

## مناقشات

### الهيغلية تقف على رأسها مجدداً

صقر أبو فخر

”الفكر العربي وصراع الأضداد”، الدكتور محمد جابر الأنصاري.  
بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، 666 صفحة.

لم يعرف تاريخ الأفكار في المنطقة العربية ثورات عقلية حاسمة تمكنت من أن تقطع، بصرامة ووضوح، ترددها الدائم بين ثنائيات المعرفة. ولم ينجذ التاريخ، بشروطه الذاتية والموضوعية، الحركات الفكرية الراديكالية التي أرادت أن تتجاوز تلك الثنائيات إلى رحاب التعدد أو التوحد، فبقيت أسيرة المراوحة في المكان أو التقدم الدودي في أحسن الأحوال. والتوفيقية العربية هي، بلا شك، أيديولوجيا اللاحسم في الحياة العربية الغابرة والمعاصرة؛ لكنها، في جانب آخر، تبدو نظرية للعقم الفكري، وأحد موانع الخلق النظري والقدح الفلسفي، وشرطاً من شروط الإعاقة السياسية والاجتماعية.

أنتج الفكر العربي، في تاريخه الطويل، حركات كان لها شأن كبير في الحياة الفكرية والسياسية، كالمعتزلة (وهي توفيق بين العقل والدين). وانبثق في فضائه أفراد كان لهم تأثير جارف، كالفارابي (الذي حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون والإسلام) وابن رشد (الذي أراد التوفيق بين الحكمة والشريعة) ومحمد عبده (الذي عاد إلى التوفيق بين العقل والإيمان). لكن هذا التاريخ العربي نفسه قلما أمدّ أعلاماً جذريين من غير التوفيقيين، أمثال ابن سينا والرازي والكندي وجابر بن حيان وابن الرواندي، بأنساع من القوة ليكون لهم تأثير ذو شأن.

لماذا، إذاً، اتخذ تاريخ الأفكار في المنطقة العربية مساراً خطياً شديد التوحد قليل التعدد؟ وكيف احتوت التوفيقية العربية الجدليات المحظورة؟ وكيف تمكنت هذه التوفيقية من أن تستوعب الصراع الممنوع بين الأصولية والعلمانية، وأن تؤجل الحسم بين الإسلام والغرب؟

يتصدى الدكتور محمد جابر الأنصاري، في كتابه، لهذه الإشكالات الفكرية كلها، فيحاول صوغ مشروع فكري جديد يهدف إلى التصالح بين العقل والحركات الإيمانية، وإلى الخروج من الثنائية الحالية (سلفية × تغريب) إلى توفيقية جديدة تعانق العصر ومفاهيمه واكتشافاته. والكتاب هو، أولاً، قراءة فكرية - تاريخية - فلسفية في خصوصيات الفكر العربي وتجلياته، وبحث في التوفيقية المستعادة إزاء العلمنة. وهو، ثانياً، قراءة سياسية مباشرة للأفكار التوفيقية السياسية كما تجلت في حركة البعث والقومية السورية والناصرية. كما أنه، في الوقت نفسه، عودة إلى جذور هذه الحركات التي هزت المنطقة العربية منذ ثلاثينات هذا القرن فصاعداً.

صاغ الدكتور الأنصاري، لإيضاح فكرته عن التوفيقية في تجلياتها المتعددة، مقولتين متناظرتين: الأولى تاريخية تتناول انبثاق الحضارة العربية الإسلامية، والأخرى معاصرة تتعلق بالاتجاهات العامة للأفكار والحركات السياسية الحديثة. ففي الجانب التاريخي رأى "أن الحضارة العربية الإسلامية هي الحضارة الأولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفقت، للمرة الأولى في تاريخ البشرية، بين العنصر الهلنستي الروماني والعنصر الفارسي الهندي في نسيج حضاري واحد. فكانت، بهذا المعنى، مشروعاً توفيقياً عالمياً بالغ الضخامة والامتداد" (ص 17 - 18).

أمّا التجليات المعاصرة للتوفيقية العربية فوجدها في تعقبه أفكار كل من شبلي الشميل ومحمد عبده وقسطنطين زريق وطه حسين وميشال عفلق وأنطون سعادة (المدرحية) وتوفيق الحكيم (التعادلية) ورينيه حبشي وخليل رامز سركيس وأنطوان كرم، واستطراداً في جماعة الإخوان المسلمين والقومية السورية وحركة البعث والناصرية.

### هيغل مجدداً

شاخت الهيجلية في منتصف القرن التاسع عشر، وكف الديالكتيك الهيجلي عن أن يكون معياراً للمحاكمة العقلية والمنطقية. غير أن الأنصاري يصر، بجهد مستحيل، على إعادة الشباب إلى هذه النظرية ولو بعد أكثر من مئة عام. لكنه، وهو يجاهد هذا الأمر الخطر، يطوي تحت سجادته التراث العظيم للهيجلية، ويتجاهل الجوانب المتعددة لها، ويكتفي فقط بالشكل الساذج للديالكتيك كما قدمته كتابات هيغل المبكرة. فهو استعار القاعدة الهيجلية البسيطة:

الفريضة × النقيضة -> الطريضة (Thesis x Antithesis -> Synthesis)

وحاول تطبيق تاريخ الفكر العربي واتجاهاته المتعددة على غرارها ومنوالها. لذلك اضطر، كي تستقيم حججه، إلى أن يحصر التيارات العقلية أو الفكرية، وهي شديدة التنوع والاختلاف، في ثلاثة اتجاهات رئيسية، على ما في هذه العملية من تعسف كبير. فوجد، على سبيل المثال، أن الإسلام يمثل "توفيقاً متوازناً ومعتدلاً بين ما في رسالة موسى من تشريع وواقعية وما في دعوة المسيح من أخلاقية ومثالية" (ص 18). ثم إنه حصر التيارات في الإسلام بثلاثة: السلفية والرفضية والتوفيقية (ص 41)، ورأى أن هذه التيارات تتمذهب في مذاهب ثلاثة أيضاً هي: الإسلام السنّي (دعاة التنزيل)، والإسلام الشيعي (دعاة التأويل)، والإسلام الباطني (شبه الغنوصي شبه العقلاني). كذلك وجد في ميشال عفلق مركباً مزجياً من العروبة والمسيحية والإسلام تارة، أو من الماركسية ونظرية الوحدة القومية الألمانية تارة أخرى. كما وجد أن الناصرية، استطراداً، هي "اتجاه توفيق بين الأصولية والماركسية" (ص 90)؛ فالرئيس جمال عبد الناصر هو النتيجة التوفيقية (Synthesis) لعنصرين: الفرعونية والإسلامية. إنه "أحمس" نجيب محفوظ في "كفاح طيبة" (المثال الفرعوني)، وظلال البطولة كما تتبدى لدى الخلفاء الراشدين في كتابات سيد قطب (المثال الإسلامي). لقد تمادى الكاتب في الاستنتاج حينما راح يفسر شخصية الرئيس عبد الناصر، التي اتسمت بالبرقة واللفظ والصلابة والحزم في آن واحد، بأن جذورها ترجع إلى أمه الإسكندرانية والوالده الصعيدي (مزاج الساحل ومزاج الريف)، وتمحل في هذه النتيجة حتى لم يبق أمامه إلا تطبيق قوانين الوراثة (يحيا ديالكتيك هيغل!). أمّا القومية السورية فجاءت، بحسب الكاتب، حلاً للاستعصاء التاريخي في لبنان عندما "وقفت طوائف الأقلية غير السنية وغير المارونية موقفاً حائراً بين خيارين: خيار الوحدة العربية بأغلبيتها السنية\* وخيار الكيان اللبناني بقاعدته المارونية" (ص 461). ورأى في دعوة أنطون سعادة "حلاً وسطاً لهذه الجماعات: بين دولة عربية واسعة تذوب فيها ودولة لبنانية ذات كيان خاص لا تنتمي إليها انتماء كلياً" (ص 462).

### نقد المنهج

إن أحكام هذا الكتاب تقوم على فرضية يمكن تلخيصها بالتالي: إن الحركات الفكرية العربية غير السلفية كانت كلها محاولات للتوفيق بين الأضداد. ولبرهان فرضيته انكب الدكتور الأنصاري على التاريخ العربي، فجاهده جهاداً صعباً ومتعباً،

\* سنجد، في سورية، هذا الاستنتاج معكوساً: فخير الوحدة العربية الشاملة كما تجلى في حركة البعث كان ضعيفاً في المدن السنية الرئيسية كدمشق وحلب وحماة وحمص، وقوياً بين أبناء الأرياف وفي مدن الأطراف كاللاذقية والرقّة والسويداء ودرعا.

وحاول أن يجد في جوانبه الفكرية والسياسية وفي حركاته القديمة والجديدة ما يلائم منطقته في الثنائيات ومنهجه في التوفيق. إنها مهمة مضمّنة وشاقة بلا ريب. لكن الأشد مضاضة على عقل الباحث كان إجباره التاريخ على التمدد فوق سرير بروكروست؛ فإمّا أن يقطع أطرافه الزائدة، وإمّا أن يرضخ عظامه ويمط لحمه ليتلاءم وأبعاد سريره. وللوصول إلى نتائج تهالك على "التأطير" والتنصيف، وتمادى في جمع المتشابه وفرزه في ثنائيات ثنائيات (Thesis x Antithesis). أكان هذا المتشابه مشتركاً أم مفترقاً، وذلك لتمهيد سبّله أمام القيام بالخطوة اللاحقة، وهي الخلوص إلى المخرج النظري لكل ثنائية (Synthesis).

إن هذه الطريقة في النظر والتفكر والاستنتاج لم تكن دياكتيكية تماماً، وإن استعارت من هيغل ثالوثه الديالكتيكي المشهور؛ فهي سرديّة سجالية، ونسبة التحليل فيها قليلة، في حين أن رصد الاتجاهات الفكرية وتعقب الحركات السياسية كانا الغالبين على دراسته والسائدين في فصولها والشائعين في ثناياها. والكاتب إذ يكتفي بالرصد والتعقب فقط يتجاهل الشروط الاجتماعية والتاريخية لقيام هذه الحركات؛ فيقرأها قراءة فكرية مقطوعة عن جذورها، أو قراءة سياسية لا تأخذ في اعتبارها الأرضية التي أدت إلى انبثاقها. ثم إنه لا يسعى، إلاّ لماماً، للكشف عن قوانين الثنائيات الفكرية التي تحكمت في التاريخ العربي، قديمه وحديثه، كذلك فهو لا يضعها أبداً موضع الشك أو التساؤل (وهذا الأمر هو مقدمة لأي منهج أو تحليل نقدي)، بل يعتبرها معطى رياضياً صحيحاً (Given).

إن المنهج التوفيقى ما عاد صالحاً للنظر والتأمل والتفكر واستخلاص النتائج. فالديالكتيك الهيجلي يفترض الإلغاء والتجاوز، وهو يرى في أي نتيجة إلقاء لنتيجتين وتجاوزاً لهما في آن (الفريضة × النقيضة -> الطريضة)؛ فالطريضة ليست الفريضة وليست النقيضة، وإنما هي مشتركة معهما مفترقة عنهما، وهي إلقاء لحدي التناقض وتجاوز لهما في آن واحد.

ليست الماركسية، على سبيل المثال، مجرد مزج توفيقى بين الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد السياسي الإنكليزي. وليست وجودية سارتر الإلحادية مخرجاً نظرياً بين كيركيغارد وسبينوزا. كما أن الوجودية الإيمانية ليست خليطاً من أفلوطين وغبرييل مارسيل فقط، بل إنها، جميعها، أمر مختلف ومتشابه في آن واحد، شأنه شأن الجديد حينما ينبثق؛ فهو يستعير ملامحه من السابق، ويؤسس ملامح للآتي اللاحق. إنه ابتداء لا أتباع ومعراج لولبي لا يكف عن التجدد: كل حلقة تشبه ما قبلها لكنها ليست هي، بل إنها طور جديد في دورة لا تنتهي ولا تستقر.

إن التاريخ مكتظ، دائماً، بالتزاوجات الأيديولوجية والثنائيات المتصارعة. وهذا لا يعني أنه يسير بعملية توفيقية دائبة، بل ربما كانت التوفيقية هي أحد مظاهر التعبير

عن الحقائق المادية وليست هي المظهر الوحيد لسيرورة المجتمع، وليس بالضرورة أن تكون الثنائية هي وحدها الشائعة والسائدة في مجتمع ما في لحظة تاريخية ما. فالمجتمع وعاء للتنافس بين الأفكار والقوى والأيديولوجيات، ومجال رحب للغلبة المستمرة. وهذا هو معنى التاريخ عندما يصبح تاريخاً اجتماعياً. أما أن يُختزل التاريخ العربي إلى مجرد آلة تسير بطاقة الثنائيات المتنافرة والتوفيقات المتواترة، فهذا مجرد صورة تركيبية ليست صادقة بالضرورة، وهي ذهنية إلى حد كبير، على الرغم من أن الحفر في التاريخ سينجدها بالكثير من الشواهد والدلائل.

إن الثنائيات في المجتمعات العربية ليست بالضرورة ثنائيات متفاعلة دياكتيكياً، أو هي في طريقها إلى ابتداء توفيقية ذات أفق تاريخي. لقد أنتجت هذه الثنائيات، في معظمها، آلية للتدمير قاسية ومروعة، تماماً مثلما يحدث الآن في الجزائر أو في غيرها من المجتمعات. فكل طرف يحاول سحق الطرف الآخر للحلول محله وامتلاك سلطته. والتوفيقية في الحال الراهنة للثقافة العربية المشبعة بالروح التعصبية ليست سوى عملية دمج قسرية وإلغاء للجدل.

إن الحركات التوفيقية كلها أثبتت فشلها في إعادة صوغ الواقع العربي، لأنها افتقرت إلى العنصر الأكثر حسماً وهو الراديكالية. والغرب لم يتقدم إلا بالثورة الجزرية: ثورة الإصلاح الديني، والثورة الصناعية الأولى، والاستعادة العقلانية للبطل الإغريقي ورفض البطل التبشيري المسيحي. ثم أتبع ثورته الأولى بالثورة الثانية على مفاهيم الإصلاح الديني نفسها، التي كفت عن التجدد وصارت معوقة للتقدم، فتمكن من تنظيم رحلة الخروج من احتمالات الوهن والمراوحة. وها هو الغرب الرأسمالي، المتوحش حقاً، يجدد نفسه بالثورة الثالثة، ويوشك على ابتداء عالم مدهل حقاً ومدهش فعلاً، ويكاد يطيح بكل المرتكزات والمفاهيم والنظريات والأفكار لمصلحة العقل العلمي المحض، الذي لا يدري أحد إلى أي ضفاف ستقودنا هذه العملية (Process): إلى رحاب إنسانية شاملة، أم إلى بربرية جديدة؟

### نقد النتائج

هل يستطيع الإرث التوفيقية العربي أن يحتوي، أو أن يستوعب، أو أن يقدم ما عنده لتخطي المواجهة الحادة القائمة حالياً بين الأصولية والعلمانية؟ هذا هو، باختصار، السؤال الرئيسي الذي يورق الدكتور محمد جابر الأنصاري. ولهذه المنازلة استنفر الكاتب جعبته وأسلحته كلها وتهاياً للإجابة. لكن السؤال، في ذاته، يحتوي قدراً لا بأس فيه من الخطأ. ذلك بأن ثمة وهماً يدعي أن المواجهة الدائرة الآن هي بين الأصولية والعلمانية؛ بين السلفية الصاعدة والنظم "العلمانية" العربية. إن وصف

النظم الحاكمة في العالم العربي بأنها نظم علمانية فيه كثير من التعسف وقصر النظر والادعاء أيضاً. فالنظام الجزائري، على سبيل المثال، وارث لبيروقراطية الدولة المركزية ذات المنشأ العسكري، ولا علاقة له البتة بالعلمانية كما تجلت عياناً في الفكر والتطبيق. والمواجهة الآن هي بين الأصولية المنفلتة من عقالها وبين السلطة الحاكمة التي فشلت مشروعها في التنمية والتقدم والعدالة الاجتماعية الموعودة. ومن عواقب التاريخ، وربما كان عقاب التاريخ لنا جميعاً، أن المجتمع العربي الناعس ظل منذ حملة نابليون على مصر والشام سنة 1798 ينوس، كرقاص الساعة، بين الرغبة في الانفصال عن العصر بأوهام الهوية وبين تدمير الذات بدعوى الانخراط في الحضارة. ولم يتمكن قط من ابتداء طريقه المستقل لتجاوز ثنائية الهوية والمعاصرة وصوغ مشروع حضاري للخروج من غيبوبته.

إن إنقاذ هوية المجتمع وثقافته لا يعني، أبداً، إحياء ما لا يمكن إحيائه: أي التراث العاجز والاجتراري. كما أن تجديد الثقافة لا يعني البتة تحويلها إلى نسخة شوهاء عن الثقافة الغربية. ومن غير هذا المشروع التاريخي سيبقى السجال بين الأصولية ومنظري السلطات العربية نقائص تتلو النقائص، وتعبيراً عن انحطاط مهين في مجال المعرفة.

شهدت المنطقة العربية حركات سياسية ودينية كثيرة دعت إلى الإحياء القومي أو الديني. لكن أي حركة من هذه الحركات لم تحمل معها فكراً تجديدياً ثورياً. فحركات الإحياء القومي استندت إلى التاريخ، وإلى نظريات الأمة الحديثة، فكانت السياسة هي ميدان التجديد تقريباً. وحركات الإحياء الديني استندت إلى التاريخ الديني والشريعة، فكان الفقه هو ميدان التجديد الوحيد تقريباً. لكن محاولات التجديد الأكثر جدية قادها، للأسف، أفراد معزولون، أمثال شبلي الشميل وفرح أنطون وطه حسين، أو بادرت إليها حركات انتهت إلى العزلة، كالتيارات الماركسية الراديكالية. أما التجديد الكامل، أي الثورة الفكرية الشاملة، فلم تشهد المنطقة العربية حتى الآن.

لقد فعل أرسطو وأفلاطون الكثير جداً في الثقافة العربية عندما التقى الإسلام والفلسفة اليونانية. لكن هيغل وكانت وشوبنهاور لم يفعلوا شيئاً عندما اقتحموا أسوار الجامعات العربية، وعندما ترجمت كتبهم إلى العربية. وها هي الأصولية الصاعدة، بعد مئة عام من "التنوير"، تكاد تستولي على منابر الجامعات بعدما استولت على منابر الجوامع. إن هذه الأصولية\* لا تعترف بالأزمة الحقيقية في مجتمعنا، وتجد أن

\* من المثير للغرابة والاستهجان أن معظم الحركات الأصولية يتخذ من عواصم الغرب "المنحل" والكافر" مراكز أساسية لنشاطه. فالإخوان المسلمون السوريون اتخذوا مدينة آخن الألمانية مقرهم ومستقرهم؛ وناشطو الجبهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية يتخذون واشنطن ولندن وبون

المخرج الوحيد هو تكفير الطرف الآخر، أي السلطة. فهي الوجه الآخر للسلطات العربية الراكدة والمأزومة. فهي تنافسها في السلطة لا لتجاوزها وإنما لتحل محلها، ومعارضتها تعبير عن الأزمة لا رد إيجابي على عناصر الأزمة. سيكون من المجازفة عرض معظم الآراء التي تضمنها هذا الكتاب لتعددنا وتنوعها وتداخلها؛ فهذا تفصيل لا طائل فيه. لكن يمكن تتبع بعض هذه الآراء ورصد أبرزها:

• يقول الكاتب: "إن الماركسية تعتقد أنه يجب التخلص بالثورة الشيوعية من الصراع والثنائية للوصول إلى الرخاء والعدل الدائمين بحيث ينتصر الإنسان على الثنائية ويخرج من صراعية الديالكتيك" (ص 121، الهامش رقم 55).

هذا فهم مبتدل للماركسية؛ فالماركسية لا تقول بالخروج من صراع الأضداد، بل بعدم السكون وباستمرار الصراع. إن الصراع الطبقي، بحسب الماركسية، سيختفي، لكن صراع الإنسان ضد الطبيعة سيستمر للسيطرة عليها وإنتاج السلع والقيم والرخاء. ومهما يكن النقد الموجه إلى الماركسية اليوم، فقد اعتبرت ثورة في تاريخ الأفكار تمكنت من إيقاف ديالكتيك هيغل على رجليه بعدما كان واقفاً على رأسه، ويضيف الكاتب، نقلاً عن الفيلسوف بليز باسكال: "الخروج من الحركة هدف العقائد المادية الجديدة بكسر دوامة الجدلية والوصول إلى وضع أحادي مستقر" (ص 122، الهامش رقم 56). وهذا أيضاً ليس صحيحاً. فالوصول إلى وضع أحادي هو هدف هذه الحركات الدينية وحدها، أي الخروج من ثنائية الروح والجسد إلى الأحادية السعيدة، أي إلى اتحاد الإنسان بالله، أكان بالتجربة الوجدانية (الصوفية)، أم بالموت (السكون). أما الأفكار المادية، والماركسية بالتحديد، فكانت على النقيض تماماً؛ إذ جعلت صراع الأضداد عملية تاريخية بلا توقف. فالصراع ثابت، أما عناصر الصراع فمتبدلة.

• إن مشروع الكاتب لصوغ نظرية توفيقية جديدة هو، في الجوهر، رؤية كليانية (توتاليتارية) تفضحها غايتها التي ترفض التعدد والاختلاف. فهو يعتبر التوفيقية معراجاً إلى التوحيد بحيث يصبح العرب "فوق مستوى الثنائية وقرب مستوى الوحدانية وبه نجتاز التعدد إلى مشارف التوحد" (ص 586). نعم! إن هذه الرؤية ليست توفيقية بالمعنى الهيجلي، بل إسلامية محض تخفي انحيازها إلى أحد طرفي العملية التوفيقية. فالمثال الإسلامي، تاريخياً، لم يكن تعددياً بل كليانياً (وحدانية الإله، كلية العقيدة، شمولية النظام، إجماع السُّنة، وحدة الجماعة، واحدية الخليفة، واحدية القبلة)، لأن التعدد في الإله شرك، والتعدد في العقيدة خروج، والتعدد على مستوى

---

قواعد لهم؛ وحركة "حماس" الفلسطينية تجد في مدن الولايات المتحدة مأوى لها؛ والإخوان المسلمون في مصر وجدوا في واشنطن ولندن ملاذاً آمناً إلى حد بعيد.

الدولية فتنة. وإذا كان الكاتب ينشد "تجاوز التعدد إلى مشارف التوحيد" فهو، بهذا الاحتمال، يلغي التاريخ وعناصر اندفاعه وعوامل الصراع الملازمة له، ويعطل ذخائر التقدم الكامنة فيه.

• يتبنى الكاتب مصطلح "الديانات السامية بتراتها الإبراهيمي" فيرى أن "النهج الإسلامي يمثل توفيقاً متوازناً ومعتدلاً بين ما في رسالة موسى من تشريع وواقعية وما في دعوة المسيح من أخلاقية ومثالية" (ص 18).

إن هذا المعيار لا يستند إلى المكتشفات الفكرية المذهلة التي أرساها علم الآثار في بلاد ما بين الرافدين وفي الجزيرة الفراتية، فكأنه يطيح بالمعارف الحديثة كافة عن تاريخ الديانات في الشرق الأدنى القديم. فالنظرية السامية، وهي نظرية صارت بائدة في أي حال، تستند إلى الرواية التوراتية عن الأصل الواحد للشعوب بعد طوفان نوح وتفرقتها في أبنائه: سام وحام ويافت. كذلك تستند إلى أسطورة تفرق اللغات بعدما كانت لغة جميع الشعوب واحدة (بلبله الألسن في بابل)؛ وهي تعتقد أن اللغة العبرية هي اللغة الأم التي تفرعت جميع اللغات منها.

إن هذه الأسانيد الثلاثة صارت من مخلفات الأفكار العتيقة، وما عادت تستقيم للمكتشفات العلمية الباهرة التي وجدت في التوراة مجرد حكايات ظلت تنتقل شفاهاً من جيل إلى جيل قبل تدوينها المتأخر. وهي، في نهاية المطاف، أساطير شعوب الشرق الأدنى القديم جرى الاستيلاء عليها، ولا تمت إلى تاريخ اليهود إلا بصله واهية. أما قوله إن الإسلام توفيق متوازن لشريعة موسى الواقعية ودعوة المسيح المثالية، ففيه تعسف واستخفاف بالتاريخ وبعلم التاريخ نفسه. فالمسيحية ظهرت في بيئة كانت تعرف التشريع الروماني والبيزنطي، ولم يكن ثمة حاجة موضوعية إلى التشريع، في حين أن الإسلام جاء إلى بيئة تجارية لم تكن ارتقت في حقل التشريع تماماً بل لماماً، فكان بحاجة، فضلاً عن الروحانية، إلى التشريع.

ليس الإسلام مجرد مزج مكياي بين المسيحية واليهودية، بقدر ما هو تعبير عن حاجة البيئة التجارية التي ظهر في أرجائها إلى إيمان مكتمل ووحدة مركزية وإلى نصوص شاملة تحدد المعاملات وتصنف علاقات التبادل وغيرها. ثم إن نصوص التشريع اليهودي، كما جاءت في سفر الشريعة مثلاً، ليست إلا سطواً صريحاً على "شريعة حمورابي" التي كانت منتشرة في أطراف الجزيرة العربية وفي بعض مناطقها، قبل ظهور اليهودية بين رعاة شمال الحجاز وأطراف سيناء.

• يتبنى الكاتب، بخفة واستسهال، قولاً يستعيره من محمد جواد مغنية فحواه: "إن فكرة الإمام المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً فكرة تقدمية علمية" (ص 299).

إن هذه الفكرة هي مسألة خلافية كما هو معروف، ولا أدري من أين امتلك الدكتور الأنصاري هذه الجرأة القاطعة ليعتبرها فكرة "علمية". إن فكرة "الإمام المهدي

المنتظر، في وجهها الآخر، ربما تؤدي إلى حالة انتظارية رجعية تماماً. لأن الاستسلام لمثل هذه الفكرة ربما يؤدي إلى القعود وعدم القيام على إمام الجور، وإلى التسليم بضرورة شيوع الشرور وعدم صدها وترك مفاعيلها لتملاً الأرض، لأن من شأن منعها وكفها أن يعوق ظهور المهدي. وهذا الرأي يجد صدقاً له في بعض التيارات الانتظارية في إيران، ولدى التيارات الأصولية اليهودية مثل "ناطوري كارتا" في فلسطين، و"اللييوفيتش" في نيويورك والقدس أيضاً.

• يضع الكاتب القومية السورية وحركة البعث، في التحليل النهائي، ضمن إطار القوميات المرتبطة بالدين، على الرغم من مظاهر العلمانية فيهما. وهو يستند في فهمه هذا إلى قول أنطون سعادة إن "المسيحية هي انتصار النفسية السورية الفاضل" (ص 460)، وإلى قول ميشال عفلق "إن الإسلام صورة صادقة لطبيعة النفس العربية". إن في مثل هذا الاستنتاج تسرعاً وسطحية. إنني أفهم محاولة البعث أو القومية السورية ملاقاتة الإسلام أو المسيحية عند بعض المنعطفات والأفكار، تماماً كمحاولة الماركسيين ملاقاتة الإسلام في مفهوم التشارك في الثروة (الماء والكأ والنار ملك للجميع) ومحاولة الإخوان المسلمين ترويج فكرة التأميم بإيجاد ذرائع وأسناد لها في الفكر الإسلامي، كالقول إن للناس حق الانتفاع والدولة ملكية الرقبة. لكن، من غير الحصافة ومن عدم الدقة في التحليل أن نبني على جملة هنا أو فقرة هناك مدماكاً نظرياً بمثل هذه الخطورة.

• لاحظ الكاتب، بثقة، أن ثمة "اختفاء" لظاهرة الانتحار في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية" (ص 592)، واستشهد على هذه الملاحظة شارل عيساوي في كتابه "مصر في الثورة"، وسامي الجندي في كتابه "عرب ويهود".

ليس سامي الجندي ولا شارل عيساوي المرجعين الصالحين لدراسة هذه الظاهرة. إن المرجع الصحيح هو التاريخ نفسه. ولو تريت قليلاً لكانت المصادر التاريخية، القديمة والمعاصرة، أمدته بسيل من الحالات التي تفسد عليه استنتاجه. ليس ثمة "اختفاء" لظاهرة الانتحار في تاريخنا العربي، بل ربما كانت حالات الانتحار قليلة مقارنة بتاريخ أوروبا القديم (الإغريقي - الروماني) أو المعاصر. ويعود بعض أسباب ذلك إلى أن المدينة العربية لم تنم في أرجائها حالات القلق والتوتر والشك، ولم تطور في نموها تقاليد حرية النقد واحترام الحرية الفكرية لا تقف عند حد من الحدود. كذلك لم تعرف الحضارة العربية مثال البطل الإغريقي المأسوي الذي يصارع الآلهة وأقداره ولا يتراجع إلا بالموت. واللافت أن تاريخ الثقافة العربية لم يمدنا بأي شكل من

أشكال التراجيديا أو الملاحم مثلما عرفها تاريخ الحضارة في حوض المتوسط الشمالي\*.

في أي حال، إن في جعبتنا نحو أربعين منتحراً مسلماً، أشهرهم، على سبيل المثال، "ابن سبعين" الإشبيلي آخر فلاسفة الأندلس، الذي انتحر سنة 1270 في مكة، وعبد المحسن السعدون (رئيس وزراء العراق)، وإسماعيل أدهم (من مصر)، وعبد الباسط الصوفي (من سورية)، والحبیب المسروقي (من تونس)، وعبد الله بوخالفة (من الجزائر)، وإبراهيم زاير (من العراق)، وحوري الحسين (من المغرب)، وصادق هدايت وغزالة علي زاده (من إيران)، وحيدر حسيونوف (مسلم روسي)، وزياذ غامساخورديا (جورجي). والمعروف أن طه حسين والكاتب السوري الراحل جميل حتمل حاولا الانتحار مرات عديدة.\*\*

• أراد الدكتور محمد جابر الأنصاري، في هذا الكتاب، أن يصوغ مشروعاً فكرياً للخروج من الثنائيات العربية الراهنة: السلفية في مقابل العلمانية، أو الحداثة في مواجهة التراث، أو الهوية إزاء المعاصرة، أو المحافظة على الشخصية ضد التغريب. إن هذا الطموح مشروع بلا ريب. لكن مشروعيته الفكرية وحدها لا تكفي. فهو بحاجة إلى فضاء رحب من حرية النقد وحرية التفكير، وإلى تقاليد راسخة في السجال والحوار بحيث تنعدم القيود على الأفكار والآراء كائناً ما كانت الأفكار، ومهما يكن نوع الآراء وجرأتها وتناولها حتى المحرمات والمقدسات. فهل يستطيع الأنصاري أن يصوغ هذا المشروع الفكري في معزل عن هذه الشروط؟

إن إمكان انبثاق شرط الحرية مرهون بمشروع فاعل للحرية أولاً قبل أن يصاغ مشروع التوفيق الحضاري العتيد. وبما أن التاريخ لا ينتظر أحداً، وربما أنه ليس كائناً عاقلاً لديه أولويات واعتبارات، بل يسير بقوانينه الموضوعية المستقلة عن إدراكنا، يصبح أي مشروع من هذا القبيل مجرد تمرين ذهني لا علاقة له بالتاريخ كفاعلية حضارية.

\* يعتبر الدكتور صادق جلال العظم، خلافاً لهذا الرأي، أن إبليس بطل تراجيدي بامتياز. انظر فصل "مأساة إبليس" في كتابه "نقد الفكر الديني" (بيروت: دار الطليعة، 1969). كذلك يرى الدكتور لويس عوض أن العرب عرفوا بعض الملاحم مثل "ملحمة الزير سالم". انظر كتابه "أسطورة أوربيست والملاحم العربية" (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1968).

\*\* لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، انظر: صقر أبو فخر، "الموت النبيل"، مجلة "الناقد"، العدد 70 (نيسان/ أبريل 1994)؛ "ذلك الموت الراقى"، "السفير"، 14/12/1995.

مجلة الدراسات الفلسطينية، جميع حقوق النشر وإعادة التوزيع محفوظة لمجلة الدراسات الفلسطينية، ولا يمكن نشرها أو توزيعها إلكترونياً إلا بإذن من رئيس تحرير المجلة وذلك عبر الكتابة إلى العنوان البريدي التالي: [majallat@palestine-studies.org](mailto:majallat@palestine-studies.org)  
يمكن تحميل هذه المقالة أو طبعها للاستخدام الفردي وعند الاستخدام يرجى ذكر المصدر:  
<http://www.palestine-studies.org/ar/mdf>