احمد علبي

المنهج والتراث والغيبيات ... في « المؤتمر الدولي للتاريخ » في بغداد

ـ ١ ـ

المنهجية التاريخية في الكتب النظرية العربية

ان الباحث العربي في ميدان التاريخ بشكل عام ، وفي شعبة التاريخ الاسلامي بشكل خاص ، يجد نفسه يحرث في أرض تكاد تكون بكرا ، وذلك لان المؤلفات التاريخية العربية ، على كثرتها وضخامتها ، ليس لها ، في غالبيتها العظمى ، من صفة التأليف وطابع البحث سوى بصيص شاحب . فهناك اذا شئت الجمع الحاشد من المعلومات المتراكمة ، وهناك اذا أردت قوائم المراجع من عربية وأجنبية ، وهناك اذا طلبت التبويب والتنسيق ، وهناك اذا رغبت بريق المظهر العلمي الخادع ، لكنك ستبحث دون طائل وراء هذه الواجهة شبه العلمية عن فكر يغوص بك الى جوهر التاريخ والحياة والحضارة . وليس عسيرا على أي متعلم مستنير أو حاصل على درجة علمية ان يبادر الى القيام بعملية تقميش حول موضوع تاريخي معين ، ثم يطالع مراجعه ويمعن النظر فيها ويعمل حسه السليم ، فتستقيم له حصيلة من الملاحظات السديدة ، ويعمد بعدها الى تدبيج رسالة في موضوعه الذي اختاره . ولو كان الامر غير هذا لما تيسر لنا تفسير هذا العدد المتعاظم من دكاترة التاريخ في العالم العربي ! فهذا النمط من الكتابة التاريخية قد ينبىء عن جهد ودأب وتحصيل ، وقد يشير الى اطلاع وتطبيق لضروب من أساليب التحقيق التاريخي ، لكننا نحتاج بعد ذلك كله ان نضع يدنا لنتحسس نبض التاريخ ، اذا جاز التعبير ، فتصدمنا حقيقة مؤلمة وهي ان المؤلفات التاريخية العربية في الاعم الاغلب ، ولا عبرة بالاستثناءات لانها في الواقع قليلة جدا ، وتكاد تكون نادرة في شعبة التاريخ الاسلامي ، تفتقر الى الفكر التاريخي والمنهجية العلمية .

ان المنهجية التي نعثر عليها في الكتب النظرية التي تتناول البحث التاريخي عندنا توضح ، بأجلى بيان ، اننا ما زلنا ندرك التاريخ بأسلوب أدنى الى الفهم الادبي الميتافيزيقي منه الى التناول العلمي الموضوعي . والادلة على هذا المنحى وفيرة ، واليك دليلا ساطعا منها . يقول حسن عثمان في كتابه « منهج البحث التاريخي » (١) : « ولا يفوتنا ان نذكر في ختام هذا الكتاب ان المؤرخ العظيم ليس سوى رجل ملهم موهوب ، أوتي في حياته الروحية حظا عظيما من العمق والفيض والخصب ، يمكنه من ان يسبر أغوار الماضي ، فيسير خلال مفاوزه ومنعرجاته ، ويشق طريقه في مرتفعاته ومنحدراته ، ويتهادى في أعطاف مروجه وأزهاره ، ويسمع قعقعة سلاحه وقرع أجراسه ، ويصغي الى صدى جعجعته ويتذوق عذب ألحانه ، ويستكنه خفاياه وأسراره ، معتمدا في ذلك كله على اصالة فكره ، وارهاف حسه ، ومستعينا بما وهب من جلد وصبر ودأب على البحث والدرس والنقد وتحري الحقيقة في وقائع الماضي وأحداثه ، على النحو الذي ذكرنا ، او ما يقرب منه . وبذلك كله يستطيع ان ينفث من روحه ومن نفسه وحسه تيارا من الحياة في حياة العصور الماضية ، ويبعثها نابضة متجلية في أقرب صورها الى ما كانت عليه في الزمن الماضي » . أستميح القارىء عذرا لاستشهادي بمقطع طويل نسبيا ، لكنه بليغ التعبير عما ذهبت اليه من ان المنهجية التاريخية تختلط لدينا بالادب ، ويغدو التاريخ أقرب الى الرواية القصصية . فان القطعة الانشائية المتقدمة عبارة عن برنامج نزهة بين الطبيعة ، والمتنزه انسان غير عادي مصاب بالفيض والخصب ، وتنتابه عوارض من السحر فينفث في العصور الماضيات تيارا من الحياة ، فيستحضرها ويبعثها نابضة متجلية ! ووفقا لهذا المفهوم الروائي للتاريخ فلا غرابة ان يكون المؤرخ مطالبا بالخيال ، والبراعة الاسلوبية ، فيستعير قلم الاديب ليبعث الماضي في ثوب لائق وتلوين ملائم . وتتبدى براعة المؤرخ الاديب اذا ما وصف لنا مثلا حريق موسكو في عهد نابليون بونابرت وما خلّف من آثار ،

---

(١) الطبعة الثانية ، ص ١٩٨ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٥ . (من غرائب المصادفات ان يفقد الوطن العربي ثلاثة كتّاب فضلاء دفعة واحدة وفي يوم واحد هو الثامن والعشرين من شهر تشرين الاول ١٩٧٣ ، وهم : طه حسين ، حسن عثمان ، ومالك بن نبي . واذا كنا في هذه الدراسة أنحينا باللائمة على الدكتور حسن عثمان في ما قدم من افكار حول المنهجية التاريخية ، فهذا اللوم الموضوعي لا ينسينا تفرد هذا الانسان في لغتنا العربية ، فقد أغناها بنقل « الكوميديا الالهية » لدانتي اليجيري من مصدرها الاصلي ، وكان أحد المبرزين في الدراسات الدانتية التي وقف عليها جلّ عمره الفكري) .

أو اذا أدار الكلام على انعقاد مجلس طبقات الامة في فرساي يوم ٤ أيار ١٧٨٩ ، عندها « يحسن به ان يذكر جمال الجو في ذلك اليوم ، وتزاحم الجماهير في الطرق والميادين وفي النوافذ وفي أعلى الدور ، وتزيين الشرفات بالسجاجيد ، واصطفاف الجند ، وسير الموكب ، ووصف فرق الموسيقى ، وابتهاج الجماهير ، واستقبال لويس السادس عشر وماري أنطوانيت » (٢) !

وفي منظور هذه المدرسة التأريخية العربية التي تغترف مفاهيمها على نحو انتقائي عشوائي من الباحثين الغربيين ، ان تفسير أحداث التاريخ وظروفه منوط بذات المؤرخ وقناعته الخاصة ، لهذا ينبغي أن يبتعد عن الافكار والنظريات والمذاهب عند تعليله للاحداث ، والا « يكون ما كتبه في هذه الحالة غير معبر عن الحقيقة التاريخية في ذاتها ، بل يكون معبرا عن لون تفكيره ونزعته وهواه » (٣) . ان ذات المؤرخ ليست ذاتا مجردة موجودة خارج الزمان والمكان ، لهذا كانت هذه الذات الانسانية ، عبر الزمن التاريخي ، مختبرا للتفاعل الجدلي بين الذات والموضوع ، وبالتالي فقد اغتنت وأغنت الانسانية موضوعها على نحو متلاحم متداخل . ولهذا السبب ايضا يمكن القول ان الحقيقة التاريخية ليست حقيقة « ثابتة » مطلقة . ان الحدث التاريخي نفسه يتأثر عند صياغته ، قبل تفسيره ، بالتكوين الثقافي لدى المؤرخ ، وهذا التكوين يخضع لمجمل جدلية التطور الاقتصادي والاجتماعي والفكري الذي يعاصره المؤرخ . ان الحدث التاريخي ليس أمرا معلقا محايدا ، فهو فاعل ومنفعل حتى قبل تحوله من القوة الى الفعل ، لانه متوقف على القوى البشرية المتصارعة في المجتمع ، وهكذا فهو يحمل هويته الطبقية قبل ولادته. والمؤرخ يمتلك فكرا معينا غير محايد ، وانه لصاحب هوى شاء أم أبى ، فهو عندما يقدم على كتابة التاريخ لا يتجرد من تكوينه الثقافي والمؤثرات التي فعلت في بلورة ذهنه كما تتجرد الاشجار من أوراقها . يقول أسد رستم (٤) ، وهو رائد في اللغة العربية الحديثة لدراسة التاريخ وفق أسلوب علمي : « فنحن لا ننكر ان على العالم ان يكون خالي الهوى والغرض . ولكن هذا يجب ان لا يعني ان يكون خالي العقل . اذ لا يمكن للادراك النشيط أن يتجرد من الفكر واثر الاختبارات » .

ان المؤرخ الحق مفكر أصيل ، ولا مناص له من التوسل بمذهب فلسفي لفهم التاريخ والتغلغل في أحداث الغابر والحاضر . ان الحدث التاريخي ذو دلالة طبقية واجتماعية وفكرية ، وكم تبدو المحاولة ساذجة عندما ينبري بعض الباحثين في التاريخ والفكر التاريخي الى عزل الحقائق التاريخية عن دلالاتها ، كمن يحاول دراسة الصورة بمنأى عن خطوطها وألوانها . ان تناول التاريخ كما حدث حقيقة ، على حد قول أحد جهابذة المدرسة العلمية الالمانية في العصر الحديث، ليوبولد رانكي (ت ١٨٨٦) ، تصور مثالي قائم على فرضية واهمة . فالتاريخ الحقيقي هو هذه الملحمة من تصادم المصالح والطبقات والافكار ، هو نزاع تناحري بين علاقات انتاج او ملكية متخلفة وقوى انتاج يقودها البشر متجددة ، بحيث تغدو الحقيقة التاريخية، وهي في اقصى طموحنا صورة تجريدية للواقع الفعلي بما ينطوي عليه من دينامية ونعقيد وعلاقات جدلية ، من نسيج هذا النزاع وذاك التصادم . هكذا يحدث التاريخ حقيقة ، وبالتالي فان السعي الى تفسيره يمر عبر النظرية التي نهتدي بها أو الفلسفة التي نعتنقها في فهم الطبيعة والحياة والبشر . وبناء على هذا المنطلق الذي

لا مفر منه يأخذنا العجب عندما يدعونا قسطنطين زريق الى دراسة الماضي وفق تيار يدعوه التيار العلمي الذي « لا يقبل الا العقل هاديا ومرشدا والا الحق الذي يكشفه العقل هدفا وسيدا » . و « يتوجه هذا المجرى الى الماضي دون فكرة مسبقة او فلسفة مفروضة ، ويحاول استعادة الماضي من أصوله ، أي من آثاره المادية والادبية » (٥) . ان استعادة الماضي من أصوله ومصادره المادية والادبية عمل يدخل في الصناعة التاريخية التي تعوّل على ما ندعوه العلوم الموصلة او المصادر ، وتشمل نقد الاصول وتحريها وتفسيرها وضبطها وتنظيمها . فهذا أمر ، على أهميته ، ذو صبغة تقنية ، في حين ان تعليل الاصول واختراقها بالتفسير وكشف خباياها المحركة تحتاج منا الى فكر فلسفي ونظرية رائدة . وليس من الغريب ان نقدم على دراسة التاريخ معتمدين على ما يدعوه قسطنطين زريق بخشية ، وعلى سبيل التهمة « فكرة مسبقة او فلسفة مفروضة » ، فالفلسفة ليست فرضا بل قناعة عقلية ، ونحن لا نتصدى لفهم التاريخ أو أي علم من غير سلاح نتوسل به وبدون ذخيرة من الافكار سبق تحصيلها، والا كان البحث توأم الجهل !

وموضع العجب ههنا ان العقل الذي يدعو اليه الاستاذ زريق هو ، في ارتباط مع الواقع الاجتماعي ، يقف وراء كافة النظريات والفلسفات التي عرفها التطور البشري ، والماركسية على سبيل المثال ليست من مواليد الغريزة أو العاطفة ، فهي حصيلة النتاج العقلي للقرون الماضية من جهة ونقطة تحول وانعطاف في هذا النتاج نفسه من جهة أخرى . فمن حظ البشرية ان العقل ليس حكرا على نحلة دون غيرها . وليس هذا العقل سليل نظرية الفيض او جوهرا فوق المجتمع وخارج الزمن ، فالعقل الذي يدعو قسطنطين زريق الى الاهتداء به لا يمكن ان يكون عقلا مطلقا واحدا لم يطرأ عليه تطور خلال الحقب ، بدليل ان عقله الذي يحاور به الآخرين خضع لتأثير الافكار الغربية البورجوازية ومفاهيمها التي كانت مستنيرة ، فجعله هذا التأثير يندد بالتيار التقليدي في دراسة التاريخ لانه قدري سلفي ، ويأخذ على التيار القومي انه يميل الى بتر تاريخه عن تواريخ الامم الاخرى ، وان الفكرة القومية عندنا ملتبسة منقطعة عن الخصائص التي رافقتها في الغرب بحيث تتداخل مع الموقف التقليدي ، دون ان يوضح الاسباب العميقة لهذا التداخل وذاك الالتباس . ثم عرض للتيار الماركسي ، وعلى الرغم من بعض الحقائق التقريبية التي أوردها عن الماركسية ، هذه الفلسفة التي تنبع من العالم الشيوعي ، على حد رأيه ، والتي جرفت فريقا منا فعلها في أجزاء أخرى من المعمورة ، الا انه نسب الى الماركسية انها ترى في المساواة الاقتصادية التامة المساواة الحقيقية ، وفسر مفهوم الحتمية التاريخية على نحو آلي مبسط ، ناسبا الى هذه الفلسفة الاوصاف التي وقع فيها (٦) !

ولسنا الآن في معرض الرد التفصيلي على هذه الآراء ، لكنه لا بد من القول ان اهم ما في القوى المنتجة انها ذات صفة اجتماعية ، وان البشر ، لا الاشياء وأدوات العمل ، هم الذين يقفون على رأس هذه القوى . يقول كارل ماركس (٧) : « الزنجي هو زنجي . ولا يصبح رقيقا الا في ظروف معينة . وآلة غزل القطن هي الة لغزل القطن . ولا تصبح رأسمالا الا في ظروف معينة . وبدون هذه الظروف ، لا نكون رأسمالا ، شأنها شأن الذهب الذي ليس بحد ذاته عملة ، او السكر الذي ليس هو بسعر السكر » . ويتابع « ماركس »

---

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٦ و ١٨٩ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٨٤ .
(٤) مصطلح التاريخ ، الطبعة الثانية ، ص ١٣٩ ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٥٥ .
(٥) نحن والتاريخ ، ص ٤٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٩ .
(٦) المرجع نفسه ، ص ٢٩ – ٤١ .
(٧) العمل المأجور والرأسمال ، ص ٣١ ، الترجمة العربية ، موسكو (بدون تاريخ) .

في مقطع لاحق قائلا : « في الانتاج ، لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط، بل يؤثر بعضهم في البعض الآخر ايضا ، فهم لا ينتجون الا بالتعاون في ما بينهم على شكل معين ، وبتبادل النشاط في ما بينهم . ومن أجل ان ينتجوا ، يدخل بعضهم مع بعض في صلات وعلاقات معينة ، ولا يتم تأثيرهم في الطبيعة ، أي لا يتم الانتاج ، الا في حدود هذه الصلات والعلاقات الاجتماعية » .

ان وجود الآلات الصناعية ساهم في ولادة البروليتاريا ، لكن هذه الآلات نفسها لم تنتج الافكار الثورية للبروليتاريا . فان الانقلاب المذهل الذي طرأ على وسائل الانتاج قد أدى بالضرورة الى انقلاب في علاقات الانتاج ، أي في العلاقات الاجتماعية او المجتمع الذي يكون في مرحلة معينة من تطوره التاريخي . ان عملية التطور التلقائية ذات استقلال نسبي مرتبط باشكالية معقدة ، لانها لا تتم بمنأى عن البشر الواعين الذين يساهمون في صنع تاريخهم ضمن شروط موروثة وموضوعية لا حيلة لهم فيها . لقد تميزت الماركسية بانفصالها عن المفهوم الهيغلي القسري للتطور ، وتميزت خصوصا بجوهرها الديالكتيكي لدى تصديها لتحليل القضايا . ان سقوط البورجوازية كطبقة قائدة وزوال ملكيتها الخاصة ليسا رهنا بارادتها ، لكن نمط انتاجها الرأسمالي يولد نفيه المتمثل بالبروليتاريا البائسة التي تعي بؤسها وتنتظم للاجهاز عليه . والبشر خلال تطورهم التاريخي ليسوا أداة عمياء لاهداف قدرية مرسومة بدقة القانون الطبيعي . ان الصراع الطبقي لا يقتصر على المطالب الاقتصادية ، فهو ايضا وبالحاح صراع مرير للفكر المناضل ومساهمة أساسية في بلورة الوعي الجديد وفي صيرورة تكامله . وهذا الوعي المتقدم ، بارتباط جدلي مع مجمل عملية التطور والصراع الاجتماعيين ، هو الذي يساعد على ان يكون البشر موضوع التاريخ وذاته الفاعلة معا .

— ٢ —

سعيد عبد الفتاح عاشور

كان لا بد من هذه المقدمة السابقة ، على ايجازها ، لان حال « المؤتمر الدولي للتاريخ » الذي انعقد في بغداد بين ٢٥ و ٣٠ آذار ١٩٧٣ ، هو من حال « الميتودلوجية » الشائعة في اوساطنا . ولكي لا نتهم بالتعميم دون التخصيص ، وبما انه لا سبيل الى مناقشة كافة الابحاث دون استثناء التي ألقيت أو قدمت الى لجنة التراث العربي ، علما بانها على العموم ذات طابع واحد يقوم على التجميع دون التنظير ، وعلى حشد المعلومات عبر غربال واسع الثقوب وفي غياب للنظرة العلمية وسبات عميق للفكر التاريخي وكأنه ليس من شأن الباحثين والمؤرخين ، نقول ، والحال هي الحال ، ربما ان بعضا من ابحاث المؤتمر يغني عن كثيرها ويقوم نموذجا معبرا عنها، لان اصحاب هذه الابحاث هم بمثابة الابناء الشرعيين للمدرسة التاريخية العربية التقليدية . وسنعرض الآن بالتفصيل لاحد هؤلاء الابناء الامناء لمدرستهم العتيدة ممثلا بالدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور الذي قدم بحثا يحمل العنوان التالي : « ظل الخلافة العباسية في الحركة الصليبية » . والاستاذ عاشور يتمتع بشهرة ، وله مؤلفات عديدة حول تاريخ العصور الوسطى . فماذا نحن واجدون في دراسته الاكاديمية ؟

تطالعنا في بدايات الدراسة فكرة ليس من الظلم نعتها بانها من سقط متاع التاريخ . يقول « عاشور » ، مبررا تخاذل الخلافة العباسية وقصورها عن مقاومة الحركة الصليبية : « من العسف ان نطالب الخلافة العباسية بمخالفة سنّة الطبيعة والتاريخ ، وهي السنّة التي تمرّ بمقتضاها الدول ـ في كل زمان ومكان ـ بمراحل هي أشبه ما تكون بمراحل حياة الفرد » . فالدولة ، في نظره ، تبدأ مولودا ضعيفا ، وتترعرع وتشبّ وتتقوى ، ثم يتناوب عليها الضعف « وتأخذ في الذبول تدريجيا حتى يتوقف قلبها عن العمل نتيجة لضربة قد تكون عابرة وقد تكون خفيفة ، ولكنها أقوى من ان تحتملها وهي في سن الشيخوخة » . والدولة العباسية كانت تستقبل عهد ذاك ، أي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، سن الشيخوخة، فلنعذرها ولتنم مطمئنة فقد « سبق وان ادت دورها في الجهاد كاملا على مسرح التاريخ أيام شبابها وفوتها » !

هذه المقارنة بين التاريخ والانسان ومراحل كل منهما قد نتقبلها على انها صورة أدبية عنت على بال المؤرخ ، اما ان تصبح مقياسا منهجيا للتاريخ ومنبرا لتوزيع فتاوى من نوع براءة الذمة فيغدو الحال معها مختلفا . والطريف في الامر ان الباحث المنظر لهذه الفكرة حديثا ، ارنولد توينبي ، جعل يأخذ بها عند تصديه لتأريخ العصور السابقة من قديمة ومتوسطة ، لكن ما ان بلغ العصر الحديث ونلمس العواقب الايديولوجية والمصيرية لفكرته ، في حال تطبيقها على الغرب ومآله ، حتى أقلع وركب غارب التسويغ والدوران والافلات ، فقد انقلب السحر على الساحر ! وهذه الفكرة القائمة على المماثلة بين تطور الانسان وتطور الدولة وردت على نحو آخر ، لدى الفيلسوف وعالم الاجتماع الانكليزي صاحب الميول العنصرية ، هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) ، الذي نادى بالنظرية البيولوجية في تطور المجتمع التي قادته الى النتيجة الرجعية التالية : ان المجتمع، نظير تركيب الجسم ، يشتمل على ثلاث وظائف عضوية : التغذية ، التوزيع ، والتنظيم . وفي رأي « سبنسر » ان الطبقة العاملة تقوم بدور التغذية ، والتجار يؤدون وظيفة التوزيع ، في حين ان الطبقة الرأسمالية تتولى مهمة الضبط والتنسيق والتنظيم . وقد انبرى « لينين » لتسفيه هذه الافكار الميكانيكية ومثيلاتها التي تنقل قوانين البيولوجيا ومفاهيمها الى الميدان الاجتماعي ، وذلك في مؤلفه الشهير « المادية والنقد التجريبي » . وتجدر الاشارة ان الفكرة تعود بالاساس الى ابن خلدون الذي عالجها في الفصل الرابع عشر من الباب الثالث من « المقدمة » حيث يذهب « في ان الدولة لها أعمار طبيعية كما للاشخاص » . « فهذا العمر للدولة بمثابه عمر الشخص من التزيد الى سن الوقوف ثم الى سن الرجوع » . وحال الدولة انها تنتقل من البداوة والخشونة والافتراس حينما تكون العصبية متيقظة محفوظة ، الى الحضارة والرقة والمجد الفردي « فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء » ، اما الطور الثالث فتندثر فيه البداوة كأنها لم تكن ويستفحل الترف « وتسقط العصبية بالجملة » وتتلاشى المدافعة ، فيتوسل صاحب الدولة بالموالي لنجدته، وهذا أوان هرم الدولة وانقراضها عقب عمر يوازي المائة سنة او يزيد .

ان حياة الانسان يتحكم فيها تركيبه الفسيولوجي وجملته العصبية ، وتعطله متوقف على تعطلها . في حين ان نشوء الدول ، في كل زمان ومكان ، وتطورها وما يتعاقب عليها من مصائر ، هي رهن بعوامل اخرى ، شأن تطور أدوات الانتاج ، والصراع الطبقي ، وميزان القوى العالمي ، الى ما هنالك من عوامل رئيسة وثانوية، جلية او متداخلة ، يمكن ان نستضيء بها لفهم تاريخ الدويلات والممالك والامبراطوريات . ان بريطانيا العظمى بالامس اضحت اليوم دولة من الدرجة الثانية وربما الثالثة ، وان الولايات المتحدة الناشئة المنكمشة وراء المحيطات أصبحت حاليا شبحا جوالا يؤرق

الشعوب الطامحة الى العدالة والكرامة ، وان روسيا القيصرة استحالت من سجن للشعوب الى ارض تقوم عليها تجربة فريدة حيث ينهد « موزاييك » من شعوب ، متباينة جنسا ولغة ودينا وتاريخا وتراثا ، الى تحقيق مثل أعلى جديد هو الانسان الاشتراكي . فكيف يمكن فهم هذه الامثلة المتقدمة اذا اقتصرنا على مقولة « عاشور » ، الماخوذة عن « توينبي » او ابن خلدون اصلا ، حول سقوط الدول لانها وقعت في سن الشيخوخة ؟ رحم الله ابن خلدون فقد كان ابن القرون الوسطى ، بيد انه كان يفهم التاريخ على انه علم ونتاج أحوال عمران تتبدل زمانا ومكانا ، فأضاء شمعة من المعرفةالتاريخية خلل ركود حضاري قروسطي . اما الاستاذ عاشور فهو سليل المدرسة التقليدية العربية في التاريخ ذات الافكار البالية ، هذه المدرسة التي طفت بعناصرها عبر لجنة التراث العربي في المؤتمر الدولي للتاريخ المنعقد في بغداد ، فعرضت بضاعتها السلفية الظلامية ـ ذلك ان ابن خلدون هو من السلف ، لكنه من صميم السلفالصالح لا الطالح ـ فاحالت العلم الى كلام يداخله الكثير من الترهات .

* * *

يقول العلامة المغربي عن فن التاريخ : « اذ هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول ، والسوابق من القرون الاول ، (...) وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق » (١) . ثم يندد ابن خلدون (٢) بالمؤرخين المتأخرين ، وهو ما ينطبق على الكثير الكثير من دارسي التاريخ الاسلامي المعاصرين ، فيقول عنهم : « فيجلبون الاخبار عن الدول ، وحكايات الوقائع في العصور الاول ، صورا قد تجردت عن موادها ، وصفاحا انتضيت من اغمادها ، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلادها ، انما هي حوادث لم تعلم أصولها ، وأنواع لم تعتبر اجناسها ولا تحققت فصولها ، يكررون في موضوعاتهم الاخبار المتداولة باعيانها ، اتباعا لمن عني من المتقدمين بشانها ، ويغفلون امر الاجيال الناشئة في ديوانها ، بما أعوز عليهم من ترجمانها ، فتستعجم صحفهم عن بيانها » .

ان من يتتبع بحث سعيد عاشور ، عبر ثلاثين صفحة من القطع الكبير ، يداخله العجب من هذا الاسلوب الذي يتوسل به الباحث . فانت اذا نفضت يدك منه لن يعلق في ذاكرتك الا شتات من المعلومات حول حكام انقضّ بعضهم على بعض واغتصب بعضهم ملك الآخرين ! انه الاسلوب السردي المسطح الذي عانينا منه طويلا يطالعنا خلال صفحات ليس فيها سوى المعلومات ، بحيث يتساءل المرء : ما هو فضل الباحث غير تكرار معلومات وردت في كتب العصر المعني ، وأين هو هذا التاليف التاريخي ؟ ومصدر النقمة على هذا الاسلوبالضحل انه يقدم باسم العلم والاكاديمية ، في حين انه مجرد قشور لا تحوي الا الشيء الطفيف من لباب المعرفة . والبلية في غالبية كتب التاريخ الموضوعة في محيطنا العربي انها منتفخة الاوداج ، وحافلة أحيانا بالوهم العلمي المتمثل بقوائم من المراجع المتنوعة اللغات ، حتى اذا ما خضت فيها هالك افتقارها الى الحسّ النقدي والفكر التاريخي . انها كتب مرتكزة على تجميع المعلومات ، وربما ساهم مؤلفوها في تنسيقها وتبويبها واستخراجها من بواطن بعض المراجع او المخطوطات غير المطبوعة ، لكن التاليف في موضوع التاريخ يعني استعادة حركة التاريخ في تفاعلها مع حياة الناس على مختلف فئاتهم وطبقاتهم ، وتبيان ردود فعلهم الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية .

وان العودة الى دراسة مرحلة تاريخية ، ضمن تقسيم مصطنع مخالف لروح الحياة والواقع ، شأن سعيد عاشور الذي يتصبّ اهتمامه على تتبع الاحداث السياسية في بحثه المقدم الى المؤتمر ، هذا المنحى بات من آثار الماضي وغدا علامة فارقة على افلاس المدرسة التقليدية العربية في حقل التاريخ عن استيعاب حركة التاريخ الجدلية وردودها المتباينة ، المترابطة ، المتفاعلة . ان سعيد عاشور لا يكلف نفسه عناء دراسة مصادره على نحو نقدي قبل الاستعانة بها ، وهو في نهاية المطاف عبر صفحاته الثلاثين يعرض علينا صورة باهتة ، احادية الجانب ، للصراع الاسلامي ـ الصليبي وصلة الخلافة العباسية به .

* * *

ان ما يذكره الاستاذ عاشور بصدد الدافع الى قيام الحركة الصليبية يؤكد هذه النظرة الناصلة الاحادية الجانب التي يعتمدها الباحث في تحليل الاحداث . فان وجهة النظر التي يتبناها حولالحركة الصليبية انها « لم تكن سوى رد فعل لحركة الفتوح العربية الاسلامية، وحلقة بارزة في سلسلة الصراعات بين المسلمين والعالم المسيحي ، وهي الصراعات التي بدأت بخروج المسلمين من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد ونجاحهم في اقتطاع أجزاء ثمينة تعتز بها المسيحية وتعتبرها صفحات رئيسية في تاريخها وكيانها وتراثها » . ان وجهة النظر هذه يأتيها الباطل من كافة جوانبها . فاذا ما تغلغلنا في الحقائق التاريخية ، دون ان نطغى عليها بتعصب مسبق وافكارمعدة سلفا ، نجد أولا ان الحركة الصليبية ليست ، ضمن ظروفها وملابساتها الموضوعية ، مجرد رد فعل لحركة الفتح الاسلامي . ويتبدى لنا ثانيا ان سعيد عاشور يدرك الصراع بين المسيحيين والمسلمين على انه صراع ديني ، في حين ان هذا الصراع ، حتى في الحروب الصليبية نفسها ، ليس دينيا في جوهره ! ونورد ثالثا ان المسيحية التي يذكرها الباحث كانت في الحقيقة « مسيحيتين » : احداهما لاتينية كاثوليكية غربية ، والثانية يونانية رومية شرقية ، وان ما اقتطعه المسلمون خلال الفتح من أجزاء ثمينة تعود الى بيزنطة التي كانت على خصام مرير ومصيري مع الغرب الاوروبي اللاتيني .

كان النظام الاقطاعي في أوروبا يعيش انطلاقته التاريخية الزاهية في ظلال القصر والدير ، في حين خبت الانوار الحضارية في بغداد والقسطنطينية . وعلى طول السواحل الايطالية والفرنسية نهضت مرافىء خطيرة ، في مقدمتها البندقية ، وقد نافست القسطنطينية لتنتزع منها راية التجارة العالمية بين الشرق والغرب . وشرع تجار هذه المرافىء المرموقة في البندقية وجنوه وبيزه ومرسيليا يقطفونالثمار على حساب بيزنطة ، ويتحكمون بمفاتيح أسواق الغرب ، ويغدونالمصبّ الاساسي لطريق الحرير الشهير الآتي من الصين البعيدة . وهكذا غدت جمهورية البندقية ذات علاقات لا يستهان بها في أصقاع الشرق ، تمتد مستودعاتها الى شبه جزيرة القرم نفسها ، وتعقد المعاهدات التجارية، ويجوب عملاؤها في كل مكان ، وتمد بلدان الشرق حتى بالاسلحة الحربية . وشرع تجار هذه المرافىء يحملون الى الغرب منتوجاتالشرق ذات الصيت البعيد من توابل وعطور وأصباغ وحرائر وأحجار كريمة وغيرها من البضائع التي تكوّن الترف الاسيوي الذي ازدانت به ليالي الف ليلة وليلة ، في حين نقل هؤلاء التجار الى الشرق بشكل خاص المنسوجات من منتوجات المعامل الحرفية الناهضة في المدن الاوروبية الناشئة المتقدمة . وجمعت المصلحة الطبقية بين البورجوازية النامية في المدن عبر الصناعة الحرفية ، وبين البورجوازية التجارية الناشطة عبر المدن ـ المرافىء في ايطاليا وفرنسا . واذا كانت البندقية من القوة بحيث قضت على النفوذ التجاري لبيزنطة في البحر المتوسط ، فان خطرا جديدا جديا تمثل لناظريها في الاتراك السلجوقيين الذين كانوا يتقدمون لبحلوا محل بيزنطة المتداعية ، وكانوا قد دخلوا في

---

(١) عبدالرحمن بنخلدون : المقدمة ، تحقيق علي عبدالواحد وافي، ج ١ ، ص ٢٠٩ ، لجنة البيان العربي ، مصر ١٩٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١١ ـ ٢١٢ .

الاسلام أفواجا وجعلوه لحسابهم .

وهكذا كانت هناك مصلحة اقتصادية لدى التجار الاوروبيين في الاجهاز على الاتراك الذين أحدقوا بالقسطنطينية ، وكانت البابوية في صراع حاد مع رجال الاقطاع والملوك تبغي الخلاص من حروبهم الداخلية المستمرة ، وتوظيف طاقاتهم القتالية الفياضة لصالحها ، ثم السيطرة عليهم لينقادوا لاوامرها بحيث تؤمن مصالحها المادية والروحية ، خصوصا وان البابوية كانت تضع يدها على ممتلكات لا حد لها في القارة الاوروبية التي استصلح الكثير من اراضيها عهد ازدهار الاقطاعية.

وكانت الكنيسة تتنصل من دفع الضرائب على اراضيها الشاسعة التي ذكر بعضهم (٣) انها تقارب ربع الاراضي في كثير من بلدان اوروبا ! وكانت الكنيسة تدعي أيضا ان لها الحق في تحصيل العشر على ممتلكات العلمانيين ! وكان يراود البابوية حلم عزيز هو ضم الكنيسة الشرقية مجددا تحت جناحيها ، ولم يمض على انشقاقهما الا اربعة عقود ، خصوصا وان الفرصة سانحة نظرا لان مصائب قوم عند قوم فوائد ، فبيزنطة تحتضر وتستغيث . ان المصالح الطبقية جمعت بين احضانها البورجوازية الاوروبية ، بشقيها الصناعي الناشىء والتجاري الناشط ، والبابوية المتسلطة ، وتكفلت هذه الاخيرة بعملية الاعلام المضلل الذي يشحن الناس بوقود الدين . واذا بالصليب الذي ضحى عليه المسيح ليفدي الآخرين يغدو شعارا ديماغوجيا لمؤسسة اقطاعية تجارية تزعم احتكار المسيح وتقذف بالناس والجيوش لحماية الاراضي التي نشأ وعاش وبشر وتعذب فيها فصارت مقدسة ، لكنهم ارادوها مستعمرات يستأثرون بها دون اهلها من « البرابرة » والسكان المسيحيين العرب انفسهم ، وتكشتّف انقاذ القبر المقدس ، وسط نهر من الدماء ، عن عملية مشابهة لقبر الشيخ زنكي !

لعل خير ما يعبر عن اهداف الحروب الصليبية دون مواربة ما جاء في خطاب البابا أوربانوس الثاني امام مجمع « كليرمون فران » داعيا الى هذه الحرب « المقدسة » التي « ليست تشن لاكتساب مدينة واحدة بل لامتلاك أقاليم آسيا بأجمعها مع غناها وخزائنها التي لا تحصى ، فاتخذوا حجة البيت المقدس وخلصوا الاراضي المقدسة كلها من أيدي مختلسيها ، وامتلكوها أنتم خالصة لكم من دون اولئك الكفار ، فهذه الارض ، كما قالت التوراة : تفيض لبنا وعسلا » ! لقد اراد الاوروبيون استعمار الشرق واخضاع أهله ، لاستثماره من جهة وتأمين مقاليد التجارة العالمية بين أيديهم . وعندما تضعضع شأن الصليبيين وتوالت عليهم الهزائم ، بفضل الزنكيين والايوبيين ، كان من عواقب ومفارقات الحملة الصليبية الرابعة ، مطالع القرن الثالث عشر ، والتي قامت بتمويل وتوجيه من مدينة البندقية السالفة الذكر والشأن ، انها كانت ضد جماعة من أهل الصليب أنفسهم ، فهي ، عوضا عن محاربة الاتراك هذه المرة ، احتلت القسطنطينية ، ونصّبت عليها امبراطورا لاتينيا ، وأعلنت وحدة الكنيستين التي دامت ما ينيف على نصف قرن ، والحق ، وربما كان هذا هو الاهم ، معظم السواحل والجزر البيزنطية بجمهورية البندقية .

* * *

وبما ان سعيد عاشور يؤثر التفاسير الذاتية والافكار الجاهزة على الموضوعية والتقصي العلمي رأيناه يلهث خلال بحثه ، الطويل كمّا ،

---

(٣) هـ. ج. ويلز : موجز تاريخ العالم ، ص ٢٢٥ ، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد ، مراجعة محمد مأمون نجا ، سلسلة الالف كتاب ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨ . راجع في هذا الكتاب الفصلين الخامس والاربعين : تطور عالم المسيحية اللاتينية ، ص ٢١٠ ـ ٢١٨ ، والسادس والاربعين : الحروب الصليبية وعصر السيادة البابوية ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٧ .

ليؤكد ان الخلافة العباسية كانت موفورة الكرامة ، ثابتة القدم ، يؤخذ وجودها بالحسبان في صراع المنطقة ضد الصليبيين . كان الاتراك السلاجقة يهيمنون على الخلافة ، ولم يكن الخليفة سوى ظل باهت اثري لخلافة عظمى عرفها العراق أيام المنصور والرشيد والمأمون. وبلغ الضعف بأحد الخلفاء الرمزيين انه قال : بغداد تكفيني ! فقد حلّ بالخلافة ، على سبيل المشابهة غير الدقيقة ، ما نزل بالبابوية لاحقا ، اذ ان هذه الاخيرة ، بعد أن فقدت سطوتها الاممية على الاباطرة والملوك والامراء الاوروبيين ، وتحول الحرم الى سلاح ضدها ، تقوقعت في حاضرة الفاتيكان ، وان كانت لم تفقد تماما مصالحها المادية الواسعة ، على ان نفوذها السياسي تلاشى كثيرا . لكن الباحث حريص على هذا الرمز الخلافي ، مهما كان ممحوا وركيكا من الوجهة العملية ، فهو يحاكم التاريخ وفق أهوائه الحاضرة ، لهذا رأيناه يسبغ على الخليفة العباسي دور ساعي البريد ويعتقد انه كان كافيا ضمن نطاق امكانياته التاريخية : « على انه من الخطأ ان نتصور ان موقف الخليفة المستظهر بالله من تلك الاحداث كان سلبيا على طول الخط ، اذ من الثابت ان الخليفة أرسل الى السلطان بركياروق ـ الذي كان عندئذ في نيسابور ـ يستفزه لحرب الفرنج ، وكان ذلك بمجرد سماعه الاخبار الاولى عن الكوارث التي أخذت تترى على المسلمين بالشام نتيجة للغزو الصليبي . (...) والى هنا تكون الخلافة العباسية ، في نطاق امكانياتها والظروف التي أحاطت بها عندئذ ، قد أدت واجبها حيث انها كانت محرومة من قوة ضاربة تخضع لها خضوعا مباشرا وتأتمر بأمرها » . وعندما جاء أهل الشام يستنجدون بالخليفة الرمزي في بغداد لم يلتفت اليهم أحد ، فحطموا منابر المساجد في العاصمة العباسية ، « ولم يجد الخليفة المسترشد العباسي وسيلة لارضائهم وتهدئتهم سوى ان يعدهم بالاتصال بالسلطان السلجوقي ليخبره بما يتعرض له أهل دمشق » .

ان تطلع المسلمين العرب الى الخلافة في المشرق نابع من انها مرجعهم في الحكم . وعندما تولى الزنكيون ثم الايوبيون السلطة ، من قبل السلاجقة ، في الشام ثم في مصر مع زوال الخلافة الفاطمية ، كان من الطبيعي ان يبتعدوا شيئا فشيئا عن السلاجقة ، أولياء نعمتهم الذين كانت شمسهم تغرب ، في حين سعوا الى ان يتقربوا من الخلافة العباسية الرمزية وعملوا على استرضائها ، وذلك لان هذه كانت تؤمن لهم غطاء روحيا وشرعيا في تولي زمام الامور ، ولا بأس لقاء ذلك من ارسال الهدايا والالطاف الى سدة الخلافة ما دامت انها تؤدي دورا معينا لصالحهم ، فالخدمات لها ثمنها دائما . وهذه الحقائق لا يجهلها سعيد عاشور ، فهو يشير اليها ، غير انه لا يعطيها حقها ودورها . فالناس ، في كل زمان ، مع مركز القوة ، يفيئون اليه لحمايتهم . وفي كل صراع عسكري هناك جانب سياسي وهناك معركة ديبلوماسية لا بد من خوضها . والخلافة العباسية الرمزية كانت موضع تجاذب سياسي بين المتزاحمين على حكم المنطقة . وعندما استولى المغول على بغداد وفتكوا بالخليفة العباسي ، عمد المماليك الى احياء هذا المنصب في القاهرة ، وعندما دالت دولة المماليك في مصر واستولى الاتراك العثمانيون على مقاليد الامور حاولوا في مرحلة انحدارهم في العهد المتأخر احياء الخلافة دون طائل ، وما بالنا ننسى الملكية في مصر في عهدها الاخير وسعي المحتلين الانكليز والجهات المشبوهة لتنصيب الملك خليفة واميرا للمؤمنين ! فالخلافة العباسية ، اثر سقوطها التاريخي الفعلي ، دخلت ، زمن نشوء الدويلات ، ميدان اللعبة السياسية ، في حين ان الباحث يريد ، بدافع من اغراضه الآنية ، أن يحملها فوق طاقتها .

* * *

ان سعيد عاشور يريد ان يسحب الماضي على الحاضر والحاضر على الماضي بشكل عشوائي ينبيء عن تخلف فكري ورجعية غير أريبة .

اذ كان مفترضا في المؤتمرين ، عبر لجنة التراث العربي ، ان يدرسوا كيفية الاستفادة من التراث لخدمة الحاضر والمستقبل . لكن الذي حدث ان الابحاث أخذت مجرى آخر فانصبت في غالبيتها على موضوعات تاريخية ، لا صلة حقيقية لمعظمها بالحاضر وهمومه والتراث وشجونه ، وكان معظم الدارسين يضعون لابحاثهم خواتم مصطنعة وهشة . وقد علّق سعيد عاشور على بحثه المقدم الى المؤتمر بمداخلة شفوية خاطفة طرح فيها أفكارا سقيمة فحواها ان التاريخ يعيد نفسه ، بمعنى ان ما نتعرض له الآن من احتلال صهيوني لاراضينا عقب ما دعي بالنكسة، شبيه بما تعرضنا له زمن الحروب الصليبية . ما العمل ؟ الوصفة السحرية عند « عاشور » لردع هذا الاحتلال تقوم على تشبثنا بالوحدة، وحدة الضمير ، وعلى التعلق بالقيم الروحية والتمسك بالله ! فهذه الركائز الروحية هي التي ردت الصليبيين عن المنطقة ، على حد رأيه ، وهي الكفيلة بدورها أن تجلو المغتصبين الصهاينة ! هذا هو التحليل المعاصر لدى مؤرخ معتبر في صفوف المدرسة التقليدية العربية . وليس من التعسف القول انه تزييف صريح للتاريخ وضحالة فاضحة تبدر عن باحث عاصر ثورة ٢٣ يوليو ، وسواء كان مؤيدا لها او معارضا فلا مناص له من الاعتراف موضوعيا ان منجزاتها لم تكن وليدة القيم العمومية التي ينصحنا بها . واذا كان علماء الازهر اكبوا ذات يوم على قراءة البخاري ، اعتقادا منهم ان هذا المسعى الروحي يساعد على صدّ حملة بونابرت على مصر ، فان روحانيات « عاشور » لن تكون أوفر فعالية في صد الفانتوم الاسرائيلي ! كم تبدو القيم الروحية مظلومة عندما تدرج على لسان مفكر رجعي لا يحمل رصيدا معقولا من الفكر التاريخي المنهجي يكون عونا له في عملية التقييم ودليلا الى الفهم الموضوعي . ان القيم الروحية لا سبيل بأي حال الى بترها عن الظروف الاجتماعية التي تكون بمثابة الاطار لها ، والا غدا الكلام عنها مجرد عموميات غير مجدية . ان الرجعية تلجأ في كل مكان وفي أي زمان الى استلال هذا السيف الخشبي لتجعله فزّاعة في وجه التقدم ، مدعية الحرص على القيم ومتمسحة بالله لحمايتها دون غيرها من البشر ، جاعلة منه بوليصة تأمين على مصالحها الطبقية . لم يخبرنا سعيد عاشور اذا كان يعتبر تأميم البترول في العراق من ضمن القيم الروحية او خارجها ، ولم نتعرف في ما اذا كان النضال والمثابرة والتضحية من اجل الاستقلال والحرية والوحدة والعدالة الاجتماعية ، لكي لا نرعبه بكلمة الاشتراكية ، وغيرها من الاماني العزيزة هي من صلب القيم الروحية ومن نسيج الايمان بالله أم هي هرطقات ذميمة وكفر يصدر عن ملاحدة والعياذ بالله ؟! ان الدكتور ، أستاذ الجامعة ، يتكلم في ميدان العلم بلغة البداوة ، ويتجاهل ان المسلمين يمرون اليوم في طور القومية والتقدم الاجتماعي ، وان القيم الروحية لدى المسلمين في أيام نهضتهم لم تكن ثرثرة لفظية لتغليف النوايا الخبيثة ، بل كانت أخذا واقتباسا وتواصلا وحوارا وتجربة وخلقا ، بحيث جعلوا من انفسهم محطة حضارية تتوقف عندها الانسانية وتعتز .

— ٣ —

احمد فكري — سعاد ماهر

والحق أننا نظلم سعيد عاشور ، الذي جعلنا من بحثه عينة نموذجية تنطبق نواقصها المنهجية على الكثيرين من رواد وتلامذة المدرسة العربية التقليدية في التاريخ ، نظلمه اذا نسبنا اليه دون غيره وقصرنا عليه هذه الفجاجة الفكرية التي طالعتنا في كلامه . فهذا الدكتور أحمد فكري يقوم بمداخلة شفوية حول أهمية العمارة الاسلامية ، فيبدأ حديثه ليقول : نحن لسنا شعوبا نامية ! وكأن هذا التعبير تهمة توجه الينا ، مع العلم ان هذه الصياغة الملطفة وردتنا من اصدقائنا في البلدان الاشتراكية ، وفيها اللباقة ومراعاة الخاطر وربما الامل ، في حين انهم في الغرب يطلقون علينا صفة البلدان المتخلفة ، ولعلهم أدرى لانهم أصل العلة . واذا كان الاستاذ فكري يومي اننا أصحاب ماض وتراث ، وبالتالي لنا زاد حضاري عريق ، فهذا ينطبق على غابرنا الزاهر ، في حين ان حاضرنا ليس صنوا أو امتدادا حقيقيا له . لقد أتت علينا عهود من الاجتياح والاذلال والاستعمار ، بحيث بات تراثنا جزءا من تاريخنا المنصرم ، هذا مع العلم اننا أبناء هذا التراث المجيد ، وما زال فاعلا فينا على هذا النحو او ذاك ، ولكن هذه قضية أخرى سنقف عندها بروية في الجزء الاخير من هذه الدراسة .

ان أحمد فكري ، عقب رطانة اثرية حول العقد المنبعج والمنبطح والمنفرج ، تساءل اذا كانت العمارة الاسلامية صالحة لنهضة عربية حديثة ؟ وقد هداه تفكيره انه ينبغي لنا ان نحتفظ بطابعنا الاصلي وشخصيتنا المعمارية وان ننبذ التقليد . ولا اعتراض على هذا الكلام في شقه الاول لانه شأن مبدئي وطبيعي ، بيد ان نبذ التقليد ، وبشكل آخر الاخذ والاقتباس والتلقح الحضاري ، بواسطة التواصل والتعارف والتبادل ، أمر يتنافى والتراث الذي يدعي الباحث الحرص عليه ، ويتجافى مع عالمنا الذي يسير نحو وحدة حضارية ، ومن المؤكد انها وحدة لا تنفي التنوع ، فهو تنوع عبر الوحدة . ومن الثابت ان التقليد ، حتى في أبسط مفهوم « كربوني » له ، يتوقف مدى اثره وفعاليته وجدواه على مستوى الشعب المقتبس المقلد ومقياس استيعابه وعلى مقدار مشاركته في الشؤون الحضارية خلال الماضي والحاضر . لقد أجاب « فكري » بك — وهذا لقب اثري عرفت من بعض المؤتمرين انه متمسك به ، وكان بعض زملائه يناديه به ! — على تساؤله السابق بصدد صلاح العمارة الاسلامية للنهضة الحديثة ، فذكر محاولة جرت في هليوبولس في مصر الجديدة لاحياء العمارة الاسلامية ، وقال ان التجربة نجحت لكن لم يكتب لها البقاء ، وذلك لانها لم تنبع من صميم الشعب الذي كان يرضخ تحت نير الاستعمار فلم يعر اهتماما لتلك التجربة الرائدة . لا ريب ان هذا التعليل ساذج ومتناقض . ان العمارة الاسلامية ، بما اشتملت عليه من أفنية ودواوين وقاعات وبما تضمنته من أقواس وعقود وأشكال معمارية مختلفة ، كانت وليدة عصور معينة وحاجات محددة ونمط للعيش ، وذلك وفق نظام اجتماعي ونهج اقتصادي . ان أسرار هذه العمارة الاسلامية ، وخاصة ما يتعلق منها بهندسة المدن والامصار ، ذات وشيجة بدخائل النظام الاقطاعي وضروراته .

واذا قال احمد فكري ان العمارة الاسلامية قابلة من غير شك للانسجام مع عناصر العمارة العالمية المعاصرة أجبنا انه يجود علينا برأي مجاني يتصف بالعمومية ، اذ ان هذا الرأي يتعين بحثه في ضوء تقنية الآثار الاسلامية وهندسة الاقواس والعقود ، وكيفية استعمالها في عالمنا الحالي ، ومدى صلاحيتها وجدواها مع اقتصاد العمران الحديث وما يترتب عليه من مصاريف مضغوطة ، ومساحات محدودة ، وجهود بشرية في الصيانة الداخلية والانفاق ، الى غيرها من الاسباب التي يمليها نمط عيشنا ومتطلباته . ان العمران في بعض البلدان المتقدمة يتجه نحو التصنيع ، تصنيع الجدران بحيث تجمع الى بعضها البعض ، وذلك ضنا بالوقت والمال ، وتطبيقا للعلم في ميدان خدمة حاجات الانسان الملحة . ان موضوع احياء العمارة الاسلامية رهن بالامور المعمارية وتطابقها مع الضرورات المعاصرة ، لكنها بالتأكيد أمور ذات صلة وثقى بالقضايا الاجتماعية والاقتصادية وربما الثقافية التي نحياها . وعندما نقول العمارة نقصد التفاصيل الداخلية ايضا ، لا الديكور الخارجي فقط والذي لا ينفصل في صميمه عن الداخل ، وان يكن ليس عسيرا التلاعب به بحيث يعطي ايحاء خارجيا معينا . فانت قد تضع تصميما خارجيا لواجهة المبنى تستعين فيه ببعض الخطوط والاشكال الدالة على العصر الاندلسي ، وقد يكون هذا شكلا مستحبا وجميلا ، ولكن ليس معنى ذلك انك أحييت العمارة الاندلسية ، لان

داخل هذا المبنى يصرخ كل ركن فيه انه ابن القرن العشرين . لم يوضح أحمد فكري تجربة هليوبولس التي أتى على ذكرها وفي ما اذا كانت تتعلق بالتفاصيل المعمارية الداخلية او الخارجية او ربما كليهما، لكن من الراجح ان فشلها يعود الى ضرورات مالية وربما عملية واجتماعية وجمالية . ان القوس الحجري الاسلامي له نضارته وجاذبيته، غير انه مكلف من الناحية الاقتصادية والتطبيقية ، ثم ان العصر الحديث اخترع أقواسه من الاسمنت المسلح المتلائمة مع الاذواق الجديدة التي طرأت على البشرية مع التقدم الصناعي والتطلع الى غزو الفضاء .

ان البنى الفوقية في المجتمع لا تظل على حالها ، فهي ، رغم ما تتمتع به من نوعية واستقلالية نسبية ، تواكب مع الزمن التطور العام في البنى التحتية ، فيستنبط الانسان أشكالا وأساليب وأفكارا وتقاليد تجمع بين الاصالة والمعاصرة في معادلات يعود نسيجها الى أسباب ودوافع وحوافز كثيرة ، مختلطة ، متنوعة . انه من الملاحظ ان عناصر التراث تتفاوت في الاستمرار والديمومة ، تبعا لوتيرة التطور ونوعيته، ووفقا للحاجات الاجتماعية وربما الاهواء والضغوط الحضارية . وعلى هذا الاساس الموضوعي يمكن النظر الى العمارة الاسلامية وتبيين ما يتلاءم منها مع التطور ويبقى نابضا بايقاع الحاضر . ولقد اشارت الدكتورة سعاد ماهر ، في بحثها المقدم الى المؤتمر تحت عنوان « البيوت في مصر الاسلامية واثرها على عمارة البيوت والفنون الحديثة » ، الى بعض مظاهر في الدور الحديثة مقتبس عن البيوت الاسلامية ، شأن الفواصل الخشبية او الحديدية او الاكتاف الحائطية ، او مثال الحنيات العميقة ذات الضلف الخشبية المحفورة وتوازيها في أيامنا الخزائن الحائطية ، الى غيرها من الامثلة المتعلقة بالاثاث المتحرك الذي يطوى ويفتح . وهي نماذج يتصل معظمها بفن الاثاث خاصة ، ويتساءل المرء اذا لم تكن مقتبسة بدورها عن حضارات سابقة كالحضارة الفرعونية مثلا ، وتتصف بانها عابرة لا تطرح العمارة الاسلامية وصلتها الفنية بالمعمار الحديث على نحو اشكالي « بروبلماتيك » .

نخال ان موضوعا تقنيا كهذا آن لنا ان يكون متعارفا لدينا انه يدخل في دائرة هموم رجال الهندسة المعمارية ، في حين عندما يتناوله مؤرخون غير اختصاصيين بعلم الهندسة، نظير احمد فكري وسعاد ماهر، فلن يكون بمقدورهم الا ملامسة سطح الموضوع وتناوله بشكل أدبي ، وقد يدخلون عليه الضيم فيكون حالهم كحال الحلاق الذي كان يتعاطى قلع الاسنان او العطار الذي كان يداوي العيون ! وقد درجنا في الوطن العربي ان من يكون اختصاصيا بالتاريخ الاسلامي ، على سبيل المثال ، يجد في نفسه الكفاءة على تعاطي أي موضوع متصل بالحضارة الاسلامية . وهذا خطب لا يطاق ، لان من يتصدى لدراسة التاريخ الاقتصادي او الاجتماعي او العسكري او الفني او الفلسفي او حتى السياسي لهذه الحضارة الاسلامية العريقة ينبغي ان يكون ملما الماما شاملا ، اختصاصيا ، ومعمقا بالميدان الذي يقف جهوده عليه . ومن الطريف ان البعض يكتب في التاريخ الاقتصادي لهذه الحضارة وتراه لا يفقه شيئا من شؤون علم الاقتصاد المعاصر وشجونه ، فكأن الحاضر منبت الجذور تماما عن الماضي ، او ان الاقتصاد كان محض أدب في الايام الخوالي وصار علما صرفا في العصور الحديثة ! وفي اعتقادي ان التاريخ السياسي الاسلامي الذي يبدو مادة مستباحة للجميع ، لا يمكن ان يجوّد فيه الا عقل عارك السياسة وابلى في معمعانها ، فليس من باب الصدفة مثلا ان كتابات ونستون تشرشل تحظى بالتقدير الرفيع .

— ٤ —

ابراهيم أحمد العدوي — جليلة ناجي الهاشمي

وهناك ظاهرات فكرية تستوقف النظر طالعتنا في الابحاث القليلة جدا ذات الطابع الاقتصادي التي قدمت الى المؤتمر . فتحت عنوان « التنمية الاقتصادية لبلدان الخليج العربي في العصر العباسي » عرض الدكتور ابراهيم احمد العدوي لمجموعة من المعلومات تتعلق بأرض السواد في العراق وما تدر من غلات ، وألمّ بالساحل العربي للخليج على امتداد البحرين وعمان ، ثم طاف بنا على الساحل الفارسي، عبر مقاطعات الاهواز وفارس وكرمان ، موضحا ما تتميز به هذه الانحاء من زراعات وصناعات . ولعل أخطر ما اشتملت عليه هذه الدراسة من ضيم منهجي ان كاتبها سخر المصطلح الاقتصادي الحديث بشكل تعسفي وحوله الى شعارات تلصق ، على نحو مصطنع ودون مسوغ او شرح وتحليل ، على أوضاع اقتصادية مغايرة . وهكذا رأيناه يضع عنوانا لبحثه يدور حول مفهوم حديث هو التنمية الاقتصادية . ولو ان الاستاذ ابراهيم العدوي شرح هذا المفهوم وبيّن انه يستعين به على سبيل المقاربة ويورده بين أهلّة لهان الامر ، غير ان كل ما يستخرج من افكار أوردها الباحث للتدليل على هذه التنمية يقوم على بعض التنظيمات الادارية لبلدان الخليج : شأن استقلالها الكياني عن الداخل ، واحتفاظها بتقسيماتها الادارية ونظمها المحلية ، ثم ربطها بالنظام المركزي بواسطة ديوان البريد وعن طريق تعيين ولاة أكفاء عليها . ويشيد ابراهيم العدوي ، بناء على هذه التنظيمات التي قد تكون نفعت الاقتصاد العباسي ، هرما شامخا من التعابير الرنانة ، وذلك على مدار الدراسة التي استغرقت تسع عشرة صفحة ، دون ان يشفع هذه التعابير ، المصادرة من معجم الاقتصاد المعاصر ، بأي شرح تحليلي للاوضاع الاسلامية التي يلصقها بها ! أسمعه يقول : « واعتمدت تلك السياسة العباسية الجديدة على تنمية الموارد الاقتصادية لبلدان الخليج ، ثم تنسيق التكامل الاقتصادي بينها ، بما يهيىء لكل بلد تفجير طاقاتها الكامنة بشكل يحقق لاهلها اولا الرفاهية والطمأنينة ، ويمكن الدولة العباسية ثانيا من السيادة » . وللمؤرخ العدوي مفهوم خاص جدا للتكامل الاقتصادي ، فان مدينتين تتنافسان في صنع ثياب معينة ، شأن نهر تيري في ايران وبغداد في العراق ، تحققان بذلك تكاملا اقتصاديا ! ثم ان بلدا كالعراق نعم ، نتيجة التنمية الاقتصادية اياها ، برفاهية جعلت وارداته تزيد على صادراته ! وما دامت المصطلحات العلمية ذات صفة مجانية ومطاطة على هذا النحو الشخصي فلا عجب ان ينفحنا الباحث بالجملة التالية : « فكان عصر العباسيين هو عصر الحضارة العربية وبناء أركانها في الميدان الاقتصادي ، وخلق الوسائل التي تكفل لجميع ابناء الدولة على اختلاف اجناسهم التعاون فيما يحقق لهم الاطمئنان والاستقرار واقتسام أسباب الرزق عن عدالة في التوزيع وكفاية في الانتاج » !

يخال المرء ، وهو يطالع دراسة « العدوي » وما حفلت به من صيغ اقتصادية معاصرة ، ان صاحبها ، وهو يتحدث عن بلدان الخليج في العصر العباسي ، انما يضع عينه تارة على بعض شعارات ثورة ٢٣ يوليو ، وطورا يفصل سوقا خليجية مشتركة مقتبسا لها الاطار النظري من السوق الاوروبية المشتركة او ربما الكوميكون ! ولا ريب اننا نسعى جاهدين للافادة من مناهج البحث والتفكير الجديدة لندرس في ضوئها ونحلل ونفسر قضايا سالفة تقادم عليها العهد وتراكم غبار الايام ، وأخص بالذكر المنهج الماركسي الذي يمثل حصيلة باهرة للفكر الانساني . غير ان هذا المنهج ينأى بنا خصوصا عن علمية تشويه التاريخ ، والصاق الحاضر بالماضي وخيانة الماضي باسم المعاصرة الزائفة ، او كما يحدث أحيانا ، لاهواء سياسية ظلامية ، خيانة الحاضر تحت ستار من الاصالة الدعية . ان المنهج الماركسي يدعونا الى اعادة

اكتشاف تاريخنا والتعمق في فهم احداثه وتقييمها تقييما طبقيا ، جدليا ، شموليا . وفي اعادة التقييم هذه لتاريخنا الاسلامي قد لا ننجو من منزلق التأثر العارض بمفاهيم نحياها وتصدق بشكل خاص على ظروفنا الآنية او القريبة ، وهو تأثر قد يتبدى في الفهم او عبر أدوات التحليل او في الصياغة . بيد ان هذا المحذور يختلف تماما عن النسخ الآلي الذي يشطب التطور ويعلب التاريخ ويلغي حضور الانسان .

وتتضح في بحث ابراهيم العدوي نظرة مبتسرة جزئية ، فهو يدرس اقتصاديات منطقة الخليج دون ان يربطها باقتصاديات العالم القديم ، باستثناء بعض الاشارات الهشة . مع العلم ان هذه المنطقة لعبت دوا استراتيجيا في التجارة العالمية لذاك العهد ، وكانت أشبه بموقع بلجيكا بالنسبة الى أوروبا ، لوحة دوارة « بلاك تورننت » تدلف اليها طرق التجارة الشهيرة الآتية من اقاصي البلدان ، مثل طريق خراسان الذي يمتد الى سمرقند فالصين ، او شأن طريق البخور . والحقيقة ان الاستاذ العدوي تسلح فيبحثه بمصادر محدودة، وبالتالي حصر نفسه في أفق ضيق . فنحن لا نرتاب لحظة بما تمدنا به مصادرنا العربية ، شأن ياقوت والاصطخري والمقدسي ، من معلومات قيمة ، على ان الدراسة التاريخية تظل ، في موضوعات كثيرة وفي الاقتصاد القديم بشكل خاص ، ناقصة اذا لم ترفدها المراجع الاجنبية التي تكمل غالبا ملامح الصورة وزواياها الغامضة وخفاياها . ولعل نظرة متفحصة نلقيها على كتاب « بلدان الخلافة الشرقية » للمستشرق غي لوسترنج ، ثم نظرة على دراسة ابراهيم احمد العدوي ، فينجلي عندها الفارق بينهما في الاسلوب والتوثيق والمستوى .

وهناك نقطة جديرة بالتأمل في بحث « العدوي » ، ونلقاها في كثير من الكتب التي يتعاطى مؤلفوها دراسة التاريخ الاسلامي ، وهي ان الدنيا ، عند رأيهم ، كانت بألف خير وكان الناس في نعيم مقيم . فلا مشاكل حادة ولا صراعات اجتماعية مقلقة ، وعجلة الاقتصاد تدور على بركة الله ، والترف يعم القصور ، وماء الورد يتدفق على دور الخلافة ، فتحسب ان العوام يعيشون جميعهم في جنائن معلقة . حتى ان الاستاذ العدوي وصل الى استنتاج مفاده ان « اشتغال كبار التجار وأصحاب الصناعات في بلدان الخليج بتجارة الترف والنعيم (الكماليات) التي تنهض دليلا على ان أهلها تخطوا مرحلة الضروريات الى مرحلة الحياة الرغدة الهنية » . فاذا كان الباحث يقصد بكلمة « أهلها » أهل بلدان الخليج ، فالتاريخ الغابر والحاضر مليء بأخبار الذين صنعوا النعيم لساداتهم وغاصوا في مستنقع البؤس ، فليس من بثقب اللؤلؤ كمن يتمتع به ، وباني القصر غير ساكنه . أما اذا كان الضمير في « أهلها » يعود الى التجارة فالاستاذ العدوي على حق وهو مصيب حيث يقول : « أصبح التاجر الغني هو ممثل الحضارة الاسلامية » .

* * *

وتناولت الدكتورة جليلة ناجي الهاشمي ، من قسم التاريخ في جامعة بغداد ، موضوع « الاصلاح المالي والاقتصادي في سياسة الخليفة عمر بن عبد العزيز » ، فعرضت لهذا الاصلاح في خطوط سريعة ، اثر تمهيد طويل اشتمل على سيرة عمر بن عبد العزيز حين كان واليا على الحجاز وخلافه مع الحجاج لعسفه ، فوقف الخليفة الوليد بن عبد الملك الى جانب واليه في العراق وبادر الى عزل عمر بايعاز من الحجاج والحاح . ولم يأل عمر في اسداء النصح لاولياء الامر حيال المظالم التي كان يرقبها ويتألم لها ، حتى اذا ما أصبح سيد الموقف بارتقائه سدة الخلافة عمد الى عزل الولاة الفاسدين ، وأوقف الفتوحات الخارجية كراهية منه للحرب ونفقاتها ، وامتنع عن أخذ الجزية ممن دخل الاسلام . وفي ميدان الاصلاحات ، وهي بيت القصيد من البحث ، منع عمر بيع الارض الخراجية ، وجعل السنة المائة الهجرية الحد الزمني الفاصل ، وذلك لان هذه الارض تدخل في فيء المسلمين . وفسرت الاستاذة جليلة الهاشمي هذه الخطوة بانها لزيادة الانتاج الزراعي الذي غدت الدولة تشرف عليه بشكل مباشر . ومن ناحية اخرى اتخذ عمر من « الصوافي » موقفا لينا يقوم على استثمارها عن طريق تسهيلات جمة ، بحيث تكوّن دخلا ثابتا لبيت المال .

وأشارت بعدها الباحثة جليلة الهاشمي الى حرص عمر على تسليف المزارعين المحتاجين ، ومراعاته الانتاجية بحيث جعل الخراج على الارض المزروعة المنتجة . ثم ألغى هذا الخليفة العادل السخرة والضرائب الاستثنائية التي كانت تبهظ كاهل المزارعين ، وهي تبدو لنا اقطاعية الطابع . وانبرت « جليلة » الى التنديد بالمستشرقين البورجوازيين ، أمثال فون كريمر وأوغست مولر وفان فلوتن ويوليوس فلهوزن ، لان هؤلاء ، في رأيها ، أساءوا تقدير خطوات عمر بن عبدالعزيز الاصلاحية ، فنعتوه بالمحافظة والرجعية والمثالية ، لانه اقتفى اثر السلف الصالح متجاهلا متطلبات عصره . لقد كان ورعا عادلا ، لكنه لم يكن سياسيا محنكا . وتذهب « جليلة » في ردها ان الموقف التقدمي والتحليل المادي يحملانها على تعضيد اصلاحات عمر ، لان هذا الخليفة في تحريمه بيع أرض الخراج شاء ان يضعها تحت تصرف الدولة وملكيتها الشرعية ، وقد أسدى خدمات مجدية للفلاحين ، كما ان عمر في حؤوله دون الجند وملكية الارض انما وطد ملكية الدولة وحارب الملكية الفردية . واذا ما استوحى عمر بن عبد العزيز في اصلاحاته تجربة عمر بن الخطاب فقد انتخب من الماضي تجربة ناجحة من الناحية الاقتصادية .

لقد أوضحنا بجلاء رأي جليلة الهاشمي لانه نموذج لفكر ينتصر لكل ما يتسم بالعدالة والنزاهة والتشدد في احتضان الفقراء والدعوة الى المساواة وغيرها من المظاهر النبيلة التي نلقاها خلل مطاوي التاريخ الاسلامي . ان أبا ذر الغفاري مثلا شخصية ملهمة ، وان الخوارج سلكوا طريق الجلجلة ببسالة عز مثيلها ، وان عمر بن عبد العزيز منهل للفضائل لا ينضب ... هذه المواقف « الراديكالية » وأمثالها التي نعثر عليها في التاريخ الاسلامي تحظى عادة بالتعاطف الانساني والاعجاب ، لكن هذا الانفعال البشري ينبغي أن لا يضلنا عن التقييم التاريخي السليم . ان حكمنا على خليفة ما لا ينبع من كونه ظلوما غشوما أو عدولا رحوما ، فالسلطة ليست في جوهرها جمعية لمكارم الاخلاق ، دون ما حاجة منها لتحطيم هذه المكارم ، وان التطور التاريخي لا يمر عبر العدالة بل عبر الضرورة ، ولا يعني هذا دوما ان الضرورة تنفي العدالة . ففي الصراع بين معاوية وأبي ذر كان التطور التاريخي الى جانب مؤسس الدولة الاموية ، وان رجلا فذا كأبي جعفر المنصور كان طاغية بطاشا لكنه عند التحليل العلمي رجل دولة قل نظيره وبان للدولة عظيم .

ونعود لتجربة عمر بن عبدالعزيز لنقول ان اقتداءه بعمر بن الخطاب كان عملا اتباعيا ليس له ما يبرره . ان الخليفة الراشدي الثاني أبى توزيع الاراضي المفتتحة عنوة في الشام والعراق ومصر وجعلها ملكية عامة لكافة المسلمين ، على ان تقوم الدولة بشأن ادارتها ، وذلك بأن تتركها في حوزة أصحابها الاصليين الذين يدفعون لقاء هذا خراجا عنها هو بمثابة الاجرة . وهذا الخراج ـ الاجرة يتحول بعضه الى العرب الفاتحين بشكل أعطيات تمنح لهم ، وهم في الشرع الملاك الجدد لهذه الاراضي المغنومة . فهذه الاراضي ، بخلاف ما ذكرت جليلة الهاشمي ، تعود ملكيتها الجماعية للمسلمين وليس للدولة . اما اراضي «الصوافي» التي تشمل ما استصفاه عمر بن الخطاب عقب الفتوح من مصادر عديدة ، شأن ممتلكات الاسر المالكة المهزومة ، او الاملاك المتروكة المهملة ، او الاراضي التي تدخل في حوزة الدولة ، فان التطور ، الذي لا يكون رهنا بمشيئة الافراد ، حمل عمر بن عبد العزيز على ان

يضعها في ميدان الاستثمار لقاء تسهيلات عديدة بواسطة المزارعة ، في حين ان عمر بن الخطاب رغب عن توزيعها وأبقاها اراضي أميرية تشرف عليها الدولة وتستثمرها نيابة عن المسلمين اصحابها . وهذا الاستثمار للصوافي بدأه عثمان بن عفان وأوغل فيه الامويون ، فتحول الكثير من اراضي الصوافي ذات الملكية العامة الى « قطائع » تقوم على الملكية الفردية عمليا .

صدر عمر بن الخطاب في تجربته عن دوافع سياسية : فقد كان الفاتحون في بداية عهدهم بالبلدان التي نزلوها ، فسعى عمر بن الخطاب الى ابعادهم عن التملك الفردي والارتباط بالارض وما يستتبعه هذا وذاك من صراعات وتناقضات ، في الوقت الذي كان ينبغي لهم ان يمسكوا فيه بزمام الامبراطورية ويديروا دفتها السياسية والعسكرية . لكن الزمن دار دولابه ، وتوافد العرب جماعات للسكنى في الهلال الخصيب ، ففدوا من نسيج المنطقة وهمومها وتطلعاتها . لهذا فان عملية بيع الارض الخراجية التي رفضها عمر بن الخطاب فقدت مسوغها التاريخي ، كما ان تحول الصوافي الى قطائع ازداد غزارة . وهذا التوزيع للارض وذاك البيع لم تحكمهما نوازع خاصة ، فقد أملاهما منطق التطور ، لانهما ساعدا عمليا على زيادة الثروة الزراعية ، وتراكم الانتاج ، واتساع العمران ، وتواتر ارتفاع دخل الدولة من الخراج ، وهذا التطور بمجمله تسارعت وتيرته زمن العباسيين . لهذا حينما وقف عمر بن عبد العزيز في وجه بعض جوانب هذا التطور فقد كان عمليا ، رغم ما كان يتمتع به من فضائل ونوايا طيبة ، يتخذ موقفا محافظا يتنافى مع ضرورات الواقع . ولا أدل من ان عمر فشل في تنفيذ سياسته المالية ، وكانت الغلبة بعدها لاجراءات الحجاج السابقة التي أعيد العمل بمعظمها !

ان طريق جهنم ، كما يقال ، معبدة بالنوايا الطيبة ، والتاريخ لا يتحكم بعنانه الورع والزهد والنوايا الطاهرة ، وان رجال الدين أنفسهم عندما يصبحون حكاما تتلاشى مواعظهم السابقة وتنوب عنها الاحتياجات الملحة . ان التحليل المادي للتاريخ يدعونا الى اكتشاف خط التطور ومناصرة القوى التي غذت هذا التطور وأمدته بالاجراءات، مهما بدت هذه الاجراءات للوهلة الاولى متنافرة مع أهوائنا الحاضرة، لان ما يبدو رجعيا متقهقرا اليوم ربما كان تقدميا مستقبليا في حينه. ان العبودية تأباها النفس الانسانية ، لكنها من الناحية الموضوعية لعبت دورا ايجابيا في التطور البشري . وان الاقطاعية ، على الرغم مما واكبها من سخرة واذلال ، كانت مرحلة حيوية من مراحل تاريخنا الانساني . وان البورجوازية ، المشؤومة في يومنا هذا ، كانت عند صعودها عهدا للانوار والتفتح الفكري والتحرر الاجتماعي والانعتاق من الخرافات والترهات . وفي نهاية المطاف لا يبقى الا وجه التطور الفاعل الذي ينقل الانسان ، وبواسطة حضوره وفعله وصراعه ووعيه ، الى مشارف أعلى من السيطرة على الطبيعة والمصير . ان تاريخ هذا التطور الانساني تمخض دائما ونسبيا عن عوالم جديدة أرحب وأملأ وأجمل ، وعصرنا هذا شاهد على عالم اشتراكي جديد يطلع ، عبر المصاعب والتضحيات والاخطاء والتجاوزات والانتهاكات والانتكاسات ، على انقاض عالم البورجوازية الآفل ومخلفات القرون السالفة .

— ٥ —

جاك بيرك — كارل بتراتشك — روجيه غارودي — دومنيك شوفليه

كان هناك بين المدعوين الى « المؤتمر الدولي للتاريخ » عدد من المفكرين والمستشرقين من الغرب والشرق . وليس غريبا أن يتوقع المرء مساهمة جدية من لدن هؤلاء في ابحاث المؤتمر ، نظرا الى تمرسهم بالمؤتمرات العلمية ، ولانهم على العموم لا يرتجلون الاعمال . لكن لقاء

— التتمة على الصفحة — ٥٠ —

محمد خالدي

محاولة لقراءة خواطر بطل مهزوم

يعود الفارس العربي في عينيه ملحمة الصحارى الهوج . لون الرحلة الاولى .
تكسرت المفاوز : هذه الفلوات عرس أن بين الشام والفلوات عرشت الكروم ، امتدت الرايات حمرا . كل درب بات يحلم ، اين وجه الفارس العربي ... قومي وامنحيه الدفء يا أرضا تشربت الدماء البكر قومي ... يوم أسرج دوخته الريح — ان الريح في الفلوات عاتية . خيام البدو ما عرفته . ظل محدقا في الافق . أرعدت السماء وظل محدقا في الافق : تأتي من تخوم الشرق قافلة « محملة » بوهج الشمس ..... يا وطنا توزعني . حملتك في دمي الفوار وعدا (كان طعم الوعد ملحا) . لم نفيت . كتبت عنك وكنت تكبر في القصائد ، في عيون الطفل يرسم شكل خارطة وفي حدقات من أحببت . مرّ البدو والتتر الغزاة وما أفاق الفارس العربي . كان محدقا في الافق . مرّ الجند ها هم سوروا الطرقات واقتسموا النبيذ المر ثم تبولوا . الرايات باهتة ووجه الشمس صار محطة للحزن . قيل العائدون يهزهم طرب وقيل وقيل ...!! بدّلت الخرائط شكلها ، اتسعت (وما وسعت حنينا ظل يأكل عمرنا المهدور) . شاخت هذه المدن الغريبة وهي ترحل في قصائدنا لبسنا حزنها الوحشي . أحرقنا أصابعنا وقلنا سوف يأتي الفارس العربي ان نبوءة العرّاف صادقة .
ولكنا خسرناها

بغداد

المنهج والتراث والغيبيات

ـ تابع المنشور على الصفحة ٢٦ ـ

بغداد جاء مخيبا للامال ويكاد لا يخلو من استهتار واستخفاف . ففي اليوم الاول من المؤتمر كان منتظرا من الاستاذ جاك بيرك ان يلقي محاضرة في القاعة العامة ، فاذا به يسمعنا حديثا شفويا سريعا دغدغ به مشاعرنا العربية ، ثم تحدث عن مقولة ، ويبدو انه ، كما أخبرني بعض المؤتمرين ، رددها مرارا في مناسبات علمية سابقة ، فحواها ان هناك تطورا عموديا على أنواعه عبر مراحل زمنية أفقية . وهذا التطور الذي يشهده عصرنا يتبدى على أصعدة مختلفة ، فهو يتمثل تارة بالتكنولوجيا، وطورا بالاخلاق ، وفي تطور عمودي ثالث يتشكل بالجماليات ، أو على صعيد رابع بالعادات والسلوك ، أو يظهر التطور في حيز خامس بالفاعلية الفلسفية ، وفي قطاع سادس بالنشاط اللهوي ... وفي رأي « بيرك » ، وهو ليس رأيا جديدا على أي حال ، ان المشكلة الحضارية تقوم على ان هذا التطور العمودي متفاوت عبر الازمنة ، فقد تصل التكنولوجيا مثلا الى ذروة لا تطالها الاخلاقيات ، بحيث اذا وضعنا رسما بيانيا للتطور خلال الاصعدة المتباينة لوجدنا ان التطور العام ليس منجانسا ، وان التقدم التكنولوجي لا يعني بالضرورة تقدما في المجالات الاخرى ، وهنا تكمن الازمة .

لم نكن ننتظر من جاك بيرك هذا الضرب من المثالية في معاينة الهموم الحضارية ، فهو يلجأ الى عملية تجريد مقبولة على مستوى الاصعدة لان الدراسة تقتضيها ، لكن تنبغي الاشارة ان تطور كل صعيد على حدة ليس منعزلا أبدا عن بقية الاصعدة ، فهناك تبادل تأثر وتأثير جدلي متداخل بينها : فأخلاقيات العصر الاقطاعي ليست بمنأى عن علاقات الانتاج السائدة في ذلك النمط الانتاجي ، فهي في التحليل الاخير جزء من هذه العلاقات . والعادات والسلوك في عهد ازدهار الآلة وقيام الصناعة خاضع في نهاية المطاف لذاك التطور النوعي في أدوات الانتاج الذي وقفت على رأسه البورجوازية وقننته وروجت له واستثمرته. والجماليات في زمن التكنولوجيا منفعلة بالانجازات العلمية الباهرة . ان ديالكتيك التطور يستند الى قاعدة راسخة من تبدل أدوات الانتاج ، وهذه الادوات هي العامل الاساسي في ما يطرأ من تغيرات على علاقات الانتاج وفي البنى الفوقية الحقوقية والجمالية والاجتماعية . وبما ان تبدل أدوات الانتاج هو العامل الاساسي والحاسم في مجمل عملية التطور العام للمجتمع الانساني فلا غرابة ان يكون صعيد التكنولوجيا سباقا ومتقدما على سائر الاصعدة في الرسم البياني الذي وضعه « بيرك » . ثم لا سبيل الى عجب أستاذ « الكوليج دو فرانس » من تأخر بقية الاصعدة عن صعيد التكنولوجيا لانها لاحقة بهذا الاخير ، رغم انها تعود فتؤثر به . فالتفاوت بين الاصعدة من طبيعة ديالكتيك التطور ، ثم لسبب آخر جوهري يجدر التأكيد عليه ، لئلا نقع في مغبة الفهم الميكانيكي لقضايا التاريخ ، وهو ان هناك تطورا نوعيا خاصا بكل صعيد : فالتطور التقني له آليته ووتيرته وأسبقيته ، والتطور السلوكي له طبيعته وبطؤه النسبي وتبعيته ، والتطور الجمالي يتأثر ايضا بالبيئة والجغرافيا والتاريخ الى جانب تأثره بالتطور التقني ، والتطور الاخلاقي يظل مشدودا زمنا طويلا الى الماضي فهو مخاض عسير ليس من سماته الانقلابية . لقد شاء « بيرك » ، في اغفاله الملاحظات المتقدمة السريعة التي أبديناها ، ان يعود بنا الى نوع من المدينة الفاضلة ، لله دره ! فهي بضاعة نحن أدرى بها ، وصنيعه أشبه بناقل التمر الى هجر !

* * *

وقد عالج المستشرق كارل بتراتشك من تشيكوسلوفاكيا موضوعا في غاية الخصوبة هو « بناء الانسان العربي من جديد » ، لكنه اتانا به على جناح السرعة فبدا مقالا لا يخلو من فائدة ، بيد انه لا يمضي عمقا ويعول على اشارات خاطفة . لقد عرض الاستاذ بتراتشك علاقة الانسان الانطولوجية مع الله في نظر الاسلام وفقا للقرآن ، فالله هو خالق كل شيء بحيث يتحكم في الكون والبيئة والظروف الخارجية التي تحيط بالانسان ، فيلغي بذلك العلاقة السببية بين الكائن والظروف التي تؤثر على تطور الانسان ومصيره . ومع ذلك فالاسلام لا يخلو من مفهوم الظروف ، بدليل الظروف الجديدة التي رافقت دعوة الرسول ، وان الشرع الاسلامي قد أخذ بالعرف والعادة . ويبدو تأثير الظروف جليا لدى المفكرين المسلمين المحدثين الذين يقرون بأن للظروف الطبيعية والزمنية والاجتماعية فاعليتها ، خصوصا في الاحوال والظواهر التي لم ينوه بها القرآن ولا السنة . ونظرا لغلبة العلاقة الانطولوجية الآنفة الذكر بين الله والانسان او الخالق والمخلوق ، وهي نظير علاقة السيد بالعبد ، فان تأثير الانسان في مفهوم العمل او الممارسة يبدو ملغى . ثم يقدم كارل بتراتشك ، على نحو متعجل ، نماذج ثلاثة يستخلصها من الفكر العربي الحديث ويوضح موقفها من مفهوم العمل وهي : شخصية الانسان الاسلامي ، شخصية الانسان الطبقي ، وشخصية الانسان القومي العربي الاشتراكي .

ومما لاحظناه ان الباحث لا يعبأ بالتمايز الموجود داخل التيار الاسلامي ، عبر الشخصية المعبرة عنه ، ولا يربط بين المفكرين والمذاهب السياسية والاجتماعية التي يمثلونها ويخدمونها على المستوى الايديولوجي ، فنراه يضع في كيس واحد مراجع يمثل أصحابها مجاري متباعدة أحيانا . ان الشخصية الاسلامية التقليدية تختلف في موقفها العام وبصدد مفهوم العمل عن الشخصية الاسلامية المتطورة تحت تأثير الافكار الليبرالية او حتى الاشتراكية . وهنا تنبغي الاشارة الى ان « بتراتشك » يقدم مسحا فكريا دون ان يرفقه بمسح طبقي وتحليل ماركسي لهذه البنى الفوقية المتمثلة في الشخصيات المذكورة. لهذا نراه يغفل تماما شخصية ذات اثر بعيد وفعال في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية هي شخصية الانسان الليبرالي الذي تمخض عن التطور الصناعي النامي على يد البورجوازية الوسطى والعليا المنتشرة في طول البلاد العربية وعرضها ، وبشكل خاص في مصر حيث توافر بعض الركائز الفكرية لتلك الشخصية . فالعلمانية وفصل الدين عن الدولة ، واعتماد العقل والشك المنهجي ، والايمان بجدوى التعليم ، وغيرها من المفاهيم التي نشرتها مدرسة أحمد لطفي السيد ، هي من المواليد الفكرية للانسان الليبرالي في أوساطنا العربية . وبسبب غياب الخلفية الطبقية نجد الباحث يضع خطا فاصلا بين الانسان الطبقي الماركسي والانسان القومي العربي الاشتراكي في حين ان الجذور الطبقية في هاتين الفئتين السياسيتين متقاربة جدا في بعض النواحي ، اذ كلتاهما تزدحم بأبناء البورجوازية الصغيرة خصوصا والمتوسطة أحيانا ، وان كانت الاحزاب الشيوعية تتميز بقاعدتها العمالية العريضة نسبيا . لكن المهم في الموضوع ان الاحزاب القومية في الوطن العربي خاضت تجربة سياسية حافلة بالعبر ادت بأكثريتها الى تبني الاشتراكية العلمية الماركسية جهارا ، في حين ان بدايات هذه الاحزاب كانت مناقضة الى حد بعيد لما وصلت اليه الآن . وهكذا فالشقة بين الانسان الطبقي الماركسي والانسان القومي العربي الاشتراكي تضيق كثيرا مع توالي الايام والاحداث ، وتحت ضغط التحولات الاجتماعية ، وهذه ظاهرة يتميز بها الوطن العربي والعالم الثالث ، ومن الصعب ان نجدها على هذا النحو في البلدان الرأسمالية حيث الانقسام الطبقي أخذ أبعاده الفاصلة وزواياه الحادة .

* * *

ان كارل بتراتشك ينهي بحثه بفكرة تدعو الى التأمل ، اذ يرى ان الانسان العربي بوسعه ان يعول على التقييم التقليدي الميتافيزيكي القديم للعمل بالاضافة الى التقييم الثوري الذي يقدمه الفكر الاوروبي

الحديث . فهذه نزعة انتقائية ، كحال التوفيق بين الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة في الزمن السالف ، وقد يكون لها جدواها على أساس من التكتيك السياسي لا في ميدان المعرفة . وهي نزعة شبيهة بمحاولة القائلين ان الاشتراكية ليست « مستوردة » من الخارج لكنها نابعة من مبادئنا الاسلامية وقيمنا العربية ، بحيث يصل الامر بمفكر كروجيه غارودي ان يقول في دراسة وزعت في المؤتمر هي « الاسلام والاشتراكية » ، على أساس ان صاحبها مشارك في اللقاء بيد انه لم يحضر ، يقول « غارودي » : « أليس هذا بكل بساطة هو التأكيد على ان الشعب العربي حين يختار الاشتراكية ليس مدعوا للانخراط في سلك القيم الاجنبية ، وانما هو قائم باختيار ينطلق باتجاه تاريخه الذاتي » . ودراسة « غارودي » موضوع مثير للمناقشة الخصبة ، على ان مكانها ليس ههنا ، فلم يكن من اللائق في نظرنا ان يتقدم المفكر الفرنسي بهذه الدراسة الى المؤتمر الدولي للتاريخ لانه سبق وألقاها كمحاضرة في القاهرة عندما دعي من قبل مجلة « الطليعة » في تشرين الثاني ١٩٦٩ ، لكنه الاستخفاف باللقاء المشار اليه سابقا . بيد اننا لن ندع الامر يمر دون ان ندلي بأفكار سريعة . أولاها ان الثقافة العربية ، باعتراف « غارودي » نفسه ، كانت دائما مشرعة الابواب لرياح الثقافات الاخرى : « ان الثقافة الاسلامية كانت مطبوعة دائما بطابع الانفتاح والتفتح . لقد أغنت نفسها باتصالها بكل الثقافات التي بعثت فيها الحياة وأخصبتها باحتكاكها بها » . فان كان الحال كذلك فلماذا هذا الضيق اليوم بالفكر الاشتراكي والاشتراكية ، وهي من نتاج العصر الصناعي الذي صحبه ولادة البروليتاريا وقيام التنازع بين البورجوازية والطبقة العاملة في المدن ؟ ان سعي بعضهم الى ايجاد المبررات لعقد مصالحة بين الاسلام والاشتراكية هي محاولة عقيمة . فالاشتراكية ليست بحاجة الى شفاعة من الاسلام لتلج باب الوطن العربي ، ان الضرورات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية هي التي استدعتها . كما ان الاسلام ليس مضطرا الى وساطة من الاشتراكية ، فهو تراث جليل للانسانية جمعاء . فدعونا من هذه التلفيقية غير العلمية ، وغير المستساغة تاريخيا وموضوعيا وماركسيا . وعندما يقول « غارودي » : « على ان الشعب العربي حين يختار الاشتراكية ليس مدعوا للانخراط في سلك القيم الاجنبية » فان كلامه قد يبدو مفهوما لو انه ورد على لسان شوفيني عربي على الصعيد القومي أو الديني ، وذلك ان تاريخ الفكر الانساني هو عبارة عن « قيم أجنبية » متبادلة ، متفاعلة ، متنامية ، والفكر الاسلامي نفسه لم يكن غريبا عن هذه « القيم الاجنبية » من هلينية وفارسية وهندية . ان هذه المصالحة بين الاسلام والاشتراكية يتوسل بها بعض الحكام التقدميين لغرض تكتيكي سياسي ، وربما كانت محاولتهم وصل جموع المسلمين ، غير المستنيرين والاميين في كثير من الاحايين ، بمصطلح يجمع بين الماضي والحاضر ، محاولة مشروعة ، فيستعين بعض هؤلاء الحكام بعبارات اسلامية وأحداث جليلة لها صداها الروحي في نفوس المؤمنين الذين ليس لهم من ثقافة سوى هذا الزاد الديني ، فيضفون عليها النعوت الاشتراكية . ونلاحظ ان القيم الاسلامية المضيئة نفسها تتكيف مفاهيمها ، على المستوى التكتيكي ، وفق نوعية القابضين على زمام السلطة ، فاسلام الثورة الجزائرية هو غير اسلام حكام الجزيرة العربية . يقول « غارودي » بحق وعمق : « ان الاديان تتطور بتطور الشعوب التي تدين بها » . ونذكر أخيرا ان الصفحات النابضة بالعدالة الاجتماعية والفكر الحر في مجرى تاريخنا هي موضع اعتزاز وتقدير والهام واحياء لدى الاشتراكيين العرب ، لكن الاشتراكية الاوروبية لم تبن على أمثال هذه الصفحات في تاريخ الشعوب الاوروبية القومي ، ثم اننا ، واقعيا ، تأثرنا بالاشتراكية عن طريق احتكاكنا المباشر بالغرب الرأسمالي والشرق الاشتراكي ، لا عبر التفاتنا الى تراثنا الماضي واستلهامنا له .

* * *

ولا يفوتنا ان نشير في ختام هذا المقطع الى المداخلة التي ألقاها دومنيك شوفليه ، صاحب الدراسات المتقنة حول جوانب من تاريخ لبنان ، وكانت تحمل عنوانا مغريا هو « التعرف على العالم العربي والمنهج التاريخي » ، فاذا بها تنحصر في صفحتين اتنتين لا غير تحتويان نصائح غير خافية تسلك في الواقع في باب الصناعة التاريخية ، شأن تحليل الوثائق ومقارنتها ، والاطلاع على البيانات والتقارير الادارية والقانونية ، وغيرها من وسائل علم التاريخ . في حين ان المنهج التاريخي ، كما سبق وأوضحنا خلال المقطع الاول من هذه الدراسة ، ينصب على التحليل والتفسير وارتياد النظرية الفلسفية لاستيعاب أبعاد التاريخ وكشف حركته الجدلية ، أي اعادة اكتشاف التاريخ .

والحقيقة انني أسفت لغياب المستشرق مكسيم رودنسون عن المؤتمر ، فقد اعتذر عن الحضور في اللحظة الاخيرة لاعتلال صحته او لسبب آخر ، وذلك لان هذا الباحث يمتاز برصانة وجدية ومسؤولية ، فمشاركته في المناسبات العلمية تنكشف عن جهد دؤوب وعمل نير واستنباط مكثف . ومما ضاعف في أسفي انني كنت أنتظر الالتقاء بصديق فاضل ، دمث ، يستشرف عبر الماضي مخططات المستقبل .

— ٦ —

الحبيب الجنحاني — سعد زغلول عبد الحميد

كان من المفترض ان تولي لجنة التراث العربي في مؤتمر بغداد موضوع التراث كل اهتمامها وغاية عنايتها ، وان تبحث عن كيفية الافادة منه في خدمة معركة الحاضر المحتدم والمستقبل المنشود . لكن الابحاث التي تناولت هذا الموضوع الجليل كانت ، وفق تعبير تراثي ، أندر من الكبريت الاحمر . فهناك دراسة ألقاها في القاعة العامة أستاذ في الجامعة التونسية هو الدكتور الحبيب الجنحاني وعنوانها « احياء تراث الفكر العربي دعامة أساسية لبناء مجتمع عربي حديث » . وهذا العنوان الطويل نفسه يبدو لنا مهتز الاركان ، أولا لان دراسة الاستاذ الجنحاني انحذت التراث العربي بشكل عام مادة لها ولم تتوقف عند الفكر العربي ، علما انه جزء من التراث ، وبالتالي فلماذا يقصر الباحث عنوان بحثه على فكرة لم يعالجها بتاتا في ثنايا عمله ؟ ولا بد بعدها أن نطرح تساؤلا في ما اذا كان يصح ، من الناحية الموضوعية ، العنوان الذي ارتآه الحبيب الجنحاني من ان احياء تراث فكرنا السابق بمثابة الدعامة التي لا غنى عنها لبناء أحد مداميك مجتمعنا الحديث ؟ ان الفكر وليد الصراعات الاجتماعية وسلاح بيد الطبقات المتنازعة ، وهو يعبر عن فصول متتابعة من ملحمة نضال الانسان لاخضاع الطبيعة لاحتياجاته والانتصار على الموت عبر تجديد الحياة في سياق أبدع وأوفر اشراقا وحرية ووعيا . نستنتج من هذا ان الانتاج الفكري مرتبط بظروف تاريخية ، وبالتالي فان الرصيد الفكري الذي عرفه تاريخنا الزاهر وأضاء في أعمال المعتزلة واخوان الصفا وابن رشد وابن خلدون وغيرها من الاعمال الفاصلة التي يتوجب احياؤها كعلامات بارزة نعتز بها ، هذا الرصيد كان تلبية لضرورات اجتماعية تولدت في أحشاء المجتمع الاسلامي المتفاعل مع غيره من المجتمعات ، فاكتسب بعدا تاريخيا مرهونا بزمنه ، وغدا بتعميماته الفلسفية واستخلاصاته الجوهرية جزءا من تاريخ الفكر العربي والانساني . وعندما ننهد اليوم لبناء مجتمع جديد مغاير الى درجة قصوى لمجتمع أسلافنا القدامى ، من حيث الاهتمامات والقضايا المطروحة والازمات الروحية والنظم الاجتماعية ، لا يمكن ان يكون فكرنا العربي السالف الذي كان متقدما في عصره ، لبنة حقيقية في تخطيط مستقبلنا . ان الفكر بطبيعته لا يعرف الحدود والهويات القطرية ، وكلما كان فكرا عظيما كلما تخطى بطابعه المطلق المسافات واتسم بالكونية ، ومن ثم فنحن في زمننا أحوج ما نكون الى آخر ما أبدعته العقول من دعائم راسخة ينهض عليها عالمنا المعاصر . والابداع الفكري

الراهن ليس منبتا عن ابداعات العصور الماضية ، ومنها فكرنا العربي، فهو تطوير نوعي كبير للتراث الفكري الانساني في ظروف تاريخية تتميز بانقلاب شامل وعميق في أدوات الانتاج .

ان أول ما يصدمنا في مبحث « الجنحاني » الصياغة المتخلفة التي تتكشف عن انشائية في التعبير والفكر معا . ان عديدا من عباراته يتمطى ليحفل بمفردات ليس لها سوى أصداء لغوية وعموميات مجردة. والتجريد محمود عندما يكون مدخلا الى التنظير ، وبخلاف هذا يغدو رصفا انشائيا ممجوجا وتعبيرا انحطاطيا . ان سذاجة المعالجة تتجلى عند « الجنحاني » في مجمل بحثه عموما ، ولسنا الآن في موقع الحكم على نياته ، فلا ريب عندنا انه يصدر عن حسّ وطني سليم متقد يتبدى في معظم صفحات عمله ، وهذه الوطنية علامة مميزة تنأى به عن اليمين الفكري الذي كاد يغرق لجنة التراث العربي بعتمته . وربما كان من مظاهر هذه الحماسة التي تفتقر الى الارضية الصلبة ان الباحث تعلو نبرته الفينة بعد الفينة خلال لهجة هجومية ، اتهامية ، عصبية ، وهي لهجة مرضيّ عنها في الخطابة لكنها تتنافى مع سلامة البحث العلمي الذي يسعى الى خدمة الحقيقة بغية بلورتها على أرض الواقع العملي . ولعلنا لا نجانب الصواب اذا قلنا ان الكثير من مفاهيم « الجنحاني » تدخل في سياق الفكر البورجوازي الوطني . فمفهومه للقومية مثلا ما زال غائما ، عموميا ، لا يتجاوز كتابات ساطع الحصري. انها القومية العربية ذات المحتوى الانساني ، الساعية الى أمة متحررة، متحدة ، توّاقة الى الاخذ بالتقنية الحديثة ، وهو يعتقد ان تحديات الامبريالية والصهيونية هي التي أيقظت جذوة فكرة القومية العربية ورفعت الشعور بضرورة مواجهة التحديات صفا واحدا . ان الفكر القومي عندنا لم يعد يقف عند هذه الافكار المبسطة ، المجردة . فالوحدة العربية ليست مجرد قضية شعورية وجدانية ، او مسالة اعلامية مقرونة بالمشاعر الطيبة ، انها تعود الى واقع موضوعي يملي نفسه عبر قوانين التطور الاجتماعي ، وبمقدار ما يرتفع المد الثوري في الوطن العربي وتتقدم الطبقات المسحوقة من مركز التقرير في اعلى السلطة ، بمقدار ما تنضج الظروف الموضوعية وتتهيأ المقدمات للتلاقي العربي الصميم والوحدة التقدمية المبتغاة . وفي نهاية المطاف يتضح اكثر فاكثر ان الوحدة العربية التي انتقلت من نطاق الفكرة الى ميدان التجارب منذ الخمسينات ، لن تنجزها ، على المستوى التاريخي ، الا الطبقة العاملة العربية عبر أحزابها وتنظيماتها وحلفائها الطبقيين . ان « الجنحاني » يتحدث عن القومية والشعور القومي والوحدة العربية من « فوق » ، والحقيقة ان هذه المفاهيم نبتت من « تحت » ونمت بفعل مرحلة التطور الاجتماعي المقرون بالوعي الفكري . وفي ضوء هذا ندرك ان مواجهة تحديات الامبريالية والصهيونية لا تفترق عن مواجهة الرجعية المحلية ايضا ، وذلك لان القضية الوطنية هي قضية اجتماعية كذلك ، ومن يراجع ملف المسالة الفلسطينية تتوافر عنده القناعة العظمى .

وهذا الفكر البورجوازي الوطني يطالعنا عند « الجنحاني » في اشاراته الى موضوع الاشتراكية . فهو يتحدث تارة عن الاشتراكية ذات الطابع الوطني ، وطورا عن « تجربتنا الاشتراكية الرائدة » وفيها « نصدر عن ذواتنا الحقيقية ، لا عن تجربة غيرنا » ، بحيث نحقق « المجتمع الاشتراكي العادل الذي طالما حلمت به الجماهير العربية » . فهذه التعابير غير العلمية هي من مخلفات الماضي القريب عندما شاعت في أوساطنا السياسية والعقائدية شعارات الاشتراكية التعاونية والاشتراكية الاسلامية والاشتراكية العربية وغيرها ، ولم يتبن احد تعبير الاشتراكية الوطنية لانها كانت لافتة الحزب النازي ! وهذه « الاشتراكيات » جميعها تلتقي عند مقولة الانبثاق من الذات واحترام تقاليدنا وعدم استيراد الافكار ! انها لاضاليل تتهافت تدريجيا من تلقائها ، بفعل صراحة الاحداث ، وذلك كلما خطت حركة التحرر الوطني خطوة في ميدان الصراع والبناء . وتهافت هذه «الاشتراكيات» نابع من كونها لا تمتّ بصلة حقيقية الى الاشتراكية العلمية . فالاشتراكية ليست وصفة سحرية ولا دواء ميتافيزيقيا ، انها دليل مرشد ومنهج للعمل مرن ، لهذا فالتجارب الاشتراكية الاصيلة تغذي هذا المنهج بدم جديد وتمده بحرارة الواقع وغنى معطياته .

وما دام الحبيب الجنحاني يتحدث عن الاشتراكية وكأنها فوق الطبقات ، فلا يداخلنا العجب بعدها ان يتحدث عن مشكلة نظم الحكم في بلادنا وكأنها منفصلة عن الصراع الاجتماعي والطبقات التي تخوض غماره . ان الباحث يطرح « مشكله المشاكل » ، كما يقول ، وينعي على غالب الحكام العرب تنكرهم لمبدأ الحرية السياسية غداة الاستقلال وأخذهم بمظاهر الحكم المطلق . ان ما يعيب « الجنحاني » طرحه المثالي للقضايا ، فهو يجمع في سله واحدة ودون تفريق نظما متباينة تقوم على امتداد الرقعة العربية وتقف وراءها طبقات مختلفة . ثم ان الحرية السياسية التي يطالب بها الباحث ، ونشاركه التوق اليها ، ليست هبه ، انها تنتزع خلال النضال الطبقي ، وكلما استفحلت التناقضات الاجتماعية بادرت الطبقة المسيطرة الى كبتها ، فتكمّ الافواه وتخنق الحرية السياسية ، وبالتالي فهذه الحرية السياسية هي اجتماعية في جوهرها . وعلى هذا المنوال المثالي يعرض « الجنحاني » لهزيمة الخامس من حزيران فيردها الى « أسباب حضارية ، وليست عسكريه » . ان معالجة القضايا المصيرية بواسطة منهج شكلي تؤدي بالباحث الى خلاصات أحادية الجانب ، تبسيطية . فالمستوى العسكري النـاهض لامة ما ينبع من ناميها الحضاري او تمرسها بالتقنية الحضارية ، لان الاسلحة المتقدمة وجه من وجوه تطور أدوات الانتاج . لكن الدول العربية المعنية بمحاربة اسرائيل لم تكن تفتقر الى عتاد حربي متقدم نسبيا ، لان المنظومة الاشتراكية عوضت عليها نقصها التقني وغمرتها بما تحتاج اليه من أسلحة ، ومع ذلك ففد حلت بنا الهزيمة المذهلة ، لان التخلف ينخر كياننا . وهكذا يتبدى ان للهزيمة العسكرية ، وفي العالم الثالث بالذات ، أسبابا متشابكة يمكن تدارسها في ضوء المنهج الجدلي ، ومن الخطأ الفادح ان نبسط الامور عبر اطلاقات متسرعة فنظلم التاريخ والحقيقة .

* * *

وها ان الحبيب الجنحاني يقارع فئة الرافضين للتراث ، فيستلّ سيفا خشبيا ليسكت هؤلاء ، فهو يتحول الى عالم نفساني ، فيعتقد ان السبب الرئيس البارز يكمن في مركبات النقص او عقدة النقص الحضارية عند هؤلاء المثقفين العرب ، ويغدو التطلع الى المعاصرة لديهم تقليعات سخيفة في نظره ! لا بد من التنويه ان موقف هؤلاء الرافضين للتراث على نحو حاسم لا يعنينا أبدا ، لانه لا يمثل قضية ننافح عنها ولا يبلور موقفنا ، لكن ما يستأثر باهتمامنا ههنا ان الباحث لا يغوص بحثا عن الاسباب الكامنة وراء المواقف الفكرية ، أيا كانت ، فتستحيل الدراسة بين يديه الى عملية اعدام دون تمييز أو روية او تحليل . ان اتصال المشرق بالغرب عبر قنوات كثيرة ، وسياسة حاكم مستنير كمحمد علي في مصر مثلا ، والغليان السياسي الذي كان يشهده العالم الاسلامي آنذاك ، هذه العوامل وغيرها أدت الى ان افكار الحضارة الغربية عثرت على رئة تتنفس من خلالها في الشرق العربي . ولم يكن من مزاحم ايديولوجي قدير ، فاعل ، جماهيري ، لهذه الافكار سوى التيار الاسلامي الذي لم يكن بأي حال منفتحا ، متطلعا ، فقد عمد الى خنق الاصوات الحرة التي ارتفعت من صفوفه ، واتكأ على التراث في مسعى متحجر لاستعادة الماضي عبر الحاضر في وقدة حنين خارج سياق التاريخ . وكما حدث استقطاب سلفي ، رجعي ، مغال في المحافظة والارتداد ، فقد اندفع بعض حملة الافكار الاوروبية من ليبرالية وتقدمية في شطط رد الفعل المعاكس ، دون ان يقوموا بعملية شطب لاهمية التراث ، انما انصبت حملتهم الشعواء على الجوانب السلبية

المعوقة منه التي كانت تنعكس آثارها على سلوك الناس المتخلفين الاميين وعلى سلوك الحركات السياسية الرجعية المتزمتة . وعلى سبيل المثال لا الحصر فان مفكرا نيرا كسلامه موسى قد وقف على العموم موقفا سلبيا من التراث ، دون ان يعني هذا المعاداة او الاستهانة بشان التراث ، وبلغ به الاندفاع نحو الاصلاح ان طالب بالغاء الاعراب في القراءة ، والكتابة بحروف لاتينية ، وذلك كي تكون بلاغة العربية في القرن العشرين ابنة عصرها ومجتمعها وسلاحا فكريا نافعا في عملية التحويل الاجتماعي ! لسنا الآن في معرض دراسة اثر هذا الرجل المفضال على حياتنا الفكرية ولا في مجال تقييم افكاره ، وان كان من الثابت ان الخير الذي بذره في العقول والنفوس كبير ، عميم ، لكن كم يبدو الامر طريفا ان نحكم على موقفه من التراث بانه كان وليد مركبات نقص وتقليعات سخيفة !

ان الحبيب الجنحاني يطرح قضية التراث في صيغة عامة ، فهو يقول انه ينبغي ان يكشف ذوو الاختصاص عن كافة جوانب تراثنا ، « اما الاحياء والنشر ، واستعمال وسائل الاتصال الجماهيري الحديثة لتعريف الشعوب العربية بتراثها فينبغي أن يقتصر على الجوانب التقدمية في تراثنا » ويتوجب « الاقتصار في مرحلة تاريخية معينة على احياء مضامين معينة يشتمل عليها تراثنا لصلتها المباشرة بسعينا لبناء نهضة حديثة شاملة » . اما سبيل بناء هذه النهضة التقنية والشاملة معا فهو التعويل على الوعي الحضاري الذي يتمثل ، حسب رأي الباحث ، في الروح الجدية والحياة المتقشفة والثقة بالنفس . وانطلاقا من هذا الوعي الحضاري يدوّي النفير الى خوض المعركة ضد التخلف « والقضاء على مركب النقص تجاه الحضارة الصناعية » . وهذا الوعي الحضاري العربي يحتاج ، في نظر « الجنحاني » ، الى التراث الذي عمد رواد الفكر الليبرالي العربي الى استعادته على نحو حر ، كما نهد التيار التقدمي ، عقب هزيمة حزيران ، الى تناوله على نحو نقدي منهجي . ويلاحظ الباحث عن حق « ان الفكر العربي بتياريه الليبرالي واليساري لم يستطع خلال نصف قرن ان يخلق مدرسة واضحة المعالم والاهداف في اعادة النظر في التراث بصورة منظمة » .

نخال ان هذه الصيغة العامة ، القائلة بالاقتصار على احياء الجوانب التقدمية المضيئة في تراثنا ، عمومية الطابع ، ولا تنبع من طرح داخلي لموضوع التراث . فالتراث ، هذا الميراث الحضاري الذي يتبدى في الآثار المادية والمعنوية ، ليس بحاجة الى احياء حقيقي ، لانه ، في الواقع وفي أهم مظاهره ، ماثل ، فاعل ، يحاور وجداننا في كل يوم ، ويضبط سلوكنا في كل حين ، ويتحكم في كثير من ردود الفعل التي تصدر عنا حيال شجون الحياة والعمل . فنحن نميل الى الاعتقاد ان مفترق الطرق في موضوع التراث هو صلته بالشخصية العربية الحاضرة بما تحفل به من تقاليد وعادات ، وسلوك وردود فعل ، ومن احساس شعبي ، ووجدان قومي تاريخي . أما التراث ، كما يدركه بعض الدارسين ، على انه ركام المعارف والعلوم والآثار الادبية ، ويدخل في روع بعض اصحاب الآراء الموميائية على انه « ذخائر » الطروس الصفراء الحاشدة بالغيبيات ، هذا التراث ، بايجابياته وسلبياته ، يتوجب علينا القيام بتقميش شتى مظاهره وفنونه ومكتشفاته ، والمبادرة الى تقييمه في ضوء المناهج العلمية المتقدمة ، وذلك لاستخراج القوانين وطرز التفكير والمواقف الابداعية التي استنبطها الجدود ، في مواجهة معضلات اعترضت حياتهم الاجتماعية وتحديات امتحنت عقولهم وسواعدهم . على ان هذه المهمة ، القائمة على الكشف والاحياء والتقييم ، تدخل في نطاق البحث العلمي ، واولى ان تظل هكذا لئلا يتحول التراث مطية للاهواء ، تحاول الرجعية الفكرية ، والسياسية بشكل خاص ، معوّلة على الارتداد والتضليل ، ان تمتطيها وصولا الى أغراضها الطبقية . وبالمقابل فان أشد ما نخشاه ان يصير حالنا ، في التعاطي مع هذه المهمة المتقدمة الذكر ، كحال الرجعية ، وان اختلفت الدوافع . فاذا كانت الرجعية تستهدف من التراث فزّاعة ترفع فوقها رايتها السوداء وتستمد المفاهيم الآفلة ، بعد ان تسلخها عن جذورها الاجتماعية ، لتوظفها في مجرى مآربها الراهنة ، فانه يتعين علينا ان نحذر من ان نسخر التراث تسخيرا نفعيا ينأى به عن العلم والموضوعية ، وذلك بان نخضعه لعملية تشويه مفتعلة ! ان اجلالنا لابي ذر الغفاري مثلا لن يقودنا الى ان نرفعه الى مرتبة أول اشتراكي في الاسلام ، فهذا التصنيف العشوائي يضيم الفريقين ، فابو ذر يغني عن هذا اللقب العصري ، كما ان الاشتراكية بدورها لم تعلنه طبعا على لائحة روادها وشهدائها ! (*)

ان الانسان العربي كيان مشدود الى الماضي والمستقبل معا ، ولا يمكن لهذه المعادلة ان تجد حلها المناسب الا عبر الدراسة الاجتماعية ، التاريخية ، للشخصية العربية ، فهنا تكمن مهمة سياسية وحضارية ومصيرية على جانب كبير من الخطورة ، هذا اذا اردنا حقا ان يكون الحاضر امتدادا للماضي التراثي وفي خدمة المستقبل المأمول . ان دراسة الشخصية العربية لن تكون كفيلة بتغييرها جذريا ، فهذه اوهام لا تراودنا البتة ، لكن طرح الموضوع والوعي به واقتراح الحلول له وتقبلها وجدانيا وعقليا لهي خطوات تقطع بنا شوطا لا يستهان به على طريق الانجاز ، وذلك لان الانجاز الحقيقي وثيق الاصرة بالثورة الاجتماعية التي تبدل علاقات الانتاج ، وبالتالي تفتح المجال واسعا امام امكانية تاريخية لتغيير نوعي ونسبي في الشخصية العربية الحالية . ان الكثير من مقوّمات هذه الشخصية الراهنة تبدو سلبية ، وسلبيتها متأتية عن العصور المتأخرة الموسومة بالقهر والاستبداد والانحطاط السياسي والخضوع لحراب العثمانيين الجهلة . واذا لم يفلح هؤلاء العثمانيون في « تتريكنا » فقد ظفروا ، وكان الزمن الطويل لاستعمارهم مسعفا لهم ، في « تتريك » الكثير من مقوّمات شخصيتنا العربية ، وادخال ما ندعوه « الالينة » والاغتراب والتشويه على كثير من تقاليدنا واخلاقنا ومشاعرنا وردود فعلنا السلوكية والاجتماعية . ولا ريب ان حركة النهضة العربية والمعارك السياسية الفاصلة التي حفل بها تاريخنا القومي من جهة ، والافكار الاجتماعية التي وفدت من الخارج فاستوطنت عقول الاجيال الصاعدة وحثتها على النضال من جهة اخرى ، هذه الافكار الاجتماعية وتلك المعارك السياسية شكلتا مهمازا قويا خضّ شخصيتنا وآنارها وأعاد اليها الامل ونفض عنها بعضا من غبار الزمن التعيس الذي حجب تكوّنها التاريخي التراثي واوقف تطورها .

ان الشخصية العربية المعاصرة ما زالت ، في كثير من الاحيان ، تحتفظ بنشأتها البدوية الاولى وما تمتاز به من سماحة وأريحية وعصبية ونزق معا . ولقد جاء الاسلام بفطرته ورحابته فجعل هذه الشخصية تخرج عن اطارها الصحراوي الضيق وأطلقها الى رحاب المعترك الحضاري ، فكشفت هذه الشخصية عن مواهب فريدة ، ليس اقلها شانا قابليتها العظمى للتأقلم مع النتاج الحضاري المتقدم وتمثل هذا النتاج ثم مجاراته وتخطيه . لكن الجديد الاسلامي لم يلغ الرصيد القبلي في هذه الشخصية العربية ، نظرا لان نمط الانتاج ظل رعويا في القسم الاعظم من الجزيرة العربية ، ولعل عملية الصهر الحضاري في الامبراطورية الاسلامية لم يتسع لها الزمن بحيث يبدد الكثير من المعالم السلبية في الشخصية العربية لما قبل الاسلام . وهكذا فشخصيتنا هي الشخصية العربية ـ الاسلامية ، وقد توالت عليها

(*) نغتنم مناسبة الكلام على التراث للاشارة والاشادة بكتاب غالي شكري « التراث والثورة » (دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٣) . واذا كان المجال ليس مؤاتيا لمناقشته ههنا ، فلا نملك الا أن نحيي محاولته الشجاعة التي تتسم بالنضالية والجراءة .

عهود الانحدار والانحطاط والتحجر العثماني ، مما ألحق بها التشويه والانكسار ، ثم جاء اتصالنا الحديث بالحضارة الغربية والافكار الاشتراكية فحدث فصام عجيب في شخصيتنا ، مؤداه اننا نتقبل أفكارا حديثة ونقر بوجاهتها وجدواها ، لكنها تصطدم بالجوانب السلبية في التكوين التراثي لشخصيتنا ، فاذا بنا نعتنق الافكار العصرية ونتباهى بالدفاع عنها ، لكننا لا نمارسها البتة ، وقد نرفض أحيانا ممارستها ، ربما لانها تنزع منا امتيازات نفيد منها ونرتاح لها . ولعل أبلغ دليل على هذا الفصام موقف الرجل العربي ، والمثقف وربما التقدمي أحيانا ، من المرأة في غالب الاحيان (**) . لهذا فان الشخصية العربية ، وكما تتبلور عبر المرأة خصوصا ، تكاد تكون مسحوقة فوق أكداس من الاعراف والمسلمات والممارسات المتوارثة ، وبعض هذه المعتقدات أضحى ، رغم تعارضه المطلق مع تقدم العصر ، شبه مقدس . ولو أجرينا دراسة أدبية واجتماعية على اللغة المحكية وما يتخللها من أمثال وحكايات وتعابير ومفردات ومضامين ، لهالنا شبه الانقطاع بين العالم الذهني والعالم المادي في حياتنا العربية المعاصرة .

ان في التراث رمادا كثيرا ! يقول جان جوريس : « ان الامانة الحقيقية تنحصر في المحافظة على موقد الاجداد ، لا على الرماد الميت الموجود فيه وانما على الشعلة الحية » . ونرى ان هذه الشعلة الحية تعود الى الوجدان القومي التاريخي في الشخصية العربية ، فهو مقوّم راسخ من مقوماتها لانه يختصر التاريخ والحقب في وحدة شعورية . ففي دمي تصطفق المدائح النبوية ، ويعلو صوت عمر ، وتمشي جحافل خالد ، ويرن صدى عبد الملك ، ففي دمي تخفق رايات بابك الحمراء ، ويهتف صاحب الزنج ، ويسرع الثوار القرامطة ... انه التاريخ ، ونحن منه وله ، يصوغ وجداننا ويؤكد انتماءنا الى تراث معين هو موضع استلهام في الاعمال الادبية والفنية ، لانه يغني الوجدان القومي عن طريق بعث الذكريات الموحية الغائرة في اعماق الكيان . وهناك فارق بين البحث العلمي والاستلهام : الاول ينصرف صاحبه الى الكشف عن الحقيقة كيفما كانت ، دون مسعى الى الالتواء بها بقصد استثمارها على نحو مغرض . فيحين ان مستلهم التراث قد لا يقف عند الدقائق والتفاصيل، لانه مشدود الى مجريات الحاضر يفتش عن سند له في الماضي . البحث العلمي في شؤون التراث قائم على التمحيص وقطع الشعرة الى أربع ، وفق المثل الفرنسي ، فهو يكاد يكون عملا عقليا صرفا . أما استلهام التراث فهو انشاد عالي الصوت ، وكلما كان المنزع الملحمي فيه قويا كلما كان أقوى اثرا وأوغل فاعلية . ان هذا الاستلهام يفتح منا الجراح ويدلف بنا الى اغوار الماضي ليردنا الى مستنقع الحاضر ، داعيا اياانا في قرع مجلجل ان نحفظ الشعلة التي أوقدها الجدود ونمدها بالوهج والديمومة لئلا نغرق في لجج الرماد !

* * *

لقد طال بنا الكلام ومع هذا لم نستنفد مؤتمر بغداد على نحو شمولي من كافة جوانبه وخلال جميع ابحاثه ، ذلك ان همنا منصب في هذه الدراسة النقدية على تناول دراسات لجنة التراث العربي التي أثارت خواطر في نفسنا والتي ينبغي مناقشتها لما في النقاش من جدوى وحوار وتركيز . ولا ريب انه كانت هناك أبحاث قليلة جدا تكشف عن جهد مخصاب وان لم ترتفع الى سوية الكشف المبدع ، كما ربما قد تكون هناك أبحاث قدمت الى المؤتمر ولم تقع بين أيدينا ، وذلك لان المشرفين على اللقاء تركوا للمؤتمرين مهمة تجميع وثائق المؤتمر، وكان هذا أمرا شاقا بعض الشيء ، نظرا لان طلبة الجامعة المستنصرية كانوا يتهافتون عليها ويتزاحمون . وفي رأيي حبذا لو ان المشرفين على المؤتمر فكروا ، من الناحية التنظيمية ، بتزويد كل مدعو ، عند مغادرته لبغداد ، بمجموعة كاملة لكل ما طبع من وثائق المؤتمر .

وستكون وقفتنا الاخيرة ، الموجزة ، مع الدكتور سعد زغلول عبد الحميد الذي قدم بحثا طويلا يحمل عنوانا متشعبا كالدغل : « عناصر التراث العربي ـ فكرا وحضارة ـ الصالحة لنهضة عربية حديثة . ملاحظات عن المنهج العلمي بين النظر والتطبيق في بعض علوم العرب من الزراعة الى الموسيقى » ! والعيب البارز في هذا البحث هو سمته الاستعراضية ، خصوصا وان نصف صفحاته الخمس والعشرين، عدا المراجع ، تقتصر على عرض « كتاب الفلاحة » لابن العوّام الاشبيلي و « كتاب الموسيقى الكبير » لابي نصر الفارابي ، ويكاد يكون عرض الكتاب الاول مجرد فهرست لموضوعاته ! ومن الطبيعي ان الباحث الكريم ليس موسيقيا كما لا شأن له بالزراعة ، وهذا القفز بين موضوعين متباعدين والجمع بينهما في مبحث واحد يعلله الدكتور سعد زغلول بشكل فكه حقا ، اذ يورد ان مهارة العرب في الزراعة أدت بهم الى مهارة في الطبيخ ، ولما كانت الموسيقى من الوسائل الترفيهية اثناء مآدب الطعام آل الامر الى تجاور الاهتمام بالطبيخ والموسيقى وصار المؤلفون في المواد الكمالية يعنون بهذين الموضوعين معا . واذا كانت الموسيقى في الماضي تكاد تكون وقفا على آذان الامراء ، والطبيخ الشهي يكاد يكون رهنا بمعدهم المتخمة ، بحيث حصل هذا التلاقي بين الاذن والمعدة ، فما مسوّغ سعد زغلول عبد الحميد في هذا التلاقي المفتعل لايامنا بين الزراعة والموسيقى خلال مبحث واحد ؟! ويبقى السؤال الملحاح التالي : ما هي العناصر الحقيقية التي يرشحها الباحث ، عبر استعراضه لكتابي ابن العوّام والفارابي ، والصالحة لنهضة عربية الحديثة ؟ علما باننا نعيش في عصر الزراعة الممكنة التي خففت من الفارق التقليدي بين المدينة والريف ، لان دخول الآلة على الزراعة يكاد يحولها الى ورشة من العمل الصناعي . ثم ان العصور الحديثة عرفت ثورة في الابداع الموسيقي ليس « فاغنر » سوى احد وجوهها العاصفة .

يقول سعد زغلول عبد الحميد في ختام دراسته : « ان العودة الى الاهتمام بمثل هذا التراث الاصيل الذي تفخر به الانسانية ينبغي ان يكون خطوة البدء نحو تحقيق نهضة عربية جديدة تحفظ للانسان العربي أصالته في عصر العلم والتكنولوجيا » . ونجيب دون مواربة ان خطوة البدء ، خصوصا في ميدان العلوم التطبيقية ، نحو تحقيق نهضة عربية جديدة ليست في العودة الى تراثنا الاصيل . ان آخر ما أبدعته العقول الناشطة واستنبطته الاذهان اللامعة هو بالتأكيد نقطة البدء المنطقية ، ذلك ان لحاقنا بالعالم المهرول نحو التقدم يحملنا على استيعاب آخر مبتكرات الحضارة الحديثة ، مهما كان النظام الاجتماعي الذي أنتجها ، لان الحقائق العلمية التطبيقية ليست في جوهرها طبقية . وفي عملية الاستيعاب والممارسة وبالتالي المشاركة في النهضة الراهنة لعالم اليوم ، ولنا في مثال اليابان الدليل الساطع ، ههنا يكمن المعنى العميق لمفهوم الاصالة . ان حربنا الضارية اليوم للحاق بايقاع العصر هي الامتحان الشاق والتحدي المصيري لمعدن أصالتنا التاريخية . اما قضية العناية بالتراث فلا خلاف عليها ، وان كان التقييم العلمي لهذه التركة الغالية هو موضع حوار بين الباحثين . وان الانجاز العلمي

(**) ان كتاب « المرأة والجنس » للدكتورة نوال السعداوي الذي يركز الاضواء على هموم المرأة العربية هو معالجة بالغة الجسارة في هذا الصدد . ليت كل امرأة عربية تقرأ هذا الكتاب ، ولماذا لا نقول ليت كل رجل عربي أيضا ، فتشرق في النفوس المعرفة الجنسية وتتناثر غيوم الاوهام والاباطيل (الطبعة الثانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢) .

عمر حميده

مدائن الجرذان

في الشارع العربيّ بيت سيىء السمعه
أطفاله بلهٌ
ونساؤه عهرٌ
ورجاله مرضى وقوّادون . سكرى عبر حانات المدائن ينشدون اللهو والمتعه ..

. . . . . .

ولتلك . كل مدينة الله عنها غاب واسودت كواكبها استحال الساكنون بأرضها نمطا من الجرذان يحتضنون نقمة كل تجربة . ويشهد ما تبقى منهم الحكماء . يعزف والمباضع رقصة الآلام يحكي من مجازر جيله السالف .

لتلك أذوب أحني هامتي

. . . . . .

في الصبح يلقاني أمام المنزل العربيّ طابور من الاطفال يمسح بعضهم نعلي ونعل صديقتي . ما جئت كي أستعرض الطابور . رأسي شامخ قد كنت مزهوا أفكر في عشية عطلة الاسبوع كيف مضت .
ورحت مخططا للفرصة الاخرى ...

. . . . . .

وأشيع ان الشارع العربيّ موبوء تهامس حولي الاطفال . خفت فأزمة الدولار تملأ حيزا بالصفحة الاولى وتجذب أعين القراء نحو جريدتي ...
ومسائل الطاقه
باتت تؤرقني ...
وتهامس الاطفال شدوا ربطتي . أحنيت رأسي الصقوا الاصباغ في وجهي استحال حظيرة ومبازلا ...
وضحكت يوما كاملا ...

. . . . . .

اصحو على صخب
يتشاجر الجيران يبصق بعضهم في وجه بعض
يتقيأ الثملون في العتبات والمصعد
وتصطفق النوافذ تكسر الابواب والبللور
تبقى حجرة الكهنوت صامتة
لا شيء يحدث عندها ...
تتشقق الجدران ينطلق الضجيج يدق مطرقة على سندان ...
الموت سيد هذه الفرفه
والبيت يدعى سيء السمعه ...

عمر حميده

الذي حققته هذه التركة العربية أضحى جزءا من الانجاز العام ، خاصة ان تراثنا ازدهر عبر تفاعله الحي بالتراث الانساني ، شأن كل تراث حقيقي ، ومن ثم فان الكثير من ابداعات التراث يندرج في البعد التاريخي او تاريخية الفكر ، وعلى هذا فهو ساكن ، على نحو ما، لحاضرنا ، لان المفهوم الماركسي عن الانقطاع غير المنقطع يتبدى بشكل جلي في موضوع التراث .

هناك نقطة ثانية تستوقفنا في دراسة سعد زغلول عبد الحميد ، ونراها وثيقة الصلة ونابعة من رأيه السابق حول فحوى العودة الى التراث ، وهي الموقف من الحضارة الغربية . يذهب الباحث ان هذه الحضارة الغربية تجتاحنا ببريقها فنضيع في غمرة الانبهار ، وهي « تكاد تأخذ بخناق حضارات الشعوب العريقة ـ ومنها شعبنا العربي ـ وكأنه لا فكاك من قبضتها ، بعد ان اصطنعت ذلك الكائن العجيب الذي يعرف « بالتكنولوجيا » ، وكأنه مارد جبار أطلقه اصحابه على من سواهم ممن تخلفوا عند بوابات العصور الوسطى ، او الذين ما زالوا يطرقون أبواب العصور الحديثة بشيء من التردد والريبة ... » . ان الاستاذ سعد زغلول يتحدث عن الحضارة الغربية والتكنولوجيا التي أفرزتها وكان الامر يتصل بالاجواء السحرية لحكايات ألف ليلة وليلة ، وعوضا عن التناول الموضوعي لاثر ثقافة الغرب في محيطنا ، مهما كان شان هذا الاثر وفحواه ومرماه وفاعليته ، يعمد الباحث الى تغطية الموضوع بغطاء لفظي من البريق والانبهار والاختناق ! ان الفكر العربي الحديث تشكلت تياراته النافذة ، المتغلغلة ، تحت ضغط الحضارة الغربية سلبا وايجابا . ان مولد البورجوازية العربية الصاعدة من جهة ، وتسارع سير العالم نحو نمط متقارب في المعيشة من جهة أخرى ، قد أديا الى نمو الافكار الغربية وشيوعها نظريا وتطبيقيا في أجزاء واسعة من الوطن العربي ، مهما كان أسلوب هذا الشيوع وذاك النمو صالحا أو ملتويا ، مفيدا او مشوها . ثم ان الافكار الاشتراكية على انواعها أول ما تسربت الينا من الغرب الاستعماري نفسه ، لان الفكر الغربي يتعين علينا النظر اليه عبر صراعاته وتفاعلاته ، فنضالنا السياسي ينبغي أن لا يحجب عنا الزوايا المشعة من هذا الفكر الذي يعبر عن مرحلة متقدمة قطعتها البشرية . لقد بدت المفارقة عندما وقع التناقض بين الافكار الليبرالية الغربية المطبقة في منبتها ، بشكل اشكالي ونسبي ومتفاوت واحيانا اضطراري ، وبين الهجمة الكولونيالية على بلدان العالم الثالث التي أملتها ظروف التطور الموضوعي للرأسمالية الغربية ، وكان ان اصطحب المستعمرون معهم زادا من التضليل الايديولوجي ينفي نفسه بنفسه ، فكيف ينادي المستعمر بالحرية ، في مفهومها البورجوازي ، وهو يخنقها جهارا ، وكيف يعلن شعارات العدالة والدستور والديمقراطية وهو يسترقها بلا حياء ؟! ورغم ذلك كله كان لا بد لعملية التواصل والتفاعل والتجاذب أن تتم ، حتى في بعض الاوساط ذات الافكار السلفية الاصلاحية ، لان الفكر يأخذ مجراه بشكل متشابك ، وهو ايضا تعبير عن مصالح طبقية ، في أبرز وجوهه ، لهذا استمر نفوذ الغرب الثقافي لاستمرار صعود البورجوازية العربية وامتدادها ، لكن الفكر يأخذ مجراه كذلك بشكل نقدي ، لذا حدث التصادم الفكري ، الى جانب الصراع السياسي وبسببه ودعما له ، بين المثقفين العرب الطليعيين والحضارة الغربية ، لان الترسانة الفكرية لهذه الحضارة جاءتنا بافكار معدة ، وبدل ان يصار الى اكتشافها عبر الواقع وخصوصيته ، تمّ الصاقها على نحو كيفي فوق جدار الواقع الخارجي . ان موضوع الفكر العربي والحضارة الغربية شيق وخطير ، ويحتاج بالتأكيد الى معالجة مسهبة ، متانية ، ونقدية، لكن موقف سعد زغلول عبد الحميد من الموضوع متخلف جدا ، لانه ينبيء عن سلفية تجاوزها الزمن وعن لفظية مزمنة يعاني منها فكرنا الاجتماعي والادبي في الكثير من نتاجه . ان السيوف المرصعة تبدو جميلة ، غير ان معترك الفكر يبحث عن شفراتها القاطعة لا عن مقابضها المزخرفة .

بيروت — **أحمد سهيل علبي**