور الحضارتين العربية والروسية .

ثم أن التشكل الكاذب لا يعني عند شبنغلر سوى اضطراب الحضارة الفتية إلى صبّ قواها وبلورتها في القوالب الجاهزة للحضارة الهرمة الزائلة. أما لدى حسن حنفي فالآية تكاد أن تكون معكوسة تماماً فليس التشكل الكاذب هو القديم الذي يفرض أشكاله على الجديد، بل هو الجديد الذي يضيق بحدوده فيعود إلى إحياء القوالب القديمة لأنها أكثر اتساعاً وأكثر موافقة لحرية التعبير والتبلور. ولنتأمل في التعاريف الثلاثة التالية:

- «هذه ظاهرة لغوية محضة تعرف بإسم التشكل الكاذب Pseudomorphologie، تحدث عندما تلتقي حضارتان. الأولى ناشئة (الإسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية، الخ). فتستعيد الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة، وتعبّر عن معانيها من خلالها، بعد أن تتخلّى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة»^(١١٦).

- «لقد تم اللقاء الأول بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة «التشكل الكاذب La Pseudo - Morphologie» التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر، وهي - في رأينا - ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه»^(١١٧).

- «وقد حدثت ظاهرة لغوية فريدة هي ظاهرة «التشكل الكاذب» عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لغتها العقائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر، لغة الحضارات القديمة - وليست بالضرورة اللغة اليونانية - لأنها كانت لغة العصر في ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية التي لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عن كل امكانياتها وهي في مواجهة حضارات مجاورة تنتشر فوقها وتحتويها وتمثلها»^(١١٨).

وأول ما يلفت النظر في هذه التعاريف انعدام الإحالة فيها إلى ظاهرة التشكل الكاذب باعتبارها ظاهرة مادية تقع تحت رصد علماء الجمادات، وعدم إقامتها بالتالي توازياً بين التشكل الكاذب الصخري والتشكل الكاذب التاريخي. ولهذا يبدو مفهوم التشكل الكاذب هلامياً ومعلقاً في الفراغ عند حسن حنفي، في حين أن سحبه من علم الجمادات على فلسفة التاريخ لدى شبنغلر يعطيه الصلابة البنيوية والمرونة الوظيفية التي يفترض أن يتمتع بها كل مفهوم. وفضلاً عن ذلك، فإن الإسم فيه لا يطابق المسمى عند حسن حنفي. فالظاهرة التي يتحدث عنها - والتي لا تعدو أن تكون ضرباً من الاستمارة أو الاقتباس أو الأخذ والعطاء بين الحضارات - لا يصح وصفها أصلاً بأنها «تشكل» ليصار تالياً إلى وصف هذا التشكل بأنه «حقيقي» أو «كاذب». فالتشكل يفترض اللدائنية. واللدائنية هي، بالفعل، القاسم المشترك بين المادة البركانية المصهورة وبين الاندفاعات الفتوية للحضارة الغضة. فإن جاء التشكل بعد ذلك تلقائياً وحرراً، قبل عنه إنه تشكل حقيقي. أما إذا كان جبرياً ومسبق التعين، بحكم الوجود المسبق للبلورات الجوفاء أو للقوالب الجاهزة التي ستصبّ فيها المادة اللدنة، فيسمى عندئذ كاذباً. والحال أن شرط اللدائنية غائب تماماً عن الظاهرة التي يصفها حسن حنفي تحت اسم التشكل الكاذب. فلا المادة التي تتخلّى عنها الحضارة الناقلة ولا المادة التي تأخذها عن الحضارة المنقولة عادمة الشكل. بل هي على العكس تامة التشكيل والتكوين. وما دام حسن حنفي يصر على وصف هذه المادة بأنها لغوية خالصة، فلا جدال في أن الألفاظ، من حيث هي أوعية للمعاني، يمكن أن تعد نماذج لسبق التكوين. وقد تكون اللدائنية في

هذه الحال صفة للمعاني، ولكنها ليست بحال صفة للألفاظ التي لا تتغير مورفولوجيتها مهما تغيرت دلالاتها. ثم إن هذه المغالطة بصدد الموصوف تقتزن بمغالطة بصدد الوصف: فهذا «التشكل»، الذي ما هو بتشكيل بحكم غياب شرط اللدائنية، لا يحتمل الوصف بأنه «كاذب» بحكم غياب شرط الجبرية. فليست الحضارة المنقولة هي التي تفرض بلوراتها أو قوالبها أو ألفاظها على الحضارة الناقلة، بل أن الحضارة الناقلة هي التي «ترك لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه» لتتبني لغة الحضارة المنقولة «الأكثر قدرة على التعبير» عن «المضامين الجديدة المعاصرة». فلوجاز الكلام هنا عن «تشكل» لما جاز وصفه إلا بأنه «حقيقي». ذلك أن الظاهرة الموصوفة ظاهرة اختيارية أكثر منها ظاهرة جبرية. ولا غرو إلا يستطيع حسن حنفي هنا مجازة شبنغلر في حديثه عن «نسخ الحقد» الذي يسري في عروق الحضارة الجديدة على الحضارة الأجنبية التي تشد وثاقها إليها بأغلال قوالبها القديمة. فحيثما يندعم الإكراه لا يكون ثمة مجال للكراه. وعلاوة على الجبر فإن «للتشكل الكاذب» عند شبنغلر معنى «التعتيق»، بينما له في النصوص الثلاثة التي بين أيدينا، علاوة على الاختيار، معنى «التجديد». فما تتعق منه الحضارة الجديدة ليس القوالب البالية المفروضة عليها من حضارة مخارجة لها وأعتق منها، بل ما تقادم وتهام من قوالبها هي نفسها وما بات عاجزاً من الألفاظ عن التعبير عن قوة الحياة التي ما تزال تنبض في عروقتها. ومن هنا فإنه لتناقض أن توصف هذه الظاهرة، التي تتيح للحضارة الناقلة أن تبقى معاصرة للعصر، بأنها «تشكل كاذب» إلا إذا فرضنا - وليس هذا فرض حسن حنفي طبعاً - أن هذه الحضارة لا قدرة لها على المعاصرة أصلاً ولا تملك من الحيوية الذاتية ما يؤهلها للاستمرار في البقاء والتجدد.

إن المرء لا يملك إلا أن يتساءل عن سر افتتان حسن حنفي بفرضية التشكل الكاذب التي أحصينا نحو عشرين موضعاً ورد فيها ذكرها وتعريفها في كتاباته. وفضلاً عن أنها، كما تقدم البيان، غير مطابقة لموضوعها ولا تمت بصلة إلى فرضية شبنغلر إلا بالاسم^(١١١)، فإن حسن حنفي يصر إصراراً ملفتاً للنظر على تطبيقها على الحضارة العربية في طورها الإسلامي، أي على وجه التحديد في الطور الذي أتاح لها فيه الإسلام، برأي شبنغلر، أن تتعق نهائياً من كل تشكل كاذب.

ويخيل إلينا أن السر في هذا الافتتان لا يكمن في الموصوف «التشكل» بقدر ما يكمن في الصفة «الكاذب». فبما أن «التشكل» هو، في تأويل حسن حنفي للفرضية الشبنغلرية، محض مرادف «للتأثر»، فإن امتياز هذه الفرضية يكمن في قابليتها للتوظيف، لا في نفي التفاعل بين الحضارات فحسب، بل حتى في نفي التأثير في حال وجود قرائن وأدلة قاطعة على حدوثه. فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن الفلسفة العربية الإسلامية استنقت مباشرة من معين الفلسفة اليونانية عندما استعارت للفظ «الله» الألفاظ «المحرك الأول» و«العلة الأولى» و«العقل الفعال» و«الصورة المفارقة». وحسن حنفي يقر في أكثر من موضع، وهو العدو للدود لمنهج الأثر والتأثر، بحدوث مثل هذا التأثير. ولكنه لا يشق عليه أن ينكر هذه البداهة - وإنكار البداهة استراتيجية أثيرة عند حسن حنفي - بالاعتماد على نظرية التشكل الكاذب. فنعم، حدث تأثر، ولكنه تأثر «كاذب»! ولنز، من خلال النص التالي، كيف يتيح «التشكل الكاذب» لحسن حنفي أن يمارس على أتم وجه منطقي هواية نفي الإثبات:

«عند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكل الكاذب»، يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة. فالمعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي أصبح شائعاً ومألوفاً، وصار جزءاً من ثقافة المفكر العامة. فمثلاً «العقل الفعال» اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله في إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق. فمن يطلق عليهم اسم «المشاركون المسلمون» هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي انتشر في بيئتهم، وتشبعوا به من ثقافتهم، واستعملوه في لغتهم. فالتشكل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار

من بيئة ثقافية أخرى دخل إلى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً . والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل، وهو المعنى، في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة»^(١٢٠).

وهذه الفكرة الأخيرة عزيزة جداً بطبيعة الحال على حسن حنفي، وهو ما يفتأ يرددها ويقبلها بأشكال شتى. وذلك هو الغنم الكبير الثاني لنظرية التشكل الكاذب التي تتيح له، على هذا النحو، لا أن ينفي التأثير في حال ثبوته فحسب، بل أن يدمغه أيضاً باللفظية والشكلية والعرضية والخارجية بكل إحياءاتها التحقيرية: «لو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين، وظهر تشابه بين ظاهرتين، فإن التشابه قد يكون في اللغة، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً وتأثراً بل هو استعارة. ولا يكون في المعنى أو في الشيء، بل يكون في الشكل أو في الصورة، واللفظة هي صورة الفكر وشكله ووسيلة التعبير عنه. إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل إلى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان ... فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة الفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم. وهذا هو ما يسمى بالتجديد. وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية... وهي استعارة للشكل دون المضمون، وتجديد للصورة دون الفحوى... والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثيراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع»^(١٢١).

وهذا التزييف القيمي لفرضية «التشكل الكاذب»، التي هي في جوهرها معرفية، يأخذ في نص آخر، بالإضافة إلى البعد الدفاعي، بعداً هجومياً، جامعاً - كما في مفارقة الحجر الذي يصيب عصفورين - بين تكبير الذات وتصغير الآخر. ففي معرض المفاضلة المكروهة بين الأديان^(١٢٢)، وفي إشارة لا تخفي غرضها إلى العلاقة بين الفلسفة اليونانية الرومانية «الوثنية» والديانة المسيحية الناشئة يقول صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»: «إن الحضارة القديمة تغلبت على الدين الجديد وتغلغت إلى مضمونه وأصبحت بديلاً عنه في حين أن الوحي الإسلامي استطاع تمثل نفس الفلسفة فيما بعد واحتواها وأخذها وسائل للتعبير دون أن يفقد جوهره ومضمونه. لقد شكلت الفلسفة القديمة الدين المسيحي تشكلاً حقيقياً في حين أنها شكلت الوحي الإسلامي تشكلاً كاذباً»^(١٢٣).

وإن لفرضية «التشكل الكاذب» مكسباً ثالثاً بعد . فالفكرة التي لا يني حسن حنفي يديرها كالأسطوانة هي أن «حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة للمرحلة الأولى»^(١٢٤)، وأن «موقفنا الحضاري يواجه اليوم نفس الظروف» التي واجهت «موقفنا الحضاري الأول»^(١٢٥)، وذلك «من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة، هي الحضارة الغربية، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة هي الحضارة اليونانية»^(١٢٦). فالتقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية»^(١٢٧)، إذ كما «واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد» قبل اثني عشر قرناً، كذلك فإننا «منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي»^(١٢٨) الوافد علينا بدوره «من حضارة غازية تدعي العالمية»^(١٢٩). والتشابه بين الموقفين لا يقف عند هذا الحد، بل يتعدى ذاته إلى التطابق؛ فنحن في الواقع - وكما سبق لنا أن رأينا - إزاء «ظاهرة واحدة تتكرر مرتين»، إذ كما «تم الالتقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري، تم اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن»^(١٣٠). وأن تكون «الترجمة» عن حضارة غازية هي القاسم المشترك بين الموقفين، فهذا معناه أن ما يصدق على الموقف القديم - الذي حكمته ظاهرة التشكل الكاذب - يمكن أن يصدق بصورة شبه حرفية على الموقف الجديد. وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن فرضية التشكل الكاذب لا تؤدي دورها في خدمة الماضي وحده وتصفيته من «الأثر الخارجي»، بل تؤديه كذلك في خدمة الحاضر الذي تمس به الحاجة - وربما أكثر من الماضي - إلى التطهير. وهكذا فإن «إعادة بناء الموقف القديم» ترمي، في المقام الأول، إلى السيطرة على «الموقف الحالي». والغاية من معرفة العمليات الحضارية التي ظهرت في تراثنا القديم في محاولته تمثل الحضارات المجاورة هي إعادة الكرة مرة ثانية مع الحضارات المجاورة وعلى رأسها الحضارة الغربية وتمثلها وطبها داخل حضارتنا

الناشئة»^(٣٣). بهذا المعنى يصح القول بأن «التشكل الكاذب» هو بمثابة أوالية دفاع ضد الحصر الذي يفرزه الموقف الحضاري الراهن الذي هو إلى حد بعيد موقف لامسيطر عليه؛ أوالية دفاع من شأنها تهدئة عقدة «اللهاث الحضاري» و«الفجوة» الأخذة بالاتساع باستمرار، وخوف الموت بـ«الصدمة» أو بالأحرى بـ«التخمة الحضارية» تحت اكوام «النصوص المترجمة»^(٣٤). ولكن كما في معظم المواقف العصابية فإن أوالية الدفاع تقوم هنا على مغالطة، أو على «مسكوت عنه» كما يحلو للبنويين أن يقولوا. فإذا صح أن «الحاضر يكشف عن الماضي، والماضي يعود حياً في الحاضر» من خلال «إعادة بناء الموقف»^(٣٥)، إلا أنه لا يصح إطلاقاً إقامة علاقة مساواة بين الموقفين، القديم والجديد، والقول «إننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين». إذ ليس صحيحاً أولاً أن عصر الترجمة الثاني يكرر عصر الترجمة الأولى. فعلى الرغم من وجود عنصر مشترك هو «الترجمة» فإن العصر الحاضر لا يحتمل المقارنة مع العصر القديم لأننا اليوم في موقع «التبعية» بينما كنا بالأمس في موقع «الريادة» حسب التعبير المفضل عند حسن حنفي. وليس صحيحاً ثانياً أن التقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية». فالحضارة العربية الإسلامية عندما فتحت حدودها أمام الفلسفة اليونانية كانت في أوج نضجها ولم تكن «ناشئة». كما أن المادة الفلسفية اليونانية لم تكن آتية من حضارة «غازية»، بل من ثقافة أبدية، متخلفة عن حضارة منقرضة، ولم يبق لها من أشكال الوجود سوى المخطوطات وبعض مراكز التعليم المهاجرة. وهذه الثقافة، المستمرة على كفاف بعد فناء الحضارة التي أنتجتها، غير قابلة بحال من الأحوال للمقارنة مع الحضارة الغربية الحديثة التي اجترحت ما لم يتمكن أعظم فاتح في التاريخ - الإسكندر المقدوني - من اجتراحه، وهو اتخاذ العالم بأسره مسرحاً لغزوها، واندفاعها إلى غزو الفضاء بعد انتهائها من غزو الأرض.

ولكن فرضية التشكل الكاذب لا تفيد فقط في بث ضرب كاذب من الطمأنينة ومن تهدئة للحصر بما تبثه في الذات المحصورة من اعتقاد بالقدرة على السيطرة على الموقف الحالي من خلال مماثلته بالموقف القديم، بل كذلك في دفع «شبهة التأثير الخارجي» الذي هو، بالإضافة إلى اللاشعور، معادل التأنيت أو الخضاء كما سنرى. فكما تشكلت الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية تشكلاً كاذباً، فأخذت عنها الفاظ «العقل الفعال» و«المحرك الأول» و«واجب الوجود» و«الصورة المفارقة» بدون أن يكون في الإمكان القول إنها وقعت تحت تأثير التراث اليوناني، كذلك فإن الثقافة العربية الحديثة تستطيع أن تعرف على سعة من معين «ثقافة العصر وهي الثقافة الأوروبية» وأن تأخذ منها «الفاظ التقدم والإنسان والزمان والفعل والجماهير والسلوك والصراع والطبقة والتاريخ والتحرر والشعب» بدون أن يتعدى هذا التأثير «الاستعارة اللفظية»^(٣٦). فهو لن يكون اليوم، مثله بالأمس، سوى تشكل «كاذب».

واضح إذن أن فرضية «التشكل الكاذب».. استتالة لا غنى عنها للتطهيرية الحضارية. فهي أداة للتصفية الدائمة، لا تتعقب أثر الآخر إلا لتمحوه، ولا تضعه بين قوسين إلا لتحذفه. والصراع مع هذا الآخر قد يكون في مقدماته صراعاً على الملك، ولكنه في نتائجه صراع على الكينونة. فكان النمط الوحيد لامتلاك الآخر هو تدميره. وقد يكون الملك أو عدمه جزئياً، ولكن التدمير لا يمكن إلا أن يكون كلياً.

المكافئ القبتناسلي للتطهيرية الحضارية

هذا الشكل التدميري من الامتلاك - وهنا تعود المعطيات السيكولوجية إلى فرض نفسها - يجد نموذجاً الأولي في الغريزة الاستحواذية الطفلية. فالطفل هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يخيل إليه أنه يمتلك شيء الأم بافتراضه أو أنه يستحوذ على الدمية بتحطيمها. وليس من الصعب أن نعرف التطهيرية الحضارية - ولازمتها فرضية التشكل الكاذب - بأنها موقف طفلي من العالم. فالغريزة التي تصدر عنها هي الغريزة الاستحواذية بتأويلها الطفلي. فهي لا تقيم علاقة مع الموضوع إلا لتنتفيه. «ذلك أن الاستحواذ على شيء ما يتطلب الاعتراف به على أنه غير الذات؛ ولكن حالما يتم الاستحواذ عليه يدخل هذا الشيء في ممتلكات الذات. فهي إذن تتضمن العلاقة مع الموضوع وتنتفيها في آن معاً»^(٣٧).

هذا التدويب لغير الذات في ممتلكات الذات يجعل الغريزة الاستحواذية الطفلية أحق بأن توصف بأنها غريزة امتصاصية ، أو حتى ابتلاعية. فالموضوع أو الآخر لا وجود له إلا برسم الابتلاع من قبل الذات أو الأنا. وحسن حنفي لا يتردد في استخدام التعبير. فعنده أن «ما حدث من نقل ابن رشد وغيره من المفكرين العرب والمسلمين إلى الغرب» لم يكن إلا «نوعاً من ابتلاع الشرق للغرب»^(٣٣). وصحيح أن حسن حنفي يحاول التخفيف من وقع الكلمة، أو بالأحرى من عريها، بإضافته أن «هذا الابتلاع لم يكن نتيجة غزو عسكري... ولكنه نتيجة لانتشار حضاري طبيعي»، ولكنه يصر بالمقابل على أن «الابتلاع» لا «التفاعل» هو قانون العمليات الحضارية لأنه لا مناص من أن تكون هناك والانوثة، بين طرفين موجب وسالب. ولا يندر أيضاً أن توصف بعض العمليات الحضارية المقترنة بالعنف بأنها فتوحات ، وفي مثل هذه الحال لا يندر أن توصف بعض القارات أو الأراضي المفتوحة بأنها عذراء أو بكر. بل ولا يندر، في بعض الحالات الهمجية ، أن يمارس الشعب الفاتح بحق الشعب المفتوح عمليات خصاء جماعية .

والواقع أن عملية التأثير والتأثر بين الحضارات قابلة لأن تقرأ، من قبل اللاشعور الفردي والجمعي على حد سواء، على أنها فعل مجامعة. ولكن في «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»^(٣٤).

نحن إذن هنا أمام حالة موصوفة من حالات الهوية السلبية، أو ما يسميه هيغل التكوين السلبي للذات تأسيساً على نفي الآخر. وبديهي أنه عندما يكون وجود الآخر مستشعراً على أنه انتقاص لكيونة الذات، وملكه على أنه استلاب لها، فإن كل إمكانية لقيام علاقة تبادلية بينهما تنعدم. ذلك أن التبادل، أو التفاعل، لا يمكن أن يقوم إلا انطلاقاً مما تصح تسميته بـ«جدلية النقص والفيض». إذ «كلما زادت الذات تفرداً وأدركت ذاتها على أنها مغايرة للآخرين، ازداد وعيها بافتقارها إلى شيء ما يملكه الآخرون»^(٣٥). وبعبارة أخرى، إن التبادل - وهنا التفاعل الحضاري - يقوم فقط متى ما كوّنت الذات ذاتها على أنها فيض يحتاجه الآخر ونقص يحتاج إليه الآخر، ومتى ما كوّنت الآخر على منوال تكوين ذاتها، أي باعتباره فيضاً تحتاجه ونقصاً يحتاجها. وهذا على العكس تماماً من الرؤية الطفلية اللاتبادلية للعالم التي لا تعيش فيض الآخر إلا على أنه نقص لها، ولا ترى من سبيل إلى زيادة ممتلكات الذات إلا بتجريد الآخر من ملكه .

ومن وجهة النظر السيكولوجية التي نحن بصدها الآن، تقدم الحياة الحبية للإنسان النموذج الأكثر طبيعية والأكثر اكتمالاً للعلاقة التبادلية. فالحياة الحبية للإنسان الراشد، أو الجنسية التناسلية على حد تعبير فرانكو فورناري، تفترض، أول ما تفترض، «تواجداً متوافقاً ومتبادلاً للفائض والناقص»^(٣٦). ذلك أن جدلية الفيض والنقص هي المقوم الأساسي للهوية الجنسية، سواء أكانت مذكرة أم مؤنثة. ف«الهوية الجنسية تفترض الاعتراف بكون الذات مالكة لعضو تناسلي من جنس محدد، ومجرومة في الوقت نفسه من الجنس الآخر»^(٣٧). ومن ثم فإن الجدل الذي يجمع بين الهويتين في العلاقة التبادلية جدل رباعي الحدود، أو ثنائي مزدوج: «إن الهويتين، المذكرة والمؤنثة، إذ تضعان نفسيهما على أنهما وفرتان للذات تضعان أيضاً نفسيهما على أنهما فاقتان بالإضافة إلى فوائض غير الذات»^(٣٨). وبما أن الذات التناسلية تتعرف نفسها في الملك والحرمان معاً، في امتلاكها لعضو تناسلي وافتقادها للعضو الآخر، فهي بالتعريف ذات جزئية. وبهذا المعنى فحسب تكون نظرية أفلاطون عن انشقاق الكائن الكلي صحيحة: فمن هذا الانشقاق تتولد ذات جزئية هي بحاجة إلى ذات جزئية أخرى. ومن هنا حتمية الانفتاح على الآخر والتبادل .

ولكن الشكل الراشدي، أو التناسلي، ليس هو الشكل الوحيد للحياة الحبية عند الإنسان. فهناك أيضاً الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية. والحال أن «نفي الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية، من حيث هي جنسية استثنائية متمركزة حول التخيلات أكثر منها حول موضوعات واقعية»^(٣٩). وقد كنا رأينا أن التخيلين الأكثر مركزية في الجنسية الطفلية هما تخيل العضو التناسلي الواحد الوحيد وتخيل الوالد الواحد الوحيد اللذان هما لوهم كلية القدرة بمثابة للحمه والسدى. والأسطورة المناظرة لوهم كلية القدرة هي أسطورة الكائن الكلي المكتفي بذاته والذي يعيش كل

ما هو ليس إياه على أنه استلاب لوجوده. وبخلاف العضو التناسلي الجزئي، المذكر أو المؤنث، الذي يؤسس العلاقة التبادلية بحكم أن فيضه ونقصه ما هما بكذلك إلا بالإضافة إلى فيض ونقص العضو التناسلي الجزئي المناظر، فإن العضو القبتناسلي الكلي، الذي هو موضوع تنازع لا تبادل، يقيم مع العالم علاقة من نمط نرجسي مطلق محورها الامتلاك التام أو الاستلاب التام: «إن القبتناسلية، الواقعة تحت هيمنة الميل إلى تملك الأشياء الجيدة والميل إلى انتباز الأشياء السيئة، تقف خارج دائرة التبادل، وذلك بقدر ما يكون الأنا القبتناسلي نفسه من خلال تملك كل شيء جيد وبقدر ما يكون الآخر كوجود يحتوي في ذاته على الشيء السيء المتفوق، في إطار علاقة تقابل ضدي مناقضة لعلاقة التقابل التناظري التي تميز الأنا في العلاقة التبادلية التناسلية»^(١١٧).

ويقدر ما تؤهل التناسلية الراشدية لقيام نمط واقعي وموضوعي من العلاقات مع العالم الخارجي وموضوعاته - ومن هنا تضامنها الذي سلفت الإشارة إليه مع نمو الملكات المنطقية - فإن القبتناسلية الطفلية، التي تتعاطى مع تخييلات وأوهام (صورة الكائن الكلي، صورة العضو التناسلي الواحد الكلي، الخ)، تنزع على العكس إلى إقامة نمط رمزي في التعامل مع العالم الخارجي. فهذا العالم يتجرد من صلابته الواقعية، الموضوعية، ليتحول بدوره إلى مادة هلامية قابلة للتشكل بشكل التخيلات والأوهام النشطة على مسرح الذات النرجسية. وبعبارة أخرى، إن العالم يكف عن أن يكون عالم موضوعات ليصير عالم رموز. وهذه الرموز جنسية بالضرورة أو وثيقة الصلة على أي حال بالتصور الجنسي للعالم. أية ذلك أن الجنسية القبتناسلية نهمة، كتب عليها الا تعرف الشبع أبداً. إذ أن المادة التي تتغذى بها - الأوهام - هي بذاتها مولدة للجوع. فهل يطفئ السراب العطش أم يزيده اعتماداً؟

ومن منظور الرمزية الجنسية تقدم العلاقات بين الحضارات حقلاً فائق الخصوبة للترميز. فالتلاقي بين حضارتين غالباً ما يوصف بأنه تلاقح، والتلاقح غالباً ما يوصف بأنه خصب أو عقيم، وغالباً ما يجمع، كما في الإيديولوجيا السائدة عن الذكورة الحالة التي نحن بصدها فإن قراءة هذا الفعل أصح بأن توصف بأنها قبتناسلية منها بأنها تناسلية. فليس ما بين الحضارات - وهنا الشرق والغرب - تفاعل، أي علاقة تبادلية، بل امتلاك واستلاب، أي علاقة استحواذية. فالطرفان في هذه العلاقة ليسا شريكين يؤسس كل منهما ذاته على أنه «فاقة ووفرة معاً، نقص وفيض معاً... نقص يتأمل ذاته في فيض الآخر وفيض يتأمل ذاته في نقص الآخر»^(١١٨)، بل هما بالأحرى عدوان يعتقد كل منهما أن تأثره بالآخر خسارة له وتأثيره في الآخر كسب له، وأن فعله في الآخر تأكيد لذكورته المطلقة، أي لامتلاكه العضو الفالوسي الكلي الجنس، وأن انفعاله بالآخر إشهار لحرمانه من هذا العضو السحري، وعلامة دامغة بالتالي على تأنيته وخصائه. ومن هنا ترزح علاقة التأثير والتأثر تحت وطأة إزدواجية وجدانية بالغة التوتر: فمن يحتل موقعه في القطب المؤثر يكن كمن يرتع في النعيم، ومن يحتل موقعه في القطب المتأثر يكن كمن يقبع في الجحيم. «إن الذات القبتناسلية تكون ذاتها على أنها تسلسل دائري لامتلاك مطلق ينقلب إلى استلاب مطلق، في شبه دائرة يتعاقب فيها النعيم والجحيم الخياليان بلا انقطاع. أما التكوين التناسلي فلا يحتاج بالمقابل إلى جحيم أو نعيم، لأنهما كيانان خياليان. فمن خلال التناسلية تعرف الذات كيف تقبل نقص شيء ما بدون أن تشعر أنها مأخوذة في استلاب الجحيم، وتعرف في الوقت نفسه أنها تمتلك شيئاً ما بدون أن تعتقد من جراء ذلك أنها تمتلك النعيم»^(١١٩).

إن التصور الجنسي الطفلي الذي يغالي في تقييم العضو التناسلي المذكر ويهون من قيمة العضو التناسلي المؤنث، إذ لا يملك أن يتصور تبادلاً بين الذكورة - المترجمة إلى كلية قدرة - وبين الأنوثة - المترجمة إلى عجز وعنة - لا يملك كذلك، عندما يدرج الانثروبولوجيا الحضارية في مدونة رموزه، أن يتصور تفاعلاً أو تكاملاً بين الحضارات. فالحوار الوحيد الذي في مستطاعه أن يتخيله للحضارات هو حوار السيد والعبد: «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»، «المعلم الأبدي والتلميذ الأبدي»، «ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع»، «الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع»، الخ.

ويبقى السؤال: إذا كان جدل السيد والعبد هو جدل العلاقة الاستحواذية، أي جدل العلاقة القائمة

على أنوية مطلقة لا تصون الحياة إلا عبر تدميرها، ولا تعترف بالآخر إلا بهدف استلحاقه بممتلكاتها، ولا ترمم طاقتها على الحياة إلا من خلال الاستدماج الهدمي لطاقت الحياة عند هذا الآخر، فمن هو المسؤول عن إنتاج وإعادة إنتاج هذه العلاقة؟ أهو السيد أم العبد؟

إن السؤال بحد ذاته قد يبدو خارجاً عن موضوعنا، كما أن إشكاليته تبدو وكأنها تسلم بأمر واقع يناقض تعريف الإنسان بالذات من حيث هو طاقة حرة، ولكن الإجابة عن السؤال تبقى ضرورية لأن الأنثروبولوجيا الحضارية ليست علماً وصفاً خالصاً، بل هي أيضاً - أو يجب أن تكون - علماً غائياً. ناهيك عن أننا لسنا هنا بصدد حالة فردية، بل أمام نمط سيكولوجي معمم ورد فعل جماعي يمكن استقراره لا في الحالة العربية وحدها، بل كذلك، وفي أرجح الظن، من خلال علاقة الحضارة الغربية بجميع الحضارات والثقافات المغايرة لها. آية ذلك أن الحضارة الغربية، التي ما صارت عالمية من خلال التفاعل مع الحضارات والثقافات المخارجه لها بل من خلال استلحاقها بها، والتي ما وحدت العالم إلا من خلال تقسيمه إلى متربولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم، أنتجت وما زالت تعيد إنتاج علاقات تلاق حضاري أصح بأن توصف بأنها استحواذية تضادية منها بأنها تفاعلية تبادلية. فحيثما مرت عجلة هذه الحضارة - وهي لم تترك مكاناً لم تمر به - تركت شعوراً بأن «العلاقات بين الثقافات أحادية الطرف» بالضرورة: «الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية، والثانية مستقبلة مجدبة فارغة حاوية وهي الثقافة غير الأوروبية»^(١١٦). وإذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة فرويد القائلة إن العقدة الأكثر تواتراً التي صادفها في ممارسته التحليلية النفسية هي عقدة الخوف لدى الذكور من التأنيث، فلنا أن نفهم لماذا يأخذ الدفاع ضد هذه العقدة شكل قلب للإشكالية الثقافية: فالخواء من الداخل والاستقبال من الخارج وفق النمط المؤنث المستوهم كان قدر الحضارة الغربية المنسوجة كل ماهيتها من الأثر الخارجي - ولا سيما العربي الإسلامي - بينما قامت الحضارة العربية الإسلامية على مبدأ ذكوري خالص، غير مشوب بلونة الأنوثة، لأنها كانت في جوهرها «مرسلة»، ولم تكن إلا عرضاً «مستقبلة». وإذا كانت الآية قد انعكست بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة، فهذا محض ظاهر خادع: فهي لم تتشكل بالحضارة الغربية إلا تشكلاً كاذباً، وحتى ما استقبلته بوساطة هذا التشكل الكاذب لم يكن على العموم إلا «إرسالية» سبق صدورها عنها، وهو لا ينم عن لطخة تأنيثية بقدر ما ينبيء بدورة حضارية جديدة وفق إيقاع فالوسي (نهضة بعد سقوط). وعلى كل حال، إن التأثير الغربي، حتى في حال التسليم بوقوعه، مخفوض القيمة والفاعلية سلفاً، مثله مثل كل ما هو مؤنث، لأن «التراث الغربي يمكن اعتباره، على ما يقول القدماء، من علوم الوسائل، لا من علوم الغايات»^(١١٧).

لكن هذا القلب للإشكالية الحضارية، مهما أفلح في إنكار الواقع أو تنكيهه، لا يفلح في إخفاء الأصل النفسي الذي يصدر عنه: فهو محض تعبير عن تفعيل عقدة الخصاء ونتيجة له. فإذا كانت «عقدة الخصاء تتفعل في كل مرة يحيا فيها الفرد، أذكراً كان أم أنثى، تجربة من تجارب «عدم الملك»^(١١٨)، فلا غرو أن تكون الحضارة الغربية مصدر تفعيل دائم لعقدة عدم الملك الأولى التي هي عقدة الخصاء، ما دامت قد نصبت نفسها «مصدر كل علم، وما سواها من حضارات تعيش عليها، وتنتظر منها النظريات والمذاهب»، خالقة بهذا الموقف «انحراف الحضارات غير الأوروبية كلها، وانحسارها عن واقعها، وبتروها من جذورها، والارتباط بالحضارة الأوروبية والدخول في فلكها»، مما جعل «بلغة هيجل... كل حضارة مغتربة، خارج نفسها، مرتبطة بشيء خارج عنها»^(١١٩). علماً بأن جريرة الحضارة الغربية في الحالة العربية الإسلامية مضاعفة، فمع أنها «بنّت» الحضارة العربية الإسلامية فإنها استخدمت سلاحها - وهو بالطبع سلاح مستعار نسبته من الأضالة كنسبة العضو المزدرع - أي كنسبة العضو الاصطناعي إلى الفالوس الحقيقي - أول ما استخدمته في طعن من أعارها إياه: «الامة الأم... الامة الإسلامية... قدمت له [للغرب] العلم والحضارة أثناء الحروب الصليبية وبعدها، فقابلها بعد ذلك بالغزو والاحتلال والسيطرة. علمتهم الامة الإسلامية الرماية، فلما اشتدت سواعدهم رموها»^(١٢٠).

ومرة أخرى تفرض الموازنة مع معطيات علم النفس نفسها. «إن نضج الإنسان معناه الانتقال من

العلاقة الاستحواذية والمجاعة التدميرية القبتناسلية إلى المرحلة التناسلية باعتبارها غريزة جنسية مرتبطة بعلاقة تبادلية. وهذه سيورة لا تتم إلا إذا تم إشباع الغريزة الاستحواذية إشباعاً كافياً بفضل اكتمال عملية النمو. والحال أن سلوك الحضارة الغربية، الذي يتخذ هو الآخر شكلاً استحواذياً مسرفاً، يخلق موقفاً لا يساعد الحضارات والثقافات غير الغربية على تجاوز أزمة نموها أو على لام شفتي الجرح الأنتروبولوجي. فبالأس كانت الحضارة الغربية مصدر آلام مادية ومعنوية تند عن الوصف بالنسبة إلى بقية العالم الذي تحول إلى مستعمرة لها. واليوم ما يزال المنطق الحديدي لهذه النزعة الاستنزافية، التي من شأنها أن تعيد إلى ما لا نهاية إنتاج إشكالية المراكز / الأطراف، ساري المفعول وإن يكن تلبس شكلاً اقتصادياً أكثر عقلانية وأكثر إخفاء لعلاقة العنف العاري التي حكمت إشكالية المتروبولات / المستعمرات. ناهيك عن أن هذه الأنانية الاقتصادية^(١١) غالباً ما تقتنر بنزعة استعلانية تصل إلى حد العنصرية السافرة أحياناً وتحتج أحياناً أخرى خلف خطاب علموي. وبدون أن ندخل في مزيد من التفاصيل ليس هنا سياقنا نستطيع أن نخلص إلى الاستنتاج بأن الحضارة الغربية، الموسومة هي الأخرى - وربما أكثر من كل حضارة أخرى - بميسم الغريزة الاستحواذية، تخلق بالنسبة إلى الحضارات والثقافات المغايرة لها والمنجرفة في فلها موقفاً لا يساعد شرائها المثقفة على تجاوز ردود الفعل الطفلية، وحتى العصابية، التي ما تزال تميز أطروحاتها المكرورة، العظامية والمنقطعة الصلة بواقع الأشياء، في مجال فلسفة الحضارة والتلاقي بين الثقافات. والحال أنه كما أن «العزوف عن كلية القدرة والاتجاه نحو طريق الواقع يفترض حدثاً واقعياً مخارجاً للطفل» يتمثل بـ«تكوين الأسرة باعتبارها مجال ثقة» و«تلبية الوالدين الفعلية لحاجات الطفل بما ييسر نموه البدني والثقافي»^(١٢)، كذلك فإن الانتقال من الأطروحات الهذائية الطفلية التي تعتبر فلسفة الحضارة مجرد مجال للتنازع والاستئثار إلى أطروحات واقعية راشدة تتأول تلاقي الثقافات على أنه عملية تفاعل متبادلة يفترض بدوره «حدثاً واقعياً مخارجاً» يتمثل بـ«تكوين أسرة للبشرية جمعاء» تعيد تأسيس «حوار الحضارات» من منطلق الشراكة والتكامل وتبني بين الثقافات المتلاقية «مجال ثقة» ييسر لها عبور «الهوة» الحضارية، واستكمال عوامل نموها، والانعقاد من أسر الترميز الجنسي بتثبيته الطفلية المانعة للنمو. ويدهي أن المبادرة في هذا المجال تعود إلى الحضارة الغربية لأنها هي التي حفرت تلك «الهوة» ولأنها هي وحدها التي تملك في المرحلة الراهنة القدرة المادية، التقنية والمعرفية، لد الجسور فوقها ولوصل ما انقطع في جغرافية العالم وتاريخه .

- (١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.
- (٢) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٣. وسنلاحظ بالمناسبة أن أوروبا خرجت فعلاً من مركز الثقل العالمي لصالح الجبار الأميركي. ولكن المنطق الانتقاصي، المتجمد في الزمن والمجمد له، لا يستطيع أن يقرأ تحولات التاريخ. هذا فضلاً عن أن «خروج» أوروبا تم على يد «آخر» آخر.
- (٣) في : الوحدة، العدد ٦، ص ١٣٥.
- (٤) في . اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢١.
- (٥) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤١. وبالمناسبة، لقد حرصنا دوماً على تحاشي الإسراف والغلو والتعسف في تطبيق المنهج الذي التزمناه. ولكن لنا أن نلاحظ أن من الانجازات الأكدية لهذا المنهج كشفوه في مجال تأويل الدلائية اللاشعورية للرموز واللغة الرمزية. والحال أن «الإشعاع»، كما هو معروف في أدبيات التحليل النفسي، هو رمز فالوسي بامتياز. ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يُفهم «التحجيم» - أي «الرد إلى الحدود الطبيعية» - على أنه فعل خصاء مضاد أو أوالية دفاع ضد مصدر التآنيث والخصاء الذي يتمثل بالانتشار أو التعلق الفالوسي للآخر.
- (٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١.
- (٧) انظر لاحقاً نقده للأشعرية مثلاً.
- (٨) في . اليسار الإسلامي، ص ٣٤ - ٣٧.
- (٩) لنستحضر في أذهاننا، ولو في اتجاه مضاد، نظرية بيير بورديو في وظيفة الثقافة من حيث هي «راسمال رمزي»
- (١٠) علماً بأن التأويل وإعادة التأويل فن عصابي بامتياز.
- (١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٢.
- (١٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧ - ٤١٧.
- (١٣) المصدر نفسه ص ٤٠٣.
- (١٤) الموضوع نفسه.
- (١٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٦٠٠.
- (١٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٠.
- (١٧) في حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٧ - ٢٦٣.
- (١٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.
- (١٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٦١.
- (٢٠) الإشارة هنا إلى رسالتيه بالفرنسية اللتين تقدم ذكرهما، وكذلك إلى رسالته الثالثة «مناهج التفسير، محاولة في علم أصول الفقه Les Méthodes D'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension (Le caire: organisation générale des imprimeries gouvernementales, 1965) بأقسامها الثلاثة عن الشعور التاريخي والشعور الفكري والشعور الفعلي، علماً بأن تعريف الفيونيمولوجيا عنده هو علم التجارب الشعورية.
- (٢١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
- (٢٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٨٩.
- (٢٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٩٧.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠ و ٢٩.
- (٢٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٣.
- (٢٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
- (٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٧.
- (٢٩) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
- (٣٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢.
- (٣١) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت. المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٩.

- (٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.
- (٣٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
- (٣٤) الموضوع نفسه. وبطبيعة الحال، وعملاً دوماً بقانون القلب إلى الضد من قبيل التعويض، فإن مؤلفنا لن يتردد في نصوص أخرى، وانطلاقاً دوماً من تاليه العقل، في قلب هجائه إلى مديح وفي القول «الإسلام دين العقل، وذلك بنص القرآن الكريم (ذكر العقل في القرآن ٤٩ مرة) والحديث وبيجامع الأمة وراي العقلاء. وقد قامت الحضارة الإسلامية كلها على العقل .. حتى أصبح الفيلسوف مرادفاً للمسلم، والإسلام مرادفاً للفلسفة» (دراسات فلسفية، ص ١٩٩ - ٢٠٠).
- (٣٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
- (٣٦) حنفي، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ - ٣٥.
- (٣٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٦١.
- (٣٩) انظر بهذا الصدد أعمال سمر أمين الأخيرة التي تعيد، على العكس، دمج الثقافة اليونانية بالجناح الشرقي والجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.
- (٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠.
- (٤١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (٤٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٠٩.
- (٤٣) لنا عودة إلى هذا «الأخذ اللغوي».
- (٤٤) وكان الاتجاه الصوي بحد ذاته والنظرية الاستشراقية بحد ذاتها لا يدينان بأي دين لأفلوطين.
- (٤٥) عدا هذا الإسقاط «الماركسي» على ابن رشد وتحويله إلى مفكر ذي نزعة جماعية، فإن تخريج حسن حنفي لقول ابن رشد بخلود النفس الكلية لا يفلح في حجب الحقيقة العنيدة التي تقول إن مفهوم النفس الكلية كان فعلاً مفهوماً يونانياً ولم يكن قط مفهوماً إسلامياً. ولسوف يقر حسن حنفي في نص لاحق بأن مفهوم خلود العقل الفعال والنفس الكلية ورثته البيئة العربية «من الحضارات المجاورة»، وبأن الإسلام ساق على العكس «البراهين العقلية والحسية لإثبات خلود النفس الفردية» (التراث والتجديد، ص ١١٩).
- (٤٦) حنفي، التراث والتجديد ص ٧٨.
- (٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٣.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥. ولنا أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت البحوث الألسنية الحديثة قد أثبتت فعلاً ارتباط المنطق باللغة، فإن هذا الارتباط لا يلغي - بالمقابل - الاستقلال الذاتي للمنطق عن اللغة. ولهذا فإن القول بأن المنطق الأرسطي مرتبط باللغة اليونانية لا يعود صحيحاً كل الصحة عندما يقال إنه مرتبط بها «تماماً». أضف إلى ذلك أن المقدمة التي بنى عليها حسن حنفي محاكمته - ارتباط المنطق باللغة - كانت تقتضي منه أن يتكلم عن منطق عربي، لا عن منطق إسلامي. فقله: «نظراً لارتباط اللغة بالمنطق تظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي في الاستدلال عند ابن رشد» (الموضوع نفسه) غير مستقيم منطقياً، لأن الإسلام دين وليس لغة.
- (٥٦) فيلوسوفياً باليونانية: حب الحكمة.
- (٥٧) تستغرق هذه الماحكة - ونحن لا نتردد في استعمال هذا الوصف - ١٩ صفحة من أصل ٥٣ صفحة.
- (٥٨) لا شك أن الإسلام دين عابر للقومية، ولكنه ليس نافيهاً لها. أفليس القرآن هو القائل: «جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»؟
- (٥٩) من المحقق أن الحضارة العربية الإسلامية قامت على أساس ديني، ولكنها لم تلغ، وما كان لها أن تلغي التمايزات القومية واللغوية، وإلا كيف كان لحسن حنفي نفسه أن يتحدث في الموضوع نفسه عن «قيام الدولة الأموية على الجنس =

العربي، والدولة العباسية على التوالي من الفرس، والدولة العثمانية على الترك؟ (دراسات إسلامية، ص ٢١٥).

(٦) خلط بين اللغة الفطرية واللغة المكتسبة. فإن يتعلم الفارسية شيء وأن يتعلم اليونانية أو الهندية شيء آخر، مثله في ذلك تماماً مثل العربي الذي يتعلم الفارسية أو اليونانية.

(٦١) إذا صح ذلك - وعندنا أنه صحيح - فكيف أجاز حسن حنفي لنفسه أن يقرأ التاريخ العلائقي للحضارة العربية الإسلامية على أنه تاريخ انغلاق؟.

(٦٢) للتوكان «ارتباط المنطق باللغة» كافيًا لتكريس قيام منطق «إسلامي» في مواجهة المنطق اليوناني، وهذا على الرغم من أن المنطق، في مدعاه على الأقل، تجريدي وعابر للغة ومن هذا المنظور أيضاً نوه حسن حنفي بإقدام ابن رشد، في شرحه لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، على حذف كل ما هو مرتبط باللغة اليونانية نظراً لارتباط الفكر باللغة ونظراً لاختلاف اللغة العربية عن اللغة اليونانية وبالتالي اختلاف الفكر الإسلامي عن الفكر اليوناني، حنفي، (دراسات إسلامية، ص ١٨٤). ولكن في النص الذي نحن بصدده الآن تنقلب الآية: فالارتباط بين الفكر واللغة مفكوك، واللغة مكتوفة عن العمل، وهوية الفكر باقية على حالها سواء كتب المفكر بالعربية أو الفارسية أو التركية.

(٦٣) الإشكالية هنا مغلوطة، والسؤال الصحيح هو التالي. هل ينتمي التراث الإسلامي المكتوب بالفارسية إلى الحضارة العربية الإسلامية أم بالأحرى إلى الحضارة الفارسية الإسلامية؟ وكذلك القياس في التراث الإسلامي المكتوب بالتركية أو الأفغانية أو الأردية.

(٦٤) علماً بأن السهروردي نفسه يصرح بأن إحياء بعض هذا التراث هو مقصده «كان في الفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة الجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق» (نقلًا عن دراسات إسلامية، ص ٢٢٢).

(٦٥) في الوقت الذي ينبغي فيه حسن حنفي المصدر الفارسي للغة النور يورد الشواهد التالية التي تنطق بالعكس المحض : «يقول السهروردي: «والنار ذات النور شريفة لنوريتها، وهي التي اتفقت الفرس على أنها طلسم أوردبيهشت، وهو نور قاهر فياض لها... ويقول السهروردي عن نور الأنوار. «وربما سماه بعض الفهلوية بهمن» (وهو الملك). وكذلك في حديثه عن الأنوار: «والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينوية يتابع الخرة، والرؤى التي أخبر عنها زرادشت، ووقع خلصة الملك الصديق كيخسرو إليها، فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت سموه خرداد، وما للأشجار سموه مرداد، وما للنار سموه أوردبيهشت، وهي الأنوار التي أشار إليها أنبازقلس وغيره... ويقول كذلك : «ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق - يعني جبرئيل عليه السلام - وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة، روان نجش، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنساني، نور مجرد، وهو النور المتصرف في الصياحي الأنسية، وهو النور المدير الذي هو اسفهد الناسوت، وهو المشير إلى نفسه بالانانية» (دراسات إسلامية، ص ٢١٨ - ٢١٩).

(٦٦) لنستذكر بلا تعليق قول السهروردي نفسه : «وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمة الإشراف أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم، وهي الخصرة الأزلية» (نقلًا عن: حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٦).

(٦٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ - ٢٢٥. ولنعرض رغماً عن كل شيء، أن السهروردي كان فعلاً مفكراً إسلامياً «خالصاً»، نشأ في بيئة إسلامية «خالصة»، ووضغ مشكلة إسلامية «خالصة» هي مشكلة وحدة المنهج. فهل وحد السهروردي فعلاً المناهج الإسلامية؟ وهل تجسدت وحدة المناهج هذه في حكمة الإشراق؟ بل هل عرضت حكمة الإشراق أصلاً لمشكلة وحدة المناهج؟ هنا أيضاً ندع حسن حنفي يرد على حسن حنفي ويفند في الختام كل دعاوى مقدماته: «ولكن ماذا عن حكمة الإشراق؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة المنظر والذوق؟ .. أم ظل ثنائياً؟. الحقيقة أن السهروردي ظل كابين سيناً ثنائياً فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبرهان في تقده للمنطق الأرسطي... ثم هو إشراقي من ناحية أخرى يعطينا تصوراً للعالم كنور ودرجات العالم كدرجات من النور... ظلت الحكمة في جانب والإشراق في جانب آخر، أو ظل الفكر في الفكر، والوجود في الوجود، ولم يستطع إقامة الوحدة الحقيقية الباطنية بين المنطق والوجود. لم يعطنا السهروردي منطقاً إشراقياً... وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق؟ وهل للإشراق منطق أساساً؟ وكيف يمكن عمل منطق للإشراق، والإشراق بطبيعته لا يخضع لقواعد المنطق، بل هو أساساً معرفة كشفية تتد عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق؟... وفي الحقيقة إن الطابع النظري في حكمة الإشراق غالب على الطابع المنهجي، وإنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج. فالمنهج له أصوله وقواعده ومشاكله وتطبيقاته، ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا في مقدمة المصنف التي يتحدث فيها السهروردي عن أسبقية الحدس على

البرهان، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكري... ويظل القسم الأعظم من فلسفة الإشراف، حتى في الجزء الأول عن المنطق الإشرافي، نظرياً خالصاً» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٥٦ - ٢٥٨). واستكمالاً لرقصة المتناقضات هذه يتعين أن تشير إلى أن حسن حنفي كان عرّف الإشراف بأنه «منهج»، وأقام موازنة بين «المنهج الإشرافي والمنهج الفينومينولوجي»، وكذلك بين «المنطق الإشرافي والمنطق الترنسندنتالي»، متهماً المستشرقين بأنهم هم الذين يقللون «من أهمية الجانب المنطقي في حكمة الإشراف ويركزون على الجانب الكوني، في حين أن الجانب المنطقي هو الذي يعرض لوحدة المنهج» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠)

(١٨) في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني / يناير ١٩٨١)، ص ٢٤. وفيما يتعلق بالعقل والحرية تحديداً باعتبارهما الاتجاهين الرئيسيين للوعي الأوروبي «المستوردين» بالترجمة عن الحضارة العربية الإسلامية، فمن الممكن أن نلاحظ من جهة أولى مع محمد أركون أن «فعل عَقَلَ ورد في القرآن تسعاً وأربعين مرة بدون أن يرد مرة واحدة لفظ العقل» (انظر محمد أركون، الفكر العربي، ط ٣، سلسلة «ماذا أعلم؟» (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٥)، ص ٦١ - ٦٢). العنوان بالفرنسية. La Pensée Arabe. أما فيما يتعلق من الجهة الثانية، بمفهوم «الحرية»، فلنا أن نلاحظ مع فرانسواز روزنتال أنه إذا كان العرب عرفوا لفظ «الحر» منذ جاهليتهم، فإن لفظ «الحرية» لم يظهر لديهم إلا متأخراً، وابتداءً من القرن الرابع أو الخامس الهجري. ومعادلة التائر والتأثير هنا تكاد أن تكون معاكسة تماماً لما يذهب إليه حسن حنفي، إذ أن «العربية لم تعرف مصطلحاً يستخدم استخداماً عملياً للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديداً لكلمة الحرية القديمة» (انظر فرانسواز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٢٤).

(١٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢
(٧٠) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥. من منظور محاولة مماثلة لبناء ما قد يصح وصفه بأنه «علم اقتصاد حضاري» على قاعدة من المصطلحات الماركسية المؤخرة أو المعاد توظيفها، يؤثر أنور عبد الملك أن يستخدم بدل «التراكم الحضاري»، أو بالتوازي معه بالأحرى، تعبير «فائض القيمة التاريخي».

(٧١) ربما كان ينبغي المزيد من التخصيص والقول: «ما من شيء حسن فيها»، إذ لا أحد يماري في أن الحضارة الغربية أبدعت أشياء من عندياتها، ولكنها تعيناً في هذه الحال هي كل الأشياء «غير الحسنة».

(٧٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢
(٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.

(٧٤) في المسيحية فقط يكون التناقض بين العقل والإيمان «جوهرية»، أما في الإسلام «فلا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل، يناقض الإيمان. فإذا ما حدث تناقض بينهما في ذهن الفيلسوف فإنه يكون تناقضاً ظاهرياً محضاً» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦).

(٧٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.

(٧٦) في الواقع، لدينا نص آخر يضيء في الخلط إلى حد تخريج الإلحاد على أنه إيمان، ولكن مع الإقرار هذه المرة بأن الإلحاد مقولة غربية منقطعة الصلة جينالوجياً بالتراث العربي الإسلامي. «إن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الصراعات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم، فمعنى الإلحاد في الحضارة الغربية يعني الإيمان في تراثنا القديم» (حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٣).

(٧٧) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١١١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٧٩) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٧.

(٨٠) لسنج، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١١١ - ١١٢.

(٨٢) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥.

(٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢ - ١٠٣. هذه النزعة الخلطية، التي تسمى الأشياء بغير أسمائها أو حتى بعكس أسمائها، فلا تتهيب من أن تعد ضابط أسانيد الرواية «نقداً» للكتب المقدسة، تأخذ شكلاً فصامياً عندما تصاهي بين تفسير الكتب المقدسة ونقدها في النص التالي؛ ولم يحدث التنوير الإسلامي عن طريق الشك في صحة الكتاب، فالكتاب وثيقة صحيحة تاريخياً بمقاييس النقد التاريخي، بل عن طريق مناهج التفسير (لسنج، في: تربية الجنس البشري، =

ص ١١٢) ولتخيل كم كان علماء التفسير أو الحديث المسلمون سيتعودون بالله فيما لو وجد من يلقبهم في زمانهم بـ«مفتاد الكتب المقدسة» وعلى كل، وجرماً على مالوف عاداته، فإن حسن حنفي هو نفسه أول من ينكر في نص لاحق أن يكون ضبط أسانيد الرواية نقداً، ولا حتى معرفة تاريخية. «إن التواتر يعطي أخباراً وأقوالاً وأفعالاً، ولكنه لا يعطي معرفة وتحليلاً لحوادث التاريخ ودلالاتها وقوانينها لا تأتي المعرفة التاريخية من التاريخ، بل من قال يقول أي من شخص ورواية، عن طريق السند. وما يأتي ليس فكرة جديدة أو قانوناً تم اكتشافه، بل قولاً مأثوراً معروفاً منقولاً حرفاً بحرف ولفظاً بلفظ» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٢). وفي فقرة تالية من النص نفسه يفلو في نقد «نقد الرواية» إلى حد اتهامه بالشككية والخارجية لأن الشعور التاريخي الذي صدر عنه «كان شعوراً ناقلاً وليس مبدعاً، لا يصيغ قوانين حركة التاريخ بل ينقل الرواية من الأذن إلى الذاكرة إلى اللسان، من السماع إلى الحفظ إلى الأداء»، ناهيك أصلاً عن أن «مناهج الضبط والتحقق من صدق الرواية لم تستطع منع الوضع وتحريف الصحيح» (المصدر نفسه، ص ٢٣٥). وفي نص آخر ينفني حتى صفة العلم عن مناهج «النقد التاريخي» عند القدماء لأنها لم تنشأ بدافع الشك، بل «بدافع الحرص على صحة النصوص». ومن ثم فهي «علوم أقرب إلى التقديس والاحترام وأقرب إلى الإيمان الديني منها إلى البحث الأكاديمي الصرف. فكتب الحديث مثل «البخاري» تقرأ عادة للتبرك ولدرء الأخطار وجلب المنافع. وكتب التفسير مثل «الطبري» تحظى من الاحترام بقدر لا يسمح بالمناقشة والحوار. وكتاب «الأم» للشافعي أو «موطاء» الإمام مالك أو «مسند» الإمام ابن حنبل مواطن للتصديق ومصادر للمعرفة، وسيرة ابن هشام تتحد بشخص النبي ولا يجوز المساس بها» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٥).

- (٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٢
- (٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٥.
- (٨٦) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٩.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٧-٩٨.
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.
- (٩٠) الموضوع نفسه.
- (٩١) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (٩٢) أي فكر أرسطو.
- (٩٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٦٢.
- (٩٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٧.
- (٩٥) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٦٧.
- (٩٧) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (٩٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٥.
- (٩٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
- (١٠٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٨.
- (١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.
- (١٠٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
- (١٠٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥١.
- (١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.
- (١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (١٠٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٦.
- (١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
- (١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
- (١٠٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٠.
- (١١٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٥٦ - ١٦٠.
- (١١١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة «شبنجل» (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، الجزء الثاني، ص ١٢.

(١١٢) أوسفالة شبنغلر، *أفول الغرب*، رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني، العنوان بالفرنسية، *Le declin de l'occident*، منشورات غاليمار، (١٩٤٨)، الجزء الثاني، ص ١٧٢.

(١١٣) الموضوع نفسه.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(١١٥) مثلاً في حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ٢١٦، وفي: *التراث والتجديد*، ص ١٤٢.

(١١٦) حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ٢١٦.

(١١٧) حنفي، في *فكرنا المعاصر*، ص ٦١.

(١١٨) حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ٩٢.

(١١٩) بهذا المعنى لا يجانب حسن حنفي الحقيقة عندما يقول إنه منذ أن قرأ «الاصطلاح» لأول مرة وعرفه بالمصادفة وهو بصدد قراءة كتاب عبد الرحمن بدوي عن شبنغلر وهو يستعمل اللفظ «دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره».

(١٢٠) حنفي، *التراث والتجديد*، ص ١٤٢ - ١٤٣.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٨٠ - ٨١، وبالطبع، يتفق لحسن حنفي، على عهدنا به، أن يناقض نفسه بنفسه حتى في هذا المجال. أفليس هو القائل في تعريف آخر لظاهرة التشكل الكاذب: «هي ليست مجرد ظاهرة شكلية، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادراً على التعبير وباستعمال اللفظ الجديد تظهر معانٍ جديدة وأبعاد لم تكن معروفة» (حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ٢١٦)؟

(١٢٢) سبق لحسن حنفي نفسه، كما رأينا، التنديد بالمفاضلات التي من هذا القبيل

(١٢٣) في: *اليسار الإسلامي*، ص ٢٤. ولنا أن نلاحظ أن حديث حسن حنفي عن «الدين» المسيحي «الوحي» الإسلامي يدخل ضمن إطار المفاضلة إياها لأن لفظ «الوحي» لفظ ناطق بالمثالية وذو جودة لم يتأكله البلى وكثرة الاستعمال، بينما لفظ «الدين» بالمقابل «لفظ تقليدي لا يؤدي وظيفته في الإيصال و«قاصر عن أداء المعنى» ومثقل بـ«تاريخ طويل من المعاني الرافدة عليه» ويشير إلى التاريخ أكثر مما يشير إلى الوحي» (حنفي، *التراث والتجديد*، ص ٩٨).

(١٢٤) حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ١١٤.

(١٢٥) حنفي، في *فكرنا المعاصر*، ص ٥٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٢٧) حنفي، في *الفكر الغربي المعاصر*، ص ١٢.

(١٢٨) حنفي، *التراث والتجديد*، ص ١٥٢.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٣٠) حنفي، في *فكرنا المعاصر*، ص ٦١.

(١٣١) حنفي، *دراسات إسلامية*، ص ١٥٨.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(١٣٤) حنفي، *التراث والتجديد*، ص ١١٠.

(١٣٥) فرانكو فورناري، *الثقافة والجنس* (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٥.

(١٣٦) في: *شؤون عربية*، العدد ١٥، ص ٢٤٢.

(١٣٧) لا ينبغي حسن حنفي نظرياً احتمال قيام ندية ومساواة بين الحضارات، ولكنه يضيف هنا أيضاً القول: «أظن أن ذلك مجرد تعبير عن نوايا صادقة، ولكنه لن يتم من الناحية العملية».

(١٣٨) فورناري، *الثقافة والجنس*، ص ٣٠٦.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٤٥) الموضوع نفسه.

- (١٤٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٠
(١٤٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
(١٤٨) فوزناري، الثقافة والجنس، ص ١٤٥.
(١٤٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٤-١٥.
(١٥٠) في. اليسار الإسلامي، ص ١٦٢.
(١٥١) غالباً ما تبرر هذه الأناثية عقلانياً بتأسيسها على المحاسبة. ولكن المحاسبة، بصرامتها العقلانية الظاهرة، قد تخفي بحد ذاتها دوافع سيطرة واستحواذ من النمط الشرجي كما تصفه أدبيات التحليل النفسي، وبخاصة إذا كانت جزئية. وذلك هو، في اعتقادنا، واقع المحاسبة الغربية إلى حد ما على الأقل فلو كانت عقلانية وكلية حقاً لكان يفترض فيها أن تأخذ بعين الاعتبار، في بنود ميزانيتها التاريخية، جملة ما تدين به للشعوب المستعمرة سابقاً من فائض قيمة جرى (ويجري) نهبه منها وكان له، بالنسبة إلى الغرب، دوره الأکید في اختصار مرحلة التراكم الابتدائي. وكما جرى التعويض من قبل ألمانيا على اليهود الذين وقعوا، سلالياً، ضحية الاضطهاد النازي، كذلك يمكننا تصور احتمال تعويض جماعي تدفعه البلدان المتقدمة للبلدان المتخلفة سداداً لذلك الدُئِن التاريخي، وهذا بدون أن نتكلم عن «ديات» الملايين والملايين من الضحايا البشرية للاستعمار.
(١٥٢) فوزناري، الثقافة والجنس، ص ١٦٤.

إن التخييل الذي يكمن وراء فكرة التطهيرية الحضارية - التي تتلبس هنا طابعاً وسواسياً تجوز معه قراءتها على أنها مجرد مكافئ على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاعتسال في التشكيلات الارتجاعية العصابية ذات الأصول الشرجية - هو تخييل كلية القدرة. فوجده من يتوهم القدرة في ذاته على إيجاد ذاته من ذاته يستطيع أن يستغني - بالوهم طبعاً - عن الآخرين الذين يقرأ وجودهم في هذه الحال على أنه انتقاص لوجوده وحدّ لكلية قدرته، وهذا في العلاقات ما بين الحضارات كما في العلاقات مع الناس. والحال أن تخييل كلية القدرة - كما دلت مباحث بيلا غرونبرغر وإريك فروم وجيرار ماندل وجانين شاسغيه سميرجل وفرانكو فورناري - هو تخييل أموي، أي تخييل مرتبط بالطور العُظمي والفردوسي للجنين في رحم أمه ولكن كلية القدرة ليست هي الماهية الوحيدة أو المظهر الوحيد للتراث العربي الإسلامي في منظار حسن حنفي. فصحيح أن هذا التراث قد تبدى لنا حتى الآن، ومن مطل التطهيرية الحضارية، وكأنه هو «الموجود الأول» الذي لا قبل قبله والذي لا بعد إلا بعده، أو كأنه هو «الموجود الكلي» الذي منه يمتد كل موجود وجوده والذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده» بما يفنيك عن اللجوء إلى الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر غربياً / غربياً يحمل اسم «هيغل أو ماركس أو فيورباخ». ولكن إلى جانب هذا الوجه الكلي والمجمل، ثمة للتراث وجه جزئي ومفصل يقع من الأول على طرفي تقيض. فذلك التراث الذي أطلق الأمة في دورة حضارية كبرى، والذي كان حتى للحضارة الغربية، أي الغربية، البذرة التي أتاحت لشجرتها أن تضرب جذورها في «محور التاريخ» وفي «مركز النقل العالمي» وأن تمد أغصانها وأوراقها فيناً للمعمورة بأسرها، ذلك التراث عينه يتكشف عن أنه كان، في بعض مراحل على الأقل، وفي بعض أجزائه على الأقل، الجرثومة التي جعلت «خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف».

وبالفعل، لقد كان كل ظننا حتى الآن أن تراث الأمة هو أثنى ما بحوزتها، لأنه «روحها» و «مصدر قوتها الرئيسية» و «محرك جماهيرها» ومحوّلها «من الكم إلى الكيف» ومُقبّرها إلى المعاصرة عبر الأصالة، من حيث أنه «هو الحارس للذات، وسبب وجودها وبقائها، والضامن لأنها ضد أخطار الغير»^(١). وانطلاقاً من فعل التراث في الأمة أو استمرار فعله في الأمة، إذ هو الذي «يمدها بتصوراتها للعالم ويحدد قيمها ويوجه سلوك أبنائها»^(٢)، جرت صياغة نظرية التراث «كمخزون نفسي عند الجماهير» «قادر على تحريك الجماهير وحشدها» وبعثها «في دورة ثانية للتاريخ» بحيث تكتب لها من جديد «وراثته الأرض وإمامتها». فالتراث ليس فقط ما هو «موجود في المكتبات والمخازن والمساجد»، وليس فقط «هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وغير المنشور»، وليس فقط «دراسة الماضي العتيق الذي ولّى وطواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار»، بل هو فوق ذلك، وقبل ذلك، «جزء من الواقع ومكوناته النفسية» و «ما زال بأفكاره وتصوراته ومُثله موجهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية»^(٣)، وما زال بخصوصه فاعلاً «في سلوك الناس» ينشئ «الحركة من خلال الثبات ويحدث التغيير من خلال التواصل، فيتراءى الحاضر في الماضي، ويعيش الماضي في الحاضر، وتتطلق قوى التاريخ، وتتحرك الشعوب»^(٤). ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو، ويمقتضى نظرية «المخزون النفسي»، إلى أن «التراث القديم ما زال حياً في وجدان العصر»، حتى نباغت بأن هذه «الحيوية» هي في حقيقتها قاتلة للحياة، وأن الطاقة الصادرة عن ذلك «المخزون النفسي» هي طاقة ضغط وكبت لا طاقة تفتيح وتحرير. وهكذا، وعلى حين غرة، وكما في قصة ستيفنسون «الدكتور جيكل والمستر هايد»، يخلع التراث عنه وجه الأم الرحمة ليتبدى في وجه الأب المضطهد. فليست وظيفته، كما كنا توهمنا، أن يصنع الحياة، بل أن يثدها. والشواهد على هذه الفاعلية الخائفة كثيرة لا تحصى. ولكن ربما كانت أبلغها دلالة هي التالية:

- «القديم كما هو يكتم الأنفاس.. والحركة الفكرية لدينا هذه الأيام اجترار للقديم وتكرار لما وصل

إليه من صياغات فكرية وعلوم عقلية أو نقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر، وأصبح فكرنا مشدوداً للقديم في حركة وأثبة إلى الوراء بالنسبة لواقع في تقدم وتغير مستمر»^(٤).
- «نحن نعمل بالكندي في كل يوم، ومنتفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرنق بوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحت عن الرنق ونلهث وراء قوتنا اليومي»^(٥).

- «التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم. وبالتالي يكون تجديد التراث... هو إطلاق لطاقات مخترنة عند الجماهير... وحل لطلاسم القديم وللعقد الموروث وقضاء على معوقات التطور... وإلا ظل القديم شبحاً ماثلاً أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي تبعث من جديد، تتربص بالأبناء شراً إذا هم خرجوا من جُبتهم ورفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء»^(٦).

وإزاء هذا الوجه الاضطهادي الذي ينبت للأبناء التراثيين، يتكشف المشروع البنوي لتجديد التراث على أنه، إلى حد بعيد، مشروع هدمي، وليس مشروع إحياء كما لا بد أن يكون توارد إلى الذهن: «مهمة التراث والتجديد حل طلاس الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير... مهمة التراث والتجديد التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة»^(٧).

وفي نص سابق بنحو عقد من الزمن على «التراث والتجديد» يجهر مؤلفنا بأن «المهمة» لا يمكن أن تكون أقل من «القضاء على الموروث القديم»، ويطلب بأن تعتمد «محاولاتنا لتأصيل تراثنا القديم» مبدأ الشك الجذري و«الهدام»، ولا تكتفي بمبدأ الشك المنهجي و«البناء»، لأن «الشك عند مونتاني قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت، حتى يتم القضاء على الموروث القديم. فقد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة، والشك في العقائد المورثة خير من استعمال العقل لتبريرها»^(٨).

وفي النص نفسه ينتصر «للتوالد المذهبي» الذي كان أدانه غير مرة. فصحيح أن العقلية الأوروبية «فقدت التوازن وضاع منها التكامل» و«باتت» في كل مرة تضع ما رفضته سابقاً أو ترفض ما وضعته من قبل» بالنظر إلى «ما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة»، لكن «هذا التوالد المذهبي مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا» - بالمقابل - نظراً إلى أن المذاهب «تعتبر بالنسبة لحضارات غير أوروبية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر في صراعه مع التقليد للماضي»، ونظراً إلى أن هذه المذاهب المتعارضة «تعطي قوة رفض رهيب للماضي بكل ثقله، وللموروث بكل الثقة الموضوعية فيه»^(٩).

ويعود في «التراث والتجديد» إلى تسجيل نقطة اعتراض رئيسية على التجديدين الخُص من دعاة «الاكتفاء الذاتي للجديد». فغلطة هذه «الفئة من الناس» التي «تسبق الغالبية العظمى بمراحل وتنتهي إلى العزلة» تجاهلها أن التراث «أحد مكونات الواقع» و«جزء من المخزون النفسي للمعاصرين»، «فهو على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع بإعادة البناء والقديم ما زال قائماً، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد»^(١٠).

إن جميع هذه الشواهد، وغيرها، تتم عن أن العلاقة بين القطبين الأبوي والبنوي، «التراث» و«التجديد»، هي علاقة متوترة، سلبية، بل عدائية. وأرجح الظن أن الصاعق المفجر لهذه الشحنة من العدوانية التي تنطق بها الشواهد السابقة هو الموقف الإحباطي الذي يعتقد «الأبناء» أن «الأباء» زجوا بهم فيه عندما وضعوهم أو تركوهم بلا سلاح ولا عدة مناسبة^(١١) في مواجهة حضارة متفوقة لا قبل لهم بها. وهو موقف يلخصه حسن حنفي بقوله في نص «قديم» له: «ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولتنا القديمة... نحن نرزع تحت عبء التراث القديم في مواجهة التراث الغربي المعاصر»^(١٢).
وبصرف النظر عن الطبيعة الاسقاطية لهذه العدوانية، التي تعزو إلى الآباء حفزات الكراهية التي تراود

الأبناء حيالهم (لنتذكر كلام حسن حنفي عن «أرواح الأسلاف التي تتربص بالأبناء شراً»)، فمن الممكن القول إنها لعبت في حالة حسن حنفي دوراً إيجابياً إذ استطاع، بدءاً منها، أن يطور موقفاً نقدياً من التراث وأن يصمم مشروعاً لإعادة بناء التراث وتجديده وقلبه «من تراث القهر إلى تراث التحرر»^(١١)، وهو ما يمثل تجليته الحقيقية ومساهمته المتميزة في الدراسات التراثية.

وأول ما يلاحظه صاحب مشروع «التراث والتجديد»، وهو بصدد التأسيس النظري لهذا الموقف النقدي، أن نمط التحديث الإصلاحي الذي ساد في المجتمع العربي الإسلامي ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر قد وجد نفسه مُكرهاً، تحت ضغط مقتضيات «الدفاع عن الهوية ضد الغرب»، على اتخاذ موقف «التزام بالتراث» وموقف «دفاع عن التراث» باعتباره ضماناً للهوية والأصالة، مما أبقى جهود الإصلاح والتنوير في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي أسيرة المناقحة و«الموقف الخطابي» من التراث بدون أن تتجرأ على «أخذ موقف نقدي» منه وعلى خوض معركة النهضة على جبهة نقد تصورات العالم السائدة، لا على جبهة الهوية وحدها^(١٢). وهذا الغياب للموقف النقدي من التراث هو الذي قضى بالفشل سلفاً على جهود «الثورات العربية المعاصرة» عندما تصدت بدورها، إبتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، لقيادة عملية تحديث المجتمع العربي الإسلامي، وهو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الردة السلفية التي تجتاح اليوم العالم العربي الإسلامي، هذه الردة التي تعود، في أحد أسبابها على الأقل، إلى أن «الثورات العربية المعاصرة حاولت... تغيير الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تغيير مماثل على مستوى الأبنية الثقافية والقوالب الذهنية، فانقلبت إلى ثورة مضادة... وظهرت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح للحركة العلمانية كلها»^(١٣). آية ذلك أنه ما دام التراث «حاضراً في وجدان الأمة، مؤثراً فيها، يمدّها بقيمتها ويحدد تصوراتها ويوجه سلوكها... فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو إلى العقلانية والعلمية والتقدم والحرية والديموقراطية؛ فإن دعوتها ستصطدم لا محالة بميراث ألف عام... وطالما أن هذا الموروث لم يتصرف بعد، فإنه سيبطل المنبع الأول الذي يغذي الحركات الإسلامية»^(١٤). وخطأ «الثورة العربية المعاصرة» من هذا المنظور أنها كانت «تحديثية»، ولم تكن «تنويرية»، دعت إلى تطبيق العلم مثلاً ولكنها لم تأخذ «بالتصور العلمي للعالم»، فكان مثلها كمثل من يضع «العربة أمام الحصان لدى شعوب تتحكم أبنيتها الثقافية وقوالبها الذهنية في نظمها الاجتماعية وأوضاعها السياسية»^(١٥). وعلى هذا النحو يعيد صاحب مشروع «التراث والتجديد» تأويل النظرية الماركسية الكلاسيكية عن جدل البنية التحتية والبنية الفوقية لا باتجاه إعطاء الأولوية للوعي على الوجود، وللايديولوجيا على القاعدة المادية، فحسب، بل كذلك باتجاه ترجمة ذلك الجدل إلى مفردات أكثر مطابقة في تصوره لواقع «المجتمعات التراثية»، وهي مفردات السطح والأعماق. ومن هذا المنطلق فإن تقصير «الثورة العربية المعاصرة»، الذي تأدى بها إلى «الردة» وإلى طغح مد السلفية، هو أنها حصرت نفسها بالسطح السياسي - الاقتصادي، وما تعدته إلى العمق الثقافي، فكانت النتيجة أن تناضدت في «الشخصية القومية» «طبقتان من الثقافة: الأولى تاريخية متصلة محافظة أصيلة، والثانية حديثة منقطعة تقدمية مستوردة». وبالنظر إلى أن «الثقل التاريخي للأعماق، أقوى بكثير من خفة السطح»، فإنه يكون من المحتوم «في ساعة الهزائم وأوقات الشدة، وعندما ترى الشعوب فشل مناهجها السطحية، [أن] تثور الأعماق، ويحدث رد فعل، وتظهر السلفية والحركات الدينية الراضية لجميع مظاهر الحداثة، كما هو حادث الآن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية»^(١٦).

وبتلاحم منطقي طال افتقادنا إليه في رحلتنا مع مؤلفنا ينتقل صاحب مشروع «التراث والتجديد»، بعد هذا التأسيس النظري للموقف النقدي الواجب أخذه من التراث، إلى ممارسة النقد التطبيقي، وتحبير بعض من أبداع الصفحات التي خطها قلمه قط. فانطلاقاً دوماً من واقعة «تراكز الماضي في الحاضر» في المجتمعات التراثية وما يمثله التراث في قوالبها الذهنية - التي تقوم لها مقام البنية التحتية - من «سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة»^(١٧)، وانطلاقاً بالتالي من الدعوى بأن «الفوضى في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر»^(١٨)، يأخذ صاحب مشروع «التراث والتجديد» على عاتقه مهمة

التنقيب والتحري في «المخزون النفسي المتراكم من الموروث» عن «الجرثومة الحقيقية» لكل الآفات التي تشكو منها «عقليتنا المعاصرة». وهكذا إذا كنا اليوم مثلاً «نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر... ونلحق عقولنا بالنصوص، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خائعين، ضعفاء أو خائفين»، وإذا كنا «نقف أمام الطبيعة ساليين عنها استقلالها، وعادمين عنها وجودها، وقاضين على قوانينها... ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالمادية والإلحاد، فكل ذلك «بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد»^(٣٧). و «إذا كنا نخطئ بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر، فنخطئ ونظن أننا نفكر، وننقل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد»^(٣٨). و «إذا كان الإنسان بيننا يخرج من منزله في الصباح ولا يعود في المساء، ولا يعلم أحد عنه شيئاً، وإذا كان الإنسان يحشر في المركبات وفي المكاتب وفي الطرقات... فإن ذلك قد يرجع إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع»^(٣٩).

ويحظى التراث الصوفي، بعد علم أصول الدين والفقه، بنصيب وافر في حملة حسن حنفي النقدية الجائحة على «تراثنا القديم» الذي وجد فيه «واقعا النهار ما يبهر له أنهاره ويؤكد»^(٤٠). ف «كما نشأ هذا التراث [الصوفي] كمقاومة سلبية لانحرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقويماً لهذا الانحراف بانحراف آخر، ودفاعاً بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية التي تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلا في أنه صاحب الحق الضائع. هذه القيم ما زالت تفعل في سلوك الجماهير، يذكرها في معازيه، ويعلق على جدران محاله العامة «الصبر مفتاح الفرج»، «توكلت على الله»، وتُغنى المواويل الشعبية، وكلها يدور حول فضائل الصبر. والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الإلهية يأس من العقل ومن تحليل الواقع، وإيثار لعلم آخر حيث يغيب العلم، ولمعرفة حيث تشع المعرفة»^(٤١).

بيد أن التشريح النقدي الأكثر تفصيلاً هو ذلك الذي يجريه حسن حنفي على التراث الفلسفي. فانطلاقاً من ملاحظته إن إيجابيات هذا التراث توقفت، بينما «سلبيات أخرى فيه استمرت وذاعت وانتشرت، وأصبحت هي التي تحدد تصورنا للعالم وتعطينا موجهاً للسلوك»^(٤٢)، يضع قائمة في اثني عشر بنداً عن الموروثات التي ما تزال تصنع «وجدان العصر»: المنطق الصوري، العقل التبريري، المعرفة الإشراقية، نظرية الفيض، الطبيعيات الإلهية، ثنائية الطبيعة، النجوم والأفلاك، الضرورة الكونية، الفضائل النظرية، الدولة الهرمية، غياب الإنسان، سقوط التاريخ. فموروثنا من المنطق الصوري سؤد على «فكرنا القومي منطلق الالفاظ والتلاعب بالعبارات، فغلب منطق الظن على منطق اليقين. وسادت مناهج الجدل والسفسطة على مناهج القياس والبرهان، وأصبحنا خطباء وشعراء ونحن نظن أننا مفكرون وفلاسفة»^(٤٣). وموروثنا من العقل التبريري غيَّب عنا أئمن وظيفية للعقل، وهي «وظيفة النقد»، وبالتالي «وظيفة الهدم» و «وظيفة الرفض والعصيان والتمرد»، مما «طبع عقلية أجيلنا بعقلية القبول والتبرير» وجعل «العقل في خدمة كل شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير أو النظام أو المعطيات المسبقة»، فصار «كل ناقد هادماً، وكل رافض ملحداً»، وأصبح عنوان حياتنا «المحافظة على القيم الموروثة» و «القبول طاعة، والرفض معصية»^(٤٤). وموروثنا من المعرفة الإشراقية أرسى في أذهاننا وبنانا النفسية التحتية - وهذا «بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة»، الخ - أن «العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال... الذي أودع الله فيه كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة

رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سَطُر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ». ومن ثم «أما المعرفة اللدنية، وتصورتنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل، في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعمد أو تكلف. وأسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة ولم نبق إلا على الجانب الإشراقي بعد أن قَوَّاه في نفوسنا التصوف والأشعرية. وأصبحت مصائرنا تحدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والإنسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى^(٣٦). وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان كليم الله^(٣٧)».

ومن لواحق المعرفة الإشراقية نظرية الفيض الوجودية التي جعلت من «الله هو الواحد الذي تصدر عنه سائر الموجودات»، وتصورت «العلاقة بين الله والعالم» على أنها «ليست علاقة انفصال بل اتصال، وتمثل اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في النوع. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى مراتب الشرف والكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقل درجات الشرف والكمال. وفي قمة الكون الواحد أي الكمال المطلق، وفي أسفل الكون الكثير أي النقص المطلق... أصبح الأمام هو الأعلى، والخلف هو الأسفل، وأصبح التقدم أو التخلف مرهوناً بالصعود أو الهبوط. حركة الإنسان بين السماء والأرض وليست في التاريخ والزمان بين الشعوب. وبالتالي ضاعت فرصة تأسيس التاريخ الإنساني ولم يتبق لدينا إلا الطريق الصوفي سلباً تصعد عليه أو نهبط منه كما نشاء... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومراتبنا درجات، ورفقنا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات»، نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعنا ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية^(٣٨)».

وتتضمن في تراثنا الفلسفي القديم مع نظرية المعرفة الإشراقية ونظرية الوجود الفيضانية نظرية الطبيعيات الإلهية التي صيغت «على نحو عقلي خالص دون أي أساس تجريبي»، إذ «لم تكن الغاية تأسيس علم الطبيعة، بل ترتيب مظاهرها» لتكون بمثابة «مقدمات طبيعية للإلهيات، أو بتعبير معاصر إلهيات مقولبة في الطبيعة». وهكذا لم تعد الطبيعيات في تراثنا أن تكون نظرية في مراتب الموجودات الطبيعية، وبالتالي لبنة أخرى في بناء التصور الهرمي للكون: «إذا ما ترتبناها [الموجودات الطبيعية] من أعلى إلى أسفل يكون لدينا النفس ثم البدن ثم النبات ثم الجماد ثم المعادن وما يكمن في باطن الأرض. والنفس ذاتها مرتبة إلى قوى بين الأعلى والأدنى: النفس العاقلة، ثم النفس الحيوانية، ثم النفس النباتية. وكل نفس تتفاوت في قواها... بل إن العناصر الأربعة ذاتها تتفاضل فيما بينها شرفاً وكمالاً طبقاً لعلوها وسفلها. التراب أكثرها ثقلاً... والهواء أخفها ثقلاً. وهكذا يتم وصف الطبيعة بترتيب مظاهرها بين الأعلى والأدنى حتى نصل إلى قمتها، وهو العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال حيث تبدأ الإلهيات، ونصل إلى قاعدتها في المعادن، في باطن الأرض المظلمة المصمتة الخاملة. وما زلنا حتى الآن نتصور الموجودات الطبيعية على مراتب، ونجعلها دليلاً ومؤشراً على وجود غيرها، لا نعتبرها في ذاتها ولا نرد إليها اعتبارها. وبالرغم من أنها سلم إلى الإلهيات فإننا في سلوكنا اليومي نلقي عليها بالأوساخ والأدران، ونجعلها مصدر الشهوات والرغبات الدنيا^(٣٩)».

وقد أوردنا تراثنا الفلسفي أيضاً تصوراً ثنائياً عن الطبيعة. «فالطبيعة جزءان، والوجود وجودان على ما يقول الكندي، صورة ومادة، علة ومعلول، سكون وحركة، مكان وزمان، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء، جوهر وعرض، كم وكيف، بدن ونفس، إلى آخر هذه الثنائيات المشهورة في كل فكر ديني، والتي... استمرت في وجداننا المعاصر حتى الآن، فقسمنا حياتنا إلى قسمين: نفس وبدن، آخرة ودنيا خير وشر، ملاك وشيطان، مؤمن وكافر، رجل وامرأة، وأعلينا من شأن طرف على حساب الطرف الآخر، فأصبحت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة تابع بمتبوع، علاقة أعلى بأدنى، وليست علاقة مساواة بين طرفين. لذلك ظهر منطق السيادة والعبودية في حياتنا^(٤٠)».

ومن موروثات تراثنا الفلسفي أيضاً تصور النجوم والأفلاك والكواكب «كائنات حية لها عقول ونفوس... كائنات حية أبدية، تدور في أفلاكها دورات أبدية، وبالتالي شاركت عالم ما فوق القمر في أزليته وأبديته، واستحال عليها الكون والفساد اللذان يصدقان على عالم ما تحت القمر. ومع ذلك، فهي كائنات مطيعة لله، تسجد له وتسبح بحمده. والأخطر من ذلك كله أنه لا يحدث شيء في عالم ما فوق فلك القمر لا يحدث أثراً في عالم ما تحت فلك القمر، ولا يحدث شيء في الأرض إلا وقد تحدثت مقاديره من قبل نتيجة لدورات الأفلاك وحركات النجوم وطوال الكواكب، فنشأ بجوار علم الفلك علم التنجيم، ومعه نشأت علوم السحر والطمسماة وقراءة المستقبل والفأل والطيرة والعرافة... واستمر هذا الخلط في وجداننا الآن... في صورة كتابة التعاويذ والترانيم للأفلاك، والاستعاذة منها شراً، والاستنجاد بها خيراً، والاستعاذة بها على الأعداء و«ربطهم» حتى تشل حركتهم البدنية. وانتشرت في حياتنا اليومية قراءة الطالع ومعرفة الحظ... وأنواع الأبراج انظراً للفرج أو دفعاً للأحزان»^(٣٤).

وقد كان يمكن لتصور «الضرورة الكونية» الذي أخذ به تراثنا الفلسفي أن يوِّلد لدينا مفهوم الحتمية العلمية والعلية للكون. ولكن الضرورة الكونية التي أخضع تراثنا العالم لها «لا تأتي من داخل الكون وطبيعته»، بل من «الإرادة الإلهية المطلقة خارج العالم»، فكان أن «وقعنا في القدرية، أخذنا سلبياتها وتركنا إيجابياتها، أمنا بالحتمية دون أن ينشأ العلم وعمناها حتى قضت على الحرية الإنسانية»^(٣٥). ونتيجة لتقديم تراثنا الفضائل النظرية على الفضائل العملية وإعلانه من شأن العلوم النظرية كالألهيات والحكمة والمنطق على حساب العلوم العملية كالسياسة والأخلاق، نجد اليوم أن «الكليات النظرية لدينا أفضل قيمة وأعلى شرفاً من الكليات العملية، والجامعات لدينا أفضل من المعاهد العليا والمدارس الفنية المتخصصة». كما «ما زال «الأفندي» أفضل من «الأسطي» في تصورنا الشعبي، وصاحب الياقة البيضاء له الصدارة الاجتماعية على صاحب الياقة الزرقاء»^(٣٦).

وقد تضامنت هذه المغالاة في تقييم الفضائل النظرية مع التصور الهرمي لتحدو بالفارابي إلى تصور مدينته الفاضلة «دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام، ويطوؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم». وبين القمة والقاعدة «تفاوت الطبقات الاجتماعية بين الشرف والخسة. فتحت الحاكم الأوحد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدياء والمفكرين والشعراء والفقهاء، وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد حتى نصل إلى صفار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة أمر بأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى... وبالتالي استحالت المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تعلق ولا تهبط». وهذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم الملهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظماً السياسية المعاصرة كلها بلا استثناء نظاماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الأمر بالأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يمضى فيه الصراع بين الطبقات»^(٣٧).

وغياب الإنسان هو نتيجة مشؤومة أخرى أورتناها عن تراثنا الفلسفي القديم الذي قسم الحكمة إلى منطوق وطبيعيات وإلهيات ولم يفسح فيها مكاناً للإنسانيات كمبحث مستقل. وغياب الإنسان هذا «قد يكون هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة، ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(٣٨).

وكما غاب الإنسان كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم غاب أيضاً التاريخ. «فنظراً لأن تراثنا

الفلسفي قد تصور العالم بين الأعلى والأدنى، ووضع الإنسان بين الله والعالم، فقد ظهر المحور الرأسي وغاب المحور الأفقي، ووجد الإنسان بين الأعلى والأدنى، ولم يوجد بين الأمام والخلف» فكان أن «غاب مبحث التاريخ كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم، ولم يظهر فيه إلا بعض لمحات عن تطور المجتمعات في الرسائل السياسية... وكان علينا أن ننتظر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حتى يكتب مقدمته الشهيرة. ولكن ابن خلدون كان يحدد أساساً أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. فالحضارات لديه لا تنهض وتنهب وتنشأ وتنهار وتنفرد... دون أن يحدث تراكم تاريخي... وقد بقيت أجيالنا على هذه الحال، لا نضع أنفسنا في التاريخ بالرغم من ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام... فليس لدينا الوعي التاريخي بوظيفة الماضي، وباللحظة التاريخية التي نمر بها، وليست لدينا رؤية مستقبلية لشعوبنا»^(١١).

إن هذه الرؤية النقدية للتراث، التي أخذت شكل بيان اتهام في إثني عشر بنداً، لا تخلو طبعاً من مغالاة. فإذا كانت جميع مصائب الأبناء قد جاءتهم على هذا النحو من تراث الآباء، فكيف نفسر أن هذا التراث نفسه، الذي صنع تخلف الشرق، قد صنع أيضاً تقدم الغرب (بمقتضى الدعوى القائلة إن «النهضة الأوروبية وريثة الحضارة الإسلامية»)؟ ولكن ليست هذه المفارقة المنطقية هي بحد ذاتها ما يعيننا هنا، وإنما سنلاحظ أن المرافعة الاتهامية تضمنت فعلاً، في كل بند من بنودها تقريباً، إشارة إلى الغرب ومقارنته معه. آية ذلك أن الطابع القهري للتراث الأبوي لا يزداد إلا جلاءً وسفوراً على ضوء مفولية السلاح الذي أورثه الأبناء في مواجهة كلية قدرة تلك الأم الدخيلة، المسترجلة، التي هي الحضارة الغربية. والصورة المجازية لهذه المواجهة، كما تفرض نفسها لاشعورياً في الأرجح على قلم حسن حنفي، هي صورة مباراة^(١٢). مباراة استأثر فيها الغرب بكل الفرص، فسيطر سيطرة تامة على مساحة الملعب كلها، وراح يسجل ضد «الشرق» و«الأبناء» و«تراث الآباء» نقطة تلو نقطة. فنقطعة أولى سجلها الغرب عندما طُور، في مواجهة المنطق السوري الذي قضى على الأبناء بالخواء اللفظي، «منطقاً جديداً يقوم على الاستقراء والبحث عن العلة»، وأسس بالتالي «منطق الواقع، ومنطق التجربة، والمنطق الاجتماعي، ومنطق التاريخ»^(١٣). ونقطة ثانية سجلها الغرب «علينا» عندما حصرنا وظيفة العقل بالتبرير فـ«أعطينا الفرصة بأيدينا للغرب في الاعتزاز بعقليته الناقدة، وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد»^(١٤). ثم إننا بتمسكنا بتصوير الآباء الهرمي للكون وبكل مستتبعاته عن الأعلى الأرفع والأدنى الأخص «أعطينا الغرب نقطة علينا وهي أنه استطاع بحضارته أن يقدم للعالم مفهوم المساواة وأقام لذلك ثوراته، وعلى رأسها الثورة الفرنسية والثورة الاشتراكية»^(١٥). وكانت فرصة أخرى أضعناها عندما تمسكنا بتصوير الآباء للطبيعيات باعتبارها مقدمات للإلهيات وأبينا قلبها إلى طبيعيات طبيعية، وهكذا سجل الغرب علينا نقطة وهي نظرتة للطبيعة ومظاهرها بمنظار العلم حيث تتساوى العناصر ولا تتفاضل لأنها كلها من جزئيات واحدة، واحترامه لها، وجعلها مصدراً للإلهام في الفن وأساساً لإقامة الدين الطبيعي»^(١٦). وكانت آخر نقطة سجلها الغرب - وربما أخطر النقاط إطلاقاً - أننا بورائتنا عن أبائنا حضارة متمركزة حول الله وغائب عنها الإنسان «كمبحث مستقل له كيانه وميدانه وعالمه الخاص»، وبإقامتنا حياتنا المعاصرة بالتالي على «تقديس الله» لا على «احترام الإنسان»، قد «أعطينا الحجة للغرب ضد أنفسنا ليعلمن باستمرار أن الحضارة الغربية هي وحدها الحضارة الإنسانية، وأن الإنسان كقيمة هو اكتشاف الغرب وحده»^(١٧).

وعلى الرغم من أن هذه كان يمكن أن تكون هي «الضربة القاضية»، إلا أن «المباراة» كان مقيضاً لها سلفاً أن تُربح أو تُخسر بـ«النقاط». ذلك أن النقد الموجه إلى تراث الآباء كان حريصاً من البدء أيضاً على أن يبقى جزئياً، وإن ارتدى أحياناً طابعاً جذرياً. وجزئيته هذه تكمن على وجه التحديد في أنه موجه إلى تراث الآباء، وليس إلى تلك الواقعة المثالية الأولى، «نقطة البداية التي لها يقين مطلق»، التي يجنح اللاشعور إلى قراءتها على أنها انتماء محض، ككل ما هو فردوسي، إلى الأم الرحمية. فتراث الآباء - الذي هو حد لا يجوز تجاوزه للنقد - لا يتمثل في سفر «التكوين» بل في سفر «الخروج»، لا يتمثل في «النشأة»

بل في «التطور»، لا يتمثل في «النبع» بل في «المجرى»، لا يتمثل في «المعطى المركزي» بل في «الدوائر» التي تتداح بدءاً منه؛ وبحسب مفردات حسن حنفي الاثيرة، لا يتمثل في «الوحي» بل في «الحضارة» التي تنشأ منه وحوله. وبكلمة واحدة، إن التراث الابوي - الذي يقع تحت طائلة النقد - هو الشرح لا المتن، الهامش لا النص، الكتب لا الكتاب؛ أي بتعبير حسن حنفي أيضاً ليس «النص ذاته» بل «العمل الحضاري عليه». فالبدء الأول إيجاب مطلق، واقع متطابق مع مثاله. أما «الظواهر السلبية» فهي تلك التي تنشأ من «تحول النص إلى فكرة، والوحي إلى حضارة»، أي هي «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها. وبتعبير آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها إلى النص الديني»^(١٧). و«التاريخ المحض»، أو «ما يمكن إرجاعه إلى التاريخ المحض» هو وحده الذي يمكن «أن يوضع موضع التساؤل من جديد»^(١٨). أما الوحي من حيث هو «بدء مطلق»، «نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية»، «نقطة بداية لها يقين مطلق»، فهو ليس موضع تساؤل» لأنه يقوم «على واقعة، وهي وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه، بل هناك فقط الملن عنه»، وهذا «الكتاب يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة»^(١٩). وكما أن الأمومة واقعة ثابتة ويقينها مطلق، بينما الأبوة هي وحدها التي يمكن أن تقع ضمن دائرة الشك، كذلك فإن النقد البنوي لا يمكن أن يطول البناء المثالي الأول، بل فقط «الشوائب التاريخية التي تعلق به على مر العصور» و«الظواهر السلبية» التي «تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي»^(٢٠). وصاحب مشروع «التراث والتجديد» هو الذي يرسم بنفسه حدود نقده: «تجديد التراث لا يبحث عن النشأة، بل عن التطور. والمجدد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها»^(٢١).

ولقد كنا رأينا مدى الضراوة التي هاجم بها حسن حنفي المنهج المستشرقين التاريخي، وذلك على وجه التحديد من حيث أن «الإسلام يتحول [مع هذا المنهج] من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان» مع «أن هناك فرقاً بين الإسلام كموضوع فكري [مثالي] وبين التحقيقات المختلفة له في التاريخ». فد الإسلام كفكر موضوع مستقل في الشعور، أما التحقيقات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسي والاقتصادي لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم». والخطأ القاتل الذي يرتكبه المستشرق أنه يطبق منهجه التاريخي على «الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، ويعمم الأحكام المأخوذة من التحقيقات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر»، وهي سلفاً «أحكام خاطئة لأنها لا تصدق على الإسلام كموضوع مستقل، بل على تاريخ الشعوب»^(٢٢).

إنه لا يصعب علينا الآن، بعد أن قطعنا مع صاحب مشروع «تجديد التراث» كل الشوط الذي قطعناه، أن نتقري خلف هذه الكراهية للتاريخ كراهية للأب الذي يبدو وكأن كل دوره هنا أن يحط «المثال» إلى «واقع»، والإيجابية البدئية إلى «ظواهر سلبية» و«شوائب تاريخية»، وأن يورث الابن «عقدة النقص» وهو الذي ورث عن الأم، بالتناضح المباشر، عقدة التفوق وهم كلية القدرة .

إن هذه الكراهية للأب التاريخي، أو للتاريخ الابوي، هي التي أملت على صاحب مشروع «التراث والتجديد» أن يصوغ نظرية في التراث لا تخلو من غرابة ومن اعتساف إذ تفصل فصلاً حاداً بين «الدين» و«التراث»، وتقيم بينهما علاقة تضاد وتنافٍ لا علاقة تواصل، وتقرأ كل إيجابيات القطب الأول على أنها سلبيات خالصة للقطب الثاني:

«ليس التراث جزءاً من الدين... والحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين. فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث. فقد ظهر التاليه التجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين. فالتراث إن هو إلا عطاء زمني أو مكاني»^(٢٣)، يحمل في طياته كل شيء. ودين الثورة موجود في الدين، وليس

موجوداً في التراث. ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والزرعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث، والتاريخ موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والإنسان موجود في الدين وليس موجوداً في التراث^(٤١). ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تمس الدين في كثير أو في قليل^(٤٢).

ويديهي أن هذا الفصل الحاد بين «الدين» و«التراث» قابل للتفسير على أنه محض تدبير دفاعي. ولكن ذلك ليس بالمعنى الساذج لكلمة «دفاع». فما نقصد أن نقوله هنا ليس أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يضيف صبغة من المثالية المطلقة على «الدين» حتى يمرر نقده لـ«التراث» ويدفع عن نفسه سلفاً شر من قد يتهمه بالمروق والكفر، بل نتأول كلمة «دفاع» بمعناها النفسي، أي بوصفه تدبيراً للحماية لا من العدوانية الخارجية بل من العدوانية الداخلية. فالتهمج على «الآباء» لا بد أن يورث، ككل فعل من أفعال خرق النواهي وانتهاك المقدسات، شعوراً مرهقاً بالإثم والذنب. وتخفيفاً لوطاة هذا الشعور وتفرجاً عنه تجري، بالتوازي مع تسفيل التراث، عملية تصعيد الدين. ونظراً إلى الدلالة الإسقاطية الخاصة، التي يتخذها في الحالة التي نحن بصدها معنياً «الدين» و«التراث»، فلنا أن نتأول هذا التدبير الدفاعي على أنه ضرب من الاستعانة بكلية قدرة الأم الرحمية ضد رد الفعل الانتقامي للآب المسفل^(٤٣).

وكان هذا التدبير الدفاعي الرئيسي لم يكن كافياً فجرى تعزيزه - في مواجهة ضراوة مشاعر الإثم والذنب المتوازية في الشدة مع عنف الحفزات العدوانية البنوية - بثلاثة تدابير احتياطية أخرى : ١ - الإسقاط على الخارج؛ ٢ - الأُمثلة؛ ٣ - التشطير أو التوزيع الثنائي للادوار.

فمن حيث الإسقاط على الخارج، أولاً، تعزى مشاعر كراهية التراث والرغبة في نقده وهدمه وتصفيته إلى تلك الأم الدخيلة، الحضارة الغربية، التي قلنا إنها تكرر على مسرح التاريخ الإسلامي دور دليلة في التاريخ اليهودي: «لكن أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري، إذ يود الغرب تفرغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها»^(٤٤). والذّ الأعداد لتراث الآباء هم أبناء تلك الحضارة من المستشرقين ممن يتعاملون مع تراث كل حضارة أخرى بعلمية وموضوعية إلا مع تراث آباءنا: فهم ما زالوا يصدرون «الأحكام القاسية على تراثنا القديم، خاصة على الجانب الفلسفي منه... والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الأنتروبولوجيا الحضارية ودخول موضوع «التقاء الحضارات» تحت علوم الحضارة وتاريخ الحضارات. ولم تعد أحكامه تعبيراً عن هوى أو غرض أو عداء حضاري أو نعرة عنصرية. والأغرب أن كثيراً من المستشرقين على وعي بهذه العلوم الجديدة، وبهذه المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى، ولكنهم ما زالوا بصدده أحكامهم القديمة على تراثنا الإسلامي»^(٤٥).

وبالتوازي مع هذا الإسقاط لمشاعر العدا على الخارج وعلى الأبناء الدخلاء، تنقلب مهمة الأبناء الأصلاء، التي كانت في الأصل شكية، نقدية، هدمية^(٤٦)، إلى «الدفاع عن التراث» باعتباره «دفاعاً عن الشعوب وحرصاً على أصالتها وإبرازاً لدورها الحضاري في تاريخ الإنسانية»^(٤٧).

وتمثل الأُمثلة l'idéalisation خطأً ثانياً للدفاع. فكما أوضحت دراسات ميلاني كلاين، فإن الأُمثلة يمكن أن تكون أولية دفاع شبه فصامية ضد الاضطهاد: «لقد اكتشفت منذ عدة سنين، في عملي مع صغار الأطفال، أن الأُمثلة هي من مشتقات عصر الاضطهاد وأنها تؤلف دفاعاً ضده»^(٤٨). وعليه، فإن أُمثلة الآب قد تكون مجرد تدبير وقائي، مجرد وسيلة «لاستبعاد الخوف من أن يتحول الآب إلى شخص مفرط السوء، وبالتالي مضطهد»^(٤٩). وبمعنى آخر، قد لا تعدو الأُمثلة أن تكون وسيلة لاسترضاء الآباء المهانين ولتسكين غضبهم ولامتصاص حفزاتهم الانتقامية. وفي هذه الحالة لا يندر أن تكون المغالاة في التقييم هي مجرد وجه آخر للمغالاة في التخسيس: «ثمة ترابط بين تلك الموضوعات الجيدة والسيئة، بمعنى أنه إذا كانت الموضوعات السيئة سيئة للغاية واضطهادية، فإن الموضوعات الجيدة تصير، بضرب من تشكيل ارتجاعي، جيدة للغاية ومؤمثلة إلى أرفع حد»^(٥٠). وهنا نضع إصبعنا على واحد من المفاتيح

الرئيسية للمنطق الداخلي للعبة وحدة الأضداد لدى حسن حنفي. فالنقيض لا يحل محل نقيضه إلا كما يحل الوجه المؤمّل للآب محل وجهه المسفل. وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أمكن أن يتبدى «آباء» من أمثال ابن حنبل وابن تيمية وحتى الأفغاني بوجهين. وهكذا نستطيع أيضاً أن نفهم كيف يجري مدح التراث القديم من الجهة عينها التي يجري ذمها. فتراثنا العلمي القديم الذي ظل أسير ثنائية المنهج والموضوع - إذ «لم تنشأ هناك محاولة لإقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم ويقضي على ثنائية المنهج، منهج الذوق ومنهج النظر أو العلوم العقلية والعلوم العقلية أو ثنائية الموضوع أو ثنائية الميدان، علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل»^(٣١) - هذا التراث إياه أبي أن يكون «العلم علمين» ورفض «الثنائية التقليدية التي يحاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود»^(٣٢).

وكذلك شأن تراثنا الفلسفي القديم. فقد حكمه التصور الثنائي للطبيعة والكون والحياة، فأخذ بكل «الثنائيات المشهورة في الفكر الديني»، وغالى في القسمة الثنائية للعالم حتى أضاع العالم والانسان والتاريخ، وحتى أصبحت المانوية علامته الفارقة: «في الإلهيات تمت قسمة العالم إلى قسمين سواء في المعرفة أو في الوجود أو في القيم. فالعالم عالمان: حسي وعقلي، مرئي ولامرئي، مادي وصوروي، مطلق ونسبي، نهائي ولانهائي، فإن وباق، محدث وقديم، ممكن وواجب. وتتحول هذه القسمة في السلوك إلى خير وشر، ثواب وعقاب، جنة ونار، ملاك وشيطان، رجل وامرأة، حق وباطل، صواب وخطأ، حلال وحرام، إيمان وكفر، إسلام وجاهلية... هذه القسمة الثنائية هي التي جعلت شعورنا القومي يدين العالم ويعتبره ليس أهلاً للبقاء ثم يعشق ما وراء العالم يجد فيه عزاء وتعويضاً للنفاء. وهي الإلهيات التي قسمتنا قسمين وجعلتنا إما أن نفصل بينهما فنكون صوفية أو نخلط بينهما فنكون في المادة وندعي الروح أو نكون في الروح ونحن في المادة إلى الأذقان، هذه الثنائية بين السماء والأرض هي التي جعلتنا نعطي السماء ما نسليه من الأرض، ونعطي الأرض ما نسليه من السماء حتى ضاعت الأرض من تحت أرجلنا، ولم يبق إلا السماء كغطاء فارغ لا عمد له ولا مكان. شققنا التاريخ شقين فتسربت منه الطاقة وتحول إلى ثبات دائم ورماد»^(٣٣). ولكن تراثنا الفلسفي القديم هذا نفسه قام أيضاً على «تصور شامل للحياة وللكون لا يرفض جانباً على جانب، ولا يؤثر جزءاً على جزء، بل يقيمها جميعاً في تصور متكامل للحياة... وتصور شامل متكامل متوازن للكون يجمع بين الفكر والواقع، بين الصورة والمادة، بين المجرّد والعياني، بين العقلي والحسي. هذا التصور الفلسفي المتكامل هو التعبير النظري عن الرؤية الدينية للعالم التي تجمع بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والمجتمع، بين الحرية والضرورة إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة والمشهورة في كل دين»^(٣٤). لذلك لم يرفض تراثنا الفلسفي القديم أية نظرية، بل احتواها جميعاً وضمها إليه ووضعها في مكانها الصحيح ثم أكمل عليها، وعبر من خلالها عن التصور الاسلامي الشامل المتكامل للحياة والكون»^(٣٥).

ويقدم لنا الموقف من الفقهاء، ومن رجال الدين عموماً، مثلاً نمطياً على عملية الأمثلة من خلال القلب إلى الضد. ففي طور التبخيخ كان كل حظ هؤلاء الآباء الرمزيين من التقييم وصفهم بأنهم «موتى»، يأخذون علمهم «من ميت عن ميت»^(٣٦)، ودمغهم بـ «النفاق» و «التطفل»، والضم عليهم حتى بصفة «المحافظة»، لأن «الموقف المحافظ يدل على وعي فكري» في حين أن «الاعتزاز بالماضي وبالتراث هو عند هذه الفئة من الناس» تجارة وتعيّش: «فبما أنهم رجال الدين وحملّة العمائم، فإن التأكيد على الماضي كقيمة مطلقة فيه تثبيت لمناصبهم، وتأكيد لسلطانهم، مستترين وراء العلم، والدعوة إلى نصرّة القديم ضد البدع المستحدثة. فهو إذن موقف يقوم على النفاق، ولا يبغي إلا المحافظة على المصالح الشخصية»^(٣٧). ولكن هذا الهجاء المقذع والمبالغ فيه بلا ريب لا يلبث أن ينقلب في طور التعظيم الدفاعي والاسترضائي إلى أمثلة مبالغ فيها هي الأخرى، وربما بنسبة متماثلة: فالفقهاء هم القيمون على التراث، وحماته من الدخلاء، و «حارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضّة الاسلام»^(٣٨). ويعد أن كان هؤلاء الآباء الرمزيون النمطيون متهمين بأنهم «فقهاء السلطان»^(٣٩)، أو حتى «بغلة السلطان»^(٤٠)،

ولا دور لهم، كفضة اجتماعية كتب عليها «بطبعها» أن تكون من «طفيليات المجتمع المتخلف»، غير أن «يستغلهم الوضع السياسي القائم من أجل إضفاء الشرعية على نفسه وتبرير وجوده أمام الجماهير»، إذا بهم يتحولون، بقوة الأمثلة، لا من معسكر المحافظة والتبرير إلى معسكر المعارضة فحسب، بل تعقد لهم أيضاً إمرته: فـ «رجال الدين هم وحدهم في البلاد الإسلامية أساس المعارضة ورصيدها الأول»^(٣٤)، و «الإمام الفقيه» هو من يقوم «بقيادة الجماهير في حركة تاريخية دفاعاً عن مصالحها وتحقيقاً للتوحيد، في المسجد وفي الشارع، في الحقل وفي المصنع، بقوة العقيدة وثقل الجماهير من أجل الثورة»^(٣٥). وبعد أن كان «رجال الدين طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية، وكل مبتغاهم «رضا الحاكم خوفاً من رهبتة أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله»^(٣٦)، ولا وظيفة لهم سوى «تبرير السلطة وحمايتها من هجمات المعارضة» باتهامها «بالكفر والزندقة»^(٣٧)، إذا به «فقهاء السلطان» يعمدون، بقوة الأمثلة، «فقهاء الأمة»: يعلو سلطانهم على كل سلطان، يتحكمون بالحاكم ولا يتحكم بهم، بل «يعزلونه إذا خالف الشريعة أو إذا ما تهاون في تطبيقها»^(٣٨)، وإليهم تعود قيادة «الثورة الشاملة»، قيادة «الثورة الأبقى والأدوم، والأرسخ والأعمق» لأنها «ثورة الأنبياء»، يقوم بها علماء الأمة، فالعلماء ورثة الأنبياء»^(٣٩). بل إليهم ينبغي أن تعود الإمامة، إذ لما كان «وعى العلماء يند عن التزييف، ولما كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان الفقهاء قادة الأمة، فالإمامة أوجب لهم»^(٤٠).

على أن الأمثلة ليست إلا أحد وجهي العملة. فكما أوضحت ميلاني كلاين أيضاً، فإن الأمثلة، باعتبارها ترجمة مغالى بها للعلاقة بـ «الثدي الطيب»، غالباً ما تقترن بمغالاة نقيضة كترجمة للعلاقة بـ «الثدي الشرير»^(٤١). ومع أن الموضوع (وهنا الثدي) هو في الأصل واحد، إلا أن اتخاذه ركيزة لإسقاط كل من الأحاسيس الشهوانية والعدوانية عليه يتأدى إلى شطرين متقابلين تقابلن النعيم والجحيم. وربما كانت هذه العلاقة الطباقية مع الثدي لدى الطفل هي مصدر كل ثنائية ماثوية لاحقاً لدى الراشد. ومع أن حسن حنفي - حتى نعود فوراً إلى الحالة التي نحن بصدها - يبدو شديد السخط على «القسم الثنائي» فيحمل عليها الكرة ثل الأخرى، تارة باسم «الازدواجية» وطوراً باسم «التصور الثنائي للعالم»، ويحملها مسؤولية ضياع الأرض والتاريخ منا ومعاناتنا من «الانفصام بين الفكر والواقع»^(٤٢) حتى «أصبحنا مفرغين من الداخل نعيش الخواء ونسدي الملاء»^(٤٣)، إلا أنه يبدو أيضاً أن ما من شيء يطيّب له كأن يمارس بنفسه تلك «القسم الثنائية». وهكذا فإن التراث نفسه - وكأنه «ثدي» آخر بالمعنى الكلايني للكلمة - يبدو مشطوراً شطرين غير قابلين للام. وهذا التشطير هو مؤدى نظرية حسن حنفي في «الاشتباه»، وهي النظرية التي ترفض أن ترى في التراث «وحدة واحدة»^(٤٤)، وتؤكد على العكس أن «كل تراث يحتوي على اشتباه يفيد الضدين ويحتوي على المعنيين المتناقضين»^(٤٥). ومن هنا فإن التراث في حقيقته «تراثان»: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الأغنياء وتراث الفقراء، تراث القاهر وتراث المهزوم. وهذا هو الذي يفسر قضية الاشتباه Ambiguïté في التراث إذ نجد فيه نظريات وآراء ومعتقدات... متعارضة. فهناك تشبيه وتنزيه، نقل وعقل، جبر واختيار، إيمان وعمل، نص حرثي وعقل مصلحي، دعوة إلى الآخرة ودعوة إلى الدنيا، الخ»^(٤٦). وهذا التشطير الطباقى يندرج هو نفسه تحت عناوين اثنتين. فتارة يتقوّل بقالب «التخلف والتقدم» كما في النص التالي: «التراث القديم... مازال حياً في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه، ومنه ما قد يساهم فيه... يحتوي الماضي على الغث والسمين ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه إلى الأمام»^(٤٧). أو كما في النص التالي: «إن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات إلى الأمام مثل نظرية الاستخلاف، وتحريمه للملكية والميراث، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق، ونظريته في المجتمع بلا طبقات، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال. ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم، خاصة الجانب اللاهوتي والغيبى فيه، التصور المركزي للعالم، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الانسان وإرادته، قياس السلوك بما هو خارج عنه، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية أخرى»^(٤٨). وطوراً آخر تتنكر الاشكالية الاثنينية في رداء «اليمين واليسار» كما في النص التالي: «...هناك يسار ويمين. فالتصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق

الاسلامية بها يسار ويمين على ما يثبته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين. والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الاشراقية الفيضانية عند الفارابي وابن سينا يمين. والتشريع به يسار ويمين، فالملكية التي تقوم على المصالح المرسله يسار والفقهاء الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير، التفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين. وفي التاريخ في الفتنة الكبرى، علي يسار ومعاوية يمين، والحسين سيد الشهداء يسار ويزيد والامويون يمين^(٤١).

هنا تتحدد لحسن حنفي استراتيجيات مثنوية في التعاطي مع التراث، استراتيجية لا نتردد في وصفها بأنها تقوم على الإحياء والتبويب: «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصنيفها ما دونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم»^(٤٢).

فما الجوانب المطلوب إحيائها وما الجوانب المطلوب تبويبها؟ ما «إيجابيات التراث» التي ينبغي تطويرها، وما «سلبيات التراث» التي ينبغي تصنيفها؟ هنا تخلي مثنوية المحافظة والتقدم، اليمين واليسار، مكانها لإشكالية طباقية ثالثة هي إشكالية السلطة والمعارضة. فيما أن التراث «تعبير عن الصراع الطبقي والسياسي في كل مجتمع»، وبما أن «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير. الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين، خرج التراث مشتتاً يعبر عن كلا الموقفين. فإذا كان الصراع قد حسم أولاً لصالح فريق السلطة، الدولة السنوية القائمة، وبالتالي ساد تراثه على مدى أكثر من ألف عام... فإن المعركة اليوم على أشدها بين الفريقين من جديد... وتكون معركة التراث الآن هي في إحداث البدائل ولقب التراث من تراث القهر إلى تراث التحرر... واكتشاف ثقافة المقهورين، ثقافة الشيعة والخوارج والمعتزلة وتراث القرامطة والزنج»^(٤٣).

على أن تشطير الموضوع - وهما التراث وآباء التراث - وشقه إلى قطبين متقابلين تقابل الموجب والسالب، والمغالاة في تبخيس أحد القطبين وفي أمثلة القطب الآخر، وبكلمة أخرى معاملته معاملة شبه فصامية على غرار ما يفعل الطفل الرضيع مع موضوعه الأول عندما يفصم ثدي الأم إلى ثدي طيب كل الطيبة يستقطب حفزاته الحبيبة وأخر شرير كل الشر يستقطب حفزاته العدوانية، نقول: إن هذا التشطير^(٤٤) يتبلور في واحد من أكثر أشكاله نقاءً وشططاً من خلال ما يمكن أن نسميه دراما المعتزلة والأشاعرة في أدبيات حسن حنفي التراثية. ففي هذه الدراما، التي تنوب مناب دراما اليسار واليمين أو التقدمية والمحافظة، الخ، والتي تبدو أكثر مطابقة لموضوعها وأكثر محايية له لأنها بالفعل لا تحاول «القفر على التراث من الخارج» ولا تفرض عليه قطبيات مستوردة من تجربة حضارية مفارقة، يتجلبب المعتزلة يجلبب الآباء المثاليين، أو بالأحرى بهالتهم المتعالية بسطوعها ونصوعها على كل نقد، بينما يحتكر الأشاعرة كل السلبيات باعتبارهم آباء مضطهدين ومبغضين. وبديهي إن دور أولئك، هنا كما في كل أوالية دفاعية، توفير الحماية من شر هؤلاء. فكل النقد الذي يوجه أو يمكن أن يوجه إلى الأواخر سيمر بلا عقاب لأنه موضوع سلفاً تحت حماية الأوائيل. ومن هنا الشطط والإسراف في مدح المعتزلة وذم الأشاعرة. فالشعور بالذنب من جراء إسقاط العدوانية على الأواخر يجد ما يخفف ويفرّج عنه في رضا الأوائيل. ولو لم يوجد المعتزلة في التاريخ لوجب اختراعهم: فلولاهم ما أمكن وضع الآباء الفعليين موضع النقد والتبخيس. ولا شك أن مما ساعد على أمثلة المعتزلة كونهم هم الذين خسروا المعركة تاريخياً؛ فالأمثلة تحتاج إلى فراغ لتملأه، أما التبخيس بالمقابل فيحتاج إلى ملاء ليفرغه: فوحده الموجود الفعلي يقع تحت طائلة النقد^(٤٥).

«إذا كان لنا لدى الآباء مفخرة» فهي مفخرة المعتزلة الذين تصوروا «الإنسان حراً خالقاً وأرجعوا الأشياء إلى عللها المباشرة وأمنوا بقوانين الطبيعة وأعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدرراً للوحي»^(٤٦). إن هذه الجملة، وإن كانت تحدد كل إيقاع المغالاة في التقييم التي يحظى بها المعتزلة بصفتهم آباء

مثاليين في كتابات حسن حنفي، تبقى مع ذلك فريدة في نوعها. فصحيح أن الموقف المدحي والتفاخري لصاحب مشروع «التراث والتجديد» من «أهل التوحيد والعدل»^(١١٠) يتسم إجمالاً بالاطراد، ولا ينقلب من الضد إلى الضد كما عودنا في أحكامه الأخرى، ولكن لا يرد هذا المدح في كتاباته جميعاً إلا مقترناً بدم الأشاعرة. والعكس أيضاً صحيح؛ فخلا استثناءات نادرة - كما عندما يدمج الأشعرية بأنها «عنوان للطغيان الشرقي»^(١١١) - لا نقع في كتابات حسن حنفي على ذم الأشاعرة بدون أن يقترب مقدماً بمدح المعتزلة. فدراما المعتزلة والأشاعرة دراما مانوية بكل ما في الكلمة من معنى، وال ضد فيها لا قوام له ولا اعتبار إلا بوضده؛ وإذا كنا سنكتفي بالشاهد التالي على هذه الماهية الضدية فلأنه يغني بوضوحه واقتضابه عن عشرات من الشواهد الماثلة: «في داخل السنة هناك اختاران آخران، المعتزلة والأشاعرة، على طرفي نقيض: المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة»^(١١٢).

إن المغالاة في تقييم المعتزلة، بوصفهم الضد الذي يحتل موقعه في القطب المؤمئل، لا تقف عند حدود اعتبارهم، حيثما ورد ذكرهم، ممثلين لـ «ثورة وعالم الطبيعة وحرية الإنسان»^(١١٣)، ولا عند حدود الدعوة إلى إحياء تراثهم باعتباره أجدرا ما في التراث العربي الإسلامي بالإحياء لأنه الأقرب إلى قيم العصر والحداثة، قيم «العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديموقراطية»^(١١٤)، ولا حتى عند حدود الادعاء - كما سبق البيان - بأن «الترات العقلاني الاعتزالي كان وراء عقلانية الغرب»^(١١٥)، بل تتعدى ذلك كله إلى حد إبداء الرغبة في التماهي مع المعتزلة: «وجداننا معتزلي، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة»^(١١٦)، والاعلان عن أن إعادة بناء علم أصول الدين بالاتجاه الاعتزالي يمكن أن تقدم للجماهير «البدل لإيديولوجياتها السياسية، خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث»^(١١٧). بل إن إحياء الاتجاه الاعتزالي يبدو وكأنه هو تلك العتلة السحرية التي طالما بحث عنها المفكرون النهضويون لفك طلاسم التخلف والإطلاق آية النهضة المنشودة من عقالها. فإن يكن التخلف لا يعني شيئاً أحر سوى «سيادة الفكر الأشعري»، وإن تكن آية هذا التخلف قد انطلقت منذ ألف عام «بعد أن تم القضاء على التراث الاعتزالي منذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية»^(١١٨)، فإن «مجرد التحول» من جديد نحو «العقلانية العلمية» (ممثلة بالمعتزلة والفلاسفة) والانتقال من «المحافظة الدينية» إلى «العقلانية التحررية»، أي «من الأشعرية والتصوف إلى المعتزلة والفلاسفة» سيكون هو تلك «اللحظة التاريخية» التي طال انتظارها والتي ستكون بمثابة إشارة البدء «لدورة ثالثة من الحضارة الإسلامية»^(١١٩).

على أنه ما لا يجوز أن يغيب عن أنظارنا، بالعودة إلى المنهج الذي الزمنا به أنفسنا، هو الطابع النكوصي لعملية أمثلة المعتزلة هذه، رغم احتمائها خلف دريئة قيم العصر والحداثة^(١٢٠). فإحياء «الاتجاه الاعتزالي»^(١٢١) واعتباره «الشرط الأول للعمل السياسي»^(١٢٢) النهضوي وكلمة السر التي يمكن أن تفتح بها مغارة العصر، لا يعني في خاتمة المطاف، مهما يبلغ من تعاطفنا في تبيين الدور الفكري للمعتزلة تاريخياً، سوى النكوص إلى عهد ذهبي مفترض أن نموضعه في القرن الثالث الهجري مثلما يموضعه السلفيون التقليديون في مطلع القرن الأول الهجري. ولكن على حين أن السلفية التقليدية تحيل إلى لحظة تاريخية واقعية، فإن الطابع النكوصي لعملية أمثلة المعتزلة يزدوج بطابع هلوسي. وبالفعل، إن الأمثلة، مثلها مثل كل مغالاة عصابية في التقييم، قابلة لأن تحدد بانها آية تفكيرية لا تقيم وزناً كبيراً للواقع ولا تلتزم بحدود أو لا تحجم عن أن تضرب صفحاً عن بعض عناصره الأساسية. والحقيقة التي تتجاهلها عملية أمثلة المعتزلة - وهي دُرْجة يكثر مشايعوها في الخطاب العربي المعاصر حول التراث^(١٢٣) - أن هؤلاء المنادين بـ «ثورة العقل» و«استقلاله» وبـ «حرية الإنسان» وبـ «العقلانية العلمية» و«التحررية» ما كانوا في الواقع أكثر من «علماء كلام»، أي بتعبير آخر مخارج للمنظومة الفكرية العربية الإسلامية «لاهويتين»، وأنهم بصفتهم هذه «وكما لاحظ الفلاسفة المسلمون أنفسهم، الفارابي وابن رشد وكذلك ملا صدرا الشيرازي، كانوا بوجه خاص من المنافحين، إذ لم يضعوا نصب أعينهم حقيقة مبرهنات عليها أو

قابلة للبرهان عليها بقدر ما سعوا إلى تجنيد كل ما هو في متاحهم من وسائل جدلهم الكلامي لتأييد بنود قانون إيمانهم التقليدي»^(١٠٧).

وتجاهل الواقع التاريخي أو مقومات أساسية فيه هو السمة الغالبة أيضاً على أمثلة حسن حنفي للمعتزلة من وجهة نظر سياسية، وذلك عندما يتحولون بقلمه، وباعتبارهم آباء «عصريين» أو مسقطه عليهم بالأحرى هموم العصر، إلى «قادة فكر» و«أبطال معارضة»، إذ «استطاع المعتزلة - كما كتب يقول - معارضة النظم اللاشريعية القائمة، وتكوين جبهات معارضة، وفكر معارضة»^(١٠٨)، كما كانوا «أقرب إلى قادة الفكر ومؤسسي الحركات... وأهل معارضة علنية، ومواقف مشهودة، وقيادة أمة، وإنارة فكر»^(١٠٩).

وبدون أن ندخل في تفاصيل التاريخ السياسي فلنا أن نلاحظ أن المعتزلة كانوا أيضاً من رجالات الدولة، وأن سوادهم انتقل من «المعارضة» إلى «السلطة» - مع أن «فلسفة الحكم» لم تتغير وإن تغيرت السلالة الحاكمة - وأن علاقتهم بالسلطة في عهد المأمون والمعتصم والواثق قد توثقت حتى أصبح منهم وزراء وقضاة ورؤساء دواوين، الخ، وحتى أضحت مراكز القرار الفكري شبه حكر عليهم. والواقع أنه يصعب الكلام، من هذا المنظور، عن «علم كلام» بالمعنى الخالص، إذ تحولت «الأصول الخمسة»، كما يلاحظ محمد أركون، إلى شبه «إيديولوجيا طبقة سائدة»^(١١٠). بل نستطيع أن نلاحظ مع لوي غاردييه - وهو من الذين انتصروا لرأي أحمد أمين القائل إن المعتزلة كانوا رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة وعقل - أن «المعتزلة، تقيداً منهم بأصلهم الخامس، لم يترددوا في الاستعانة بذراع السلطة، فحكم على خصومهم بعقوبات جسدية، وذج بهم في السجون، بل منهم من قتل»^(١١١).

وكما أن صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نضاعة من تلك التي يرسمها لها حسن حنفي، كذلك فإن لنا أن نتوقع أن تكون الصورة التي يرسمها للأشاعرة أكثر قتامة مما هي في الواقع وفي التاريخ. فأقصى وأقصى ما يمكن قوله في الأشعرية - على حد تعبير لوي غاردييه أيضاً - هو أنها، بنفيها فاعلية العلل الثنائية، «تتحمل قسطها من المسؤولية عما سُمي اعتسافاً بقدرية الإسلام»^(١١٢). ولكن هذا شيء، وتحميلها مسؤولية كل ما أصاب الإسلام والمسلمين في عهد الانحطاط من آفات شيء آخر. والنصوص التالية لا تدع مجالاً للشك في أن الدور الموكل من قبل مؤلفها إلى الأشاعرة بالمقابلة مع المعتزلة هو من منظور تاريخ النقل والعقل في الإسلام كالدور الموكل إلى المستر هايد في قبالة الدكتور جيكل من منظور ثنائية الشر والخير في الإنسان.

- «إذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير لحق الإنسان، فإن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام بالطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعري هو المسؤول الأول عن تخلفنا الحالي»^(١١٣).

- «الأشاعرة... [ممثلو] الفكر الديني الرسمي الذي ازدوج مع التصوف وأصبح أساساً للسلطوية في تصورنا للعالم، وللتسلطية في أنظمتنا للحكم، وللسلبية في سلوك جماهيرنا التي تنتظر المدد والعون والإلهام من السماء»^(١١٤).

- «ظلت الأشعرية مفروضة علينا تاريخياً أكثر من تسعة قرون وواقعياً حتى الآن كأنها هي الفكر الديني الوحيد في تراثنا، وكان التخلف الذي سادنا منذ القرن السابع الهجري حتى الآن ليس هو المسؤول عن هذه السيادة للفكر الأشعري»^(١١٥).

- «لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر»^(١١٦).

- «في مسألة الأفعال وراثنا تصور الأشاعرة: الله قادر على كل شيء، على خلق الكون وعدم خلقه، على إماتة الإنسان وإحيائه، بل وقادر على أن يوجد ما لا يوجد، وإلا يوجد ما يوجد، وأنكرت القدرة الإنسانية والاستطاعة قبل الفعل وبعد الفعل... لم يعد للإنسان تاريخ... وأصبح فعل الإنسان معلقاً في الحاضر لا زمان له ولا تاريخ، غير مسؤول عن أفعاله الماضية وغير مسؤول عما يسفه من أفعال في المستقبل. ولسوء

الحظ لم يعيش المعتزلة طويلاً لإثبات الاستطاعة في وعينا القومي... ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الماضية والمستقبلية... وماذا تستطيع ثلاثة قرون من الاعتزال أمام أربعة عشر قرناً من الأشعرية؟»^(١١٦).

- «في مسألة الحسن والقبح لم يعيش للأسف المعتزلة طويلاً لتحويل موقفهم الذي يجعل العقل أساسى النقل إلى بناء أساسى في شعورنا القومى، بل ساد التصور الأشعرى منذ القرن الخامس حتى الآن الذى جعل النقل أساس العقل، فأصبحت نظريتنا في المعرفة تعتمد على الوحي والإلهام، وتقوم على تفسير النصوص... وأصبحنا مهمشين على النصوص ندخل في معارك التأويل، والواقع نفسه مسلوب عنا، فتركنا التاريخ لتأويل النصوص، وتركنا الأشياء لمحاكات الالفاظ»^(١١٧) . . .

- «في موضوع الإيمان والعمل استطاع المعتزلة جعل العمل جزءاً من الإيمان، فالإيمان بلا عمل نفاق وفسوق... لكن للأسف... ساد فكر الدولة الرسمى الذى مثله الأشاعرة وعقيدة أهل السنة، وأصبح الإيمان مكتفياً بذاته دون ما حاجة إلى عمل. فكل من قال لا إله إلا الله ومحمد رسول الله أصبح مسلماً، عضواً في الأمة الإسلامية له ما لها وعليه ما عليها، له حق التزوج من المسلمين والدفن في مقابرهم والميراث منهم حتى ولو أضمر الكفر في قلبه، حتى ولو كان عمله لا شأن له ببيماته، فعمله مرجأ إلى يوم القيامة يحكم عليه الله كيف يشاء. أفسح هذا التصور المجال للنفاق والفسوق، وكان سبباً للزنداجية في حياتنا. أصبح الإيمان مجرد تمتمة بالشفا، والشهادتان مجرد إيماء بالالفاظ... وتحول المسلمون إلى كم دون كيف، وأصبحوا عدداً دون عدة، ورماداً بلا نار، يعيشون العالم بوجودهم دون فعلهم، وينهجون طريقهم بالفاظهم وليس بسلوهم، فوقفوا بيبكون أو يصرخون والتاريخ يتحرك، والشعوب تتقدم، ومع ذلك يقرأون «السابقون السابقون» (الواقعة ١٠٠: ١١٧).

إن هذا الهجاء المر للأشاعرة، بعد كل ذلك الإطناب في مديح المعتزلة، لا يبدو مبرراً بالفارق القائم فعلياً بين هؤلاء وأولئك، والذي هو محض فارق في الدرجة. ولو حذفنا حدو حسن حنفي في تطبيق مقولات من العصر على تراث الآباء لقلنا إن كلاً من المعتزلة والأشاعرة على حد سواء يمثلون أهل «الوسط» بين «اليسار» الذي يمثله الفلاسفة، أصحاب العقل، وبين «اليمين» الذي يمثله الفقهاء، أصحاب النقل. وإنما من خلال هذه الوسطية فحسب ينقسم المعتزلة والأشاعرة بدورهم إلى «يسار» و«يمين»، وفي مثل هذه الحال يحتل الموقع «الوسطى» بينهما الماتريديون. والواقع أن الحقيقة التي يتجاهلها كل من الهجاء والمديح أن الأشاعرة، مثلهم مثل المعتزلة، علماء كلام، أي في التحليل الأخير مفكرون وظفوا العقل، أو بتعبير أدق الجدل العقلي، في خدمة النقل. وصحيح أن المعتزلة أحق من الأشاعرة بالوصف بأنهم «عقلانيو الإسلام»، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الأشاعرة كانوا، كما يصورهم حسن حنفي دعاء لهدم العقل^(١١٨). والفارق بين المدرستين المتنافستين كان، هنا أيضاً فارقاً في الدرجة. فالمعتزلة مالوا إلى إلغاء الحدود بين النقل والعقل، بينما مال الأشاعرة إلى تثبيتها. وهؤلاء ما عرضوا عن العقل ولا رموه بالعمى، ولكنهم أكدوا أن عينه لا تبصر إلا على نور النقل، مثلما أن نور النقل يزداد إشعاعاً عندما تعاینه عين العقل. وكما أن المعتزلة لم ينكروا، رغم انتصارهم النسبي للنزعة العقلية، ضياء النقل، كذلك لم ينكر الأشاعرة، رغم انتصارهم النسبي للنزعة التقليدية، بصيرة العقل. ولئن كانوا في المذهب أقرب إلى الحنابلة، فقد كانوا في المنهج أقرب إلى المعتزلة^(١١٩). وقد كان الغزالي خير ناطق بلسان حالهم في مناقحتهم عن المنقول بالمعقول حينما قال قولته الشهيرة: «العقل مع الشرع نور على نور» .

ولكن هل نستطيع أن نختم هذه الفقرة بدون أن نشير إلى ممارسة حسن حنفي للعبة وحدة الأضداد حتى في هذه المقابلة الضدية بين المعتزلة والأشاعرة؟ .

الواقع أن ذم الأشاعرة لا ينعقد أبداً - وهذه من الثوابت النادرة في كتابات حسن حنفي - إلى مدح. ولكن حماسته للمعتزلة تخف كثيراً، بالمقابل، في بعض النصوص التي تبدو معنية بالتقييم المعرفي الموضوعي أكثر مما هي انعكاس لمغالاة هلوسية في التقييم. فهؤلاء الذين قيل لنا للتو إنهم أعطوا «الصدارة لحق الإنسان» يقال لنا في نص «قديم» يعود إلى عام ١٩٧٠ إنه ما كان لهم كعلماء كلام أن يتخطوا إشكاليات علم الكلام التي هي إشكاليات لاهوتية ما دون فلسفية، وأن علم الكلام «يظل في جملته

نظرية في الله وليس نظرية في الإنسان، وإن يكن الإنسان قد ظهر «في حدود قليلة عند المعتزلة»^(٣٢١). وهؤلاء الذين كُرسوا في نصوص لا تعد ولا تحصى ممثلين ثابتين «للعقلانية»، ودعاة لا تثنين لهم قنائة لـ «ثورة العقل» و«استقلال العقل»، ومدافعين أصلاً عن «أولوية العقل على النقل»، يوضعون في نص واحد على الأقل عند حدهم الحقيقي باعتبار أن وظيفة العقل عندهم كانت تبريرية، لا نقدية: «يشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة إذا ما قام العقل البشري بوظيفة التبرير وتخل عن دوره في التحليل والنقد. فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعاً عن العقيدة... وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي، خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل. بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلاً جذرياً يراجعه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص»^(٣٢٢).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يقر هو نفسه في أكثر من موضع بأن الفلسفة «كانت تمثل نسقاً عقلياً أكثر تقدماً من نسق الكلام»، وبأن موقف الفلاسفة «كان أكثر انساقاً مع العقل والواقع من موقف المتكلمين»^(٣٢٣)، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً أن عقل الفلاسفة أنفسهم لم يكن - كما رأينا - «عقلاً نقدياً»، بل غلبت عليه «وظيفة التبرير»^(٣٢٤)، أدركنا أن حظ المعتزلة من النزعة العقلية الجذرية لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يُعزى إليهم، لأنهم وإن كانوا أكثر عقلانية من الأشاعرة فقد بقوا أقل عقلانية من الفلاسفة الذين ما كانوا هم أنفسهم عقلانيين إلى الحد الذي يمكن أن يطلب منهم كفلاسفة.

والواقع أن دراما المعتزلة والأشاعرة، على ما تنطوي عليه من انتصار لسلاوئل وتدنيد بالثواني، تندرج هي نفسها في نسج نقدي أوسع منها وأشمل، هو نسج هجاء علم الكلام ككل. فمهما يكن حظ المعتزلة من العقلانية، فإنهم يبقون في المحصلة الأخيرة علماء كلام. والحال أن علم الكلام بقضيه وقضيضه، وبشقيه المعتزلي والأشعري، هو في نظر مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» أولى العلوم التراثية بالنقد وأدعائها إلى الإبطال لأنه كان بامتياز، على الأقل من وجهة نظر ذلك الفيروباخي الذي ما استطاع قط أن ينضوه من جلده وإن أنكره مثني وثلاث ورباع، «علم اغتراب الإنسان» وقذفه «خارج العالم»^(٣٢٥)، «علم تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان»^(٣٢٦)، علم التعبير عن «عجز الأفراد والشعوب عن أخذ مصائرهم بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها»^(٣٢٧). ومع أن الغاية الملعنة من وضع ذلك السيفر الضخم الذي يحمل عنوان «من العقيدة إلى الثورة» هي إعادة بناء علم الكلام ليكون هو «العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك» وليكون هو «البديل لايديولوجياتها السياسية بعد فشل جميع الايديولوجيات العلمانية للتحديث»^(٣٢٨)، فإن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل «العقيدة» إلى «ثورة» تتكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للانقراض، لا ورشة ترميم وإعادة بناء. وبالفعل، وعلى الرغم من ادعاء المتكلمين بأن كلامهم «هو الكلام دون ما عداه من العلوم»، فإن المحاكمة التي يقيمها مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» لعلم الكلام هي محاكمة عامة جامعة، تقوض علم الكلام تقويضاً في جزئياته وكتلياته وبمختلف مذاهبه واتجاهاته، ولا تبقى منه حتى الانقراض. فإن يكن هو علم الكلام، فليس لأحد أن ينسى أن كبرى الآفات التي ورثتها عنه «حياتنا المعاصرة» هي «سيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات» حتى أصبحتنا نعرف بين الأمم بأننا أمة «العنتريات التي ما قتلت ذبابة»^(٣٢٩)، وإذا كان هو علم الأدلة، فإن «معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليها ومناقضتها بأدلة أقوى منها». ومن ثم صرح فيه القول المشهور من أنه علم «لا يقنع الذكي ولا ينتفع به البليد»^(٣٣٠). وإن تكن غايته «إثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية»، فإنه قد «قام بعكس غرضه وأسسها على ظن خالص». وإن يكن منهجه هو الجدل، فإن الجدل «يؤدي إلى السلوك الظني ويمحي اليقين». بل إن «البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي تتحول إلى يقين بالعجز عن الرد عليها أو بالرد عليها ظناً». وبالتالي «يؤدي علم الكلام عن طريق الجدل إلى عكس ما يرمي إليه، يؤدي إلى تحويل عقائده إلى ظن وعقائد الخصم إلى يقين»^(٣٣١). وإن يكن منهجه أيضاً هو «منهج الدفاع عن

العقيدة والذب عنها ضد البدع والشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين»، فالحقيقة أن «الدفاع ليس منهجاً للعلم، بل هو مجرد تزيين وثناء ومدح للنفس وتلب وهجوم وتجريح للآخر». وليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم، بل تلك مهمة المحاماة. والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص في العلم والموضوعية والتجرد. هذا فضلاً عن أن «الدفاع موقف التحدي والمعارضة وإجبار المتكلم على التفكير والاستدلال». وبالتالي «يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته، وليس المدافع عن العلم بأجوبته»^(١٣٥). وأخيراً فإن علم الكلام مردود عليه مُدعاه بأنه علم. فان يكن علماً، فهو «علم إيماني خالص أكثر منه علماً عقلياً، وبالتالي يفقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله»^(١٣٦). وليس علم الكلام «لا علماً» فحسب، بل هو نقيض العلم أيضاً لأنه هو المسؤول، بنزعه اللاهوتية، عن «القضاء على النظرية العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائماً بطرف آخر هو الله»^(١٣٧). وبكلمة واحدة وختامية إن «علم الكلام هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل... وليس له أي فائدة عملية، بل على العكس يؤدي إلى مخاطر جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك، على الفرد والجماعة، على الحاضر والتاريخ. هو مضیعة للوقت، ومذهبة للعمر... علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ويقدم لها موضوعات وهمية وإشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية... علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاماً في كلام... وربما سمي العلم «علم الكلام» لأنه كلام بداية وطريقاً ونهاية، مقدمة واستدلالاً ونتيجة»^(١٣٨).

يبقى أن نقول ختاماً إن هذا الهجاء الفائق المرارة لعلم الكلام يسري مفعوله بتمامه على المعتزلة. إذ حتى إشعار آخر، وما لم يدعنا مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» إلى التيهان معه في جولة أخرى من التناقض العنيف، لا يمكن تعريف المعتزلة، مهما تميزوا عن خصومهم الأشاعرة، إلا بأنهم علماء كلام، مثلما أن علمهم علم كلام، علماً بأن مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» لا يخصص بهجائه الكلام الأشعري، بل يستهدف به علم الكلام على إطلاقه، وعلماء الكلام على اختلافهم، غير مستثنٍ منه أو منهم مذهباً بعينه أو فرقة بعينها .

- (١) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨) ص ٥٣.
- (٢) في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١) ص ٤٣.
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٢ - ١٣.
- (٤) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٣٤.
- (٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
- (٦) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (٩) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٥.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
- (١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤ - ٢٥.
- (١٢) لا ننسى أن التجرد من السلاح يُقرأ في الغالب من قبل اللاشعور على أنه مكانة للخصاء.
- (١٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦٢.
- (١٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
- (١٥) في الثقافة الجديدة، ص ٧.
- (١٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٦.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ١٤١. وبالمناسبة، يضيف مؤلفنا، إلى لائحة مآخذة على الحركة التنويرية العربية، مأخذاً أساسياً آخر. فهو يلاحظ أن امتناعها عن أخذ موقف نقدي من التراث ومن تصورات العالم التي يعيد إنتاجها بلا انقطاع قد ساعد على إبقاء ازدواجية التفكير العلمي والتفكير الديني في الشخصية القومية. فصحيح أن حركة التنوير العربية انتصرت للعلم ودعت إلى تطبيق «أخر المكتشفات العلمية الغربية»، ولكنها لم تنتصر للتصور العلمي للعالم. تصورت أن «العلم هو الاكتشافات العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم» (في: الثقافة الجديدة، ص ٧). ومن ثم وجدنا مجتمعاتنا. المشدودة إلى أعماقها التراثية، تحاول «أن تعيش في عصر النهضة وأن تتفاز إلى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور [مواز] في منظورها العلمي أو في تصورهما للعالم». كما وجدنا العالم في مجتمعاتنا لا يمانع في أن يكون نالاً لآخر النظريات في علوم الذرة ثم يتبرك بآل البيت ويغير واقعه بالدعاء (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٩ - ٧٠).
- (٢٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥٣.
- (٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٣.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣ - ١٤.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤ - ١٥. ولنا عودة إلى دلالة «غياب الإنسان» هذا وحصاره و«ابتلاعه» و«فناؤه» و«محقه».
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥.
- (٢٦) الموضوع نفسه، ولعل هذا النقد غير منقطع الصلة بنقد ماركس للدين باعتباره روح عالم بلا روح، وهو على كل حال لا يقل عنه جمالاً في بعض فقراته.
- (٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٠.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
- (٣٠) ينطوي النص، إضافة إلى الجرأة النظرية، على جرأة سياسية بالنظر إلى تضميناته وإشارات إلى ممارسات كان اختطها الرئيس أنور السادات عند تصديده لاتخاذ «قرارات مصيرية».

- (٢١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٣.
- (٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤. ولنتذكر هنا، بالمناسبة، تطهيرة صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إزاء الماركسية.
- (٢٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦. والتسويد منا لغرض سيستبين لاحقاً.
- (٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
- (٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨.
- (٢٧) الموضوع نفسه.
- (٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١١٠. ونستطيع أن نلاحظ أن النقد يتخذ في هذه الفقرة، وفي الفقرة الأخيرة التالية لها، منحى جذرياً وكلياً ستكون لنا إليه عودة.
- (٤٠) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٤١) لا ننس أن التجاري لعبة طفلية بامتياز، وأن النموذج الأول لكل تيار هو بين الصبيان والبنات: «عندي وليس عندك»، وبين الصبيان والصبيان: «عندي أكبر من عندك».
- (٤٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠١.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ١٠٣.
- (٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
- (٤٥) المصدر نفسه، ص ١٠٥ - ١٠٦.
- (٤٦) المصدر نفسه، ص ١١٠ - ١١١.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٤ و١٤٤.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢ و١٢٩.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥ و١٤٧.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.
- (٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.
- (٥٣) لنلاحظ عرضاً أن مقولتي الزمان والمكان، الموضوعتين هنا موضع تحقير بالأحرى، هما مقولتان أبويتان بالأحرى أيضاً. ففي عالم الأم الرحمي الفردي، حيث يعيش الجنين في تناضح مباشر، لا تقوم حدود بين الأنا واللائنا. وهذه اللادود هي التي قد يمن إليها الفرد لاحقاً عندما تعتوره الرغبة في الرحيل عن المكان والزمان، ومعانقة العالم، والغوص في «الشعور الأوتيايوس».
- (٥٤) تترجع هنا أصداً واضحة ومباشرة من لسينغ الذي كان سبق إلى التمييز، على طريقته وبلغته الخاصة، بين «الدين» و«التراث» من خلال تمييزه بين «دين المسيح» و«الدين المسيحي»، مؤكداً أن «الأول، دين المسيح، موجود في الأناجيين، في حين أن الثاني، الدين المسيحي، ليس كذلك» (انظر في لسنغ، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٥٩).
- (٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠.
- (٥٦) غالباً ما يتخذ التسفيل، كالعوانية والكراهية اللتين يصدر عنهما، مضموناً تصفه أدبيات التحليل النفسي بأنه من طبيعة شرجية. وبالفعل، وفيما يتعلق بالآباء الفقهاء على الأقل - ولا ننسى أن حسن حنفي يعد نفسه في المقام الأول فقيهاً وقعت عليه كابن مهمة تجديد الفقه الذي أوقف الآباء تطوره منذ قرون، فإن القطيعة معهم تأخذ على نحو سافر شكل قطيعة مع طبيعتهم «الشرجية». وهكذا يعلن حسن حنفي: «إذا كان القديم قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً، فإننا نستطيع اليوم أن نخلف تراثاً علمياً. وبذلك يضيع من برامجنا الدينية في أجهزة الإعلام وفي معاهدنا وبدو التعليم أحكام الضراط وحلق عانة الميت» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٦) ويعود بعد أكثر من أحد عشر عاماً إلى التكرار: «أما علوم الفقه فإننا نعطي فيها الأولوية للمعاملات على العبادات. لأنهم بأحكام الضراط وحلق عانة الميت، فلسنا فقهاء الحيز والنفاس» (في اليسار الإسلامي، ص ١٩). وفي نص حديث يعود تاريخه إلى عام ١٩٨٢ يجدد هجومه بضراوة على الآباء الفقهاء لأنهم حصروا علمهم بالتساؤل: «ما هي أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام حلق عانة الميت؟» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤).
- (٥٧) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢، وهذا لن يمنعه طبعاً، في نص لاحق، من قلب الحكم والقول بأن عامل الثورة المضادة

- الذي كان وراء فشل «كل الانجازات الثورية الحديثة» في العالم العربي والإسلامي هو التراث باعتباره «الرافد الأساسي في ثقافة الجماهير، تعتمد عليه النظم القائمة طلباً للشرعية، ويغذيه الاستعمار لإجهاض التجارب الوطنية، (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٢).
- (٥٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٣.
- (٥٩) وإحيائه أيضاً، ولكن بعد «إكمال الهدم» وإعلان وفاة الآباء: «مهمتنا إحياء الأفكار من منازل الموتى» (حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠).
- (٦٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.
- (٦١) ميلاني كلاين، الحسد والشكران *Envy and Gratitude*، العنوان بالفرنسية *Envie et Gratitude* (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٧٨، ص ٣٥، سلسلة هكذا «Tel».
- (٦٢) هربرت روزنفلد، حالات ذهانية، مقارنة تحليلية نفسية: *Psychotic states A psychanalytic Approach* الترجمة الفرنسية، *Etats Psychotiques* (باريس: منشورات الجامعة الفرنسية، ١٩٧٦)، ص ٦٢.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.
- (٦٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.
- (٦٧) يبلغ التناقض هنا ذروته إذا ما تذكرنا أن هذه الجملة المسؤدة من قبلنا قد وردت بحرفها تقريباً في الشاهد الذي سقتاه في الصفحة ٨٠٨ - ٨٠٩. ولكن على حين أنها أوردت قبل قليل لتثبت أن الرؤية الدينية للعالم من خلال «الثنائيات المشهورة» تفرق، فإنها تورد الآن لتصبب أن هذه الرؤية إيها، ومن خلال الثنائيات المشهورة إيها، «تجمع».
- (٦٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٥.
- (٦٩) تتردد أصداء هذا التبخيس في مواضع شتى من كتابات حسن حنفي انظر مثلاً: في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٠٨.
- (٧٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤.
- (٧١) في: اليسار الإسلامي ص ١٦١.
- (٧٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.
- (٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.
- (٧٤) في: دراسات الإسلامي، ص ١٨.
- (٧٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ج ١، ص ٧٤.
- (٧٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥.
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
- (٧٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٩.
- (٧٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨٧.
- (٨٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ١٩٩.
- (٨١) انظر شرطاً ممتازاً لآراء ميلاني كلاين، وبخاصة فيما يتعلق بالأمثلة والتبخيس وتشطير الموضوع كانعكاس لانشطار الأنا، في حنة سيفال، مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين. *Introduction to the work of Melanie Klein* الترجمة الفرنسية بعنوان: *Introduction A L'oeuvre de Melanie Klein*، ط ٣ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٦)، ولا سيما الفصل الثاني، ص ١٧ - ٣٣.
- (٨٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٧.
- (٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٦.
- (٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٧.
- (٨٥) المصدر نفسه، ص ٥٧.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
- (٨٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٨.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
- (٨٩) في: اليسار الإسلامي، ص ٨. ولا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى التناقض الصارخ الذي يربط بين مضمون هذا النص =

وبين مضمون نص آخر يعلن فيه حسن حنفي شجبه للمحاولات تريد - نظير محاولة حسن مروة، في: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - ان «تقرأ التراث الوطني الإسلامي من منظور الأيديولوجية التصديقية العلمانية». «مسار» هذه المحاولات أكثر من محاسنها، وعبئها الأول كما يقول حسن حنفي بالحرف الواحد: «أنها محاولة للقفز على التراث من الخارج، أي إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي... مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فقومية فوضعية وظاهراتية.. وفي هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامي وجهات نظر غربية وننسى خصوصية التراث الإسلامي.. وبالتالي تنشأ صراعات حول قراءة التراث لا تمت بصلة إلى صراعات التراث العربي الإسلامي الداخلية بقدر ما تعبر عن مناهج متباينة اتخذت من التراث ذريعتها للتصاريح... إن عيب هذه المحاورات يكمن في كونها قراءة غربية بمنهج غربي، (في: الوحدة، العدد ٦ (أذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩). وهذا النص الأخير ينطوي على تناقضين، أولهما داخلي يتمثل في تنديده، بين جملة قراءات أخرى، بدالقراءة الظاهراتية، للتراث العرب الإسلامي، مع أن ما من أحد حاول مثل هذه القراءة حتى الآن على حد علمنا سوى حسن حنفي نفسه، وثانيهما خارجي، وذلك بالإحالة إلى النص الذي سبقه، إذ هل من قراءة للتراث أكثر «خارجية» وأكثر «غربية»، وأكثر «إسقاطية» من قراءته من زاوية «اليسار واليمين»، أي من زاوية زوج من المفاهيم لم يتعاط مع التراث قط وما رأى النور إلا على أرض حضارة غربية عنه تماماً ولا حقة عليه بقرون، وتحديدًا في فرنسا في عهد الثورة الكبرى يوم درجت العادة على جلوس المنظرين من ممثلي الشعب (اليقافة) إلى يسار الرئيس في الجمعية الوطنية والمعتدلين منهم (الجيروندنيين إلى اليمين)؟

(٩٠) في: اليسار الإسلامي، ص ١٢. ولنا أن نلاحظ أن هذه الاستراتيجية الانتقائية أو الاقتطاعية بالأحرى، التي ينتهي إليها حسن حنفي على صعيد الموقف من التراث، تتناقض تناقضاً حاداً ومباشراً مع موقف آخر له أعلن بموجبه ورفضه النظرة الابتغائية، التجزئية، إلى التراث لأن من شأنها القضاء على وحدة التراث وعدم قراءته في حركته الداخلية. «أما العيب الثاني [في محاولات قراءة التراث على طريقة حسين مروة، في: النزعات المادية] فهو دراسة جزء من التراث، اقتطاعه وتسميته مادياً أو علمياً أو طباعياً أو داروينياً أو تاريخياً، وتقديم هذا الجزء على أنه التراث.. مع أن هذا الجزء يقابله جزء آخر متصارع معه في حيوية متميزة للتراث الإسلامي.. إن العيب في هذه الدراسات هو عدم رؤيتها للحركة الداخلية في التراث» (في: الوحدة، العدد ٦ (أذار مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩ - ١٣٠). والواقع أن رقصه المتناقضات تبدو هنا غير قابلة للحصر أو للضببط: فمن جهة أولى يكرر حسن حنفي القول: «إن ما نبغيه هو نهضة حضارية شاملة تبرز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستبعد منه معوقاته. فاليسار الإسلامي.. يعني إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديموقراطية وهو ما نحتاجه في قرننا هذا» (في: اليسار الإسلامي، ص ٢٠)، ومن الجهة الثانية يكرر رفضه للاستراتيجية الابتغائية التي تعمل «عن طريق إبراز أهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وإبرازها لتلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتبرز الاتهامات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظريات الإسلام في الشورى، أو نظريات الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة... ولكنها جميعها محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصلية في تراثنا القديم، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله... كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد وترك ما لا تريد» (حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٧ - ٢٨)، ثم يعود مرة ثالثة إلى نقد ما يسميه بـ«النموذج التراثي» الذي يتمثل واحد من «عيوبه الرئيسية» في نظريته إلى التراث على أنه «وحدة واحدة... كل لا يتجزأ، يؤخذ كله أو يرفض كله» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٢٧). وهكذا دواليك.

(٩١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤. وإذا كنا سنسمح لأنفسنا بإيراد شواهد أخرى على هذه القسمة التشطيرية التي تضع تراث السلطة في قطب التسفيل وتراث المعارضة في قطب الأمثلة فلأننا مضطرون إلى أن نلاحظ أن قانون التناقض يسري هنا أيضاً مفعوله، وعلى نحو لا يقل مدعاةً للذهول فمع أن حسن حنفي يقول ويردد القول إن سيادة «تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة»، أي «فكر الدولة السنية» على فكر المعارضة (الخوارج + الشيعة + المعتزلة) كان هو «حجر العثرة» و«الجرثومة الحقيقية» في تخلف العالم العربي الإسلامي على مدى أكثر من ألف سنة (في مجلة «الثقافة الجديدة»، السنة السابعة ١٩٨٣، ص ٢)، وإن سيادة «تراث السلطة» و«المحافظة الدينية» هي التي مسخت وجداننا القومي «فصرنا نعتز أو نعرج وكأننا نسير على ساق واحدة أو كالأعور يرى العالم بعين واحدة» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٠)، وإن تجديد التراث وإعادة بنائه يعنينا، أول ما يعنينا، بعث تراث المعارضة الذي حيكت حوله «مؤامرات الصمت والتسوية» (المصدر نفسه، ص ١٩)، وإن الشرط الأول والأخير لكل محاولة نهضة وإفالة من «كبوأتنا المتلاحقة تاريخياً» هو «تجميع تراث السلطة، وإبراز تراث المعارضة»، ومع أن حسن حنفي لا يتردد في القول بضمير الإنا المباشر: محاولات إذن النظر إلى الأزمة التي نعيشها في هذا العصر... ومن خلال بحثي في التراث القديم وجدت الحل في تراث المعارضة. لكن تراث المعارضة دون وكتب من قبل مؤرخي السلطة، وهو التراث =

- = السائد، فكان علي إعادة كتابة التراث كله حتى أستطيع أن أحجُم تراث السلطة وأبرز التيارات العقلانية عند المعتزلة والخوارج أو التفاضلية المستقبلية عند الشيعة، (في مجلة «الوحدة»، آذار ١٩٨٥، ص ١٣٢)، فإنه لا يجد حرجاً في ختام كتابه الضخم «حنفي، من العقيدة إلى الثورة» في أن يضع «تراث السلطة» وتراث المعارضة معاً في سلة واحدة وإن يحكم عليه كله، وعلى الفرق التي أنتجته، بالضللال والتضليل وعمية الناس وتفارقة الأمة «إن فرق المعارضة بانواعها هي في الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحاً لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها. وكان سلاح التكفير في أيدي السلطة وخصوصها سلاحاً سياسياً مستتراً وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم. ولا فرق بين فرقة ناجية وفرق ضالة، فكلها سواء وما كُفرت الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه، وأتاما الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة . لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح، وشقت وحدة الأمة، وزرعت الأحقاد، وأشعلت الفتن فيها، وسفكت الدماء باسم العقيدة، كل منهم يدافع عن إله السماء ويترك إله الأرض، وجرى الحكام مجراهم وراء المذاهب النظرية، فتحولت السلطة السياسية إلى حكم بين المذاهب، وأصبح السيف هو الفيصل بين الأقاليم. لا فرق إذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة، بين فرقة السلطان وفرق المعارضة في ضياع جهد الأمة في ما لا يفيد تأكيداً لاغتراب الناس عن مواقعهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية وريوية واقعهم» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٤٧).
- (٩٢) تلاحظ حنة سيفال أن تشطير الموضوع على هذا النحو يمكن أن يكون بديلاً دفاعياً عن اشتراط الانا (انظر: مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين، ص ٢٤).
- (٩٣) هذه أولية غالباً ما تكرر نفسها في الصراعات الإيديولوجية. ففي قبالة الأب الفعلي ستالين الذي حُمل وزر جميع الأخطاء، احتل خاصر المعركة تروتسكي مكانه في مصاف الآباء المثاليين. أما لينين فما أمكن إخضاعه إلا لعملية أمثلة نصوية، وذلك على وجه التحديد من حيث أن حياته توقفت في منتصف الطريق، مما أتاح له أن يجمع جزئياً بين شرط الأب الفعلي وشرط الأب المثالي، فبقي حظه من النقد والأمثلة على حد سواء وسطاً. وعلى صعيد التاريخ العربي الإسلامي حدث شيء من هذا القبيل مع قطبي الفتنة الكبرى علي الذي خرج مبكراً من المعركة، ومعاوية الذي ربحها وأستمرت ولايته فعلياً
- (٩٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٦١.
- (٩٥) في الواقع، أن «التوحيد» و«العدل» أصلان فقط من الأصول الخمسة التي عرف بها المعتزلة، والأصول الثلاثة الباقية هي «الوعد والوعيد» و«المنزلة بين المنزلتين» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولكن وسمهم بـ«التوحيد والعدل» و«العدل»، دون سواهما من الأصول الخمسة، يبدو أكثر تشمياً مع مقتضيات الأمثلة.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨.
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٦١٠.
- (٩٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٣.
- (٩٩) المصدر نفسه، ص ١٤.
- (١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.
- (١٠١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٢١٢.
- (١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.
- (١٠٣) في: اليسار الإسلامي، ص ١٤.
- (١٠٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٣.
- (١٠٥) «نضع الاعتزال ونحن ندعو إلى العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديموقراطية» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٤).
- (١٠٦) لنلاحظ أن إحياء «الاتجاه» الاعتزالي يعني شيئاً أكثر من مجرد إحياء «التراث» الاعتزالي.
- (١٠٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٣.
- (١٠٨) انظر، من هذه الزاوية، تقييم محمد عمارة، مثلاً، للدور الفلسفي والسياسي للمعتزلة. «كانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيدا لوقف أمتنا الإيجابي ضد التحدي الذي تمثل في الهجوم الفكري للملح والنحل والمذاهب التي نازلت الإسلام على أرضه بعد عصر الفتوحات، عندما عجز النصوصيون عن الوفاء بحق هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضاري الذي أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ. ولقد انحز المعتزلة، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به من تراثنا في هذا الميدان» (د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٨٢)، ص ٧٩)

- (١٠٩) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، سلسلة Folio، (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٨٦)، ص ١٥٥، العنوان بالفرنسية: Histoire de la philosophie islamique.
- (١١٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٧.
- (١١١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢١٢. ولنلاحظ أن محمد عمارة يمارس هو أيضاً شبيه هذه الأمثلة السياسية التي تستعير مفرداتها استعارة مباشرة من قاموس العصر والمنظومات الإيديولوجية الحديثة فيقول: وكما كان فكر المعتزلة هذا جواب أمتهم وموقفها الإيجابي أمام هذه التحديات. كذلك كان نشاطهم السياسي العملي وكانت ثورتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويون من تغييرات في طبيعة السلطة العليا للدولة - [الخلافة] - تلك التغييرات التي بدلت فلسفة الحكم، فبدلاً من الشورى والبيعة والاختيار، أصبحت وراثية وملكاً عضواً. وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة - الحزب السياسي، والنشاط العملي، والمعارضة، والثورة المسلحة - التعبير عن رفض تلك التغييرات، وعن الطموح إلى عودة الخلافة الشورية من جديد. وللمعتزلة الثوار صفحات عدة في سجل الثورة بالمجتمع العربي الإسلامي... الخ» (تغيرات الفكر الإسلامي، ص ٧٩ - ٨٠).
- (١١٢) محمد أركون، الفكر العربي، سلسلة ماذا علم؟ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٥) ص ٤١.
- (١١٣) الشيخ بوعمران ولوي غاردييه. بانوراما الفكر الإسلامي (باريس: منشورات سندباد، ١٩٨٤)، ص ٤٤. العنوان بالفرنسية: Panorama de la Pensée Islamique.
- (١١٤) لوي غاردييه، أهل الإسلام (بروكسل: منشورات كومبلكس، ١٩٨٤) ص ٢٥٠. العنوان بالفرنسية: Les hommes de L'islam.
- (١١٥) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ١٧٣.
- (١١٦) بي: اليسار الإسلامي، ص ١٢.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٤. ولنلاحظ أن سيادة الفكر الأشعري بدأت من القرن الخامس الهجري، لا من القرن السابع الهجري، وأن ما شهدته هذا القرن من منظور تاريخ العقل في الإسلام هو على العكس تعرض سيادة الأشعرية لهزة عنيفة من جراء النقد الشامل الذي وجهه إليها ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. والعجيب من هذا المنظور أن حسن حنفي الذي يهجو الأشعرية لأنها تخلفت عن المعتزلية وقدمت النقل على العقل يمدح ابن تيمية ويلقبه كما رأينا بدحارس التراث، ومطهر النص، مع أن أول ما يأخذه ابن تيمية على الأشعرية هو أنها لم تتعققت انعتاقاً كافياً من المعتزلية ونزعتها العقلية ولم تقدم بما فيه الكفاية النقل على العقل.
- (١١٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٨.
- (١١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥. ولنلاحظ، من وجهة نظر تاريخية خالصة، أن الاعتزال لم يعيش أكثر من قرن بين الزمن، وأن الأشعرية التي سادت ابتداء من القرن الخامس الهجري ما كان لها أن تعيش، وصولاً إلى اليوم، أكثر من عشرة قرون. فكيف صارت القرون العشرة أربعة عشر؟ وإذا كنا أمام زلة قلم أفلا نتحرى لها، طبقاً لتفسير فرويد للهفوات، عن منطوق داخلي لا شعوري؟ وإذا كنا نعلم أن الإسلام نفسه - وليس الأشعرية - هو الذي عاش أربعة عشر قرناً، أفلا نستنتج أن حسن حنفي يماهي لا شعورياً بين الإسلام والأشعرية، ويكون بالتالي كل نقده الشعوري للأشعرية نقداً لا شعورياً للإسلام؟
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.
- (١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
- (١٢٢) كما في النص التالي الذي يؤكد أنه من جملة ما «تقنضيه المسيحية والأشعرية من مقتضيات عقائدية هدم العقل، وخرق لقوانين الطبيعة وإنكار لاستقلالها، وإثبات للفضل الإلهية، وإلغاء للحرية الإنسانية وللإستحقاق الفردي طبقاً للأعمال» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٣). ولنلاحظ بالمناسبة أن هذا النص يقيم بدوره ضرباً ملتبساً من الماهاة بين «المسيحية والأشعرية» مع أن سياق النص - أرسطو الذي أصبح لدى الشراح قبل ابن رشد «أوغسطينياً أشعرياً» - كان يقتضي الاتهام الماهاة إلا بين الأوغسطينية والأشعرية. ويبدو أن «زلة القلم» هذه متعمّية هي أيضاً بدوافع شعورية ولا شعورية ترمي إلى أن تعمم على كل المسيحية التهمة الموجهة إلى الأوغسطينية.
- (١٢٣) ذلك هو الرأي الذي يذهب إليه دومينيك وجانين سوردل في كتابهما الجامع، حضارة الإسلام الكلاسيكي (باريس: منشورات آرتو، ١٩٦٨)، ص ١٩٤. العنوان بالفرنسية: La Civilisation de L'islam classique.
- (١٢٤) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣٠ والتسويد منا.
- (١٢٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦.
- (١٢٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٥٦٤.

- (١٢٧) حنفي، دراسآت إسلامية، ص ١٠٢.
(١٢٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٩٣.
(١٢٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٨.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤٧.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

إن ضراوة النقد الموجه إلى علم الكلام بجميع تياراته واتجاهاته بلا استثناء لا بد، من وجهة نظر سيكولوجية، أن تحمل على الاشتباه بأن لهذا النقد هدفاً آخر غير علم الكلام وعلماء الكلام. وحتى عندما يفارق هذا النقد عموميته إلى التخصيص، ويسمى الأشاعرة بالاسم، ويحمل الفكر الأشعري مسؤولية الانحطاط الذي آلت إليه حال الإسلام والمسلمين ابتداء من القرن السابع الهجري، فإننا نشنبه في أن الأشعرية لا تعدو هنا أن تكون مجرد تكتة ودرية، وفي أن الهدف المسلط عليه نيران النقد الحامية أعم وأشمل. ونحن نميل إلى أن نرى في جذرية النقد الموجه إلى علم الكلام وفي شموليته وفي طابعه التعميمي الذي تتوقف معه اللعبة المانوية المعتزلية - الأشعرية عن الاشتغال قرينة تعزز الافتراض بأن صائغ هذا النقد يقيم في حال التعميم موازاة بين علم أصول الدين، الذي هو واحد من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، وبين الدين نفسه، مثلما وجدناه يقيم في حال التخصيص مهادة - لا شعورية ربما - بين الأشعرية والإسلام^(١). وبالفعل، إن نقد علم العقائد - وهو اسم آخر لعلم الكلام - غالباً ما يستحيل نقداً للعقائد نفسها^(٢)؛ وهو إذ ينحو إلى أن يكون كلياً يضرب صفحاً عن التمييز الذي كان مؤلف «التراث والتجديد» أقامه بين الدين والتراث، ولا يعود يحصر نفسه بالجزئيات والتراكمات الحضارية و«الشواثب التاريخية»، بل يعيد على العكس بناء الاتصالية بين النشأة والتطور، بين الوحي والحضارة، بين النص وشروحه؛ وبعبارة أخرى أقرب إلى مفردات التحليل النفسي، بين الأم والآباء .

الأم من حيث هي بدء مطلق، والآباء من حيث هم مسار وتاريخ .

الأم من حيث هي مثال، والآباء من حيث هم واقع .

الأم من حيث هي تصريف لفعل الكون، والآباء من حيث هم تصريف لفعل الملك .

الأم من حيث هي نمط كلي في الكينونة الجوهرية، والآباء من حيث هم أنماط جزئية في الكينونة العرضية

ولهذا قلنا إن نقد تراث الآباء، مهما يبلغ من الجذرية. يبقى نقداً جزئياً .

ولقد رأينا أن الفصل الحاد الذي أجراه مؤلف «التراث والتجديد» بين الدين والتراث أتاح له أن يضع كل السلبيات في كفة التراث، وأن يضع كل الإيجابيات في كفة الدين. فقد «ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين». هذا من جهة السلبيات، أما من جهة الإيجابيات بالمقابل فإن «دين الثورة موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث»^(٣). وهكذا ترجح كفة الدين على كفة التراث مرتين: مرة بعدم احتوائها على أي من السلبيات التي تحتويها كفة التراث، وأخرى باحتوائها على كل الإيجابيات التي لم تحتو عليها كفة التراث .

ومن هنا كان إيقاعان في التعاطي مع التراث: العرس والحداد .

فيقدر ما هو تراث للآباء، أي بقدر ما هو تراث بَعْدِي تكوّن بدءاً من الدين وحول الدين وعلى هامش الدين، فهو تراث القمع والتخلف والقسمة الثنائية والعقل التبريري والرؤية الهرمية للعالم .

ويقدر ما هو تراث للأمم، أي بقدر ما هو تراث بدئي تكوّن من ذاته وحول ذاته كواقعة مثالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحي قبلي ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التاريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد^(٤).

ولا شك أن هذين التأويلين، الأبوي والأموي، للتراث هما اللذان يمكن أن يفسرا - جزئياً على الأقل - ازدواجية الموقف من التراث ومراوحته المذهلة بين النقد والتقريظ، كما من جهة أولى في الجملة التي تندد بالتراث وتحمله حتى مسؤولية «الهزيمة التي أصبنا بها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧»

لأن وعينا المعاصر الذي كان وراء هذه الهزيمة هو «نتيجة إرث طويل وحصيلة تراثنا القديم الذي ما يزال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون»^(٩)، وكما من الجهة الثانية في الجملة التي تشيد على العكس، وبالألفاظ تكاد تكون واحدة، بـ «تراث الأمة الوجداني الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»^(١٠).

وقد سقنا في الفقرة السابقة - «التراث كآب مضطهد» - من الشواهد ما يغنيها، ويغني القارئ، عن أن نحضر وإياه للمرة الثانية «الماتم» الذي يقيمه حسن حنفي للتراث بتأويله الأبوي. ولكن الشواهد التالية تتيح لنا أن نفهم كيف يمكن أن يكون التراث إياه، مؤولاً تأويلاً أموياً، وهداً بـ «عرس»^(١١):

- «تبدو ثورة الإسلام الآن وكأنها الخطر الأكبر على القوى العظمى»^(١٢).

- «ثورة الإسلام... ستكون القوة الحقيقية أمام القوتين العظيمين»^(١٣).

- «يجمعنا الإسلام، ونلتقي على الوحي، ونستقي من نبع واحد»^(١٤).

- «الثورة الإسلامية... أكبر تحدٍ للغرب، وأكبر مؤكد للهوية الإسلامية كهوية قومية»^(١٥).

- «إن الإسلام قادر على أن يعطي المسلمين الهوية السياسية، وأن يمددهم بنظام اجتماعي يجدون فيه خلاصهم مما هم فيه من ضنك ويؤس وفقر، ونظام عقائدي يحيلهم من بعد خوفهم أمين، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة، ومن الوراء إلى الأمام»^(١٦).

وعلى أجنحة هذه الاندفاع، التي يبدو وكأن الأنا يذوق فيها نشوة عناق مثاله، لا يحجم صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» عن أن يطلق إسم «التراث» على إرث من كانت لهم اليد الطولى في محق آثار التراث العربي الإسلامي، فيشيد بـ «تراث تيمور وجنكيز خان وهولاكو»^(١٧) وينصّب تيمورلنك، الذي زرع طرق غزواته واجتياحاته بأهرامات من رؤوس المسلمين من جميع الأعراق والأجناس، رانداً «للثورة الإسلامية» الآسيوية: «في آسيا... هناك تراث تيمورلنك وآثاره حيث كان الإسلام بؤرة ثورية ينتشر منها الإسلام في كل اتجاه، الزحف شرقاً إلى الصين، أو غرباً إلى العراق وتركيا، أو جنوباً إلى الهند وفارس، أو شمالاً إلى سهول آسيا الوسطى»^(١٨).

وعلى الرغم من أن صاحب مشروعي «التراث والتجديد» و«اليسار الإسلامي» قد حدد مهمتهما مراراً وتكراراً بأنها «تحويل للوحي إلى إيديولوجية»^(١٩) و«تأويل الدين على أنه ثورة»^(٢٠) و«تحويل العقائد الدينية إلى إيديولوجية ثورية للمسلمين»^(٢١)، فإن انسياقه وراء وهم كلية القدرة كما يراه به مثال الأنا ذو الانتماء الأموي يتطرف به إلى حد المجاهرة بأنه «حتى لو ظهر الإسلام كلفظ أو شعار أو كهدف بلا مضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي واضح فإنه يكون كطوق النجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية في لحظة انتفاضتها ضد التميع والاعتراب»^(٢٢).

هذا الإنتماء إلى الشكل دون المضمون، إلى الحاوي دون المحتوى، إلى الوجود قبل أن يتمايز الوجود، يستحضر إلى الأذهان بالضرورة ذلك الإنتماء إلى ما قبل الوجود الذي هو إنتماء الجنين إلى رحم أمه .

فالجنين الذي لا وجود له ولا حياة إلا بالتناضح لا يعرف حدوداً ولا تمايزاً. والأنا عنده يطابق اللانأنا، ومن هنا توهمه للعظمة ولكلية القدرة. ومن هنا أيضاً كان الفصام تجربة أساسية في حياة الإنسان الراشد - الفصام أو اغراء العودة إلى اللاحدود التي كان عليها الأنا قبل أن يكون هو الأنا، وإلى اللاشخصية التي كانت النمط البدئي لوجوده التناضحي في رحم الأم .

وبهذا المعنى فإن العودة إلى النبع يمكن أن تكون تجربة فصامية. فهي بمثابة إلغاء لعمل التاريخ على النص، أو بحسب مفردات حسن حنفي ارتداد من «الحضارة» إلى «الوحي»، أو حتى من «التراث» إلى «الدين» .

ولكن هذه العودة، التي غالباً ما تأخذ شكل نشوة أوقيانوسية يتخطى فيها الأنا حدوده ليعانق اللانأنا في فعل اندماج واتصهار وذوبان للشخصية، غالباً ما تقترب أيضاً، كرد فعل، بشعور بالاشمئزاز، ومن ثم بالتمرد. فالأنا، الذي صبُّ كالنهر في بحر اللانأنا، لا يلبث أن يكتشف أنه ما زاد على أن أضاع

مجراه. ومن هنا ينقلب عرس اللقاء مع المحيط إلى ماتم، ويلبس الأنا الحداد على نهره، ويدخله شعور مرهق بأن ما حسبه فيضاً لم يَعدُ أن كان غيضاً .

وتجربة الحداد هذه هي التي تمنع الفصام من أن يستقر، رغم قوة إغرائه، وتكون بالتالي، على الصعيد النفسي، ضماناً للصحة ضد المرض .

وهذه التجربة تقوم بدور العتلة في ما يسميه التحليل النفسي بالترميم النرجسي . فالأنا، الذي انتشى بإلغائه حدوده، يعود إلى رسمها وإلى شق مجراه من جديد واستعادة ذاته. ومثله مثل أوزيريس فإنه يكون لنفسه إيزيس التي تلم أبعاضه وتجمع أوصاله لتبعثه إلى الحياة .

وبقدر ما يمكن تعريف الأشياء بأضادها فإن رحلة الترميم النرجسي تتبدى على أنها النقيض المعاكس لتجربة الاتحاد الصوفي. فإن يكن فناء الأنا هو طريق الصوفي إلى ارتقاء سلم كلية القدرة باعتبارها امتيازاً إلهياً، فإن الترميم النرجسي إعادة تكوين للأنا وإعادة تأكيد لها في أبعادها الإنسانية .

والحال أنه في طور الترميم النرجسي تتكشف الأم عن أنها أم ماحقة . ومن ثم فإن التمرد عليها يأخذ أبعاداً كلية لم يأخذها التمرد على الأب . فالأب لا يملك، مهما طغى، أن يكون أكثر من أب خضاء .

أما الأم، التي تعطي الوجود، فقادرة على إعدام الوجود بالذات . وكما أن الأب، الذي لا يستطيع أن يطول سوى جزء من الأنا، يحدد على هذا النحو إطاراً جزئياً للموقف النقدي البنوي، كذلك فإن كلية قدرة الأم، التي تستطيع أن تطول كلية وجود الأنا، تجعل الموقف النقدي البنوي عديم الفعالية ما لم يأخذ بدوره طابعاً كلياً .

فالأب دون الخضاء، أي خسارة عضو مهما يبلغ من أهميته فإنه ليس كل الأنا . أما الأم فدونها الفناء، أي خسارة كلية الوجود وكلية الأنا .

لذلك فإن نقد الأم لا يمكن أن يقف عند الحدود التي وقف عندها نقد الأب . وأول الحدود التي تسقط الحد الذي يفصل «التراث» عن «الدين»، و«الحضارة» عن «الوحي». فالتراث لا يعود عنواناً لملكة الآباء، بل لملكة الأم. والتراثية تصبح صفة لا لما هو لاحق، بل لما هو بدئي. ونقد التراث لا يبقى محصوراً بالواقع الذي آل إليه المثال، بل ينصبّ أصلاً على المثال الذي أفرز الواقع:

«نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة. وما أكثر الاستشهاد بـ «قال الله» و«قال الرسول» الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ «قال الحاكم» و«قال الزعيم» و«قال الرئيس»^(١).

وبعد أن كانت الموازنة تقام بين «الماقبل» و«المابعد» لصالح «الماقبل»، فيحاط بكل هالة المثالية بينما تُسقط كل نواقص الواقع وشوائبه على «المابعد»، ويعد أن كان «المابعد» يحتل مكانه في موقع النقد، بل حتى الهجاء، لعدم مطابقته «للماقبل» ولانحطاطه عنه يغدو «الماقبل» هو موضع النقد، بل حتى التنديد، لأنه هو السبب والعلّة في انحطاط «المابعد»:

«أقول إذن: هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوروبي، أي التحول في نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة أو من أرسطو، ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، أي أن مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هي مصادر قبلية وليست مصادر بعدية»^(٢).

وبعد أن كان العقل مشدوداً إلى النقل بقيد واحد، سواء أتقدم عليه أم تبعه، أناره أم استنار به، فإن ارتباطهما يُفك الآن، ويُعلن استقلال العقل: «ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة، السلطة السياسية أو السلطة الدينية، بل الفكر يستمد سلطانه من ذاته بالتحليل المباشر للواقع»^(٣).

وبعد أن كان «الوحي» هو «المعطى المركزي» الذي منه تنشأ «العمليات العقلية» جميعاً، و«نقطة

البداية» التي لها «يقين مطلق»، و«نقطة الارتكاز التي يمكن بدءاً منها «تأسيس الفكر الديني أو الوحي نفسه باعتباره علماً محكماً» و«علماً شاملاً يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات»^(٣٧)، يصبح المطلوب الآن «تعرية الواقع من كل غطاء نظري»، والاندفاع مع التيار التجريبي لتحرير الواقع الذي «ما زال مغموراً تحت كُم هش» من «المسلمات العقلية والنظريات المسبقة» ولعنته من «سيطرة الروحانيات التقليدية وسيطرة القيم والمثل المتوارثة»^(٣٨)، و«رفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى واستجد من مظاهر الحرافة»^(٣٩).

أما «الرباط المقدس» الذي كان يشد وثاق العقل إلى النقل، أو وثاق النقل إلى العقل، لأن «الحق لا يصاد الحق»، ولأنه «لا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان»^(٤٠)، فإنه يغدو قيدياً على العقل لأنه لا يسمح له إلا بممارسة فعاليته على «الفرع» دون «الأصل»، وبعدياً لا قبلياً، وتأويلياً لا نقدياً: «لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود التأويل... دفاعاً عن التوحيد... أو دفاعاً عن العدل. ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في «نقد النبوات» وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر. كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير فاقترص دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقيماً ترضي ذوق المثقفين والحكماء... بل إن علماء أصول الفقه أيضاً تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفاً»^(٤١)، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء، وحمل الحقيقة الجاهزة إلينا، فقد تحدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتدقيقها. لقد أغنانا الله عن البحث النظري المجرد، وأعطانا الحقيقة لنوجه جهدها كله إلى العمل وإلى تحقيقها كنظام شرعي على الأرض. يمكن للعقل الاجتهاد قياساً للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل»^(٤٢).

وعلى هذا النحو تتكشف العلاقة بين العقل والنقل لا على أنها علاقة توافق وتحابٍ طبيعي، بل على أنها علاقة تبعية وارتھان. ففي ظل سيادة «الحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية»، وفي ظل هيمنة «تصور سلطوي مركزي إطلاقي للعالم» «يظل العقل قاصراً عن أن يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي... يظل العقل تابعاً للنقل، وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الإلهية»^(٤٣). وأن تبقى للعقل من دور في ظل حضارة «السلطة المطلقة» و«الحقيقة المطلقة المسبقة»، التي هي «الحضارة المركزة حول الله»، فهو دور «تبريري خالص»: فهو «يأخذ المعطيات وينظرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايداً أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتصقاً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض وضاعت الحركة بين الأضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الأطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتناظر بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم فلا حاجة إلى الحوار، فالمصالحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسجه ليلتصق به. لم يكن ثائراً بل متبنيماً، لم يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن نافيّاً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الراض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستيعاده كما حدث لابن الراوندي. لم يقف العقل أمام المعطيات محلاً إياها إلى عناصرها الأولية ومركباً إياها من جديد، بل تمثلها وحولها إلى معقولات... ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض... ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل»^(٤٤).

وكما أن «الوحي» ينبغ بوطاته على «العقل» بعد أن كان ضامناً يقينته، كذلك فإن «الدين ينبغ بوطاته على «التراث» بعد أن كان ضامناً مثاليته. ففي الحالين كليهما يمتنع اتخاذ موقف نقدي جذري، من النقل كما من الموروث. وقد كنا رأينا كيف أن التراث العربي الإسلامي، باعتباره «تراثاً ماهوياً» و«ظاهرة مثالية» نشأت من «مصدر قبلي هو الوحي»، يتعالى على المناهج العلمية التي تتجاهل مثالية

موضوعاته وترمي، مدفوعة بـ «النعرة العلمية»، إلى «تدنيسه» بدراسته «كظاهرة مادية خالصة» و«إرجاعه إلى «الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي» و«يرده إلى «الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية» على نحو يجعل الظاهرة التراثية «تفقد طابعها المثالي وتتقطع عن أصلها في الوعي»^(٣١). ولكن هذا التعالي، الذي يحيط كالهالة بالتراث العربي الإسلامي الذي هو نموذج أمثل لتراث يصدر عن الوعي ويتمركز حول الدين، هو ما يسمي في الطور الترميمي موضع نقد وتجريح لأدعين، وذلك على وجه التحديد من حيث أنه تعال على النقد الذي لا مناص من أن يُعد في هذه الحال «تدنيساً»:

«المجتمعات التراثية [هي] التي يكون فيها تراثها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويكون دينها وفنّها وقلستها وأسلوب حياتها، ويكون بديلاً عن واقعها وفكرها ويقوم مقام عملها ومعرفتها... فالتراث قيمة في حد ذاته يحرص عليها ولا يمكن تناولها بالنقد أو التغيير. التراث مصدر القيم، وهو في حد ذاته قيمة روحية. هو مضمون الإيمان أو «المطلق في التاريخ». هو «المقدس» الذي لا يمكن تدنيسه بالبحث الإنساني أو بإعمال العقل أو بتحويله إلى «الدنيوي» أو «العلماني». وفي هذه الحالة يكون التراث والدين شيئاً واحداً، وتتفى عنه صفة الإبداع الإنساني، وكأنه من صنع الروح الإلهي والنفخ النبوي. يفعل في الناس، ويوجه المجتمعات، ويحدد المصائر. يجب الخضوع له، والثورة عليه كفر وإلحاد. ويشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية والفقهية والعقائدية، ويضم الضريح والولي وكل صاحب عمامة وبائع عطور!»^(٣٢). وضمن هذا السياق يجري التوكيد، ضدّاً على نظرية الطابع المثالي المتعالي للتراث، على أنّ التراث «ليس من المقدسات، بل هو نتاج تاريخي صرف»^(٣٣)، وعلى أنه ليس له، حتى وإن يكن الدين جزءاً منه، «طابع التقديس»^(٣٤). بل إن نزع الصفة المقدسة عن التراث ضرورة نهضوية تفرض نفسها يمزيد من الإلحاح بالنظر إلى أن «مقولة المقدس هي لبّ التراث»، «وأي تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز، وأي نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة لا تحدث أي تغيير في العمق»^(٣٥) «ومن هنا فإن نقد التراث واجب وطني»^(٣٦). والتراث المطلوب نقده هنا لا يتمايز عن الدين، بل هو تحديداً «التراث الديني»، بل «الدين» نفسه. ومحلل «أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» لا يتردد في تجديد انتصائه أو ليوسه الفيورباخي - الماركسي ليعطن بصريح العبارة «أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته»^(٣٧). بل إن كلمة «نقد»، على جذريتها، قد لا تفي بالغرض، ولذا لا يندر أن تقتزن، في بعض النصوص، بكلمة «قطيعة»: «إننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء، وما زال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، وما زالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة»^(٣٨). وهذا «النقد»، هذه «القطيعة»، هذه «التعرية للغطاء النظري»، هي الشرط المسبق لنشوء «ثقافة نهضوية» ولقيام عصر نهضة «بالمعنى الأوروبي» للكلمة:

«لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي. خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... إن ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُري الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبيطليموس والعصور الوسطى.. إنني حتى الآن لم أبداع ديكارت ولا كانط ولا هيجل ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال مغطى. أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية... والتحدي الأعظم هو هل نحن قادرين على التنظير المباشر للواقع؟»^(٣٩).

وهكذا، وعلى الرغم من تأكيدات صاحب مشروع «التراث والتجديد» المتواترة على أننا «نريد أن نحسم تاريخنا وتراثنا وأن نتطور من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع»^(٤٠)، فإن «البرنامج النهضوي» الذي ينتهي إلى وضعه يمكن وصفه بلا مبالغة بأنه برنامج «تصفية جسدية» للتراث:

«مهمة التراث والتجديد حل طلاس الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، فك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص

والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير. وما أسهل أن يتبدل الشيخ بالآلة والعفريت بالمحرك، فكلاهما يؤدي نفس الغرض. فاستعمال الساذج للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والأشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي، ومن ثم القضاء على طلائع الماضي وأسراره إلى الأبد. مهمة «التراث والتجديد» التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه»^(٤١).

وبدلاً من نزعة التوفيق التي كانت تؤكد أن «الدين والفلسفة شيء واحد» وأن «الوحي يقوم على العقل» وأن «العقل أساس التفرع، وما حسنه العقل حسنه الشرع»^(٤٢)، تبرز نزعة إلى التفریق تجعل من غياب أحد القطبين شرط حضور القطب الآخر:

«يكون التفكير دينياً إذا لم يقدّر العقل بوظيفته الأساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها»^(٤٣).

«الماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم»^(٤٤).

«الفكر الديني مجرد أنفعال أو خصومة، في حين أن الفكر الفلسفي عقلاني موضوعي»^(٤٥).

«إن تاريخ اللاهوت هو تاريخ للحاق المستمر بأخر منجزات الفكر البشري»^(٤٦)... بل إن التاريخ كله له قصة تحرر البشرية من الوصايا الخارجية للسلطتين الدينية والسياسية»^(٤٧).

وضمن هذا السياق، سياق نقد الفكر الديني والتفكير الديني والتصور الديني للعالم، يفرض نقد النص ومنهج النص وسلطة النص نفسه باعتباره لازمة منطقية وتتمة ضرورية لإشهار الطلاق بين العقل والنقل. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن هذا التحول إلى نقد منهج النص والمرجعية النصية يمثل انقلاباً كوبرنيكياً حقيقياً في تفكير حسن حنفي. فقد كنا وجدناه يعلن أن «النص ذاته أضمن من كل عمل حضاري عليه»^(٤٨). والبدء به من حيث هو حاو للوحي - «الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة وموضوعاً لها في وقت واحد»^(٤٩) - هو «البدء المطلق»، هو الوعد بـ«العشور على نقطة يديه أولى وواقعة يقينية يتم عليها باقي البناء النظري»^(٥٠). وامتياز النص على الفكر هو كامتياز الوحي على التاريخ. فهو الأصل، والفكر هو «الدخيل». وانتماؤه إنما هو إلى عالم المناهيات المثالية التي لا يسري عليها قانون الكون والفساد، بينما الفكر انتماؤه إلى عالم التغير والوقائع العرضية والشواهد التاريخية. ومن حيث هو وعاء للوحي فإن النص «بطبيعته حقيقة متكاملة» بينما «الفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للأمور»^(٥١). وما ينشأ عن النص ويرجع إليه، بدون أن يعلق به في صدره وارتداده شيء من شواهد الفكر والتاريخ، يكون هو بالتعريف «الظاهرة الإيجابية»، بينما تكون «الظواهر السلبية» هي بالتعريف أيضاً «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها»^(٥٢). ومن هنا تكون الوظيفة الإيجابية للفكر هي «توجيه النص ضد الفكر الدخيل نقداً وتفصيلاً وهدماً» وتخليص النص من الشواهد الحضارية والمتاهات العقلية»^(٥٣). وبمعنى آخر، إن الفكر لا يكون فكراً إيجابياً حقاً إلا بقدر ما ينكر نفسه ويلغي ذاته ويستسلم بلا شروط أمام النص الخام باعتباره «معطى مركزياً» و«نقطة محورية»، بغيا به يغيب اليقين والوحدة والتركيب ويحضر الشك والتعدد والتشتت في كل اتجاه»^(٥٤). ومن هنا كان الرثاء للثقافة الغربية ولواقع حال الوعي الأوروبي الذي «أصيب بداء التردد والحيرة» ووقع أسير «الذسبية والشك» واتسم «بطابع التجريب المستمر والحيرة والقلق والتردد وعدم الثبات والاستقرار»، وذلك منذ أن «غاب المركز الذي يبعث على الاستقرار والثبات، وضاع أي غطاء نظري مسبق وأي تصور دائم يضمن للإنسان الحد الأدنى من اليقين النظري»^(٥٥). ومن هنا كان أيضاً - بعد ذم - مديح السلفية وأهلها، وعلى رأسهم خصم المعتزلة ابن حنبل، وخصم خصومهم - الأشاعرة - ابن تيمية. فرواد الفكر السلفي هؤلاء، الذين يمكن تلخيص شعارهم بأنه «النص لا الرأي، النص لا القياس، النص لا التأويل»^(٥٦)، والذين «رجعوا إلى النص الخام» ينفضون عنه «في كل عصر ما علق به من شواهد حضارية» ويعودون إلى يقينه الأول عودتهم إلى «منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومتاهات العقول»^(٥٧)، كانوا خير ممثلين «للفكر التطهري»، أي الفكر الذي لا دور له غير أن ينكر دوره، ويشل عمل «الأطراف» لينشط «القلب» وحده، ويحيي «الإيمان بالنص في مواجهة

إعمال العقل»، ويعيد إعطاء الأولوية المطلقة «للمقابل» على «المابعد» باعتبار أن «عملية التطهير» هذه، بما تتيحه من «قوة على الرفض الحضاري» ومن «شجاعة» على «الانكماش الحضاري»، توفر أوثق ضمانات لحماية «الأنثى في مواجهة الآخر، وللمحافظة «على الهوية ضد التغريب والتفريق، والدفاع عن الأصالة في مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث»^(١٧). لكن هذا «الانكماش الحضاري»، هذا التجرد من كل مكتسبات النمو والتطور، وهذا التعري من كل مكتسبات التاريخ والحضارة، وهذا الانسلاخ عن كل مكتسبات الفكر والعقل، وهذا الانغلاق دون كل مكتسبات الانفتاح على الآخر، للنكوص نحو النص الخام والاتحاد به اتحاداً مباشراً وتنفذاً، في شبه ارتشاح غشائي، كما الصوفي في اندغامه بالذات الإلهية أو كما الجنين في تناضحه مع لحم أمه، هو ما سيثير، في طور الترميم النرجسي، شعوراً جانحاً بالتقزز يترجم عن نفسه في سورة غضب وصيحة تمرد: «وقد خسرننا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى النصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»^(١٨).

وفي نص تال يدرج صاحب «التراث والتجديد» في عداد النصوصيين لا «أصحاب النقل» وحدهم، أي الفقهاء النصيين، بل كذلك «أصحاب العقل»، أي علماء الكلام، الذين طالما كمال لهم المديح ممثلين بشخص المعتزلة، مطالباً بالاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام» وبالعثور على منهج «متسق مع نفسه يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقق من هذا الصدق في نفسه» كمنهج الفلسفة التي تمثل «من هذه الناحية تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثله علم الكلام الذي ما زال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص»، وملاحظاً من جديد أننا «نحن قد رجعنا إلى الوراء»، إلى «الفكر الديني الضامر»، والغينا هذه الخطوة التي تعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي، وعدنا أدراجنا إلى الوراء، لا من الفلسفة إلى الكلام فحسب، بل حتى من الكلام إلى النص الخام، إلى «قال الله وقال الرسول»^(١٩).

وفي «اليسار الإسلامي يجري، في نحو عشرة بنود، محاكمة حقيقية لمنهج النص، ويضمن مرافعته ضده، في تركيز واقتضاب، كل المناخذ التي يمكن أخذها عليه من موقع العقل النقدي. وعلى الرغم من طول الشاهد فإن أهميته تبرر إيرادها بتمامه:

«لقد اعتمد فكرنا الديني حتى الآن على المنقول، واستعمل أسلوب الانتقال من النص إلى الواقع وكأن النصوص الدينية وقائع تحدث بذاتها. ومنهج النص له عيوب أساسية. أولاً، إن النص ليس واقعاً بل مجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه. والحجة لا تكون إلا أصلية، وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع. ثانياً، إن النص يتطلب الإيمان به مسبقاً بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يشارك فيها، وبالتالي لا يمكن استعمال حجة النص إلا لمن يؤمن به. فهي حجة خاصة وليست عامة. ثالثاً، النص يعتمد على سلطة الكتاب، وليس على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة لأن هناك كتباً مقدسة كثيرة في حين أنه يوجد واقع واحد وعقل واحد. رابعاً، النص برهان خارجي يأتي من خارج الواقع وليس برهاناً داخلياً يأتي من داخله، واليقين الخارجي أضعف في البرهان من اليقين الداخلي خامساً، النص يحتاج إلى تخريج مناطه، أي إلى إيجاد الواقعة التي يشير إليها، ودون هذا المناط لا يكون للنص مضموناً صحيحاً^(٢٠)، وبالتالي يتم توجيه النصوص إلى غير مراداتها، ويحدث الخلط وسوء الفهم واستعمال النصوص في غير مواضعها. سادساً، النص أحادي الطرف ويعتمد على كثير غيره من النصوص، ولا يجوز الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر وإلا وقع التعارض بينها أو وقع المفسر في النظرة الجزئية. سابعاً، النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوى والمصلحة كما هو الحال في علوم الجدل. فالرأسمالي يختار نصوصاً تؤيده، والاشتراكي يفعل بالمثل مع نصوص أخرى تؤيده، ويكون المحك ليس هو النص بل اختيار المفسر المسبق، والنص يؤيد ما هو معروف من قبل. ثامناً، الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص، وبالتالي يكون صراع المفسرين واختلافاتهم هو أساساً صراعاً اجتماعياً في الواقع بناء على صراع القوى

بين الأطراف. تأسعاً، يتوجه النص إلى إيمان الناس وإلى تملق مشاعرهم الدينية واستحسان بلاغة الجادل، ولا يتوجه إلى عقول الجمهور أو إلى واقعهم المباشر، فمنهج النص ليس منهجاً علمياً لتحليل واقع المسلمين، بل هو منهج جدي للدفاع عن مصالح فئة ضد فئة أو نظام ضد نظام، والجدل أقل من البرهان. عاشرًا، منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى البرهان والتحقق، ويدافع عن الإسلام كمبدأ أكثر من دفاعه عن المسلمين كأمة^(٧١).

ويستأنف مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» هذه المرافعة الجامعة ضد منهج النص، فيضيف إلى بيان الاتهام البنود الأساسية التالية:

«يعطي الدليل النقلي الأولوية للنص على الواقع، فهو بداية من خارج الواقع وكأن النص هو الواقع مع أن النص في بدايته واقعة معروفة... وبالتالي يستخدم النص طائراً في الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغاً بلا مضمون. ينقلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... وألوية النص على الواقع تعطي الأولوية للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر. يرجع التاريخ إلى السوراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر... منهج النص يحيل الشعور إلى شعور سلبي خالص، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الأوامر... وعموم النص يعطيه القدرة على خدمة الجميع على قدم المساواة. يعرض النص خدماته على الجميع، ويمكن إثبات متعارضين بين فريقين مختلفين بنفس النص، كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد. لذلك يؤدي استعمال منهج النص إلى إحساس باليقين المطلق والحق المسبق فيؤدي إلى التعصب وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير. وكثيراً ما يؤدي إلى القطعية في النظر. يوجه السلوك فيؤدي إلى الامتثال والتحزب والفرقة والحمية والتكفير. يؤدي إلى ضيق الأفق والحنق وإلى سرعة اتهام المخالفين بالكفر والاحاد والخروج على الدين والدولة، ويستحيل معه تجميع الأمة على فكرة أو هدف فيقضي على الوحدة الوطنية»^(٧٢).

إن هذه المطاردة الضارية لمنهج النص، التي تحشره في الزاوية الضيقة وتسد عليه المنافذ جميعاً، لا تجد تحليلها في مبدأ التناقض وحده. فليس رفع النص إلى مرتبة المثال في طور أول هو وحده ما أوجب في طور ثان خفضه وإحصاء «عيوبه الأساسية» عليه والتنديد به انطلاقاً من أن «حجة النص شيء وحجة العقل شيء آخر»^(٧٣) وانتهاءً إلى أن «النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات»^(٧٤). فهذا الانقلاب لا يعبر عن تناقض منطقي، بقدر ما يترجم عن رد فعل نفسي محكوم بنوابض لإرادية. فنحن هنا أمام ظاهرة أقرب ما تكون إلى تلك التي تحدث عنها إريك فروم والتي رصدناها في تحليلنا لروايات نوال السعداوي: حب الموت (النكروفيليا) الذي ينقلب إلى حب الحياة (البيوفيليا)، أفليس وشكان الاختناق هو ما يجبر رثتي الوليد على التفتح والاشتغال؟ وعلى هذا النحو نفسه يرتد طالب الغناء طالب بقاء، وطالب الاتحاد طالب انفصال. وكل انقضاض باتجاه العدم ينقلب لا محالة إلى تحليق باتجاه الوجود. ونداء القمة لا يقلل إغراء عن نداء الهاوية، وتناوبهما تضبطه حركة إيقاعية واحدة، والحس النقدي المنوّم يتيقظ في كل مرة تعقب فيها النشوة صحوة. وليس لهذه الصحوة سوى منطوق واحد: فالأنا، المدافع وراء سراب كلية القدرة والطالب للارتشاح غشائياً بالنص بدون وساطة «الرأي» أو «العقل»، يكتشف أنه، بعودته إلى وضع الجنين وتعرّيه من كل مكتسبات النمو والتطور، قد حكم على نفسه في الواقع بالهزال والضمور وفقر الدم المزمّن. ويبادر، في محاولة منه لوضع حد لهذا الخداع، إلى اتخاذ موقف معرفي ونقدي من النص، وبالتالي من التراث ككل. فالارتقاء في أحضان هذا التراث ما أورث الأنا سوى خسائر بلا أرباح. وهي، باستقراء موقف حسن حنفي النقدي، على ثلاثة أنواع .

فالأنا، بتنازله عن كيانه وبنشده انه الاندغام بالنص كواقعة خام وبالتراث ككل لامتمايز، قد فقد

الشعور بشخصيته وهويته؛ فهو ذات بلا ذاتية، وأنا بلا إنية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج هذه الخسارة في بند مستقل يجعل عنوانه «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟». والآن، بتجرده من مكتسبات نموه وتطوره وبطلبه الاندماج بالنص والتراث ككل وببدء مطلق، قد فقد الشعور بالزمان؛ فهو موجود دائري، لا مسار له، ولا يميز النهاية من البداية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج ثانية الخسائر هذه في بند مستقل أيضاً يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟».

وأخيراً إن الآن، ببلغائه حدوده وبإشربابه إلى الاتحاد بالكل الأكبر الذي هو النص الخام والتراث كرحم أوقيانوسية، قد فقد، مع حدوده، الشعور بالمكان؛ فهو موجود حلوي يتكرر ولا يتكرر، وكائن أميبي لا يمد في العالم الخارجي سوى أطراف كاذبة، فيتموّر ولا يتمايز. ومع أن حسن حنفي لا يفرد لهذه الخسارة بنداً مستقلاً، إلا أن إشاراتِهِ إليها تتعدد تحت عنوان يمكن أن يكون كالآتي: «لماذا غاب بُعد التعدد في تراثنا القديم؟».

١ - غياب الإنسان: لقد وجدنا مؤلفنا، في الطور الذي يصح وصفه بأنه اندماجي عظيمي، يقيم الظواهر الفكرية «بإرجاعها إلى مصدرها الأول وهو النص، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص، أو سلبية أي من الخارج»^(٣١). وبناء عليه أجرى تمييزاً بين المؤلف والكاتب على اعتبار أن الأول «هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض»، بينما الثاني «هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هي النصوص الموحاة»^(٣٢). وقد انتهى إلى أن «المفكرين الإسلاميين» تجوز دراستهم فقط «ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً»^(٣٣). فهم مثال للمفكرين اللاشخصيين الذين هم نمط المفكرين الوحيد الذي يمكن أن تنتجه حضارة قائمة على «النصوص الموجي بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»^(٣٤). إذ ليست وظيفة المفكر في مثل هذه الحضارة أن يضع أفكاراً بل أن يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأينية نظرية»^(٣٥). وبمعنى آخر، إن المفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل، بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغه العصر»^(٣٦).

ومن هنا كانت «الفكرة مستقلة عن مؤلفها» و«الأفكار موضوعات مستقلة عن قائلها». وبالتالي «لا يهمننا من هو صاحبها أو أول القائلين بها» و«لا يهمننا إن كان قائلها هو هذا أو ذاك بقدر «ما تهمننا الفكرة ذاتها»^(٣٧). ومن هنا أيضاً كان عدم جواز الحديث عن «السينوية» أو «الرشدية» أو «الأشعرية»: فهذا «التشخيص للأفكار نشأ من تخلفنا» كما «نشأ بفعل الاستشراق الغربي عندما ارتبط المذهب في الغرب بشخص المعلن عنه بعد القضاء على استقلال الفكر والموضوعات في العصور الحديثة»^(٣٨). فالأشخاص «إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر»: الأشخاص «يعرضون موضوعات ولا يضعون فكراً». فهم «مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»^(٣٩). فالأفكار هي التي «تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا عارض»^(٤٠) لها... مصنف فيها، والفكر «مشاع للجميع لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكان المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل»^(٤١). وبالفعل، كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً... قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضيف على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالها»^(٤٢).

ومع أن جميع هذه الشواهد باتت لدى قارئنا بحكم المكرورة، إلا أن السياق الذي نحن فيه يقسرننا على أن نورد من جديد هذا الشاهد الذي تحلّق فيه النزعة الاندماجية العظامية، وفق النمط الارتشاحي الغشائي الثاني لمبدأ الهوية والشخصية والذاتية، إلى ذروة أخرى من ذراها: «إن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل، عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين... ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي»^(٤٣).

ولكن أليس هذا على وجه التحديد ما منع الإنسان من الوجود في تراثنا القديم؟ الإنسان كقطب مقابل، في طور الترميم النرجسي، للقطب الذي له السؤدد المطلق في الطور الاندماجي العُظامي، أي النص / الرحم؟

إن الصيحة الاستنكارية التي يطلقها، في فاتحة الطور الترميمي، مؤلف مقال «لمأذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم» تقول كل قلق الأنا وكل حصره عندما يكتشف أن طلبه للاتحاد وللغناء في الجسد الجماعي الذي هو النص كاد أن يتأدى به إلى الغناء والتلاشي فعلاً «إذا أراد الإنسان منا أن يبحث عن ذاته في تراثنا القديم فإنه لن يجدها. وهنا تبدو الأزمة. يتعسر الإنسان منا بذاته ثم يفتش عنها في حضارته، فلا يجدها. فيظل غائباً عن القديم، ويظل القديم تائهاً عنه. ويزيد الطين بلة أننا نعيش في عصر يتكاثر فيه القول عن الإنسان، ويكثر فيه الحديث عن حضارة الإنسان»^(٧٨).

هكذا يتكشف الوهج الذي كان يضيء به النص باعتباره بدءاً مطلقاً على أنه محض انعكاس لانصعاق الأنا واحتراقه. وما هوذا الأنا، الذي كان يتعقل ذاته على أنه فيض وجود من جراء التحامه بالجسد الجماعي، يتعقل ذاته الآن على أنه نقص وجود. فهو في محض حالة خواء وانفراغ. ومفردات قاموسه الجديد تتصرف كلها وفق فعل اللالوجود ومرادفاته من الطحن والسحق والمحق والتسطح والتفطح والاختناق والابتلاع والغناء، كما يتضح من النصوص التالية:

«هكذا أصبح الإنسان مطحوناً بين الطبيعيات والإلهيات، مفلطحاً بين العالم والله، مختنقاً بين الأرض والسماء، لا متنفس له إلا الإشراق في الإلهيات أو الغذاء في الطبيعيات»^(٧٩).
«بدل أن يظهر الإنسان مركزاً في محور تفلطح وامتدت أطرافه بين السماء والأرض وفي التاريخ والمستقبل وفي كل اتجاه»^(٨٠).

«الإنسان إما محاصر بين الطبيعيات والإلهيات، وإما يفك حصاره ولكنه يتسطح وهو يئن تحت كم هائل من الطبيعيات والإلهيات»^(٨١).

«غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع»^(٨٢).

وإزاء هذا الحصار للإنسان في «نقطة التلاشي»^(٨٣) تكون «المهمة» ذات مضمون ترميمي صريح: فليس المطلوب أقل من «رفع الاقتعة ونزع الأستار من أجل إعادة الإنسان متميزاً، مستقلاً، قائماً بذاته، عوضاً عن انبطاحه وافتراشه الأرض وانتشاره في كل مكان دون بؤرة أو مركز»^(٨٤). ولكن حتى يتحول «الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب» و«ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة»^(٨٥)، فلا بد، بادئ ذي بدء، من أن تُقطع المشيمة التي تصل الجنين الأنوي بالرحم الوالدي، والتي تكشف عن أنها ليست «مضخة» تمدّه بالمصل المغذي بقدر ما هي «شفاطة» تستنزفه وتسحب منه دم الحياة. فهذه المشيمة، التي تتم عبرها فعلاً عمليات الارتشاح الغشائي ولكن في الاتجاه المعاكس، اتجاه إفقار الأنا لا إغنائها، هي على وجه التعيين تلك التي كان هذا الأنا الجنيني يتوهم في الطور الاندماجي العُظامي أنها «صلة» وصله «بعالم» «الماهيات» و«الظواهر المثالية» و«المعطى القبلي» و«الوحي» و«الحقيقة الموجودة من قبل» و«النصوص الموحاة»، أو «الأخر المطلق» حسب التسمية الجديدة التي يأتي بها الشاهد التالي

«حدد القدماء الصفات في سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة... وجعلوها صفات مطلقة بعيدة المنال، يتصف بها الآخر المطلق، وسلبوها عن الأنا، فتركوها مجردة من الصفات، عارية من القيم، معرضة للجهل، والعجز، والموت، والصمم، والعمى، والبكم، والضعف... وهكذا وضعنا كل مقومات الحياة... وكل عناصر الحركة والوعي فيها... خارج أنفسنا، فضاغت منا الحياة، وسقط التاريخ، وعشنا خارجهما... نعشق ما حرمننا منه، ونعبد ما ينقصنا»^(٨٦).

وإزاء هذا «الخصاء الكلي»، الذي يهدد باكتساح الأنا بجماعه وباستئصاله بأعضائه كافة، يحدث انقلاب حقيقي في استراتيجية صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فيتحول من طالب اتحاد عنيد إلى طالب انفصال لا يقل عناداً، ومن ناطق بلسان «المركز» إلى ناطق بلسان «المحيط»، ومن محامٍ عن

«الأصل» إلى محام عن «الفرع»، وبلغت علماء الكلام، من مدافع عن شرف «الجوهر» إلى مدافع عن شرف «العرض» ضداً على «القسم الثنائي للفكر الديني» التي تقدم «الجوهر» وتؤخر «العرض» وتري في هذا محض انحطاط لذلك وتجعل العلاقة ما بين الطرفين علاقة استعلاء واستتباع واستنزاف: «إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالم إلى قسمين: قسم ايجابي وآخر منفي، قسم بالزائد وآخر بالناقص، ويكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول، أول وآخر، قدم وحدوث، وجوب وإمكان، لاتناه وتناه، إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني [الذي يقول] باستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس... لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين الله والعالم، وإعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوي بين الأطراف. وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر، دينية إيمانية في الباطن، من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه... وكانت باستمرار من دعائم الفكر الديني... في اعتبار الأصل هو الصورة، والفرع هو المادة، أو في تصور العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى. الخ»^(٨٧).

وبما أن «الإنسان يرفض أن تكون يده هي السفلى، ويد غيره هي العليا»^(٨٨)، فإن الاستراتيجية التي تفرض نفسها في الطور الترميمي هي استراتيجية قلب للمواقف. فبدأ على «الفكر الديني» الذي لا غاية له سوى «إثبات عجز الإنسان» سترفع عالياً راية «الفكر العلمي» الذي يثبت على العكس «قدرة الإنسان»^(٨٩). وبدأ على «النظرة التدميرية للعالم» التي «تسلب العالم حقه في الوجود» وتصوره «فاقداً وجوده من ذاته، محتاجاً إلى غيره، مستمداً وجوده من طرف آخر» أعلى منه ومخارج له. وبدأ على «التطهر الديني المسيق» ذي «الاتجاه الماسوشي» الذي يريد «إفناء الأشياء وتدميرها» وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها، ويترفع عن العالم «ذهاباً إلى ما وراءه»^(٩٠) بحثاً عن أمل ضائع وتعليلاً له «عن طريق الرجوع إلى الأعلى، أي... إلى السلطة القاهرة التي هي الله»^(٩١). تتحدد - بالدفاع - قد يصح وصفها بأنها دونكيشوتية - معالم استراتيجية ترميمية تضع الإنسان في مركز الكون، وفي مركز نفسه، وترفع عنه وكالة «القبة السماوية» وتطالبه بـ «تأكيد ذاته وإعمال عقله»^(٩٢)، وتسلبه «بالفكر العلمي المستقل» - على عكس «الفكر الديني التابع للعقائد» - الذي يسعى إلى «اكتشاف قوانين الحركة وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه»^(٩٣)، ويطلب عليه الأشياء في «الوجود ذاته وليس خارجاً عنه» ولا يحتاج في التعليل إلى الرجوع إلى علة أولى يكون مستقرها في «عقدة القبة السماوية» إذ لم يعد مقبولاً «في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء، وأن يضيع في هذه المتاهة، وأن يشعر بضالته تحت هذا الشمول»^(٩٤).

وبطبيعة الحال، إن هذه الاستراتيجية الترميمية لا لواء لها تنضوي تحته سوى لواء الفيورباخية التي هي بالتعريف، وفيما يخص العلاقة بين الله والإنسان، فلسفة قلب للمواقف. فما دام «التأليه هو إعطاء الله أخص ما يميز الإنسان وإسقاط صفات الإنسان على الله»^(٩٥)، وما دامت «التيولوجيا أنثروبولوجياً مقلوبة، وما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان»^(٩٦)، وما دامت آفات مجتمعا ومصائب واقعا جميعاً قد جاءت من جراء «مؤامرة تحويل الانثروبولوجيا إلى تيولوجيا»^(٩٧) في تراثنا القديم، ومن جراء حضور «الفكر اللاهوتي» في عقليتنا وغياب «الفكر الإنساني»، مما استتبع تأكيد «محورية الله وهامشية الإنسان»^(٩٨)، وما دام «حق الإنسان أولى بالدفاع» من حق الله لأنه هو «الحق المهضوم»^(٩٩) في الحضارات التي تتمركز حول الله وتثبت له ما تسلبه عن الإنسان، وما دام يستحيل أن يقوم عصر نهضة بلا تغيير للمراكز من الله إلى الإنسان» و«بلا نزعة إنسانية يسترد فيها

الإنسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله»^(١٠١)، وبما أن «أزمتنا هي غياب الإنسان في وجداننا المعاصر نظراً لغيابه في تراثنا القديم» ولتغليغه «بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية»، فإن ترميم هذا الإنسان وفك الحصار عنه وتغيير وضعه من هامش المحيط إلى بؤرة المركز سيكون هو عتلة المشروع النهضوي المتمثل بالانتقال من «التراث» إلى «التجديد»، ومن «العقيدة» إلى «الثورة»^(١٠٢): «مهمتنا إذن هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى تنتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان»^(١٠٣).

وترميم الإنسان، من خلال تحويل مركز الحضارة من الله إليه، لا يعني في خاتمة المطاف إلا إعادة اكتشاف بُعد الذاتية الفردية، هذا البعد الذي كان ملغياً في الطور الاندماجي العظامي لصالح الوحي «كنظام قائم يلتف حوله الجميع ويعبر عن وحدة الأمة»^(١٠٤). وبالفعل، وبعد أن كانت «المهمة» هي «القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان... والفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائلها»^(١٠٥)، تغدو «المهمة» في الطور الترميمي نقد التراث على وجه التحديد لتغيبه بُعد الذاتية ولطمسه كل «أثر للعبقورية الفردية»: «لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تطيل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية في التراث القديم. ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله، توارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود»^(١٠٦).

ومن هنا مفارقة الموقف من مسألة التصنيف باعتباره الشكل النمطي للتأليف في الحضارة العربية الإسلامية. ففي الطور الاندماجي العظامي كان التصنيف، وحتى ما يترتب عليه من تكرار، موضع مديح لأن مهمة القدماء لم تكن الصدور عن تجربة شخصية وإبداع مذاهب شخصية، بل إلغاء ذواتهم لتتعلق النصوص الموحة من خلالهم ولتتبنى «الأنماط الحضارية مستقلة عن أشخاصهم». ومن هنا كان من المحتم أن يظهر «التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي، مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد»^(١٠٧). ولكن هذا الإلغاء للذات وللتجربة الشخصية هو ما يغدو في الطور الترميمي موضع نقد وتغيير لأنه حكم على القدماء بأن يكونوا مجرد مصنفين، يكرر واحدهم الآخر في رثابة وجدب وعقم، إذ «نادراً ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصيلة. فإذا حدثت فإنها تجربة شروح وحواشي. فالمادة محفوظة ومرصوفة، يتناقلها المصنفون أباً عن جد، وابتداءً عن أب، وتلميذاً عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين. يرتبون ويبيون مادة صماء لا باعث فيها ولا هدف لها. وأقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هي تجارب الشرح قبل فوات العمر»^(١٠٨).

ومع إعادة اكتشاف بُعد الذاتية واعتبارها - مع محمد إقبال - «جوهر الكون ومحور التاريخ»^(١٠٩) وجعلها «نقطة بداية لإعادة فهم تراثنا القديم ولتغيير واقع المسلمين»^(١١٠)، ينقلب الموقف رأساً على عقب من الحضارة الغربية ويعاد إليها الاعتبار - بل أكثر من الاعتبار - بوصفها «حضارة الإنسان» و«حضارة حقوق الإنسان». فبعد أن كانت هذه الحضارة تُرمى بأنها حضارة «طردية» أضاعت «بؤرة التركيز» وضلت طريقها إلى المطلق وباتت لا تعرف من «ثبات إلا التغيير نفسه» بالنظر إلى «هشاشة موروثها وعدم ثبوتها أمام النقد»، مما جعل الوعي الغربي «غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع

المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»، فلم يبق أمامه من خيار غير أن يجرب المذاهب الواحد تلو الآخر وأن يستهلكها جميعاً «يهدم ما بناه ويعيش على ذاته حتى يأكل نفسه» إلى أن «انتهى إلى العدمية التامة... سئم الكل، وأثر الرفض، واستقر على السلب والعدم»^(١١٦)، ويعد أن كانت تُعبر بأنها حضارة الشك واللايقين والعقل الذي يلتهم ذاته وموضوعه و«الإنسان النسبي المحدود... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط»^(١١٧)، إذا بهذه التهمة بالذات توضع في رأس فضائلها، وإذا بها تحظى بالإقرار بأن اليقين الذي انطلقت منه وانتهت إليه خلال القرون الأربعة الأخيرة من تطورها «بعد أن عُرِّي الواقع من كل غطاء نظري» هو من طبيعة أكثر يقينية بكثير، لأنه يقين داخلي وليس يقيناً خارجياً، يملك ما صدقه في ذاته وبعدياً، وليس بالإحالة إلى نص من خارجه وقبلياً. وبعبارة أخرى، أمست الحضارة الغربية تتمتع بامتياز هائل، وهو تمركزها بدورها حول ضرب من «الوحي»، ولكنه وحي من اكتشافها وصنع يديها، وهو الإنسان. لقد استطاعت الحضارة الأوروبية بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الإنسان والشعور الإنساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء من بعدها يكون من خلالها. وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتي»^(١١٨).

ويموازاة هذا الانقلاب في الموقف من الحضارة الغربية يطراً بطبيعة الحال انقلاب في الموقف التقييمي من الحضارة العربية الإسلامية. فهذه الحضارة، التي نشأت بدءاً من «معطى قبلي هو الوحي» وامتدت حوله على شكل «دوائر متداخلة من المركز إلى المحيط»، ينقلب امتيازها هذا بالذات إلى عيب بنيوي أدى إلى تعقيب الإنسان «كمبحث مستقل في تراثنا القديم»، فكان «هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»^(١١٩).

ولا تطف المفاضلة بين الحضارتين عند هذا الحد، بل تتعداه إلى التأكيد بأن «الدعوة»^(١٢٠) بأن حضارتنا القديمة إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية، وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Théocentrique ولم تغير محورها بعد كي تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique»^(١٢١). ولقد كان لا بد من انتظار «عصر الترجمة الثاني»، حتى يأخذ مفهوم الإنسان طريقه إلى الحضارة العربية الإسلامية نقلاً عن الغرب: «في تراثنا الضخم لم يظهر لفظ الإنسان كعنوان لمبحث. فإذا ظهر عند المحدثين فعن تقليد للغرب»^(١٢٢). وحتى بعد أن تعلمنا من الغرب كل ما تعلمناه ودخلنا بدورنا في عصر نهضة، فإننا لم نتمكن بعد من مجازاة الحضارة الغربية في اكتشاف الإنسان «ووضع حكيمة يقينية أولى»^(١٢٣)، ويخطيء من يتصور أن «حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى ابتداء من الإصلاح الديني إلى النهضة، إلى العقلانية، إلى التنوير، فنحن ما زلنا وراء ذلك بكثير»^(١٢٤).

ب - غياب التاريخ : يتميز الطور الترميمي بأنه يقر للتاريخ بالأهمية التي كانت تُتكر عليه في الطور الاندماجي العظمي. فالتاريخ مسار ونمو في الزمان. وبما أن الطور الاندماجي العظمي هو في جوهره طور تكوي، فليس من المستبعد أن يقرأ اللاشعور التاريخ في الحالات النكوصية على أنه «خطيئة» و«احتطاط» و«سقوط» خارج النعيم البدني و«انفصال» عن جنة عدن، أي عن العصر الذهبي لكليّة القدرة المستوهمة. وبما أن الطور الترميمي هو في جوهره طور تقدمي، أي طور يأخذ على عاتقه فك الالتحام وينشد الاستقلال وبناء الذاتية الشخصية، فليس من المستبعد أيضاً أن تكون إعادة اكتشاف التاريخ بمثابة ترجمة، على صعيد اللاشعور، لواقعة استئناف النمو المثقف. والتنقل المكوكي بين الطورين هو الذي يفسر التناقض - الذي سلفت الإشارة إليه - بين موقفين: موقف ينتصر للوحي على التاريخ، وللنشأة على التطور، ويندد بالمنهج التاريخي الذي يفقد «الظاهرة طابعها المثالي»^(١٢٥)، وآخر يقدم الحدين الثابطين على الحدين الأولين، ويفسر الوحي نفسه على أنه تاريخ (نظرية أسباب النزول)، ويندد بالمنهج الماضي الذي يرى أنه «لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي في الماضي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى ولى»^(١٢٦).

ومع أن محذور التكرار يمنعنا من إعادة بناء هذا التناقض في الموقف بكل تفاصيله، فإننا لن نستطيع أن نتفادى هذا المحذور كل التفادي لأن الطور الترميمي - وهو موضوع تحليلنا هنا - منسوج لحمه وسدئ من نقد الطور الاندماجي وتحميل «النشأة» تبعاً كلف «التطور» ومنع «التقدم» فحتى عندما دخلنا في عصر النهضة وبدأنا مرحلة من تاريخنا هي من أكثر مراحلها استحقاقاً للوصف بأنها مرحلة قطيعة ونمو مستقل، ظل مسارنا أقرب إلى «الكبوة» منه إلى «النهضة»، وإلى «التقليد» منه إلى «التجديد».

«بالرغم من أننا في القرن الماضي بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية، وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديمقراطية والبرلمان، وعرفنا «الأمير» و«روح القوانين» و«العقد الاجتماعي»، وتكلمنا عن أهمية علم العمران والعلوم الاجتماعية والسياسية، بل واكتشفناها في القرآن، إلا أنه لم يتطور لدينا شعور تاريخي... وبالتالي سادت التقليدية والمحافظة الأصيلة على هذا المستورد الاستتاري الجديد. فاض العمق على السطح فاحتواه وقضى عليه»^(١٢١).

وبما أن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»، وبما أن «من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها في القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بُعد الشعور التاريخي»، وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم» هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»، لذا «يكون السؤال: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم بداية الكشف عن الجذور من أجل إعادة بناء شعورنا القومي بحيث يركز على وعي تاريخي»^(١٢٢).

وإعادة البناء هذه، ذات المضمون الترميمي الذي لا يخفي نفسه، لن يكون لها من منطوق سوى نقد التراث في بنيته بالذات، بل في تكوينه بالذات، عن طريق تطبيق نوع من علم الأجنّة المعرفي عليه على اعتبار أن بنية التراث القديم متعينة بتكوينه، أي بكيفية صدوره عن معطاه المسبق الذي هو الوحي، تعين الجنين بمشيمته. وإذا كانت الجذرية هي أخذ الأشياء من جذورها، فإن نقد التراث القديم، إذ يُعمل هنا مبضعه في عمق الجذور، يرقى إلى مستوى من الجذرية ينذر أن يرقى إليه لا لدى مؤلفنا فحسب، بل في كل الخطاب العربي المعاصر حول التراث. ومما يزيد في جذرية هذا النقد أن الحبل السري الذي يربط هذا التراث إلى مشيمته ظل يأبى انقطاعاً حتى بعد خروج الجنين من رحم الأم وبدخوله «عصر النهضة الحديثة وعصر التنوير»، مما قضى على التراث أن يبقى أسير ما يسميه مؤلفنا «علوم الدوائر»، أي تلك الحلقات المتداخلة المتحددة المركز من العلوم النقلية والعقلية التي تصدر عن «الوحي» وتعود إليه باعتباره «هو العلم الإنساني الشامل»^(١٢٣)، «مصدر المعرفة وموضوعها في وقت واحد»^(١٢٤). بدون أن تملك في حركة صدورها ورجوعها من حرية أكثر من الحرية التي يملكها خط الدائرة في ألا يكون منحنيًا:

«لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الاتساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى مسبقاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط»^(١٢٥).

الدائرة الأولى كانت علم أصول الدين، والدائرة الثانية كانت علوم الحكمة، بما فيها الفلسفة التي ظهرت «متأخرة بعض الشيء»^(١٢٦). وفي موازاة هذه العلوم النظرية نشأت دوائر العلوم العملية كعلم أصول الفقه وعلوم التصوف. ونشأت مجموعات أخرى من العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والسيرة، وتعتمد على الرواية والنقل، وكلها أيضاً تنطلق من الوحي المكتوب. كما نشأت علوم عقلية أو طبيعية خالصة تعتمد على العقل أو التجربة مثل العلوم الرياضية: الحساب، والهندسة،

والجبر، والفلك، والموسيقى، أو العلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان، وهي أيضاً تقوم على توجيهات من الوحي... وأخيراً نشأت علوم إنسانية خالصة مثل الجغرافيا والتاريخ... وهي أيضاً تمت بناء على توجيه الوحي نحو الإنسان والأرض وأخبار الأمم السالفة التي ذكرها القرآن^(١٣٧).

صحيح أنه كان في عداد هذه العلوم - وليس في آخرها كما جاء في تعداد مؤلفنا - علم التاريخ، ولكن التاريخ شيء والوعي بالتاريخ شيء آخر. «فقد تنشأ علوم التاريخ في حضارات دون أن يصاحبها وعي بالتاريخ، وبالتالي يكون التاريخ هنا مجرد رصد للحوادث وسرد للتواريخ وتعاقب الأزمنة»^(١٣٨). فلم إذن نجد في تراثنا القديم علم التاريخ وغاب وعيه، ولم يبق ضامراً في صورة تاريخ، ولم ينضج إلى فلسفة تاريخ؟

هنا أيضاً يأتي الجواب ليضع في قفص الاتهام النمط المركزي والدائري لكيثونة الحضارة العربية الإسلامية، هذا النمط الذي لا يسمح لمحيط الدائرة بالتناهي عن مركزها إلا بقدر ما يأخذ بالتلاشي. ومع أنه سبق أن أردنا جلّ الشاهد، فإن إيرادها بتمامه مجدداً يفرضه، علاوة على السياق، طابعه الموهل في النقدية الجذرية:

«ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة، منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تتسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتعلمت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد الأسر الحضاري، ويعادل التحرر التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية. لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ»^(١٣٩).

إن طاقة التمرد التي يغلي بها كل سطر من سطور هذا الشاهد تبدو أكثر قابلية للتعليل - وللتأويل - متى ما افترضنا أنها تستمد وقودها لا من خزان الوعي وحده، بل كذلك من مرآة اللاشعور. إذ عندما نقرأ هذا النقد الجائح على أنه أيضاً فعل ترميم، أي فعل انفكك بعد طول التحام، وفعل عوم للذات بعد طول غوص، وفعل تكوين للذات بعد طول إلغاء للذات، وبعبارة أخرى عندما نقرأ هذا النقد على أنه موجه لا إلى الحضارة العربية الإسلامية بحد ذاتها فحسب، بل كذلك إلى صورتها المنطبعة في اللاشعور كأمر رحمة، استثنائية، تأتي أن ينقطع الجبل السري الذي يشد وليدها إليها والتي ما فتئت تلوح لهذا الوليد بكل أوامير كلية القدرة وفيض الوجود إذا ما بقي يدور في مدارها، عندئذ فقط نستطيع أن نفهم لماذا ينحو هذا النقد، أكثر من أي نقد سبقه، إلى ارتداء طابع النقد الكلي الفاعل في عمق الجذور.

فالعلاقة بالأمام، بحكم التكرار الأولي للجنين في رحمها، تبدو وكأنها هي التي تقدم فعلاً النمط الأول لعلاقة الدائرة بمركزها. والأمام هي التي تجسد، كما يدل على ذلك معنى اسمها بالعربية^(١٤٠)، المعطى القبلي والمصدر المسبق للوجود ولعرفته. وفي مقابل عالم الأم الدائري ينهض عالم الأب الخطي حيث تخلي إشكالية المركز والمحيط مكانها لإشكالية الخلف والأمام، لتتخلق بالتالي إمكانية التطور والتقدم بدل الدوران والمروحة في المكان. وبما أن الأمومة تستمد يقينها من بدايتها الذاتية بينما الأبوة بحاجة دوماً

إلى دليل وإثبات، فإن الانتقال من أولهما إلى الثانية يتكافأ والانتقال من المعرفة بالحدس والإلهام إلى المعرفة بالعقل والاستدلال. والعلم بهذا المعنى ميراث أبوي لأن شرطه هو البدء بالمجهول لا بالمعلوم. وذلك هو أيضاً حكم التاريخ. فهو كالوليد الذي لا يبدأ الحياة إلا مع كسره غلافه وفكه وثاقه وخروجه إلى العالم في شبه زلزال وإشهاره لاستقلال كيانه بانفتاح فجوات رثتيه على هواء العالم الخارجي. وبانقلاب ما قبل التاريخ إلى تاريخ تطوى صفحة المرحلة «الإلهية» من الحضارة لتفتح صفحة المرحلة «الإنسانية». وليس للإنسانية هنا سوى معنى واحد: أن يصير الإنسان ابن نفسه بعد أن كان محض مضغعة أو محض استطرالة تمورية في ملكوت الأم الإلهي .

هكذا كان يستحيل إذن، ضمن نطاق ذلك الكون الدائري، أن يتخلق ذلك «الوعي بالذات» الذي «هو الوعي بالتاريخ»^(١٣٦).

وحتى عندما رأت النور بعد ثمانية قرون، وفي شبه صدفة من صدف التاريخ، تلك المقدمة في فلسفة التاريخ التي هي «مقدمة» ابن خلدون، ما كان لها إلا أن تأخذ بالتصور التاريخي الوحيد الذي تسمح به حضارة مركزية ودائرية، أعني التصور الدائري الانهياي. فالتاريخ عند ابن خلدون، الذي لم نكتشفه ولم نعجب به إلا «بعد إعجاب المستشرقين به واكتشافهم له وهم في دورهم لاكتشاف التاريخ»^(١٣٧)، تاريخ يدور على نفسه في «إطاره الأبدي المرسوم» في دورة تعيد إنتاج ذاتها دورياً كالرحم التي تكرر ولاداتها في دورة تبدأ دوماً من جديد: «فإذا ما بدأت من جديد فإنها تبدأ من الصفر، ولا يوجد تراكم تاريخي للخبرات. تنتقل المجتمعات من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد دون أن يكون هناك فرق كيمي أو كمي بين البداوة الأولى والبداوة الثانية. وهكذا تعود الإنسانية كما بدأت، وتبدأ دوراتها وتنتهيها في تصور دائري للتاريخ دون أن يحدث تراكم يبرز من خلاله مفهوم التقدم»^(١٣٨). وليس هذا فحسب، بل «ولا يتقدم التاريخ عند ابن خلدون إلا لكي يتأخر، ولا يبدأ شعب إلا كي يكمل دورته وينتهي. فالتقدم مصيره الانهيار بالضرورة، والنهوض مصيره إلى السقوط حتماً»^(١٣٩). فكل ما هو دائري، لا تنداح موجة التاريخ إلا كي تستنفد «الدفء الأول» ولا تتسع إلا كي تتلاشى، ومن ثم يصبح «كل ما يحدث في التاريخ مداناً» لأنه ابتعاد عن «عصر الطهارة» وتلوين «للنقاء الأصلي في النبع الأول»^(١٤٠): «أصبح مسار التاريخ من الوحدة إلى التعدد، ومن الكمال إلى النقص، ومن القمة إلى القاعدة، ومن الإيمان إلى الكفر، طبقاً لحديث «خير القرون قرني...». فالصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعي التابعين، وهكذا إلى يوم الدين حيث يعم الكفر قبل ذلك ويختفي الإيمان. التاريخ يسير في انهيار دائم، والزمان عامل سلبي، وليس في الإمكان أبدع مما كان. نعم السلف وبئس الخلف. وهو ما ظهر بوضوح عند ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وكأنه لا يحدث تراكم في حياة الشعوب، وكأن الأجيال لا يكمل بعضها بعضاً، وكأن القدماء على حق والمحدثين على باطل، وكأن العالم كله يسير نحو الانهيار»^(١٤١).

وضمن هذا السياق يجري توجيه نقد جذري ودامغ إلى الحركات السلفية المعاصرة على اعتبار أن جوهر هذه الحركات هو «الحنين إلى الماضي»، لا طلباً «للعرق التاريخي»، بل «هروباً إلى الماضي من حيث هو قيمة في ذاته تعويضاً عن أزمت العصر وعجزاً عن الدخول في تحدياته»^(١٤٢). وشواهد هذا النقد أكثر من أن تحصى، وهي كلها تقريباً تضرب على وتر واحد بغير ما تخرج من التكرار:

«كان التقدم البشري لدى القدماء محاصراً بين الإلهيات والطبيعيات... وكان يسير إلى الوراء من أجل اللحاق بالفردوس المفقود في هذه الأرض الخراب. فالماضي كان أكثر ازدهاراً من الحاضر وكان مستقبل الحاضر هو في الماضي، وهو الطابع العام للفكر الديني المحافظ، وما تحاول الأنظمة السياسية الرجعية تثبيته في الأذهان وفي وجدان الشعوب، فالنبوة تمثل العصر الذهبي للتاريخ تتلوها الخلافة، تتلوها الإمارة، فالنبي خير من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي، والتابعي أقيم من تابع التابعي حتى نصل إلى جيلنا الذي يغلب عليه الفساد. فالخلف يضيعون تراث السلف بالضرورة، وكما يقال في

الخبر «خير القرون قرني...»، وكما يقول القرآن: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾ (١٣٨).

- «لكن الذي رسب فينا هو تصور آخر يرى التاريخ في سقوط مستمر، وإن السلف خير من الخلف، وهو آخر جزء في العقائد بعد الإمامة، وترتيب الخلفاء والأئمة تبعاً للأفضلية، اعتماداً على أحاديث «خير القرون قرني...» فتصورنا التاريخ في سقوط مستمر بعد الخلفاء الأربعة، من النبي إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين. وبالتالي نحاول المساهمة في صنع التقدم والتاريخ يتساقط من بين أيدينا. وهذا هو المنبع الدائم للحركة السلفية وحركة النهوض بالعودة إلى الوراثة. وعلى أفضل تقدير، نضع أنفسنا خارج التاريخ والزمان بعد أن أعطينا الله الزمان كله، أي الخلود، وما دونه الفناء. فضاعت الحركة عن التاريخ، ولم ندرك التطور كسنة له» (١٣٩).

- «ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الأولى، فكثير الدعاء واطمأن كل فرد على حاله، ما دام انتسب إلى الفترة الطاهرة والصحة الخيرة. ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمحي في عصرنا الذي يسوده الشر ويعمه الضلال. ومن ثم يتدهور التاريخ، ويسير في انحطاط مستمر، ويظل التاريخ الأول قدوة للناس، يتقدمون بالرجوع إلى الوراثة، ويسيروا إلى الأمام ووجههم إلى الخلف، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة» (١٤٠).

- «لما تحول الإصلاح الديني إلى السلفية على يد رشيد رضا ثم الإخوان المسلمين، فقدت مفهوم التقدم والتاريخ وعادت إلى الوراثة، إلى أيام الإسلام الأولى. فالسلفية إذن نقل للحظة الحاضرة إلى الماضي لنقص في القدرة على تحليل الواقع وعلى حصر عوامله واستقصاء محرركاته. وما أسهل الرجوع إلى الماضي، وعيش الواقع بالخيال، وتمني التحقيق بالأحلام، فذاك يعطي عزاء وحمية، وصدقاً في القول، فلا أحد يقدر على أن يعارض المبدأ. فيتقدمون إلى الوراثة مع تشنج وتعصب أو تكوين جماعات مغلقة منفصلة عن المجتمع فوق الأرض أو في الصحراء أو تحت الأرض» (١٤١).

وبديهي أن هذا التشريح النقدي للجسد النظري للسلفية من حيث هي رؤية تكوصية للتاريخ لا يضيء بكامل دلالاته إلا بما ينعكس عليه - انعكاس الضد على الضد - من ألق هالة الثناء والتقريظ التي كانت تحاط بها السلفية في الطور الاندماجي الهذائي باعتبارها «الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور»، وذلك عندما كانت عبادتها للماضي تنفى عنها الصفة الماضوية لتوصف على العكس بأنها «في حقيقة الأمر إحياء للنمط المثالي في الشعور كبديل للواقع الموجود»، وعندما كان القلب الهذائي للأمور إلى أضدادها يبلغ بمؤلف «الحركة الإسلامية في مصر» إلى حد القول بأن «الحركة السلفية رؤية مستقبلية للعالم لا عودة إلى الماضي كما هو معروف في كتب علم الاجتماع الغربي وفي أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب وبأحكامه المسبقة» (١٤٢).

ولسنا بحاجة إلى أن نتوقف هنا من جديد عند تفاصيل الانقلاب في الموقف التقيمي من كل من الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية من حيث علاقتهما بالتاريخ. حسينا التذكير بأن الحضارة الغربية، التي كانت تعبر بالتاريخية، يُقر لها الآن بالأسبقية إلى اكتشاف التاريخ وفلسفة التاريخ ومفهوم التقدم في التاريخ. وهنا أيضاً تستعصي على الحصر والإحصاء النصوص التي تؤكد أنه «لم يتم اكتشاف التاريخ كوعي إنساني إلا في الغرب» وأن «فلسفة التاريخ من أهم العلوم التي نشأت في الغرب، إن لم يكن أهمها على الإطلاق» وإن «الغرب استطاع اكتشاف المستقبل وصياغة مفهوم التقدم» وإن «الحضارة الأوروبية الحديثة انتقلت من التصور الدائري للزمان، ذلك التصور الذي كان سائداً في الحضارات القديمة، إلى التصور التقدمي للزمان»، بل «استطاع الوعي الأودوبي تجاوز فلسفة الدورات الحضارية إلى فلسفة التقدم المستمر الذي لا رجعة فيه» (١٤٣). ومقابل هذه التجلية للحضارة الغربية، لا يتردد مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» في القول بأن الاستغناء عن «التاريخ» بدالله كان هو العيب الكبير في حضارتنا القديمة: «إذا كان من مأسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك

يرجع إلى ظهور الله كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم: فالله بديل التاريخ»^(١١٤).

والواقع أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يتردد، في الطور الترميمي الذي نحن بصدده، أن يؤسس عبادة حقيقية للتاريخ رافعاً إياه إلى مصاف آلهة العصر. فيما أن «الإنسان كائن تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»، فإن الله نفسه ينبغي تصويره كتاريخ: «الله في التاريخ، والتاريخ في الله»^(١١٥). ومن ثم فإن علم الله، أي الكلام، ينبغي تأويله على أنه علم التاريخ، على اعتبار أن موضوعاته «كلها أبعاد للتاريخ: فالنبوة تشير إلى تطور الوحي في الماضي، والوحي هو التاريخ، والمعاد يشير إلى تاريخ الإنسانية في المستقبل»^(١١٦). وإذا كان الغرب، الفارق في التاريخية حتى نخاع العظم والذي أخضع الوحي نفسه «لمحكمة التاريخ»، يستطيع أن يسمح لنفسه بترف «الكفر بالتاريخ» وإشهار «حاجته إلى الله»، فإننا نحن «في حاجة إلى التاريخ دون غيره»^(١١٧)، وذلك حتى ننتعق مما نحن فيه من ركون و«اطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فضلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما لم تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»^(١١٨). إذ لا أمل لنا في التقدم ما لم نكتشف، مع كل الشعوب التي تقدمت، «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»^(١١٩).

وبطبيعة الحال، إن إعادة بناء البعد التاريخي تتضمن مع إعادة بناء البعد الإنساني. فالتاريخ في قبالة الوحي هو هو الإنسان في قبالة الله. وكما كان الطور الترميمي في الفقرة السابقة يندرج تحت شعار «الدفاع عن حقوق الإنسان» الغائب والمغيب في مواجهة «حقوق الله» الكلي الحضور، فإن الطور الترميمي في الفقرة التي نحن بصددنا يمكن أن يندرج تحت عنوان «الدفاع عن حقوق التاريخ» في مواجهة «حقوق الوحي»، وذلك لأن «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»^(١٢٠). والواقع أن اكتشاف البعد التاريخي لا يقبل انفكاً عن اكتشاف البعد الإنساني. فإن تكن الحضارة الأوروبية هي التي انفردت بـ «صياغة مفهوم التقدم» فلأنها الحضارة الوحيدة التي انفردت حتى الآن بالانتقال «من التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان»، إذ «كان يستحيل ظهور مفهوم التقدم في التاريخ في عالم يطويه الله بين يديه، ويضعه تحت إبطيه، دون أن يكون للعالم استقلاله ووجوده الخاص، ودون أن يكون له حركته وتطوره وقانونه»^(١٢١).

ج - غياب التعدد: إن العامل الذي عطل النمو في الزمان هو عينه الذي حال دون التكثر في المكان: إنه دوماً الطابع المركزي للحضارة العربية الإسلامية. فالمرکز لا يسمح بنمط آخر للوجود إلا في صورة محيط أو دوائر أو أطراف. والحق الوحيد الذي يعترف به النمط المركزي للوجود هو حق الهوية، لا حق الاختلاف. ومن هنا كان الغائب الكبير الثالث عن تراث الحضارة العربية الإسلامية، بعد الإنسان والتاريخ، هو البعد التعددي. فالآخر منفي سلفاً. والاختلاف علامة انحطاط، لأن الانتقال من «الوحدة إلى الكثرة» مؤل سلفاً عند القدماء على أنه انتقال «من الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة، ومن أهل السنة إلى أهل الأهواء»^(١٢٢).

وبديهي أنه ما عاد يفاجئنا ونحن في ختام رحلتنا مع مؤلفنا، أن نراه لا يقر الوقائع إلا لينقضها. ولذا لن نتوقف عند التناقض المنطقي المحض الذي يجعله يؤكد، من جهة أولى، أن «اتهم حضارتنا بأنها حضارة وحدة لا تعدد، وبأنها حضارة اتفاق لا اختلاف، اتهام باطل لأن أهم ما يميز تراثنا القديم هو أنه أعطى مجموعة من الاحتمالات المتعددة تطايرت من أجلها الرقاب حين الاختيار بينها»^(١٢٣)، بدون أن يمنعه من التوكيد، من جهة ثانية، بأن «الوحدانية أصبحت أحادية الطرف في الفكر والسياسة: رأي واحد، ومذهب واحد، ورئيس واحد، وحزب واحد، وفرقة واحدة، والباقي كله في النار! فامحى التعدد من حياتنا، وغاب الحوار بين الآراء المتعارضة، وقضى على الصراع بين الأطراف»^(١٢٤).

أجل، ليس هذا التناقض العاري هو بحد ذاته ما سيستوقفنا، بل معيّناته ودلالاته النفسية بالأحرى. وبالفعل، إن الموقف النظري لحسن حنفي من مسألة الوحدة والكثرة يبدو محكوماً بإيقاع ثنائي الطور: فهو في الطور الاندماجي وحدوي مثلما هو في الطور الترميمي كثروي. فالطور الاندماجي،

الذي يجد نموذجه المبكر في اتحاد الجنين بالأم مثلما قد يجد نموذجه المتأخر في مختلف مذاهب وحدة الوجود، لا يتكلم بطبيعة الحال إلا بصوت الوحدة: «التوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، الخ»^(١٢٤). وعبادة الوحدة هي التي تقف بطبيعة الحال وراء أسطورة «العلم الشامل» أو «العلم الكلي» التي طالما تداولها الفلاسفة والتي تجد في صاحب مشروع «التراث والتجديد» واحداً من أشد أنصارها حماساً: «إن الغاية النهائية من «التراث والتجديد» هي توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها»^(١٢٥). آية ذلك أن «وحدة العلم، منهجاً وموضوعاً وميداناً، فهي المقدمة الضرورية لوحدة الأمة، ووحدة الفكر، ووحدة الاتجاه»^(١٢٦). وإذا كان المطلوب «إقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم» ويديرها جميعها، «علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل» في «وجهة نظر واحدة وشاملة»^(١٢٧)، فذلك بكل بساطة لأن «الوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة»^(١٢٨). وبديهي أن الكثرة لا تؤول هنا على أنها تعدد وتراكم وتلاقح وإثراء، بل تؤول على أنها «تششت» و«تشعب» و«تفرق» و«تضارب» و«تضاد» و«تنافر»^(١٢٩). ومن منظور كهذا تغدو، لا وحدة الرؤية ولا وحدة العلم فحسب، بل وحدة المنهج كذلك أمراً استراتيجياً: فالتعددية المنهجية مصدر إفقار لا مصدر إغناء، وعامل ضعف لا عامل قوة: «ما زالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي، وهي وحدة المنهج، مطروحة في عصرنا الحاضر، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية»^(١٣٠). فنظرنا يقاسي من تششت المناهج، وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا تعليم الدولة والتعليم الخاص، تعليم علماني وتعليم ديني، علوم عقلية وعلوم عقلية، علوم دينية وعلوم دنيوية، الخ. وما زلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين وما زلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة... وطرح مثل هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاوله التعرف على أسباب تشسته الفكري وتعدد مناهجه قد تكون أول الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالي، ولربما كان القضاء على هذا التششت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسي في «وجداننا المعاصر»^(١٣١).

ومن منظور هذه النزعة الوحدوية الواحدة، المؤلفة لكل تنوع على أنه تفرق ولكل صراع على أنه اقتتال، ينزع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلى القفز فوق الواقعة القومية في قراءته الوحدوية لواقع الدول الإسلامية، وإلى تقديم عامل الدين على عامل القومية في تكوين الدول، بل إلى تأويل الدين نفسه على أنه قومية. وهكذا يردد القول مراراً وتكراراً أن «الإسلام هوية قومية»^(١٣٢)، وأن «الهوية الإسلامية هوية قومية»^(١٣٣)، وأن الاستعمار - ولا شيء آخر سوى الاستعمار دوماً كعامل خارجي مؤقنم نعرز إلى أصل بلأينا وشروينا قاطبة - هو الذي فرق بين «الأمة الإسلامية» وأقام بين ظهرانيها حدوداً ودولاً: «نحن في نهاية الأمر جميعاً مسلمون فرقنا الاستعمار وأوقع بيننا العداوة والبغضاء»^(١٣٤). وليست «الحدود المصطنعة» داخل العالم الإسلامي هي وحدها من «صنع الاستعمار»^(١٣٥)، بل إن القومية نفسها فكرة استعمارية: «قد اضطرت بنا القوميات» التي اصطنعها الاستعمار «حتى يفتت الوحدة الإسلامية» وحتى تذهب شوكة الأمة المثلة في وحدتها وقوتها»^(١٣٦). وسوف «يظل المسلمون ضحية الاستعمار الثقافي والنفسي والحضاري الغربي» ما لم يتخلوا عن أثر النعرات القومية الغربية»^(١٣٧). ولا يتردد صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» في سحب الحكم إياه على صراع قومي إقليمي عريق كالصراع العربي - الفارسي. فعلى الرغم من أن هذا الصراع تعود بداياته الأولى إلى ما قبل الإسلام، وعلى الرغم من استمراره في العهد الإسلامي من خلال تلك الظاهرة التاريخية التي عرفت باسم «الشعوبية» والتي كانت ترتكز، من جانب الفرس، على تمايز اثني ولغوي وطائفي لا مماراة فيه، فإن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يجد حرجاً في أن يقول: «الحقيقة أن هذا الصراع المفتعل بين القومية العربية والقومية الإيرانية هو من صنع الاستعمار الغربي»^(١٣٨)، وفي أن يقترح حلاً دينياً لمسألة قومية. «الجزء هي مدخل الخليج، لا هي عربية ولا إيرانية بل جزر إسلامية. والخليج ليس عربياً أو فارسياً، بل خليج إسلامي»^(١٣٩).

ولا يقفز صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» فوق الواقع القومي وحده، بل كذلك فوق الواقع الجيوبوليتيكي الدولي. فبما أن «الأمة الإسلامية» أمة واحدة^(١٧٦)، فدولتها أيضاً يجب أن تكون دولة واحدة. ومن ثم فإن مشروع «اليسار الإسلامي» لا يتضمن أقل من «فتح الحدود بين الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وجاراتها من الدول الإسلامية باكستان وإيران وأفغانستان وتركيا»^(١٧٧) بحيث «تبدأ وحدة المسلمين في قلب آسيا بباكستان وإيران وأفغانستان كمحور جذب لباقي الأطراف في آسيا للمسلمين في الهند والصين... وتكون مركز جذب آخر للمسلمين في الاتحاد السوفيتي حتى يشعر المسلمون هناك بأن الإسلام قد عاد من جديد في إيران وأفغانستان وباكستان، ولا ريب أنه عائد في أذربيجان وتركمانستان وبلاد ما وراء النهر»^(١٧٨).

وهكذا تعلن عن ظهورها مقولة «الإسلام الآسيوي»^(١٧٩) محملة بشحنة وحدوية عالية التوتر تستطيع بها أن تخرق، كما لو أنها طاقة إخفاء، حواجز اللغة والعرق والتاريخ والقومية والواقع الجيوبوليتيكي، وأن تعيد رسم الخريطة الجغرافية في فراغ هندسي مطلق وكأنه لا وجود للشرق والغرب، ولا وجود للنظام الاشتراكي الدولي وللنظام الرأسمالي الدولي، ولا وجود لأمم وقوى وإرادات محلية، بل وكأن العصر نفسه لا وجود له وكان العالم ما زال، كما في الأزمنة التوراتية، كتلة سديمية لدائنية قابلة للتشكيل حصراً بعامل الدين وحده^(١٨٠).

ولكن بخلاف ما هو متوقع، فإن الشحنة الوحدوية الواحدة التي تحملها مقولة «الإسلام الآسيوي» لا تتركز في الموصوف وحده، بل كذلك في الصفة. فآسيا هي بحد ذاتها، وبماهيتها الأزلية إن جاز التعبير، طاقة وحدوية. وفكرة «الوحدة» هي التي تميزها في الهوية عن قارة قديمة أخرى كالقارة الأوروبية مثلاً. وبالفعل، وعلى حين تتبدى أوروبا في نظر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» وكأنها قارة «النسبية» و«المحدودية» و«أحادية الطرف» و«أنصاف الحقائق» التي ما بينها إلا «نزاع وتعارض دائم، وانفصام ورفض متبادل دون أن تكتمل الحقيقة»، «مما طبع العقل الأوروبي بطابع التحيز والتجزئة» فدأصبح أحادي الطرف وفقد الرؤية الشمولية»^(١٨١) بالرغم من ظهور بعض نزعات الشمول والمذاهب الكلية^(١٨٢)، تتبدى آسيا بالمقابل، حتى في طورها البوذي وما قبل الإسلامي، وكأنها قارة «الوحدة» و«النظرة الشاملة» و«الحقيقة الكلية»: «لقد كانت آسيا بالنسبة إلى الإسلام رصيده البشري في بداياته الأولى. وهي أيضاً كذلك في بداياته الثانية. ففي آسيا يسود التوحيد الطبيعي، وتنتشر فكرة «الوحدة» في جميع دياناتها، وحيث توجد الدولة في شعور الجماهير، فالمواطن يؤمن بإله وينتسب إلى دولة، ويظهر الزعماء والقادة من أجل تحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير. لذلك كان تراث تيمور وچنكيز خان وهولاكو تراثاً وطنياً في آسيا الوسطى ممثلة في أوزبكستان، أي الواحد الذي يحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي. كل ذلك يجعل من آسيا ومما تمثله من روح وطبيعة، وثقافة وحضارة، وتاريخ وتراث قومي، في مقابل أوروبا التي طالما غزت المسلمين في تاريخها الحديث»^(١٨٣).

وهذا «الإسلام الآسيوي»، على عظمتها، لا يعدو أن يكون جناحاً من جناحي ذلك الطائر العظامي الذي يبقى جسده في مركزه، العالم العربي، وقلبه في بؤرة مركزه، «مصر المحروسة» التي «جندها خير أجناد الأرض»^(١٨٤). أما الجناح الآخر فهو «الإسلام الأفريقي». وهذا الجناح غير حاضر في تفكير صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلا بغيابه، وربما لأن أفريقيا - والمقصود أفريقيا السوداء - التي ما خرجت قط لغزو العالم، بل التي كانت على مدى التاريخ موضوعاً للغزو من قبل العالم، لا تحيط بها هالة الوحدة وفكرة الوحدة التي تحيط بآسيا، ولا تصلح بالتالي لأن تكون ركيزة لإسقاطات هذا العظمة.

وبالفعل، إن الحلم بالعظمة يبدو وكأنه هو الباعث الحقيقي وراء تصور ذلك المشروع التوحيدي العملاق الذي لا يرضى بأقل من أن يعيد رسم خريطة الكرة الأرضية على مستوى القارات. ذلك أن «أمة إسلامية واحدة مستقلة جناحها الشرقي في آسيا وجناحها الغربي في أفريقيا وقلبها في العالم العربي»^(١٨٥) هي وحدها التي تستطيع أن تكون قوة عظمى تشكل «الخطر الأكبر على القوى العظمى»

وتطوي صفحة عظمة «الشرق والغرب معاً» وتكون هي «القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين» (١٨١).

ولكن صوت الوحدة هذا، الناطق بلسان استيهام العظمة، لا يلبث أن يصمت لينطق بدلاً منه صوت الكثرة مع الانتقال من الطور الاندماجي إلى الطور الترميمي. فطرداً مع هذا الانتقال تفقد فكرة الوحدة شرعيتها النظرية؛ فبدلاً من أن تمثل «تطوراً نحو مزيد من العقلانية» تتكشف عن أنها مجرد «موقف نفسي... وعاطفة تظهر وليست تصوراً علمياً للتاريخ» (١٨٢). وطرداً مع ذلك الانتقال أيضاً تتجرد فكرة الوحدة من مزاياها العملية، وتتكشف الإيجابية عن أنها سلبية، وتقلب «الوحدة الاندماجية» من محرك «دورة جديدة للتاريخ» إلى «حجر عثرة»، ومن عتلة للنهوض إلى معوق للتقدم وجرثومة للانحطاط، ويتقدم مطلب «التعددية» على كل ما عداه ليصبح هو الدواء الشافي من جميع الأدواء: «الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي... وإن تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليه. ما الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي؟ أشاهد أنه كان هناك نوع من التعددية، بمعنى أنه كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة. وبالفعل، كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلاً الدولة الاموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة، وهذا شيء طبيعي في أي مجتمع... وظلت التعددية تقريباً على مدى ثلاثمئة عام وربما أربعمئة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء. انتهى تراث المعارضة، إما بالقمع أو بمؤامرات الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن» (١٨٣). فنحن الآن، يعني وعينا القومي، في كفتين: تراث السلطة وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة. هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمئة عام من تراث التعدد. وعينا التاريخي والسياسي غير متكافئ الكفتين، يعني أنا أخرج أسير بقدم واحدة، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة. في رأبي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجر العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير، وحركات الإصلاح والثورات العربية، وهو أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغه... إذن موقفنا أنا هو ضغط المحافظة إلى أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية، وهذا عمل عدة أجيال، وهذا الذي أسميه الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات التقدم، أي المحافظة التقليدية وأعطي فرصة أكبر لبواعث النقد والتعددية، والخيار، والعقلانية، والمشاهدة، والحس، وأهمية العمل والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام» (١٨٤).

وقد كان من نتيجة تأويل «مسار التاريخ من الوحدة إلى الكثرة» على أنه «مسار مرضي وليس مساراً طبيعياً، وبالتالي لا بد من تصحيحه في أية حركة إصلاحية» أن سادت النظرة السلفية من حيث هي نظرة تشاؤمية» ترى أن «العصر الذي كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبي، وما تلاه انحراف وسقوط، وتدين باسم هذا العصر الذهبي «تطور الزمان والتاريخ» وتجهر بياسها من التقدم بحجة أن «الامة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولاً»، وتتأول كل تعدد على أنه انحدار عن «قمة الوحدة الأولى»، وكل تشعب في الواقع والظروف والمواقف المستجدة على أنه «تفتت» و«تشتت»، وتحاصر كل جديد «بأخطبوط الوحدة الأولى حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها» (١٨٥)، وتدمغ «تاريخ البشرية كله» بأنه «تاريخ ضلال وخطأ وبهتان»، وتكفر الفرق قاطبة منكرة «عمل العقل في النص» ومطالبة، بـ«العود إلى نقطة الصفر» باعتبارها «هي البداية والنهاية» كما لو أنها «قوس حضاري فتح ثم أغلق إلى غير رجعة»، وتقفل باب الاجتهاد «ودعواها تكرار النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهي قصة الضلال وتعود الإنسانية إلى الهداية فتلحق بالوحدة الأولى التي فيها بدأت»، وتفك «الارتباط بين الإنسان والعالم... إعلاناً ليوم القيامة» وارتداداً «إلى عالم الذرّ وإلى الوعي المطلق تجريراً للنفس وتخليصاً لها... من عصر الشتات» (١٨٦). وتكون المحصلة النهائية «إدانة التاريخ والتطور والزمان كميديان خلق وإبداع، واتهام الفكر، وزعزعة الثقة بالعقل، واعتبار قوى الشر في العالم أكثر حسماً من قوى الخير، ومن ثم لا يقاومها

إلا بالإيمان بالله والإذعان للسلطان، وهي نظرة تشاؤمية تؤدي في النهاية إلى التخدير التام»^(١٨٧).

ويتواصل في الطور الترميمي الذي نحن بصده الحفر النقدي في الأعماق النظرية للحركات السلفية المتحوّرة حول عبادة الوحدة الأولى ليلبغ إلى ذلك الجذر التاريخي الآخر للوحدانية التي تنبئ بكل ثقلها القمعي على الواقع العربي المعاصر، وهو ما يسميه صاحب مشروع «التراث والتجديد» بـ«حديث الفرقة الناجية». فبالتضاد مع الطور الاندماجي الهذائي القابل للتعريف بأنه طور عرس «الوحدة» و«الوحدانية»، و«النظرة الواحدية»، تتكشف الوحدة في الطور الترميمي النقدي عن أن مبدأها هو الطرح لا الجمع، وبني القوى لا إثباتها، وإبادة الفرق لا توحيدها: «في موضوع الفرق كتب علماء أهل السنة تاريخ الفرق، وأنهم به عقائدهم بناء على حديث الفرقة الناجية المشهور وما معناه: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي ما علي أنا وأصحابي. فتم تكفير كل الفرق، وإدانة كل الاجتهادات، وإباحة دم كل الخصوم، وتصويب فرقة بعينها، وهي فرقة الدولة القائمة. أصبح كل ما يحدث في التاريخ مداناً، وأصبح كل اجتهاد مرفوضاً، وكان التعدد واختلاف وجهات النظر ذنب لا يغتفر وجريمة يستحق عليها صاحبها السجن أو النفي أو الإعدام. ونسينا أحاديث أخرى مثل «أصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم» أو «اختلاف الأئمة رحمة بينهم»^(١٨٨).

وبطبيعة الحال فإن «حديث الفرقة الناجية»، ومنطق الوحدة الطرحية أو التصفية الذي يقوم عليه، ليس معلقاً في الفراغ، بل هو نتيجة محتومة للعبادة السلفية للوحدة الأولى ولفلسفة التاريخ الانحدارية المتفرعة عنها. فما دامت حركة التاريخ «تسير في خط هابط، من الكمال إلى النقص، ومن الحق إلى الباطل، ومن النجاة إلى الضلال، ومن الوحدة إلى التفرقة»، فقد كان «ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر» أن يتحول تاريخ الفرق في التراث العربي الإسلامي إلى شاهد ودليل «على الانهيار في صورة التشردم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الأولى في العصر الأول»، وأن يصبح «الموضوع الرئيسي في معظم مقدمات مصنفات الفرق» هو «بيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الأولى»، أي «بيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه، وكيف تحولت الوحدة الأولى إلى كثرة، وكيف تشعبت الأمة إلى فرق، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد إلى ذاتية الأهواء والمصالح». وبما أن «الوحدة الأولى هي وحدة الجماعة التي وحدها الوحي لأول مرة». فقد بدأ وكان الغرض الأوحد من تدوين تاريخ الفرق هو «إعادة الرتق، والعودة من التفرق إلى الوحدة، ومن الهوى إلى العقل، ومن المصلحة إلى الفكر، ومن الذاتية إلى الموضوعية». ومن ثم كان من المحتم أن «يتحول هذا التاريخ إلى إدانة»، «إدانة التاريخ والزمان والتطور وإدانة كل جهد بشري وقضاء على التعددية»، إذ «لا سبيل إلى صلاح العالم ونباة البشرية إلا بالعودة من جديد من التفرقة إلى الوحدة، ومن العصيان إلى الطاعة، ومن الشر إلى الخير». وذلك هو مؤدى عقيدة «الفرقة الناجية» في مواجهة الفرق الضالة. فكما «بدأت الأمة بوحدة الوحي الأولى ثم تشعبت إلى أهل الأهواء وإلى الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وهي ليست منه، فإنها ترجع كلها إلى الفرقة الناجية، فهي المفسرة الصحيحة للوحي الأول والمتحدث الرسمي باسمه». فالفرقة الناجية هي وحدها التي تحتكر تمثيل «رأي الأمة والجمهور». فهي «الأصل والجذع وما دونها الفروع والشتات». «الفرقة الناجية تجمع والفرق الضالة تفرق. الأولى توحد، والثانية تبعثر». ومن ثم حق لها وحدها أن تكون «الناجية»، بينما جميع الفرق الأخرى هالكة في النار. وضلال الفرق الضالة منقوش في ألقابها: «المعتزلة مجوس الأمة، والثوار خوارج، والرافضون شيعة أو روافض... الخ». والمحصلة النهائية هي «تكفير مذهب واحد لبآتي المذاهب، وإغلاق باب «الاجتهاد النظري» وتسويد «القطيعة والمذهبية»، والاستعاضة عن التفكير بالتكفير، «تكفير الحزب الحاكم لأحزاب المعارضة، ثم تكفير أحزاب المعارضة بعضها للبعض» وصولاً بالأمة إلى أن تكون، لا أمة واحدة كما يتحجج دعاة العودة إلى الوحدة الأولى، بل «أمة عوراء». وقد «استمر هذا التقليد متبعاً حتى الآن في اتهام فرق المعارضة بالعمالة والإلحاد والكفر والخروج» حتى «تمت إدانة جميع الاتجاهات» و«غابت الديمقراطية من مجتمعاتنا وساد الرأي الواحد والحزب الواحد»^(١٨٩).

والبديل العصري للفرقة الناجية هو «الزعيم» أو «القائد» أو «الرئيس الملهم»، «الحاكم الأوحيد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة» و«يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية» وينفرد بتقرير مصائر البلاد والعباد «بديلاً عن المؤسسات السياسية» والمؤسسات القومية المستقلة المنعدمة الوجود أصلاً في «نظمتنا السياسية المعاصرة» التي هي «كلها بلا استثناء نظم أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب»^(١٨٨). ولئن كانت رسالة «الزعيم» أو «القائد» في الطور الاندماجي الوجودي تجسيد الروح الجماعية كما رأينا وتحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير، فإن دوره يتكشف في الطور الترميمي الكثروي عن أنه «إمامية» وأحدية ومركزية مطلقة نافية، ولو بالتصفية الجسدية عند الاقتضاء، لكل تلك الموجودات الجمعية التي تعرف في «مجتمعات الحرية والديموقراطية» باسم «الجماهير» و«الشعوب» و«المؤسسات». «انتقل التصور الهرمي المركزي للعالم إلى ميدان الاجتماع والسياسة، فنشأت لدينا المدن الفاضلة تركز حول الرئيس أو الإمام كخليفة لله في الأرض، كما دارت النظم السياسية، وفي علم العقائد خاصة، حول الإمامة وشروطها وصفات الإمام. فتوارت المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما توارت الشعوب والجماهير متخفية عن دورها في المعارضة والثورة، وأخذة دور السمع والطاعة. وسمعنا في مجتمعاتنا من يحذر من الاقتراب من «بغلة السلطان» بالنقد والتجريح، فما بالنا بالسلطان! ويقول الفارابي: «سواء قلت الله أو الرئيس أو الأمير أو الإمام فإنما أعني نفس الشيء». فإذا خرج جزء من القاعدة على القمة جاز للرئيس بتره واستئصاله حتى يعم النظام ويستتب الأمن». وكان التصفية الجسدية هي أفضل وسيلة للتعامل مع المعارضة، والرئيس اكمل البشر، وهو وحده القادر على المعرفة والإلهام، يكاد لا يخطيء ولا يراجع أحد!»^(١٨٩).

وبدورها تخلي مقولة «الإسلام الآسيوي» التعظيمية مكانها لمقولة نقدية: «الاستبداد الآسيوي»: «وأصبح كل من يعارض أو يعترض أو ينقد أو حتى ينصح بالحسنى خارجاً على النظام ومنشقا على إجماع الأمة! ولذلك وصفت المجتمعات الشرقية بنظام «الاستبداد الشرقي»، واحد فيها فقط هو الحر والباقي عبداً!»^(١٩٠).

وهذا «الاستبداد الشرقي» لا يقبل انفكاً عن سيادة عقائد الأشعرية على مدى ألف عام وما اقترنت به من سيادة «للتصور المركزي الواحد للعالم»: هذا «التصور التسلطي للعالم، المتمركز حول الواحد الذي يعلم كل شيء ويقدر على كل شيء. ويظهر ذلك بوجه خاص في العقائد الأشعرية التي ورثتها الأجيال أكثر من ألف عام وأصبحت جزءاً من روح الأمة والذي أصبح عنواناً «للطيفان الشرقي». ويظهر ذلك أيضاً في الواحد الحر، والمسيطر على كل ما سواه وما ينتج عنه من قدرية. ويتمثل ذلك أيضاً في احتياج العالم إليه في صورة نبوة تهدي العقل وتكمله وتعصمه من الخطأ، وإيمان به يجعل العمل في المرتبة الثانية، وإنكار لغائية الطبيعة وقوانينها، وتجاوز هذا العالم إلى ما وراءه»^(١٩١).

وأما مقولة «الواحد» الآسيوية، التي وجدناها تقوم مقام العتلة الجبارة التي «تحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي»، فإنها تنقلب «عنصراً سلبياً في التراث بالنسبة للأمة العربية» وتحتل مكانها في رأس البنود التي تنبغي تصفيتها من التراث من حيث أنه تراث سلطة وقهر: فلو حذفت من قاموسنا وجداننا لتعزى «الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويصدر ويفعل كل شيء، ومن جبة الغزالي: الواحد الذي يفيض منه كل شيء، ومن جلياب ابن سينا- الواحد الذي يرجع إليه كل شيء»^(١٩٢).

وأخيراً، وبعد أن كان دولا التاريخ لا يدور إلا بهـ «وحدة الأمة» و«إجماع الأمة»، فإن طور «إحياء التعددية»^(١٩٣) تحكمه بالأحرى دينامية صراعية. وهكذا تخلي لغة «الوحدة» و«الواحدية» و«الوحدانية» مكانها للغة «التغير الاجتماعي» و«الصراع الاجتماعي» و«معارك الصراع الاجتماعي» و«تضارب المصالح بين القوى الاجتماعية»^(١٩٤). ومما يعزز المنحى الجذري لهذه الدينامية الصراعية، التي تقرأ الواقع على ضوء «التناقض» لا على ضوء «الوحدة الواحدة»، تأويلها للصراع الاجتماعي على أنه صراع طبقي في المقام الأول: «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير، الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة

العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين»^(٣١١). وقد كنا رأينا مؤلف «دراسات إسلامية» يعلن عن انتماؤه العلني إلى مبدأ الصراع الطبقي وعن احتجاجه الصريح على «مجتمعاتنا التراثية» التي تأخذ بنظرية الفيض الهرمية وترفض التحليل الطبقي: «ما زالت نظرية الفيض حتى الآن تفعل فينا، حاضرة في نفوسنا، توجه حياتنا العامة... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتبئاتنا درجات، ورقبنا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات». ننصوّر الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا ننصوّر المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»^(٣١٢). والواقع أن تداخل الطورين الاندماجيين الوحدوي والترميمي الصراع هو الذي يمكن أن يعلل التناقض بين الاسم والمسمى في مشروع «اليسار الإسلامي». فمشروع «اليسار الإسلامي»، كما رأينا، مشروع توحيدي عابر للقارات. والوحدة هي القوة التي يخلق بها جناحاً الطائر العملاق وقلبه معاً. والوحدة هي عامل هوية إلى حد أن الاختلاف يصبح مرادفاً للخيانة: «نحن في عصر نجمع فيه عناصر الأمة ونحقق وحدتها. ولا يهمنا «الفرق بين الفرق» بل «الجمع بين الفرق». وكل من يبعث الفرقة في الأمة يلعب لعبة الاستعمار»^(٣١٣). ووحدة الهوية المطلقة هذه تتنافى مع التمايز القومي كما مع الانقسام الطبقي. فالإسلام أمة والمسلمون أمة، ولهذا فهم مدعوون إلى «اكتشاف مخاطر القومية التي مزقت الدولة وقضت على وحدة الأمة»^(٣١٤). وبما أنهم «أمة واحدة كما أن إلههم واحد» فلا يجوز لهم أن يسلكوا سلوك غيرهم من الأمم التي كتب عليها عار الصراع الطبقي فيكونوا «أمة متفرقة ذات أرباب متفرقة، ينهش بعضها لحم بعض»^(٣١٥). وهذه النزعة الوحدوية الجارفة كان يجب أن تعكس نفسها بطبيعة الحال على الاسم. ويقر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» بأنه كان ميالاً في بادئ الأمر، وتيمناً بمشروع الأفغاني، إلى أن اختار لمشروعه اسم «العروة الوثقى». ولكنه عزف عن ذلك وأثر اسماً نزاعياً وصراعياً هو، «اليسار الإسلامي». لماذا؟ لأن «اليسار الإسلامي يركز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين من يوجدون ومن لا وجود لهم، تمايز بنص القرآن وببداة المشاهدة. فالأمة لدينا وكما هو الحال أيضاً لدى الأفغاني أمتان. حكام ومحكومون، قادة وشعوب، عليّة وسفلية»^(٣١٦). بل إنه في نص آخر يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر - بلهجة لا تخلو من سخرية - أن تصور «العروة الوثقى» و«الأمة الواحدة» تصور شالٍ للعنف الثوري وللتغيير الاجتماعي: «إنه ليصعب استعمال العنف الثوري في بيئة تعتبر نفسها أمة واحدة، ومع جماعة ترتبط فيما بينها بالعروة الوثقى، وفي شعب يجمعه الحصر والمصطبة، ويستمعون للراوي وأخبار البلد»^(٣١٧).

وبطبيعة الحال، وكما لنا أن نتوقع، فإن ما من شيء سيمنع مؤلفنا في نص آخر، كتب بعد «التراث والتجديد» بأقل من عام، من التغني من جديد بـ«تحالف قوى الشعب العامل كصياغة لإقامة تنظيم سياسي وتعبير ذلك عن التراث الذاتي خاصة بوحدة الأمة والعروة الوثقى، وتعبير شعبي: اللحمة والمصطبة والمولد»^(٣١٨).

وهذا النكوص من اللحظة الترميمية نحو اللحظة الهذائية، والعودة إلى مطاردة الوهم بعد محاولة الاقتراب من الواقع، هو ما يجعله في أحدث نص له، وهو مقدمة كتابه «من العقيدة إلى الثورة»، يعلن بأن استراتيجيته الإيديولوجية هي استعادة وحدة الأمة «بعد أن أصبحت شيعياً وفرقاً» و«الوصل بين جناحي الأمة» أي «بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة»^(٣١٩).

والعودة إلى التحليل باتجاه الوهم بعد محاولة التحويم حول الواقع هي التي تراءى له، مرة أخرى، بصورة طائر الرخ وقد أصبح رمزاً للوحدة الإيديولوجية للأمة التي لا مفر من أن ينعد إجماعها حول «اليسار الإسلامي» القادر وحده، بحكم صداقته لكل من «الحركة السلفية والحركة العلمانية»، على الجمع بين «الطرفين المتعارضين» وعلى «إعادة وحدة الصف وإنهاء الازدواجية في الثقافة الوطنية بين

الثقافة الدينية والثقافة العلمانية: «فقد أن الاوان أن يعمل الجميع في إطار من الوحدة الوطنية. فلا حوار بين الفرقاء إلا بالليبرالية، ولا تحقيق لوحدة الأمة إلا بالقومية، ولا إعادة لتوزيع الدخل القومي إلا بالماركسية، ولا تغيير من خلال التواصل إلا بالحركة الإسلامية. الأمة طائر جسده القومية العربية، وذيله الليبرالية، ورأسه الوحدة الوطنية. فلا يمكن أن يطير إلا بمجموع جسمه وإلا سقط أو انحرف أو أصبح كسيحاً لا يقوى على النهوض»^(٣٠٠).

- (١) وهو الافتراض الذي المعنا إليه في الفصل السابق عندما توقفنا لهنية عند زلة القلم التي ساوت في العمر بين الإسلام والاشعرية.
- (٢) انظر قوله مثلاً . «العقائد ليست ابنية آلهية، والاحكام ليست أوامر أو نواهي آلهية» (حنفي، دراسات فلسفية، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٦٥)، وانظر أيضاً دفعة العقائد بأنها «ضد العقل، فوق العقل، سر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل إنها على نقيض العقل، بل ربما أيضاً على نقيض الاخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس» (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٧١).
- (٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢٠.
- (٤) إن التأويل الاموي للتراث، من حيث هو «دين» لا «تراث»، قد يجد ما يعوقه في كون الإسلام، بخلاف اليهودية أو المسيحية، اسماً مذكراً بالعربية. ولكن لا يندر بالمقابل أن يتحدث حسن حنفي، لا عن «الإسلام»، بل عن «ثورة الإسلام». وعندئذ لا يتردد أن يستخدم تعابير من قبيل: «ثورة الإسلام هي... الثورة الشاملة، الثورة الام ... ثورة الامة بكافة طبقاتها» (في، اليسار الإسلامي، (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٤٤، والتسويد منا).
- (٥) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت، دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٧٨.
- (٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٤٣.
- (٧) تعرف جانين شاسغيه - سمرجل العرس مجازياً بأنه حفل التقاء الانا مع مثال الانا ذي الاصول الاموية.
- (٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١١.
- (٩) الموضوع نفسه.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
- (١٣) الموضوع نفسه. وإن نتوقف هنا عند الخلط التاريخي الذي يتمثل في تقديم تيمور زمنياً على جنكيز خان وهولاكو، وفي الجمع بينهم في «صيفة تراثية» واحدة مع أنه لم يجمع بينهم عامل الدين ولا عامل السلالة. والواقع أن «التراث» الوحيد الذي جمع بين هؤلاء الفاتحين الثلاثة هو تراث العنف الذي صار مضرب مثل في التاريخ. أما بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية فقد مثل هؤلاء الفاتحون الثلاثة عامل «النكبة الخارجية» التي تمخضت عن إحراق بغداد وبوراء العمران وإفقار الارياف وتدمير الزراعة، والتي تضافرت مع عامل الاحتلال الداخلي لتصنع عصر الانحطاط. ولكن ما حاجتنا إلى الدخول في مباحثة مع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» ما دام هو من يتحدث في أحدث نص له عن «العدوان الخارجي» والغارات التي لم تتوقف على العالم الإسلامي، من جانب «الصليبيين والتتار والمغول»، وما دام هو من يصف «صليبية الامس وهجمات التتار» بأنها «مثل الصهيونية اليوم وهجمات الاستعمار»، ومن يقول عن إسلام التتار إنهم «دخلوا الإسلام يقيمون الشعائر ويبنون المساجد، ولكنهم يحاربون اهله ويقبضون على العلماء ويزجون بهم في السجون، إذا ما عارضوهم، ويحكمون بغير ما أنزل الله... وقد اصدر ابن تيمية في حقهم وفي حق قائدهم جنكيزخان فتوى بوجوب قتالهم مثل قتال اهل الكفر» (الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٠ و١٠٦).
- (١٤) في: اليسار الإسلامي، ص ١٥٩. وهذه الجملة، التي تجعل من تيمورلنك تشي غيفارا الإسلام الآسيوي. تتجاهل الحقيقة التاريخية البسيطة التالية، وهي أن تيمورلنك لم يتخير أعداء له ليحاربهم إلا من المسلمين، والحقيقة التاريخية الأكثر بساطة منها بعد، وهي أن العراق وفارس ما كانتا بحاجة إلى انتظار قدوم تيمورلنك المدمر في القرن الثامن الهجري لاعتناق الإسلام الذي دانتا به منذ القرن الاول أما الهند الإسلامية وتركيا فقد كانتا اعتنقتا الإسلام منذ أيام الغزنويين والسلاجقة، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين على التوالي، بينما لم يقع اجتياح تيمورلنك لهما إلا في اواخر القرن الرابع عشر الميلادي.
- (١٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٨.
- (١٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٨.
- (١٧) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٤.
- (١٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٤. انظر بالمقابل كيف يندد في نصوص أخرى، وفي تناقض مطلق مع نفسه، باستخدام

- الإسلام الشعائري»، الخالي من «أي مضمون اجتماعي سياسي»، «لتدعيم الوضع القائم» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٤) و«لإضفاء الصفة الشرعية على السلطة السياسية» (الحركات الإسلامية في مصر، ص ٨٢). أما عن الدور الذي يمكن أن يضطلع به «الإسلام الشعائري» كعامل هوية ومقاومة للتغريب، فإننا نملك نصاً مضاداً يجزم بمنتهى الوضوح والقطع بأن «الإسلام الشعائري المظهري ما هو إلا ستار يخفي موالاة الغرب والإقطاع العائلي ورأسمالية العشرية» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٠).
- (١٩) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ٢.
- (٢٠) المصدر نفسه.
- (٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٣ - ٢٤.
- (٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩ و ١٤٩.
- (٢٣) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٠ و ٣٥٢.
- (٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦.
- (٢٦) وكأنه كان في مستطاعهم، وفي مستطاع بنيتهم العقلية والحضارية، ألا يتقبلوه!.
- (٢٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- (٢٨) حسن حنفي، «الجزور التاريخية لازمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»، في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، جماعة من المؤلفين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ١٨٣ - ١٨٤.
- (٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
- (٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٠ و ٧١.
- (٣١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٥ - ١٣٦. ولنلاحظ بالمناسبة أن العيّنات الشرجية لهذه الكراهية للتراث تتجلى هنا أيضاً من خلال استهداف «باعة الطور»، وذلك كقطب مقابل مزاحٍ من الأسفل إلى الأعلى، للكراهية المصبوبة على الآباء المختصين بأحكام «الضراط» و«الغانط» و«الاستنجا».
- (٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.
- (٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٣٦) حنفي، «الجزور التاريخية لازمة... الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»، في: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (٣٧) المصدر نفسه، ص ١١.
- (٣٨) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ١٤ - ١٥.
- (٣٩) في مجلة. الوحدة، ص ١٣١.
- (٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
- (٤١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢.
- (٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
- (٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١.
- (٤٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٧.
- (٤٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨١.
- (٤٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٥.
- (٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢١.
- (٤٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٦.
- (٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٢.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.
- (٥٣) أنظر مثلاً قوله: «يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تحل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من

- التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب. يقوم النص هنا بدور الأوليات أو البديهيات هذه الوحدة الفكرية الأولى تظهر في الالتزام العملي بوحدة الأمة وبمنهج الجماعة وعدم اللجوء إلى الرأي الشخصي إلا بعد مشورة الجماعة؛ (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٤٠١ - ٤٠٢).
- (٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٩٣.
- (٥٥) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤٠ - ١٤٢.
- (٥٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ٥٤٧.
- (٥٧) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤٠٢.
- (٥٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٢. ويبدو بالمناسبة أن مؤلفنا لا يستطيع، وهو في أكثر ساعاته صحوذهن وتيقظاً نقدياً، أن يستغني عن أولية الأمثلة فهجاء المعاصرين يقتدر في الجملة الأخيرة بمدح القدماء الذين يصعب كل الصعوبة مع ذلك التصديق بأن النصوص كانت أسرى لعقولهم وهم الذين عاشوا وكتبوا في ظل حضارة مركزية نموذجية كالحضارة العربية الإسلامية.
- (٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٣.
- (٦٠) كذا في النص، نصياً لا رفعاً.
- (٦١) في اليسار الإسلامي، ص ٣٠.
- (٦٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٧ - ٤٠١.
- (٦٣) في اليسار الإسلامي، ص ٣١.
- (٦٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٩٥.
- (٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.
- (٦٧) الموضع نفسه.
- (٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.
- (٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.
- (٧٠) الموضع نفسه.
- (٧١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.
- (٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
- (٧٤) كذا في النص، رفعاً لا نصياً.
- (٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٧٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.
- (٨٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥.
- (٨٣) كما يقول عنوان فيلم جون شليسنجر الجميل.
- (٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٥.
- (٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.
- (٨٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٦ - ٢٧.
- (٨٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ١٠.
- (٨٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣١.
- (٩٠) كذا في النص، جراً لا نصياً.
- (٩١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٧ - ٢٩.

- (٩٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩.
- (٩٣) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١٦، ومج ٢، ص ٢١.
- (٩٤) المصدر نفسه، مج ١، ص ٩.
- (٩٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣٠.
- (٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠٧.
- (٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٥٩.
- (٩٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦٦.
- (٩٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦٦١.
- (١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥.
- (١٠١) بالتوازي طبعاً مع «الانتقال من العلوم الدينية إلى العلوم الإنسانية انتقالاً ضرورياً حتى تتم الحركة من التراث إلى النهضة» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥).
- (١٠٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٠٠.
- (١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.
- (١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠.
- (١٠٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ - ٢٣٠.
- (١٠٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
- (١٠٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٦.
- (١٠٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٣٢.
- (١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٠) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥ - ٢٨.
- (١١١) الموضع نفسه.
- (١١٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٦.
- (١١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١.
- (١١٤) يقصد «الدعوى».
- (١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٩.
- (١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
- (١١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١.
- (١١٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
- (١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣.
- (١٢١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٨.
- (١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ - ٣١٨.
- (١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٠.
- (١٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٦.
- (١٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٢٦) لحاجتها إلى الاستقلال النسبي.
- (١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢١.
- (١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
- (١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
- (١٣٠) الام للشيء: أصله.
- (١٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
- (١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
- (١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
- (١٣٤) الموضع نفسه.

- (١٣٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢
 (١٣٦) حنفي دراسات إسلامية، ص ٣٢٨.
 (١٣٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٧٤ و ٥٥٣
 (١٣٨) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ص ٤٥.
 (١٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٨.
 (١٤٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ١٤ - ١٥.
 (١٤١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٧ - ٨٨.
 (١٤٢) الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٩ و ١٩ و ١٣٧ على التوالي.
 (١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٣ و ٥٥١ و ٥٦٥ و ٥٧١.
 (١٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٨٩.
 (١٤٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥.
 (١٤٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٤، ص ٥.
 (١٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٣.
 (١٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
 (١٤٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٩.
 (١٥٠) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣١٢.
 (١٥١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٦٤.
 (١٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢.
 (١٥٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٩.
 (١٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤.
 (١٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١.
 (١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
 (١٥٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠.
 (١٥٨) الموضع نفسه.
 (١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٤.
 (١٦٠) الموضع نفسه

(١٦١) إن هذا الخلط، الذي لا يحجم عن أن يتناول «وحدة الثقافة الوطنية» على أنها «وحدة فكر» بل «وحدة منهج»، يقتاسي أن مفهوم «وحدة الثقافة الوطنية» لا معنى له إلا بقدر ما يفترض ضمناً تعدد التيارات والاتجاهات والمناهج والقوى، وإلا لما جاز وصف الثقافة في مثل هذه الحال بأنها «وطنية». فالثقافة الوطنية تتعدم وجوداً إذا ما «غاب الحوار وقضي على الصراع» لأنها على حد تعبير حس حنفي نفسه في معرض حديثه عن التاريخ «لا تظهر إلا بصراع القوى وتتسابق الأطراف والتوتر بين الوحدة والكثرة» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤).

(١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٠ - ٢٦١. ولا حاجة بنا إلى التوقف عند هذا التناقض الجديد الذي يضيفه مؤلفنا إلى مسلسل تناقضاته. فها تراثنا يوصم بـ«التشتت الفكري» مع أننا كما ألدنا علماء مراراً وتكراراً أن طابع تراثنا القديم هو الوحدة التي تكرر نفسها دائرياً بحكم مركزية المعطى الذي صدر عنه التراث كله. وحسبنا أن نقارن النص أعلاه بالنص التالي «كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز، وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف... ومن ثم ظهر موضوع «إحصاء العلوم» كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة. واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٦).

(١٦٣) في: الياسر الإسلامي، ص ١٦٤.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و ١٧٩.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧١. وهذه الإدانة للفكرة القومية لن تمنع، بطبيعة الحال، مؤلفنا من أن يجهر في نص آخر

بإيمانه بالقومية العربية ومن أن يدافع عن اللغة العربية على وجه التحديد من حيث أنها «مرتبطة بالقومية العربية وبالتالي القومي، وبالتالي فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيداً للقومية العربية...» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٦).

(١٦٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٢. وهذا لنا يمنع طبعاً مؤلفنا من أن يذهب، في نص آخر يعود زمنياً إلى آخر عام ١٩٨٠، مذهباً معاكساً ليؤكد، ضداً على نفسه، أن الدعوة إلى التخلي عن القومية هي دعوة يسطنعمها الاستعمار الغربي ليفرض هيمنته بلا مقاومة على مختلف أمم الأرض. وهكذا يقول إن هذا الاستعمار هو من يسعى إلى «تحتيم القومية العربية» ضمن منظور استراتيجي أشمل يقوم على «تنبؤ الغرب بانقراض القوميات من أجل القضاء على الخصوصيات القومية لصالح وحدة التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة حتى يكون للغرب باستمرار اليد العليا» (انظر مداخلة في ندوة «القومية العربية والإسلام»، ص ٧٢٩)

(١٦٩)

(١٧٠)

(١٧١) يستشهد حسن حنفي هنا بالآية التي تقول: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّةُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ الآية ٩٢ القرآن الكريم «سورة الأنبياء» والواقع إن كل حديثه عن «الامة الإسلامية» يقوم على خلط مبدئي بين «الامة» بمفهومها الديني القرآني و«الامة» بمفهومها السوسيوولوجي القومي. ولولا هذا الخلط لما استطاع أن يكتب مثلاً، في معرض كلامه عن «قضية القوميات» إن «اليهود امة، والنصارى امة، والمجوس امة... لكل منهم كتابهم ويحكمون به ويعيشون في أمن الامة الإسلامية» (المصدر نفسه، ص ١٧٢)

(١٧٢) في: اليسار الإسلامي، ص ١٩٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٧٥) وهذا بصرف النظر عن أن الدين الواحد هو نفسه لم ينجُ من عمل التاريخ (والجغرافية) فيه، ولم يعد كلاً كلي التجانس وبريئاً من التمايزات والانتهابات، إن لم نقل من الانشقاقات والانقسامات.

(١٧٦) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٦ - ٢٨.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢. وكان آسيا لم تغز المسلمين (الذين بدورهم غزوها) في تاريخها القديم، وكان غزوات هولاكو وتيمورلهم لم تكن مكافئة فتكاً وتدميراً لغزوات الصليبيين والفرنسيين والانكليز والطيالان.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١١. وبالمناسبة نعود للاطلاع، فيما يخص جدل الوحدة والتحرمة من وجهة النظر السيكولوجية، أن هذاء العظمة هودوماً من طبيعية تركيبية، بينما هذاء الاضطهاد من طبيعة تحليلية بالاحرى.

(١٨١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٤.

(١٨٢) خلط تاريخي مزدوج: فمحفة المعتزلة لا تعود إلى القرن الخامس، بل إلى القرن الثالث في عهد المتوكل (٢٢٣ - ٢٤٧هـ). ثم إن المعتزلة أنفسهم مثلوا في عهد المأمون كما رأينا تياراً سلطوياً. وحسن حنفي نفسه يقر في نص آخر بهذا الواقع التاريخي. «وقد حدث في تاريخ كل شعب أن أخذت الدولة مذهباً رسمياً في علم اللاهوت، واضطهدت المذاهب المعارضة، فأخذ المأمون المذهب الاعتزالي واضطهد مخالفه من أهل السنة، ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفه من أهل الاعتزال» (خلط تاريخي آخر. فالتوكل عاش ومات قبل أن تولد الأشعرية، بل قبل أن يرى الأشعري نفسه الثور) (لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ١٢٢ - ١٢٣).

(١٨٣) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ٣ - ٤.

(١٨٤) إن الماتلة في اللاشعور بين الوحدة الأولى والرحم الأولى هي وحدها التي يمكن أن تفتق في الشعور هذه الصورة التشبيهية، المذهلة والمبتكرة معاً، التي تجعل للوحدة الأولى قواماً أخطبوطياً.

(١٨٥) هنا أيضاً تعود صورة الرحم الأولى إلى فرض نفسها بالمقايسة باعتبارها بؤرة «الذرة» والبده المطلق والتجرد السابق على كل نمو في الزمان والتشعب في المكان.

(١٨٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٠ - ٥٩٤.

(١٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٨.

(١٨٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٢٩٣ و ٢٩٤ و ٤٠٢ و ٥٤٨ و ٥٦٦ و ٥٨٨ و ٥٨٩ و ٥٩٤، وانظر كذلك دراسات فلسفية، ص ١٤٩.

- (١٨٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢ و ١٠٩.
- (١٩٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.
- (١٩١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
- (١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٨. وبالمناسبة، لا يتهيّب مؤلفنا، في هذا الطور الترميمي الكثوي، من إعادة بعض الاعتبار إلى الوثنية بالذات، نافياً ما يذهب إليه أصحاب التوحيد من أن «الإنسانية كانت قبل النبوة أحط من الحيوان» ومن أن «البشر كانوا كالحيوانات والبهائم قبل الترائع»، ومؤكداً أن «الوثنية لها مآثرها كما إن لها نقائصها» وما كان لها بالتالي أن «تفسد العقول وتحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الإنساني» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٣ ص ٤٢٩ و ٤٤٥).
- (١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩
- (١٩٤) في مجلة. الثقافة الجديدة، ص ١٢
- (١٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
- (١٩٦) الموضع نفسه.
- (١٩٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٤
- (١٩٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٠.
- (١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠. ولكن لابد من تكرار الإشارة مع ذلك إلى أن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»، إذ ينكر باسم «وحدة الأمة الإسلامية» أي شكل من أشكال التمايز القومي، لا يجد من حرج في إثبات تمايز آخر - موسوم بميسم الشوفينية هذه المرة - بين المركز والأطراف في جسد «الأمة الإسلامية الواحدة». فصاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يقول بأن «الإسلام أمة والمسلمين» إلا ليتم القول بأنهم كذلك «سواء في المركز أو الأطراف» (المصدر نفسه، ص ١٨٧. والتسويد منا).
- (٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
- (٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥.
- (٢٠٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ٣٦.
- (٢٠٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٢.
- (٢٠٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ١، ص ٢٩.
- (٢٠٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٥. وسنلاحظ بالمناسبة، ومنعاً للخلط بين المفاهيم، أن الديمقراطية إن كانت تقتضي الاعتراف المتبادل للقوى المتواجدة على الساحة السياسية والفكرية ببعضها بعضاً وبحقها جميعاً في الوجود، فإنها لا توجب ذلك إلغاء للصراع الأيديولوجي بين هذه القوى، بل على العكس تأسيساً له ضمن سياق شرعي. الديمقراطية إذن مقولة صراعية وليست «وحدوية» كما يتصور مطاررو الوهم من كل صنف.

نحو خاتمة بعيدة الاحتمال لتناقضات؟

إن السؤال الذي لا بد أن يطرح نفسه، ونحن على مشارف نهاية رحلتنا الطويلة هذه مع من لن نتردد في أن نسميه كبير خيميائي وحدة الأضداد، هو: إذا كان فكر حسن حنفي منسوجاً، لحمه وسدى، من التناقض، وإذا كانت رقصة متناقضات هذا الفكر تتحدد بإيقاعين متناوبين: هذائي وترميمي، تعظيمي ونقدي، فأى الإيقاعين هو السابق وأيها اللاحق؟ وبعبارة أخرى، أي اللحظتين هي الأبداء: لحظة الأمة المتغنى بها - مثلاً - لأنها بالتعريف والامتياز أمة الوحدة الواحدة أم لحظة الأمة المستهزأ بها لجهلها الانقسام والتعدد والدينامية الصراعية؟ لحظة الإشادة - مثلاً - بحضارة السحي وفريق العمل الواحد والعدمية الفردية والمعطى المثالي المسبق المعين للتأريخ والسلامتين به أم لحظة التشنيع على الحضارة المتمركزة على الله والنافية للإنسان وللذاتية الشخصية والعامدة للتأريخ وبعده الزمنية؟ لحظة التراث الحارس للذات والصائن للهوية من الاغتراب والتغريب والحاوي في ذاته على جميع الوسائل التي «تهيب» للدخول إلى ساحة تحديات العصر»^(١) أم لحظة التراث الكاتم للأنفاس والشال لدينامية التغيير والمتعارض مع «العلم الحديث والحياة المدنية العصرية... والنزعة الإنسانية»^(٢)؟

لنقر بأن منهجنا، الذي حصر هدفه بتسمية التناقض وبالباحث عن معقوليته التعليلية على صعيد سيكولوجي، أي على ضوء التناوب - أو حتى التداخل - بين لحظة التحليق نحو الوهم التي هي اللحظة الفصامية الهذائية ولحظة الهبوط نحو الواقع التي هي اللحظة الترميمية النقدية، يبقى صامتاً بل أخرس كرونولوجياً: فهو لا يقول أي اللحظتين هي الأبداء، ولا ما المسافة الزمنية بينهما، ولا لماذا تضيق أحياناً حتى تنعدم بالمرّة وينقلب تناوبهما تداخلاً. وكل ما نستطيع أن نقوله بهذا الصدد هو محض افتراض . فمن الناحية المنطقية الصرفة يبدو لنا أن لحظة العرس لا بد أن تكون سابقة للحظة الحداد، ولحظة التحليق متقدمة على لحظة الهبوط، ولحظة التهويم الهذائي أنفة على لحظة الترميم الواقعي .

ولكننا نميل، من الناحية السيكلوجية، إلى الأخذ بالترتيب المعاكس. فبما أن «الانتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب» لا يكون - باعتراف مؤلفنا نفسه - إلا على سبيل «التعويض النفسي»^(٣)، فلنا أن نفترض أن الجرح سابق على تضميده وأن الحاجة إلى ربح وهمي لا تظهر إلا بعد خسارة واقعية. وفرضنا هذا يعززه ما هو معروف عن طريقة اشتغال الآليات الدفاعية في علم النفس. فالأنا، كما يقول الاختصاصي الفرنسي المعروف بالشخصية المرضية ج. بروجريه، عندما يجد نفسه في مواجهة واقع مولد للحصر «يسعى إلى إنكار جميع المظاهر المؤلدة لقدر أكبر مما يطلق من الحصر، وقد يسعى عند الاقتضاء وعلى سبيل التعويض، وبوساطة الهذاء، إلى إعادة بناء واقع جديد أبعث على الطمأنينة ومرغوب فيه أكثر في أن معاً»^(٤). وهذا الفرض يعززه أيضاً قول - سبق لنا الاستشهاد به - لحسن حنفي في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة» التي تخلق فيها عقدة النقص أمام الغرب «إحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة». كما يعززه قول آخر لمؤلفنا يؤكد فيه أنه لا يندر أن «يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع»^(٥). والفارق الدلالي بين هذين الشاهدين - رغم وحدة مضمونهما - هو من طبيعة تناقضية: فما هو في الشاهد الأول موضع اعتراض هو في الشاهد الثاني موضع تأييد وتحبيذ. وليس عصياً علينا أن ندرك أن الشاهد الثاني يلمح، من طرف خفي، إلى مؤلفنا

نفسه، تماماً مثلما أن النقد الموجه إلى السلفية في الشاهد الأول يمكن أن يقرأ على أنه نقد ذاتي. والواقع أننا لا نختلف إطلاقاً مع حسن حنفي في قوله إن الإحساس بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة من باب التعويض النفسي، ولكن ما نشك فيه أن يكون التحول من مركب النقص إلى مركب العظمة فعلاً أو رد فعل نفسياً «صحيحاً يساعد على الخلق والإبداع». بل أننا نذهب، فيما يخص حالة حسن حنفي تحديداً، إلى العكس تماماً: فنحن نرى أن اللحظة الإبداعية في كتابات صاحب مشروع «التراث والتجديد» هي اللحظة النقدية، بينما اللحظة «العظامية» هي لحظة خواء وجذب. فأجمل الصفحات وأعمق الصفحات وأكثر الصفحات أصالة هي تلك التي خطها يراع حسن حنفي وهو يمارس تجاه التراث والذات الوظيفية النقدية. وبالمقابل، فإن تلك الصفحات التي دبجها في تعظيم التراث والذات هي من أكثرها ضحالة، وابتدأاً، وتقليداً عادم الأصالة لكل أدب المناقشة المتراكم في هذا المجال منذ أن دخل العرب في عصر الجرح النرجسي. فما دمنا في المجال المعرفي - لا في مجال الخيال الشعري - فإن التحويم باتجاه الواقع وبموازاته ولصقه وانطلاقاً منه ورجوعاً إليه - لا التهويم بالانفكك عنه وباتجاه معاكس له - هو وحده الذي يمكن أن يمثل لحظة «خلق وإبداع»، وهو وحده الذي أبدع فيه فعلاً، من موقع نقدي، صاحب مشروع «التراث والتجديد» إبداعاً يتصف بالشمول والعمق بقدر ما يتصف بالجرأة النظرية والعملية .

ولكن تمييزنا العالي هذا اللحظة النقدية الإبداعية في كتابات حسن حنفي لا يعني أن اللحظة الهذائية - على عقمها المعرفي - لم يكن لها أي دور في توليد اللحظة النقدية نفسها. فأغلب الظن أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» ما كان ليمضي في نزعة النقدية إلى ذلك الحد الذي مضى إليه - والذي لا يجاريه فيه أحد ممن تصدوا لـ«نقد العقل العربي» - لولا افتراشه مظلة الحماية التي كانت توفرها له في الوقت نفسه آلية المناقشة الدفاعية الهذائية. بل أكثر من ذلك: فنحن نعتقد أن اقتران النزعة النقدية لدى صاحب مشروع «التراث والتجديد» بالنزعة التعظيمية - ولو اقتران الضد بالضد - هو الذي وقر لنتاجه الفكري الحماية من الجرم الذي كان سيكون من نصيبه، لا محالة، لدى سلطات الرقابة العربية - إن على صعيد مؤسسات الدولة وإن على مستوى جماعات الضغط التقليدية - فيما لو أسفرت نزعته النقدية عن نفسها بعري لا يطاق. وبالإضافة إلى ذلك فإن بناء واقع هذائي بديل، بالتضاد مع الواقع الموضوع على مشرحة النقد، ينطوي على فائدة نفسية لا مماراة فيها. فهو إذ يفسح مجالاً واسعاً لممارسة لعبة التناقض، بالانتقال من قطب تجريح الذات إلى قطب تعظيم الذات، يتيح للشخصية النفسية، المهتدة بالانشطار، إمكانية المحافظة على وحدتها. فامام وضعية مؤلدة للفصام كالوضعية التي يجد فيها العديد من المثقفين العرب أنفسهم منذ دخول المجتمع العربي في طور عصر الرضة الحضارية، يمكن أن يكون التحول من الضد إلى الضد وسيلة لصون الشخصية نفسها من الانقسام والتجزؤ. وفي مثل هذه الحال يكون الازدواج في المواقف هو البديل عن الازدواج في الشخصية. والحال أن الازدواج في المواقف يبقى أهون شراً من الازدواج في الشخصية، تماماً مثلما يبقى العصاب أهون شراً من الذهان. وإذا كان لنا أن نتوقع نهاية ما - ونحن نقر سلفاً بأنها بعيدة الاحتمال - لرقصة التناقضات، فعلياً أن نطلبها في عالم الأعيان، أي على صعيد السيرة الموضوعية، قبل أن نطلبها في عالم الأذهان. ففي الحالة العربية عموماً، كما في حالة حسن حنفي خصوصاً، تبدو استعادة السيطرة على الموقف النفسي رهناً بتحويلات إيجابية على صعيد الواقع الموضوعي تعيد وضع المجتمع العربي على سكة النهضة والتقدم كطريق وحيد إلى البرء من الجرح الانتروبولوجي. أما إذا كان الواقع العربي سيتجه إلى المزيد من الترددي - كما هو شأنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ - فإنه سيكون من المحتم أن يتزايد الطلب على الطول الوهمية وعلى البدائل السحرية من قبل منتجي الإيديولوجيا العربية ومستهلكيها معاً. وفي مثل هذه الحال، ليس من المستبعد أن يُكرس حسن حنفي مفكراً للمرحلة وأن يظهر على مسرح الفكر العربي مقلدون كثراً له. وكما في كل تقليد، فإنه من المرجح أن يأتي تقليدهم أسوأ من الأصل: إذ من المؤكد أنهم سينزعون إلى مجاراته أقل فأقل في نزعة النقدية، وإلى محاكاته أكثر فأكثر في نزعة الهذائية .

هوامش نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات؟

- (١) في مجلة الوحدة، المصدر نفسه، ص ١٣١.
- (٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١٣٥ - ١٣٦.
- (٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢ الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٧.
- (٤) ج. برجيه، الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢، (باريس. منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ١٠٠، العنوان بالفرنسية: *Abrégé de Psychologie Pathologique*.
- (٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠.

		(1)		
٧٥.٣٣	أركون، محمد	٢٤٢	آسيا الوسطى	
١٩٦	إسبانيا	١٦٨، ١٦٦، ٤٩، ٣٠	الإيداع	
٦٠	الاستراتيجية الحضارية	١٠٧	الإيداع الشخصي	
٤٢	الاستراتيجية العربية	٧١	إبراهيم، كارل	
٦٢، ٥٥	الاستراتيجية النهضوية	١٥٢	إبراهيم، زكريا	
٦٦، ٦٤، ٥٧، ٥٦، ٤٦، ٢٥	الاستعمار	١٢٦	أين بشرون، أوبكر	
١٢٧		٢٠٠، ١٩٥، ١٢٣، ١٢٢	أين تيمية، تقي الدين أحمد	
٢٦	الاستعمار الأمريكى	١٥٢	أين حزم، علي بن أحمد	
٦٦	الاستعمار الأوروبى	٢٤٥، ١٢٢، ٢١	أين حنبل، أحمد	
٦٢ - ٦٠	الاستعمار الحضارى		أين خلدون، أبو زيد عبد	
١٧٤، ٤٥	الاستعمار العالمى	٢٥٥، ١٨٥، ١١٤، ٥١	الرحمن	
٥٦، ٥٥، ٢٦	الاستعمار الغربى	١٤٤، ١٤٣، ١٢١، ٤٨، ٣٣	أين رشد، أبو الوليد محمد	
٦٠	الاستعمار الفكرى	١٩٦، ١٩٥، ١٩٠، ١٧٣		
١٥٧	الاستلاب	٢٢٨، ٢٠٦		
١١٤، ٣٧، ٢٩، ٢٦، ٢٥، ٢٣	إسرائيل	١٤٤، ٥٩، ٤٨، ٣٥، ٣٣	أين سينا، أبو علي	
٤٨، ٤٤، ٣٧، ٣٥، ٣٣، ٢٨	الإسلام	٢١٨، ١٩٥		
١٠٩، ٧٠، ٦٤، ٦٣، ٦١، ٥٢		١٩٦	أين طفيل، أبو بكر محمد	
١٨٣، ١٨١، ١٢٣، ١١٢		١٤٤	أين العربى	
٢٤١، ٢٤٠، ٢٢٩، ١٩٩		١٤٤	أين الفارض، عمر بن علي	
٢٦١، ٢٥١		١٥٢، ١٢٣	أين القيم الجوزية، محمد	
٣٥	إسماعيل، فائز	٣٥	أين المقفع، عبد الله	
١٩٩، ٦٨، ٦٥	الإشتراكية	٥٣	أبو ماضي، أيليا	
٤٥	الإشتراكية العلمية	٥١	أبو نواس، الحسن بن هانئ	
١٩٣، ٧٥، ٥٠	الإصالة	٣٨	أبو هريرة، عبد الرحمن بن	
٥١	الإصفهاني، أبو الفرج	١٨١، ٢٩، ٢٨	صخر الأزدي	
٢٥٦، ٤٠	الإصلاح الدينى	١٨٢، ١٨٠، ١١٩	التلورك، مصطفى كمال	
١٨٠	أفريقيا	٦٦	الاتحاد السوفياتى	
٢٥٩، ١٨٠، ١٢٤	أفغانستان	٤٧	اتفاقية سايكس بيكو	
١٣٩، ١٢٥، ١٢٤، ٧٦، ٢١	أفغانى، جمال الدين	١٨٩	أثينا	
٢٦٣، ١٨٢، ١٥١		١٧٣	الإرث الثقافى	
١٥٢، ١٤٠، ١٢١، ١٢٠	أفلاطون	١٩٤	الأرثوذكسية	
١٨٤، ١٧٠، ١٥٤		١٥٣، ١٥١، ١٤٠، ١٢٠	أرستوبوس	
١٩٤، ١٨١، ١٦٩	أفلوطين	٢٤٤، ١٩٥، ١٩٤	أرسطو	
٢٤٩	إقبال، محمد	٣٤	الأرسوزى، زكى	
١٩٣	الكلينوماخوس			
١٦٨	الكويتى، توما			

٢٨	الايدولوجيات الشوفينية	٣٧	الالحد
٢٥٩،١٨٠،٥٣	ايران	٢٢	المائنا
٤٠	الايروسية الطفلية	٦٢،٤٦،١٧	الامبريالية
١٩٦	ايطاليا	٢٦	الامبريالية الامبركية
١٢٥	ايكومونيست	٦١	الامبريالية السياسية
	اينوشنسسيوس الثاني	١٧٣	الاميانى، نقرلا
١٧٤	(البابا)	٤١	امين، جلال أحمد
	(ب)	١٥١	امين، عثمان
٥٣	باقر، مرزا محمد	٥٥	امين، قاسم
٢٥٩،١٨٠	باكستان	٤٢	الانا الجماعي
١١٣،١٠٨	البحث العلمي	٤٨،٤٧	الانا الطفلي
٢٨	البخاري	٤٨	الانا العربي
٥٣	بخاش، شكري	١٦٠	الانا القبتناسلي
١٨٩	بدوي، عبد الرحمن	٨٢	الانا القومي
١٧٤،١٧٣	البرابنتي، سيجر	١٤٥	الانا المثالي
٥٣	براون	١٩،١١	الانتلجنسيا
١٨٢،١٧٤،١٥١،١٢٠	برجسون	١١٠،٨٣،٨٠،٧٩،١١	الانتلجنسيا العربية
١٧٥،١٢٥	برداثيف	١٩٠	الانثروبولوجيا
١٦٨	برنار (القديس)	١٩٩، ١١٦، ٥٦، ٤٢، ٢٤	الانثروبولوجيا الحضارية
١٧٣	برونو، جيوردانو	٢٢٤،٢٠٧،٢٠٦،٢٠٠	
٥١	بشارين يرد	١٤٣	انجلترا
٣١	البشري، طارق	١٨٠	اندونيسيا
٢٤٤	بطليموس	١٣٦،٥٢	انطون، فرح
٦٥	بلاد الشام	١٩٣	انطيوخوس العسقلاني
١٢٣،٣٧	البنا، حسن	٥٠	الانوية الكلية
١٠٥،٧٥	البنية التحتية	١٧٠	اورالميوس، مرقس
٩	البنية الموضوعية	١٦٩	اورليوس
١٥١،١٥٠	البنية النفسية	٧٥،٧٠،٦٢،٥٥،٤٩	اوروبا
٧١	بو، ادغار آلان	٥٥	الاوروبيون
١٨١	بوذا	١١٩	اوزبكستان
٦١	البورجوازية الغربية	١٢٥	اي غاسيت، اورتيفا
١٦٩	بوري، أ.ب.	٢١	الايتولوجيا
٧١	بورانسون، الان	١٢، ٥٠، ٦٩، ٧٥، ٧٧، ١٧٣	الايدولوجيا
١٩٣	بوزيدونخوس	٢٣١، ٢٢٩، ٢٠٦	الايدولوجيا الابوية
١٦٧	بومه، يعقوب	١٥١	الايدولوجيا البدوية
٧١	بونابرت، ماري	٧٨	الايدولوجيا التحديفية
٣١	بونابرت، نابليون	٧٧	الايدولوجيا الثورية
١٦٧	البوهيمي، يعقوب	١٨٣	الايدولوجيا الدينية
٤٣	بياجيه، جان	٧٠	الايدولوجيا العربية
		٧٩	الايدولوجيا الغربية
		١٨٢	الايدولوجيا الغربية

١٦٠	التنميطة الحضاري	١٧٣	بيرو، شابل
١٩٧	التنوير الاسلامي	١٨٩، ١٤١	البيروقراطية
١٩٧	التنوير الاوروبي		
٦٥	التوحيد العربي - التركي	(ت)	
١٨٢	توينبي		
١٨، ١٧	التيار السلفي	٢٤٨، ٢٤٤، ١١٧	القاويل
		٠، ٢٨، ٥٠، ٥٦، ٥٨، ٦٢، ٨٤،	التبعية
		٢٠٥	
(ث)			
٥٣	ثابت، ابيب	٦١، ٦٠	التبعية الاقتصادية
١٩٦، ١٦٠، ١٥٧	الثقافة الاوروبية	٨١، ٦١	التبعية الثقافية
٢٦٥	الثقافة الدينية	٦١	التبعية الحضارية
٣٦	الثقافة الشعبية	١٣٦، ٦١	التبعية الفكرية
٧٢	ثقافة الشعب	١٧٨، ٤٢، ١٠	التحليل النفسي
٢٠٠، ٨٢، ٧١، ٦٣، ٣٦	الثقافة العربية	٠، ٣١، ٥٢، ٨٣، ١٥٨، ١٨٨،	الخلف
١٦٥	الثقافة العربية - الاسلامية	٢٤١، ٢٣٨، ٢٣٦	
٢٦٤	الثقافة العلمانية	١٨٨	الخلف الثقافي
٦٣، ٦٠	الثقافة الغربية	١٨٨	الخلف الحضاري
٨١	الثقافة القومية	٢٠٥	التخمة الحضارية
٧٢	ثقافة النخبة	١٤٢	التدوين
١٩٦، ١٩٢، ١٦٠	الثقافة اليونانية	٣٠	التراث
		٣٨	التراث الابوي
		١٩٦، ١٦٧، ١٣٧، ٣٠، ٢٨	التراث الاسلامي
(ج)		٢١٩	التراث الصوفي
٧٢-٧٠، ١٧	الجاليري، محمد عابد	١٥٠	التراث الصيني
٥٣	جيران، جبران خليل	٢١٦، ١٩٧	التراث العربي
١٩	الجزائر	٢٢٩، ١٥٨، ١٥٣، ١٠٩	التراث العربي الاسلامي
٢٣	جزيرة سينا	٠، ١٢٦، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦،	التراث الغربي
٥٣	الجسر، حسين	٢١٠، ٢٠٣، ١٦٧، ١٦٥	
١٩٣	الجعد بن درهم	١٩٥	التراث الفارسي
٤٤	جعيط، هشام	٢١٩	التراث الفلسفي
٥١، ٤٥	الجندي، أنور	١٥٠	التراث الهندي
٧٥، ٧١	جونز، أرنست	٢٠٣، ٤٩	التراث اليوناني
		٠، ٢٨، ٦٥، ١٢٤، ١٨٠، ١٩٦،	تركيا
		٢٤١	
(ح)		٤٠، ٣٢، ٣١	التصنيع
٧٧	الحافظ، ياسين	١٢٥	التصوف الاسلامي
٣١	الحبابي، محمد عزيز	١٢٥	التصوف الاسماعيلي
٢٢٨، ٨٢، ١٧	الحدادة	١٨٠	التعددية الحضارية
٥٧	الحدادة الغربية	١١٧، ١١٢، ٥٠	التغريب
٥٣	حداد، عبد المسيح	١٦٧	التنظيم البنتناسلي
١٣٦	حداد، نقولا	٨٣، ٤٠، ٣٠	التنمية

١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢٠٧ ،
٢٠٨
١٩٤ ، ١٩٣ ، ١٥٩
١٤١ ، ١٤٠
١١٠ ، ١٠٦ ، ٧٦ ، ٤٨ ، ٣٢
١١٣ ، ١٢٠ ، ١٣٦ ، ١٣٩
١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٦
١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٦٧
٦٩ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٠
١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٨ ، ١٩١
١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٣ ، ٢١٦
٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٩ ، ٢٣١
٢٤٨

(خ)

١١٢ خالد، خالد محمد
١٧٣ حُصي، ابيلاز
٨٢، ١٢ الخطاب الايديولوجي
١٥٠ الخطاب التراثي
٢١ الخطاب الثوري
٧٠ الخطاب السياسي العربي
١١ الخطاب العربي الحديث
٣٠ ، ٢٣ - ٢٠ ، ١٧ ، ١١ - ٩
٥٠ ، ٤٦ ، ٤٣ - ٤٠ ، ٣٤ ، ٣١
٧٤ - ٧١ ، ٦٩ - ٦٧ ، ٥٨ ، ٥٤
٢٥٣ ، ٧٩ ، ٧٨

(د)

٧١ دافنشي
٧٧ دايان، موشي
١٧٥ دستوفيسكي
٧١ دفرو، جوردج
٦٨ ، ٦٧ الدكتاتوروية
١٧٤ دوبريه، ريجيس
٧١ دوستوفيسكي
١٧٤ ، ١٧٣ دي تور، بيرانجيه
٥٣ ديباب، نعيم

حرب تشرين الاول (اكتوبر)
١٩٧٣ انظر الحرب
العربية - الاسرائيلية
(١٩٧٣)

حرب حزيران
(١٩٦٧) انظر الحرب
العربية - الاسرائيلية
(١٩٦٧)

الحرب العالمية الثانية ٥٥ ، ٢١ ، ١١
الحرب العربية -
الاسرائيلية (١٩٦٧) ١١
الحرب العربية -
الاسرائيلية (١٩٧٣) ٢٤

الحركة الاسلامية المعاصرة ١٠٥
حركة الاصلاح

البروتستانتى ١٦٧

حركة الاصلاح الدينى ١٢٣

حسين، عادل ٤٧

حي بن يقظان ١٩٧

الحضارة الابوية ١٥٩

الحضارة الاسلامية ١٩٣ ، ١٨٢ ، ١٥٩ ، ٥٩ ، ٤٩

٢٤٨ ، ١٩٩ ، ١٩٦

الحضارة الاوروبية ١٥٩ ، ١٥٧ ، ١١٥ ، ١١٤ ، ٥٧

١٦٥ ، ١٨٢ ، ١٩١ ، ١٩٤

٢٥٢

الحضارة الأوروبية -

المسيحية ١٠٧

الحضارة الشرقية -

الاسلامية ٤٦

الحضارة الصينية ١١٤

الحضارة العالمية ٧٩

الحضارة العربية - ٥٥ ، ٤٩ ، ٤٨ ، ٣٧ ، ٣٥ ، ٣٣

الاسلامية ١١١ ، ١٠٧ ، ٧٩ ، ٥٩ ، ٥٨

١١٣ - ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٤٢

١٤٣ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ، ١٩١

١٩٤ - ١٩٨ ، ٢٠٧ ، ٢٤٩

٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧

٢٦ ، ٣٩ ، ٤٧ ، ٥٧ ، ٨٠

١١١ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ١٥١

١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٧٩

الحضارة الغربية

١٥٣	السلالة الروحية	١٧٩	ديغول
١٥٣	السلالة المادية	٤١	ديك، الفرد
٦٩،٥٤،٥٣	السلفية الإصلاحية	١٥٣، ١٥٤، ١٩٧، ٢١٧	ديكارت
٦٣،٥٢،٤٩	السلفية التقليدية	٢٤٤	
٦٦،٦٤	السلفية السياسية	٦١	الديماغوجية
٦٩	السلفية القومية	٢٦٢، ١٨٨، ٦٧، ٦٦، ٥٢، ٤٥	الديمقراطية
٦٩	السلفية الوطنية	١٩٣	ديوجانس
٦٤	السلفية اليمينية		
٦٤،٥٢،٤٥،٢٨	السلفية اليسارية	(و)	
٦٦	السلفيون	٢٤٣	الرازي
١٢٤	السلوك الديني	٢٥	رائغ
١٢٧	سليمان، ولیم	٢٤٣	الراوندي
١٥٨	سميث، آدم	٧١	رايخ، قلهم
١٧٠، ١٦٩	سنكا	٢٥٦، ١٢٤، ١٢٢، ٥٣	رضا، رشيد
٢٥٨، ١٩٥، ١٩٢، ١٤٥، ٥١	السهوردي	٩	الرواية العربية
١٧٥	سولوخيف	١٧٠	الرواية الفلسفية
١٢٥	السوسياليست		الرؤية الدينية
٩	السيرة الذاتية	١٨٨	الايديولوجية
٣٠	سيكولوجية التحدي	٤٧	روما
		١٨٢، ٣٦	الرومان
(ش)		٧١	روهلم، جيزا
١٧٢	شادويك، هنري	٥٣	الريحاني، أمين
٢١٦، ١٦٦، ٣٣	شاسفيه سميغل، جانين	٧٧	الريس، رياض نجيب
- ٢٠٠، ١٩٠، ١٨٢، ١٢٥	شبنغلر	١٧١	ريماروس، هرمان صمويل
٢٠٢			
١٠٨	شتراس	(ز)	
٢٦	الشرعية التراثية	١٢٦، ٦٨، ٥١	زكريا، فؤاد
٢٢	الشرق الأوسط	٣٧	الزندقة
١١٢	الشرعية الإسلامية	٥٣	زيعور، علي
١٧٥	شستوف	١٩٣	زينون
٢٧	الشعراوي، محمد متولي		
٤٥، ٣٦	الشعبوية	(س)	
٥٢، ٤٤، ٣٣، ٢٧	شفيق، منير	١٧١	سارتر
٤٦	شمال افريقيا	٤٦	ساعف، عبد الله
١٢٦، ٥٢	شميل، شبلي	١٩٧، ١٦٦، ١٥٣، ١٠٨	سبينوزا
٢٢٨	الشرازي، صدر الدين محمد	٥٠	السعودية
		٤٢	سعيد، مصطفى
(ص)		١٥٣، ١٢٠	سقراط
٣٧	الصالح، صبحي	١٧٨	السلالة البيولوجية
٤٢	صالح، الطيب	١٧٨	السلالة الحيوانية

١٠٨،١٠٧	علم النفس الديني	٢٦٢	الصراع الطبقي
١٥٠،٧٣	علم النفس الفردي	-	الصراع العربي -
٧٦	علم النفس المرضي	٢٣	الإسرائيلي
١١٠،٦٩،٦٨،٦٥،٦٤،٥٢	العلمانية	٢٥٨	الصراع العربي - الفارسي
٢١٨،١٨٢،١١٧،١١٢	عماره، محمد	١٢٦،٥٢	صروف، يعقوب
٥٠،١٧	العنصرية الشوفينية	١٩١،١٢٠،٢٦	الصهيونية
١١٦	العنصرية الصهيونية	٢٥٩،٢٤١،١٨٠،٦٢،٣٦	الصين
٤٦		٢٦٢	

(غ)

١٩٩	غارودي، روجيه
٥٣	غانم، شكري
٤٧	غرامشي
٢١٦	غرونبرغر، بيلا
٢٦٢،١٩٥،١٦٦،٣٥	الغزالي، أبو حامد
٧١،٦٨،٣٢	غليون، برهان
٧١	غوته
١٧٤	غيفارو، فانون

(ف)

١٧١،١٤٠،١٢١،١٢٠،٣٥	الفارابي
٢١٧،٢٠٦،١٩٥،١٩٤	
٢٦٢،٢٢٨،٢٢٧،٢٢١	
٢٤١	فارس
١٧٩،١٤٣،٢٢	فرنسا
٢١٦،٧١	فروم، إريك
١٧٨،٧٨،٧٦،٧٢،٧١،٢٥	فرويد، سيغموند
٢٠٧	
١٩٣	فريديجوس
٤٨	فكار، رشدي
١٤٤،١٠٩،٨٣،٤٩	الفكر الإسلامي
٢٢٨	الفكر الأشعري
١٥٧،١١٦	الفكر الأوروبي
٨٤،٧٥،٧١،٦٩،٢١،٢٠	الفكر العربي
٨٣،٤٩	الفكر الغربي
٢٤٥،١٢٤،٨١	الفكر الفلسفي
١٩٦	الفكر المسيحي
٢٠	الفكر النهضوي
٢٥	فلسطين
٢٣	الفلسطينيون

(ط)

١٢	طرابيشي، جورج
٦٢،٥٩،١٩	الطهطاوي، رفاعة رافع

(ع)

٥٣	عازوري، نجيب
٢٢٦	عالم الماهيات
٢٨	عبد الحميد (السلطان)
١١٢	عبد الرازق، علي
١٥١	عبد الرازق، مصطفى
٥٣	عبد المسيح، أنطوان
١٢٧،٥٩	عبد الملك، أنور
٢٩،٢٨،٢٦،٢٥،٢٣	عبد الناصر، جمال
١٥١،١٢٢،٦٢،٥٥-٥٣	عبد، محمد
٤٧	عثمان، علي عيسى
٢٤١	العراق
٣٥	العروبة
٥٣	عريضة، نسيب
٧٢،١٠	العصاب العربي الجماعي
٥٧	العصاب الوسواسي
١٩٢،١٤٢	عصر الترجمة
١٨	العطار، حسن
١٠٨،١٠٧	علم الاجتماع الديني
٢٣١	علم الألة
١٦٥ - ١٦٧، ١٧١، ١٧٤	علم الاستغراب
١٧٥	
٢٥٠	علم التوحيد
٢٤٥،٢٤٠،٢٣١،٢٣٠	علم الكلام
١١٧	علم اللاهوت
١٧٤	علم النفس التجريبي
١٥٠،٧٣،٩	علم النفس الجمعي

١٦٠	الكوسموبوليتية	١٩٠،١٦٩،١٥٨،٤٨	الفلسفة الإسلامية
٦١،١٩،١٧	الكولونيالية	٢٢٨	الفلسفة الاشتراكية
١٥٣،١٥٢،١٢٥	كبيركفارد	١٧٣،١٤٣	فلسفة التنوير
		٣٥	الفلسفة الرحمانية
(ل)			الفلسفة العربية -
٧٨	اللاعقلانية اللاشعورية	٢٠٤،٢٠٠	الإسلامية
٧٩	اللاهوت الكاثوليكي	٢٢٧	الفلسفة العقلانية
١٩٠،١٦٧	اللاهوت المسيحي	١٦٦	الفلسفة الغربية
٢٣	لبنان	٢٠٤،١٩٢،١٨٩،٥٩،٤٨	الفلسفة اليونانية
	- الاجتياح الاسرائيلي	٢٠٤	
٢٣	(١٩٨٢)	٤٧	فلورنسا
١٤٢،٦٠،٣٥،٣٣	اللغة العربية	١٩٣	فورفوروس
١٥٩	اللغة النفسية - الجنسية	٢١٦،٢٠٥،٤٠	فورناري، فرانكو
١٧٠،١٦٩	لوقراسيوس	١٢٥	فون غرونباوم
١٩٣	لوقيانوس	١٢٥	فيبر، ماكس
٦٦	الليبراليون	٢٢	فيرنزي، ساندور
١٩٧،١١٩	ليبنتز	١٩٣	فيلون
١٩٨،١٧٣- ١٧١،١١٠	ليسنغ	١٨٠	الفيليبين
(م)			الفينومينولوجيا
١٧٠	مارسيل، جابريل	١٠٦	الاجتماعية
١٥٣،١٥٢،١٢٠،١٠٦،٧٥	ماركس، كارل	١٦٦	فيورباخ
١٦٦،١٥٩،١٥٨		(ق)	
٢٦٤،١٥٩	الماركسية	٤٢	القادوري، حامد
٧١	ماركوز، هيربرت	١٩٣	قرنيادس
١٧٠،١٦٩	ماركوس	٢٨	القصيمي، عبد الله
٢١٦،٧١،٣٣،٢٩	مانديل، جيرار	١٨٢	القومية الليبرالية
١٥٨،١١٨،٦٨	المجتمع الاسلامي	(ك)	
١٤١،١١٨	المجتمع الطبقي	٢٥	كارانجيا
٢١٨،١٥٨،٨٢،٦٩،٢٧	المجتمع العربي	١٧٤	كاسترو، فيدال
٢٢	المجتمع الفرنسي	٢٤٤،١٩٧،١٥٣	كانط
	المجلس القومي للثقافة	٥٣	كرومر
٣٥	العربية	٣٧	الكفر
١٢٦	محمود، زكي نجيب	٢١٧،١٩٤	الكندي
٦٧	المرجعية الإسلامية	١٧٣،١٢٧	الكنيسة الشرقية
١٧٠	مرسيل، غبريل	٦٩،٥٦	الكواكبي، عبد الرحمن
	مركز دراسات الوحدة	٥٣	كوثراشي، وجيه
٣١	العربية	١٢٥	كوريان، هنري
١١٦	المركزية الاثنية	٧٧	كورودا، ياسومازا
١٨٨،١٨٠،١٧٨،٤٥،٤٤	المركزية الإسلامية		

١٧٨	نظرية داروين	٤٥	المركزية الاقليمية
١٧٨	نظرية كوبرنيكوس	٤٧،٤٣	المركزية الانوية
١٧٩	نظرية المركز والاطراف	١٨٠	المركزية الاوروبية
١٢٦	النظم الاشتراكية	٤٦،٤٥	المركزية السلبية
١٢٦	النظم الليبرالية	١٩٣،١٨١،١٨٠،١٧٨	المركزية الغربية
٥٣	نعيمه، ميخائيل	٤٥	المركزية القومية
٣٢	النفيسي، عبد الله فهد	٤٨، ٥٥، ٥٩، ١١٥، ١٢١،	المسلمون
٢٥	نكية ١٩٤٨	١٤٢، ١٨٢، ١٨١، ٢٢٩،	
١٢٥	النهيليسيت	٢٥٩،٢٥٣	
١٣٧	نيتشه	١٢٥، ١٧٠، ٢٠٣،	المسيحية
		١٩٦	المسيحيون
(هـ)		١٨٢،١٨١،١٧٩،٢٧،٢٣	مصر
١٧٥	همنفواي	١٢٦	مظهر، اسماعيل
٢٥٩،٢٤١،١٨٢،١٨٠،٣٦	الهند	١٢٦	المعري، أبو العلاء
١٠٥	هوبز، جوردج	٢٣	المفاعل الذري العراقي
١٧٤،١٥٩،١٥٣	هوسرل	١٨٠	الملايو
١٠٨، ١٢٠، ١٥٣، ١٦٦،	هيفل		منتدى الفكر والحوار
٢٤٤		٣٥	(الرباط)
		٢٣	منظمة التحرير الفلسطينية
		١٥٥	المنهج الاصولي
(و)		٧٩	المنهج التجريبي
٦٣	الوثنية الاغريقية	١٠٤،٨٤،١٠	المنهج التحليلي
٢٤٦	الوعي الاوروبي	١٥٥	المنهج الصوفي
١٩	الوعي الجمعي	٤٩	المنهج العلمي التجريبي
٢٣،١٧	الوعي العربي	١٩١،١٩٠،١٥٩،١٢٥	المنهج الفينومينولوجي
١٨٣،١٨٢	الولايات المتحدة الامريكية	١٠٦	المنهج الوجداني
		١٩١،١٠٦	المنهج الوصفي
			المواجهة العربية -
		٢٣	الاسرائيلية
(ي)		١٨٣	الموارد الاولية
٥٦،٢٣،٢٢	اليابان	٢٠٢	المورفولوجيا
١٢٥	ياسبرن، كارل	١٢٦،٥٢	موسى، سلامة
١٦٥، ١٩١، ٢٤١، ٢٤٦،	اليسار الاسلامي	٣٣	موكو، جوردج
٢٦٣،٢٥٨		٧١	ميكلانجلو
١٢٦،٥٢	يكن، ولي الدين		
٦٥،٤٥	اليهودية	(ن)	
٧٦	اليوطوبيا		
١٩٨،١٨٢،٣٦	اليونان	٢٤	النظام الاقليمي
١٨١،٢٥	يونغ	٢٤	النظام العالمي
١٩٣	يؤينثوس	٤٠	النظام المعرفي - الابيستمي

جورج طرابيشي

من مؤلفيه طب ١٩٣٩
تخرج من جامعة دمشق. قسم اللغة العربية
عام ١٩٦١.

ترأس تحرير مجلة دراسات عربية، بين ١٩٧٢
و١٩٨٤.

مقيم في باريس وعضو في هيئة تحرير مجلة
الوحدة، منذ العام ١٩٨٤.

الحق المكتوبة العربية بعشرات الكتب المترجمة
فيها الفكر والفلسفة والرواية والشعر المراثي. وعزب
كثير من ثلاثين مؤلفاً لسيفغوند فرويد

قدم دراسات فكرية وايدولوجية متميزة عن
سلترن والمركسية.. (١٩٦٤). النزاع الصوفياني
الصيني.. (١٩٦٨). الماركسية والساعة القومية..
(١٩٦٩). الاسترانيجية التطبيقية للشورى.
(١٩٧٠). الماركسية والايديولوجيا.. (١٩٧١).
الدولة الطورية والنظرية القومية.. (١٩٨٢).

ملرس منذ زمن ميكس وقدم دراسات متعددة
طبعاتها عن طعية الحلم والواقع في كتب توافيق
الحكيم، (١٩٧٢). الله في رحلة نجيب محفوظ
الرمزية، (١٩٧٣). شرق وغرب رجولة وانسولة،
(١٩٧٧). الاكاتب من الدليل، (١٩٧٨). رمزية
المراثي في الرواية العربية، (١٩٨٩).

انصرف في وقت لاحق الى تطبيق التحليل
النفسى في مجال النقد الاممي. فقدم على التوالي
دراسات مبتكرة عن عطمة اوديب في السرواية
العربية، (١٩٨٨). الرجولة وايديولوجيا الرجولة
في الرواية العربية، (١٩٨٣). انتهى ضد الاثولة.
دراسة في كتب نوال السعداوي، (١٩٨٤). وقد
ترجم هذا الكتاب الى الانكليزية.

المثقفون العرب والتراث

المثقفون العرب والتراث التحليل النفسي لعصاب جماعي

في هذا الكتاب، وهو الاول في موضوعه وفي منهجيته بالعربية، يمدد جورج طرابيشي على سرير التحليل النفسي الخطاب العربي المعاصر الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد انتاجها بالية تكرارية منذ الرضة الحزيرانية عام ١٩٦٧، ويخضعه لحفريات سيكولوجية تكشف عن بنيته التحتية ومعيناته الاشعورية تحت مجهر ما يسميه المؤلف بـ «عصاب جماعي عربي» وهو العصاب النكوسي الذي يتظاهر من خلال خطاب التراث كما تمارسه شريحة واسعة من الانتلجسيا العربية.

ولئن كان القسم الاول من الكتاب يرصد العصاب الجماعي في الصالة العامة لتظاهرة من خلال تحليل نقدي لموقف المثقفين العرب الاجتراري من التراث، فان القسم الثاني منه مكرس لتشخيص حالة سريرية خاصة هي ثلث التي تقدمها كتابات حسن حنفي باعتباره الممارس الاكثر تميزاً وتمثيلاً وانتاجاً لخطاب التراث في الايديولوجيا العربية المعاصرة. ورهان طرابيشي لا يخلو من جرأة ومجازفة.. فان يكن في دراساته السابقة قدم قراءة تحليلية نفسية ناقبة للرواية العربية، فهل الخطاب التراثي، بظاهرة المجرى والموضوعي، قابل للتحليل بوصفه هو الآخر ضرباً من سريرة ذاتية تعكس عقدة نفسية اكثر مما تشف عن موقف معرفي من التراث.

رياض الريس للكتب والنشر

RIAD EL-RAYYES BOOKS

