

## تيار الإصلاح الديني ومصائرُه في المجتمعات العربية بإشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، دمشق، 2004

مكان مختلف، مدة ثلاثين عاماً، كما قال، كي يجد الجواب الأخير في موضوع محدد هو: الاستبداد السياسي. لم يكن الشيخ، الذي مات مسموماً، مخطئاً في جوابه، ذلك أنه ربط بين الاستبداد والتجهيل، مدركاً أن العقول الجاهلة تلغي معنى «السببية»، وأنها تبحث عن مفاتيح يؤسها في ثنايا القدرية والعالم الآخر. فإذا كان الوعي البائس انعكاساً لشروط حياتية قوامها القمع والإفقار، فإن دين الوعي البائس صورة عنه، لأن الوعي المتخلف يؤول ما يرى بطريقة متخلفة. وهذا الوعي البائس، في بيئة لا تفصل بين المواضيع الاجتماعية والمواضيع الدينية، هو الذي حمل الكواكبي على الحديث عن: الاستبداد الديني، الذي لا يحيل على الدين كما جاء، بل على نظام مستبد يصوغ أيديولوجيا دينية تلائم أهدافه، مدعياً أنه محكوم بالدين وحاكم بأمره. وبسبب ذلك كان على الشيخ الحلبي أن يحرر الدين من أغلال الوعي الجهول، وأن يطالب بالفصل بين شؤون الدنيا وشؤون الدين، وأن يرى إلى الواقع الاجتماعي في مرافقه السياسية والاقتصادية والثقافية والتربوية. لم يشأ «الشيخ الفراتي» أن يذيب أسئلته النيرة في أثير السماء والعالم الآخر، بل انصرف إلى تأمل ما يري: «دعونا نترك عمل الله لله، ولا نتداخل فيه، إذ أن لنا كياناً أرضياً يجب أن ننشئه». وواقع الأمر أن هذا المفكر الحر أراد أن يفضح

يمكن الحديث، نظرياً، اليوم عن «راهنية الكواكبي»، وهو عنوان ندوة فكرية أقيمت في مدينة حلب قبل عامين، بقدر ما يمكن الحديث عن راهنية الشيخ محمد عبده وتلميذه، الذي تجاوزه، طه حسين. يستدعي الاسم الأول الاستبداد مؤكداً راهنيته، ويشير الاسم الثاني إلى التعصب الديني القائم على التجهيل، الذي شجبه الشيخ قبل مائة عام مجتهداً في مصالحة الإسلام الحقيقي مع المدنية الحقيقية، ويذكر طه حسين بمشروع الدولة الوطنية الذي لم يتحقق، ذلك أن كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» اقترح، بشكل تفصيلي، أدوات بناء دولة حديثة يوحدتها جدل التعليم والديمقراطية. ومع أن مائة عام من الهزائم العربية تبرهن أن ما جاء به عصر التنوير العربي كان عاقلاً وبصيراً، فإن التحولات العميقة التي عصفت بالعالم العربي بعد هزيمة حزيران عام 1967 استأصلت جذور العقل والاستنارة، أو كادت، شاهدة على مجتمع دخل في استنقاع مأساوي.

في نهاية القرن التاسع عشر توازع المفكرون والاصلاحيون العرب سؤالاً وحيداً عنوانه: «لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟». عثر البعض على الجواب في الابتعاد عن الدين والتهاون في قضاياها، وعزا آخرون السبب إلى خلاف المسلمين وتفرق شملهم، ووقف عبد الرحمن الكواكبي في

ذلك الإدعاء المسوّر بالعار، الذي يجعل من الحاكم نائباً عن الله، متطلعاً إلى سلطة أخرى، تبدأ بقضايا الأرض وتعالجها بوسائل دنيوية. فقد ارتبطت الدولة الدينية في العهد النبوي والراشدي بسياق معين، فلم تكن هدفاً في ذاتها، بل وسيلة لتحقيق هدف جليل يتجاوزها. كان طبيعياً، والحالة هذه، أن يهاجم رجال الدين التسلطيون الكواكبي هجوماً شديداً، بلغ حد اتهامه بالكفر والزندقة والمروق، كما جاء في مقال للشيخ محمد رشيد رضا، اعتبر الكواكبي «ناسفاً لبناء الدين الإسلامي ومقوضاً لدعائمه». لمس المفكر الحر السبب المادي لصعود الإسلام وانحطاطه منتهياً إلى فكرة السياق، الذي يسمح بظهور دولة دينية في زمن، ولا يرى لها ضرورة في زمن آخر.

قارب الكواكبي في كتابه «طبائع الاستبداد» موضوعاً بالغ الخطر، يمكن أن يدعى بـ«العمومية الدينية المستبدة»، التي تشير إلى رعية مستبد بها تعتقد أنها تطبق جميع الأوامر الدينية على جميع قضايا الحياة، دون أن تعرف أن عقلها المغلق يفصل بينها وبين الدين والحياة في آن. ولعل هذه العمومية القاتلة هي التي أملت على الكواكبي أن يتحدث عن «معرفة الله بالإلهام الفطري»، كي يواجه ذلك التحالف بين الرعية المتمشيخة ورجال الدين المستبدين. فإذا كان الإيمان ممكناً بالفطرة، فهذا يعني أن المؤسسة الدينية لا ضرورة لها، وأن الإنسان قادر على الوصول إلى الحقيقية الإلهية دون ضمان أو سند خارجي. يصبح العلم الديني، بهذا المعنى، اختصاصاً يقوم به جملة من العلماء المتسامحين، يحاربون التجهيل والتشويش، ويقررون الحد الأدنى من الفرائض والواجبات: «فبمثل هذا الترتيب يسهل على كل من العامة أن يعرف ما هو مكلف به في دينه، فيعمل به على حسب مراتبه وإمكانياته، وبهذه الصورة تظهر سماحة الدين الخفيف». والكلمة الأخيرة، أي السماحة، هي محور خطاب الكواكبي وقوامه، التي رد بها على التعصب

والتشدد الجهول والنفاق المتدين والتفكير المتعالم.. . وواقع الأمر أن الكواكبي، وببصيرة ثاقبة، درس الاستبداد الجوهري في صورة الرعية المستبدة، التي ينتجها النظام المستبد. وهذا ما حمله على الحديث عن «العوام»، وهو تعبير يساوي الإسلام الجماهيري اليوم، الذين يفكرون بالغايات اعتماداً على ثنائية قاتلة هي: الحلال والحرام. وعن صورة «العوام»، الذين يتوهمون الانتساب إلى المقدس، صدر تصور الكواكبي الإصلاحية، الذي يرفض العنف ويطلب بإصلاح العقول، ذلك أن «العامّة المتدينة المتعصبة» تحسن الهدم ولا تحسن البناء. ومع أن كلمة السياسة، كما الأحزاب السياسية، لم تكن شائعة في زمن صاحب «أم القرى»، فقد لمح مبكراً دور الاستبدادين السياسي والديني في تعطيل السياسة، التي تضع المجتمع الإسلامي خارج الأزمنة الحديثة كلياً. فالنظام المستبد يلغي السياسة، وتعني الحوار والاختلاف، بوسائط القمع والقهر والرقابة والمنع والترويع، متطلعاً إلى سديم بشري لا شكل له، والاستبداد الديني يوطد الإلغاء ويدعمه، رافضاً الاختلاف وقائلاً بـ«خير الأمة». يطرد «الكل المتجانس»، في الحالين، الاختلاف، مساوياً بين الإيمان والإذعان المتجانس، كما لو كان الإذعان الكلي قوام الدين وجوهه.

انطوى كتاب «طبائع الاستبداد» على صفحات لامعة عن «التمجد» ومراتب الاستبداد وتشجّره. فالمستبد، الذي يفضح استبداده لا شرعيته، يعيد خلق صورته أمام العامة، متوسلاً بظانته المنافقة المتكسبة وقوله الأحادي الذي يقمع الأقوال المعارضة. وفي هذا الاستبدال ينتقل المستبد من المجد، الذي هو «إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب»، إلى التمجيد الذي هو إفساد لمعنى المجد وتعبير عن كبرياء ماسخة محصنة بالحديد والنار. وعلى هذا، فإن في المجد ما يرحّب بالعدالة والتسامح والمساواة، على خلاف التمجيد، الذي يقضي بالظلم والجور ومحاربة

أرادَه الجلاّد. أما الملاحظة النيرة الثانية فترتبط بآثار ديمومة الاستبداد، لأن الاستبداد، إن طال عهده واستدام، أنسى الرعية نقيضه، حتى يكاد يبدو جزءاً من الأشياء المتوارثة، ومبتدأً للوجود لا بداية له. ولهذا فإنّ المستبد بهم، حين يحقدون على المستبد ويملّون سيرته، لا ينظرون إلى حاكم عادل مختلف، بل إلى مستبد له هيئة جديدة، كما لو كانوا قد تطبّعوا بالاستبداد، وأصبح الأخير طبعاً لهم. ولن تكون ثورتهم، والحال هذه، إلا «فتنة تحصد الناس حصداً» ترتكن إلى الغرائز والحقد والاندفاع الدامي، لا إلى العقل وقواعد السياسة. تأتي الملاحظة الثالثة من جهة «العلوم» التي تطرب المستبد وتوقظ رضاه، وهي علوم سديمية على صورته، تهتم بالمجردات والبلاغة الماسخة وعلوم الآخرة، أي بكل ما هو بعيد عن الواقع المعيش وقضاياها. ولهذا يكره المستبد العلوم الدنيوية، سواء كانت علوماً اجتماعية أو علوماً طبيعية مثل الفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة. وسبب ذلك واضح، لأن العلم الحقيقي يسير من المعلوم إلى المجهول، ومن الواحد إلى المتعدد، على خلاف الجهل المستقر الذي يعتبر أن ما خالف «معلومه» حرام وممنوع. يصل الكواكبي، معتمداً على مسألة المعيش، إلى معرفة الأسباب التي أفضت إلى تفوق الغرب على الشرق، لاسماً العلاقة بين الحرية وتقدم العلوم وبين تقدم المجتمعات والحرية العلمية. تشير الملاحظة الرابعة إلى منح المستبد في تعيين بطانته، وهو قائم على عنصرين: الإذلال من ناحية وإطلاق اليد في الاستبداد من ناحية ثانية، والدليل المستبد أسوأ أنواع المستبدين سوءاً، لأنه يحاكي مَنْ أذله واستبد به، متخذاً من إذلال الرعية طريقاً في الصعود إلى سلم الاستبداد.

تمكن مقارنة أفكار الكواكبي من وجهات نظر ثلاث: أولها موقف القوى الدينية التقليدية، القديمة منها والحديثة، التي لا تغاير القديمة في شيء. فقد كرهت هذه القوى الشيخ المذكور لسببين: أولهما

الشرف والوجدان والرحمة والدين. ولهذا يصبح التمسك عماداً من أعمدة النظام المستبد، له دروبه ولغته وطقوسه، يطلق إمكانات المتزلفين الانتهازيين أو المستغلّين، بلغة الكواكبي، ويرضي مستبداً فارغاً، يملأ فراغه المتزلفون بأشكال مختلفة. وبداية فإن السؤال الأساسي لا يقوم في ثنائية الاستبداد والارتزاق البلاغي، بل في فاعلية الاستبداد التي تعيد صياغة الرعية كلها، بما يوائم المستبد وأهدافه وآلياته، التي تنتج: مراتب الاستبداد. فللمستبد ناصحه الذي يجمل الاستبداد، وشيخه الذي يبرّر الجور، وعالمه الذي يشني على الكذب والتزوير، وحارسه الذي يكره البشر جميعاً، وله شرطية الوضع الذي يفوقه استبداداً. تخترق آثار الاستبداد المستبد بهم جميعاً، فقراء كانوا أم أغنياء، إعلاناً شاملاً عن فساد الأرواح وانحطاط القيم، فالأغنياء، كما يقول الكواكبي، أعداء المستبد فكراً وأوتاده عملاً، «فهم رباط المستبد بذلهم فيثنون عليه ويستدرهم فيمنون، ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها». أما الفقراء، وإن كان المستبد يخافهم خوف النعجة من الذئب، كما يقول أيضاً، فإنهم «يخافونه خوف دناءة ونذالة خوف البغاة من العقاب، فلا يجسرون على الافتكار، فضلاً عن الإنكار. وقد يبلغ فساد الأخلاق في الفقراء أن يسرهم فعلاً رضاه المستبد عنهم بأي وجه كان رضاؤه».

ومهما تكن المواضع التي عالجها «طبائع الاستبداد»، وهي متعددة، فإن فيه أربع ملاحظات مشرقة جديدة بالتوقف والانتباه: تمس الأولى منها قدرة المستبد على إنتاج مجتمع من «الرعا»، فارق صفات الفطرة واكتسب الصفات التي أرادها المستبد له، مثل البلادة وقصور الفكر والامتثال والنزعة القطعية... إنه، بلغة أخرى، تحطيم الشكل، ذلك أن الشكل صعود وارتقاء، وإبداله بالكتلة الموجهة خارجياً بلا رأي ولا قاع. فإذا كان مرجع الإنسان الحر يقوم في داخله، فإن مجتمع العبيد يلهث وراء المرجع الخارجي الذي

عقدت في حلب في أواخر أيار وبداية حزيران عام 2002، بمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الكواكبي، وجمعت لاحقاً في كتاب عنوانه « تيار الإصلاح الديني ومصائر في المجتمعات العربية»، أشرف عليه ماهر الشريف وسلام الكواكبي. وقد جاء في تقديم الكتاب: «انطلقت فكرة عقد هذه الندوة من أهمية إحياء مئوية هذا الشيخ المنور، ابن مدينة الشهباء، الذي عشق الحرية والعدل واستقلال الإرادة، وأكد ممارسة الانتقاد على الاعتقاد، ودعا إلى الإصلاح والترقي والحكم الدستوري، مؤمناً بأن «البشرية» هي العلم و«البهيمية» هي الجهالة وأن خير الناس أنفعهم للناس...». وواقع الأمر أن فكر الكواكبي، كما غيره من النهضويين العرب، حظى منذ سنوات، باهتمام كبير من المؤرخ الفلسطيني ماهر الشريف، الذي جمع أبحاثه المختلفة في كتاب متميز عنوانه «رهانات النهضة في الفكر العربي»، ظهر قبل خمس سنوات. وربما يكون هذا الكتاب الأفضل في مجاله، لأنه قام على توثيق شديد متعدد الاتجاهات من ناحية، ولأنه انطلق من هواجس كفاحية وطنية من ناحية ثانية، بعيداً عن ذلك الاستعراض البارد الذي سقط فيه كثير من المثقفين العرب، منذ أكثر من عقدين. وإذا كان في السياق العربي، الذي نعيش تدهوره الطليق، ما يعطي هذا الكتاب أهمية خاصة، «فخير الناس أنفعهم للناس» كما يقول الكواكبي، فإن الأوراق المقدمة فيه توطد أهميته، وقد شارك فيها: نصر حامد أبو زيد، ماهر الشريف، عبد الرزاق عيد، يوسف سلامة، أحمد بركاوي، جمال باروت، السيد محمد حسن الأمين وغيرهم، إضافة إلى سبعة من الباحثين الفرنسيين، عالجوا مواضيع الإصلاح الديني بأشكال مختلفة.

أنه جعل الدين موضوعاً يفسّر ولا يفسّر به، الأمر الذي قاده إلى تعبير «الاستبداد الديني»، الذي هو أثر للاستبداد السياسي معترفاً، ولو بشكل مضمّر، أن الانتساب إلى الدين لا يمنع الاستبداد. أما ثاني الأمرين فمقارنة وضع المسلمين بوضع أهل الغرب، وهو ما يقود، من وجهة نظر المشايخ التقليديين، إلى اعتبار الغرب سقفاً ومرجعاً، يقوِّض الرجوع إليه فكرة الدولة الدينية. أما وجهة النظر الثانية فتأتي من فريق «ليبرالي»، يأخذ على الكواكبي تلفيقيته، ذلك أنه نقد الاستبداد طويلاً وعرضاً واحتفظ ب«الإسلام» مرجعاً، وهي وجهة نظر فاسدة لأنها لا ترى العلاقة بين الاجتهاد والسياس التاريخي. تبقى وجهة النظر الأخيرة، التي يدافع عنها بقايا التنويريين العرب، الذين يرون في فكر الكواكبي اجتهاداً مضيقاً داخل التاريخ الإسلامي - العربي. فإذا كان كل نص لا وجود له إلا مقارنة بنص آخر، فإن قيمة الكواكبي تأتي من اختلافه البين مع الأفكار الدينية المسيطرة في زمانه وفي أزمنة أخرى. ولعل هذا الاجتهاد، الذي لا يختصر الوجود إلى مواضيع دينية، هو الذي سمح للكواكبي أن يقارن بين واقع الغرب وواقع المسلمين. وعلى هذا، فإن اهتمام التنويريين العرب اليوم، بالمعنى النبيل للكلمة، بالشيخ الحلبي يعود إلى ربطه الوثيق بين الإصلاح السياسي والإصلاح الديني، وبين الإصلاحين معاً والإصلاح المجتمعي، ذلك أن اجتهاده، المنفتح على الواقع والحياة، يتيح علاقة جديدة بين العلم والدين والعقل والإيمان والحاضر والماضي، بل أنه يسمح بالنظر إلى الغرب كمعرض وخزان للمعرفة، دون اختزاله إلى مجرد «كافر» معاد للإسلام. والأساسي في هذا كله هو إمكانية التناقض والانقسام، التي تجعل رجل دين مسلم متمرد يتهم هؤلاء «المدلسين والجهال المتعممين»، أي رجال الدين المستبدين، ويحارب «غوغاء العلماء الغفل الأغبياء والرؤساء القساة الجهلاء...».

هذه المواضيع وغيرها كانت محور ندوة فكرية

## سؤال الثقافة: الثقافة العربية في عالم متحوّل علي أواميليل، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004

أخذت الثقافة، في تصوّرها التنويري، معنى محدداً يشير، غالباً، إلى عالم القيم والتهذيب، حيث الثقافة ارتقاء بالإنسان وصل له. ارتبط هذا التصور بالمقولة التنويرية الأساسية، أي «الإنسان»، الذي عُيّن مركزاً لذاته ولغيره، ذلك أن عقله المبدع، أو عقله العقلاني، قادر على هندسة المجتمع بشكل جديد وترويض الطبيعة ونقل الحياة الإنسانية من المعلوم إلى المجهول. وهذا التصور، الذي ينتمي إلى ديكار، استمر بأشكال مختلفة إلى منتصف القرن العشرين، أو إلى الربع الثالث منه، إلى أن ظهرت الثورة التكنولوجية في مجال الاتصال، التي أعادت تعريف الثقافة بشكل جديد.

يطرح علي أواميليل، في كتابه الجديد، سؤالاً جوهرياً قوامه وضع الثقافة العربية اليوم في علاقتها بثقافة العولمة من ناحية، وفي علاقتها بالشروط الموضوعية التي أنتجتها، من ناحية ثانية. وإذا كانت الأسباب التي تقضي بطرح السؤال واضحة لا لبس فيها، فإن مستقبل هذه الثقافة لا يبدو واضحاً، بسبب الثورة المعلوماتية، التي أخطأها العرب، لأنهم أخطأوا جملة الثورات العلمية والتقنية التي أفضت إليها. فقد اختزلت الثورة التقنية في مجال الاتصال الزمان والمكان، وأنتجت اقتصاداً جديداً يعتمد على اقتصاد المعلومات قبل أن يعتمد على المواد الخام والمصانع. ولعل سيطرة الاقتصاد على غيره هو ما جعل الثقافة بضاعة معولة الإنتاج والاستهلاك، تتحكم بمقدراتها شركات عالمية تنتمي في الغالب إلى الشمال، تفرض على العالم كله نمطاً محدداً من البضاعة الثقافية. ومع أن هذه الثقافة تتقدم كثقافة عالمية، فإن عالميتها صورة عن «السلطة التاريخية» التي أنتجتها، أي أنها ثقافة غربية تود أن تفرض ذاتها كنموذج ثقافي وحيد على العالم كله. وعن هذه السلطة، وهي ليست جديدة

عن ذاتها سلباً منسحبة من «سوق الثقافة» إلى «دفع الخصوصيات» الذي يعيد، عملياً، تهميشها بشكل جديد. وعلى هذا فإن ثقافة العولمة، أو ثقافة السوق، لا تقوم بتوحيد العالم بل تركز تجزئته إلى دول الشمال التي تمتلك المعرفة، ودول الجنوب التي تمتلك «الهويات الفقيرة». يضع هذا الواقع له حوار الثقافات «شروطاً جديدة، معاييرها الفاعلية والانتشار بعيداً عن بلاغة الأصاله والقدم والمجد التليد. ولذلك، فإن الثقافة العربية لن تستطيع أن تتجاوز غيرها إلا حين تبرهن عن جدواها بالنسبة إلى الآخر، وحين تكون قادرة على التفاعل مع غيرها، تعلم وتتعلّم في آن. وهذا كله لا يمكن تحقيقه إلا إذا استندت إلى قوة اقتصادية وسياسية تعطي للثقافة قوتها وقيمها التبادلية في سوق الثقافات المتقدمة. والسؤال كله بالغ التعقيد، لأن ثقافة عربية قادرة على منافسة غيرها، بحاجة إلى قوى اجتماعية واسعة حدائيه أدى تهميشها المتزايد في العقد الأخيرين إلى انبعاث ثقافة دينية، ترى في الحداثة اعتداءً على مقدساتها وتهديداً لهويتها، وتكفر جميع الجسور الممكنة بين الثقافة العربية وغيرها.

إن سؤال الثقافة، كما يطرحه علي أو مليل، بعيد البعد كله عن ذلك «التجريد الثقافي» المولع بالأسماء الأجنبية والمصطلحات الكبيرة. فعلى خلاف الليبراليين الجدد من المثقفين العرب، الذين لا يلتفتون إلى سياق العولمة الجديدة ولا يتوقفون أمام سؤال الدولة، فإن علي أو مليل ينطلق من تأمل هادئ عارف لقضايا الثقافة العربية وثقافة الآخر معاً. فمن العبث كل العبث أن يتم البحث عن مأزق الثقافة العربية اليوم بمعزل عن قضية «دولة الاستقلال»، في بداياتها الأولى وتطورها الكوارثي اللاحق. فقد طرح نشطاء الحركات الوطنية، في زمن الاستعمار، شعار الديمقراطية لانتزاع الحق في ممارسة ما يؤدي إلى استقلال بلادهم. لكن هذا الشعار تراجع، بعد الاستقلال، لصالح أهداف أخرى أخذت موقع الأولوية مثل: التنمية والتخلص من التبعية ومواجهة الاستعمار الجديد والإمبريالية. فإذا كانت معركة الاستقلال قد

تحققت بفضل الوحدة الوطنية، فإن هذه الوحدة هي ضامن الانتصار في المعركة ضد التخلف. نتج عن ذلك دولة عالية المركزية، سلطوية كاملة السلطوية اكتسحت المجال العام واحتلت الحياة الاجتماعية: فعلى المستوى الاقتصادي جاء القطاع العام ليسيطر على الاقتصاد كله، وعلى المستوى السياسي طرد الحزب السلطوي غيره، واحتكرت الدولة الجهاز الإعلامي والتربوي. ولم تكن «التعددية السياسية»، حين وجودها، إلا شكلاية فقيرة، تشلّها المراقبة السلطوية. ولهذا فشلت «دولة الاستقلال» في تحقيق الحداثة الاجتماعية وهي ترفع شعار التنمية، وأجهزت على الديمقراطية وهي ترفع شعار الوحدة الوطنية. نقضت الدولة السلطوية العربية الحداثة بالتنمية والديمقراطية بالوحدة الوطنية، منتهية إلى إخفاق كامل في المجالات جميعاً، مستبقية التخلف والاستبداد لا غير. وعن هذا الإخفاق الشديد، الذي قتل الحريات الاجتماعية باسم تنمية لم تتحقق، صدر اليوم موقفاً: يرى الأول منهما أن الأطروحة القائلة بأولوية التنمية الاقتصادية على الديمقراطية أطروحة فاسدة، ذلك أن التنمية هي بالناس ومن أجل الناس، فلا يجوز أن يستعمل الناس وسائل من أجل غايات أخرى، مهما كان نوعها، لأن الإنسان غاية لا وسيلة. ويرى الثاني منهما أن فشل الدولة هو إعلان عن فشل الحداثة بما فيها الحداثة السياسية التي أساسها الديمقراطية. والموقف الأخير هو موقف ما دعي بالإسلام السياسي الذي تتمله «الأصولية». فما دامت التنمية، نظرياً، هي الطريق إلى الحداثة، وما دامت السلطة فشلت في الأمرين معاً، فإن في هذين الأمرين ما يتعارض مع الإسلام ومبادئه. وبسبب ذلك أعرض الإسلام السياسي إغراضاً كاملاً عن قضية التنمية وبدائلها، وانصرف إلى الأصول التي لها «زمن» خاص بها. فالتفكير بالحداثة والتنمية تفكير بالزمان والتاريخ، لا يأتلف مع «الأصول»، التي هي خارج الزمان والتاريخ. أكثر من ذلك أن القول بالحداثة، أو بالتحديث، اعتراف بمنطق التغيير والتعامل مع حاضر ذاهب إلى المستقبل. وهاتان المقولتان، أي التغيير والمستقبل، مرفوضتان

الثقافة العالمية، على اعتبار أن معنى الثقافة اليوم يتحدد بآثارها الفاعلة في السوق الثقافية العالمية. وإذا كانت دولة الاستقلال قد خلطت، في فترة معينة من تطورها، بين الثقافة ومحو الأمية، فإن ديمومة تكلسها الطويل أفضى إلى انهيار التعليم وتداعي المؤسسات التربوية والتعليمية. فبعد عقود من التعليم، الذي افتقر إلى سياسة حداثة، انتهى هذا التعليم إلى تخريج أعداد هائلة من العاطلين عن العمل، إن لم يصبح هؤلاء المتعلمون احتياطياً جديداً للفتات الهامشية الاجتماعية، التي أفضيت كلياً عن مجالات القرار والإنتاج والمشاركة السياسية. إضافة إلى ذلك فإن التعليم في العالم العربي يدور حول نفسه مكرراً إنتاج معارف محلية لا تساير مستويات المعرفة المتقدمة في عالم اليوم، ولا تمتلك فضول التعرّف والتساؤل.

ثلاثة أسباب دفعت، ولا تزال، بتهميش الثقافة العربية في علاقتها بالثقافة العالمية: سلطة مركزية مستبدة تحتكر نخبتها السلطة والثروة وتطرد المجتمع خارجاً، أصولية إسلامية شديدة النفوذ توحد بين الغرب وتاريخ الحداثة وترمي بالطرفين إلى ديار الكفر، سياسة دولية تستبد بالشعوب العربية والإسلامية رافعة أدوات القهر والاحتلال والإذلال. كل هذا يعوق تقدم الثقافة العربية، كما تحديتها، في انتظار «توفير رأسمال ديمقراطي» يتراكم بتجربة ديمقراطية مستدامة، ذلك أن الديمقراطية شرط تقدم الثقافة، وأن «الثورة الحقيقية هي الثورة الديمقراطية»، شريطة أن تتحقق بأدوات ديمقراطية، لأن محاربة الاستبداد بوسائل غير ديمقراطية تؤدي غالباً إلى إحلال استبداد محل استبداد آخر. يقول أومليل: «لا بد من مواجهة النظم الاستبدادية بالنضال الديمقراطي رغم العوائق الكثيرة. وهو نضال صعب وطويل المدى ولكنه الطريق الأصوب لإحداث التغيير الحقيقي، أي التغيير الديمقراطي».

سؤال الثقافة لعلي أومليل كتاب مقتصد اللغة، واضح المفاهيم، ملتزم بالديمقراطية والتنوير والثقافة التنويرية، يرى الحاضر واضحاً ويرى إلى مستقبل لا تمكن رؤيته، لأن الحاضر العربي مزيج مركب من أوبئة كثيرة.

في التفكير الأصولي، الذي يحيل على نص ثابت لا مجال للاختلاف في فهمه، بقدر ما يحيل على « زمن أصلي» يستنكر ما نجيء به الأزمنة اللاحقة. وواقع الأمر أن الإسلام الأصولي يرفض الحداثة لأنها تغريب بمعنى مزدوج: فهي، أولاً، تغريب للإسلام والمسلمين، إذ تجعل الإسلام غريباً عن أهله والمسلمين غرباء عن دينهم. وهي، ثانياً، تستعيب عن المثال الإسلامي الأصيل بنموذج غربي قد يصلح للغربيين لا لغيرهم. وبهذا المعنى تبدو الحداثة كيداً للإسلام وتأمراً عليه، وهو ما يصادر إمكانية التعلم من الغرب أو الحوار معه، طالما أن الغرب «دين مختلف» يتأمر على الإسلام ويحرض عليه.

تساوي الديمقراطية، في هذه الحدود، الشرك بالله في حكمه وشرعه، وهو ما يذهب إليه رواد التشدد الأصولي، أمثال المودودي وسيد قطب وغيرهما، الذين يرون في «البرلمان» كفراً، لأنه يقول بسيادة الشعب والأمة، في حين أن السيادة هي لله وحده، الذي قد شرع شريعته نهائياً وإلى الأبد. هكذا يرد الفكر الأصولي على إخفاق الحداثة العربية بشعار يأتي من فضاء مغاير آخر، لا يقول بالحداثة والتنمية والديمقراطية والإصلاح بل بالدعوة إلى الجهاد الشامل، كي يسود الإسلام ويهزم غيره، سيان إن تم ذلك بالدعوة أو عن طريق العنف. تتعين الهوية الثقافية الإسلامية، في التصور الأصولي، سلباً: فهي لا تعترف بـ«الغرب» ولا تريد أن يعترف الأخير بها، وهي المنحرفة كلياً من القيم والتصورات والأفكار الغربية، كما لو كانت ترد على السوق العالمية للثقافة، وهي مرجع السلطة الثقافية، بالانسحاب الكلي من التاريخ. والغريب في هذا أن هذا الموقف المتطرف يتلاقى مع دعوات غربية متشددة (هانتجتون وصراع الحضارات)، مع فرق أساسي بين الطرفين، هو أن الطرف الغربي يشتق تصوره من تفوق تقني واقتصادي وعسكري كاسح، بينما يعتصم التطرف الإسلامي بـ«قوة النصوص» الفاصلة بين المؤمنين وغيرهم.

تتكامل الدولة العربية المتكلسة والأصولية الإسلامية، كي يشكلا معاً جداراً سميكاً يفصل الثقافة العربية عن

## يا قمر مشغرة

فواز طرابلسي، رياض الرئيس للكتاب والنشر، بيروت، 2004.

في الأرامية، تعني غزرت أو كانت سريعة التدفق أو الانحدار. ومنها شاغور، و«مشغرة» المكان الغزير بالمياه المتدفقة. ولعل وفرتها بالمياه هي في أساس الرواية الشيعية المحلية عن أصل البلدة، التي تقول إن فاطمة الزهراء مرت في البلدة وطلبت ماء، فروى الأهالي ظمأها، وباركت البلدة وأهلها وأعطتها اسمها. تشير الرواية إلى حضور شيعي قوي إلى جانب عائلات مسيحية مختلفة المذاهب اتصفت، تاريخياً، بالانتقال من طائفة إلى أخرى، وأحياناً من دين إلى آخر، وذلك بسبب خصومات سياسية أو نزاعات حول ملكية الأرض والميراث. وقد يصل التحول من مذهب إلى آخر حداً «تلقى فيه شقيقين في البيت الواحد ينتمي واحدهما إلى المذهب الكاثوليكي والثاني إلى المذهب البروتستانتي»، كما يرجح أن بعض العائلات المسيحية شيعية الأصل. وبداهة فإن هذا الانتقال لا يُفسّر بالمرونة الدينية أو بالحوار المؤمن الذي يقنع فيه طرف طرفاً آخر، بل بأسباب مادية صرفة، كما يشير المؤلف، مثل الحصول على حق التعليم أو التماس الوظائف أو رفض ملاك جائر يدفع المظلوم إلى «الارتداد». ومهما تكن نسبة الشيعة إلى غيرهم فقد استطاع المسيحيون تحقيق هيمنة على البلدة عن طريق حيازتهم ومراكمتهم رأس المال التجاري والمرابي ومن امتيازاتهم التعليمية، فانزعوا ملكية عدد كبير من الفلاحين وقاموا بمركزة الإنتاج الزراعي، الذي توجه نحو الإنتاج السلعي. أسهم في إنجاز هذه الهيمنة تطور «التعليم الإرسالي»، مثل افتتاح أول مدرسة إنجيلية عام 1885 وافتتاح مدارس كاثوليكية

فواز طرابلسي من ذلك النوع من المثقفين الذي يتمرد على التصنيف. فهو المترجم وكاتب السيرة والاقتصادي والمحلل السياسي والقريب من الدراسات الفنية قريباً شديداً. كل ذلك يضعه على أبواب «شعرية المعرفة»، التي تعطف مستقبل الإنسان على اختصاص معرفي لا وجود له. كأن المعرفة الحقّة هي الحرية، التي تحاور ألواناً مختلفة من المعرفة ولا تنتهي إلى جواب.

في كتابه الجديد: «يا قمر مشغرة» - المحسوبة - الاقتصاد - التوازن الطائفي، يعين طرابلسي بلدة «مشغرة» مجازاً للواقع اللبناني، ويعيد اختصار المجاز إلى أقدار عائلة من البلدة، عنوانها إلياس طرابلسي الممتدة حياته إلى ابنه سليمان وأسرته. أما المادة الدراسية التي بنى منها المؤلف مجازة فقائمة في «أرشيف عائلي» لا تنقصه الغرابة، يتضمن الوثائق والملاحظات والرسائل وبطاقات المعاينة وقصاصات ورقية تكمل صورة الوجيه الريفي صاحب الأملاك الواسعة. وربما تكون العلاقة بين أقدار العائلة المختلفة، التي توقظ في الذاكرة «رواية الأجيال»، ومكانتها الاجتماعية - الاقتصادية، هي التي حرّضت المؤلف على «عنوان ذاتي»، يتصدّره القمر الذي تحتفي به فيروز وعنوان بارزا آخر عن العائلة المنتفذة، التي تشق الوجاهة الاجتماعية من الملكية العقارية والانتماء الطائفي.

يبدأ المؤلف كتابه بفصل أول عن «البلدة والمزارع»، يحدّد الهوية الجغرافية لبلدة شكّلت نقطة تقاطع بين البقاع وجبل لبنان والجنوب، دون أن ينسى التوقف أمام معناها اللغوي. «ف» شغرت الماء»، في العربية كما



وأرثوذكسية عام 1910 .

القرن العشرين أخذت « الملكية الطرابلسية » بالتحلل، الذي استمر بتسارع أكبر خلال حروب 1985 - 1990 .

بعد تحديد أصول وتحولات الملكية العقارية - التجارية، قام فواز طرابلسي بترجمتها اجتماعياً بواسطة جملة مقولات تشرح العقلية الريفية. المقولة الأولى هي: شبكة المحسوبية ومركزها الوجيه الذي يدير علاقات العائلة وتحالفاتها، سواء كان ذلك مع الوجهاء والوكلاء في المزارع المجاورة، أو مع أهل السياسة وموظفي سلطات الانتداب والدولة اللبنانية. تتلو الوجيه مقولة مشتقة منه هي: الحزبية العائلية التي تتشكل من جملة العائلات الموالية لعائلة طرابلسي، يختلط فيها الشيعي بالمسيحي أحياناً. وهذه الحزبية غالباً طويلة العمر تتضمن المصالح المتبادلة وتراتبية شديدة التعقيد. يأتي بعد ذلك « اللغيف العائلي وخصومه»، والذي يربط بين مآل العائلات وتحولات ملكياتها العقارية، لأن صعود زعامة عائلية لا ينفصل عن تراجع زعامة غيرها. وفي الحالات جميعاً تشكل الملكية العقارية قاعدة الزعامة التقليدية، التي تحتفظ بقوتها حتى في حال ظهور زعامات هجينة، تعوّض غياب ملكيتها بسلطة مالية فاعلة. لن تكون المعايير السياسية في بلدة تؤسس الزعامة الاجتماعية على الملكية العقارية إلا معايير هجينة، إذ الواجهة هي السياسة وإذ الأخيرة إعادة إنتاج لواجهة متوارثة، اتكاء على شبكة من العلاقات الضيقة تتضمن: الجوار، المهنة، الموقع الاجتماعي والمصاهرة. تلعب الواجهة دور وسيط ملتبس، يشد الجمهور إلى الوجيه ويعين الأخير مدافعاً عن مصالح جمهوره، يؤمّن لهم فرص العمل والخدمات العامة. وواقع الأمر أن هذه الخدمات، التي يسيطر بها الوجيه على جمهوره، وهي من حقوق المواطن البسيطة، لا تختصر إلى مقولات الإحسان والعطف والمقايسة. بهذا المعنى فإن نظام المحسوبية، الذي يرتهن فيه الجمهور إلى الوجيه، تكرر لمبدأ

بعد تحديد الهوية الجغرافية - السكانية للبلدة، يكرس طرابلسي الفصل الثاني، ويقع في خمس وعشرين صفحة، لتاريخ مشغرة، باذلاً جهداً توثيقياً يليق بالبحث العلمي الذي حكم موضوعه كله. ولهذا يذهب إلى التاريخ البعيد الواصل إلى زمن الآراميين والكنعانيين، ماراً بالفتح الإسلامي، وصولاً إلى الأمراء الشهابيين (1797 - 184)، وحوادث الستين الطائفية في القرن التاسع عشر، منتهاً إلى القرن العشرين. يتوقف المؤلف، لأسباب خاصة بموضوعه، أمام حقبة تاريخية حديثة محددة هي: «المتصرفية» (1861 - 1920)، التي جاءت معها بتحولات اجتماعية صادرة عن الإلغاء الرسمي للنظام المقاطعجي، الذي رافقه تحرير الأرض وتسليعها انطلاقاً من قانون العام 1858، الذي أطلق حركة بيع وشراء الأراضي، نقلت مساحات شاسعة إلى أيدي التجار والمرابين وسماسرة الحرير وأغنياء المزارعين. تكوّنت، في هذا السياق، الملكيات الزراعية الكبيرة اعتماداً على توظيف رأس المال التجاري والربوي في الأرض.

في هذه الحدود، وانطلاقاً من زمن المتصرفية، يدرس كتاب «ياقمر مشغرة»، معتمداً على أرشيف عائلي دقيق، قصة آل الطرابلسي، أو قصة فرعها الأساسي، التي هي قصة تكوّن ملكية أرض كبيرة نسبياً في البلدة والجوار، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر. توقف المؤلف أمام: أشكال الاستحواذ على الإنتاج الزراعي، الذي كان يتم باستعمال القوة السياسية - العسكرية في «النظام المقاطعجي»، وأصبح بعد عام 1861 يرتكز على القوة الاقتصادية المالية لطبقة اجتماعية جديدة، كانت عائلة طرابلسي صورة عنها. جمعت العائلة بين الملكية العقارية الواسعة والربا والنشاط التجاري وسمسرة الحرير، متحولة إلى سلطة اجتماعية لعقود متعددة، بدأ تراجعها عام 1910 وزاد في عام 1929. ومع وصول ثلاثينيات

« الشراكة » الزراعية التقليدية القائم على نظام المربعة، الذي يوهب بوجود علاقة متساوية ومتكافئة بين طرفين غير متساويين على الإطلاق . بل أن هذا الالتباس، الذي يفسح عن المواطنة ويلغيها، هو في أساس تجيل الوجيه، الذي يبدو دائماً خادماً للجميع. والوثائق الخاصة بعلاقة سليمان طرابلسي بجمهورية، تكشف عن احترام أبوي يحاith البنية العشيرية البطريركية للعلاقات الاجتماعية، القائمة على تراتبية صارمة، تلغي الكل الاجتماعي أمام فزادة الوجيه. تدور العلاقة كلها في إطار الأمر والامتثال، الذي يحو الإرادات العامة بالإرادة الفردية الوجيهية. ولهذا يقول الوجيه « عندي ثلاثين نائب منتخب وخمسة عشر نائب معين كلهم على رجلي ». يعطي القول الذي يجعل من النواب شيئاً من « عنديات الوجيه » فكرة عن النمط اللاتمثيلي لعلاقة الجمهور ب«نوابه» وعن علاقات الجميع مع مرجعهم الأعلى. برهن فواز طرابلسي عملياً عن التصالح المستحيل بين السياسة، في معناها الحديث، والمجتمع الأبوي القائم على الواجهة الاجتماعية، ذلك أن الأب ينوب عن أبنائه موهماً أن في حكمته الأثيلة، أي مصالحه، ما يغني عن مواقف واجتهادات غيره. ولأن المحسوبة هي قوام العلاقات الاجتماعية، فإن دور رجل الدين، وهو وجيه آخر، لن يختلف عن دور الوجيه الملاك، وكذلك حال الوجيه المحلي والزعيم المناطقي، وصولاً إلى قامات أقل طولاً. وربما يكون « الكارت » مجازاً لهذه التراتبية التقليدية، التي تدور بين « كارت » من الوجيه المحلي إلى الزعيم المناطقي أو المركزي و« كارت » من هذا الأخير إلى الموظف المعني بتسهيل المعاملة. وقد كان هذا « الكارت »، وهي توصية وجيهية، من ثوابت المراجعات الإدارية في مصر الملك فاروق، كما جاء في كتاب رؤوف عباس « مشيناها خطى »، حيث نجابة التلميذ الفقير الحقيقية لا يعترف بها، مدرسياً، إلا إذا كانت مشفوعة ب« الكارت » الضروري.

يكمل طرابلسي صورة الوجيه التقليدي بعناصر إضافية من نمط حياته، وذلك في فصل خاص عنوانه: « نمط حياة وجيه محلي ». وعناصر النمط المقصود هي التفرخ بما هو تمايز اجتماعي يشمل الملابس والمسكن والتعليم والعلاقات وأخيراً وليس آخراً في الالتزام الماسوني لرب العائلة. يقضي التفرخ، كي يكون متسقاً، بالتماهي مع العاصمة بيروت وتحديداً مع وسطها الكوزموبوليتي البروتستانتية الدائر في فلك الجامعة الأمريكية في بيروت. كأن نقراً: « وباختصار فإن وجيهنا كان كاثوليكياً من حيث العصبية العشائرية والسياسة المحلية، إلا أنه يمكن بالتأكيد اعتباره بروتستانتياً لجهة الثقافة وماسونياً في الأيدولوجيا ». والسؤال الذي يطرح مباشرة: ما الذي يدفع بوجيه ريفي في بلدة لبنانية هامشية إلى الانتساب إلى الحركة الماسونية؟ يأتي الجواب، في رأي فواز، من اتجاهين يقول الأول منهما: إن الماسونية كانت طريقة أخرى يرتقي بها الوجيه إلى « الغربية »، ويقول الثاني: إن الماسونية تشكل شبكة تعاضد وتعاون ورعاية وخدمات متبادلة بالغة الفاعلية. « بهذا المعنى يجب اعتبار الشبكة الماسونية بالنسبة لسليمان طرابلسي دائرة أخرى من دوائر شبكة المحسوبة التي يستفيد منها كوجيه محلي ومالك أرض كبير ».

تشير المقدمات السابقة، التي تحيل على مجاز مركب، إلى هوية هجينة مختلطة العناصر، البعد الوحيد الواضح فيها هو: المصلحة، حيث الجمهور يؤمن مصالحه الصغيرة عن طريق الوجيه، والوجيه يسخر جمهوره لتأمين مصالحه الكبيرة. وقد تسلفت هذه الهجنة، بعد ميلاد الأحزاب السياسية الحديثة، إلى الأحزاب العقائدية، وذلك في تفصل طريف، يساوي بين الحزبية العائلية المحلية والحزب العقائدي، أو بين الطائفة القديمة والحزب الجديد. وواقع الأمر أن وفود الأحزاب ( القومي السوري والشيوعي ) إلى بلدة مشغرة ترك آثاره عليها بقدر ما ترك واقعها

آثاره على الأحزاب أيضاً: فقد تطابقت الحزبية العقائدية الحديثة مع الحزبية المحلية العائلية من ناحية، وخلخلت الحزبية العقائدية أشكال التضامن التقليدية للحزبيات العائلية. بيد أن هذا الأثر المتبادل يحتاج إلى ملاحظتين أولهما أن الخلخلة المفترضة كانت جزئية، وثانيهما أنها كانت سطحية في كثير من الأحيان. وبما أن الحرب هي الأداة الكئيبة التي تكشف عن سلامة مجتمع أو عن أمراضه المتوارثة، فإن «الحرب الأهلية العربية في لبنان»، بلغة مهدي عامل، كانت تلك الأداة غير السعيدة، التي همشت الأحزاب السياسية، التي بدت «مهيمنة» ذات مرة، وأعدت الجمهور إلى وجيهه القديم، حيث إعادة إنتاج الهويات الطائفية لإعادة إنتاج لبنان «كما يجب أن يكون».

في كتابه «يا قمر مشغرة» أعاد فواز طرابلسي تأسيس مفاهيم نظرية متداولة، مثل المحسوبية والوجيه والحزبية العائلية، اعتماداً على أرشيف مشخص. كما لو كان يختبر بعض المفاهيم ويعيد شرحها وتوسيعها مبتدئاً من الواقع المعيش لا من النظريات

الجاهزة. وبداهة فإن ما يحكم هذا البحث الإبداعي غير المألوف هو الهاجس السياسي - الوطني، الذي يرى إلى لبنان مرغوب يقوده الشعب لا الحزبيات العائلية.

نقطة أخيرة تمس ذلك الأرشيف الموزع على المعرفة والطرافة، ذلك أن فيه ما يجلو تلك الهجنة الطريفة جلاء كاملاً، كأن نقرأ في رسالة سليمان طرابلسي - حزيران 1936 - ما يلي: «ومخصوص أرجو الإعراب عن اصدق شواكري مخلوصة لحضرة الأخ المومى إليه مع أرق التحيات الفؤادية لشخصيته اللطيفة الممتازة ومثل ذلك لحضرات الأخوان الكرام بدون تسمية حفظهم لقلبيكم النبيل وللعشيرة خير زخيرة ببركة المهندس الأعظم حافظكم ومؤيدكم...». ما العلاقة بين مفهوم المهندس ومفهوم العشيرة؟ الجواب في مكان مستقر يعرف العشيرة ولا يعرف المهندس. والجواب كله في ذلك التجوال المعرفي الطليق الذي يقوم به فكر حر يدعى فواز طرابلسي.

## فيصل درّاج

## تأملات في شقاء العرب سمير قصير، الناشر: دار النهار، بيروت، 2006.

الاستسلام لعقيدة الشقاء والموت، والتطلع إلى مستقبل أفضل يحقق الاستقلال والتنمية والحداثة. وعليه تأتي قراءة النهضة العربية في قيمها الأساسية بدءاً من تحليل العجز العربي، ورفض المقولات الجاهزة من نوع تحميل الآخر الغربي الكولونيالي المسؤولية بشكل مطلق أو القبول بالفرضيات الاستشراقية التي ترى الإسلام في شكله الجامد من دون التطلع إلى إسلام جديد متجذر أكثر في الثقافة العربية الإسلامية، وصولاً إلى الدعوة إلى ثقافة الحياة ورفض ثقافة الموت، ومقاومة الديكتاتورية التي استفحلت في بلداننا العربية بعد هزيمة الخامس من حزيران 1967، واستعادة دور المجتمع المدني القائم على أسس المواطنة والديموقراطية والقادر على تمتين الوحدة الوطنية ومواجهة التحديات والأخطار.

ويمثل سмир قصير المثقف النقدي الذي نظر داخل الزمن الكوني وخارجه في آن، فتزاحمت أمام عينيه هموم ومشاكل كثيرة، وهو يعيش غربة في مجتمع مهزوم، فقد حدثته المرجوة، وضاع في غياهب الماضي ورموزه، فحلّ الركوند المعرفي محلّ الخلق والتشييد.

كان عليه أن يبدأ تحليل الشقاء العربي من عبارة مريّة، تلخص القاسم المشترك الأعظم بين العرب، إذ لا خير في أن تكون عربياً في هذه الأيام. فاعتلال النفس، من شعور البعض بالاضطهاد، إلى كره الذات لدى البعض

يبدو أن الغياب المأساوي لمؤلف الكتاب، وهو في ريعان شبابه، وأوج عطائه الفكري، قد أضفى على الكتاب طابع الوصية، حسب تعبير الياس خوري مقدم الكتاب، بينما كان طموح سмир قصير هو أن يؤسس كتابه هذا النوع من الكتابات النهضة التي ترفض السائد من الأفكار، وتجمع ما بين روحية الكتابة الصحفية ومنهجية الكتابة التأملية النقدية، أملاً منه في محاولة كتابه أخرى، لا تزيف الواقع، ولا تغرق في جلد الذات، إنما ترصد الواقع كما هو، وترتقي به من أجل مستقبل أفضل.

لقد عاش سмир قصير في عصرنا العربي الراهن، المشغول بانتاج الفساد والخراب والهزائم والانكسارات، فلم يجد بدءاً من التأمل في شقاء العرب برؤية نقدية، وبحس مثقف يعي تماماً دروس التاريخ، ويحدوه طموح التغيير، فراح يبحث عن خيط التواصل في الفكر التنويري الذي صنعته النهضة العربية. لكن ثمة مفارقة ما في العلاقة بين كتابة التاريخ وصناعته، وربما قاده البحث عن تجاوز الشقاء العربي الذي تلمسه وحلّله إلى نهايته التراجيدية.

يرتكز الكتاب على دراسة أبعاد النهضة العربية وفق أسس الاستقلال والحرية والحداثة، والسعي إلى بناء الفكرة العربية على أسس علمانية ديموقراطية. وبالتالي إعادة الاعتبار لعروبة ثقافية تعددية وديموقراطية وعلمانية لا تلغي الآخر، ومناهضة كافة أشكال الاستبداد، ورفض

صيف 1982. وتناول تجليات العجز المقاومة أيضاً. فلئن كانت الحركات الفلسطينية مسؤولة، في الستينات، عن منحى "حرب العصابات الشاملة"، فإن صنّاع الرأي في الدول العربية هم الذين فرضوا منحى "الانتفاضة الشاملة" منذ التمرد الكبير من العام 1987 حتى العام 1989، إلى درجة أن الأمر انتهى إلى اعتبار الشعب الفلسطيني مكوّناً بأكمله من ثورين محترفين. وعليه لم يكن من شأن مقاومة اللبنانيين أو الفلسطينيين إلا إبراز حال العجز العامة، وهذا ما تؤكده يوماً بعد آخر الانتفاضة الثانية التي انطلقت شرارتها في أيلول 2000. خصوصاً وأن منحى الانتفاضة الشاملة يعني أن إجراء أي جردة حساب يستدعي الاتهام الفوري بالخيانة، ولا سيما بعد أن تمت عملية تحويل الانتفاضة إلى وثن، ثم المبالغة في تعميم النموذج اللبناني الذي يحول دون البحث في الوسائل، ويقود إلى تفضيل الباهر على الناجح، كالعمليات الانتحارية. ولم تستطع أسلحة النضال الفلسطيني، رغم نجاحها النسبي في تحريك مشاعر العزّة المفقودة في أوساط الرأي العام، تبديد هذا الشعور بالعجز. بل على العكس من ذلك، كان من نتائج الخلط القائم بين فلسطين والعراق أنه أغرق الصورة التي كوّنّها العرب عن أنفسهم، والصورة التي كوّنّها العالم عنهم، في بحر هائل من الدم. وهناك أيضاً يأتي التوهم أن بإمكان الإسلام السياسي أن يوفر فرصة للخروج من الشقاء العربي، بينما يعتبره سمير قصير سبباً من الأسباب المؤسسة للشقاء العربي.

أما الكلام على الحدّثة العربية في عالم اليوم، فقد يعتبر بالمعنى الفكري نوعاً من التجديف. لكن سمير قصير يرجح بأنه قد يكون في إنكار حقيقة هذه التجربة - حتى وإن تطلب الأمر، في أغلب الأحيان، تفحصها على ضوء الزمن الذي قامت فيه - استخفاف بالتاريخ الفعلي وبوقائعه وطرق النظر فيه. ويسلم بالتعريف الأكثر حصرية الذي لا

الآخر، هو القاسم المشترك الأعم في العالم العربي». ويبدو المشهد مظلماً، أيّا تكن الزاوية التي نُنظر منها إليه، ويزداد ظلاماً بالمقارنة بمناطق أخرى من العالم، وكأنما "خصوصية" هذا الشقاء تنبع من كونه يضرب فئات لا يطاولها الشقاء في المجتمعات الأخرى، ويتجلى في المفاهيم والمشاعر أكثر من تجلّيه في الأرقام. إلا أن هذا الشقاء لم يكن ماثلاً على الدوام. فبمعزل عن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، مرّ زمن غير بعيد تسنى للعرب فيه التطلع إلى المستقبل بشيء من التفاؤل.

ويوجه سمير قصير توصيفه للشقاء العربي إلى الوعي الذاتي، إذ باتت الذات من الهشاشة بحيث تكفي أقل الأمور لتعكيرها. وهنا تكمن السمة الأكثر وحشية للشقاء العربي. إذ لم تعد الحاجة قائمة إلى معيار خارجي كي ينطلق منه عنانه. والإحساس الهائل بالعجز الذي يتولد عنه الشقاء، يتغذى من البكاء على أطلال الأمجاد، وقياس الذات بمرجع معياري تاريخي مأخوذ من زمن آخر. لذا يتجسد سبب شقاء العرب في عجزهم عن أن يكونوا بعدما كانوا.

وبات العجز رمزاً للشقاء العربي الذي تعددت صورته وتجسّداته في أولئك الذين يغتبطون بصعود بعض الحمية القومية جراء الاحتلال الأميركي للعراق، ويدركون استحالة الرهان على ميزان القوى المحلي أو الإقليمي. وكذلك في أولئك الذين يؤيدون الحرب عبر موقفهم المتواطئ أو الانتظاري تجاه الحسابات والمخططات الأميركية، وتسليمهم بأن التغيير لن يتحقق إلا بمساعدة خارجية.

ولم يكن العرب بحاجة إلى انتظار الاحتلال الأميركي للعراق كي يأكلهم العجز. فعند كل فصل من فصول قضية فلسطين، كان العجز ماثلاً وقادراً على الإرباك. وقد صنع التفوق الإسرائيلي، المكوّن الأساسي لنظرة العرب إلى أنفسهم والعالم، وتجسد نموذجاً في حصار بيروت

يفهم الحداثة إلا عبر النموذج الغربي الذي قدمته الثورة البورجوازية. فإذا لم يصدر أي اعتراض مبطل يناقض الواقع التاريخي وحقيقة الحداثة العربية باعتبارها حالة تكيف مع ازدهار العالم الغربي، فإن الترويج للتمايز يصبح عندها مجرد حجة واهية. ولا شيء ينفي مشروعية هذه المحاولة إذ أن عملية التحديث في العالم العربي كانت فعلاً عملية تغريب. والدليل على ذلك إهمال دراسة القرن التاسع عشر العربي، كما فعل مثلاً برنارد لويس.

غير أن الإصلاحات السياسية التي قام بها محمد علي، والتي اقتبسها عنه وتوسع فيها القادة العثمانيون، وكذلك خير الدين في تونس، ومن ثم التبرني التدريجي، والسريع، لمنجزات الحضارة التقنية تدريجياً. ويضاف إلى ذلك الفكرة الوطنية، كما تم التسليم بها من بعد روسو وجسدتها نموذجاً الثورة الفرنسية، أنتج القوميتين اليونانية والصربية، ثم القوميات التركية والأرمنية والعربية.

وقبل أن تبلغ فكرة الوطنية هذا الحد، أعطى رفاة الطهطاوي كلمة «وطن» معنى حديثاً أنكشف له في أوروبا، حين عاد الطهطاوي من باريس، وفي جعبته الكتاب المؤسس للنهضة، كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، وهو ليس نظيراً لكتاب «الرسائل الفارسية» لمونتسكيو وحسب، بل فعل إيمان تحديني لا لبس فيه من جانب إصلاحي تربي تربية دينية. فالطهطاوي، وبعكس خلفائه من المتأخرين، لا يرى أي تعارض بين الحداثة والسنة التي يعتنقها. وبعد ثلاثين عاماً قام بطرس البستاني، ليستعيد طرح الطهطاوي وليعبر عن نزعة وطنية عربية سورية لم تصل إلى حد نبذ المواطنة العثمانية.

إذاً، كانت النهضة، إلى جانب كونها نهضة ثقافية، يقظة قومية تشبه النزعة الوطنية الإيطالية. ومن هنا تأتي القراءة «الوطنية» لتاريخ الإسلام. فالتقسيم الثلاثي إلى العصر الذهبي فالانحطاط ثم النهضة، يبقى خاصاً بالعرب

وحدهم. إلا أن الغائية القومية لها آثار تشوه الصورة المركبة لهذه الثورة الثقافية وتحجب بالنتيجة أشكال الحداثة الأخرى التي تحملها. ولكن صح القول بأن الوطنية والقومية، وهما الفكرتان الجديتان تماماً في تلك الحقبة، تؤكدان على اندراج المراكز الرئيسة في العالم العربي في جو من الحداثة السياسية منذ القرن التاسع عشر، فالصحيح أيضاً أن حداثة عصر النهضة لا تحدّ بهذا الجو فحسب. ذلك أن النهضة العربية، سواء بمضمونها أم بأشكال التعبير عنها، وليدة الفكر التقدمي وعصر الأنوار الأوروبيين. والغالب عليها أنها تدرج في إطار الخط الذي رسمه منظرو الثورة الفرنسية ولا يمكن اختصارها كلياً بالنزعة الوطنية. وهذا ما يجعلنا ندرك أن الغائية القومية تمكنت من تهميش القيم الكونية والحرية وعدم المساس بحقوق الإنسان، التي تحدث عنها العديد من الكتاب، محتفظة من «الأمّة العظمى» بفكرة القومية فقط. وهذا ما يفسر أيضاً حصر مفهوم الحرية بالحرية الوطنية، وإهمال الحريات الفردية. والأسوأ من ذلك القول بأن الديمقراطية، لأنها لم تستطع الصمود في مرحلة أولى، فإنها لا تلائم نفسية العرب وتقاليدهم.

غير إن التشويه الأخير العائد إلى النظرة التحريفية نفسها يتجسّد في ربط محصلة عصر «النهضة» بنتائج النزعة القومية. لذلك يُقال إن عصر النهضة قد فشل لأن يقظة الأمة العربية لم يكن لها مستقبل. والأسوأ منه القول بأنها لا تستحق الذكر لأنها لم تحقق أهدافها السياسية. وأنها يجب ألا تشكل إرثاً لا بداتها ولا بما تطرقت إليه، من مسائل التقدّم أو الفرد أو عصرنة الإسلام.

لكن ما يثير حفيظة سمير قصير هو هذه الغائية القومية وحدودها، ومع ذلك فإنه بالرغم من مآزق الحداثة العربية فإن كلمة «نهضوي» لا تزال تحتفظ حتى يومنا بقيمة إيجابية قريبة من قيمة مفهوم «الإنساني» في أوروبا. وهذا ما ينطبق كذلك على كلمة «تنويري». أي بمعنى

وبرز تجدد اللغة العربية عبر استيعابها أنواعاً أدبية غير مطروقة في الأدب العربي، وخاض النشر العربي، سواء بالترجمة أم بالآثار الأبداعية، وتجربة المسرح والسيرة الذاتية، والرواية على وجه الخصوص. ولم ينحصر التجديد بالمبدعين والمترجمين، بل أن ما يجعل من هذه الظاهرة التاريخية ثورة ثقافية كونها ترافقت مع طفرة في حركة المجتمع. وتسارعت هذه الحركة بفعل تكاثر فرص التحصيل العلمي، وتيسرت بفعل نشوء حيز تشاركي واسع وقيام صحافة بالغة التنوع. فمنذ ما قبل افتتاح المؤسسات التعليمية العليا أتى التجديد في أنماط التفكير والجهد المبذول في تحقيق المعرفة من خلال جمعيات علمية فتحت الأبواب على المناظرات الأكثر تنوعاً، حول الاكتشافات العلمية وحسنات التجارة ومكافحة ظواهر التطير، وحول تعليم البنات وفهم التاريخ والعقلانية، وامتدت إلى كل ما من شأنه أن يوقظ المجتمع ويسد الثغرات الناتجة عن تخلفه. وعلى هذا أيضاً قامت سياسة غالبية الصحف التي رفعت الصوت معلنة اعتناقها أيديولوجية التقدم معممة استخدام المفردات الجديدة واعتماد الأساليب المبسطة في النشر العربي.

أخيراً، يمكن القول إن سميح قصير امتلك طاقة فكرية متميزة، تتخطى السياسة إلى مقام الفكر والتشبيد المؤسس على الخلل والمساءلة والحفر، وهي تقاليد نادرة في بلدنا، لم تنتجها السياسة ذات اللون الواحد والحزب الواحد والفكر الواحد، لذلك كان همه ينصب على الإجابة عن أكثر من سؤال، ليفسر كيفية الوصول إلى حالة الغنائة العربية، ومن مختلف جوانبها الفكرية والإيديولوجية، والتي حملت العرب على الاعتقاد بأن لا مستقبل لهم سوى ذاك الذي كتبه عليهم عهد ذهبي مضى، وبالتالي عليهم الاختيار ما بين الاستبداد أو الشقاء والموت، وهو ما يرفضه بكل قوة.

آخر أن النهضة تبقى كناية عن موقف، وشبيهة في هذا السياق بالنموذج الذي أرادوا مطابقتها عليه، أي بالنهضة الأوروبية، وفي الوقت ذاته بعصر الأنوار الذي اغتذت منه بالتأكيد. وهذا يحد ذاته يجب أن يشكل حافزاً لإعادة تقييمها على أساس ما كانت عليه في حينه، وليس على أساس ما يرتقب منها أن تكون.

من جهة أخرى، مع النهضة أعادت الثقافة العربية بناءها الذاتي انطلاقاً من اكتشاف «الآخر»، أي الآخر الأوروبي. ولم يكن الأمر سهلاً على الدوام، إذ جرى التبادل في اتجاه واحد، وقام في ظل الوضع الناشئ عن المواجهة بين الغرب والشرق. وهذا ما يفسر نشوء الكثير من حالات الكبت التي وصمت التاريخ العربي المعاصر بالتوتر وأغرقته في حالة من القلق المتعذر إخماده. إلا أنه في ظل هذه المواجهة تمت الصياغة العربية لمفهوم الحداثة. فالعالم العربي، الموصوف اليوم بأنه منغلق بطبيعته، كان قد انفتح على محاوره كل الأفكار الآتية من أوروبا. وذلك بفارق زمني بسيط، إذ لم يفرق بين ظهور أولى الأطروحات المدافعة عن حقوق المرأة في أوروبا وبين مرافعات البستاني والشدياق في سبيل ترقى المرأة سوى قرابة خمسين عاماً، مع ما عند الثاني من طرح لا يقل ثورية حتى بالمقارنة بأوروبا القرن التاسع عشر، حين طالب للمرأة بحق المتعة! كما أنه لم يمض وقت طويل بين فرض الاشتراكية باعتبارها قوة سياسية في أوروبا وبين اشتقاق الشدياق ذاته مفردة جديدة لترجمتها بـ«الاشتراكية».

وبدت عملية التحول في الثقافة العربية ظاهرة للعيان، عندما غاصت كلياً في الجهد الهائل المبذول من أجل التكيف والتعريب، أي بالأحرى «التحديث»، بما في ذلك البعد الديني. ولا تزال اللغة العربية تحمل حتى اليوم آثار ذلك الحدث من خلال التبسيط والنحت والنقل، وبنوع خاص عن اللغة الفرنسية.

كتاب المعرفة لخي الدين بن عربي  
تحقيق وتقديم: محمد أمين أبو جوهر،  
دار التكوين، دمشق، 2005

لكن ما الذي يمكن فعله في عالم اليوم إزاء مقولات الصراع والصدام الحضاري والعلاقة الصعبة بين العالمين العربي الإسلامي والأميركي الغربي؟ لقد شق المتصوفة على طول التاريخ العربي – الإسلامي مسارات أساسية للتسامح الانساني الأصيل، وأبدعوا في بناء تفاصيل ومواقف تبرهن على واقعيتهم وابتعادهم عن السجالات النظرية والإغراق في بناء النظريات. فقد استدعى محيي الدين بن عربي، في زمانه الغابر، التاريخ الديني بمجمله، وتمكن من صياغته في جغرافيا كونية روحانية واحدة، ولم يلجأ إلى التمرکز والفصل والإحالة، ولا إلى أفكار الصراع والصدام، ولا إلى التشويه والتحريف، بل حاول ان يعطي كل نبي من أنبياء البشرية موقعه الوجودي الذي لا يملأه سواه، بناء على منطلق يجعل من الكمال انساني لبنة أساسية وضرورية في جدار الكمال، ويبقى على أمد الدهر حقيقة روحية محورية للمجتهدين وللسالكين والواصلين. وكان تصوره ينهض على البحث في الحقائق الوجودية الضرورية لبناء عالم روحاني واحد، طريقه المعرفة، ومسعاها إدامة التسامح، وبالتالي فإن من اللازم البحث في عالم اليوم عن ماهية المعرفة التي يمكن أن يضيفها ابن عربي الى ما تملكه من معارف حول شخصه ودوره الروحاني، وإلى التلمس المدى الذي يمكن بواسطته

يقدم كتاب "المعرفة" لخي الدين بن عربي مساهمة في التعريف بكتابات هذا المتصوف الكبير، ويمثل استحضاراً لفكر الصوفية، بوصفه فكراً معارضاً للفكر الذي كان سائداً في عصره. لكن استدعاء ابن عربي، في أيامنا هذه، يخفي – بالنسبة إلينا – حنيناً يعاودنا كلما دار الحديث أو الاهتمام بأعلام «الروحانية» في الشرق والغرب، نظراً لما قدمه هذا الشيخ الجليل من كتابات ضربت عميقاً في تفحص أحوال الدين والدنيا. ويلج السؤال في هذا المجال: هل مازال ابن عربي قادراً على المساهمة في مخاطبة عالمنا المعاصر؟ إن الإجابة عن هذا السؤال، تعتمد على السياق الذي يُبحث فيه، وعلى معرفة المتغيرات التي عصفت بنا وبالعالم، ومدى القلق الذي يساور الإنسان في عالم اليوم، حيث يدور الصراع بين أصوليتين: أصولية إنجيلية جديدة، يقودها جورج دبليو بوش، وأصولية جهادية إسلامية، يقوها بن لادن.

لقد دعا ابن عربي إلى «دين الحب» الذي يتسع لكل العقائد، ويجمع بين «الدير» و«الكعبة»، و«بيت الأوثان»، و«مرعى الغزلان»، وتقوم دعوته على فهم للدين يعتبر الحب أصل العلاقة بين «الحق» الخالق و«الخلق»، وهو فهم يسمح بالتمييز ما بين مفهوم الدين الإلهي الواحد، وبين أديان المعتقدات الكثيرة،



معرفة مقدار مساهمة رؤية شخص في قبول الآخر والاندماج الانساني معه.

والمؤسف أنه في أيامنا هذه بات العنف والقتل والإرهاب من مفردات لغة لا تعرف التسامح، وبات العالم مقسوماً إلى «فسطاطين» حسب تصنيف بن لادن، أو «محورين» حسب تصنيف جورج دبليو بوش. والإرهاب يضرب في كل مكان بالتقابل مع ما تحصده حرب بوش من أرواح ودمار. ووسط هذه الحرب المستعرة بين الأصيليتين من الطبيعي أن تختفي صورة ابن عربي، وتختفي معها صور الفلاسفة والمتكلمين والأدباء، ولا تبقى غير صورة الرجل الإرهابي، حامل البندقية والسكين جنباً إلى جنب مع صورة المرأة المثلثة، التي لا يظهر من رداؤها إلا ثقبان لعينيهما. بالمقابل فإن بعض الاتجاهات والأفكار والرؤى السلفية سيطرت على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين، وقد أنتجت هذا النمط من الخطاب المهيمن ظروف وملابسات اجتماعية وسياسية وثقافية معقدة، ونجحت الآلة الإعلامية الغربية إلى حد كبير في خلق صورة عن الإسلام والمسلمين تعتمد على مفردات وسلوكيات وتعبيرات طارئة من شأنها أن تجعل الإسلام عدواً للحضارة والتقدم والحريّة. لكن العقلاء والحكماء في العالم الغربي والعالم الإسلامي تصدوا لهذه الصور النمطية، ولم يتوقفوا عن العمل على طريق ترسيخ وإحلال قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل محل الصراع والصدام والحروب.

وفي سياق المساهمة في تأكيد قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل يمثل فكر ابن عربي رصيماً ثرياً، وبالتالي فإن استدعاء ابن عربي، مع غيره من أعلام الروحانية في كلّ الثقافات، يشكل مطلباً ملحاً في أيامنا، علماً نجد في تجاربهم ما يمكن أن يمثل مصدراً

للإلهام في ظلّ دين الكوننة الجديد، حيث تشكل التجربة الروحية الإطار الجامع للدين والفن في السياق العام، بينما في السياق الإسلامي فإن استعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى، لا يقل أهمية للتصدي للاتجاهات السلفية والمتطرفة.

يمثل ابن عربي إحدى الشخصيات النادرة التي شكلت معايير عصرها وعقائده، وهو يملك خطاباً يمتاز بالخصوصية، لا تجعله يقف خارج التاريخ ولا الجغرافيا، أي خارج الزمان والمكان، شأنه في ذلك شأن كل خطاب إنساني.

ابن عربي: هو أبو بكر محمد بن عربي الطائي (نسبة إلى قبيلة طيء العربية)، ولد في مرسية بالأندلس سنة 560 هـ / 1164 م، وتوفي في دمشق سنة 638 هـ / 1230 م، وكان يعرف بابن سراقه. كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف، وكان جده أحد قضاة الأندلس.

نشأ ابن عربي وترعرع في الأندلس، وتعرف على الصوفية، وانضوى تحت لوائها، حين كان التصوف في تلك المرحلة شكلاً من أشكال الوعي الفلسفي العربي – الإسلامي في العصر الوسيط. تؤمن الصوفية بالكشف والستر أو بالظاهر والباطن، وهي مسألة متفرعة من نظرية المعرفة الصوفية. كما أن نظرية التأويل الباطني نظرية دينية فلسفية، تتلخص في أن الله تعالى جعل كل معاني الدين في المخلوقات التي تحيط بالإنسان. وللصوفية مصطلحات عديدة، ومعان متعارف عليها بين المتصوفة، وتشير هذه المصطلحات اللبس والغموض لدى كثير من الناس. ويعدّ التأويل والظاهر والباطن مفاهيم تعني رفض أيديولوجية النظام الحاكم، إذ عند الصوفية يمكن لأهل الولاية أن يصلوا إلى الله مباشرة دون واسطة، وكل مسلم يمكنه أن يكون من أهل الولاية.

إن واحدية الوجود التي قال بها ابن عربي تذهب إلى أنه ليس في العالم وجودان بل وجود واحد، فالله هو العالم والعالم هو الله. وإن مظاهر العالم المختلفة ليست سوى مظاهر الله تعالى أي ليس لله إلا الوجود القائم بال مخلوقات، وليس هناك غيره ولا سواه.

وينظر ابن عربي إلى الإنسان بوصفه أصل وجود العالم، وأنه مبدأ صلة العالم مع الله. ولا يقرب ابن عربي بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي، في حين يعترف تلميذه ملا صدرا الشيرازي صراحة بالوجود الخارجي وجوداً موضوعياً، مع قوله بوجود إله حقيقي، أو إرجاعه كلا الوجودين إلى حقيقة واحدة وهوية واحدة. يقول ابن عربي «.. آدم هو الكتاب الجامع فهو للعالم كالروح من الجسد فالإنسان روح العالم والعالم الجسد فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير والإنسان فيه وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح والإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم».

يرى محقق الكتاب أن تأثير ابن عربي لم يتوقف على العالم العربي والإسلامي، بل تعداه إلى العالم الغربي. إذ كتب المستشرق نيكلسون مبيناً تأثير ابن عربي الكبير على الفكر الأوربي قائلاً: «إن ابن عربي عبقرى الإسلام في الأندلس، بدراساته الجريئة في الإلهيات، ومشاهداته الكبرى، في عالم الروح، قد عبّد السبيل أمام اللاهوت المسيحي للنهوض والتحليل من القيود، وله آثاره في بعث الأدب الأوربي أيضاً. فإذا قابلنا بين ما كتبه دانتي مثلاً حينما نظم «الكوميديا الإلهية» وبين ما كتبه ابن عربي، نرى أن دانتي قد تتلمذ على ابن عربي تلمذة واضحة، في النهج والأسلوب والطريقة، بل وفي الصور والأمثال والاصطلاحات،

والأساليب الفنية».

بدأ ابن عربي تأليف الرسائل والكتب تبعاً، وكان مجمل المؤلفات التي ذكرها بنفسه 285 مؤلفاً ما بين كتاب كبير الحجم، ورسالة صغيرة. وكان رقم كتاب المعرفة بين هذه الأرقام 191، وقد نشره ابن عربي على هيئة مسائل في الله، والعالم، والإنسان. من خلال مجموعة من الأفكار التي تبين نظرة وحدة الوجود، والإنسان الكامل، فرقها ابن عربي وجمعها على هذا النحو الذي جاء في مسائل الكتاب.

كما ضمّن ابن عربي بعض هذه المسائل في كتابه «الفتوحات المكية»، حيث كتب يقول: «ومدار العلم الذي يخص به أهل الله تعالى على سبع مسائل، من عرفها لم يعتص عليه شيء، من علم الحقائق، وهي معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجليات، ومعرفة خطاب الحق بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية، وذكرنا هذه المسائل في باب المعرفة من هذا الكتاب، فلتنظر هناك إن شاء الله».

ابن عربي - كما هو حال باقي كبار المتصوفة - يصرح أحياناً عما يريد قوله وتبليغه، وأحياناً أخرى يعتمد على الإشارة والرمز، فحين يتحدث عن عقيدة خاصة الخاصة في الله تعالى نراه يقول: «إنه أمر فوق هذا، جعلناه مبدداً في هذا الكتاب» (المعرفة)، لكون أكثر العقول المحبوبة بأفكارها تقصر عن إدراكه لعدم تجردنا. بينما يخاطب القارئ في مكان آخر قائلاً «إن كنت ذا فطنة أو مأنأ إليك ما هو الأمر عليه!»

يرى المحقق أن كتاب «المعرفة» يمثل نظرية المعرفة عند ابن عربي، لما فيه من الكثير من المصطلحات الصوفية، التي قام بوضع شروط لها، وفقاً للمصطلحات

الصوفية التي استخدمها ابن عربي في مؤلفاته، وبخاصة كتاب «رسائل ابن عربي».

ويريد محقق الكتاب ومقدمه أن يكون كتاب «المعرفة» بمثابة محاولة لقراءة ابن عربي من زاويتين مترابطتين، الأولى باعتباره قطباً صوفياً، والثانية باعتباره مسؤولاً، في حركة ثورية هي الحركة الإسماعيلية. و يؤكد بأنها قراءة غير كافية، لأنها تحتاج إلى دراسة دقيقة ومعقدة.

إن كتاب «المعرفة» يفتح على التجربة الصوفية بين الكشف والستر في جدلية الوضوح والغموض، ونعثر على تفسير منشأ الوضوح والغموض في طبيعة التجربة الصوفية ذاتها، حيث ينهض جوهرها في انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، باعتبار التجربة الصوفية موازية لتجربة الوحي. ويفضي تماثل التجريبتين إلى تماثل الخطاب الصوفي، من جهة بنية لغته التعبيرية، بالخطاب القرآني. وعليه يميز المتصوفة بين الإشارة والعبارة.

وإن كانت التجربة الصوفية في جوهرها تقوم على تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله، فإن هذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه، ولذلك فإنه من الطبيعي أن تمثل التجربة الصوفية تجربة موازية لتجربة الوحي النبوي، مع أن الفارق بين تجربة النبي وتجربة الصوفي يكمن في أن التجربة الأولى تتضمن الإتيان بتشريع جديد، فيما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بالمصدر نفسه، هي مهمة العارف في التجربة الصوفية، وهذا التشابه والتوازي بين التجريبتين يؤسس تشابهاً لغوياً من حيث بنية لغته التعبيرية.

وعلى العموم، يشكّل التصوف والتجارب الصوفية مقترباً في الوجود والحياة، وأياً كان جوهر

التصوف ومحتويات الصوفية، وهي شديدة التنوع والتفرع، فإن الصوفية هي نمط حياة، أو شكل من أشكال انكشاف الإنسان في الزمان. وقد نهض التصوف في الإسلام، أو ما يعرف بالتصوف الإسلامي، على منهج استنباطي للصلة بين النفس والإله، حيث أن لكل متصوف طريقته الخاصة في السير نحو الذات العلية (الله)، لذلك تكمن حقيقة التصوف في مجموعة التجارب الذاتية للمتصوفة. وعلى الرغم من اختلاف مضامين ومواضيع ومنطلقات تجارب المتصوفة، فإن هذا لا يلغي وجود صلات تقارب واتصال وتفاهم بينهم في مختلف الجوانب الروحية والفكرية والسلوكية ضمن إطار التجربة الصوفية ومنطقها. ذلك أن التصوف في الإسلام اتصل بالفلسفة وتداخل معها إلى درجة اعتبر فيها الفيلسوف صاحب تصوف عقلي، وهذا لا يلغي المنطق الخاص للتجربة الصوفية.

غير أن قراءة محيي الدين ابن عربي هي قراءة للتراث الإسلامي والتراث العالمي في نفس الوقت، نظراً لاستيعابه التراث الإنساني، وتوظيفه له في تشييد وإقامة بناء فكري وفلسفي مميز.

## عمر كوش