الصّورة العربيّة للحضارة الغربيّة

أنطون المقدسي

عن الصورة

مرت الصورة العربية للغرب بثلاث مراحل هي مفاصل تاريخنا السياسي في عصر النهضة، أى منذ غزو نابليون لمصر (١٧٩٨ - ١٨٠٣) الى ايامنا.

الاولى وتمتد حتى نهاية الحرب العالمية الاولى، رافقت بدايات الاستعمار والتحديث.

الثانية، مرحلة ما بين الحربين، رافقت توطد الاستعمار وحروب التحرير.

الثالثة، مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أى مرحلة الاستقلال والثورة العلمية - االتقنية، التي حلت محل الثورة الصناعية، وواكبت تبدلات كثيرة في العالم كله تناولت القيم والبنى والايديولوجيات الموروثة، وأيضا القوى التي اختل ميزانها وتغيّرت مراكز استقطابها. ففي المرحلتين الاولى والثانية كانت علاقتنا مع الغرب وحده، أي بالدرجة الاولى مع الدولتين العظميين اذ ذاك، أما في المرحلة الثالثة فارتد الغرب الى المرتبة الثانية وحلت محله دول اخرى اكثر قوة منه بكثير، واتسع العالم، اذ شمل اقطارا كانت مستعمرة فاستقلت وكانت تعيش على هامش التاريخ فصارت من قواه. وتعددت مراكز القوى وصار توزيعها يتبدل، فثمة الآن انقسام اوروبا الى شطرين: الشرق والغرب والعالم الى جنوب فقير وشمال غني، الى دول منحازة واخرى غير منحازة.

كما تتكون اليوم صورة جديدة للكون والعالم، للانسان والعلائق الانسانية، هي التي تؤديها الفنون والاداب المعروفة بالطليعة.

وتساير صورة العرب للغرب تطور العلائق بيننا وبينه فتتبدل بتبدلها، كما تتبدل من انسان لانسان. وتساير عند الانسان الواحد تطوره الذاتي. والصورة بشكل عام ليست كيانا ثابتا كما انها ليست مجموعة اشكال وألوان وحسب، بل هي وجه من أوجه فعل هو رد فعلنا على فعل الآخر صنونا، أو هي فعل الابصار به ندرك الآخر وجسده، نكون عنه لأنفسنا مثالا يبرز لنا فيه مواطن القوة ومواطن الضعف او بالاحرى ما نعتقد انه كذلك، بحيث تؤكد وجودنا في وجهه ونتفوق عليه، أقله بالخيال، ولذا اسميها ايضا رؤية.

واعرف الرؤية أنها فعل جماعي، إجمالي عفوي، سابق على التحليل، يتألف من مجموع الصور والتصورات، الأفكار والأحكام، والمعتقدات والاعراف، العواطف والانفعالات والأساطير، التي تلخص في ذهن شعب ما شعبا آخر، ويترجمها عمليا هذا الشعب في مواقف وحركات.. أدعية وتعجبات... وسلوكات كلها جماعية حتى ولو قام بها فرد واحد.

وهي الى ذلك من مستويات متعددة اذ تتكون أول ما تتكون في الشعور، عندما تزول الملابسات التي استدعتها تتوارى مخلفة وراءها ترسبات هي مركبات انفعالية تتراكم في اللاشعور حيث تتحول الى قوة متفجرة مكبوتة تعود الى العمل عندما تدق ساعتها فنتائجها تفاجئ العالم كله لأنها لا تدخل في أى اطار من اطر فلسفات التاريخ ولا في أى اطار تفسير آخر.

والصورة من انواع كثيرة جداً سنرى بعضاً منها عند استعراضنا لنماذج الصور التي كوّنها العرب لأنفسهم عن الغرب، فتصور القوي للضعيف مرفوق دوما بكثير من مشاعر التعالي والشفقة، في حين ان الضعيف الذي يحقد على القوي يرى فيه نموذجا عليه ان يحتذي على الأقل بعضا من جوانبه كي يلحق به. والسائح يكوّن لذاته صورة عن البلد الذي يزوره تختلف جذريا عن صورة البلد ذاته في ذهن الصحفي أو السياسي، مثلا هذا صوره مخططات وخطوط بيانية تيسر له مبدئيا الافادة من البلد الآخر. اما الصحفي فيلون العالم بألوان سياسية صحيفته أو حزبه في حين يبحث السائح عن الصور الطريفة والقوية.

والآخر الذي تجسده الصورة ليس معطى أتصرف به كما أشاء بل هو كما اشرت الى ذلك فعل ذات، والفعل فعال.

والفعل اذ يوجد، يوجد نقيضه أو الذات التي تقابله، ولا يوجد بدونها فكل منهما بعد من أبعاد الآخر، هو بمعنى ما يوجدني وأنا اوجده. واذ يراني يجعلني أراه وأرى ذاتي في الوقت نفسه.

وهذا هو الوجه الآخر للصورة: إنها تصوّري لذاتي وتصوّري للآخر. فانا اذا اجسده، أجسد ذاتي، ولولا هذا التلاشيت فيه. وتلك بديهيات الديالكتيك الأكثر كلاسيكية كما هو معروف. وبهذا المعنى اقول عن الصورة إنها مجموعة أحكام أستخدمها لأثبت وجودي في

وجه الآخر كي لا يلاشيني فيه.

وبالفعل فان الآخر في تجربتنا اليومية المباشرة غريب، غربته عنا تخيفنا. فعندما يرى رجل الشارع الفارسيّ يتنزه بزيه الوطني في شوارع باريس يصرخ مدهوشا: «كيف يمكن للانسان ان يكون فارسيا؟» لقد قصد منتسكيو بهذه العبارة نقد ضيق عقلية الفرنسي المتوسط، ولكنه كشف ايضا عن المسافة الفاصلة بيننا وبين الآخر، وهي فسحة جذب ونبذ، النبذ فيها يسبق الجذب. فالوئام والمجانية وغيرهما من المواقف الانسانية، مكتسبات متأخرة علينا أن نستحقها وقلما نستحقها.

فالصورة ليست بنية فوقية، فعاليتها من الدرجة الثانية بل هي بدورها فعل شديد التعقيد كما يتبين مما سبق، أو هي وقت في سيرورة ذات ثلاثة اوقات: (الآخر) الذي يستدعيني، (الأنا) أو (الذات) الذي يستجيب، و(الصورة) التي هي مركب اجتماعي - نفسي، ونفسي - جسدي يؤلف تاريخا هو تاريخ الصور في مقابل تاريخ الوقائع الذي يدرسه المؤرخون، الا أن سيرورة الفعل الانساني غير قابلة للتأليف بين حدودها في حد يجمع الثلاثة ويتخطاها، كما يرى الديالكتيك الكلاسيكي، انها سيرورة مفتوحة، أبداً مفتوحة.

وأخيرا فان الصورة تمر أثناء تطورها بمراحل ثلاث هي أيضا من مستويات وجودها:

والاولى جماعية تتكون معها الصورة عفوياً إثر الاتصال الأول بين شعب وشعب. وتعبر الجماعة عن هذه الصورة بالأجناس الادبية الخاصة بها ومنها الحكَم الشعبية والكلمات المأثورة، النكات والأساطير والحكايات...

الثانية فردية تتألف مما يكتبه كتاب شعب عن شعب آخر، وبهذا يتأثرون ويؤثرون في الرؤيا الشعبية فيعبرون عنها، وفي الوقت ذاته يعبر كل منهم عن وجهة نظره. وهذه الكتابات هي التي سأستخدمها في هذه الدراسة.

وتبدأ المرحلة الثالثة في زمن النقد الذي يأتي متأخراً عندما يتناول التحليل المنهجي صور فترة زمنية مضت وانقضت فيضع كل اصورة في اطارها ليبيِّن أنها فقدت مسوغات وجودها، وبهذا يخلع عنها هالتها السحرية ويفرغها من سحنتها الانفعالية، فيفقدها قيمتها الإجرائية وهذا هو المقصود على الضبط في لقائنا هذا.

المرحلة الاولى
تلخيص باريز

ظهرت البواكير الثقافية الاولى للنهضة إثر عودة اول بعثة دراسية أوفدها محمد علي باشا الى باريس. ومن يومها الى اليوم ما برح الغرب حاضراً بشكل او بآخر في أغلب الكتابات العربية. ويقدم لنا كتاب الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي ظهر عام (١٨٣١) واعيد نشره ثلاث مرات في القرن التاسع عشر، اول - وربما أكمل - صورة عربية للحضارة الغربية كما تتبدى في باريس التي كانت اذ ذاك أكمل نماذجها.

فالكتاب يتضمن وصفا غنيا بالتفصيلات لحياة الباريسيين في جوانبها الأهم: اولا السكن واللباس والغذاء... ومن ثم التنظيمات الادارية والدستورية ويُشدّد هنا الطهطاوي على الخدمات العامة التي لا مثيل لها في بلاده كالمدارس والجامعات والمعاهد العلمية المنتشرة بعدد وفير في أنحاء فرنسا كلها والتي تنشر العلوم والثقافة العلمية كالحدائق الواسعة المفتوحة للجميع ومراكز العناية بالصحة ومكافحة الحرائق... يلي عرض مفصل للدستور والمؤسسات الدستورية التي تضمن للجميع حرية الرأي والكلام والتجمع والاعتقاد، كما يبرز باستمرار حيوية الباريسي وفعاليته الانتاجية ومستوى حياته المرتفع جداً بالقياس الى المصري؛ وإسهام المرأة على قدم المساواة مع الرجل في كافة المرافق العامة ووجودها في كل مكان وحريتها والقدرة على الاستمتاع بالحياة المتوافرة للجميع.... كما يكرس فصلاً خاصاً لثورة ١٨٣٠ التي ازاحت الملك المستبد واعطت الفرنسيين مزيدا من الديمقراطية.

إلا أن الطهطاوي يحرص لاشعورياً باستمرار على ان يقيم بينه وبين الحضارة الغربية التي يعجب بها مع ذلك فاصلا يحميه شر الاندماج فيها فيكثر لهذا الغرض من ترداد الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والشواهد الشعرية وأخبار العرب...ليؤكد هويته الاسلامية - المصرية - العربية وخضوعه للملك الذي يستبدل اسمه بلقب «ولي النعمة» كما انه يستخدم المعايير الاسلامية للكشف عن ثغرات الحضارة الفرنسية وأهمها: الربا واستهتار الفرد بالقيم الاخلاقية والدينية وسهولة المرأة وتزلف الرجل لها... ويطلق الفرنسيين احيانا اسم «نصارى» وهو يعلم أن قيمهم ومؤسساتهم لا علاقة لها بالمسيحية إذ ذاك.

كانت استجابه الطهطاوي لصورة باريس هذه سريعة المفعول فها هو يشرع بالعمل من أجل تحقيق ما يمكن تحقيقه منها إثر عودته من العاصمة الفرنسية، فيترجم ويؤلف وفي الوقت ذاته يشغل مناصب عالية في الإدارات الثقافية. وتدل ترجماته على تعدّد وتنوع اهتماماته فثمة القانون المدني والقانون التجاري الى جانب الفلسفة والمنطق وعلم المعادن والتاريخ والجغرافية والهندسة الخ. ويؤثر أن يطلع المثقفون بأنفسهم على المعرفة بلغاتها الأصلية كما يرى ان البلاد بحاجة الى عشرات المترجمين فيؤسس (دار الألسن) التي ما تزال قائمة حتى الآن ويبدو انه كان يعدها لتكون بمثابة جامعة متخصصة في تعليم اللغات والتعريف بالحضارة الغربية.

الا أن الحكم الخديوي المستبد وصعوبة النفاذ الى صميم محيط اجتماعي تقاليده صارت وجوده، وسلطة الماضي... كل هذه العوامل وغيرها جعلته ينكفىء على مواقعه القديمة فيؤثر النقل على العقل والحكم المطلق على الحكم الديمقراطي والقدر (ما قدره الله) على الحرية الفردية المستقلة عن كل سلطة.

الصورة - البرنامج:

كانت الفترة الزمنية التي قضاها الطهطاوي في باريس أو التي وضع فيها أهم ترجماته وأول كتبه ملائمة للتواصل الدولي مع الغرب ودراسة حضارته دراسة موضوعية جهد المستطاع. فالدول العظمى،

وكلها غريبة اذ ذاك، لم تبدأ بعد غزو الوطن العربي بشكل منظم، فمصر مستقرّة والأسرة الخديوية بحاجة الى هذه الدول لتدعيم حكمها في وجه السلطان الذي لم يكن يرضى عن استقلال مصر.

ويتبدل كليّاً المناخ السياسي والاجتماعي في الربع الأخير من القرن ١٩، فالغرب يكشف عن نواياه وبريطانيا تبدأ حملتها للاستيلاء على مصر، وبالمقابل فإن المثقفين صاروا أكثر وعياً للموقف العام في الداخل والخارج وانضج ثقافة وأكثر قدرة على تحريك الشعب الذي كان قد بدأ يستيقظ من سباته الألفي.

ثمة طريقان للاصلاح الاجتماعي على المصلح ان يسلك أحدهما: طريق الثورة الذي بشّر به جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ودرّب تلاميذه على سلوكه. ويجب أن يكون شعبياً شاملا كلياً، يستثير الشعوب الاسلامية وينظمها ويدفعها الى تحقيق ذاتها ووحدتها في النضال ضد الأجنبي والحكام عملائه، فتجديد الاسلام باستعادة سنة الرسول والخلفاء الراشدين... الطريق الثاني يقوم على تطوير المجتمع وفق منهج يعالج مشكلاته الواحدة تلو الأخرى بحيث يجعله يتجاوز تدريجياً تخلّفه. وقد سلكه الطهطاوي ومن ثم علي مبارك وقاسم أمين وغيرهم، وهم الذين وضعوا الأسس التي قامت عليها مصر الحديثة.

هل أخفقت الطريق الثورية لم تجد مصر أمامها سوى الثانية؟ بمعنى ما نعم، لأن الظروف لم تكن ملائمة لها. فسرعان ما طوق الانكليز ثورة عرابي (١٨٨٢) وأجبروا قادتها على الاستسلام بعد قيامها بعام واحد.. وتبقى الطريق الشعبية مفتوحة فيسلكها مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) عندما تزعّم الحزب الوطني، ويفيد منها الوفد عام ١٩٢٠. واستعادها عبد الناصر (١٩٥٢).. وكانت، كل مرة، تخطو بمصر خطوة أساسية الى الأمام، الا أن مصر الحديثة من بناء رجالات الطريق الثاني، وكان الخديوي ينتقيهم في أغلب الحالات من شباب البورجوازية الصغيرة الريفية ويوفدهم للدراسة في الغرب، ويشكل منهم عندما يعودون الأطر العليا لبيروقراطيته وهم الذين بدورهم مهدوا السبيل لنشوء بورجوازية كبيرة نسبياً، من صفوفها ومن مريدي محمد عبده انبثق الحزب الوطني، وبعد الحرب الأولى حزب الوفد. وربما أن أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) - من زعماء حزب الأمة - هو أول منظري البورجوازية المصرية. وهذه، هي وكبار ساساتها وأدبائها ومفكريها، كونوا بين بداية هذا القرن وأواسطه التقاليد والبنى والقيم التي ما تزال حية حتى اليوم في مصر، رغم الانقلاب الشعبي الكبير الذي أحدثه جمال عبد الناصر.

هذا التطور لم يحصل في أي من الاقطار العربية الأخرى، فاختارت أغلبها الطريق الشعبية لانتزاع استقلالها من المستعمر وتوطيد هذا الاستقلال منذ بداية القرن العشرين وحتى بعيد منتصفه (استقلال الجزائر عام ١٩٦٢) لاعتقادها انها سالكة ما دام الشعب يعرف بغريزته الآخر عدوه وهو دوماً جاهز لمقاومته. ولكنها تعثرت في شقها - وما تزال - لأنها حديثة العهد في تاريخ، أحداثه المتسارعة لا ترحم، وهو يضعها كل يوم تجاه مشكلة لا سابقة لها في ذاكرتها التي ما تزال في طريق التكون، فعليها ان ترتجل الأجهزة والبنى والقيم. والدولة الشعبية لا تنهض بدون بيروقراطية معقدة التركيب وطيدة الجذور.

فالصورة ترفّ في مناخ مشبع بالتوتر كهذا، لا يسمح به لذاته الكاتب العربي الملتزم وجوداً؛ وبالفعل فنحن لا نعثر، حتى في مصر، الا نادراً وفي فترات الهدوء النسبي، على محاولة لتفهم حضارة الآخر وتقديمها موضوعياً للقارىء. الا أن الغرب ذاته، حضارة ووجوداً، الغرب - العدو حتى الستينات (استقلال الجزائر) سيستقر تدريجياً في النفوس على أنه النموذج الذي يجب علينا أن نحتذيه، أقله أن نتلاءم معه كي نوجد في القرن العشرين. وهذا «التلاؤم» هو الذي سيبقى خلافياً بيننا نحن العرب عند التطبيق حتى في النصف الثاني من القرن العشرين، فبوسعنا أن نستخلص من كتابات مفكري النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين برنامجاً للإصلاح الاجتماعي مشتركا بين أكثرهم، الثوري منهم والاصلاحي، اليساري واليميني، ناب مناب الصورة، أو هو برنامج صورة شكل مجال اللقاء بيننا وبين الحضارة الغربية. أما الصورة بالمعنى الذي حددته فعلينا أن نبحث عنها في الحساسية العميقة التي تكونت لدينا عفوياً، جماهير ومثقفين بنتيجة اصطدامنا بالغرب وحضارته. وتتألف هذه الصورة من قطبين متعارضين: الواحد نابذ والآخر جاذب، فنحن، كنا وما نزال نرفض بكل جوارحنا، بكل كياننا، المستعمر، وفي الوقت ذاته نشعر بشعور لا يقاوم اننا مشدودون إليه.

نستطيع تجميع عناصر هذا البرنامج - الصورة حول خمسة محاور هي:

المحور الأول، الدولة: تنظيم سلطانها وتحديد صلاحياتها. كان أول من اقترح نموذجاً اسلامياً للدولة الحديثة هو خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٩٩)، الجديد فيه حقاً هو تصوره لهيئة اهل الحل والربط المعروفة منذ عهود الاسلام الأولى، وكانوا يطلقون عليها أيضاً اسم أهل الشورى، اذ وسع صلاحياتها وأعطاها صفة اجرائية بحيث جعلها شريكاً في ادارة شؤون الدولة وبالتالي المقابل الاسلامي للبرلمان، لقد أبقى خير الدين للسلطان صلاحياته الموروثة المطلقة كاملة. الا أنه أقام الهيئة رقيباً على تنفيذ القوانين وجعل استشارتها الزامية في كافة المجالات.

كان خير الدين يعتقد أن سبب تقدم الغرب علينا هو تأمينه العدالة والحرية للجميع. فمراقبة تنفيذ القوانين تضمن سيادة القانون. أما الحرية فأوجد لضمانها على أوسع نطاق ممكن ثلاثة شركاء للسلطان: الاسلام في هيئة كبار العلماء الذين يتألف منهم مجلس الشورى، ومن ثم حرية الجمهور (عمليا البورجوازية) بالتعبير عن رأيه في الصحف (حرية الصحيفة كما يقول) وأخيراً تكوين تنظيمات (بيروقراطية) بمستوى مسؤولياتها لأنها تشكل عندئذٍ وسيطاً فعالا بين الشعب والسلطان.

لم يرض عن هذه النظرية لا الداي الذي كان خير الدين وزيراً له طوال أربع سنوات، ولا السلطان الذي تحدث إليه بشأنها على ما يبدو عندما استدعاه الى الاستانة، لأنها تحد - جزئياً - من سلطة يريدها كل منهما لامحدودة. وعندما صار بالإمكان تطبيقها كان الزمان قد تجاوزها. الا أن مقدمة كتاب (أقوم المسالك الى أحسن الممالك) حيث عرضها خير الدين، لاقت رواجاً كثيراً وترجمت الى الفرنسية وأعيد نشرها في أيامنا.

لم يصطدم التصنيع - المحور الثاني - بعقبات لا تذلل كالتي كان متوقعا ان يصطدم بها تبديل بنية الدولة الموروثة عن قرون من الممارسة. ولكن كانت له صعوبات أخرى، تجاوزها يحتاج الى مشاريع طويلة الأمد، وهي أنه يستلزم تبديل ثلاثة أنواع من البنى لا بد من تبديلها لقيامه وهي البنية الإجتماعية والذهنية للشعب وانشاء مدينة (البنية العمرانية) تتسع لحركة صناعية وتجارية واسعة، أو يستلزم باختصار تكوين بورجوازية تجعل ممكناً بالدرجة الأولى التراكم الرأسمالي. وكان بطل هذا التحول الهامّ علي مبارك (١٨٣٨ - ١٨٩٣) الذي مكنته ثقافته (الهندسية الحربية التي درسها في باريس) ومناصبه الرفيعة في الدولة الخديوية (ومنها وزارتا الأشغال العامة والمعارف) من تحقيق شطر لا يستهان به منه. اذ مكن الزراعة وبنى السدود على النيل واستصلح الأراضي.. وكون لمصر اسطولاً تجارياً من البواخر التجارية الصغيرة للنقل على النيل وبين شواطىء البحر الابيض المتوسط اذا اقتضى الأمر، كما أنه وسع شوارع القاهرة وبدل طراز البناء فيها وأكثر ما أمكن من حدائقها العامة وبنى للجمهور حمامات عامة ومراكز اسعاف وعناية بالصحة، وللأجانب فنادق. بهذا أحلّ نمط الإنتاج البورجوازي وعلائقه فحلّ نمط الإنتاج الاقطاعي وعلائقه، فنشأت بورجوازية فعالة تسلمت قيادة البلاد مع الوفد وغيره من الأحزاب حتى عبد الناصر الذي بدلها بحكم شعبي. ولكن هل أزاحها مرة ولكل مرة واذا كان الجواب بالإيجاب فهل أنهى تقاليدها وعقليتها؟ تلك أسئلة تتجاوز حدود هذا البحث.

إلا أن تبديل البني الاجتماعية لا يتم الا اذا رافقه تبديل البنى الذهنية (المحور الثالث)، وهذا وسيلته المدروسة وغايته إحلال العقلية العلمية محل العقلية الخرافية - الاسطورية السائدة، مما يمكن الإنسان من عقلنة سلوكه وعالمه، ولقد احتلت المدرسة المقام الأول بين اهتمامات رجالات النهضة كلهم. فالطهطاوي أسس دار الالسن، وخير الدين الصادقية التي تخرج منها بناة تونس الحديثة، وعلي مبارك لم يقتصر، عندما كان وزيراً للمعارف، على مدارس الذكور، بل أسس حيث استطاع مدارس للاناث، وكانت نادرة جداً اذ ذاك، وكتابه الاجتماعي - التربوي (رحلة علم الدين)، وان كان اقل شهرة من كتاب الطهطاوي عن باريس، لا يقل عنه أهمية في تاريخ الفكر العربي المعاصر...

وكلهم اعتقدوا، ضمناً أو صراحة، ان الغاية الأخيرة للتربية هي اصلاح الانسان بما هو كذلك لا العقل وحده الذي هو بعد من أبعاده، وآمنوا أن الاسلام هو الذي يجب ان يكون أساس التربية وروحها.

فالإمام محمد عبدة (١٨٤٩ - ١٩٠٥) يصنف المدارس التي كانت قد تكاثرت في أيامه تصنيفاً نقدياً معياره الاساسي الاسلام، فيرى أن الأجنبية منها رفيعة المستوى ولكنها تقتلع جذور الشاب الوطنية والدينية، والدينية جامدة تراوح مكانها في عصر يتسم بالحيوية والتجديد. أما المدارس الرسمية فهجينة تجمع بين عيوب الاثنتين السابقتين.

ولهذا يرى معلمه جمال الدين الافغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧) ان الاصلاح يجب أن يبدأ بالإسلام الذي صار بحاجة الى تجديد أو بالأحرى الى تنقية تبعد العناصر الغريبة عن جوهره التي أضافتها إليه قرون من الإنحطاط كالطقوس السحرية التي صارت تبدو مع الزمن وكأنها جزء لا يتجزأ منه. وهذا لا يتحقق الا بفضل حركة ثورية شعبية شاملة، كما قلت، تبدل دفعة واحدة بنى المجتمع الاسلامي كلها، الدينية منها والثقافية سواء بسواء، هي والبنى السياسية والاجتماعية وغيرها. ولهذا أسس الجامعة الاسلامية وجريدة (العروة الوثقى) في باريس عندما أبعده الخديوي، وكان قد رعى في مصر عدداً من الصحف ودرب عدداً من الشباب على العمل الصحفي (منهم أديب اسحق) كما ربى جيلا من القياديين كان يعدّه لتأطير الجماهير وزجّها في معركة الثورة.

الا أن اخفاق ثورة عرابي (١٨٨٢) جعلت محمد عبدة الذي اشترك فيها وسجن ونفي، ينكفىء على مواقعه الاصلاحية القديمة فيبتعد كلياً عن العمل السياسي المباشر ويؤثر عليه التعليم والكتابة، الموعظة الحسنة واصدار الفتاوى، وكانت للإمام اتصالات كثيرة مع أغلب العلماء في كافة الاقطار الاسلامية مكّنته من تجديد الاسلام فعلا في الكثير من جوانبه. فليس من المستغرب أن يصبح بحق في أواخر حياته وبعد وفاته شيخ الاسلام.

والإسلام بعد هو الدين الوحيد الصالح لكل زمان ومكان، إنه مثلا خلو من الاشكالات الثلاثة التي تعثرت فيها المسيحية زمناً طويلا وجعلت الغرب يتجاوزها: أولها الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية - أو العلمنة - فالسلطة في الاسلام مدنية أصلا لا عرضاً، والإسلام دين ودنيا في آن. ومن ثم الإسرار التي تستلزم من المسيحي تجاوز العقل والإيمان باللامعقول. في حين أن الإسلام عقلاني يبرهن أو يثبت بالعقل كافة حقائقه. وأخيراً فإن الإسلام متسامح أيضاً أصلا لا عرضاً، ورجالات النهضة المسلمين حملوا كلهم الكهنوت الكاثوليكي وزر الحروب الصليبية وغيرها من الشرور. واذا كان الإسلام براء من هذه الشوائب فلأنه استبعد من الاساس مفهوم الكنيسة والسلطة الكنسية.

وقد برهن رجالات النهضة من المسلمين على تسامح الاسلام غير المحدود إذ ناهضوا كافة أنواع التمييز بين المواطنين، العرقية منها والجنسية... والطائفية بالدرجة الأولى كي لا يوفروا للأجنبي ذريعة يستخدمها للتدخل في شؤون بلادهم.

أفليس من المستغرب بعدما تقدم أن ينجرف هؤلاء كلهم مع المزلق الذي كان يعطل احياناً نظرة الطهطاوي الى الغرب، وقد اشرت إليه في حينه. والذي دفع بهذا الخط الى أقصى حدوده، آخرهم أقصد شكيب أرسلان المتوفى عام ١٩٤٧ والذي عاش في الغرب حوالي ربع قرن من حياته اذ نسب أصول الحضارة الغربية كلها الى المسيحية، فهي حضارة مسيحية في مواجهة الاسلام الذي عليه ان يحشد قواه كلها لمقاومة غزوها لأرضه.

ولكن ألا تخلق الذات الآخر الذي تعتقد أنه صنوها، والآخر الذات التي يرى أنها تقابله، ولو اقتضى ذلك شق نوافذ مفتعلة للتناظر؟.

المحور الخامس والأخير في برنامجنا هو تحرر المرأة الذي اهتم به رجالات النهضة كلهم تقريباً، والمسلمون منهم بصورة خاصة لأنه كان يستلزم منهم التمييز بين ما يقبل به الشرع وبين ما يرفضه من أوجه

التحرر الأربعة التي أخذ بها الغرب ودفع بها الى حدودها القصوى على اعتبار انها من مستلزمات الحضارة الحديثة. ومن المعلوم أن الأجيال اللاحقة رأت في قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٥) رائد هذا التحرر الأول في تاريخنا، لا لأنه كان أكثر أبناء جيله تطرفاً، الأمر على العكس، ولكن لأنه كرس للموضوع كتابين هما آخر ما وضع.

الوجه الأول هو الحجاب، فلم يطالب هو وزملاؤه بالحجاب الشرعي الذي هو من مستلزمات الاسلام.

الثاني الطلاق، وقد أجازوا منه ما أجازه الاسلام، أي عندما يكون أهون الشرين، ويجب أن يتم في نظر قاسم أمين بحضور القاضي الشرعي، الذي يحق له أن يؤجله.

الثالث تعدد الزوجات، فلا تقبل منه الا ما تفرضه حالات استثنائية، منها مثلا عقم المرأة الأولى، وقد طلب قاسم أمين ألا يتم إلا ضمن الشروط السابقة.

الوجه الأخير هو تعلم المرأة، ويرى قاسم أمين أن يقتصر على الدرجة الابتدائية لأن الطبيعة فرضت على المرأة أن تكون أماً وربة بيت بالدرجة الأولى، فلا تعمل خارج منزلها الا اذا لم يكن لها مورد آخر تعيش منه. وهنا أيضاً يلاحظ جميع رجالات النهضة من المسلمين أن بنية المرأة الفيزيولوجية ومواهبها العقلية لا تمكنها من أن تنهض بالوظائف العليا ومنها أمام الصلاة وخليفة المؤمنين وقائد الجيش وما شاكل.

والواقع أن رجالات النهضة لبوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حاجات المجتمع البورجوازي التي تجاوزها الزمن في القرن العشرين.

الصورة - المحاكاة:

كانت حصيلة فكر النصف الثاني من القرن التاسع عشر إيجابية، فقد خطا بالمجتمع البورجوازي ومعه خطوة كبيرة الى الامام بما وضعه من نظريات رفعت المستوى الثقافي ومهدت السبيل لنشوء أجيال وبنى اجتماعية احدث من السابق زادت من قدرتنا على الصمود في وجه الأجنبي. كما يتبين من البرنامج السابق، فان الآخر الذي واجهناه، صراعاً وحواراً، هو المجتمع البورجوازي كما بلورته الثورة الصناعية وبلورها في اواسط القرن ١٩. اذ ان قراءات اركان نهضتنا الاوائل، من ذكرت منهم ومن لم أذكر، كانت كتب مونتسكيو وروسو، وفولتير وديدرو وبقية الموسوعيين... واغست كونت الذي كان خاتمتهم المنطقية والفعلية، كما أن تأملاتهم كانت متمركزة بالدرجة الاولى حول احداث الثورة الفرنسية ونظرياتها عن الانسان والدولة وتنظيم المجتمع، اي ان حوارهم مع الحضارة الغربية كان في الحقيقة مع الذين مهدوا السبيل، نظريا وعمليا، لظهور وسيطرة المجتمع البورجوازي في صيغته الليبرالية (أي ما قبل البورجوازية الاحتكارية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن ذاته)، وهذا واضح في المفاهيم التي اضافوها الى لغتنا، وهي كثيرة، منها فيما يتعلق بموضوعنا الآن على سبيل المثال: المجتمع والأمة، الدستور والمواطن وحقوق الانسان، التقدم والتطور والعقلانية، الخ....

وكان لمفكرينا (وسياسيينا) محاور آخر ما يزال وسيبقى ما دامت هذه الامة حية ترزق، هو تراثنا، اقصد ذاتنا التاريخية والحضارية التي هي موضوع لعبة التقدم والانحطاط. وهي التي يجب ان تتقدم باستمرار كي تستمر في الوجود.

فموقع المفكر (أو السياسي) هو بين الذات والآخر، عليه ان يؤلف بينهما باستمرار، اي، فيما يخصنا، بين صورتين: صورتنا عن ذاتنا وصورتنا عن الآخر. وهو في الواقع يرجح تارة تلك على هذه وطورا هذه على تلك. فاذا دفع بترجيح الذات الى اقصى حدوده بحيث جعل من الآخر وسيلة كان في اقصى اليمين. وهو في اقصى اليسار اذا اخذ بالخط الآخر فألغى الذات القومية لحساب الذات كلية وانسانية، هي الانسان بما هو كذلك.

هل يمكن للفكر ان يستقر في نقطة النهاية لأحد الخطين؟ لا أعتقد. فهو اذ يدرك الحد الاقصى في اي الخطين يخشى النتائج فينكفىء على التسوية.

وهذا هو الوضع الراهن لفكرنا منذ حوالي نصف قرن تقريبا، منقسم على ذاته افقيا (في الوطن العربي كله وفي كل من اقطاره) وعموديا (التركيب النفسي العربي) الى شطرين كبيرين: الواحد يتهم الآخر بالرجعية، والآخر يتهمه باللاقومية (أو الكوزموبوليتية). هذا الانقسام ليس بالسيء للدرجة التي يتصورها بعضهم. بل هو يصبح منتجا اذا تحول الى حوار، كما تدلل على ذلك تجربة الغرب الراهنة حيث تحتكم الفئات المتصارعة الى الشعب الذي يعرف موضوع صراعاتها وقد يقدر نتائجه تقديرا جيدا.

وبعد فللخط التقدمي او اليساري (سيعرف بعدئذ بهذا الاسم) جذور في تاريخنا الحديث ترقى الى اواسط القرن التاسع عشر بدأت مع بعض المفكرين السوريين[١] من خريجي المدارس الاجنبية. الا أن نشرها بين الجمهور لم يبدأ الا مع بدايات الربع الاخير من القرن ذاته وايضا مع مفكرين سوريين انتقلوا الى مصر هربا من بطش السلطان وعماله واستقروا فيها حيث الفوا ونشروا وكانت لهم صحفهم فشكلوا بالنتيجة مدرسة دخلت في صراع مع مدرسة الشيخ محمد عبده التي كانت تسيطر اذ ذاك على غالبية الرأي العام الثقافي والشعبي في العالمين العربي والاسلامي. كان الوافدون في اغلبيتهم من حملة الشهادات العالية، يجيدون احدى اللغات الاجنبية الغربية ويعرفون عن كثب الحضارة الحديثة ويرغبون في نشرها لاعتقادهم الجازم انها سبيل وطنهم الوحيد الى النهوض والاستقلال فالتطور والتقدم.

وتظهر باكورة فكرهم اول ما تظهر عام ١٨٧٦ مع «مجلة المقتطف» التي كرس اصحابها جهودهم لنشر حقائق العلم الأحدث وطرقه وأساليبه ونتائجه بلغة واضحة سهلة ومن مستوى بياني جيد، تضع العلم في متناول العدد الأكبر من المثقفين. وينقل في العام ذاته شبلي الشميل الى العربية كتاب «بوخنر» عن النشوء والارتقاء اي عن دارون والداروينية، ومعه تعليقات وشروح كثيرة تشكل مع الكتاب اول نظرة مادية متكاملة للكون والانسان تظهر في اللغة العربية.

هذه البداية الواعدة اقتصرت اول الامر على دائرة محدودة من المثقفين فلم تبلغ الرأي العام الا عندما رأى الشيخ محمد عبده أن الوقت قد حان للتصدّي لها. وكان الشيخ في اواخر حياته عندما نشر

في (المنار) صحيفة تلميذه رشيد رضا رداً على دراسة نشرها فرح انطون في (الجامعة) وكان صاحبها ورئيس تحريرها، ويردّ هذا، فتتوالى المقالات بحيث انها تشكل، لو جمعت اليوم وحدها، كتابا قد تتجاوز صفحاته الثلاثمئة.

في اعتقادي ان موضوع النقاش الحقيقي بقي لحد كبير بين الاسطر، وهو التصدي للتيار المستجد او تنبيه الناس الى خطره على الاقل. اذ ان الطرفين اعترفا كتابياً كل منهما من جهته ان الغرب تجاوز القرون الوسطى، وفرح انطون كان يستهدف تنبيه الناس الى موقف بعض الحكام المسلمين المناوىء للعلم، ولكنه كان حريصا بالدرجة الاولى على تخليص البلاد من تسلط بعض رجال الدين على السلطة السياسية، في حين يرى الشيخ ان الاسلام دين ودنيا كما سبق وقلت. والذي زاد في قلق الشيخ هو انه قد رد، هو والافغاني، على كل من افترى على الإسلام من الغربيين، ووقف كل منهما عند حدود الرد. اما الخصم الجديد فمن اهل الدار، يكتب بالعربية ويتوجه الى العرب وله قراء يتكاثرون ومريدون، وبتعبير آخر فان التيار نمط جديد من انماط الغزو الغربي للحضارة الاسلامية.

الا ان الشيخ لم ينتبه الى ان الشك في نظرياته الاسلامية كان قد تسرب الى تلاميذه وهم بعد في كنفه، منهم مثلا قاسم امين الذي توفي هو والشيخ في عام (١٩٠٥) والذي سجل في كتابه رفضه لأوجه كثيرة من اسلاميات الشيخ، وكذلك احمد لطفي السيد الذي ضرب عرض الحائط بالوحدتين الاسلامية والعربية ليأخذ، هو وزملاؤه من حزب الامة بهذه الفكرة الغربية جدا وهي ان الاسلام بعد من ابعاد الامة المصرية، وايضا مصطفى كامل المسلم جداً الذي اعتبر مصر جزءا من الغرب الخ....

هذه الظواهر وغيرها وهي كثيرة تدل على التطور الذي كان قد بدأ يتجاوز في بداية القرن العشرين منجزات القرن التاسع عشر، وأنا، نحن العرب، اخذنا اذ ذاك نتلمس طريقنا الى تصور جديد لذاتنا وللآخر وعلاقتنا به. وما الحظ الجديد الا واحد من جملة خطوط اخرى مفتوحة امامنا.

قلت ان شبلي الشميل (١٨٥٠ - ١٩١٢) اعتقد انه وجد لدى دارون - بوخنر نظرية ثورية تقعنا، اذا اخذنا بها وسنأخذ بها - في رأيه - حتما يوما مع امم الارض كلها، بمستوى الشعوب الاكثر تقدما بحيث تؤلف والأمم الاخرى وحدة تواصل عمل التطور. فهي أولا شرح علمي كامل ينطلق من السديم الاول وحده ليفسر نشوء الاشياء والانسان والمجتمع، وهذا الشرح يمكننا من ان نتوقع - علميا دوما - الغاية القصوى التي يتجه نحوها التطور وهي سعادة كل الناس. وهي ثانيا اسلوب في الحياة يستخدم تقسيم العمل ليصل بالانسان الى غاية منتهاه. وهي أخيراً تشريع واخلاق. انها باختصار تحل العلم محل الأسطورة والسلام محل الحرب.

كان الشميل طبيبا اسهم في فعاليات اجتماعية كثيرة منها تأسيس اول حزب اشتراكي عربي، ولكن قلما كان يعنيه الاتصال بالرأي العام العريض والتأثير فيه. وهو في كل الاحوال واثق من أن لفلسفته الكلمة الأخيرة.

اما فرح انطون (١٨٧٤ - ١٩٢٤) فكان كاتبا وصحفيا ومفكرا يبحث بحكم موهبته عن الطريق التي تمكنه من النفاذ الى صميم الرأي العام وتبديله. ولهذا اختار الصحافة والنشر مهنة. ويرى أن يعرّف مواطنيه بأعلام الفكر الغربي المعاصرين فينشر في (الجامعة) دراسات عن تولستوي وفيكتور هوغو، ورسكن وبيكون، وجول سيمون واسكندر دوماس... ورينان الذي كان يؤثره على غيره لانه هداه الى ضالته، وهي العثور في تاريخ بلاده على فيلسوف مسلم عربي عقلاني يستند اليه ليبشر بالمعقولية التي كان يعتقد انها سبب تفوق الغرب، وها هو ابن رشد الذي أخذ بمعقولية أرسطو، أساس كل عقلانية في العالم يترجم كتاب رينان عن (يسوع) ثم يضع كتابا عن ابن رشد يعترف في مقدمته بأنه اخذه عن رينان وعن غيره من كتاب الغرب المعروفين. وينسى او يتناسى تكفير الغزالي للفلاسفة وخطّهم، كما انه لم يتساءل ما اذا كان ابن رشد شرح أرسطو أم اعتمد فلسفة هي مزيج من الافلوطينية والارسطاطالية، ليحتفظ من ابن رشد بالقضايا التي يعتقد انها تتوافق وخطه هو ومنها بالدرجة الاولى ان المادة أزلية لا محدثة وان النبوة ضرب من ضروب المعرفة الانسانية المتفوقة، الخ إذاً بين النبي والبشر في الدرجة لا في الطبيعة.

ويتلخص برنامج فرح انطون الاصلاحي في النقاط الاربع التالية:

١ - فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية فصلاً مطلقا.

٢ - التنظيم الديمقواطي للدولة بحيث يستقل التشريع عن التنفيذ.

٣ - الاعتماد في تربية الشباب وتثقيفهم على العلوم بالدرجة الاولى.

٤ - الاديان كلها بالنتيجة واحد. فالتسامح هو الاساس في كل اصلاح.

وباختصار فان الخط التقدمي استبدل الصورة - البرنامج بالصورة - المحاكاة. وهذا ما سيعلنه سلامة موسى بدون لبس: علينا ان نحتذي الغرب كي نواجهه فنتساوى معه.

الواقع ان الفرق الحقيقي والعميق بين الخطين التقليدي والمستحدث يرتد إلى نقطة واحدة، اقله فيما يتعلق بموضوعنا، وهي: هل منجزات العلم والتقنية وجه من اوجه الحضارة متكاملة لها تشريعها وأخلاقها وفلسفتها ونظام للحكم خاص بها، فاما الكل واما لا شيء. (وهذه هي القضية - المنطلق التي يتبناها بدرجات متفاوتة التقدميون اليوم كالبارحة) ام انها - اي العلم والصناعة - وسائل حيادية يمكن فصلها عن سياقها الحضاري ونقلها الى اية حضارة اخرى (وهذه هي القضية - المنطلق التي يعتمدها اليمينيون والتي دافع عنها رشيد رضا تلميذ محمد عبده).

على اية حال فان حصيلة الخط التقدمي كانت ايضا ايجابية. فأركانه، وان كانوا هم ايضا من بناة الحضارة البورجوازية عندنا، فقد برهنوا على ان بوسع العقل سلوك طرق متعددة اليها - والى الآخر - كما أنهم وسعوا افق التقدم والعقلانية الضيق الذي اخذه سابقوهم عن عصر الانوار، اذ اضافوا مصادر جديدة للمعرفة تختلف لحد كبير عن المصادر المذكورة سابقا، منها مؤلفات دارون وكارل ماركس وسبنسر بالدرجة الاولى فعقلانيتهم اكثر ديناميكية من حتمية

الموسوعيين، وتقدمهم يقوم على فلسفة اكمل وأبعد مدى من فلسفة جماعة التقدم في القرن الثامن عشر.

المرحلة الثانية

الصورة - التحدى:

كان المثقفون العرب، على الخصوص الذين درسوا في الغرب يريدون، جلّهم ان لم يكن كلّهم، على اختلاف اتجاهاتهم السياسية، التفاهم مع الغرب لاعتقادهم أنه بموقعه الجغرافي والحضاري والتاريخي منا، صنونا أو الآخر محاورنا الطبيعي، وان علينا ان نأخذ عنه بشكل او بآخر، ما يسعفنا في نهضتنا. والغرب هو الذي أصرّ على الرفض حتى اقتلع من أرضنا بالقوة. وما يرفضه على الضبط نقطة واحدة لا غير: الاعتراف بنا كذات والذات لها الحق بالاستقلال والسيادة على أرضها، في حين أن تحقيق أهدافه الاقتصادية والستراتيجية يستلزم احتلال الارض والتصرّف بها وبأصحابها كما يطيب له فيقسم ويوزع، يهجرّ ويبدّل السكان بغيرهم، يخلق دولاً وهمية ويزيلها متى زال الغرض منها.. وهذا الرفض هو الذي جعلنا ندخل في صراع معه، بدأ في مصر عام ١٨٨٢ كما قلت وانتقل بعيد الحرب العالمية الثانية، الى الأقطار العربية. الاخرى، الواحد تلو الآخر، وكان يأخذ في كل مرحلة الشكل الذي يتوافق معها، فثمة الاحتجاج والتظاهر والإضراب، الثورة وحرب العصابات. ويعبرّ الغرب عن هذا الرفض، على الخصوص بعيد الحرب العالمية الاولى، باللغة الأكثر وضوحا والأكثر استهتاراً بالآخر، اذكر منها بعض الأمثلة لعلاقتها الوثيقة بموضوعي.

كانت بريطانيا قد عقدت في الرسائل المتبادلة بين الشريف حسين والسر هنرى مكماهون ممثلها، بين العامين ١٩١٥ - ١٩١٦، معاهدة يدخل بموجبها العرب الحرب الى جانب الحلفاء ضد الامبراطورية العثمانية والمحور، وتتعهد بريطانيا بالمقابل ان تتخلّى عملياً عن منطقة الهلال الخصيب (باستثناء جزء صغير من الساحل السوري هو عملياً لبنان) بما فيها منطقة مرسين وأزمير للشريف يؤسس فيها وفي الحجاز وأقسام اخرى من الجزيرة العربية مملكة عربية هي نواة الوحدة العربية الشاملة. الا أن معاهدة سايكس بيكو (ربيع عام ١٩١٦) كانت في الوقت ذاته قد قسمت الهلال الخصيب عملياً بين بريطانيا وفرنسا، لأن روسيا الشيوعية ستنسحب عن قريب من صفوف الحلفاء وتعقد صلحاً منفرداً مع ألمانيا، وبريطانيا إياها في رسالة بلفور المشؤومة (٩١٧/١١/٢.) تقطع على نفسها عهدا بانشاء وطن قومي لليهود في فلسطين.

وتفي بريطانيا لليهود بوعدها كاملاً، كما أنها تلزم الصمت عندما تنقضّ فرنسا على جيوش فيصل في ميسلون (١٩٢٠/٧/٢٤) وتسحقها ثم تلتهم سورية - الصغرى - بعد أقل من خمسة أشهر مضت على تتويج فيصل ملكاً عليها (١٩٢٠/٣/٨). أما اتفاقياتها مع العرب فكأنها لم تكن.

عندها فهمنا نحن العرب ان الاعتراف (بالمعنى الهيجلي للكلمة اي اعتراف الآخر بالذات الخاصة مقابلاً له متساوياً معه في الحقوق والواجبات) فعلينا أن ندفع ثمنه، والثمن هنا باهظ فالجماعة لا ترقى الى مرتبة الذات الا اذا استحقت هذا الشرف. عندها يعترف بها الآخر طواعية ونقرر نحن العرب أن ندفع الثمن .... وندفعه ولكن ما هي الذات بالنسبة الينا؟ أو ما هي هويتنا؟

من السهل علينا الإعلان بكافة الألسن واللهجات وألوان التعبير أننا عرب ونحن حقا كذلك. ولكن من العسير - العسير جداً - أن نثبت ذلك على أرض المعركة ولو دفعنا ما دفع شهداؤنا من أضاحي صارت تعدّ بالملايين. وهذا وجه من أوجه التحدى الذي واجهناه بعد الحرب. والثاني هو الغرب ذاته. فالغرب لم يكن الجيوش تحتل والسكان يشرّدون، والثروات تنهب، وحسب، كان ايضاً علوماً وطرقا في البحث العلمي، آداباً وفنوناً، قيماً ومعاني، تربية وثقافة، طريقاً الى المعقولية التي تسود القرن العشرين. كان صناعة وتقنياتٌ وانتاجاً، وتنظيماً للدولة والمجتمع يفتح للتقدم آفاقاً لا تنتهي. كان حضارة من مستوى حضارتنا في القرن الرابع. كان عالما هو عالم الغد.

هذه الصورة هي التي نقلها الينا طلاّبنا وكتاّبنا وعلماؤنا... وتجاّرنا... وساستنا.

فالصورة - التحدي لها وجهان: الوجه الاول هو تصوّرنا لذاتنا، اذ نكون بمستوى العروبة أولا نكون، الوجه الثاني هو تصوّرنا لحضارة الغرب، ان نكون من مقياسها أو لانكون.

الهوية المستعادة:

لم نكن نحن العرب، بحاجة ماسّة الى تحديد هويتّنا قبل الحرب العالمية الاولى، فمصر شبه مستقلة، ولها بمعنى ما كيان دولي، والمغرب العربي يرزح تحت نير استعمارٍ لا يعرف كيف يزحزحه ليتنفس الهواء الطلق. وشطر كبير من سكان الهلال الخصيب يؤثرون البقاء ضمن إطار الامبراطورية العثمانية رغم تعسف حكامها وتفككها الداخلي لأنها ما تزال البقية الباقية من الوحدة الاسلامية.

ويشعر سكان الهلال الخصيب فجأة بعد الحرب أن الامبراطورية انهارت وحلّت محلها تركية العلمانية والخلافة زالت من الوجود وهم وحدهم في مواجهة الاحتلال والتجزئة وتجزئة التجزئة وعليهم أن يقاوموا المستعمر متفرقين وينتزعوا منه استقلال كل جزء من اجزاء وطنهم.

كنا قبل الحرب نستخدم للإشارة الى هويتنا مفاهيم نعتبرها ضمناً مترادفة، أكثر تداولا الاسلام الشرق، العرب (ومصر بالنسبة للمصريين) ومثلها الحضارة والمدنية والثقافة، الجامعة والمجتمع والأمة.

وكان من حق مصر ان تعتبر ذاتها كياناً اجتماعياً - سياسياً يستطيع ان يؤسس دولة ذات سيادة، فلها منذ قرون مؤسسات تؤطر السكان وتنظم فعالياتهم وفيها نخبة من الساسة والإداريين لكل منهم مكانته الاجتماعية وخبرته وأحيانا اختصاصه، فبوسعهم تشكيل نواة تدبر شؤون الدولة اما مناطق الهلال الخصيب فاصطنعها المستعمر (عملياً بريطانيا وفرنسا) وارتجل لها من عملائه ووجائها المتصادقين معه ادارات عليا تنفذ أوامره، وأبقى البنى العثمانية بادئ الامر على ما هي عليه:

فشخصية هذه المناطق الاعتبارية ولدت في الثورة. ولهذا رفضت، جلها ان لم يكن كلها، التجزئة واعتبرتها لاغية من الأساس واتخذت من العروبة هوية لها..

ولم تكن هذه الهوية بالجديدة عليها تماما اذ عندما بدأت السلطة تمعن في التتريك ألّفت جماعة من المثقفين السوريين جمعيات كان مركزها الأول في بيروت وكانت تجتمع شكلا لبحث شؤون اللغة العربية التي تردت يومها الى درجة لامثيل لها في تاريخنا... ولهذا اطلقت الجمعيات على ذاتها اسم علمية. وفي أحد الاجتماعات انشد الشاعر ابراهيم اليازجي (١٨٤٧ - ١٩٠٦)

تنبهوا واستفيقوا ايها العرب فقد طغى الخطب حتى غاصت الركب

التي سرعان ما انتشرت في المشرق العربي وصارت وكأنها الاعلان عن مرحلة جديدة تبدأ في تاريخنا. اذ لأول مرة في العصور الحديثة يسمي عربي العرب باسمهم. وقد تعرفنا فعلا الى ذواتنا في الاسم فكانت تلك الخطوة الخطوة الاولى من خطوات صياغة مفهوم العروبة.

والثانية تحققت في الجمعيات السياسية السرية التي تكاثرت قبيل الحرب الاولى، وكان جلها في سورية، والبعض منها في العراق ومصر، وكانت تناقش من منطلق عربي، حتى عندما كانت تطلق على ذاتها اسم «سورية» (سورية الفتاة على وزن تركيا الفتاة) حدود الدولة العربية التي ستقوم على أنقاض الامبراطورية العثمانية والسبيل الى تحقيقها. وهي التي فوّضت الشريف حسين بعقد اتفاقه المذكور مع مكماهون وناقشت مع ابنه فيصل مضمون الاتفاق، وأعطته بعد ذلك حق التحدث باسمها في مؤتمرات الصلح وفي المفاوضات.

وتبدأ الخطوة الثالثة مع الثورات التي توالت على الخصوص في منطقة الهلال الخصيب بين الحربين وأدت إلى اعطاء مفهوم العروبة مع ساطع الحصرى وزكي الارسوزي وغيرهما، الصورة التي ما تزال لحد كبير له حق اليوم. وبعد الحرب العالمية الثانية انتقل المفهوم تدريجياً الى الاقطار العربية. أولاً مصر حيث تجاوز عبد الناصر أفق القومية المصرية الضيِّق الذي بقي ضمنه قادة الرأى العام الايديولوجي في مصر أمثال لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين، ومن ثم اقطار المغرب العربي التي لم تجد كل منها بجانبهافي محنتها مع الاستعمار سوى العرب، وأخيرا الجامعة العربية التي تضم الآن ٢٢ دولة والتي هي رمز وحدة العرب.

كانت مدرسة الافغاني - محمد عبده التي تنادي بالوحدة الاسلامية ما تزال حية فعالة حتى بعيد الحرب الثانية، على رأسها سوريان من تلاميذ الامام الأكثر نشاطا هما رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥) وشكيب أرسلان (١٨٥٦ - ١٩٤٧) الذي صار بعد الإمام عميد الحركة الاسلامية في العالمين العربي والإسلامي. فما كان موقفها من مفهوم العروبة الذي كانت باسمه تشكل الأحزاب، ويدعي الناس تحت لوائه الى الجهاد ضد الاستعمار.

كان بسيطا جدا، حدده شكيب ارسلان في مواضع كثيرة من كتاباته الكثيرة: الامة العربية هي، من العالم الاسلامي، في نقطة المحور، فصالها من اجل وحدتها هو ايضا من أجل الاسلام، ومستقبلها مستقبله لأن القرآن الكريم نزل في لغتها فقدّسها، ومن حقّها أن تتزعم كل حركة إصلاحية يقوم بها المسلمون.

ويرى شكيب أرسلان بعد ان أخفق العديد من الحركات الثورية العربية والاسلامية التي كانت سرعان ما تهب وتنطفئ هنا وهناك يرى ان يستعيد فكرة الامية الأسلامية التي بشر بها الأفغاني فيجمع الثوار العرب المسلمين كلهم في حركة واحدة، طليعتها الأمة العربية، وهذه الحركة تعقد اتفاقا مع حكومة البلاشفة تضمن به مساعدتها لها، وكانت لاتبخل بها على أية ثورة ضد الاستعمار، ثم تهب دفعة واحدة تلاحق المستعمر الغربي، اى المسيحي، اين وأنّى وجُد فتحرّر العالم الاسلامي من شرّه مرة ولكل مرة.

كان شكيب ارسلان يراسل من منفاه في سويسرا كبار العلماء المسلمين في العالم يوجههم، ويلتقط كل بادرة تحريفية يقوّمها أياً كان مصدرها... ويصدر بالفرنسية مجلة (الأمة العربية) التي لم تتوقف الا على ليالي الحرب. فكأنه جعل من منفاه رمزا عبر فيه عن ارادته العميقة وهي ان ينقل المعركة الى عقر دار الخصم.

ويقابل شكيب ارسلان في الخط الثاني سلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨)، وهو يواصل الطريق التي شقّها سابقاه الشميل وفرح انطون، فهو مع الأول مادّي، داروينى، اشتراكي، ومع الثاني عقلاني، علماني، ليبرالي، ويضيف الى الاثنين عصبيته للقومية الفرعونية، واعتقاده الجازم بأننا لانستطيع النهوض حقاً الا اذا علّقنا تراثنا وسرنا في الخط الذي سلكه ويسلكه الغرب وهو التصنيع وتحرير المرأة، والأخذ بالتنظيم الاشتراكي للاقتصاد والمجتمع. واشتراكيته هي الفابية التي درسها عمليا ونظريا على يد الفابيين انفسهم في بريطانيا وبشر بها لما عاد وأسس مع عدد من زملائه وأصدقائه ومريديه حزباً فابياً..

وكان يقصد بالقطيعة مع الماضي او التراث ضرورة البدء بتاريخ جديد يكون السابق بالقياس اليه كقبل التاريخ الى التاريخ العام. وهو يقول في كتابه (ما النهضة) ما خلاصته: أخشى اكثر ما أخشى ان

نطرد الاجانب ونتحرر من الاستغلال ومع ذلك تبقى القرون الوسطى قائمة في أعماق نفوسنا. ولولا هذه النقطة الأخيرة لقلت إنه قريب جدا من احمد لطفي السيد وطه حسين من انصار عزل مصر عن العالم العربي وربطها بالغرب.

كان لسلامة موسى ما كان لشكيب ارسلان من القناعة بمعتقداته فالحماسة للدفاع عنها ونشرها. وهذا ما مكنّ كلاً منهما من أن ينشئ جيلاً كاملاً ورأياً عاماً ومريدين يبشرون بأفكاره. ولولا بيان شكيب ارسلان الذي لا يضاهيه في جزالته وفصاحته بالاضافة الى غناه الفكري بيان اي كاتب ومفكر آخر في العصور الحديثة، لقلت انهما يشكلان خطين مستقيمين متعاكسين، كل قضية عندأحدهما لا بد وان تعثر على نقيضها عند الآخر.

وأثر الاثنين، هو أيضا لم يستمر بعدهما زمناً للأسباب ذاتها: أولها أن كلاً من الاثنين وضع يده على المشكلات الراهنة حقاً فكان لكلامه مفعول قوي، لكن الراهن اليوم هو ماضي الغد. الثاني أن كلاً منهما ختم المرحلة من وجهة نظره، والخاتمة في التاريخ تزول لتفسح المجال لكلام آخر. الثالث - والاهم - هو ان البشرية تعيش في النصف الثاني من القرن العشرين منعطفا تاريخيا، فكر القرن التاسع عشر

بالقياس اليه، كلاسيكي اى يدرس كما يدرس الماضي او يستعاد او يفسر في إطار خط آخر، هو الذي يبحث عنه اليوم العقل الإنساني.والفكر القومي تجاوزهما ايضا.

أما الحصري والارسوزي فكانا كالخطين المتوازيين لا يلتقيان ابداً، وان كانت قضاياهما القومية متماثلة في العديد من أوجهها، وأهمها التوحيد بين اللغة والأمة والوحدة العربية، لأنه كان لكل منهما منطلقاته الفلسفية ومواقفه السياسية، ومواقفه من الأحزاب وتنظيم الجماهير على خلاف كبير عما هي عند الآخر. والأرسوزي هو في الواقع الوحيد بين المفكرين القوميين العرب الذى بنى فكره القومي على حدس فلسفي مسبق. هو المعيار الذي يقيس به شؤون الانسان كلها، ويحكم عليها، في حين كان الحصري إدارياً ومربياً ومؤرخاً يحكم على الأمور بنتائجها.

لم يكن التوحيد بين الأمة العربية ولغتها أيضاً بالجديد اذ ذاك لا بل إنه يرقى الى عصر الجاحظ وربما الى الجاهليين حيث كانت لغة العربي وجوده. وكان أعضاء الجمعيات العلمية التي أشرت اليها للتوّ يعتقدون ان في التتريك اذا تحقق كاملاً قضاء وجودنا عرباً. وهذا صحيح، ولهذا يعتبر انصار الوحدة العربية اليوم كما بالأمس القريب والبعيد ان العربي هو كل من يتكلم العربية.

كما أن وضع نظرية منهجية لتوحيد العرب انطلاقاً من اللغة هو بدوره قديم نسبيا، نهض به أول من نهض نجيب العازوري، المتوفى في القاهرة عام ١٩١٦ والذي قضى شطراً كبيراً من حياته في باريس يناضل من أجل الوحدة العربية، اذ شكل فيها عام ١٩٠٤ عصبة الوطن العربي، ونشر بالفرنسية كتابا بعنوان «يقظة الامة العربية» وأصدر ايضا في باريس عام ١٩٠٧ مجلة باسم «الاستقلال العربي» وكان كأبناء جيله يستبعد من الوحدة العربية مصر والمغرب العربي كي يكسب الى جانبنا كلا من فرنسا وبريطانيا.

الا ان الحصري والأرسوزي كانا اكثر منهجية من سابقيهم ومعاصريهم في بناء الامة على اساس اللغة، وكلاهما درس من كثب السياسة التي أدّت الى توحيد ايطاليا والمانيا في القرن التاسع عشر وكانا من قراء كتاب فيشته المعروف «رسائل الى الامة الألمانية» المعجبين بنظرياته.

ويتميز ساطع الحصرى (١٨٨٣ - ١٩٦٨) عن غيره باعتقاده أنه وجد في اللغة معياراً علمياً يطلق عليه اسم «أس الأسس» نستطيع ان نميز بواسطته تمييزاً لا يخطئ بين ما هو «امة» من الجماعات وان لم تكن لهذه الجماعة دولة ذات سيادة وبين ما ليس أمة. فسويسرا مثلا مؤلفة من ثلاث امم، وبلجيكا من اثنتين، وستنفصل حتماً يوماً كل امة عن المجموعة المجموعة المتحدة معها الآن وتشكل دولتها المستقلة. ولقد استند الحصري في برهنته الى دراسات تاريخية مسهبة لخصها في كتاب (ما هي الامة) الذي نشر في بيروت عام ١٩٥٨ واعيد طبعه ثلاث مرات على ما أعلم. وفي الصفحات الاخيرة - يعرّف الأمة بالاستناد الى وحدة اللغة ووحدة التاريخ، فاللغة روح الأمة والتاريخ ذاكرتها، كما يقول.

اما زكي الارسوزي (١٩٠٠ - ١٩٦٨) فوضع فكره القومي في إطار فلسفة اشراقية تجد عناصرها الأساسية في كتابه «العبقرية في لسانها» (١٩٤٣) وأعتقد أن هذه الفلسفة موجوده كلها في اللغة العربية، فأرجع مفردات اللغة الى مقاطع ثنائية الحرف وهذه الى أصوات تحاكي تماماً الأصوات الطبيعية، ولهذا يصنف اللغات في زمرتين: الطبيعية (العربية وحدها) والاصطلاحية (اللغات الاوربية) والامم بالتالي في فئتين كبيرتين: الأوربية وهي متجهة بحكم لغتها الى الطبيعة تستنبط قوانينها وتقيم على اساسها صناعات وتقنيات، والأمة العربية المتجهة ايضا بحكم لغتها الى الطبيعة تستنبط قوانينها وتقيم على اساسها صناعات وتقنيات. والأمة العربية المتجهة ايضا بحكم لغتها نحو الملأ الا على (الميتافيزيقا) ففي تعاون الطرفين المتنازعين كمال الجنس البشري وسعادته.

هذا التصعيد للأمة كان ضرورياً في حينه، فقد كنا قبيل الحرب الثانية وبعدها ونحن في صراع دام مع الاستعمار الغربي، كنا بحاجة الى نظريات تجعلنا نقدس وجودنا القومي باعطائه صفة المطلق.

وتتكاثر بعيد الحرب الثانية النظريات والاحزاب التي تناقش او تناهض مفهوم الوحدة العربية هذا (من الخليج الى المحيط). الا ان المفهوم كان قد احتل في تفكيرنا نقطة المحور، على من يرفضه ان يبرهن على قوله (أوليست البيّنة على من ادعى) ووحده كان يستقطب الجماهير العربية ويستثيرها من الداخل.

وهذا ما أدركه جمال عبد الناصر عندما بنى سياسته وسلوكه انطلاقا من الوحدة العربية الشاملة.

شرق وغرب:

ظهرت بين اواسط الثلاثينات وأوائل السبعينات من المؤلفات الروائية (حوالي اربعين قصة قصيرة وخمس او ست روايات، على ما أعلم) وعدد ضئيل من الدراسات التحليلية يمكن جمعها - وقد جمعها فعلاً بعض النقدة - تحت اسم الشرق والغرب -. وربما رجحت كلمة (شرق) على كلمة (غرب) لأن الروائيين استخدموها بهذا المعنى أو لشيوعها بين الناس كمرادف لكلمة (عرب). هذه المؤلفات هي من صميم موضوعنا، الأدبية منها لأنها تحاول لأول مرة في تاريخ أدبنا ان تعطي صورة مزدوجة عن الشباب العربي الذي يزور أو يقيم لأول مرة في إحدى العواصم الغربية، ومنها باريس على الخصوص: الاولى تكشف عن الكبت الجسدي المزمن الذي يعطي لموقفه من المرأة ولعلاقته بها شكلاً ملتويا وأحياناً مرضياً، الثانية تكشف تصوّره للغرب وكأنه مكان لاهم للناس فيه سوى مطاردة المرأة، أو كأن الذي يسوده هو فوضى العلائق الجسدية، مثلا (رواية «خمر الشباب» لصباح محيي الدين)، الصورة بشكليها جزئية ومفتعلة، جزئية لأنها لا تنطبق إلا على الفترة الزمنية التي وضعت فيها المؤلفات المذكورة يوم بدأنا نزيح عن كاهلنا نير التحريمات الموروثة، مفتعلة لأن المؤلف وضع بطله (الذي هو ذاته في غالبية الحالات) في الموقف الذي أراده له، إما ليكشف عن عقده (الحي اللاتيني لسهيل ادريس) اوعن التعالي الذي يثأر بواسطته لنفسه من المرأة (الشرق شرق لفؤاد الشايب)، اما الكتب التحليلية فبوسعنا ان نستخلص منها ومن بعض ملاحظات ترد هنا وهناك مبعثرة في القصص والروايات موازنة، تضع في كفة

خصائص الشرق وفي اخرى خصائص الغرب وتجعلها تتعارض تعارض الخير والشر في المانوية، ويختلف الحكم باختلاف المؤلفين، فالشرق هو الخير عند نعيمة مثلا أو ان الشرقي مجموعة تحريمات تقيد حريته لأنه لا يستطيع لها رداً. والإدانة هذه مألوفة متواترة؛ الصورة المزدوجة هذه هي ايضا مفتعلة لأن الخصائص التي تنسب لهذا الطرف او ذاك تبدو وكأنها من ماهيته فلا يمكن تطويرها أوتحويلها أوابدالها بغيرها وهذا خطأ. الصورتان الادبية والتحليلية مفيدتان مع ذلك، شريطة ان تربط الخصائص والمواصفات التي تقدمها لنا، كلا منها بزمانها ومكانها، او ان كلا منها تعبر عن واقع تعرفنا فيه، يوما من الايام الى انفسنا. وهذا شأن الصورة وفيه قيمتها.

الاغرب هو أن احداً من كتّابنا لم يحاول تحديد المفهومين أو أحدهما لنعرف الى ما يشير فعلا. فكتاب احمد امين (١٨٧٨ - ١٩٥٤) الذي صدر بعيد الحرب الثانية، والذي يلاحظ نسبية المفهومين يقتصر في نقده على وجهها الجغرافي ليقول ان الشرق هو الشرق الاقصى وله خصائص (يذكر أهمها) تميّزه عن الغرب. ثم يكتب عنا وكأننا امتداد للشرق. في حين يضعنا نجيب بلدي في منزلة بين المنزلتين لتؤلف بين الشرق الفنان والغرب التحليلي أو العلمي. لا أدري ما اذا كان الاستاذ بلدي قرأ الارسوزي ام لا، ولكنه استعاد من منطلقه هو ما عبر عنه الأرسوزي بقول فيه الكثير من الدقة والعمق.

الواقع هو أن المتصوفة المسلمين (من أمثال الحلاج والسهروردي ومحيي الدين بن عربي...) اخذوا بعد ان اسلموها (ان صح التعبير) بالصوفية، الحلولية (الهند والصين عمليا) التي تستخدم تقنيات شديدة الارهاف (اليوغا مثلا) محكمة المنهج لتلاشي الذات الفردية في الكون الذي انبثقت منه، وجعلوا منها واحدا من التيارات الاربعة التي تتألف منها الحضارة العربية، كما تبلورت في القرن الرابع وهي: التيار الجاهلي (العربي بالمعنى الأدق للكلمة) والإسلامي الذي هيمن على الفكر العربي برمته حتى حوالي منتصف هذا القرن، والاغريقي الذي اخذنا عنه بالدرجة الأولى التحليلات (منطق ارسطو) واستخدمنا منهجها في بناء العلوم العربية كالفقه وعلم الكلام وعلم اللغة، والنقد الادبي... وأخيراً التيار الشرقي أو الإشراقي الذي نحن بصدده.

فموضوع الشرق والغرب اذاً اوسع بكثير مما يتصور نقّاد الادب الذين حصروه في جنسهم الكتابي. فما الرواية والقصة الا وجه من اوجه حركة، اهميتها في انها صارت من صميم وجودنا عربا. والمؤلفات التي تعالجه من اجناس كتابية كثيرة اهمها اربعة: الكتابة الشعرية والأدبية والتحليلية والنقدية.

والذين استخدموا الكتابة الشعرية هم الذين استعادوا وقد يستعيدون يوماً التيار الإشراقي من جهة لانه يساير الانسان بما هو انسان، ميلاً عميقا يدفعه الى الاستغراق في الكل حيث الغبطة، كما قد نظن أو نتوهم،ومن جهة أخرى لأنه زاخر بالايحاءات.اذكر من العرب الذين قاموا بهذه الاستعادة اثنين لأن أثرهما ما يزال حاضرا في ادبنا اليوم، هما مخائيل نعيمة وجبران خليل جبران (١٨٣٨ - ١٩٣١)).

فنعيمة يعتقد أن مؤسسي الاديان (وهم عنده اربعة: محمد وعيسى، بوذا ولاوتسه) بالنتيجة واحد لانهم سلكوا طريقا واحدة: الخضوع لله (قل بالأحرى: الألوهة) ومنه (او منها) استمدوا تعاليمهم. وهذا ما جعل صديقه وزميله جبران يتوجه الى الناس بلهجة النبي في كتابه قبل الاخير الذي يحمل هذا العنوان، على ما يبدو لي. فالمصطفى، بطل الكتاب يرسل حكمه وكأنه يستوحيها من مصدر أعلى قائم فيه، هو ما يسميه بعض المتصوفة «روح الكون». ويؤثر نعيمه طريق الشرق على طريق الغرب، لان هذا يبحث بالمجهر عما كشفنا عنه نحن منذ قرون بالتجربة الروحانية. والبصيرة عند الإشراقيين تفوق بمراتب العقل والمحاكمة العقلية.

ويضع جبران كتبه الاخيرة - ومنها النبي - بالانكليزية فتؤلف للقارىء الامريكي فسحة انعتاق ولو لحين من طاغوت الآلة، تدهشه، وهو بالمقابل يضمن للكتاب رواجاً منقطع النظير ولصاحبها ثروة ضخمة لم يكن ليحلم بها عندما كان مرض السل يفتك بذويه، الواحد تلو الآخر، ولا عجب فنبرتها النبوية ولهجتها الشعرية ومضمونها الاسطوري يلغيان في فترة القراءة على الاقل العالم الخارجي ويطيران بالقارىء الى عوالم اثيرية لامتناهية الرقة والعذوبة.

ويقابل الخط الشعري هذا خط تحليلي، تعجب اصحابه التعارضات الحادة، كما اشرت الى ذلك، فيحرصون على الإكثار منها ولو كانت بمثابة النوافذ التي تصطنع للتناظر. وهاك بعضا من هذه التعارضات التي نجدها هنا وهناك في الكتب التحليلية وغيرها التي تتحدث عن علاقة الشرق بالغرب، وان كانت في حقيقتها مجموعة احكام قيم ترجح ضمناً او صراحة الغرب على الشرق.

الغرب فعال، الشرق منفعل.
الغرب عقلاني، الشرق يؤثر النقل على العقل.
الغرب مادي، الشرق روحاني.
الغرب يعيش في النسبي، الشرق يعيش في المطلق.

الغرب يضع الحرية الفردية فوق كل اعتبار ولا يمكن الا للمبادهة الفردية الخلاقة في حين ان الشرق يؤمن بالقدر ويفضل تسليم الامور لزعيم ملهم يستسلم لقيادته.

زمان الغربي هو زمان اللاعودة، زمان الشرقي هو الزمان الدوري يكرر ذاته باستمرار ولكن اذا صحت هذه الصورة، الا يكون العربي الذي غطى بحضارته العالم المتمدن كله اقرب الى الغرب الى الشرق كما يرى «دني ده روجون»؟

على أية حال، فإن زمان هذه التعارضات - المدرسية - قد مضى الى غير رجعة. فالحضارة التكنولوجية المبرمجة توحد البشر في الكثير من أوجه وجودهم، نلاحظ مفعولها على المستوى الاعلى (المحاكمة العقلية مثلا) وعلى المستوى الادنى (المنعكسات مثلا)، وفي الوقت ذاته تكون تعارضا هو الذي يعمّ العالم اليوم ويهيمن على العلائق الاجتماعية: أفقياً (بين الأمم) وعمودياً (في حيم الانسان ذاته، فرداً وجماعة) هو التعارض بينها من حيث أن البشر فيها سواسية بوصفهم ينتمون الى الجنس البشري، والتاريخ، تاريخ هذا الشعب أو ذاك، هذه الأمة أو تلك، حيث يؤكد الانسان خصوصيته، وبمعنى في التأكيد الى حد الإفراط.

عند هذه الخصوصية، ينتهي الشرق وتبدأ العروبة.

هذه الخصوصية تظهر بجلاء كامل في العلائق الانسانية وعلى الخصوص في العلائق بين الرجل والمرأة اثناء المنعطفات التاريخية حيث توضع لوحة القيم التقليدية موضع تساؤل فشك فاعادة نظر قد تكون جذرية.

فجيل الطهطاوي - قاسم أمين لم يبدل موقفه الاسلامي من المرأة وهو يدرس في باريس، بل عدله، اما جيل الروائيين، وان كانت القيم التقليدية ما تزال حية في اعماقه، فهو يعبر بكافة الوسائل صراحة عن جوعه القديم. مما يدل على ان هذه القيم بدأت جذورها الراسخة تتقطع الواحد تلو الآخر.

وتتعدد المواقف من المرأة التي يمليها الكبت دوما بتعدد الامزجة الشخصية والبيئات الاجتماعية. الا انها تتأرجح دوماً بين حدين هما اللذان ينوعها ادبنا الروائي بتنوع رؤية الأديب وموهبته: فاما ان تحيط الاجنبيات بالبطل العربي إحاطة الدجاجات بالديك (ابطال صباح محيي الدين) واما ان يقيم الكبت بينه وبين المرأة حاجزاً يعجز هو عن تجاوزه فيثأر لنفسه بملازمة امرأة واحدة يتركها عندما تخف حدة شهوانيته (الحي اللاتيني لسهيل ادريس). إما ان يجعل من المرأة تمثالا يعبده ويأبى ان يمسه حتى عندما يعرف ان المعبود من لحم ودم (عصفور من الشرق لتوفيق الحكيم) واما ان يسلك مسلك الثري الهاوي، يبدل المرأة كما يبدل الفندق أو الموقع الأثري الذي يزوره... (أغلب قصص عبد السلام العجيلي، إذا أُخذت ككل). إما أن يعود فيعيده محيطه الى أقدم التقاليد (قنديل أم هاشم ليحيي حقي) واما ان يترك قلبه حيث كان (موسم الهجرة الى الشمال).

والحقيقة ان فننا الروائي الناشىء اقتصر من الموضوع على وجهه السطحي في اغلب الحالات وبالغ في تقديرات المواقف حتى يشدّ القارىء اليه، وفاته الوجه الانساني الذي هو روح العلاقة بين المرأة والرجل.

وفات النقاد ايضا ولا اعرف منهم الا اثنين ردّ كل منهما الموضوع الى جانب من جوانبه. فمحمد كامل الخطيب يعتقد ان بوسعه أن يقرأ في أدبنا هذا تبدل العلائق الاجتماعية بانتقال الانسان من النمط الاقطاعي الى النمط البورجوازي، فثمة البورجوازيات الصغيرة والكبيرة والعلائق الكولونيالية وبقية كلاسيكيات الماركسية المعروفة جدا، وهذا لا ينطبق الا على جانب من جوانب الرواية او القصة العربية، وقد يصح تماما في قراءاة روايات شكيب الجابري مثلا (قدر يلهو وقوس قزح وربما نهم) حيث البطل اقطاعي يتقمص (لاندري بالخيال او في الواقع) دور دونجوان تطارده النساء عوضا عن ان يطاردهن.

أما الناقد الثاني (جورج طرابيشي) فمنطلقه فرويدي - ماركسي يستند اليه ليلاحظ ان الروائيين العرب هاجموا الغرب وذكروا الشرق ليثأروا لكرامتنا التي داسها الغرب. ما من شك ان القراءة الفرويدية اعمق وابعد مدى من اية قراءة اخرى لأن الكبت الجسدي المزمن عند الشرقي هو المعالج فيها شريطة أن تكون للناقد ثقافة واسعة، التحليل النفسي يشكل قسما هاما منها. ومع ذلك فقد نبهنا جورج طرابيشي الى جوانب من العقد الشرقية كثيرة لا مجال لذكرها في هذه الخلاصة لولاها لكنا اسقطناها نحن القراء.

تبدو للوهلة الاولى رواية (موسم الهجرة الى الشمال) وكأنها ضالة الناقد الأخير المفقودة. أو لا يعلن بطلها امام قضاته: انني جئتكم غازيا؟ (ص٦٣). الا أن حقيقة الرواية ليست في هذا الاعلان بل في كلام رئيس المحكمة يوجهه الى البطل قبل اعلان الحكم بالسجن سبع سنوات عليه لأنه قتل زوجه عامدا متعمدا ولكن كانت هناك ظروف مخففة: «انك يا مستر مصطفى سعيد، رغم تفوقك العلمي، رجل غبي. ان في تكوينك الروحي بقعة مظلمة. لذلك فانك قد بددت انبل طاقة يمنحها الله للانسان.. طاقة الحب» (ص٥٨). وهذا هو جوهر الموضوع: اين موقع المجاني الذي يحدد انسانية الانسان بما هو. كذلك من الكبت والطبقات وبقية العلائق الانسانية؟ كيف رأى الروائي هذا البعد الانساني وعبر عنه في زمان ومكان معينين؟ تلك معايير الرواية الجيدة. فالطيب صالح يضخم العقل عند بطله الى حد جعله يستوعب علوم الغرب والشرق في سنوات معدودة، وضخم عنده ايضا حس الانتقام بحيث جعله يصطاد النساء بأيسر مما يتمثل ألوان المعرفة. ومع ذلك رده الى قريته مهزوما لأنه أفقده قلبه، والمرأة الغربية هي التي هزمته.

اتكون تلك مأساة العربي اليوم في علاقته مع المرأة، شرقية كانت أم غربية؟ ربما، وربما انها مأساة الغربي ايضا وقع فيها لفرط خوفه من الكبت قبل ان يقع في شراكه.

السؤال الأخير الذي يطرحه علينا هذا الخط الروائي هو، لماذا انتهى مع اوائل السبعينات وقبل أن ينضج فيتكشف عن مضامينه الغنية جدا؟ الأرجح لان المرأة الشرقية ذاتها دخلت الحياة العامة، لحد ما على قدم المساواة مع الرجل أقله في الاقطار التي وضعت فيها المؤلفات العلمية هنا، فلم تعد لغزاً اجتماعياً بل صارت لغزاً نفسياً.

والذي يسترعينا اليوم من نتاج جيل الروائيين هذا هو الرواية او القصة التي تطرح علينا سؤالا يتجاوز الظرف الذي استدعاه كسؤال عبد السلام العجيلي في قصته «رصيف العذراء السوداء»: هل الله حب ام معرفة؟ ومن المؤسف ان المؤلف علق سؤاله في بدايته أي قبل ان يتكشف عن بعض من ابعاده الهامة.

على اية حال فان الزمان طوى الموضوع، اقله في شكله المألوف، كما طوى التناقض التقليدي الحاد المزعوم بين الشرق والغرب.

المرحلة الثالثة

آفاق مستقبلية

زجّت الحرب العالمية الثانية في المعركة قوى جديدة هائلة بدلت - وما تزال - ميزان القوى ومراكزها في العالم. فردّت الغرب (بالمعنى الدقيق للكلمة) الى المرتبة الثانية بين الدول العظمى، وجعلت من أوروبا تابعاً للدولتين العظميين اللتين ما تزالان تتنازعان حتى اليوم السيادة على العالم. وتتبدل - وما تزال - بعيد الحرب التحالفات والكتل السياسية، فثمة شرق آخر وغرب غير

السابق، كتلة الشمال (البلدان المصنّعة الغنية) وفي مقابلها كتلة الجنوب (البلدان الفقيرة وغير المصنعة)، كتلة الدول غير المنحازة والجامعة العربية ومنظمة الوحدة الإفريقية، وتنظيمات محلية أخرى لأغراض كثيرة، لحل مشكلات تتزايد كالأمن الغذائي والحفاظ على الصحة...

وفي أواسط الخمسينات بدأ يظهر واضحاً مفعول الثورة العلمية - التقنية التي فجرت - وما تزال - القوى الكامنة في الطبيعة، ووسعت - وما تزال - العالم حجماً (الفضاء الخارجي) ونوعاً (قدرة الإنسان في السيطرة على عالميه الطبيعي والإنساني، زادتها وتزيدها اضعافاً مضاعفة) وسعته أيضاً أفقياً (العالم الثالث) وعمودياً (الطبقات الفقيرة والهامشية). والبرمجة كشفت عن قوة انسانية جديدة هي الإعلام الذي يوجه الإنسان فرداً وجماعة، يكوّن الرأي العام، يفرض عليك ارادته، شئت أم أبيت (اعمل، لا تعمل، اعتقد لا تعتقد، قل لا تقل الخ...) يسيرك اليوم في هذا الخط وغداً في ذاك، فيفقدك عفويتك، لا بل يضعف قدرتك على التفكير لأنه يفكر مكانك. والبرمجة والإعلام ضاعفتا، وتضاعفان باستمرار قدرة الإنسان في السيطرة على الانسان. فالطاقات الانسانية اليوم تسبر وتحصى ويقدر مفعولها ثم تحشد وتعبأ وتوجّه. توجه الإنسان الحر الذي صار رقماً في معادلة بسعة العالم نحو هدف يجهله، والأجدى له أن يجهله، ثم تقاس قيمته بمردوده.

بهذا صارت القوة الحقيقية هي الذكاء الإنساني الذي وحده يستطيع أن يفجر الطاقات ويتلاعب بحركاتها وسكناتها تلاعب الرياضي البارع بكرته، ولكنها هي بدورها تفرض على الانسان قوتها الهائلة تسيّره كما يسيرها: إنه اسيرها، وذكاؤه في خدمتها.

والقوى والطاقات هذه للآلة التي صارت مؤتمتة، أي قادرة على أن تتحكم بحركاتها وسكناتها فالإنسان في الوقت ذاته سيدها وخادمها، وهي تبدل بتسارع متزايد طبقات المجتمع وفئاته وأجهزته السياسية منها والإدارية، الثقافية والتربوية. الخ... وعلائق البشر ببعضهم فرادى وجماعات... وأيضاً اللغات والثقافات، الفنون والآداب..

والذكاء بعد ليس ذكاء الفرد، والإدارة ليست ادارة نخبة، فهذا من مخلفات القرن التاسع عشر الذي صار من الماضي البعيد، بل ذكاء وادارة فئات مغفلة تعرف باسم هيئات الخبراء أو المتخصصين أو جماعة البحث العلمي. وهؤلاء هم مع الرأسماليين ووحدهم في البلدان الاشتراكية يشكلون الطبقة الارفع في المجتمع التكنولوجي المبرمج. تلي فئات المهندسين والاداريين والأطر المساعدة والعمال المؤهلون تأهيلا عالياً، أما العامل العادي فيتقلص حجمه ودوره. ومدى تقدم البحث العلمي في دولة هو المعيار الأصح لتقدير دورها أو موقعها بين الدول. ففي تقرير وضعته نخبة من العلماء التشيكوسلوفاكيين لخمس عشرة سنة خلت - اذاً فتقديراته قديمة - يرى أن عدد الباحثين العلميين في الدول العظمى، حوالي آخر هذا القرن، ستكون بالقياس الى الفئات العاملة الأخرى في حدود ٢٠٪.

في القرن التاسع عشر بدأ المجتمع يهيمن على مقدرات افراده، فكان مفهوم المجتمع وكانت السوسيو - لوجيا، أقصد أن المجتمع وضع فيه مصدر الكلام العاقل. بعد أن كان هذا المصدر هو الله في القرون الوسطى، والوجود عدد الاغريق، وكان ماركس أول من فهم الخط الجديد واستخلص ما يترتب عليه من نتائج فكان، أبعد مدى بكثير ممن أتوا بعده أكانوا من خلفائه أم من مخالفيه في الرأي.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين تحل التقنية المتسارعة في تقدمها وإتقانها محل المجتمع، فهي تكنو - لوجيا تُسكت الإنسان لتنطق الآلة مكانه وتنهض بكافة أدواره باستثناء الابداع، وأيضاً.... بهذا ساد مغفل (الهيئات المتخصصة) على مغفل (الجماهير الشعبية). فالخبير يشاطر السياسي سلطته القيادية، والقرارات تملي على الجمهور الذي صار اداة تنفيذ بعد أن كان مبدئياً الحكم بين الفئات المتعارضة في الديمقراطيات السابقة. وكان لا بد لصورة العالم والإنسان في العالم من أن تتبدل في نظامها ومفاييسها، في هيئاتها وعلائق اجزائها بعضها بالبعض الآخر، في تناسب حجومها في.. وفي.. فاللاشعور محل الشعور، واللاجمالي محل الجمال... وهذا ما أدركته الفنون التشكيلية والموسيقية منذ بداياته الأولى، منذ بداية هذا القرن، فبدلت طريقها وأسلوبها: وها هي الآداب والفلسفات تلحق بها اليوم.

والحرب والتكنولوجيا ايقظتا من سباته الألفي العالم الثالث، أي الأكثرية الساحقة من سكان الكرة الأرضية، ومعه الطبقات الفقيرة في العالم المصنّع. وها هي الجماهير بالألوف تتظاهر وتثور، تقاتل وتحارب... من أجل قضيتها واستقلالها وكرامتها... من أجل العدالة للجميع والحق بالحياة الكريمة لكل إنسان.

وتنشأ في العالم كله فئات جديدة تدخل ساحة بعد أن كانت لسنوات قليلة على هامشها، فتتمرد وتتظاهر من أجل الحرية والعدالة أيضاً. من هذه الفئات الطلاب والشباب، النساء والملونون، الأقليات والمنبوذون من كافة الأنواع. وبالمقابل ينقلب الاستعمار الى امبريالية تستخدم أدهى الأساليب وأكثرها همجية لإسكات الجماهير، منها الحرب النفسية والمدفع، التهجير والإفناء. فالثورة اليوم ثورة المظلوم والجائع من أجل حقه بالحياة الكريمة، ثورة الفقير على الغني الذي يستغله.

إلا أن الفئات المحرومة أخذت اليوم تتكاثر بسرعة مذهلة فتخلق بتكاثرها للإنسانية مشكلات لا عهد لها بها ولم يكن لينتبه إليها أي عالم قبل هذا النصف الثاني من القرن العشرين، منها، كما هو معلوم، التضخّم السكاني، فثمة التلوث وأمراضه، وتضخّم المدن والتسمم والأمراض الناجمة عن تكاثر الجراثيم.. أضف نفاد الطاقة والموارد الغذائية الذي يتوقعه علماء الاقتصاد بعد ربع قرن أو أكثر بقليل، فثمة تزاحم على موارد الثروات الجوفية.

وقبل هذا وذاك المجتمع الاستهلاكي الذي بدأ مع تركيز الاقتصاد على المستهلك بعد أن كان لسنوات قليلة خلت مركزاً على المنتج. وها هو هذا المجتمع ينتشر في العالم الفقير أيضاً مع انتشار استخدام الآلة وتسارع المواصلات والإتصالات، بسرعة تضاهي سرعة انتشار الاوبئة، فيكوّن لدى الفقير عقلا موتوراً حاقداً، ففي البلاد الغنية يثأر الشاب المعدم لنفسه بالإكثار من المخدرات والسطو على المحلات التجارية. أما في البلدان الفقيرة فالطريق هي الثروة يقابلها الأغنياء بقوة السلاح فثمة الجماهير الشعبية المهاجرة سيراً على الأقدام في الصحاري لا تدري أين تتجه، طلباً للمأوى ولقمة العيش.

هذا العالم القلق المضطرب، أين منه اليوم نحن العرب؟

كل الأمور تجري وكأن العالم المصنع قد انتقل إلينا بحسناته وسيئاته، ونحن ما نزال نستهلك أكثر بكثير مما ننتج. فالبنى الإجتماعية والعلائق الإجتماعية تتبدل بسرعة وتبدل معها الطبقات والتشريعات الناظمة لحركتها كما تبدل الانظمة الادارية والسياسية التي توجهها. فالمرأة تتحرر أو هي في طريقها الى التحرر في أغلب الاقطار العربية، تجبرها طبيعة الإنتاج الحديث على العمل على قدم المساواة مع الرجل. فأنت تراها أين وأنى سرت في المدينة أو في الريف، في المعمل أو في الحقل. وفي الوقت ذاته يرتفع مستوى الوعي ومستوى المعيشة معه. والقيم في طريقها أيضاً الى التبدل.

واللغة ايضاً يتسارع تبدلها متزايداً. ففي أوائل القرن العشرين رأى أحد علماء اللغة أن يضع معجماً صغيراً يشرح فيه لجمهور قراء الصحف والكتب ثماني كلمات كانت اذ ذاك جديدة عليهم هي: الأمة والحكومة، الحرية والعدل والظلم، الوطن والسياسة والتربية. وكان بوسعه اذ ذاك أن يضيف مفردات أخرى منها التقدم والاستعمار والاستقلال والرأسمالية والاستبداد والمجتمع الخ.

أما اليوم فنحن بحاجة الى معجم ضخم يعكف على وضعه طوال سنوات متخصصون في فروع علمية كثيرة تحصي المفردات المستحدثة نحتا واشتقاقا ومحاكاة، وقد صارت بالمئات. وعندما ينشر هذا المعجم يكون الزمن قد تجاوزه. فالتسارع في اضافة مفردات جديدة الى لغتنا يتزايد يوماً عن يوم. هذا اذا علقنا الأهم وهو تبدل بنية العبارة الذي يدل، ان دل على تبدل في البنية العميقة للعقل العربي حساسية وذوقاً ومحاكمة، كما يدل على تبدل جذري في نظرته الى العالم وفي نمط حياته.

وصارت لنا تكتلات سياسية شبيهة بالتي نجدها في العالم المصنّع وايديولوجيات تعبر عن أهداف هذه التكتلات وعن طريقتها في العمل. فثمة أحزاب قومية وديمقراطية، اشتراكية أو ليبرالية، الخ.

فإذا أردنا أن نصنّف الصور التي نكوّنها اليوم لذاتنا من الآخر أو عن أنفسنا، أيمكننا أن نعتمد التصنيف الذي اعتمدناه بالسابق: الصورة - البرنامج، الصورة - المحاكاة، الصورة - التحدي أو الصورة بالمعنى الدقيق للكلمة؟

أنستطيع القول بأن كل ما طرأ على حياتنا من تبدلات جذرية يأتينا من العالم المصنع وكأننا نحاكيه ونحن ما نزال في بداية البدايات نحو تصنيع وطننا؟

الجواب بالإيجاب صحيح جزئياً. انما المسألة ليست في الواقع مسألة تقليد ومحاكاة أو مسألة استنباط نظام اجتماعي جديد من العدم. انها مسألة الدخول في القرن العشرين وقد شارف على نهايته أو البقاء على هامشه.

لقد انحسر ظل الغرب التقليدي عن وطننا بُعَيْد الستينات عندما استقلت الجزائر وعاد المغرب العربي برمته إلينا. صحيح أن هناك في العالم قوى أكثر بطشاً من الغرب التقليدي تتطلع نحو استعبادنا على شكل آخر. الا أن هناك أيضاً بالمقابل الشعب العربي الذي استيقظ في كافة أقطاره وهو يشكل قوة هائلة لا يمكن لأجنبي أن يقف في وجهها اذا عرفنا كيف نعبئها ونزجّها في المعركة من أجل التنمية وفي مواجهة أية قوة أجنبية غازية. والشعب ما يزال حتى الآن أميناً على القيم التي ورثناها عن أجدادنا.

وبتعبير آخر علينا أن نفهم هذه الحقيقة الأساسية وهي أن العالم تجاوز القرن التاسع عشر هو وصراعاته ومشكلاته، فعلينا أن ننظر الى المستقبل والمشكلات التي سيفاجئنا بها. ان الحضارة الغربية ذاتها التي تشكلت في القرن التاسع عشر والتي حاولنا تقليدها اذ ذاك صارت كلاسيكية أي جديرة حقاً بأن تقرا وتفسر وتستعاد، ولكن في اطار فلسفة جديدة هي التي يبحث عنها الفكر الإنساني وهو في طريقه الى القرن الحادي والعشرين. وتحل محلها ثقافات جديدة هي التي علينا أن نتطلع إليها.

أن الامبريالية التي نواجهها اليوم أشبه شيء بتنين متعدد الرؤوس غرس في فلسطين قلب الوطن العربي أكثر هذه الرؤوس شراً. ولكن العالم العربي اتسع بالمقابل أفقياً وعامودياً اذ أضيفت إليه بعد استقلال الجزائر أقطار المغرب كما قلت وانضم إليه الجنوب الذي صار أكثر التصاقا من ذي قبل بالشمال. كما أن الشعب العربي في كل أقطاره أخذ يتفاعل مع الأحداث وهو مستعد لدخول المعركة يوم نتمكن من إعداده وزجّه فيها.

ثمة ظاهرة أخيرة تجدر الإشارة اليها، وهي الإضافة التي يدخلها المثقفون من المغرب على الثقافة المشرقية التي سادت العالم العربي حتى الآن. هذه الإضافة ستوضع أفقنا عندما نتعرف عليها ونتفاعل معها، لأنها أعمق فهما للواقع من ثقافة المشرق التي تعجل الأمور، فارتجل ثقافة كما ارتجل الأنظمة السياسية والاقتصادية. والذي يسترعي الانتباه حقاً في ثقافة المغرب هو ما كتب منها بالفرنسية شعراً ورواية أو فكراً ومحاولات تحليلية لأنه يتحدث من منظور آخر غير الذي نتحدث منه نحن المشرقيين. فهو يعطينا صورة عن أنفسنا وعن الغرب هي الصورة التي كوناها لأنفسنا وفي الوقت ذاته هي غيرها. أضرب على ذلك مثالا واحدا لضيق المجال. عندما قرأت كتاب زميلنا عبد الله العروي «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» فكرت أول ما فكرت في امكان ترجمة المقولات التي استخدمها لتصنيف الفكر العربي المعاصر فأرجعه الى نماذجه الاساسية. قد يرى بعضهم تساؤلي سطحياً أو هامشياً وأنا أراه بالعكس جوهرياً. اذ لا أعتقد أن هناك مقولات في العلوم الإنسانية لها حقاً قيمة كلية أو عالمية. فالمفاهيم والمقولات توضع للتعبير عن مفاصل واقع ما قد يكون واسعا جدا ولكنه قد لا يكون أبداً بسعة العالم كله. يصنف العروي المثقفين العرب في ثلاث فئات يطلق عليها اسماء لا مقابل لها في لغتنا. فنقلها الى العربية يبدلها جوهرياً لأنها بعيدة عن واقعنا. فماذا يفهم القارىء العربي اذا قلنا له إن مفكري النهضة من ثلاث فئات: رجل الدين كمحمد عبده والليبرالي كأحمد لطفي السيد، ومحب التقنية (على وزن محب الفلسفة) كسلامة موسى؟ كل شيء ولا شيء لأن الكلمات العربية تحرف الكلمات الفرنسية عن مقصدها الاساسي. ومع ذلك فقراءة الكتاب باللغة التي كتب فيها أو بالعربية مفيدة لأنها تجعلنا ننظر الى ذواتنا من زاوية غير التي ألفناها. فالصورة هي نحن وشيء آخر لأن المؤلف عربي

يكتب كعربي ولكنه لون نظارته بلون غربي. وتلك ما أسميها القراءة المزدوجة.

ويطرح السؤال ذاته عند قراءة أغلب الكتب المغربية التي وضعت بالفرنسية لتعالج مشكلة عربية ككتاب مالك بن نبي الذي لا أدري حقاً كيف أنقل الى العربية عنوانه، لقد جربت كلمة رسالة (رسالة الاسلام) وهي أقرب كلمة الى الموضوع كما جربت كلمة (خط الاسلام) فرأيت أنها بعيدتان كل البعد عن العنوان الاصلي. وكذلك (الشخصية - الاساس) في كتاب هشام جعيط الجيد أيضاً (الشخصية العربية الاسلامية ومسيرها).

وهذا ضرب من ضروب حوار الثقافات نقوم به نحن مع أنفسنا. وهو يشكل من هذا القبيل تجربة فريدة من نوعها.

ثمة سؤال أخير تطرحه التبدلات الجذرية التي طرأت علينا وعلى العالم برمته في هذا النصف الثاني من القرن العشرين: ما جدوى الجهد الطويل والشاق الذي بذلناه لمعرفة صور من الماضي قد يكون طواها الزمان؟.

الا أن السؤال يستدعي سؤالا آخر: هل انحسر الماضي حقاً من ساح وجودنا أم أنه ارتد الى مستوى آخر من هذا الوجود قد يكون فيه فعالاً اليوم كما بالأمس؟ اذا كان الماضي قد زال فالسلام على الهوية العربية. اد أن هذه الهوية هي شخصيتنا الحضارية التاريخية التي علينا أن نطورها لنكون عربا في المستقبل لا في الماضي. فقدرة الإنسان على الابداع هي قدرته على تحويل ماضيه الى مستقبل. والذي ليس له ماضي ليس له حاضر ولا مستقبل.

هذا المنطلق هو الذي يستمد منه حوارنا مع الغرب معناه. الغرب الذي كان بالأمس القريب عدواً ونأمل أن يكون في المستقبل صديقاً.

إن وراء كل تقدم محاكمة عقلية ووراء كل محاكمة عقلية تصور ووراء كل تصور صورة، أقصد هنا بالصورة فعل الخيال المبدع الذي يفكك الماضي ويعيد تأليفه في صورة جديدة هي صورة المستقبل فاستعادة الصورة نقداً هو اعادتها الى الماضي الذي وجدت فيه ومن أجله. وبهذا ننزع من مضمونها الشحنة الانفعالية التي كانت تجعل من الآخر عدوا. وبهذا نصبح جاهزين لاستقباله وتكوين مستقبل جديد معه اذا كان هو أيضاً جاهزاً ليقوم بالعملية النقدية ذاتها. واستعادتها مستقبلا هي حفاظ على الهوية يضمن استمرار الشخصية الأمة التي عليها أن تواجه الآخر على قدم المساواة معه حيث يمكن أن تفيد منه ويفيد منها.

بهذا ينتهي العنف ويبدأ الكلام كما كان يريد أفلاطون.

بهذا يبدأ الحوار.