العولمة والكونية

أبو يعرب المرزوقي*

تمهيد

لا يمكن البحث في إشكالية العولمة دون الانطلاق من مجموعة مفارقات يتناساها جل المتكلمين فيها تهرباً من وضع المشكل الرئيسي في الأزمة الإنسانية الحالية.

فأولى المفارقات تتمثل في كون إثارة هذه الإشكالية تبدو في الظاهر دفاعاً عن الذات والهوية الحضارية، لكنها في الحقيقة مستندة إلى اليأس منها. وذلك بحكم المفارقة الثانية.

فالقبول بما أصبح يعتبر الآن شرور العولمة كان المطلب الرئيسي لما ظنه المتباكون ـ خوفاً على الهوية ـ تحديثاً في المعنيين: الوضعي الرأسمالي والوضعي الاشتراكي. مما يجعل المفارقة الثالثة متمثلة في كون المبالغين في إثارة إشكالية العولمة يحصرونها في أعراض سطحية تتعلق بما يتهدد استفرادهم بمزايا العولمة في مجتمعاتهم، أعني قيامهم بدور الوسيط الوصي بين "الأهالي Indigenes" وبين مستعمر الأمس، وهو الدور الذي كان أساس استعبادهم لشعوبهم، إذ بات الاستغناء عنهم شبه مؤكد بحكم ما بلغت إليه العولمة من مباشرة قد تؤدي إلى التحرر بالحد من الاستفراد وبتعدُّد الأسياد (أليس من العجيب أن تتحول السيادة الوطنية إلى مجرد ذريعة تحول دون حقوق الإنسان والإعلام الحر وتداول الحكم؟). وذلك هو مصدر المفارقة الرابعة التي تجعل من لا يقبل بهذه الوساطة الوصية لا يستحيي من القول: لم يعد لنا ما نخشى عليه من العولمة، إذا كان خطرها مقصورا على هذه الأعراض المستندة إلى التسليم النهائي بها منحى تصورياً واختياراً وجودياً. إذ ما الداعي إلى قبولها بهذا المعنى ورفض بعض أعراضها

---

*دكتوراه دولة في الفلسفة، جامعة تونس، ١٩٩٣، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى.

لمجرد كونها تهدد مصالح الوسطاء من النخب الزائفة؟ والمفارقة الأخيرة مصدرها الجواب السلبي عن هذا السؤال: فمسألة العولمة هي في الحقيقة مسألة ميتافيزيقية. ذلك أن العلة العميقة تكمن في إغراق واضعي إشكالية العولمة على هذا النحو من الوضع في الأعراض دون السعي إلى فهم الظاهرة ذاتها، هي عينها علة تَعَيُّن الأزمة الإنسانية في أزمة الحضارة العربية مرتين:

الأولى: في العصر الوسيط عند الصدمة بالحضارة الهلنستية (الصدام مع الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الهلنستية).

الثانية: في العصر الحديث عند الصدمة بالحضارة الجرمانية (الصدام مع الأفلاطونية التوراتية ـ المحدثة ـ الجرمانية). لذلك سنضع إشكالية العولمة ونعالجها بالنظر إليها من مستوياتها التالية التي نقسمها إلى ستة فصول: أربعة منها في باب أول واثنان في باب ثان:

الباب الأول: ظاهرة العولمة ظواهرها وحقيقتها

١ـ ضربا إثارة الإشكالية الحاليان:

١. الضرب الأوروبي. ٢. الضرب العربي.
٣. اختلاف الموقفين. ٤. المشكل العرضي.
٥. المشكل الجوهري.

٢ـ موقفنا من هذه الأزمة:

١. المتكلمون في العولمة. ٢. تناقض موقفهم الأساسي.
٣. التعليل. ٤. الخطر العرضي.
٥. الخطر الجوهري.

٣ـ طبيعة الظاهرة ومستوياتها:

١. الأسئلة التقليدية. ٢. ضربا صياغة الإشكالية.
٣. تناقضات الصياغة الأولى. ٤. تناقضات الصياغة الثانية.
٥. ثابت أزمة الوعي بالكلي في الحضارة العربية.

٤ـ أزمتا الحضارة الإنسانية وتعينها المرضي في الحضارة العربية:

١. المأزق الأول. ٢. المأزق الثاني.
٣. اجتماع المأزقين في الوعي العربي الحالي. ٤. دلالة المهارب الحالية.
٥. تحليل الأزمة الحالية.

الباب الثاني: مآزق الحضارة الإنسانية والكونية الاستخلافية البديل

١ـ مستويات الكونية والبديل الذي يخرج الإنسانية من الأزمة:

١. المستويات. ٢. التحديد السلبي للإنسان بمعنييه المثالي والمادي.
٣. التحديد الإيجابي للإنسان. ٤. معنى مستويات الكونية.
٥. من الحلولية إلى الاستخلافية.

٢ـ أركان العقيدة الاستخلافية:

١. ركن الوجود. ٢. ركن المعرفة.
٣. عدم التأثيم. ٤. الحسم النظري للحرب الأهلية بين المسلمين.
٥. انهاء الحرب الأهلية بين البشر لرعاية الكون بما يليق بالاستخلاف.

وقبل الشروع في دراسة هذه المسائل ننبه القارئ إلى أمرين مهمين قد يتبادر عكسهما إلى ذهنه:

الأول: هو أن هذه المحاولة ليست تأريخاً، كما قد يبدو للوهلة الأولى، استعضنا فيه عن لغة الخبر بلغة الإنشاء. فليس القصد من دراسة الماضي القبول بما كان أو رفضه، ولا تعني تمني حصول ما كان يمكن أن يحصل أو عدم حصول ما ليته لم يحصل. فالتاريخ لا يكتب بـ (لو وليت) أو بالشرطيات المعارضة للحاصل أو لعدم الحاصل: فما حصل حصل وما لم يحصل لم يحصل. وكلاهما فاعل في ساحتي الفعل التاريخي. أعني ساحة الأحداث أو ما نتصوره عين الواقع، وساحة معاني الأحداث أو ما يتصوره البعض مجرد خيال، وهو في الحقيقة ضرب من إدراك الواقع الأسمى، إذ هو مضمون الوعي الشهودي، والتجربة الدينية الصوفية، والتجربة الفنية الجمالية، والتجربة الفلسفية العلمية، بل وحتى الوعي الجحودي (أو الوعي الغارق في الفاني). والحاصل من التاريخ في ساحتيه لا يفعل إلاّ بحضوره. أما عدم الحاصل منه فيهما فيفعل بغيابه فعل الحاصل أو أكثر. شئنا ذلك أم أبينا. وإنما القصد هو النظر في شروط فعل التاريخ فعلاً حراً لا كتابته خبراً أو إنشاءً. وفعل التاريخ فعلاً حراً لا يكون بقدر الوعي بما لم يحسم من رهانات الماضي التي ليست هي إلاّ جوهر أزمات الحاضر وعوائق المستقبل. ذلك أن فعل التاريخ الحر يشترط ألا يكون المستقبل أمراً حتماً وأن تكون معاني الأحداث الماضية بالرغم من الحصول المادي أمراً يتحدد في ضوء الخيارات التي هي درجة الوعي بما لم يحسم منها في محاولات التحقيق المتوالية للفعل المؤسس من تاريخ الأمة، أعني لمقوم شهودها الأساسي: تحديد السلم الوجودي عامة ومنزلة الإنسان فيه خاصة.

والثاني: هو أن هذه المحاولة لا تستهدف رد التاريخ إلى بُعدٍ واحد هو البُعد الديني

كما قد يتبادر إلى الذهن بحكم اتخاذنا إياه في حيز معاني التاريخ أو في الوعي الشهودي زاوية نظر لإشكالات الوجود الإنساني في تاريخنا. وإنما هي سعي إلى إدراك المحددات الوجودية الأسمى لهذا التاريخ من خلال أرقى درجات الوعي فيه، زاوية نظر لا بُعداً مؤسسياً ترتد إليه الأبعاد الأخرى بما هي مؤسسات منفصلة عنه. فالتفاصل المؤسسي في القيام الخارجي لأبعاد الوجود الإنساني الحدثية، وأحداث التاريخ الخارجية تواصل في القيام الشهودي لمعانيهما أو لشروطهما المعللة لكونهما ما هما. ولما كان الفعل المؤسس للحضارة العربية الإسلامية ـ بل ولكل حضارة ـ راجعاً من حيث معانيه المفهمة لأحداثه إلى جماع مستويات شهودها هذه المحددة للسلم الوجودي بات من الضروري أن نعتمد هذا السلم منطلقاً لفهم منزلتها في التاريخ الكوني، إذ هو عين طموحها إلى الكونية أو نموذج العولمة عندها.

وينتج عن هذين التنبيهين أن العولمة البديل ونظرية الوجود الموجبة لا يمكن أن يفهم منهما أن ما حصل في التاريخ الكوني أحداثاً ومعانٍ ينبغي نفيه واعتباره عدماً للإبقاء على فكر وحضارة إسلاميتين خالصتين من الشوائب، بل إن حصوله على الصفة التي حصل بها أصبح جزءاً لا يتجزأ من الوعي العربي الإسلامي ومن التراكم التاريخي الكوني، مثله مثل المنزلة التي تحتلها التحريفات المرضية التي أولاها القرآن كبير الأهمية في إصلاح الوجود الإنساني واعتبرها جزءاً لا يتجزّأ من تاريخ الإنسانية بل ومن تجارب كل أمة سعت إلى الإسهام فيه إسهاماً فعالاً. إنما تحديد الموقف مما حصل أحداثاً ومعانٍ هدفه تحديد المعنى الاستخلافي الذي يخلصه من الأدواء الناتجة عن أمراض السلب الوجودي التي سنعرض لها. ولو كنا نعتبر كل ما ليس بإسلامي خالياً من الجوهري الذي يشارك في العولمة التي تمثلها حضارتنا وفي نظرية الوجود التي تؤسسها لكنا من القائلين بالتنافي الجوهري بين الحضارات والتلاقي بالعرضي بينها، ولما بقي لمناقشتنا الحلول المحرفة أدنى معنى لأنها تكون عندئذ حديثاً عديم المحل، لانعدام الصلة بين حدي العلاقة.

الباب الأول: ظاهرة العولمة ظواهرها وحقيقتها

١. ضربا إثارة الإشكالية الحاليان:

١ـ الضرب الأوروبي:

ليست إشكالية العولمة في صيغتها الحالية إلا إشكالية أوروبية خالصة، بل إنها بصورة أدق فرنسية. فللخوف من العولمة مصدران: ما دون المستوى الأوروبي اقتصادياً وما فوقه ثقافياً.

أ. فأما الأول فيهدد الحقوق الاجتماعية ومستوى المعيشة والنسيج الاقتصادي في

أوروبا عامة وفي فرنسا على وجه الخصوص (لكونها أقل بلاد أوروبا الكبرى تكيفا مع الظرف). ويصدر هذا التهديد من منافسة الشرق الأقصى الاقتصادية: دعوى البخس الاجتماعي (Social Dumping). وتغلب هذه الإشكالية على فكر اليمين الفرنسي وعلى أقصاه بالذات.

ب. وأما الثاني فيهدد المميزات الثقافية والحجم القومي الصغير لأمم أوروبا القديمة. ويصدر هذا التهديد من منافسة أمريكا الثقافية: دعوى الخصوصية الثقافية (Exception Culturelle). وتغلب هذه الإشكالية على اليسار الفرنسي وعلى أقصاه بالذات.

٢. الضرب العربي:

أما إشكالية العولمة عندنا فهي إشكالية تابعة. وهي خاصة بالعرب ولا تعم المسلمين الآخرين، بحكم التبعية المباشرة للنخب السياسية والاقتصادية والثقافية العربية لزملائهم الأوروبيين الذين هم نظراؤهم في الظاهر وأسيادهم في الحقيقة. والخوف من العولمة يضيف إلى الخوفين السابقين الناتجين عن الارتباط بالاقتصاد والثقافة الأوروبية، خوفين آخرين هما:

أ. خوف من العولمة علته تهديدها الطبقة السياسية نظماً وأحزاب معارضة: إذ العولمة قد تعمم الحريات وحقوق الإنسان أو على الأقل الطموح إليهما فتحرر المواطن من استفرادهم به: الحجة المستعملة هي حجة الخوف على السيادة الوطنية التي لا يتورعون عن رهنها حفاظاً على امتيازاتهم وبقائهم في الحكم.

ب. خوف من العولمة علته تهديدها النخب بأنواعها الاقتصادية والفكرية والإبداعية والروحية: حجة المصلحة الوطنية والهوية وكلتاهما لا تمثل إلاّ قميص عثمان لكون هذه النخب عملت كل ما تستطيع للاستعاضة عن شروط التحرر الفعلية بالربط التابع في مستويي الثقافة المادية والروحية.

٣. اختلاف الخوفين:

أ. يدل الخوف الأوروبي، رغم صدوره عن ضعف مؤقت، على الحيوية والقوة الروحية الوثابة عند نخب أوروبا الساعية إلى استئناف دورها بعد نكبة الحربين وتحول إحدى مستعمراتها إلى مستعمر لها. ذلك أن هذا الخوف قد أدى إلى تسريع الحل السياسي الشارط للحلول الأخرى المحررة من مصدري الخوف المذكورين. فرجالات أوروبا من النخبة السياسية أيقنت بأن أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية فقدت السيادة والريادة. فسعوا

إلى تحقيق شروط العودة إليهما[١]. وقد تقدم على هذا السعي الحل الفكري والفلسفي منذ القرن التاسع عشر عندما شعر المفكرون بأن مستقبل أوروبا واستقلالها أصبحا مهددين[٢].

ب. أما الخوف العربي فيدل على العكس تماماً بحكم تبعية النخب العربية. ذلك أن هذا الخوف يصاحبه الثبات على طلب الشروط الحائلة دون التحرر الفعلي. ولا يختلف في ذلك أصحاب الاندماج في العولمة وأصحاب الخصوصية إلاّ في الدرجة: فكلاهما يسعى إلى رد الفعل بدلاً من الفعل فلا يتجاوز أعراض الداء إلى أسبابه. كلاهما لا يتجاوز العوائق الفعلية التي تمكن من تقديم عولمة بديلة عوضاً عن الهزيمة المبدئية التي تظن هذه العولمة أمراً حاصلاً لا مرد له. لذلك فإن العولمة بهذا المعنى لم يبق لها إلا مدلول إيجابي واحد بالنسبة لمن يسعى إلى البحث في أعماقها: إنها الأمل الوحيد المتبقي للقضاء على النخب الطفيلية المؤيدة للكيانات الهزيلة التي ينتسبون إليها ليُستبدل بها كيان عربي إسلامي قادر على البقاء والإسهام في تحديد مستقبل الكون.

٤. الوجه العرضي من العولمة:

ليست العولمة بهذا المعنى مشكلاً كونياً بل هي مرض أوروبي عربي لم يرق إلى إدراك الإشكالية الميتافيزيقية التي تتعلق بضروب الكونية. لكن العلل التي جعلتهم يتصورون هذه العولمة ظاهرة مطلقة، فلا يثيرون إشكالية شرط تجاوزها ولا يبحثون في الأساس الميتافيزيقي لهذا الضياع الإنساني، تعود إلى كون النخب في هذه البلاد لم تتكيف في الاندماج مع هذه العولمة و لم تبحث في جوهر المشكل. إنه أمر خاص

---

١ يكفي توضيحاً لذلك مثال المصالحة التاريخية بين أكبر عدوين في التاريخ الأوروبي، دامت الحرب بينهما سجالا خمسة قرون أعني ألمانيا وفرنسا قلبي أوروبا الغربية ومحركي وحدتها الفعليين. وتزداد أهمية هذا المثال إذا قارناه بسخافة العداوة بين شعوب الإسلام الرئيسة الثلاثة العرب والفرس والأتراك. والمعلوم أن هذه العداوة ثابتة، على الرغم من انعدام المبررات الجدية لوجودها، وهي العائق الأساسي أمام وحدة المسلمين وخاصة أمام الاستعداد لدورهم في التاريخ الكوني. وليس ذلك إلا لسمو النخب السياسية هناك ووعيها برسالتها وتردي النخب هنا ولا مبالاتها برسالتها.

٢ فضلا عن كون الوحدة الثقافية والروحية لم تنفصم انفصام الوحدة السياسية بعد بروز القوميات الأوروبية (بحكم وحدة لغتي العلم والفكر إلى بداية القرن الثامن عشر وتعالي المؤسسات الدينية على الحدود السياسية إلى الآن)، بات من شروط المثقف التام بعد زوال الوحدة اللغوية العلمية أن يجيد على الأقل ثلاث لغات من لغات أوروبا الرئيسة: الفرنسية والألمانية والإنجليزية والإيطالية والإسبانية، إضافة إلى لغتي الحضارة الغربية المشتركتين أعني اليونانية واللاتينية. وهنا أيضا تزداد أهمية الفرق وضوحا، إذا علمنا أن نخب المسلمين صارت اليوم أعجمية بعضها بالنسبة إلى البعض. فمن منهم يجمع إلى لغته الأم لغات شعوب العالم الإسلامي الرئيسية الأصلية أي الفارسية والأردية والتركية والحادثة أي لغات أوروبا الحية التي عمت جل العالم الإسلامي في افريقيا وآسيا وفي المهجر الغربي. وحتى العربية التي هي لغة القرآن والتي من المفروض أن تكون اللغة الأم الروحية لجميع المسلمين، فإنها قد انحصرت في دور لغة التعبد والآداب عند العرب أنفسهم، فضلا عنها عند المسلمين الآخرين. والغريب أن ثمن صفقة واحدة من صفقات التسلح العربية السخيفة كافية لنشر العربية بين جميع المسلمين ونشر لغات شعوب الإسلام الرئيسة على الأقل بين نخبهم. وأنه لمن الحنكة السياسية والذكاء الحضاري فضلاً عن الواجب الديني أن يخصص العرب ١٪ من ميزانية التربية عندهم لنشر العربية بهذا المعنى. وهب أن ذلك يُثقِل كاهل الدول فلم لا يسمحون لمنظمات الأوقاف الأهلية أن تخصص جزءاً من الزكاة لهذه المهمة المصيرية التي من دونها يمتنع إحياء الحضارة الإسلامية وإعدادها للقيام بدورها في الألفية المقبلة؟

بنخب فاشلة وليس بحثاً في طبيعة الإشكالية ذاتها. والنخب العربية قد غاب عنها مميزات العولمة الأساسية التالية:

أ. فالنسبة بين إطلاق العولمة الإمكاني وحصولها الفعلي كالنسبة بين العلم الحقيقي والعلم الخيالي. فبحكم العولمة الوهمية التي تقدم الإطلاق الإمكاني على أنه حصول فعلي أصبح البشر يعيشون فيما يمكن أن يسمى بحقيقة الإمكان التوهمي Realite Virtuelle.

ب. ذلك أن العولمة الحاصلة فعلاً لا تشمل كل الأمم بدرجة متساوية، وذلك لسببين: أولاً أن أكثر من أربعة أخماس البشرية لا يرون منها إلاّ السلبيات وثانياً أنها لا تشمل فئات الأمة الواحدة بصورة متساوية بل إنها لتتناقض في الشخص الواحد (إذ وسائل العولمة تناسب إدراكه العقلي للكلي الذي كان دائماً موجوداً دون حاجة لهذه الوسائل، وتنافي إدراكه الحسي للجزئي الذي يبقى دائما محدوداً بالمقياس الإنساني. فلا يمكن أن يتسع حس الشخص الواحد فيشمل ما تمكن منه وسائل الاتصال عن بعد مثلا إلا بالتناوب فيكون في كل مرة منحصراً فيما كان فيه منحصرا دائماً ولا يكون التوسع إلا وهميا لكونه مقصورا على **ما يستطيع من خلاله أن يختار بدلاً منه ما تراه الكاميرا لتنقله إليه** مع ما يصاحب ذلك من تزييف وتلاعب بالحقائق لا حد لهما).

ج. وإذاً فلا بد من التمييز بين العولمة الفاعلة والعولمة المنفعلة. ذلك أن العولمة تكون بهذا المعنى أمراً لم يخل منه التاريخ الإنساني قط: فكل لحظات التاريخ الإنساني كانت كونية أي أنها تشمل عولمة عصرها الفاعلة إيجابا وفعلا وتعود إلى من بيدهم الأدوات التي تمكنهم من فرض خواصهم على الآخرين لتكون عامة وهي تشمل عولمة عصرها المنفعلة سلباً وانفعالاً وتعود إلى كل من يستسلم لهذا الفرض تسليم اندماج أو تسليم هروب إلى الخصوصية. إذ الصراع الوحيد الممكن في التاريخ الكوني كان وما يزال الصراع بين ضروب العولمة وإن شئتم بين الصور النموذجية للإنسان في الحضارات المختلفة: أي النماذج التي تسعى الحضارات إلى تحقيقها في التاريخ وتلك هي طبيعة الحضارة. والمعركة اليوم هي بين النموذج الاستخلافي الذي نمثل بذرته التي لم تكتمل بعد وبين التقاء النموذجين الأدنى منه والأسمى المزعومين، أعني التقاء الشرق الأقصى والغرب الأقصى.

د. لكن نخبنا أصبحت تدعي أن العولمة أمر من طبيعة واحدة وأن هذه العولمة هي التي تنتج عن الحتمية الاقتصادية وأنها أمر لا انفكاك عنه[٣]. ولأن هذه النخب لم تحدد

---

٣ انظر مثلاً مقال الأستاذ سمير أمين الوارد في **مجلة المستقبل العربي**، عدد ١٧٢، سنة ١٩٩٣، ص٩٧-١١٩ بعنوان: "البديل الوطني الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي"، وردنا عليه في المجلة نفسها عدد ١٩٩، سنة ١٩٩٥، ص١٠٥-١٢٦.

طبيعة العولمة تحديداً دقيقاً، فقد ظنت أنها ليست ظاهرة ملازمة للتاريخ الإنساني بل ظاهرة جديدة لا علاقة لها بطبيعة صراع النماذج الحضارية فانقسمت بحكم هذا الموقف السطحي والناتج عن الانهزام الروحي إلى خيار وحيد بين: الاندماج في عولمة تدعي أنها ممثلة للمستقبل الإنساني وهي في الحقيقة عولمة تسد كل آفاق الإنسان (عولمة المافيات المحلية في خدمة المافيا العالمية: فالعالم تحكمه أوليغاركيات مافوية تستعبد بقية البشر) وبين الانكماش في الخصوصية حصراً للمثال في بعض اللحظات الوهمية من الماضي ظنا أنها قد أتمت تحقيق العالمية الإسلامية، وكأن هذه العالمية يمكن أن تحقق في تعين واحد. وبذلك بات ممتنعا التفكير في العولمة البديل أعني الثورة على هذه المافيات، باسم نموذج حضاري يلغي منبع الأسباب التي يؤول إليها وجود هذه المافيات: النموذج البديل من التصور الانفصامي للوجود الإنساني كما سنرى.

هـ. وبين أن أصحاب الاندماج وأصحاب الخصوصية من طبيعة واحدة فكلاهما يجعل الواقع الحاصل مثالاً أعلى يستنفذ الممكن فيكبل العلاقة الحية بين المثال والفعل: الأولون جعلوا الاندماج في العولمة بصورتها الحالية مثالاً أعلى والآخرون جعلوا الإدبار عنها إلى العولمة بصورتها الماضية مثالاً أعلى. وكلامها ينسى أن العولمة فعل تاريخي متواصل لا يتوقف وأن شكله الحالي لم يتحدد بعد وأنه سيكون حصيلة المعركة الجارية بين العالميات المختلفة أو النماذج الحضارية المختلفة التي يؤمن أصحابها بأن لهم رسالة تحدد مثال الإنسان الأعلى، وأن أكبر علامات الانهزام الروحي هي التسليم بوحدانية النموذج. لا شيء تم وانتهى كما يتصور المنهزمون روحياً.

٥. المشكل الجوهري:

هو تحديد طبيعة العولمة وضروبها وكيفية تقديم البديل المحرر من شكلها الحالي. فالعولمة قد مرت في التاريخ الإنساني بمرحلتين نفترض أنهما متماثلتان. والأولى لا نعلم أهم مراحلها إلا بالفرض لكونها حدثت في ما قبل التاريخ وفي التاريخ القديم. والثانية حدثت في التاريخ الحديث والمعاصر ومن ثم فعلمنا بها دقيق. ويمكن بالقياس على الثانية أن نفهم الأولى. أما التاريخ الوسيط فقد كان مسرح المعركة بين نموذجي العولمة الإسلامي والمسيحي. المعركة التي لم تحسم بعد والتي سيكون الوصول إلى حل مرضٍ لها مساعداً على تحديد مستقبل الإنسانية: النموذج الاستخلافي والنموذج الحلولي.

فأما الأولى: فقد مثلت الطور الأول من التحضر الإنساني الذي تم في الشرق إلى غاية نهاية التاريخ القديم: واستناداً إلى نقد تجاربه في بعديها الديني الصوفي والفلسفي العلمي، أمكن للحضارة العربية أن تقدم مثالاً من الكونية تتجاوز السلوب وتسعى إلى

تحرير الإنسان من عبوديتين: عبودية الطبيعة ويمثلها إطلاق نتائج التجربة الفلسفية العلمية وعبودية الشريعة ويمثلها إطلاق نتائج التجربة الدينية الصوفية.

وأما الثانية: فقد مثلت الطور الثاني من التحضر الإنساني الذي تم في الغرب منذ اكتشاف أمريكا إلى الآن، بعد أن حسمت المعركة التاريخية ماديا لصالح الردة إلى ما أتى النموذج العربي الإسلامي لتحرير الإنسانية منه: أعني استئناف الأفلاطونية ـ التوارتية ـ المحدثة ـ الهلنستية في الفكر الجرماني الحديث والمعاصر.

وكان التاريخ الوسيط كما أسلفنا تاريخ المعركة التي تعينت فيها بدقة إشكالية نموذجي الإنسان **الاستخلافي** المؤسس للعولمة الموجبة والرافض للعولمة الانفصالية **والحلولي** المؤسس لهذه والرافض لتلك. ولما لم تحسم تلك المعركة في مسرحها الذي يعد مهد الحضارة، نقل التاريخ الكوني إلى مكان استؤنفت فيه من جديد العولمة الحلولية التي بقيت حربها سجالاً مع العولمة الاستخلافية. ويمكن أن نقيس على شكلها الحاصل في المسرح الجديد الذي عاج إلى السُّبل التي تمكنه من الإحاطة بالعالم الإسلامي بديلاً من حسم المعركة معه حسماً مباشراً، المرحلة الأولى من التاريخ الإنساني فنحدد مراحلها على النحو التالي كما رأيناها قد حصلت في أمريكا.

فهذه العولمة الحلولية تتكون من المراحل التالية: عولمة التصفية الجسدية للآخر، ثم عولمة استعباده، ثم عولمة استعماره، ثم عولمة استتباعه الثقافي، ثم عولمة تصفيته الروحية.

أ. فأما عولمة التصفية الجسدية فنحن نفترض أن القبيلة البدائية الغالبة قد كانت تفعل بالقبيلة المغلوبة ما فعل همج الغزاة في أمريكا من تصفية جسدية لأصحاب الأرض المحتلة (تصفية الهنود الحمر).

ب. وأما عولمة الاستعباد الرقيقي فقد كانت تتمثل في ضرورة البحث عن حل لما ينجر عن تلك التصفية: استيراد العبيد لمن يعتقدون في أنفسهم تمثيل النوع الأرقى، لظنهم أن الله قد حل فيهم تسليما بحلوله في أحدهم. (استيراد الزنوج).

ج. وأما عولمة الاستعمار الاقتصادي فقد كانت تتمثل في ضرورة التوسع دون تصفية واستعباد لإيجاد ما يشبه المواشي التي تربى لتكون مصدراً للرزق ومادة أولى ويداً عاملة تكميلية وسوقاً مفتوحة للبضائع (بدء التوسع الأمريكي في العالم).

د. وأما عولمة الاستتباع الحضاري فتتمثل في جعل المستعمرين يصبحون توابع يفضلون بأنفسهم مستعمراً عن مستعمر آخر دون حسبان للمصالح بل لنوع من الاندماج الحضاري في قيم الغالب المفضل. (اقتسام العالم إلى مناطق نفوذ ثقافي).

هـ. وأما المرحلة الأخيرة فهي عولمة التصفية الروحية: عندما يصبح المستتبعون يجدون في سيدهم عين المثال الأعلى من الإنسان بحيث يصبح همهم الوحيد أن يكونوا مثله مع الاعتقاد بأنهم لن يصبحوا مثله إلاّ بنفي كل ما يميزهم عنه: الانتحار الروحي. الذي أصبح غالباً على جل النخب العربية وخاصة التابع منها للمافيات الحاكمة.

وهذه المرحلة الأخيرة هي في الحقيقة أساس كل المراحل الأخرى لكون هذه ليست إلاّ المراحل الناتجة عن دبيب الضعف في قواها الحيوية وأدلته ولكنها هي غاية ما يمكن أن يصل إليه هذا الضعف المؤدي إلى الموت. لذلك قال ابن خلدون: "وفيه (في إسراع الفناء إلى الأمم المغلوبة) والله أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي. ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وأنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين. فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء."[٤]. وهذا الاستخلاف الذي يصل به الوهن إلى حد القضاء على إرادة الحياة عند المغلوب هو الذي يتدرج بدرجات العولمة التي وصفنا عندما تكون حلولية لا استخلافية: فكل شعب يتصور الله قد حل فيه يسعى إلى أن يفني غيره بهذه الدرجات من الإفناء لكي يبقى وحده ممثلا للإنسان ـ الإله.

وقد حدثت هذه العولمة مرتين: شرقية وغربية. لذلك كان حل الكونية الاستخلافية التي يشير إليها ابن خلدون هنا بمفهوم الاستخلاف والرئاسة الإنسانية لا شرقياً ولا غربياً بهذا المعنى. إنه الحل الذي يرفض أسباب العولمة التي غايتها إفناء الأمم روحياً بنفي كلية الرئاسة الإنسانية أو عمومية الاستخلاف والاستعاضة عنه بالتمييز العنصري وذروته عقيدة الحلول التي تقسم البشر إلى أرباب ومربوبين، سادة وعبيد. لذلك كان الرب عندنا رب العالمين وليس رب قبيلة بلغ التجبر بإحدى فئاته إلى اعتقاد حلوله في أحد أفرادها. وبذلك يتبين أن للعولمة ضربين:

الأول: هو ضرب العولمة الانفصامية: وقد استندت إلى الفصل بين وجود الإنسان المادي ووجوده الروحي وإلى القول بالعولمة التي يقتضي تحقيق أحد وجهيها هذين نفي الوجه الآخر. وذلك في مستوى المجتمع الواحد وفي مستوى المجتمع الدولي. فالمؤسسة السياسية الحديثة تنبني على ضم مادي ينفي جميع القيم لكونه يساوي بين جميع

٤ ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٦٧م)، ص٢٦٠.

الأشياء راداً إياها إلى القيمة التبادلية: المال (عبادة العجل) ويتعين في العناصر التالية:

١. المخدرات المادية (وهي معلومة).

٢. المخدرات الروحية (وأهمها أوهام المال كالقمار والمضاربات).

٣. ورهن الوجود (التداين الربوي الذي هو "دوباج" أو مُنشط عقاقيري مصطنع متواصل للدولة الحديثة).

٤. سلطة الخوف والابتزاز المتبادل.

٥. وهو ما يقتضي بالطبع البنية المافوية أعني الانتساب إلى مجموعات إجرام قادرة على تحقيق الحماية المتبادلة بين المنتسبين إليها وخاضعة لسلطة مركزية تنسق وتكون في الأغلب دولية بما يتطلب ذلك من أدوات السلطة إعلاماً وتأثيراً وفعلا بكل وسائل الفعل بما في ذلك الحرب: وذلك هو جوهر الدولة الأمريكية. والمؤسسة الدينية الحديثة التي تناظرها تعتمد على ضم روحي ينفي الواقع نفيا تستمد منه المؤسسة الممثلة له دورها ومنزلتها. فهذا البعد الديني يقتصر على باطن مزعوم للإنسان لا علاقة له بمجريات حياته الدنيوية التي حصرت في اللاسياسي بالمعنى الذي وصفنا: الدين أصبح مجرد بلسم وهمي لفضلات السياسي النفسية (الأمراض النفسية) والاجتماعية (المعوقات الاجتماعية). فلا تكون المؤسسة الدينية إلا المؤسسة التي تستمد زبائنها من فضلات المؤسسة السياسية الخاصة بمجتمع أو العامة لكل الإنسانية (مثل مطاعم الرحمة ومؤسسات الإغاثة الدولية المزعومة).

الثاني: هو ضرب العولمة المتناسقة: وهذا الضرب الثاني لا يكاد يصدق به أحد من النخب العربية لعلتين. الأولى هي اندماجهم الروحي في الحيز الخيالي والمجال الرمزي لعولمة الأفلاطونية التواراتية المحدثة بدوريهما الهلنستي والجرماني، أعني الأفلاطونية والأرسطية والكنطية والهيجلية المحرفة جميعا باللاهوت اليهودي المسيحي من فيلون إلى هيجل[٥]. وهذا الاندماج هو عين الهزيمة الروحية التي نعاني منها الآن لظن أصحابها أن هذا الحيز الرمزي للمعاني هو عين الحقيقة المطلقة وأنه من ثم التعين النهائي للعقل المطلق. لذلك فإن المرء ليعجب من تساؤلهم عن العولمة في مجال الأحداث، ومن حيرتهم الكاذبة كما يتبين من سكوتهم عنها في مجال المعاني المؤسسة لها. والعلة الثانية هي كون هذه العولمة المتناسقة البديل ليست أمراً حاصلاً يمكن تقديمه. وإنما هي مثال أعلى وضعه الفعل المؤسس للرسالة

---

٥ فيلون الإسكندري انظر خاصة:

J. Horovitz. *Untersuchungen uber Philons und Platons lehre von der Welschopfung*, Marburg 1900.

الإسلامية، فعلها الذي ما يزال فاعلاً أولا بالنسبة المعدومة بينه وبين الواقع في تعيينه أعني ما بقي من الأهلي وما فرض من الأجنبي، وبتقابله مع الخيال المفروض ثانيا ببعديه ما استوعبت نخبنا منه وما لم تستوعب.

وقد حاول ابن خلدون تحديد المعنى الأساسي لهذا النموذج من خلال تحديد منزلة الإنسان الاستخلافية أو الرئاسة الإنسانية. لكن التاريخ الإسلامي لم يحقق من هذا المثال شيئا يذكر يمكن أن يعتد به الإنسان العربي المسلم أو أن يعود إليه. وإذاً فالعولمة الإسلامية ليست ماضيها، بل هي مستقبلها الذي ما يزال غير محدد المعالم لكون الماضي لم يحدد الشروط التي تمكن من تحقيق قيم الإسلام تحقيقاً فعلياً في التاريخ، بل اقتصر على استعمال ما كان موجوداً من شروط فعلا تاريخيا: اكتفوا بالاندراج في عولمة عصرهم الحاصلة وتخلوا عن العالمية الإسلامية التي حدثت الثورة باسمها. الماضي الإسلامي ليس مطابقا للرسالة الإسلامية. وكل محاولة لحصر مستقبل الإسلام في ماضيه يعد ابتعاداً عنه. فكل ما يمكن أن نسلم به لهذا الماضي هو الفعل المؤسس (منزلة الاستخلاف) وتحقيق شرطيه: التاريخي (طموح الفعل التاريخي الكوني أو الثقافة الإسلامية الحالية) والجغرافي (قاعدة الفعل أو العالم الإسلامي الحالي). وعلينا أن نحدد مضمونه الموجب في القرون المقبلة بحسب ما يمكن أن نستفيده من دراسة العولمة الحالية والعولمات السابقة (بما فيها العولمة الإسلامية التي لم تحقق من الرسالة الإسلامية ما يقبل التحقيق تحقيقا تاماً) ودلائل إخفاقاتها لتحديد الأجوبة للإنسانية كلها التي ترزح تحت آثار الحلول التي استندت إلى الانفصام الناتج عن التوحيد الممتنع بين المثال والواقع و لم تفهم طبيعة الشجرة التي يضيء منها النور الإلهي والتي هي لا شرقية ولا غربية كما يبين ذلك مدلول هذين الرمزين.

٢. موقفنا من هذه الأزمة:

١. المتكلمون في العولمة:

لو حاولنا حصر المتكلمين في العولمة القابلين لأصلها الميتافيزيقي والخائفين من بعض أعراضها التي قد تهدد مصالحهم لوجدناهم آيلين إلى الفئات التالية: **أ ـ** السلطة السياسية التابعة: سلطة سياسية مطلقة محمية. **ب ـ** الاقتصاد التابع: رأسمالية مطلقة محمية مرتين بتبعيتها للسلطة السياسية التابعة أولا ثم بتبعيتها المباشرة لمصالح المستعمر الاقتصادية. **ج ـ** الإعلام التابع: حرية إعلامية رسمية ومحمية ثلاث مرات للتبعيتين السابقتين مع التبعية المباشرة لإعلام المستعمر. د ـ المثقف التابع: قيادة فكرية مطلقة ومحمية أربع مرات للتبعيات الثلاث السابقة مع التبعية المباشرة لثقافة المستعمر. **هـ ـ** السلطة الروحية التابعة: سلطة

روحية مطلقة محمية خمس مرات للتبعيات الأربع السابقة ثم للتبعية المباشرة لسلطة المستعمر الروحية. ولعل هذا الصنف الأخير هو الوحيد الذي قد يجادل البعض في صحة وصفه. إلا أن علامتين تكفيان للدلالة عليه: الأولى هي تعليم رجالات السلطة الدينية أبناءهم في المدارس الأوروبية مباشرة مقاطعين بذلك الحضارة العربية والثانية هي تسليمهم النهائي بالنظرة الوجودية التي تنبني عليها الأفلاطونية المحدثة الهلنستية من خلال الوهم المتمثل في الاحتماء بالتراث العقلي العربي الإسلامي[٦].

٢. تناقض هذه المواقف الأساسي:

لكن هذه المواقف تتميز جميعا بتناقض أساسي هو الذي جعل المتكلمين في العولمة لا يخرجون عن هذا النوع من الكلام. فهم يقبلون بكل شرور العولمة المؤكدة بل يطلبونها بإلحاح باعتبارها ما لا بد منه (الوسائل)، ويرفضون أخيارها المحتملة (الغايات والشروط) برفضهم النسبية المصاحبة لهذه السلطات الخمس والمحددة لشروط بقائها الذاتية إن كانت فعلا تتصف بصفات ما تزعم أنها إياه: فهم يريدون العولمة بشرط ألا تمس استفرادهم بأنعامهم من العبيد الجدد أعني الأهليين الذين يتوسطون هم بينهم وبين العولمة.

٣. تعليل هذه المواقف:

ولهذه المواقف علل عديدة. لكن أهمها علتان:

أ. العجز عن منافسة المترشحين للتبعية: سوق العمالة الأسيوية. فالعمالة العربية التي ربيت على عقلية أوروبا الحالية (لا على العقلية الأوروبية التي أبدعت النهضة والحداثة، عقليتها السابقة التي تختلف شديد الاختلاف من حيث القيم والرغبات عن عقليتها الحالية) ليست قادرة على منافسة العمالة الآسيوية. فهي دون الآسوية قدرة مهنية وكفاءة تقنية ودونها قيما جماعية وإيمانا بالتضحية ومع ذلك فهي تتمنى العيش على النمط الأوروبي الحالي. لذلك فهي لا أمل لها في استمالة التمويل الخارجي الذي يبحث عن جنات اقتصادية وجبائية. لذلك فإنه لم تبق إلا مجالات الاقتصاد الهامشي

---

٦ فرجال الدين عندنا مثلا قد ذهب بهم اليأس من التربية الإسلامية والتعليم العربي الذي أهملوا إصلاحه أن علّموا أبناءهم في المدارس الفرنسية وكونوهم تكوينا جعلهم يصبحون أفضل دليل عند المواطن العادي على غسل النخبة الروحية يديها من الثقافة العربية الإسلامية. ومن نكبات ذلك اندثار مؤسسة عتيدة مثل الزيتونة وتعويضها بمهزلة المهازل. لكن الأدهى من ذلك هو اتساع العودة إلى الفلسفة العربية بخاصية عجيبة: فهي لا تدرس بحسب قيمتها الذاتية التي قد يكونون اكتشفوها، بل فقط لما يزعمونه لها من دور في التقدم الغربي، تسليما بأسطورة ابن رشد اللاتيني التي بالغ في تفخيمها رينان. وطبعا فهذا أمر مخالف تماما للحقيقة التاريخية. فالنهضة الغربية لا تدين للتيار الرشدي بشيء يذكر لكون دوره لم يتجاوز دور تيار هامشي يدعو إلى أيديولوجية مادية عقديا وإلى موقف علمي متخلف يتمثل في الموقف الأرسطي غير المفهوم. وفي الحقيقة فإن النهضة الغربية استندت أساسا إلى الفكر الذي ردّ عليه ابن رشد لاستئناف فعلها الفكري الروحي والعلمي على أسس أسلم (أعني ابن سينا والغزالي مباشرة والفكر الأفلاطوني بالمقابل مع الفكر الأرسطي بصورة غير مباشرة، وبفضل علمائها الذين أقدموا على التصدي المباشر للعلوم والفلسفة اليونانية والعربية دون الاقتصار على الشروح اللفظية التي لم يتجاوزها علم ابن رشد المزعوم).

مثل السياحة الدنيا ومد الغرب بمزابل لصناعاته وأسلحته[٧].

ب. الخطر الذي يتهدد المتبوع (أوروبا) بالتبعية (لآسيا اقتصاديا وأمريكا ثقافيا): لذلك كانت الإشكالية في بعده العرضي عندنا ناتجة عن الإشكالية في بعدها العرضي عند متبوعنا. فمتبوعنا يقدم دائما مصالح أبنائه على مصالحنا. لذلك فإن كل التضحيات الممكنة سيحمِّلها لتابعيه الأجانب أعني نحن. فلن يمول اقتصادنا إلا في حدود خدمة اقتصاده. ولما كان اقتصادنا قد صار عاجزا عن خدمة اقتصاده فهو سيتوجه إلى الأماكن التي تفيده أكثر: أعني أوروبا الشرقية وآسيا. كما أن السيادة الثقافية الأمريكية قد جعلته ييأس من دفع المقابل الباهظ لنشر ثقافته التي كان نشرها لا يكلفه شيئا بل هو كان يتمنع أمام إلحاح النخب المستعمرة ذهنيا. لذلك فإن سعي المتبوع إلى عدم خسران المعركة الاقتصادية والثقافية جعله يتخلى عن النخب التابعة لأنه لم يعد بحاجة إليها. وذلك هو السر في ضياعها الحالي.

٤. طبيعة الخطر العرضية:

إذاً فالخطر التي يتحدث عنه هؤلاء المتكلمون في العولمة ليس إلا تهديد الامتيازات التي تتمتع بها هذه الفئات الخمس وليس أمرا يتعلق بالإنسانية ولا بالكونية. فالنخب قد استسلمت للعولمة الحالية منذ قرنين وهي لا تريد إلا أن تجد مخرجا من المأزق الذي يهدد مصالحها. النخب العربية وضعت نفسها في وضعية المنهزم من البداية بحكم تسليمها بالعولمة في شكلها الحالي ومحاولة حماية مصالحها فقط لا تجاوز المأزق الميتافيزيقي لهذا النوع من الكونية: همها الوحيد هو عدم فقدان دور الوساطة الوصية. مشكل العولمة آل إلى مشكل وحيد عندها، هو: كيف العمل في حالة استغناء سيدها عنها نظرا لفقدان الحاجة إلى الوساطة بحكم زوال الحدود. ثم ما العمل بعد فضح التبعية وإعلانها؟

٥. الخطر الحقيقي:

أما طبيعة الخطر فالحقيقة فيه علة عدم السؤال عن طبيعة الظاهرة لا بما هي عرض فقط بل بما هي مرض ميتافيزيقي أصاب الطموح الإنساني للكونية الحرة عندنا. فكل نخبنا تبنت سالب الموقفين في التقابلين التاليين اللذين تعبر عنهما ظاهرة واحدة في وجهي العولمة: عولمة الموقف الوجودي المستند إلى الهويات السلبية وعولمة الموقف الوجودي المستند إلى الهويات الموجبة:

---

٧ وهذه المزابل لها مدلولان. الأول هو نقل التكنولوجيا المتخلفة لكون الغرب يتنازل عما تجاوزه لغيره طالما لم يؤد تجاوزه إياه إلى الاستغناء عنه في القاعدة الدنيا لصناعته. والثاني وهو الأخطر هو تمكين الغرب من ردم النفايات الضارة في الأرض العربية والإسلامية مقابل بعض المعونات الظاهرة لشعوب ربيت على الذل ومد اليد للصدقة من فضلات الأعداء وحماية النظم المنهارة في الحقيقة لمواصلة مص دماء الشعوب التي كانت مستعمرة بهؤلاء الوسطاء الأوصياء.

ـ التقابل الذي لم يحسم بعد بين الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الهلنستية والمنزلة الاستخلافية في العصر الوسيط: الفشل الذريع الذي آلت إليه محاولة التخلص من الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية: تأخر المشروع التيمي الخلدوني[٨].

ـ والتقابل الذي لم يحسم بعد بين الإفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الجرمانية والمنزلة الاستخلافية في العصر الحالي: الفشل الذريع في التصدي للأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية: البقاء دون المشروع التيمي الخلدوني[٩].

٣. طبيعة الظاهرة ومستوياتها:

١. الأسئلة التقليدية:

ـ هل العولمة شيء يقوم بذاته قيام الجواهر و لم يظهر إلا في العصر الحالي؟ أم هي صفة تحمل على التاريخ الإنساني بكل أحقابه وما مميزاتها في مراحله جميعا؟ إن الجواب بالنفي على السؤال الأول هو الذي يجعلنا نضع السؤال الثاني: فالعولمة عندنا صفة لفعل الإنسان الصانع للتاريخ ملازمة له ومتطورة بحسب مراحله.

ـ ما العولمة إذاً؟ و لم كانت كذلك؟ باتت العولمة عند الكثير أمراً حاصلاً حصولاً فعلياً. فالجل يسلّم بذلك الحصول تسليماً دون برهان، إذ توصف بالخاصيات التالية التي تحتاج إلى تحليل:

أ. فهي لم تعد تعتبر ظاهرة تاريخية ناتجة عن الصراع الدائر بين إرادات الأمم ذات الرسالات وقابلة للرّد، بل صارت تعتبر واقعة طبيعية لا مرد لها. ولعل السر في هذا التسليم السطحي هو القول بالحتمية التاريخية المزعومة في الأفلاطونية المحدثة الجرمانية

---

٨ لسوء الحظ كانت محاولة الإصلاح التيمي والخلدوني قد تأخرت على الأقل مدة قرن كامل. فمنذ منتصف القرن الثالث عشر كانت الهجمتان المغولية والأسبانية قد قلصتا جناحي العالم الإسلامي وقضتا على العقول المبدعة للفكر والحضارة فيه. لكن الأهم من ذلك كله هو أن مشروعي الإصلاح كانا على درجة من التجريد الفلسفي والعلمي بات معها من الممتنع على رجالات عصرهم فهمها. فالأول قد شخص الداء فحصره في فساد العقل النظري ونظرية الوجود، والرب المتعين في الكلي المجرد عند الفلاسفة والمتصوفة غير واضح العلاقة، مع الانحطاط الذي أصاب الحضارة العربية الإسلامية. لم يكن مفهوم عالم الخلق والضرورة أساس الجبرية وعالم الأمر والحرية أساس الاختيار في الوجود التاريخي للأمم واضحا لدى العلماء والنخب رغم كون صاحبه قد أكد علاقة ما أصاب الأمة من الاستسلام بهذه التصورات التي يتصدى لها. والثاني شخص الداء فحصره في فساد العقل العملي ونظرية القيمة. لذلك فإن الإصلاح الميتاتاريخي الخلدوني الذي يستهدف نظرية التاريخ والرب المتعين في القطب والإمام المعصوم عند الفلاسفة والمتصوفة لم يكن واضح العلاقة مع الانحطاط الذي أصاب الحضارة العربية الإسلامية، رغم التوكيد الخلدوني على شروط العمران السليم ووضع نظرية تحرير المجتمع من طغيان المافيات السياسية الاقتصادية. وقد كان هدف الرسالة التي أعددناها للحصول على الدكتوراه هو محاولة فهم العجز الذي أصاب الفكر العربي الإسلامي وعدم قدرته على التأثير في التاريخ الفعلي لحضارته التي ظلت حبيسة التراث الذي وجدته قبلها والذي إبتلعها فخنقها وحال دونها وتحقيق غايات رسالتها وقيمها، رغم كون هذا الفكر قد فهم الداء وشخصه تشخيصاً جيداً في المحاولة التيمية الخلدونية.

٩ انظر أبو يعرب المرزوقي، "اصلاحات النهضة وعلاقتها بالنظريات الخلدونية"، **مجلة شؤون عربية**، سنة١٩٨٥، ص١١٧-١٣٢.

بشكليها الهيجلي والماركسي.

ب. وهي تعتبر فريدة نوعها ظنا أنها خاصة بعصرنا ولا مثيل لها في العصور السابقة، في حين أن شكلي العولمة الملائم للعالمية في مثالها الإنساني الأعلى والمنافي لها متلازمان في كل مراحل التاريخ الإنساني.

ج. وبحكم الخاصيتين السابقتين بات البحث الوحيد الذي يشغل جل المتكلمين في العولمة المنافية للعالمية ـ وخاصة من بين النخبات العربية مدعية التحديث دون فهم لطبيعة الحداثة ـ مقصوراً على مشكل واحد هو سبل النجاح في الاندراج فيها لظنهم أنه لا بديل من هذا الاندراج إلا البقاء المزعوم على هامش الحركة التاريخية.

د. ويشاركهم في هذا الظن من اقتنع بتحليلهم ممن يبدو معارضا لهم (أصحاب التأصيل)، إذ يستند إلى الانكماش في خصوصية مزعومة لا تتحدد إلا سلبا أعني بسلب الغير ـ وكأن الذات والغير لا يشتركان في شيء وكأنهما مقصوران على العرضيات ما دامت ذات كل منهما منحصرة في خصوصيته وما دامت الخصوصيتان متناقضتان تمام التناقض ولا يوجد بينهما أي أمر مشترك فلا يبقى إذاً لمفهوم النوع الإنساني أدنى معنى. وهذا الموقف، فضلاً عن طابعه الانتحاري المستند إلى الانسحاب من التاريخ الكوني، يتنافى مع أدنى علم بالطابع الكوني للرسالة الإسلامية التي تقوم على أن الله هو رب العالمين، وأن الرسالة موجهة للعالمين إنسهم وجنهم).

هـ. وبذلك فقد أصبح كل نقد للعولمة في شكله الحالي وكأنه دعوة إلى التخلي عن العالمية وإلى التخلي عن التوق إلىالوحدة الإنسانية كهدف أسمى تسعى إليه كل الحضارات التي أدت دوراً في التاريخ الكوني. فبات هذا النوع من العلاج هو الحائل الحقيقي دون فهم طبيعة العولمة النافية للعالمية المتنوعة، ومن ثم أصبح هذا الحائل مصدر الإدبار عن الرد الملائم عليها وعلى تحديات عصرنا، على الرغم من أن كل المتحدثين فيها يبدو أن همهم الوحيد هو البحث عن هذا الرد الملائم.

فهل العولمة فعلاً أمر حاصل؟ وهل هي واقعة شبه طبيعية ثابتة المعالم والصفات لا رجعة فيها، أم أنها ظاهرة تاريخية نابجة عن صراع الإرادات الحضارية بين عالميات الأمم التي حددت خاصيات التاريخ الإنساني؟ وهل الرد ينحصر في اختيارين لا ثالث لهما: الاندماج والخصوصية؟ ما هي ظواهر العولمة التي تستعمل لإكسابها طابعا يسهل استساغتها على علاتها؟ وما هي بواطنها التي تقتضي البحث عن البديل لشكلها المتردي؟ أليست العولمة ـ كما توصف حاليا ـ أمراً لم يحصل قط وهي حاصلة دائماً

كما هي في حقيقتها التاريخية التي سنحاول الكشف عنها، أعني الوجه السلبي من صراع العالميات المختلفة الساعية إلى تحقيق ما يمكن تحقيقه من مثاليات الإنسان؟ فكل عولمة تامة وهم، غايته حصر المثال في الواقع، إذ العولمة هي بالطبع دائماً أمر بصدد الحصول بمقتضى قانونها الذي هو قانون نسبة الممكن اللامتناهي إلى الحاصل المتناهي منه.

إن دراسة الكيفية التي تتحقق بها ضروب العولمة وآليات كل واحدة منها ماضياً وحاضراً قد بينت لنا شروط التخلص من أكبر هزيمة نعاني منها الآن، أعني الاستسلام لهذا الضرب الوهمي من العولمة المظنون حاصلاً ومطلقاً ووحيداً بعد أن أدركنا طبيعة العولمة بصفتها صراع إرادات بين ضربين من العولمة: إحداهما تصحر الوجود الإنساني الحضاري والتاريخي فتفقره وتفسده والأخرى تثمر الوجود الإنساني فتثريه وتصلحه. ليست العولمة حتمية طبيعية ذات شكل واحد هو شكلها الذي يحاول البعض الحيلولة دون تحليله لينحصر الحل في الخيار بين الحلين الزائفين المتعذرين في نفس الوقت: الاندماج والخصوصية.

لكن آليات كلتا العولمتين كما حدثتا في التاريخ الإنساني تقتضي السعي إلى فهم الأساس الميتافيزيقي الذي يميز إحداهما عن الأخرى. وذلك هو الشرط الوحيد الموصل إلى الرد بالعولمة الموجبة بدلاً من الحلين الزائفين المتمثلين في الخصوصية والاندماج. إن السؤال الجدير بالوضع هو: كيف يمكن قيادة الصراع بين العولمتين قيادة تمكن العرب والمسلمين من استئناف دورهم التاريخي الكوني، وتقديم رسالة الحضارة الإسلامية ذات العالمية الفريدة للإنسانية بوصفها ضرباً روحياً خلقياً من العولمة الموجبة التي لا يتنافى فيها الدنيوي والأخروي تنافياً انفصامياً، يجعل الإنسان موزعاً بين عالمين أحدهما تحكمه القوانين الطبيعية العمياء (المؤسسة السياسية الحديثة) والثاني تحكمه القوانين الخلقية العزلاء (المؤسسة الدينية الحديثة)؟

ولا يمكن أن نجيب بصورة شافية ما لم نتخلص من ظواهر العولمة المتمثلة في التسميات الخادعة التي تستهدف غايةمحددة هي تقديم الواقع الحاصل على أنه الواجب الوحيد الممكن وذلك للمغالطة والخداع. والمعلوم أن للعولمة الحالية مظاهر خداعية هي:

١. قرية المواصلات الأمريكية، ٢. وحدة السوق الأمريكية،
٣. حضارة الاستهلاك الأمريكي، ٤. وحدة النمط المعيشي الأمريكي،
٥. والديمقراطية الأمريكية.

أ. فهل عولمة المواصلات عولمة تواصل حقيقي؟ وهل صار العالم قرية فعلا؟ أليس ما نظنه قد أصبح قرية ليس إلا فندقا يتجاهل فيه الناس بعضهم بعضاً؟ فالقرية جماعة متواصلة على الرغم من التباعد المكاني وانعدام أدوات الاتصال. أما العالم الحالي

فوسائل الاتصال فيه هي حوائل للتواصل. ذلك أن وسائل الاتصال عن بعد أصبحت تغني عن التواصل الذي لا يكون إلا عن قرب: فشتان بين الوصل الحي والتشبيب عبر الهاتف! أليس باطن ثورة المواصلات الأهم هو تقوية أدوات الاستعلام عن البشر والتحكم فيهم سلطوياً وتيسير التلويث الروحي والخلقي اللذين تحتاج إليهما المنظمات المافوية في عولمتنا الحالية لإحكام تحكمها؟

ب. وهل عولمة المبادلات الاقتصادية هي فعلا عولمة تكافؤ؟ وهل صار العالم فعلا سوقا حرة واحدة أم أن هذه العولمة هي مجرد تقوية للاحتكار الاقتصادي والتجاري والتلويث الطبيعي اللذين يقتضيهما رفاه النظام المافوي المتحكم في العالم؟

ج. وهل عولمة الاستهلاك عولمة تكافل لسد الحاجات فعلاً؟ وهل تحرر الإنسان في المجتمع الاستهلاكي فعلاً من الحاجة أم أن عولمة الاستهلاك هي مجرد تقوية لإثارة الحاجة إلى الاستهلاك إثارةً لا متناهية وتوليداً لوهم الجنة الاصطناعية وعبادة الدنيا الضروريتين لتزييت عمل الآليتين؟ فبدون هذا الزيت الوهمي قد يؤدي الاحتكاك في الجهاز إلى اشتعال النار فيه فتأكل الأخضر واليابس.

د. وهل عولمة النمط المعيشي الواحد (ملبساً ومأكلاً ومسكناً) عولمة المؤاخاة حقاً؟ أي معنى لوحدة النمط الحضاري في كل وجوه العيش الإنساني؟ أليس هو عينه معنى النمط المافوي المعتمد على تصحير الروح الإنسانية تعويضاً عن فقدان أمريكا للعمق الحضاري لتحقيق المساواة في فقدان هذا العمق وحصرا لعلاقات البشرية في علاقة واحدة هي علاقة السلطان المافوي بين: عتاة الرعاة وبهائم الأنعام؟

هـ. وأخيراً ليست العولمة الحالية عولمة تقتضي بطبعها الإدبار بالإنسانية إلى وضعية تاريخية تجعل الشرق الأقصى (حيث لم يبلغ الإنسان منزلة المساواة الاستخلافية) والغرب الأقصى (حيث يظن الإنسان أنه تجاوزها إلى المنزلة الحلولية) يلتقيان في تأسيس المجتمع المافوي فيلتقي مجتمع النمل الآسيوي ومجتمع رعاة الأبقار الأمريكي في مافيا عالمية رأينا تجريب بعض أدواتها الجزئية في إيطاليا وفي أمريكا الجنوبية ونراها الآن في روسيا وأوروبا الشرقية. وما يدرينا فلعلها أصبحت سيدة الموقف في العالم العربي ـ الإسلامي تحكمه فتحول دون سعيه إلى العالمية البديل حيلولة نشهد مفاعيلها منذ قرنين؟ بل إن كثرة الحديث عن العولمة دون تحليل والزعم بأن الاندماج في مظاهرها (انظر مقالنا حول معارك الأمة الملهيات) دليل على النجاح النهضوي تعد من أوكد العلامات على وجوب التوجس، خاصة إذا صاحب ذلك نفي مطلق في الواقع الفعلي للقيم الإنسانية العليا التي يبشرون بها لفظاً ويدوسون عليها معنى: كحقوق الإنسان والإعلام الحر والديمقراطية والعدالة إلخ...

٢. ضربا صياغة الإشكالية:

وقد صيغت الإشكالية بشكلين من الصياغة هما شكل العلاقة بين الجزئي والكلي وشكل العلاقة بين الأنا والآخر. وكلتاهما مبنيتان على منطق التقابل والتنافي المستند إلى النظرية الوجودية السالبة التي سنحللها لاحقاً. والقول بأن اعتبار العلاقة بين الحضارة العربية والحضارة الغربية علاقة بين جزئي وكلي أو بين أنا وآخر لا يمكن تصوره من دون الجدل التثليثي المبني على الجزئيات في حصولها بتوسط تعين الكلي فيها: فكل جزئي يصير كلياً بنفي ما عداه من الجزئيات. وبذلك يصير الكلي كل الوجود بمعنى تصييره كل ما عداه عدما: وذلك هو منطق الوحدانية السلبية. وللتدقيق سندرس هذه التناقضات في كلتا الصياغتين كلا على حدة ثم من حيث مبدئهما المشترك.

٣. تناقضات الصياغة الأولى:

فهل علاقة الحضارة العربية بالحضارة الغربية خاصة وعلاقة أي حضارة بحضارة أخرى عامة هي علاقة بين جزئي وكلي فتكون هذه إنسانية تامة وتلك إنسانية ناقصة؟ ليست العلاقة هي علاقة بين جزئي وكلي ولا بين جزئيين فحسب بل هي علاقة بين جزئيين يدعيان تمثيل الكلي ويطمحان إلى تحقيقه. ولو صح أن الكلي يتعين في أحد الجزئيين لصارت نظرية التاريخ المطلقة هي نظرية هيجل، أعني نظرية توالي أرواح الأمم في تحقيق الروح الكلي ومن ثم انقراض الأمم السابقة لأن اللاحقة صارت عين الكلي وعين الروح الذي لم يبقَ منها إلاّ ما يستحق البقاء: وكل عيني، عند ظنه أنه عين الكلي، سيدعي أنه الكلي وأن غيره ليس جديراً بالوجود باسم الكلي الذي تعين فيه هو وحده (فيكون الإنسان الأبيض مثلا هو الإنسان: رسالة الإنسان الأبيض). ويعمل هذا النفي تاريخيا إما برد الآخر إلى هذه العين المزعومة كلية (التصفية الروحية) أو بإزالته من الوجود (التصفية الجسدية).

وليس عموم هذه النظرية كاذباً في التاريخ الثقافي فحسب بل وكذلك في التاريخ الطبيعي الذي انبنت عليه نظرية المنافسة اللامحدودة وافتراس القوي للضعيف في النظام الرأسمالي: إذ حتى لو صحت نظرية التطور فإن مبدأ الصراع من أجل الحياة والبقاء للأصلح ليس هو مبدأ الوجود والحياة الأسمى. فلو كان ذلك كذلك لكانت النتيجة الحتمية لظهور النوع الأرقى انقراض النوع الأدنى. والمعلوم أن الأنواع تتساوق بقاء، حتى وإن توالت حدوثا، بل إن بقاء الأدنى لم يزل دائما شرطا في بقاء الأسمى (إن سلمنا بالترتيب الذي لا معنى له، لكون الآليات والوظائف العضوية هي عند جميع الحيوانات من أدنى الخلايا إلى أسماها): إذ هي منه تغتذي ومنه تستمد بقاءها. بل إن الأسمى يصبح شرط بقاء الأدنى. ذلك أن تحسن إمكاناته العضوية يؤدي إلى صيرورته أقل تبذيراً للثروات

الطبيعية على الأقل في مجال الأحياء غير البشرية، خلافاً لما عليه الشأن عند البشر: فيتبين بذلك أن الصدام غير المنضبط بالحفاظ على تناسق الكل ليس قانوناً عاماً، وإنما هو مرض حضاري علته نسيان هذا القانون نسياناً ناتجاً عن النظرة الوجودية السلبية التي سنحاول وصفها هنا، هذه النظرية التي تحط من شأن الطبيعة والجسد وتعتبرهما مجرد جثث عديمة المعنى والقيمة: "فليس للطبيعة أدنى قيمة، بل وينبغي ألا يكون لها أدنى جدارة. بل إن قوانينها العامة التي هي الماهية الجامعة لكل الوجودات الجزئية ليس لها أي أساس: فالسماء والشمس والطبيعة بكاملها ليست إلاّ جثة هامدة"[١٠]

والمعلوم أن مبدأ الدين الإسلامي الأساسي قد كان التذكير بهذا القانون: قانون الحفاظ على الفطرة الإنسانية وعلى الطبيعة الكونية سعياً منه إلى تخليص الإنسانية والكون من هذا التحريف الذي يعتبره هيجل ثورة روحية مسيحية"[١١]

٤. تناقضات الصياغة الثانية:

وهل علاقة الحضارة العربية بالحضارة الغربية خاصة وعلاقة أي حضارة بحضارة أخرى عامة علاقة بين أنا وآخر؟ ليست هذه العلاقة بين أنا وآخر. لأننا إذا عتبرنا أن ما يختلف به الأنا عن الآخر هو الجوهر صار ما يشتركان فيه عرضياً وأصبحت الصفات الإنسانية المشتركة دون الصفات الثقافية المختلفة. وهذا هو عينه القول الوارد

---

١٠ هيجل: انظر:

G.W. Hegel, *Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie Herausgegeben von Dr. C. L. Michelet*, XIV, s.124-5, Verlag Von Duncker und Humblot, Berlin 1842.

"Die Natur hat keine Gultigkeit und soll kein Interesse gewahren: ebenso haben thre allgemeinen Gesetze, als das Wesen, vorunter die einzelnen Existenzen der Natur gesammelt werden, keine Berechtigung: Himmel, Sonne. die ganze Natur ist ein Leichnam".

١١ المعنى الأساسي لنظرية ابن خلدون في التربية وفي إفساد الحضارة للعمران إذا ما بلغت حدا معينا هو السعي إلى تحقيق شروط الحفاظ على الفطرة والطبيعة. انظر: **المقدمة**، فصول التربية من الباب السادس، وفصول المدنية والحضارة من الباب الرابع، وفصول السلطان من الباب الثالث وفصول العلاقة بين ضربي المجتمع البدوي والحضري من الباب الثاني. أما ابن تيمية فهو المنظر الصريح للأساس الفطري لكل عقيدة سليمة لكون الشر طارئا وليس من جوهر الإنسان: وذلك هو معنى الحديث الشريف المتعلق بتقدم الفطرة (الإسلام) على التهويد والتنصير والتمجيس.وبهذا المعنى فإن كل شباب العالم مسلم إلى سن الرشد وعنده يبدأ الاختيار الصريح لغير الإسلام دينا. وكل من لم تبلغه الرسالة معذور في عدم إسلامه إلى أن نبلغها إليه، إذ ذلك هو واجبنا، وذلك هو المعنى الجديد للجهاد. والمعلوم أن نشر الإسلام في كل أوروبا الغربية أمر حاصل لا محالة، بحكم الجوار الحضاري والنسبة العضوية التناسلية (عدد المسلمين في شمال إفريقيا وأوروبا الغربية سيجعل سكان أوروبا من المسيحيين أقلية في الرقعة المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط). إذ في كلتا فرضيتي تطور العلاقة بين المجموعتين (عدا افتراض حرب نووية بيولوجية مدمرة للجميع)، إعادة استعمار الوطن العربي أو الصلح معه، سيجعل ما يشبه ظاهرة التعادل الحراري لجسمين يلتقيان في حيز متصل: هم سيصبحون أقرب إلى حقيقة الاستخلاف ونحن سنصبح أقرب إلى ظاهر الحلول. ذلك أنهم قد جربوا ظاهر الحلول وحصلوه فأصبحوا ميالين إلى حقيقة تتجاوزه، وتلك هي حقيقة باطن الاستخلاف. ونحن بصدد تجريب ظاهر الحلول والانبهار بالحضارة المادية إلا إذا تجنبنا ما حصل عندهم فأصبحنا مدركين لمعاني حقيقة الاستخلاف. ذلك هو مصير الصراع بين المنزلتين الذي بدأ في العصور الوسطى ولم يحسم وعاد الآن ليحسم دون غالب ومغلوب. الإسلام سيعم لأنه دعا إلى إصلاح اليهودية ـ المسيحية فلم يفهمه اليهود والمسيحيون إلا بعد أن جربوا التحريف إلى غايته. وآمل ألا نقع نحن في إعادة تجريبه.

في الظهور الأول: أرواح الشعوب المتوالية تعيناً للروح الكلي. والمعلوم أن جل القراءات الاستشراقية للحضارة العربية قد استندت إلى نظرية العقليات أو أرواح الشعوب. ومن ثم فهي تصفية روحية مقصودة للحضارات الصامدة، الحضارات التي ما تزال باقية على الرغم من كون الكلي المزعوم قد حل في الحضارة التي تلتها وعاجزة عن القضاء عليها. وبذلك يصبح الأنا ـ حتى عند أصحابه ـ تعين الكلي الذي هو إلى زوال والاخر هو تعين الكلي الذي يتلوه ويرثه. وهو إذاً حكم على الأنا بالموت مرتين: قتله ممن تعين فيه الكلي الموالي: إنه الانتحار الحضاري المخطط.

ليست العلاقة بين الحضارات من النوع الذي يوصف تصورا. هذه العلاقة التي تقوم فيها إحداهما على الأخرى. إنها ليست علاقة بين أنا وآخر، إذ لو كانت كل حضارة في جوهرها نقيض غيرها من الحضارات لما اشتركت الحضارات إلاّ فيما ليس من جوهرها. فلا تستمد جوهرها إلاّ من هذا السلب. إنما الصحيح هو العكس: فما تتميز به الحضارات هو العرض وما تشترك فيه هو الجوهر. وما تشترك فيه ليس كله منحصراً فيما تحقق منها بل إن جله يتمثل فيما تسعى إليه، أعني تطلعها الواحد إلى المثال الإنساني بعد تخليصه من نظرية الوجود المرضية كما سعى إلى ذلك نقد العولمة القديمة ببعديها الفلسفي العلمي والديني الصوفي في الثورة الإسلامية. وتختلف خاصة بما يصيب هذا التطلع من أمراض كما سنصف: وهو مرض يبرز في خصائص تعيناتها السلبية. طبيعة الفعل المؤسس للحضارة بما هو تطلع للكلي لا يتحد أبداً مع ما يتحقق منه وإلا لكان مقصوراً على الوحدانية وصار لا يتعين إلا في جزء تلو جزء وتلك هي نظرية أرواح الشعوب التي تبرر العولمة السلبية في التاريخ الثقافي للحضارة والإنسان وفي التاريخ الطبيعي للأحياء والأنواع.

وإذاً فالأصل الميتافيزيقي في العولمة المرضية هو التحديد الوجودي المستند إلى التنافي بين الجزئيات في زعمها الكلي متعيناً فيها: وذلك هو أساس كل الأفلاطونيات ـ التوراتيات ـ المحدثة وخاصة الهلنستية والجرمانية، تأويلاً تحريفياً للفلسفة والعلم الأفلاطونيين الأرسطيين وللدين والتصوف التوراتيين والإنجيليين، تأثيراً باليهودية والمسيحية المحرفتين. فإذا كانت كل هوية هي ما ليس غيرها، لم تكن هي بذاتها إلاّ العدم الذي لا يصبح شيئا إلاّ بنفي غيره. لذلك يصبح الجدل الإعدامي هو المحرك الوحيد للوجود. فيخلو كل شيء عندئذٍ من المضمون الإيجابي. وذلك هو جوهر نظرية الوجود الحلولية: فالله يحل في المسيح والمسيح يحل بالتوالي في أرواح الشعوب وآخرها روح الشعب الجرماني الذي يمثل نهاية التاريخ كما ستتعين في الحضارة الأمريكية حسب رأي أصحابها القائلين بنهاية التاريخ.

٥. ثبات أزمة الوعي بالكلي في الحضارة العربية وسيطاً ومعاصراً:

وتمثل كلتا الصياغتين جوهر الحرب الأهلية العربية: الأولى التي نتجت عن تحريف النهضة الأولى والثانية التي نتجت عن تحريف النهضة الثانية. وهذه نعيشها الآن وهي تعم العالم الإسلامي. بل إن الحرب الأهلية الأولى لم تنته إلى الآن إذ يكفي أن نذكر بعدم تجاوز الشيعة والسنة أحقاد الماضي وخلافاته.

وقد تعين هذا الثابت في أزمتي الفكر العربي بما هما آيتا وعيه غير الصريح بمرض الإنسانية. جميع أمراض الإنسانية المعاصرة تعينت في لحظة تاريخنا الحالي فكرها وواقعها. لذلك فليس من الصدفة أن تكون أرضنا أرض التقاء وجهي العولمة الأبشع: طغيان خصوصية الصهيونية الإسرائيلية بما هو إحياء للتوراتية المحرفة وطغيان عمومية الرأسمالية الأمريكية بما هو تحقيق شبه كامل لهذه التوراتية المحرفة، أعني عبادة العجل واستعباد البشرية والعودة إلى آليات العولمة البدائية المبنية على درجاتها التي وصفنا سابقاً. ولما كانت هذه الأمراض قد تشخصت عندنا تشخصها الأتم، فإن حسمها بات قدرنا وإنه لواقع عندنا إذا أدركنا سر تعثر ثورتنا التي لم تتم على الرغم من كونها قد بزغت منذ خمسة عشر قرناً، فحاولنا الاستفادة من الشكل الحالي الذي آلت إليه العولمة وجعلت هذين الخطرين لا يقتصران علينا وحدنا بل أصبح مسرح الصراع الوسيط أعني الغرب القديم (أوروبا) والشرق القديم (العالم الإسلامي) خاضعين لنفس التهديد، وذلك يتبين بمجرد دراسة واقع العولمة الحالية من وجهيها التاليين:

أولاً: توزيع الإنسانية الآن:

أ. فثلث الإنسانية (الهند والصين: ملياران من النفوس) يمكن ألا تضايقه العولمة الحالية أولاً لأن شروطه المادية لا تؤثر فيه بصورة تفقده الاستقلال بالإنسان إلى ما دون الإنسانية إذ البشر ليسوا خلفاء الله وليسوا متساوين في هذين البلدين لا واجبا ولا واقعا.

ب. وثلث آخر من الإنسانية (أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية وإفريقيا غير الإسلامية: ملياران آخران) من التوابع التي لا تستطيع أن تفعل شيئا لأنها إما من توابع اليابان أو من توابع أمريكا أو من توابع أوروبا.

ج. ربع أول من الثلث الباقي (أمريكا واليابان: نصف مليار) هو المسيطر الفعلي بمافياته على العالم.

د. ربع ثان من الثلث الباقي (أوروبا الغربية وروسيا: نصف مليار) هو المنافس المحتمل للربع السابق بشرط أن يتحد وأن يطبق معايير الربع السابق أو أن يسهم في الثورة عليه كما سنرى.

هـ. والربعان الأخيران من الثلث الباقي (العالم الإسلامي: مليار) هو الوحيد الذي لا يزال وضعه غير محدد بصورة واضحة المعالم، إلا بصورة سالبة. فهو لا يمكن أن يكون مثل الأول (لوجود الرسالة والمنزلة الاستخلافية) ولا مثل الثاني (لأن الأمر لم يصل به إلى حد العولمة الاستتباعية) ولا أخيراً مثل الرابع على الرغم من التقارب (لما به من تخلف وتشتت). لكن موقعه وتصرفه في العلاقة بين ٣ و٤ قد يعيدانه إلى وضعية ٢ (إذا أساء التصرف في تلك العلاقة) وقد يمكنانه من أن يصبح ذا دور مماثل لدور ٤ (إذا استأنف دوره الكوني).

ثانياً: مسارات معركة العولمة الممكنة:

يقتضي الدور الذي نسعى إليه التمييز بين: مشرقين ومغربين رغم الوحدة الزائفة بين هذين العالمين ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (الرحمن:١٧-١٨). ينبغي أن نفهم الآن أن الشرق شرقان (أدناه وأقصاه بمعنى وجودي وهو القرب والبعد من الإدراك الاستخلافي للوجود لا بالمعنى الجغرافي: والأول هو كل المسلمين والثاني هو غير المسلمين من العالم) وأن الغرب غربان (أدناه وأقصاه بنفس المعنى: والأول أوروبا والثاني أمريكا الشمالية). ولتحديد "السيناريوهات" الممكنة في مصير العولمة الحالية، ينبغي أن نعلم أن العداوة بين الشرق الأدنى والغرب الأدنى والفصل بينهما تستهدف استتباعهما وتستهدف تمرير الخاصية الأساسية للعولمة الحالية: فهي عولمة يتلاقى فيها الغرب الأقصى والشرق الأقصى تلاقيا ينفي قيم الغرب الأدنى نفيه لقيم الشرق الأدنى. فلا الرسالة العربية الإسلامية ولا الحضارة الأوروبية بقابلتين للنموذج الذي تنبني عليه العولمة الحالية الخاضعة لقيم المجتمع "النملي الكاوبوي". ولما كانت الوحدة بين الحدين الأقصيين لم تحصل بعد فإن الحدين الأوسطين لم يبق لهما من مفر غير الاختيار بين الاستسلام إلى التبعية أو الاتفاق على المقاومة والمساعدة المتبادلة لتكوين المجموعتين اللتين ستدخلان التوازن على عالم الألفية المقبلة: المجموعة العربية الإسلامية والمجموعة الأوروبية.

وأوروبا تعلم أنها لا خيار لها الآن إلا بين التخلي عن جميع قيمها لتتمكن من الاندماج في العولمة الحالية ومنافسة اللقاء بين العالمين الأقصيين أو التخلي عن عدائها السخيف للعرب والمسلمين والتحالف معهم من أجل عولمة تحافظ على إنسانية الإنسان بالمعنى الذي حددته قيم الحضارة الأوسطية بصفتها حلا وسطا آل إليه الصراع بين الاستخلاف والحلول في ملتقى قاراته الثلاث: إفريقيا (مصر) وآسيا (العراق) وأوروبا (اليونان) قديما ثم الإسلام والمسيحية وسيطاً وحديثاً، كما تعينت في

الأديان والفلسفات والعلوم والفنون التي لم تكن الأدوات التقنية والمادية والاقتصادية إلا وسائل في خدمتها لا استعبادها.

التحدي يستهدف إذاً الشرق الأدنى والغرب الأدنى أو مجال الحرب بين ضربي العولمة الاستخلافية والحلولية وما توصلا إليه من حلول وسطي جعلت قيم الحلولي تقترب من قيم الاستخلافي (تأثير الحضارة العربية الإسلامية في أوروبا خلال نهضتها) وتعينها في الوجود الاستخلافي يقترب من تعينها في الوجود الحلولي (تأثير الحضارة الأوروبية في الحضارة العربية الإسلامية خلال نهضتها). إنه تحد للحضارة الإسلامية فيما كان يسمى بالشرق الموحد والذي أصبح شرقين وللحضارة الأوروبية فيما كان يسمى بالغرب الموحد والذي أصبح غربين. وهما قادران معاً على تقديم البديل من عولمة الشرق والغرب الأقصيين، إذا تجاوزا العداء السخيف الذي لا يستفيد منه إلا مغول عصرنا وصليبيوه: الغرب والشرق الأقصيان.

التعين المرضي لأزمة الإنسانية في الحضارة العربية

١. المأزق الأول: تحريف الافلاطونية والأرسطية بتحريف التوراتية والمسيحية: أو العولمة السلبية الأولى في الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية:

عندما شرع العرب والمسلمون في نهضتهم الأولى وجدوا الرقعة الأرضية التي سيجري فعلهم التاريخي فيها خاضعة لعولمة اكتملت حدثياً منذ حروب الإسكندر ومعنويا منذ نشأة الأفلاطونية ـ التوراتية ـــ المحدثة ـ الهلنستية فالتقت فيها حصائل التجربة الدينية الصوفية والتجربة الفلسفية العلمية التقاء أصبح متنوعاً، تصوفاً وفلسفة وعلما وتنظيمات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية. فكان أن انقسمت النخب العربية الإسلامية إلى موقفين شديدي الشبه بالمواقف التي نراها الآن لكونهما يشتركان في عدم فهم طبيعة علاقة الكلي بالجزئي:

فالأول تصور العقل الكلي قد تعين في حصيلة الفلسفة والعلم اليونانيين فاعتبر مهمة التفكير مقصورة على تبني حصائل هذه التجربة. لم يدر في خلده أبداً بأنها مجرد ثمرات لفعل التفلسف، والعلم الذي يختلف عن حصائله يموت بمجرد حصره فيها. ولم يكن فعل تأويل الشريعة والتوفيق بينها وبين الفلسفة إلا حيلة خطابية هدفها تزيين المعقول بالمنقول كما يقول الغزالي[١٢]، إذ كان التأويل مجرد البحث عن الحقيقة الفلسفية والعلمية

---

١٢ الغزالي، **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص١٠١. "فهاكم إخواني قصتي مع رفيقي (...) لتقضوا منها العجب وتنتفعوا في تضاعيف هذه المحادثات بالتفطن لأمور هي أجل من تقويم مذهب أهل التعليم. فلم يكن ذلك من غرضي، ولكن إياك أعني واسمعي يا جارة، والتماسي من المخلصين قبول معذرتي عن مطالعة هذه المحادثات (...) قد علمتكم كيف يزين المعقول بالاستناد إلى المنقول لتكون القلوب فيه أسرع إلى القبول".

المظنونة حاصلة ونهائية في النص الديني الذي صار مجرد ظاهر باطنه تلك المعاني التي توصل إليها الفلاسفة. وطبعا فمثل هذا العمل ليس له من التفكير الحي أدنى ذرة.

والثاني نفى العقل الكلي بمجرد معارضة الموقف الأول ونفي صحة حصائل التجربة الفلسفية العلمية اليونانية وخاصة ما آلت إليه في عملية التأويل والتوفيق من تشويه للفكرين معاً. وقد شعر الغزالي بالتناقض الكامن في هذا النفي وخاصة عندما رأى نتائجه عند الاطلاق كما كان عليه الشأن عند القائلين بالتعليمية: قد صارت النبوة نفيا للعقل بإطلاق وليس درجة العقل الأسمى. لكن هذا الموقف الثاني بقي مع ذلك حبيس الموقف الدفاعي و لم يقتصر على نفي الفلسفة اليونانية بما هي إحدى تعينات العقل واجتهاداته بل ذهب إلى حد رفض فعل العقل السائد للوجود مباشرة دون الاستناد إلى صياغته في النص الشرعي، ومن ثَمّ رفض كل اجتهاد عقلي يتجاوز تأويل الشريعة في المجال الفقهي بمعنييه: الدنيوي (أو الفقه الظاهر بلغة الغزالي) والأخروى (أو فقه الباطن بنفس اللغة)، وكأنّ الوجود محجوب عن الإنسان بحجاب مطلق ولا مدخل له إلا بالوحي المزعوم مقابلاً لعقل حصر في أحد تعيناته زعماً لوصح لأصبح الوحي نفسه مستحيلاً. إذ كيف يكون شرط الشريعة بما هو فعل عقلي متقدم عليها إذا فرضناه فعلاً عقلياً منطلقاً منها؟ وكيف لا نفهم الرازي عندئذٍ إذ يعترض على الغزالي في ردوده على الباطنية دون حسم لهذه المسألة يشاركه فيه هو بدوره[١٣]؟

لذلك فقد اضطر الغزالي ـ مع التصريح بأن الجميع لا يمكن أن يستغنوا عن شيء من التأويل مهما قل ـ إلى ما اضطر إليه الفلاسفة والمتكلمون، فعاد إلى موقفهم إذ أخذ من الفلسفة في الحالتين حصائلها الآلية (المنطق في أصول الفقه: انظر مثلا المستصفى) [١٤] ونتائجها الغنوصية (علم النفس والميتافيزقيا: انظر مثلا مشكاة الأنوار)[١٥]. بل هو قد صرح باستراتيجية تزيين المعقول بالمنقول تصريحاً فيه كثير من الجرأة لكونه يعبر عن غاية الوقاحة الباطنية والصراحة العقلية.

لكن الموقف الثاني الرافض للفلسفة كان على الأقل في مرحلة النقد والرفض وقبل الرجوع إلى الموقف الأول أقرب إلى الصواب، إذ هو قد تحسس ضرورة التمييز بين

---

١٣ الرازي، **الرد على رد الغزالي في رده على الباطنية**. انظر: Fathalla Kholeif. Astudy on Fahkr Al-din, and his controversies in Tansoxiana, Dar El-Machreq Ed.Beyrouth, 1966. المسألة العاشرة ص ٤٠-٤٢، الفقرات ١٠١ إلى ١٠٨.

١٤ الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (بيروت: دار الفكر، د.ت)، مقدمة الكتاب، ص١٠-٥٥، وهو في الحقيقة درس ملخص في المنطق الأرسطي كما ورد في كتاب الشفاء.

١٥ الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ورد في مجموعة رسائل الإمام الغزالي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ص٢٥ وما يليها فصل: في بيان سر التمثيل ومنهاجه، وفيه يرد مثال الإنسان صورة الرحمن وهو مثال غير بعيد مما سيؤدي بالتصوف إلى الحلولية بالمعنى المسيحي للكلمة، بحيث أن الفكر الحلولي ليس أمرا أجنبياً علينا بل إن كل متصوفينا من القائلين به وخاصة أصحاب التصوف المتفلسف.

تعيينات العقل وفعله بما وراءها المتجاوز لها[١٦]. فعبارة "طور ما وراء العقل" التي لا تعني اللاعقل بل درجة منه أسمى[١٧] أولاً والتمييز بين العلم الوضعي والعلم المابعدي[١٨] ثانيا تدرجتا إلى أن صارتا شروعا فعليا في سؤال الوجود سؤالاً مباشراً جعل النص الشرعي أحد تعينات النفاذ إليه وليس مدخله الوحيد[١٩].

وقد بلغ هذا الفشل ذروته في مجال التحقيق المؤسسي للقيم الإسلامية وخاصة في الآليات العقلية المسيرة للشأن الإنساني، لأن عدم التحديد المؤسسي في الإسلام مع الاستغناء عن السلطة الروحية الرسمية جعل إشكالية تحديد هذه المؤسسات أمراً عسير

---

١٦ وعدم فهم هذا التمييز هو الذي جعل رفض الفلسفة اليونانية يبدو وكأنه رفض للتفلسف بما هو فعل السؤال العقلي المطلق الذي لا يستغني عنه أي إنسان بما في ذلك رجل الدين. فإذا أضفنا إلى ذلك انتحال الباطنية للمضامين الفلسفية الحاصلة وإطلاقهم إياها ثم تقديمها على أنها المدلول الباطني لظاهر القرآن بات واضحاً سبب الرفض المطلق للفلسفة بمعنى الحاصل من اجتهادات العقل عند اليونان، وخاصة عند متشددي السنة وغلاتها. ولهذا السبب قال ابن تيمية قولته الشهيرة: "أكثر ما يفسد الدنيا نصف متكلم ونصف متفقه ونصف متطب ونصف نحوي: هذا يفسد الأديان وهذا يفسد البلدان وهذا يفسد الأبدان وهذا يفسد اللسان" (الفتاوى، المجلد الخامس، ص١١٨-١١٩). ويمكن أن نضيف كذلك "ونصف متفلسف" فإنه يفسد الفرقان. وفساد الفرقان والعقل هو أساس الفسادات الأربعة الأولى.

١٧ الغزالي، **طور ما وراء العقل مشكاة الأنوار**، ص٣٥، "ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لم يبعد كون العقل طورا وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز فلا تجعل أقصى الكمال وقفا على نفسك. وإن أردت مثالا مما تشاهده من جملة خواص بعض البشر فانظر إلى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع إدراك ويحرم منه بعضهم حتى لا تتميز عندهم الألحان الموزونة من المزحفة. وانظر كيف عظمت قوة الذوق في آخرين حتى استخرجوا منها الموسيقى والأغاني وصنوف الدستانات التي منها المحزن ومنه المطرب ومنها المنوم ومنها المبكي ومنها المجنن ومنها القاتل ومنها الموجب للغش. وإنما تقوى هذه الآثار فيمن له أصل الذوق وأما العاطل عن خاصية الذوق فإنه يشارك في سماع الصوت وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي. ولو اجتمع العقلاء كلهم من أرباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق لم يقدروا عليه" فالغزالي قد أدرك أن طور ما وراء العقل درجة من الإدراك وهي درجة معرفية قيست هنا على الذوق وهي ليست منافية لفعل العقل حتى وإن نفت إطلاق حصائله.

١٨ الغزالي، **تهافت الفلاسفة** (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠)، المقدمة الثانية، ص٤١-٤٣، حيث يتم التمييز بوضوح بين مجال العلوم الوضعية التي لا يدور الخلاف حولها ـ لكونها ذات نتائج نسبية ولا تتعرض للإشكالات الدينية ـ والميتافيزيقا أو الإلهيات التي يزعم أصحابها أن حقائقها من جنس حقائق العلوم الوضعية. ولما كان الرابط الوحيد بين هذين النوعين من العلوم هو أساس هذه في تلك أعني نظرية السببية فإن البحث فيها (المقالة السابعة عشرة من التهافت) كان بداية النقلة من التأسيس الوهمي لقوانين هذه العلوم على الضرورة المطلقة إلى تقسيمها العلمي على نظرية الاحتمالات الرياضية.

١٩ ابن خلدون، **المقدمة**، ص٨٢٥-٨٢٦، فصل التوحيد: "فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ...فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره" وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير، وهذا هو معنى ما يقال عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك" العجز عن الإدراك إدراك للعجز عن الإدراك: أي إدراك لحدود العقل وهو إذا التصور العقلي لما ما وراء العقل: أي إدراك عدم قدرة العقل حصر اللامتناهي السببي إلا بفعل من طبيعة ثانية وظيفته تحقيق التحرر من الغرق في اللامحدود الكوني والانتقال إلى عالم الحرية الروحية، إذ قال ابن خلدون قبل هذا الحكم بقليل "ولا تحسبن هذا الوقوف أو الرجوع عنه (عن لاتناهي السببية الكونية) في قدرتك أو اختيارك، بل هو لون يحصل للنفس وصيغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها. إذ لو علمناها لتحررنا منها. لنتحرر من ذلك بقطع النظر عنها جملة". إن هذا الأمر "فلنتحرر منها" هو الفعل الإرادي القاطع للتسلسل السببي الكوني والناقل إلى مجال الحرية الروحية. إنه أساس الموقف الديني ـ الخلقي من الوجود. وهو بهذا المعنى متقدم على نشأة الأديان استعدادا لفهمها حتى وإن تصورناه تاليا عنها بما هو وحي: لأن الوحي لا يخاطب من لم يكن قابلا للخطاب وهذا شرطه في الفطرة الإنسانية بالمعنى القرآني للكلمة ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠).

الحسم بل والمصدر الأول للحرب الأهلية العربية الإسلامية التي ما نزال إلى الآن نعاني منها لكون أمرها لم يحسم. وإذاً فليس من الغريب أن يكون التقابل بين الشرق والغرب الأدنيين قد تكثف الآن في الإشكالية التي كانت تمثل جوهر الخلاف بين بعدي الإسلام نفسه: الحل الشيعي والحل السني لطبيعة العلاقة بين السلطانين الروحي والزماني أو بين النظام الثيوقراطي والنظام الديمقراطي. ولكي نعالج هذه المسألة علاجاً يساعد على التفاهم الممكن بين الشرق والغرب الأدنيين حسما لما دار بينهما من معارك تجاوزها الزمن لكونها قد حسمت لغير صالحهما في التلاقي بين الشرق والغرب الأقصيين، سنورد نصاً صريحاً في هذه المسألة وضع فيه الغزالي هذه القضية بوضوح تام وبين فيها علل الفشل الذي ننسبه إلى الماضي الإسلامي في تحقيق شروط تحقيق القيم الإسلامية التي تعود كلها إلى قيمة جوهرية وحيدة هي منزلة الاستخلاف أو الرئاسة الإنسانية بالمعنى الذي حدده ابن خلدون في النص السابق. ولنحدد السؤالين اللذين لم يحسما إلى الآن:

١. فهل صحيح أن عدم الفصل بين الدنيوي والأخروي في الإسلام أو بين مجال القيم الروحية والقيم المادية (بعدي الفعل الوجودي) يقتضي عدم الفصل بين السياسي والديني من حيث التنظيم المؤسسي (بعدي أدواته)؟ وهذا هو الأساس الذي يستند إليه التفكير الأصولي.

٢. وهل صحيح أن الفصل بين الديني والسياسي من حيث التنظيم المؤسسي في الغرب الأدنى يقتضي حتما الفصل بين القيم الروحية والقيم المادية الذي تنبني عليه العولمة التي يفرضها الآن التلاقي بين الشرق والغرب الأقصيين؟ وهذا هو الأساس الذي يستند إليه التفكير اللائكي.

إن الخلط بين هذين المستويين هو الذي أفسد طرح المشكل في المعركة التي دارت رحاها بين الشرق الأدنى والغرب الأدنى في شكلها القديم حول العلاقة بين بعدي الفعل الوجودي وتدور رحاها الآن حول العلاقة بين أدواته. ويمكن أن نقول أن تاريخ التأثير المتبادل بينهما خلال المعركتين قد بين عدم صحة الحلين الإسلامي والمسيحي. فالغرب الأدنى حافظ على الفصل المؤسسي بين السياسي والديني وانتهى تدريجياً إلى التخلي عن الفصل بين الدنيوي والأخروي: وذلك هو معنى الإصلاح الديني منذ بدايات القرن السادس عشر الذي اكتفى في الواقع بإضفاء الطابع الرسمي على التأثر بالحضارة الإسلامية في هذه العلاقة بين بعدي الفعل الوجودي (ولعل أفضل رمز لهذا

التوحيد بين البعدين الدنيوي والأخروي في الفكر الأوروبي الحديث هو ما أصبحت عليه الحياة الدنيا من منزلة كان بعض رجال الدين المسيحي المتعصبين يتهمون القائلين بها بالمحمدية: أفضل مثال هو اتهام جوته بهذه العلة).

والمعلوم أن مفعول التأثر المتبادل بين المؤسسات الإسلامية والمسيحية قد سرى في الحضارة الوسيطة طيلة ثمانية قرون قبل الإصلاح. وفي خلال هذه التأثير المتبادل أصبحت الخلافة شبيهة بالقيصرية البيزنطية ثم بالقيصرية الجرمانية ــ وهذا التطور الناقل من السلطان الفعلي إلى السلطان الرمزي أمرٌ يحصل ذاتياً للمؤسسات في جميع المجتمعات قديمها (الخلفاء والقياصرة) وحديثها (الملوك والرؤساء) وليس للتأثير إلاّ مفعول الحفز والتسريع ـ إذ بات الخليفة لا يمثل إلا قوة رمزية لكون السلطان الفعلي أصبح بيد أصحاب الشوكة (الأمراء والسلاطين وسيطاً ورؤساء الأحزاب الذين يصبحون رؤساء الحكومة حديثاً). وصاحب ذلك التأثر المقابل أعني أخذ عقيدة الجهاد في شكلها المضاد وهو معنى الحروب الصليبية التي ليست هي إلاّ عقيدة الحرب المقدسة المضادة والتي بمقتضاها صار البابا مثيلاً للخليفة في معناه الأول قبل تحوله إلى مثيل القيصر. كما أن الشرق الأدنى قد حافظ في العصور الحديثة على الوصل بين الدنيوي والأخروي منذ بدايات القرن التاسع عشر وهو يسعى تدريجيا إلى التخلي عن التوحيد بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية أعني بين أدوات الفعل الوجودي إذ هو يحيا الآن معركة الفصل المؤسسي بينهما. وهذه المعركة معركة ذاتية للإسلام نفسه وليس للصدام بالغرب فيه عدا دور المحفز وإعادة الصياغة كما سيتبين من نص الغزالي الذي نورده بعد قليل، مثلما أن معركة الوصل بين بعدي الفعل الوجودي كانت ذاتية للمسيحية وليس للصدمة بالإسلام في العصر الوسيط إلا دور المحفز وإعادة الصياغة.

وإذاً فالتاريخ الفعلي للإشكالية ببعديها الأداتي والمبدئي يبين، خلافا لما تتصف به صياغاتها المتقابلة من تطرف، أن التنافي بين الحلول الحاصلة في التاريخ الفعلي ليس هو بالإطلاق المزعوم. وفي الحقيقة فإن المشكل كله مشكل زائف ولا علاقة له بطبيعة الدين الإسلامي أو المسيحي وإنما مصدره تحريفهما، إذ إن التوحيد المبدئي بين المؤسستين والفصل المبدئي بين البعدين ليس موجوداً أبداً في أي منهما وإن كان الخلط بين الأولين والفصل بين الأخيرين حاصلاً في جل الحالات بحكم يسر فقدان التوازن بين السلطتين الزمانية والروحية فقداناً يبحث لذاته عن تأسيسي مبدئي فيؤدي إلى التحريف الديني. وذلك ليس عند المسلمين والمسيحيين فحسب، بل وكذلك عند

المصريين والبابليين القدامى. إذ من خاصية العلاقة بين المؤسستين، بما هما أداتا الفعل الوجودي في شكله الجماعي، أن تكونا منفصلتين ومتنافستين بالجوهر وأن تكونا متطابقتين ومتماشيتين بالعرض ومن خاصية البعدين أن يكونا متصلين ومتناغمين بالجوهر وأن يكونا منفصلين ومتنافسين بالعرض.

وما الثنائية المؤسسية وإمكانية استحواذ إحداهما على الأخرى إلاّ دليل قاطع على كونهما بالطبع اثنتين وأن الخلط بينهما مسألة فنية علتها عدم تحقيق شروط المحافظة على تقاسم المهمات بينهما. أما الصراع بينهما فهو حصيلة المحاولة المتبادلة لإخضاع القسيم في السلطة إلى معايير تقابل بين الدنيوي والأخروي مقابلة ما يخضع إلى القانون الخلقي لما يخضع إلى القانون الطبيعي في الوجود الإنساني، نقلا للفصل من مستوى الأدوات إلى مستوى الغايات. وهذا الفصل الثاني المتعلق ببعدي الفعل الوجودي هو الذي لم ينزل الله به من سلطان: فليس الإنسان جملة مؤلفة من كائن طبيعي (هو مجال المؤسسة السياسية) وكائن خلقي (هو مجال المؤسسة الدينية). بل إنما هو كائن موحد له هذان البعدان في كلتا المؤسستين: الأولى ينبغي ألا تعامله وكأنه مجرد حيوان والثانية لا يمكن أن تعامله وكأنه مجرد ملاك. ذلك أن المؤسسة السياسية إذا اقتصرت على القانون الطبيعي (وذلك ممتنع فعلاً إلاّ في النظام المافوي المادي، وحتى هذا فهو يدعي كذبا بعض القيم) تصبح مجرد جهاز مبني على الحيلة والعنف المادي لا غير. والمؤسسة الدينية إذا اقتصرت على القانون الخلقي (وذلك ممتنع إلاّ في النظام المافوي الروحي - Sectes -، وحتى هذا فهو يدعي كذباً بعض الوقائع) تصبح مؤسسة مبنية على النفاق والعنف الروحي لا غير. وغالبا ما يتحد هذان الضربان من المؤسسات وهو ما أطلقنا عليه اسم العولمة المافوية الحديثة الذي يتآلف من تعاضد المافيتين مافية الوسطاء (المافية الروحية) ومافية الوجهاء (المافية المادية).

الإسلام إذاً يفصل بين السلطتين بما هما أدوات الفعل الجماعي رغم كونه يوحد بين بعدي الوجود الإنساني الفردي والجماعي. السياسي المؤسسي والديني المؤسسي مفصولان، وفصلهما شرط في أدائهما لوظائفهما. لكن الدنيوي والأخروي أو المادي والروحي من الوجود الفردي والجماعي غير قابلين للفصل لكون ذلك هو الشرط الضروري والكافي لئلا يتحول السياسي إلى مجرد قانون طبيعي، إذ ينبغي أن يبقى هذا القانون دائماً إضافياً إلى القيم الروحية ولئلا يتحول الديني إلى مجرد قانون خلقي إذ يجب أن يبقى هذا القانون دائما إضافيا إلى القيم المادية. لذلك كانت العناية بالجسد والجنس

والزينة والغذاء والبعث الجسدي من القيم الجوهرية للدين الإسلامي. وذلك خلافاً لأوهام المتفلسفين والمتصوفة القائلين بالحلول والذين يحتقرون الجسد ويعتبرونه غير جدير بالعناية الدنيوية والأخروية فيقصرون البعث على الروح هذا إذا لم يحصروه في العقل النوعي.

وقد طرحت هذه القضية منذ فجر الإسلام بل هي قد كانت موضوع الحرب الأهلية الإسلامية بين القائلين بالشرعية المستندة إلى النص (الإمام المنصوص عليه عند الشيعة) والشرعية الاختيارية (الإمام المختار عند السنة). ويثبت الشيعي صحة رأيه بامتناع الاختيار عملياً من دون تدخل التحكم والقوة. ويثبت السني صحة رأيه بحصول الاختيار عمليا، إذ القوة نفسها تتطلب هذه الشرعية الروحية، فيطيع صاحب الشوكة الخليفة (مهما كانت درجة حقيقتها لكن طابعها الرمزي عند الغزالي كافيا). لكن الموقفين بقيا في مجال شروط التحقق العيني للحل متناسين أن الإشكالية الحقيقة هي في الشروط المبدئية لعلاج المسألة: مسألة شرعية المؤسسة الحاكمة المحققة لشرعية تعالي القانون على الجميع سواء كان شرعيا أو وضعيا.

وبذلك فقد تمت صياغة هذا المشكل صياغة جعلته يتحول إلى مسألة الخيار بين النظام الثيوقراطي والنظام الديمقراطي في الدين الإسلامي الذي يتفق طرفا النزاع فيه على امتناع الفصل بين الدنيوي والأخروي. فالسني مثل الشيعي لا يفصل بين المادي والروحي، بين الدنيوي والأخروي، رغم خلافهما حول العلاقة بين المؤسستين. لكنه يفصل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية خلافاً للشيعي الذي يوحد بينهما. ولو أمعنا النظر لوجدنا أن الشيعي نفسه لا يستطيع أن يوحد بينهما إلا في الحصول المثالي لكونه يعترف بتعذر الحصول الفعلي إلا في حالة واحدة هي حالة نزول المسيح بصفته المهدي المطلق. فعنده أن الوجود الاجتماعي يغلب عليه السلطان غير الشرعي في غياب حصول الإمامة الشرعية. وذلك في الحقيقة انفصال بين الواجب والحاصل. فلا يكون الفرق بين الشيعي والسني إلا في كون الأول يرفض إضفاء الشرعية على الواقع لقوله بواجب لا يحصل والثاني يرفض الفصل بين الواقع والواجب لعدم قوله بإمكان واجب لا يحصل.

ولأن نخبنا الحالية لم تدرك ضرورة التمييز بين هذين المستويين (مستوى أبعاد الوجود ومستوى أدواته) فإنها لم تفهم جوهر الثورة الإسلامية إذ هي جعلت قولها بعدم الفصل بين البعدين الروحي والمادي الذي هو أمر صحيح لا شك فيه علة لما تنسبه إليها باطلا من القول بعدم الفصل بين المؤسستين السياسية والدينية. لذلك تصورت هذه النخب أن المخرج الوحيد يتمثل في رفض عدم الفصل الأول لتحقيق

الفصل الثاني، تماماً كما فعل مفسدو الإصلاح الديني المسيحي في الغرب الأقصى، إذ اعتبروا الجمع بين الدنيوي والأخروي مقتضيا رد جوهر الثاني إلى الأول للحفاظ على الفصل بين ديني مقصور على الخلقي وسياسي مقصور على الطبيعي: وذلك هو جوهر العولمة الحالية. فهم لم يدركوا ضرورة التمييز بين المؤسستين تمييزاً لا يفصل بين البعدين فحرفوا محاولة الإصلاح المسيحي في العودة إلى الوصل بين الدنيوي والأخروي وجوديا دون إزالة الفصل بين الديني والسياسي مؤسسيا. وبذلك نفهم سر التفاهم بين الحزبين المعارضين لتعاون الشرق الأدنى والغرب الأدنى في إصلاح ما اعوج من العولمة الحالية والتبشير بقيم لا تناسب إلاّ هذه العولمة التي تفسد قيم مهد الحضارة في الشرق والغرب الأدنيين. وهم بذلك يبقون على استعمار الغرب الأقصى للغرب الأدنى ويسعون إلى استبدال استعمار الغرب الأقصى الحالي للشرق الأدنى باستعمار الشرق الأقصى له عندما يتقاسم الأقصيان العالم في الألفية المقبلة إذا لم يتحد الغرب الأدنى والشرق الأدنى في هذه الرسالة الجديدة لإنقاذ الإنسانية والكون.

وإليك نص الغزالي الذي يحلل هذه المسألة بوضوح تام والذي يبين أن مجانبة الحل الحقيقي علتها الفشل في تخيل الوسائل الكفيلة بتحقيق الشروط التطبيقية لجعل الاختيار يكون ممكنا دون حاجة إلى حل التعيين بالنص أو التعيين بالشوكة (لتعذر الحلول الفنية لتحقيق الاختيار)، لا المسألة المبدئية التي بمقتضاها تصور البعض أن الإسلام يوجب عدم الفصل بين السلطانين بحكم عدم فصله بين البعدين: "فإن قيل بِمَ تنكرون على من يقول: لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. فإذ بطل الاختيار ثبت النص؟.. قلنا: نعم لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول إذا بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن (١) اعتبار كافة الخلق ولا (٢) الاكتفاء بواحد ولا (٣) التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل. فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته.

"والذي نختاره أنه يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال وإذا مال إلى جانب مالت بسببه الجماهير ولا يخالف إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى، إذ في موافقته موافقة الجماهير. فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبايعين وإنما الغرض قيام شوكة للإمام بالأتباع والأشياع. وذلك يحصل بكل مسئول مطاع.

"ونحن نقول: لما بايع عمر أبا بكر ـ رضي الله عنهما ـ لم تنعقد الإمامة لـه بمجرد بيعتـه، ولكن لتتابع الأيدي إلى البيعة بسبب مبادرته. ولو لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلـوب لمـا انعقـدت الإمامـة. فـإن شـرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقـة البواطـن والظواهـر علـى المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء.

"ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلاّ إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومـدار جميـع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلاّ بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان"[٢٠]

فمن الواضح أن المسألة المبدئية تتعلق بالمقابلة بين الاختبـار والنـص، وأن المقابلـة بـين الإمكانات الثلاثة (١و٢و٣) لتحقيق الاختبار مسألة فنية تتعلق بكيفية تحقيق الاختيار في الواقـع لا مسـألة مبدئيـة تتعلـق بالاختيـار نفسـه مـن حيـث المبـدأ. السـلطة الثيوقراطيـة مرفوضة: السلطة لا تكون إلا اختيارية لا نصية. وإذا كـان الغـزالي لم يجـد مـن الحلـول الواقعية لتحقيق هذا الاختيار إلا ما كـان اليونـان يسـمونه المسـتوى الوضيـع مـن النظـم السياسية (قبالة المستوى الرفيع منها: واحد فاضل= الملكية، أقلية فاضلة = الأرستقراطية؛ أكثرية فاضلة = الجمهوريـة) أعـني أصحـاب الشـوكة (واحـد = الدكتاتوريـة، أقليـة = أوليغارْكية، الأغلبية = الديمقراطية ويطلق عليها الغزالي اسم الشورى الفوضوية) فإنه قـد يكون ميالاً، مثلمـا فعـل ابـن خلـدون فيمـا بعـد، إلى رفـض هـذه المقابلـة اليونانيـة بـين المستويين واعتبار الموجود في التاريخ الفعلي هو ما يقتضيه الواجب إذ إن ما يريده الله لا يمكن أن يتخلف ولا يمكن لما لم يرده الله أن يحدث. وهذه النظـم الثلاثـة هـي عنـده في الحقيقة درجات واحدة من نفس النظام: فالشـوكة يعـبر عنهـا واحـد معـه قلـة تتبعهـا الكثرة، وإلا فإن الإمامة لا تنعقد وتكون الحرب الأهلية. وهي عنده صالحـة إذا أضـافت إلى الشوكة القبول الطوعي بالخضوع للسلطة الروحية. وغير صالحة في الحالة المقابلة.

وفي كل الأحوال فإن الغزالي تخلى عن الاختيار عمليا لسبب فني على الرغم من قوله به مبدئيا. ومناظره تخلى عنه مبدئياً لنفس السـبب الفـني، هـو تعـذر الاختيـار المناسـب. كلاهما أساء فهم تحقيق الحل الفني فاستنتج حلاً منافياً للإسلام منافاة عملية ومبدئية.

إن عدم اكتشاف الحل العملي قد أدى إلى تزييف الحل المبدئي في الحـالتين. لذلـك كان هذا الإخفاق في مستوى نظرية المؤسسات من أكبر علامات الإخفاق في مستوى تحديد طبيعة العلاقة بين المطلق والنسبي والكلي والجزئي: فكان من ثم أسـاس الحـرب

٢٠ الغزالي، **فضائح الباطنية**، نشره عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص١٧٥-١٧٧.

الأهلية الأولى والحالية في العالم الإسلامي.

ويمكن أن نقول إن هذا الفشل الفني في تقديم الحل العملي ليس ضاراً. فلعله هو المدخل إلى ما تحاوله الحضارة العربية الإسلامية حاليا لتأسيس الديمقراطية الإسلامية الحالية بتأثير من الغرب الأدنى في مجال تحقيق الحل الفني لتحقيق الحل المبدئي، حل الاختيار. فكل الحلول الفنية التي استعصت على الحل عند الغزالي ومنظاره التعليمي أصبحت الآن في المتناول: إذ إن الخلايا الثلاث تقبل التحقيق: فيمكن أن يتدخل الجميع في الاختيار وأن يعينوا عدداً محدداً لنيابتهم وأن يتم الاتفاق على واحد لتمثيل هذه الشرعية الاختيارية أو الانتخابية الوحيدة التي يقول بها الإسلام حسب حجته.

لكن هذه المحاولة ظلت، في مستوى الأدوات المؤسسية كما في مستوى الأسس المبدئية، محاولة محتشمة و لم تتخلص من إشكالية العلاقة الحلولية بين الكلي والجزئي تخلصاً تاما عندنا، شأنها في الفلسفة الغربية التي هي لاهوت متنكر، على الرغم من ارتدائها لزي الثورة على الدين في بعده الرسمي: والمعلوم أن الثورة على الحاصل من أي أمر هي دائماً شرط الإبداع فيه مع البقاء ضمنه، علمياً كان ذلك الأمر أو دينياً أو فلسفياً أو فنياً أو مؤسسياً. لذلك فإن ما حصل في الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الهلنستية ظل إلى الآن محددا للفكر الفلسفي العلمي والديني الصوفي إيجاباً بمواصلته أو سلباً بالقطع معه في إطاره. والشأن عينه تكرر في المرحلة العربية الإسلامية واللاتينية المسيحية والجرمانية والأمريكية.

٢. المأزق الثاني: الكنطية الهيجلية المنحطة، أو العولمة السلبية الثانية في الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية

لما كانت المحاولة الأولى محاولة ناقصة فإنها قد صارت منطلقا فاسدا للنهضة الثانية التي عاملت الفكر الغربي الحديث والمعاصر معاملة النهضة الأولى للفكر اليوناني: اعتبرت الحصائل تعينا للكلي تاما وأخذته نتائج ميتة فحال ذلك دون تكوين الفعل الحي الذي يشترك فيه الإنسان بما هو إنسان أعني دون الاجتهاد المبدع. ذلك أنه كلما كان الحل مظنونا موجوداً امتنع البحث عنه. ولن تتكون ملكة الفكر أبداً عند انعدام الحاجة إلى البحث: استيراد الفكر صار يتم مثل استيراد البضائع. ولما كان الفكر الأول فكرا أطلقته الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الهلنستية. والثاني فكراً أطلقته الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الجرمانية، وكان هذان الفكران يشتركان في القول بنظرية الوجود السلبية صار العقل عندنا مصابا بمرضين: مرض التعين الأول ومرض التعين الثاني المظنونين كليين عند قابلي الفكر الغربي وعند رافضيه. لذلك فلا عجب أن تعود نفس الإشكاليات المبدئية والمؤسسية للظهور لكونها لم تحسم الحسم الملائم

للأسس المبدئية التي حددها الاستخلاف كما سنرى في الفصل الأخير.

لذلك صارت الفلسفة الوضعية (أو انحطاط الكنطية النظرية وجوهر حقيقتها) والفلسفة الماركسية (أو انحطاط الهيجلية العملية وجوهر حقيقتها) حقائق نهائية تبنتهما النخبة التي بيدها الحل والعقد في المجالات التي يتكلم أصحابها اليوم في شرور العولمة، فأتت على الأخضر واليابس. أما النخبة التقليدية فقد توهمت أنها تتخلص من هذه الفلسفات بالعودة إلى التراث الكلامي والفلسفي العربي الإسلامي و لم تنتبه إلى أن هذا التراث هو بدوره مصاب بنفس المرض. فآخر ما انتهى إليه الاجتهاد الفلسفي والصوفي في المغرب الإسلامي يمثله ابن رشد وابن عربي. وكلا المفكرين يصدران عن حقيقة مطلقة يجعلانها غاية سابقة يحاولان من خلالها إحياء الأرسطية إحياء لم نعد نعلم عنه شيئاً لكونه قد غلب عليه في قراءته الحالية التحريف اليهودي عند الأول والتحريف المسيحي عند الثاني[٢١]. وآخر ما انتهى إليه الاجتهاد الفلسفي والكلامي في المشرق الإسلامي يمثله السهروردي والرازي. وكلا المفكرين يصدران عن حقيقة مطلقة يجعلانها غاية سابقة يحاولان من خلالها إحياء الأفلاطونية إحياءً لم نعد نعلم عنه شيئا لكونه قد غلب عليه في قراءته الحالية التحريف المسيحي عند الأول والتحريف اليهودي عند الثاني[٢٢]. ذلك أننا في كل هذه الحالات صرنا لا نستطيع قراءة هذه المحاولات ـ التي ربما كانت سعيا للتخلص من الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الهلنستية ـ إلاّ من خلال الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الجرمانية التي طغت على الاستشراق المتحكم في نظرتنا إلى الفكر العربي الإسلامي، طغيانها على تفكيرنا الحالي غير المرتبط بهذا التراث.

---

٢١ أكبر علامات التحريف العبري للرشدية هو الفرق الكبير بين نظريات ابن رشد الموجودة في نصوصه العربية وابن رشد اللاتيني الذي كان أغلب ما حرف منه رواية عبرية من النص الرشدي، انظر مثلاً بخصوص هذا التحريف د. زينب محمود الخضيري، **ابن رشد وأثره في فلسفة العصور الوسطى** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص٨٨ وما بعدها. وأكبر علامات التحريف المسيحي في أعمال الحلاج وابن عربي نظرية الأول في الحلول ونظرية الثاني في المعرفة. والأولى أكدها كل من ماسينيون وهرنالداز والثانية بالاثيوث. لكن الأهم من ذلك كله هو أن هذه التحريفات ليست منحولة عليهم. فابن تيمية قد أكد هذا الميل عند الكلاميين والفلاسفة إلى التصور اليهودي للوجود وعند المتصوفة إلى التصور المسيحي. بل أن الإسلام نفسه باعتباره الرسالة الوسط مهدد دائماً بمثل هذين المفهومين التحريفيين. فهو الفضيلة الأسمى التي تمثل الحد الأوسط. والمعلوم أن الحد الأوسط يصعب تحديده دون السقوط في التطرفين، لكونه الصراط المستقيم الذي لا يبقى مستقيما إلا بالتوازن الدائم بين سقوطين ممكنين: والجهاد الأكبر الحقيقي هو هذا التوازن أو التحرز من السقوطين الممكنين.

٢٢ ينبغي أن نفهم أولاً أن ما حصل في الرشدية والأكبرية بالقياس إلى العلاقة بين الأرسطية والأفلاطونية وإلى العلاقة بين اليهودية والمسيحية مع تغليب تأويل الأرسطية توراتيا (ابن رشد) إنجيليا (ابن عربي) حصل مثله في السهروردية والرازوية مع تغليب تأويل الأفلاطونية توراتيا (الرازي) أو أنجيليا (السهروردي). ذلك أن قول الرازي بالمثل أو ما يشبهها (انظر **المثل العقلية الأفلاطونية**، تحقيق بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، د.ت)، ص٣٤ـ٣٥، ينقله من المنظار الأشعري إلى المنظار البهشمي فيؤدي ضرورة إلى وحدة الوجود المادية. وذلك هو القصد بالتحريف اليهودي. في حين أن قول السهروردي بالحلول من الأمور المفروغ منها.

٣. اجتماع الأزمتين في الوعي العربي:

وقد بلغ بهذه الأزمة غايتها صيرورة مآزق الأزمة الأولى مهارب من التصدي للأزمة الثانية. فالرشدية أصبحت ملاذ المتفلسفين بدعوى أنها مصدر النهضة الغربية في المجال الفلسفي والعلمي وخاصة في مجال العلمانية: وهذه قشرة موز أولى وضعها في طريق النهضة الفكرية رينان[٢٣]. والأكبرية (ومعها الحلاجية على الرغم من تقابل التجربتين) أصبحت ملاذ المتشاعرين بدعوى التماثل الموجود بين التجربة الصوفية والتجربة الوجودية، تناسبا للتقابل التام بين التجربتين على الرغم من الاتحاد الشكلي للنتيجة: وهي قشرة موز ثانية وضعها في طريق النهضة الروحية كوربان[٢٤].

ذلك أن قتل الإنسان في حالة التصوف لا يبقى إلاّ على أحد قطبي العلاقة. وقتل الإله في حالة الوجودية لا يبقى كذلك إلا على أحد قطبي العلاقة. فاستنتجت وحدة الطريق من وحدة الغاية على الرغم من تقابل مضمونيها: الواحد إله في حالة، هو إنسان في أخرى. لكن هذا الظن ليس وليد الصدفة[٢٥]: فالوجودية والتصوف الحلاجي والأكبري إنما يفهم اللقاء الممكن بينهما إذا ربطناهما بنظرية الحلول ووحدة الوجود. ولما كان التوحيد يحصل في الحالتين بالنفي، نفي الإنسان أو نفي الإله كان ذلك مصدراً للنزعة التهديمية في كلا التيارين: فالتصوف الأكبري ينتهي بالاستسلام إلى القانون الطبيعي الخارجي...[٢٦] تأليه القوي أيا كان (فتوة إبليس). والوجودية تنتهي إلى تأليه الأهواء الفردية والقانون الطبيعي الداخلي والثورية الصبيانية (الوجود والعدم)[٢٧].

---

٢٣ انظر:
Max Horten. *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*, Bonn. A. Marcus und E.Weber's Verlag. 1913. s.12-43.

٢٤ المعلوم أن كربان من مترجمي هيدجر في قراءته الفرنسية الأولى باعتباره مصدر الفلسفة الوجودية، والمعلوم كذلك أنه من الذين أكثروا من المماثلة بين هذه الفلسفة والتصوف. انظر خاصة مقدمته لكتاب "**المشاعر**" للمولى صدر الدين الشيرازي، في الترجمة الفرنسية العنوان التالي: *Le livre des Penetrations metaphysiques*. Paris Verdier. 1968.

٢٥ انظر عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** (القاهرة: ط١، ١٩٤٧)، وانظر له كذلك **الزمان الوجودي** (بيروت: دار الثقافة، ط٣، ١٩٧٣).

٢٦ من الأمور التي انتهى إليها القائلون بوحدة الوجود نفي الفرق بين عالم الأمر والشرع (أساس الفعل الحر والتكليف أو عالم الخلق والطبع (أساس الفعل المجبر واللاتكليف) القول بأن الحاصل على القوة الزمانية والمادية هو الذي يتحقق فيه الإله ويحل فيه لأنه لا يعجزه أن يحول دونه والتجبر لو أراد. فيصبح بذلك لا فرق بين الواجب والواقع. وبذلك يصبح فرعون ممثلا للإرادة الإلهية الحقيقية وموسى هو الكافر لأنه رافض للإرادة الإلهية. وبينّا أن هذا يعود بنا إلى تصور العلاقة بين المطلق والنسبي والديني والسياسي الذي كان سائدا في الدولة الفرعونية والبابلية قبل الأديان السماوية. ونفس هذا التصور يستند إليه ما يزعم لإبليس من فتوة فهو قد رفض أمر السجود حسب المتصوفة لعلتين: ألا يسجد لغير الله وألا يكون حصول الفعل بالأمر بدلا من حصوله بالطبع دالا على ثنائية تفصل بين الإرادة والقدرة الإلهيتين.

٢٧ إن مدلول القول بتقديم الوجود على الماهية والتوحيد بين العدم والحرية الإنسانية بما هي مشروع دائم مبني على مسلمتين ضمنيتين هما جوهر الحلولية. الأولى هي المسلمة القائلة بأن الله عدم مطلق لا حقيقة محددة له فلا يتحقق إلا بالحلول في العيني. والثانية هي المسلمة القائلة بأن الإنسان هو هو لكونه هو الممثل لهذا الإطلاق. لذلك فالإلحاد السارتري ليس إلا الوجه الثاني من الحلول المسيحي. وهذا أيضا من أوجه الشبه بين التصوف الملحد والوجودية الملحدة بهذا المعنى: إلحاد الحلولية.

٤. الإفلاس الفكري العربي الإسلامي الحالي:

ولا أعتقد أن أحدا يشك الآن في قلق الفكر الذي تستند إليه حركات الإحياء الديني وسطحيته، ولا في قلق الفكر اللائكي بشقيه الوضعي والماركسي وسطحيته، إذ حتى هروب أصحابه بعد إفلاس هذين الفكرين إلى الفكر الفينومينوجي والذرائعي (على الرغم من تخفيف الموقف الوجودي السلبي فيهما) لا يعد فكرا حيا، لكونه مثله مثل سابقه لم يصدر عن سؤال فلسفي حقيقي، وإنما هو مجرد تتلمذ سطحي وخارجي يمضغ كلاما أجوف مضغ الببغاوات لكلام قواعد العجائز. لذلك فلا مخرج من هذا الإفلاس من دون الانطلاق من تحليل أزمة الوجود الإنساني في علاقته بالوجود الكوني من خلال أدواء الحضارة كما تشخصت تشخصها الأوضح في أزمة الحضارة العربية الإسلامية الآن حيث اجتمع وجها العولمة الأبشعان، وجه الخصوصية النافية لكل من سواها (إسرائيل في فلسطين) والعمومية الساحقة لكل من عداها (أمريكا في العالم). ولسنا إذاً مخيرين في هذا التحدي فالتغلب عليه صار شرط بقائنا، فضلا عن كونه شرط أدائنا لدورنا في التاريخ الكوني حماية للإنسانية والكون بمقتضى الاستخلاف. وطبعا فالفكر العربي الإسلامي سيظل مفلسا ما لم يبلغ به الوعي إلى مستوى هذه الرسالة و لم يتخل عن الجبن التاريخي الناتج عن ريبية انهزامية تشكك في إمكانية تغيير القبلة من جديد، وذلك بالاستسلام إلى الكلية الوهمية التي تتبرقع بها العولمة الحالية. وبهذا المعنى فإنه يصح القول بأن الشعر العربي الإسلامي الجديد لم يولد بعد. ليس لنا حلم كبير يستطيع أن يشعل جذوة الريادة الوجودية والروحية من جديد. كل شعرائنا قبسهم رماد لأنها فضلات شعلة انطفأت بمجرد أن أصبحت مجرد محاكاة خارجية لأفعال غير مفهومة.

٥. تحليل الأزمة الحالية:

لا بد إذاً من بيان الفساد الجوهري الذي يتميز به الحل المؤسس لفلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة السائدة في نماذج الفكر المسيطر الآن عند العرب والمسلمين محاكاة لأصحابها دون إدراك لأسسها الميتافيزيقية التي وصفها هيجل فقال محددا نظرية المعرفة والأخلاق من المنظار الذي اصطبغت به الفلسفة تحت تأثير العقيدة المسيحية: "منذ بداية المسيحية التي نحن الآن في إطارها، أصبح على الفلسفة أن تعيد النظر في موقفها: ففي عصر الوثنية كان أصل المعرفة هو الطبيعة الخارجية بما هي عديمة الفكر والطبيعة الذاتية بما هي باطن الإنسان نفسه. فكانت الطبيعة مثلها مثل ذات الإنسان الطبيعية وكذلك الفكر كانت جميعا ذات دلالة إيجابية ومن ثَمّ فالكل كان خيراً. أما في المسيحية فإن أصل الحقيقة له معنى آخر مختلف تمام الاختلاف. فليس هو الحقيقة

المضادة للطبيعة والوعي الإنساني المباشر، فحسب. وليس الطبيعة ما ليس بخير فحسب بل هي أمر سلبي. إن الوعي بالذات في المسيحية يحتوي على موقف سلبي"[٢٨]

وهو يؤسس هذه النظرة على فلسفة وجودية ونظرية ربوبية يمكن حصر مضمونها الأساسي في هذه الفقرة البينة لكل محلل منصف: "ولكن لما كان الروح ليس بالأمر الطبيعي بل إنما هو سيجعل من نفسه، كون الروحي ليس إلا هذه العملية المنتجة للوحدة في ذات الروح. وتنتسب هذه الوحدة الروحية إلى نفي الطبيعة ونفي الجسد بصفته ما على الإنسان أن يتخلص منه، وذلك لأن الطبيعة من أصلها شريرة. بل إنّ الإنسان ذاته شرير من أصله: ذلك أن كل شر يفعله الإنسان مصدره غريزة طبيعية. ولما كان الإنسان من حيث ما هو في ذاته (ماهية أو ما هو بالقوة) صورة الإله عينها وكان في الوجود مجرد كائن طبيعي كان من الواجب على ما هو في ذاته أن يتحقق فيتجاوز الطبيعة الأولى. فالإنسان يصير روحانياً ويرقى إلى الحقيقة من خلال تجاوز الطبيعة بقدر كون الله ذاته ليس إلا روحا خالصا، وكونه الواحد المنطوي على ذاته الذي يجعل ذاته غيرا حتى يعود إليها من خلال هذا الغير"[٢٩].

فالإله عدم خالص وهو لا يصبح ذا وجود متحقق إلا بصيرورته طبيعة فتاريخا: الواحد المنطوي (الأب) الذي يجعل ذاته غيراً (الابن) ليعود إلى ذاته (الروح القدس) المنطوية لعدم كل ما عداها. والطبيعة روح منحطة أو جثة هامدة. والإنسان لا يصبح ذاته إلا بنفي الطبيعي منه أعني جسده وغرائزه. والتاريخ (أو الإنسانية) لا يتحقق إلا بنفي الطبيعي وتلك هي الثقافة السالبة للطبيعة (عكس نظرية ابن خلدون ونظرية

---

٢٨ انظر هيجل نفسه، ص١٢٤-٥.

"Vom Christenthum aus, innerhalb dessen wir jetzt stehen, hat sich die Philosophie viederzustellen.

*Im Heidenthum war die Wurzel des Erkenntnis die aüssere Natur, als selbstlose Denken, und die subjective Natur als das innere Selbst. Sowohl die Natur, als das natürliche Selbst des Menschen, ebenso das Denken haben dort affirmative Bedeutung gehabt, alles dieses war daher gut.

*Im Christenthum hat die Wurzel der Wahrheit aber einer ganz anderen Sinn; es war nicht nur die Wahrheit gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewusstsein des Menschen. Die Natur ist das nicht mehr gut, sondern nur ein Negatives; das selbstbewusstsein erhält eine negative Stellung in dem Christenthum".

٢٩ انظر هيجل نفسه، المجلد١٦، ص٩٠-٩١.

Weil der Geist aber nicht natürlich, sondern nur das ist wozu er sich macht: so ist erst der Process in sich, diese Einheit hervorzubringen, das Geistige. Zu dieser geistigen Einheit gehört die Nagation der Natürlichkeit, des Fleiches, als worin der Mensch nicht bleiben soll: denn die Natur ist böse von Hause aus. Ebenso ist der Mensch von Natur böse; denn Alles was der Mensch Böses tut, kommt aus einem natürlichem Triebe. Da nun der Mensch an sich das eben bild Gottes, in der Existenz aber nur narürlich ist: so soll das, was an sich ist, hervorgebracht, die erste Natürlichkeit aber aufgehoben werden. Um so mehr wird der Mensch erst geistig und gelangt zur wahrheit durch Erheben über das Natürliche, als sogar Gott selbst nur so ein Geist ist dass er das Eine, Verschlossene zur Andern seiner selbst machte, um aus diesem Andern wieder in sich zurüchzukehren.

الفطرة الإسلامية). وكل حضارة روح شعبي ليس إلا وجها زائلاً من الروح الكلي وهو عين هذا الروح عند سيادته الكونية ثم تموت لكون الروح الكلي يمر منها إلى غيرها مرور الثعبان من ثوب إلى ثوب. وكل شيء ليس هو إلا ما سيصير وليس له من وجود ذاتي إلا هذه الصيرورة النافية لما هو في ذاته لتحقيق ما هو لذاته. وإذاً فهي الحرب الكلية بحكم نظرية السقوط والخطيئة: وذلك هو جوهر العولمة الحالية.