الفصل الخامس

تأسيس الاجتماع

مكث الصديقان يرنوان إلى النيل يتهادى في تدفق وئيد لا ينقطع. تُحرك نسمة خفيفة مويجات رقيقة تلتقط ضوء النهار فتنشره حولها في حوار صامت فرح. بعد قليل، ستمتزج هذه المويجات بزرقة لا يبدو لها آخر. سيتغير مذاقها وقوامها لكن طبيعتها، الماء، لن تتغير. ولن تلبث صورتها أن تتبدل مرة أخرى، فتعلو بخارا شفيفا ثم تتجمع سحابا متكاثفا تزجيه الريح جنوبا ليهطل مدرارا. فتختلط بالتربة الحمراء ويتغير لونها وقوامها لكن طبيعتها، الماء، لن تتغير. ثم تعاود رحلتها الأبدية إلى أن تسري وادعة أمام موقعهما هذا من جديد، تلتقط ضوء النهار فتنشره حولها في حوار صامت فرح.

- كنت أتساءل يا ''محب'' ...

أخرجت تلك الكلمات ''محب''من تأملاته، فالتفت إلى صديقه منصتا ...

- لقد أوصلنا حوارنا، فيما أتصور، إلى تكوين فكرة جامعة واضحة وبسيطة عن موقفنا من الوجود وموقفنا من التراث وموقفنا من العالم وموقفنا من تعامل مفكرينا مع كل هذه القضايا. لم يكن ذلك بالمهمة السهلة وسط كل ما تراكم من آراء وأقوال على مدى الأعوام والقرون ...

تمهل ''راجي'' برهة ثم أضاف بنبرة يختلط فيها الاكتشاف بالتوكيد:

- والأمر الذي لا يفتأ يثير دهشتي هو أننا فعلنا ذلك دون أن نلجأ إلى رؤية مسبقة أو إلى نظرية معينة. لم نصل إلى هذه الفكرة الجامعة الواضحة اعتمادا على أي من هذا. بل بالعكس تماما، لم نصل إلى ذلك إلا بالنظر إلى ما تقوله ''تجربة'' الوجود المباشرة. ولعل هذا هو ما يضفي على تلك الفكرة الجامعة الواضحة صفة الإقناع، في رأيي على الأقل. هي

ليست مجرد فكرة تساق. بل هو فهم ينبثق من أساس تجريبي يتيح لكل منا أن يختبر ما يقوله هذا الفهم على أرض تجربته المباشرة. ولذلك كان حوارنا أشبه ببحث حقيقي لا تُعرف نتائجه سلفا، أي قبل عرض ما تناولناه تباعا من مسائل على ما تقوله تجربة الوجود ...

تمهل ''راجي'' في حديثه ثم أضاف:

- والآن أتساءل، ونحن نجلس غير بعيد عن ذلك الميدان المشهود، هل بوسعنا أن نعرض ما مرت به بلادنا مؤخرا من تطورات على تجربة الوجود، عسى أن نخرج من قراءتها، في ذلك الضوء، بفكرة جامعة وواضحة أيضا عن تلك التطورات؟ والأهم أن نخرج منها بفكرة هادية لنا في خضم تلك الاستقطابات والتربصات، والإحباط واليأس، بل والمواجهات الدامية ...

تدخل ''محب'' مقاطعا:

- على رسلك يا صديقي ... هي مجرد اجتهادات ترتهن بحدود خبرتنا ...
- لكني أشعر، مع ذلك، بأن ما تشير إليه هذه الاجتهادات يتضمن، في تصوري، قدرا لا يخفى من الصواب. صواب تراه من بداهة الإقناع، أو من مخاطبته لحقيقة ما داخلك تدعوك إلى مواصلة التأمل، أو من صدى ما من الصدق تستشعره فيه ...

توقف ''راجي'' عن الاسترسال ثم قال بنبرة ضاحكة:

- يخيل إليَّ أن استخدامنا هذا لتجربة الوجود أشبه باستخدام السيميائيين القدماء لحجر الفلاسفة، يحولون به المعادن الرخيصة إلى ذهب ... بل لعل فكرة استخدام حجر فلاسفة مزعوم يحول الأشياء التي يعالجها إلى ذهب لم تكن إلا تعبيرا رمزيا عن محاولات قريبة مما نفعله نحن هنا في حوارنا. فكيف كان باستطاعتهم في تلك القرون الغابرة التي سادها استبداد فظ، أن يتحدثوا عن المفارقة الأساسية للوجود، وأن يعالجوا بها كل ما يرونه من أمور؟ فهل كانوا يقصدون بالمعادن الرخيصة الأشياء والأحداث منظوراً إليها من منظور الانفصال التام بين

المطلق والنسبي، ثم لا تلبث هي ذاتها أن تتحول ذهب، أي إلى إشارات إلى الحكمة، عندما تقرأها باستخدام حجر فلاسفة رمزي، أو بنور تجربة الوجود ... ربما كان عليهم أن يلجأوا إلى تشبيه من قبيل حجر الفلاسفة، في حين أنه ليس، ربما، سوى نور الحضور الواعي ...

جلس الصديقان يتأملان ما قاله ''راجي'' الذي لم يلبث أن أضاف متمهلا كأنه يستكشف ما يقوله مع صديقه:

- المسألة ليست إذن مسألة فلاسفة، بل مسألة فلسفة بالمعنى الاشتقاقي للفظها اليوناني، أي ''حب الحكمة''. الحكمة التي تسمعها فيتردد صداها بشكل ما في أعماق النفس، كأنها موسيقى صافية تعكس تناغما كامنا بين الواقع والوجدان ...
- على ذلك لا يكون حجر الفلاسفة هذا حجرا ماديا عليك أن تبحث عنه في مكان ما، ليس شيئا ماديا يمكن أن يحوزه شخص أو فئة ما. بل يكون هو نور الحكمة الموجود في باطن كل إنسان ...
- وهذا ما يدعوني لأن اقترح عليك أن نستكشف إذن، في نور تجربة الوجود هذا، ما مر بنا في السنين الماضية من تغيرات ...
- كأنك تدعونا إلى التوغل في حقل ألغام!
- بل وإلى تفكيك هذه الألغام إن أمكن!
- هذه الحماسة فيها جانب مخيف، فنحن لسنا متحدثين رسميين باسم تجربة الوجود! ...
- وهل تناول بعض التحولات السياسية يمكن أن يكون أخطر من مناقشة قضايا معنى الوجود ذاته؟

ظل ''محب'' صامتا برهة ثم قال:

- إني أتساءل هل آن أوان الحديث؟
- هل تشير إلى ''حالتك'' إبان الثورة؟

- لا تبرح، نعم، تطل عليَّ من حين لآخر صورٌ لما حدث يوم سرنا في تلك المظاهرة ظهر الجمعة الثامن والعشرين ...

ظل ''محب'' مستغرقا في صمته، فحاول ''راجي'' تشجيعه على الحديث قائلا:

- كان يوما مشهودا!
- نعم ... فما كادت صلاة الجمعة تنقضي حتى خرج الناس من الجامع يتدفقون في الشارع الكبير. بدأ كل شيء بمجموعة صغيرة سرعان ما انضمت إليها جموع تقاطرت من الشوارع الجانبية حتى ملأ جسم المظاهرة نهر الطريق. وما هي إلا لحظات حتى ارتفع هتاف يرج الأرض رجاً ويتردد مدويا في جنبات السماء: ''الشعب يريد إسقاط النظام''. كان موقفا مهيبا. ثم لمحتك تشارك في الهتاف بكل ما أوتيت من قوة وحماس ...

صمت ''محب'' برهة، ليمهد كعادته لنقطة جديدة ثم قال:

- لكن كيف كان للمرء، مع كل هذا التعاطف، أن ينتشي بذلك الهتاف – الشعب يريد إسقاط النظام – دعك من أن يشارك فيه، وهو يعرف أن النظام المطلوب إسقاطه ليس قائما في الخارج، بل ...

توقف ''محب'' ثم أضاف مستدركا:

- أو هو قائم في الخارج نعم، لكن هذا القائم في الخارج ما إلا هو انعكاس للتصورات الشائعة عموما عن تأسيس الاجتماع، وتلك كامنة في الباطن، في باطن أغلبية هؤلاء الذين يرددون ذلك الهتاف الآن ملقين بأرواحهم ذاتها وراءه ... هذا القائم في الخارج المطلوب إسقاطه ما هو إلا انعكاس لما هو قائم في الداخل، انعكاس لبنى داخلية عميقة تتعلق بفهم مصدر الشقاء والسعادة، بتصور الهدف الحقيقي من الحياة، وبطبيعة العلاقة مع الآخرين في حيز

الاجتماع، وبدوافع الإنسان، وبطبيعة الفعل، وبوزن العنصر الظاهري والباطني في كل ذلك ...

التقط ''محب'' أنفاسه ثم واصل حديثه:

- ثم ما لبث أن حدث الصدام المنتظر مع قوات الشرطة المتمركزة عند التقاطع الرئيسي. فانهالت القنابل المسيلة للدموع وتتابعت أصوات طلقات لا تُعرف طبيعتها. فتشتت جسم المظاهرة بين مجاميع تكر وتفر، تتفرق وتتجمع، وتحاول اختراق ذلك الحصار. وامتدت أيدي الناس تلتقط ما تصل إليه من حجارة ...

سكت ''محب'' برهة ثم ما لبث أن قال متمهلا:

- ولكن حدث آنذاك شيء غريب. كان الناس منصرفين إلى مواجهة الشرطة ببسالة تشي بأن الكيل قد فاض. وكان عليك أن تفعل مثلما يفعلون. لكن، في وسط هذا الصخب والتدافع، حلت داخلي فجأة لحظة صمت. صمت أشبه بفصلك الصوت تماما عن المشهد. ثم وجدتني اتطلع إلى مجندي الشرطة الآتين من قرى العوز وقد هدهم البؤس والتقزم فأجدني أشعر تجاههم بالتعاطف أيضا. ووجدتني انظر داخلي فلا ابصر أي منطقة عنف يمكن تمدني بطاقة استمدها لإلقاء الحجارة ...
- لا يخفى عليك بالطبع أن هؤلاء البؤساء كانوا يُسَخَّرُون لإدامة القهر وأن أقرانهم يُسلطون ضروب التعذيب على الناس في الأقبية والسجون ...

تمهل ''محب'' في حديثه مرة أخرى وظل ''راجي'' يترقبه:

- نعم، وجدتني أتعاطف مع الناس والجنود تعاطفا ينفطر له القلب حقا، ولكن وجدتني في نفس اللحظة لا أقر ما يفعلانه كلاهما، حتى مع تفهمي لدوافع وظروف كل منهما. ثم وجدتني أنظر في باطني فلا أجد سبيلا لا لمشاركة هؤلاء ولا إلى مجابهة أولئك، بتلك السبل

المتاحة آنذاك ... فأمور الحياة والموت أَجَلُّ من أن يُحتكم فيها إلى هذه التصورات أو إلى تلك الحجارة ...

سكت ''محب'' برهة ثم قال مستدركا:

- بالطبع قضية العنف لا يستغرقها ذلك الموقف المحدد، لكن ذلك هو ما حدث على أي حال ... وهكذا ظللتُ أيام يناير وفبراير أتعاطف مع المنتفضين كبشر يتفاوت ما يعانونه من بؤس مادي أو معنوي، وأتوجس من التصورات التي يضمرونها للخروج من هذا البؤس، ولتأسيس الاجتماع، وللفعل في الحياة ...
- الفعل في الحياة! وهل كان هذا هو وقت الاهتمام بأمور من هذا النوع؟
- كنت أتصور أن المطلوب إسقاطه كامن في الباطن أساسا، في التصورات الشائعة عن مجمل الأمور التي تحدثنا عنها وعن انعكاساتها الاجتماعية والسياسية. وتلك هي التي يجب إسقاطها، أقصد يجب تغييرها، أولا، قبل أن يبدأ أي فعل يفضي إلى تغيير حقيقي ...
- حتى إن كان بوسعي أن أتفهم موقفك الآن، فلم أكن أقره في تلك اللحظة السحرية ...
- كان ذلك يتعارض بالطبع مع حالة النشوة العارمة التي طغت على كل شيء. ولطالما رأيتك آنذاك تخطب في الناس، وتنظم الاعتصام، وترتب أمور المعيشة، وتدبر وسائل العلاج، وتكتب البيانات، وتشارك في المداولات، وتدلي بالمداخلات. وكنت تنظر لي نظرة يختلط فيها اللوم بالفتور، والاعتراض بالاتهام بالتقاعس وأشياء أخرى- وكان كل ذلك أكثر من مفهوم. كنت أقرأ في نظرتك تفسيرات لموقفي شاء كرمك أن تدخرها لنفسك لا لشيء إلا شفاعة صداقتنا المديدة ... وكيف لا أتفهم نظرتك آنذاك، وتلك النشوة العارمة قد فاضت حتى تخطت الحدود إلى درجة أن أناسا من بلدان أخرى شرقا وغربا ظلوا طوال تلك الأيام المشهودة مرابطين أمام شاشات التلفزيون يتابعون ما يحدث في الميدان لحظة بلحظة، دون أن يُعرف عنهم أنهم اهتموا بسياسةٍ من قبل، حتى ما يخص منها شؤون بلادهم هم. فما بال من كان همه الصادق – مثلك – هو ''تغيير الواقع'' إلى الأفضل؟ يبدو أن تلك الأحداث ...

- أحداث؟ هل تستنكف أو تستكثر أن تطلق عليها اسم ''ثورة''؟
- ليس لما قد تتخيله من أسباب يا ''راجي''، وأرجو أن نأتي لذلك في موضعه على أي حال. كنت أقول إن تلك الأحداث قد مست، فيما يبدو، وترا عميقا في نفوس الناس عموما. يبدو أن هناك شوقا عميقا لدى الناس في كل مكان لأن يتخلصوا من سطوة كل ما يتحكم فيهم. فتعلقت قلوبهم بمشهد الميدان وهم يرون أناسا يكتشفون ما لاحتشادهم معاً من قوة غالبة يريدون أن يقرروا بها المستقبل الذي يصبون إليه، فلا يركنوا للمصير الذي طالما تدخلت في تشكيله مصالح جبارة ومؤسسات عاتية ... لكن ذلك كان جانبا فقط من الصورة. أما الجانب الآخر فهو أن سطوة ما يتحكم فيهم كامنة في داخلهم بالدرجة الأولى، كامنة في تصوراتهم عن سبب كل ذلك البؤس وسبل الخروج منه. وإن لم تتغير تلك التصورات التغير العميق المطلوب، فكل ما سيجترحونه من محاولات، إن قدر لها النجاح، لن يسفر في أفضل الأحوال إلا عن تحسين جزئي هنا أو هناك. أما أعمق أشواقهم فستظل تنتظر ...
- كنت اتطلع إليك حينها نعم، وأتمنى أن أراك تتحدث في إحدى هذه الحلقات التي كانت تتشكل تلقائيا في الميدان ...
- وهل كان أحد على استعداد لأن يستكشف آنذاك رؤية مثل التي نتناولها هنا في حوارنا ...
- ولعل هذا هو مصدر تحمسي لأن نعود الآن إلى تناول تلك ''الأحداث''، كما تقول، وقد طرأ عليها ما طرأ، وبعد أن ناقشنا ما ناقشناه في نور تجربة الوجود، ، فربما أتاح لنا كل ذلك أن ننظر إليها تلك النظرة الجامعة الواضحة والبسيطة ...
- لنحاول إذن ...

صمت ''محب'' محاولا استجماع أفكاره، ثم قال:

- لنبدأ أولا بأصل الأمور. والأصل أن الحياة، في نور تجربة الوجود، ليست مشكلة على الإطلاق، بصرف النظر عن الظروف الخارجية السائدة. الحياة لا تصبح مشكلة إلا عندما تُسْنَد الهوية إلى أشياء، لا إلى الحقيقة الواعية بالأشياء. وتندرج ضمن هذه الأشياء ذلك

الكيان البدني الذهني الذي يتلبس إحساسنا بالهوية فنتصور أنه جوهرنا ومقر ذاتنا، في حين أنه مجرد جدائل من الأفكار والأحاسيس البدنية والإدراكات الحسية، وكل ذلك يظهر على سطح الوعي، الحقيقة الواعية بالأشياء، مقر هويتنا الحقيقية. لا تصبح الحياة مشكلة إلا عندما ''يبدو'' أن الوعي قد تقلص في نقطة فردية تتوحد بظروفها الخارجية تلك، سواء سادها الشظف أو غمرها الرغد. وهذا التقلص الظاهري للوعي، فيما يُتَصور أنه كيان فردي يتوحد بظروفه الخارجية بصرف النظر عما فيها من عسر أو يسر، يقترن بشعور عميق بنقصان وجودي، لأنه ابتعاد عن طبيعتك الحقيقية. لأنه انكماش للفضاء في نقطة. كيف يمكن للنقطة المتقلصة هذه أن تعرف البسط أو الفيض؟ لا سبيل أمامها كي تعرف البسط والفيض إلا أن تدرك أن جوهرها هو هذا الفضاء ذاته. لكنها وهي أسيرة هذا التقلص، لا تجد مفرا من الانغماس تلقائيا في كدح تعويضي للتحرر من ذلك التقلص، لسد ذلك النقصان الذي يشعر به معظم الناس في أعمق نقاط وجودهم. وكيف يستطيعون أن يسدوه – وهم يرون أنهم مجرد شيء – إلا باللجوء إلى أشياء أخرى. تشيئ الوعي هذا، أي توهم الوعي أنه كامن في شيء أو أن جوهره شيء موضوعي ما، هو هنا الكيان البدني الذهني، أو ''الأنا''، هو مصدر البؤس الحقيقي، وليس الفقر المادي. ولو أَجلت البصر حولك لتبينت أن الوفرة الخارجية لم تنجح مطلقا في سد ذلك النقصان الداخلي. ربما توحي بأنها تملؤه بما تتيحه الوفرة من سبل التلهي. لكن النقصان الوجودي يبقى قابعا هناك دوما، لأنه ناشئ عن أمر مختلف كليةً. وما كل ذلك التلهي إلا وسيلة للهروب منه، لكنها وسيلة لا يمكن أن يكتب لها نجاح. ويتخذ هذا الوعي المتقلص ظاهريا، إذن، هيئة ''أنا'' تسعى لتعويض النقصان الوجودي بتكرار التجارب التي أَسقطت عليها دلالات إيجابية والفرار من التجارب التي أضفت عليها دلالات سلبية، وقد أسمينا نمط ''التشغيل النفسي'' هذا، كما تذكر، نمط تأكيد الأنا لنفسها، أو اختصارا، نمط تأكيد الأنا. وتنسى ''الأنا'' أنها مجرد فكرة، أي مجرد شيء من الأشياء في نهاية المطاف، حتى لو كانت ''فكرة أولى''، أو فكرة

من نوع خاص. من نوع خاص لأنها تختطف إحساسنا بالهوية، لأنها تستملك ما يدور داخلها من أفكار أخرى وأحاسيس بدنية وإدراكات حسية، فتصور لنا أنها هي مقر الهوية الحقيقة. فلا تصبح مضامين الوعي هذه – أي الأحاسيس والأفكار – مجرد مويجات تظهر وتختفي على سطح الوعي، بل تأتي الأنا وتبسط مِلَاطَها ليجمع – على صعيد الدلالة الذهنية النفسية – تلك القطع المتناثرة فتخلق منها كيانا مصطنعا يتصوره معظم الناس مقرا لهويتهم. فيصبح مقر هويتهم في نهاية المطاف مزيجا من الأفكار والأحاسيس البدنية والمشاعر والإدراكات الحسية، وليس الوعي الذي يظهر كل ذلك على سطحه أو في فضائه. وفي اللحظة التي يبدو أن الوعي قد تقلص فيها وتخيل أن الأنا هي مركز الرؤية يحدث الانفصال عن فضاء الرؤية، عن الوعي، عن المطلق. لماذا نقول تخيل: نقول تخيل لأن تلك محض فكرة أخرى تظهر في فضاء الوعي. وفي اللحظة التي يتشيأ فيها الوعي، أي في اللحظة الذي تتخيل فيها إذن أنه شيء – لأن الفكرة ما هي إلا شيء مُدْرَك، ما هي إلا شيء في نهاية المطاف – في هذه اللحظة لا تكون هذه الفكرة معبرة عن طبيعة الوعي بل معبرة عن تقلص الفضاء في نقطة زائلة، فيظهر النقصان الوجودي تلقائيا وفوريا، وهذا هو الخروج من الجنة. فالجنة والنار ليستا مكانين تذهب إليهما بل هما مكانان تنطلق منهما. كيف؟ لأن الجنة والنار هما أساساً حالتا وعي. ولما كان ما يحدث في هذه اللحظة هو ما يقرر، من منظور الزمن المتتالي، مصير ما يحدث في اللحظة التالية، فإن أردت أن تذهب إلى اللجنة في اللحظة التالية كان عليك أن تنطلق من الجنة في هذه اللحظة. وإن أردت أن تنجو من النار في اللحظة التالية، كان عليك أن تنجو منها في هذه اللحظة. فكل شيء يتقرر مصيره في الآن الوحيد القائم في الزمن السرمدي. إذا كنت تريد أن تكون جذريا بحق، أي أن تتوجه إلى جذر الأشياء لا إلى نواتجها الثانوية، فاعرف أن هذا هو جذر الشقاء. جذر الشقاء لأن عنه يصدر كل شقاء لاحق. فجذر الشقاء هو واقعة إدراكية أساسا. أما تجربة الوجود فتقول لك إنك لست هذا الوعي المتقلص في كيان أناوي متخيل، بل الفضاء الذي يظهر فيه ذلك

الكيان، وكل شيء آخر. وفي نور هذا الفهم تصبح الحياة على العكس مناسبة للاحتفال بمعجزة الوجود في كل لحظة، وذلك مهما كانت الظروف الخارجية. فهذا النقصان لن تملؤه أي نقاط محدودة أخرى، مهما تكاثر عددها أو تباينت أنواعها. لن يسده سوى إدراك أن الجوهر هو ذلك الفضاء الذي يظهر فيه كل شيء، فضاء الوعي. وما أن تُدرِك أن هويتك الحقيقية هي ذلك الفضاء، وأن هذا الانكماش لم يحدث حقا إلا في الظاهر المتخيل، إلا بسبب طريقة مخصوصة في النظر، حتى يتلاشى ذلك النقصان تلقائيا وفوريا. وعندئذ تتساءل: ما مصدر تلك الأشياء التي تظهر على سطح الوعي والتي لا تفصلها عنه أي مسافة، والتي لا تستطيع أن تحدد نقطة ما تقول عنها هنا ينتهي الوعي وهنا يبدأ الخارج. وتتساءل ما مادة تلك الأشياء إن لم تكن هي الوعي ذاته. وهكذا تنتبه للمفارقة الأساسية للوجود: المطلق المتجلي على هيئة النسبي. ليس أن النسبي غير هام. كيف يكون غير هام، وهو مادة المطلق نفسه. لكنه لا يصبح قائما بذاته، فهو مجرد تجل لحقيقة أكبر. ولا يصبح مقرا للهوية، فالهوية هي ذلك المطلق الذي لا يمكن أن يطاله الفكر. لأن أي فكرة تبزغ، لن تبزغ إلا على سطحه. وتدرك عندئذ أن هذا الشعور بالذات الذي تنتحله الأنا وهماً، إنما يحيل إلى المطلق الذي هو ذاتك الحقيقية. وتدرك أنك لن تعرف المطلق أبداً كموضوع، فهو سيظل دوما متعاليا مفارقا. ولكنك، مع ذلك، تعرفه معرفة ذاتية كأعمق نقطة في وجودك، كطبيعتك الحقيقية. عندما ينتبه الإدراك لهذه الحقيقة يتبدل وزن الداخل والخارج، أو الباطن والظاهر. ما أهمية العسر أو اليسر، وهما ليسا صفة جوهرية لوضع نهائي في ذاته. هما مجرد أشياء عابرة على سطح الوعي. عندما لا يستملكهما كيان يتصور أنه مركز الوعي وبؤرته ويتوحد بهما، لا يصبحان لا مصدرا للشقاء ولا مصدرا للسعادة. وعندئذ تبصر أن الحرية الحقيقية تكمن في الخطوة الأولى لا في خطوة أخيرة أو لاحقة. وتدرك أن تلك هي الثورة الحقيقية الوحيدة. فالحرية الحقيقية – أي التي تحولك حقا إلى كائن حر – لن يأتي لك بها لا تغيير نظام ولا تبديل أي عنصر خارجي. وعندما يتبدل الفهم على هذا النحو يحدث عندئذ

شيء هام آخر: تدرك وحدتك الجوهرية مع كل شيء. فكل ما هنالك هو الوعي، وأنت ذلك. وعندئذ ترى مظاهر العسر وينفطر لها قلبك لأنك تريد أن تخفف كل صور المعاناة، حتى الظاهرية منها. لأنك بعد أن رأيت الحق، يتملكك تلقائيا الحب أو الخير. والآن، فإن الفعل الناشئ عن الحق والخير يكون تعبيرا تلقائيا عن الجمال. المسألة ليست، كما ترى، عدم اكتراث ...

- على الرغم من جمال هذا الوصف، فربما رأى البعض أن هذا كلام ناس لا يعرفون المعاناة الحقيقية التي يكابدها من يقاسون الفقر والعوز ...

أخذ ''محب'' نفسا عميقا وظل صامتا حتى سرت آثاره داخله ثم قال:

- نستطيع أن نجيب يا ''راجي'' عن هذه الملاحظة بطريقتين. وإذا أردنا أن نبدأ أولاً بالطريقة ''الأقل أصالة'' لأمكننا أن نتساءل: أليس الفقر ناتجا عن سيطرة البعض بما يتيح لهم أن يعظموا مصالحهم على حساب الآخرين؟
- هذا بالضبط ما يريدون التنبيه إليه ...
- وعندما أزيح هؤلاء البعض عن مواقع السيطرة، ألم يحل محلهم آخرون يعظمون مصالحهم على حساب الآخرين أيضا؟
- وعلى الرغم من ذلك، لا يستطيع أحد أن ينكر أن حياة الناس قد تحسنت في أماكن كثيرة من العالم ...
- إذا كان كل ما تسعى إليه هو زيادة مقدار الراحة المادية، فلا تثريب عليك. فهو هدف لا غبار عليه في ذاته، بل قد يكون محمودا وسارا، في حدود ما يتوخاه. لكن السؤال الحقيقي هو: هل يمكن أن يكون السلوك في المجال السياسي – الذي يكلف الناس حياتهم أحيانا – مرتبطا برؤية تُحَقِق الخلاص من أسباب الشقاء الحقيقية أيضا؟ هل ثمة فعلٌ يمثل حلا جذريا على كل المستويات فيخلصك من الشقاء الفردي ويحقق لكل الناس ليس فقط وسائل الراحة

المادية بقدر ما تتيسر، بل يؤسس في الوقت نفسه اجتماعهم على ركائز كلانية؟ هذا هو السؤال الحقيقي، فيما أتصور ...

- ذلك يكون سبيلا يستحق الاستكشاف ...
- نعم، لأن الانحصار ضمن حدود زيادة مقدار الراحة المادية لن يقضي على شقاء الإنسان. لماذا؟ دعك الآن من أن لا مصدر الشقاء ولا حل الشقاء بكامنين في العالم الخارجي. دعك من هذا مؤقتا، ولنتساءل: عندما انكمش الفقر وتراجع العوز، ألم يتخذ الشقاء أشكالا جديدة حتى على هذا المستوى المادي؟ وكلُ من اطلع على الحياة في مجتمعات تجاوزت حالة العوز الأساسي سيقول لك إن الفقر قد اتخذ فيها شكلا جديدا هو الإحساس بالحرمان من سلع كانت تعد بالأمس فقط سلعاً ترفية، وإن الإحساس بالتخلص من الفقر يرتبط في أحيان كثيرة بمقدار إشباع الولع الاستهلاكي والمحاكاة الاقتنائية. أفلا يعني ذلك أن طريقة إشباع تلك الاحتياجات الأولية تستنسخ معايير الإشباع التي أرساها المترفون بما تنطوي عليه من نهم تعويضي وقتل للحياة وتبديد لموارد الكوكب؟ ألا يوحي ذلك بأن هناك دافعا أعمق من إشباع تلك الاحتياجات هو الذي يحرك أفعال الناس، دافعا أسميناه ''نمط تأكيد الأنا''؟ وألم يظل الشقاء يطل على الناس من أوجه الحياة الأخرى كلها؟ الفقر ليس هو سبب الشقاء. والأمر نفسه ينطبق على المرض. ليس المرض سببا للبؤس. ويكفيك أن تنظر إلى حال الأصحاء، هل خلت حياتهم من البؤس لتمتعهم بالصحة؟ لا يقول أحد، بطبيعة الحال، إن الفقر أو المرض أشياء جميلة ينبغي الحفاظ عليها، أو أشياء ينبغي التسامح معها، أو التغاضي عن التخلص منها، أو عدم الاكتراث بمن يعاني منها. بل هو توجيه للانتباه إلى أنها، مع ضرورة القضاء عليها، ليست سبب الشقاء النهائي ...

وما لبث ''محب'' أن قال مستدركا:

- كيف يمكن تخيل أننا إذ نقول إن الفقر ليس هو مصدر الشقاء نقصد أننا لا نهتم بالتخلص منه، أو لا نكترث بمن يعانون ويلاته؟ وربما قادنا ذلك إلى الطريقة الثانية في الرد على الملاحظة المتعلقة بارتباط الشقاء بالفقر ...

هدأ صوت ''محب'' وهو يقول مؤكدا:

- تَصَوُّر أن الحل يتمثل في القضاء على الفقر أو تحسين ظروف المعيشة وفقط ينطوي في الحقيقة على جانب مأساوي مفجع. إذ أنه يقزم الناس ويبخسهم إمكاناتهم الحقيقية. فلا ينظر إليهم إلا كأناوات تسعى لإشباع احتياجاتها الأولية، التي لا خلاف على مشروعيتها في ذاتها. لكن الأمر لا يتوقف هنا. فالناس ليسوا مجرد بطون خاوية أو ممتلئة، بل هم أساسا كائنات حرة في جوهرها. والمهم هو تعريفهم بسبيل الخلاص الحقيقي، لا دفعهم إلى سبل لخلاص وهمي لن يلبثوا أن يواجهوا فيه الشقاء وقد أطل عليهم مجددا من كافة الجهات. كلا، فالتعاطف الحقيقي مع من يعانون ويقاسون يعني أن تدلهم على سبيل تذوق التحرر الحقيقي ...
- ولكن إذا كانت الحياة ليست مشكلة بصرف النظر عن الظروف الخارجية، أي إذا كان كل شيء جيدا كما هو على حاله، فلماذا فعل أي شيء على الإطلاق؟ لماذا تغيير أي شيء أصلا؟
- فِعْلُك عندئذ لا يسعى لتحقيق أي نتيجة ...
- وهل هناك فعل لا يسعى لتحقيق أي نتيجة؟
- الفعل الناتج عن هذه الرؤية ليس تعويضا لنقصان، وليس وسيلة لتأكيد الأنا، وليس تكراراً لما عرفناه في الماضي وإسقاطاً له في المستقبل، في هذا الاغتراب عن الحاضر الخالد أبداً. الفعل يكون عندئذ وليد اكتمال وفيض، ومن ثم يكون محررا من الحاجة إلى إثبات أي شيء، أو بلوغ أي غاية ...

ابتسم ''محب'' ثم قال من فوره:

- أنت تسعى طبعا بما تفعله إلى تحقيق شيء ما على المستوى الوظيفي الظاهري. لكن ذلك أمر لا ترتهن سعادتك أو شقاؤك ببلوغه أو عدم بلوغه. إن تحقق فخير وإن لم يتحقق فخير أيضا. كل شيء جيد، نعم، لكنك تفعل، مع ذلك، ما يشير إليه الحب، دون انتظار لنتيجة ما، دون ربط السعادة أو الشقاء بنتيجة بعينها. لأن السعادة ليست في أي نتيجة بعينها بل في الحضور الواعي بكل نتيجة يقدر لها أن تتحقق ...

شعر ''راجي'' أن صديقه قد انتهى من حديثه ولكنه سرعان ما وجده يضيف:

- ولا داعي بالطبع لإقامة تعارض بين تحسين ظروف الحياة والانطلاق من رؤية كلانية. بل إن حظوظ هذه الرؤية في تحقيق ذلك الهدف المحدود أكبر كثيرا لأنها تتيح تجاوز أسبابه العميقة بصورة أكفأ وأكثر تكاملا ...
- وهذه الرؤية للحرية وللثورة الحقيقية، وللفعل الناتج عن رؤية الحق وانبثاق الحب، الفعل المعبر عن الجمال، تجعلنا نتساءل: ما هو شكل ذلك الفعل الجميل، وكيف يكون؟

ظل ''محب'' مستغرقا في أفكاره، ثم اعتدل في جلسته وقال:

- سندخل في قلب الموضوع حالا يا ''راجي''. ولكن دعني أقول أولاً إنك ترى الناس يتناقشون أحيانا في السياسة فتخرج بانطباع أنهم مع انغماسهم بألف طريقة وطريقة في النقصان الوجودي على كافة مستويات الحياة، يتحدثون عن السياسة كما لو كانت مجالا بعيدا قائما هناك في الفراغ هو سبب كل المشكلات وهو وسيلة حلها، وليس مجالا تنعكس فيه أعمق تصوراتهم عن الحياة وعن العلاقات بين الناس التي تصوغ شكل تأسيس الاجتماع، تلك التصورات نفسها التي توجه تصرفاتهم كافة. فتراهم يختزلون المشكلة في هذا الشخص أو تلك الفئة، في هذا الإجراء أو ذلك التدبير. وعندئذ يكفي تغيير هذا العنصر الخارجي أو ذاك، لينصلح حال الحياة كلها. وهكذا تلمح أن الحديث في السياسة يصبح وسيلة

للهرب من طرح التصورات الذاتية للتساؤل، وساحة لتأكيد الأنا، ولإسقاط كل التصورات الهروبية والتعويضية من النقصان الوجودي على شيء ما قائم في الخارج، بما ينطوي عليه كل ذلك من نوازع هيمنة ومن تقاتل على المصالح تحت غطاءات تمويهية شتى تستنسخ ثنائية الضحية والجاني، دون تَبَيُّن أن نمط تأكيد الأنا، نمط التشغيل النفسي الأساسي وسبب البؤس الوجودي، يطل ساخرا من كل مسام الحياة ...

- نعم أحيانا تخرج فعلا بهذا الانطباع ... فإن تأملت قليلا تحت السطح، سترى في أحيان كثيره أن نمط تأكيد الأنا هو الدافع النهائي آخر الأمر ...
- ونحن لا نقول ذلك إلا على سبيل الرصد. فليس هناك طرف ناج من تأكيد الأنا إلا بقدر إدراكه لطبيعته الحقيقية ... هذا هو منفذ الخروج إلى النور ...

رانت لحظة صمت بدا أنها طالت فقطعها ''راجي'' قائلا:

- قلتَ يا ''محب'' إننا سندخل في قلب الموضوع ...
- نعم، ولقد تحدثنا عن الثورة الحقيقية على المستوى الفردي، التي تتحقق مع إدراك الإنسان لطبيعته الجوهرية. وعندما يُقَدَّر لهذه الثورة أن تتجلى على المستوى الثقافي بالمعنى الواسع للكلمة، أي على مستوى القيم السائدة في العلاقات بين الناس، ستنعكس فيه تلقائيا على هيئة سبعة أشكال من التمايز تكاد تحدث متزامنة كحزمة واحدة متكاملة. وتمثل هذه التمايزات السبعة منافذ للتقدم أو مسارات للتطور المطلوب ...

تمهل ''محب'' في حديثه ثم قال:

- وأشكال التمايز السبعة هذه هي: أولا، تمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية الاعتقادية؛ وثانيا، تمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية المادية؛ وثالثا، تمايز الفرد عن المجموع، مع اكتشافه وحدة الجوهر الكلانية التي تربطه بهذا المجموع؛ ورابعا، تمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية، مع احترام حقوق كل واحدة منهما؛ وخامسا، تمايز الرؤية الكلانية عن الرؤية

الأناوية أو الفئوية أو الطائفية؛ وسادسا، تمايز المجتمع عن الدولة؛ وسابعا، تمايز الوطن عن قيم العولمة السائدة.

- ذلك، إن تحقق، ينقل ثورة الإدراك بحق من المستوى الفردي إلى المستوى الثقافي!
- وكلما كان التحول الحاصل على المستوى الفردي مكتملا أو منتشرا زاد انعكاسه على المستوى الثقافي. وكلما كان التحول الحاصل على المستوى الثقافي مكتملا أو منتشرا زاد انعكاسه على المستوى الاقتصادي السياسي. وكل مقدار – كبر أو صغر – من التحول يحدث على أي مستوى ينعكس بهذه الدرجة أو تلك على المستويين الآخرين، وهلم جرا. كل مجال منها يقود إلى الآخرين، يؤثر فيهما ويتأثر بها. وتدور العجلة مع تزايد مقدار التحقق في كل دورة، فيأخذ كل من تلك المجالات يؤثر ويتأثر بالآخر، في حركة تفاعلية متواصلة ...
- ونحن نتناول الآن الوجه الثاني، أي المجال الثقافي، وأعتقد أننا ينبغي أن نتناول الآن التمايزات الحادثة فيه، واحداً واحداً ...
- نبدأ إذن بالتمايز الأول: تمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية الاعتقادية. يدلك تأمل تجربة الوجود على إدراك المفارقة الأساسية للوجود: أن المطلق يتجلى كنسبي وأن تلك هي حقيقتك وحقيقة كل شيء آخر. هذا المطلق يصبح هو حقيقة الوجود الأساسية المعيشة والمختبرة في كل لحظة، لا يصبح مفهوما ينبغي الاعتقاد فيه، بل يصبح هو الحقيقة التي لا مهرب منها إلا إليها، فأينما تولوا فثم وجه الله. في ضوء ذلك اليقين تقرأ الدين فتنجلي لك أسراره وتنجو من مآزق الاعتقاد ومعضلاته التي لا حل لها، ويكتسي الدين معنى منطقيا مقنعا. تدع ما ينتمي فيه إلى النسبي يرقد في مثواه الذي طواه الزمن المتتالي المنقضي، أما ما يشير فيه إلى المطلق فهو الباقي أبداً في الزمن السرمدي. وتصبح التجربة الدينية هي وسيلة ارتباطك بهذا المطلق، حقيقتك النهائية. وبعين الحضور الواعي ترى أيضا كل الأشكال التي يتجلى بها التراث الديني للإنسان، فتتعرف فيها على ذات الحقيقة التي تخاطبك برموز متعددة وتتجلى

لك بتنوع لا نهاية لغناه. ومن هذه الرؤية ينبع فعلك في الحياة لا رجاء لثواب ولا خوفا من عقاب بل تعبيرا عن الحب، عن حب الحضور للحضور في هذا الفيض اللانهائي. وهكذا تنجح في إرضاء الروح دون التضحية بالعقل ...

سكت ''محب'' لحظة، ثم استأنف حديثه:

- وثانيا، تتمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية المادية. فتأَمُل تجربة الوجود يدلك أيضا على أن حقيقتك النهائية لا تكمن فيما تراه بعين الحس وعين الذهن. فبعين الحضور الواعي، المتضمنة لعين الحس وعين العقل في تركيبة أعلى، سترى ما لا تدركه عين الحس ولا تطاله عين العقل: طبيعتك الحقيقية. ستراها عندما يدرك الحضور الواعي نفسه بنفسه. وسيكون ذلك البرهان الوجودي الذاتي في نور تجربتك المباشرة هو سبيلك لليقين، فلا ترى أنك تخليت عن العقل، بل لم تنعد منحصرا في حدوده. وتدرك أن هذا هو سبيل حل هذا التناقض الذي طالما راوغك، التناقض بين العقل والروح. وإن شئتَ قرنتَ بين هذه الرؤية العرفانية وبين ما يعن لك من عناصر اعتقادية في الدين تقرأها بنور تجربة الوجود. وإن شئتَ اكتفيتَ بهذه الرؤية العرفانية، في نوع من الروحانية اللادينية، التي ستُعَرِّفك، مع ذلك، على الإشارات إلى المطلق في كل صور التراث الروحي أو الديني. وسيشكل ذلك الأساس الراسخ لتَشَارُك أصحاب النوازع الدينية والعلمانية في تلك التجربة الوجودية الواحدة، على تعدد صور التعبير عنها. وستعرف أن جسدك هذا قد يفنى، نعم. فهو، ككل شيء آخر في عالم النسبيات هذا، يظهر في لحظة محددة ويزول في لحظة أخرى. لكن طبيعتك الحقيقة، التي لا تدخل تيار الزمن أصلا، لا تعرف لا موتا ولا ميلادا. فهي قائمة كالزمن السرمدي الذي تظهر على سطحه نقاط الزمن المتتالي هذا. ومع إدراك أن موت الجسد ليس نهاية كل شيء، يزول إحساسك بعبثية الحياة وتسطح العالم.

أنهى ''محب'' كلامه ثم قال لصديقه:

- يبدو أن عليَّ أن أتحدث هنا في مونولوج طويل!
- أكمل، أكمل ... سأخبرك إن ساورني الملل!

ابتسم ''محب'' مكملا حديثه:

- مع تلك التحولات، يصبح الفرد كائنا حرا بالمعنى الحقيقي ويصبح سلوكه نابعا من ذاته لا مما يحدده له وعي الآخرين، فيتمايز الفرد عن المجموع. ويتجلى ذلك في رسوخ حرية الفكر والاعتقاد، وحرية الضمير والتعبير. لكن بما أن الرؤية العرفانية قد تمايزت من قبل عن كل من الرؤية الاعتقادية والرؤية المادية، فإن الفرد لن يتمايز الآن عن المجموع مثلما تنفصل جزيرة عن قارة فتبعد عنها سابحة في بحر شاسع، بما يؤلف أرخبيلا من الجزر المعزولة، كل منها يسعى لتحقيق مصالحه في مواجهة الآخرين. كلا، إن الفرد يتمايز الآن عن المجموع وهو يدرك في ذات اللحظة وحدته الجوهرية معه. ليس مع البشر فقط، بل مع كل الكائنات الحية والكون بأسره. فيرى أن كل ذلك الكون ما هو إلا مادته نفسها. وبذلك يكتشف الفرد وحدة الجوهر الكلانية التي تربطه بالمجموع. لا يعود الفرد وحدة يشكلها المجموع دون أن يكون له وجود مستقل خارجها. ولا يعود المجموع هو القالب الذي يُصب فيه الأفراد صباً ليخرجوا منمطين مشكلين. قبل تلك التحولات، كانت النفعية هي القيمة الموجهة النهائية وكان الفرد ينظر إلى كل شيء آخر، بما في ذلك البشر، على أنه مادة انتفاعية. وفي محاولة للتحكم في غلواء ذلك النزوع حفاظا على تماسك المجموع، تم التعويل على الأخلاق، أي على القيم التي توجه علاقات الناس فيما بينهم. ولكن ضمن حدود الأفق النفسي والمعرفي الذي يعمل داخله نمط تأكيد الأنا، كانت الطريقة الوحيدة المتاحة لإكساب الأخلاق قدرا من الفعالية العملية هو اللجوء إلى الوسيلة الوحيدة التي تعرفها الأنا في تأكيدها لنفسها: المكسب والخسارة، دنيويين كانا أو أخرويين. وهكذا اتسم ذلك النوع من الأخلاق بالطابع النفعي من الناحية الأساسية. أما بعد تجاوز نمط تأكيد الأنا إلى معرفة الذات لطبيعتها الحقيقية، بعد تلاشي تقلص الوعي في نقطة واحدة، بعد إدراك وحدة الجوهر الكلانية التي تربط وتتخلل

كل شيء، لا يصبح الدافع إلى السلوك هو المكسب أو الخسارة، أيا كان شكلهما، بل التعبير التلقائي عن الحب، عن تحقيق خير المجموع ...

- يذكرني هذا الحديث عن الأخلاق وعن الحب بعلاقة الرجل بالمرأة، رغم معرفتي أنه لا ينصرف هنا إليها تحديدا. لكن لما كانت تلك العلاقة تشغل حيزا هاما في العلاقات بين الناس، بل وتتعلق بجانب مؤرق في الأخلاق الشائعة، فهل نستطيع أن نتناول هنا – ما دمنا نناقش علاقة الفرد بالمجموع – الشكل الذي يمكن أن تتخذه علاقة الرجل بالمرأة عند تَحقق هذا التحول، وكيف سينعكس ذلك في المجال الثقافي، أي كما قلنا في مجال القيم التي تحكم العلاقات بين الناس؟
- نعم، الحب هنا لا ينصرف إلى علاقة الرجل بالمرأة تحديدا، لكن التشابه ليس بعيدا كما تتصور يا ''راجي''. لأن الصياغة التي يشكل بها المجموع مكانة المرأة أقسى وأفظ وأوضح. ولذا فإن تمايز المرأة عن المجموع، وفق هذا الفهم، يحقق لها تحررا اجتماعيا يستند في الوقت نفسه إلى تحرر وجودي لا يمكن وأده. فمع تمايز المرأة – كفرد – عن المجموع، تتحرر من الخضوع لنظرة المجموع التقليدية المتمثلة بوجه عام في قوامة الرجل عليها. وهي نظرة قد تستبطنها المرأة ذاتها أحيانا فترى نفسها وفقا لها. لكن مع تَعَرُّف المرأة على طبيعتها الحقيقية تدرك أن مقر هويتها ليس ذلك الكيان البدني الذهني، بل هو الحضور الواعي. ومع ذلك، يبقى أن هذا الكيان البدني الذهني مظهرٌ يتجلى به المطلق على المستوى النسبي. وهي تلاحظ، نعم، أن هناك اختلافات بين الرجل والمرأة على ذلك المستوى النسبي. فالرجل أميل مثلا للتعبير بالفكر والمرأة أميل مثلا للتعبير بالشعور، والرجل أميل للتفكير المجرد والمرأة أميل للتفكير الملموس، والرجل أميل إلى الفعل والتدخل والمرأة أميل إلى الاستقبال والاستيعاب، والرجل أميل إلى الاستقلال واكتساب الحرية والمرأة أميل إلى الاحتواء ومنح الحب وما إلى ذلك. وهكذا تَغْلُب على كل منهما تجليات معينة للجانبين الموجب والسالب في ثنائية الطبيعة. ولكن هذه الثنائية لا يمكن أن تصبح سببا لإعلاء شأن جانب منهما على الجانب

الآخر، وإلا تَقَوَّض نظام الكون نفسه. فأحدهما لا يمكن أن يوجد، بالمعنى الحرفي، دون الآخر. وليس هناك ما يستدعي التحيز لأي منهما أو تفضيل أحدهما على الآخر، لا في الوعي الفردي أو الجماعي. بل المطلوب بالأحرى تحقيق التكامل الصحي بينهما. فالتعبير بالشعور يصبح أكثر اكتمالا عندما يُقرن بالتعبير بالفكر. والتفكير المجرد يصبح أكثر اكتمالا عندما يُقرن بالتفكير الملموس. وبالمثل يصبح المجموع أكثر اكتمالا عندما يتألف من أفراد أدركوا حريتهم الجوهرية ويحققون تكاملا صحيا بين أدوراهم المتميزة. وبذلك تتحول خصوصية المرأة إلى مظهر أصيل لتجلي المطلق في الكون. ولئن كانت ثمة قوامة اجتماعية ظرفية ظهرت، نعم، في مرحلة معنية من تطور الاجتماع البشري، فإن هذه القوامة الظرفية لا يمكن أن تُرفع إلى مرتبة القوامة الهويتية فتحول اتضاعا اجتماعيا ظرفيا في مكانة المرأة إلى قصور هويتي متأصل فيها، وتحول القوامة الاجتماعية الظرفية إلى قوامة هويتية ثابتة. فمع تمايز المرأة على هذا النحو عن المجموع تدرك الآن أن القوامة الحقيقية الوحيدة هي قوامة الحضور الواعي على ما يظهر على سطحه، قوامة المطلق على النسبي. وهذه يحققها كل إنسان بقدر معرفته لطبيعته الحقيقة، رجلا كان أو امرأة ...

- وتكون النتيجة المنطقية هي التمايز الرابع: تمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية.
- نعم، فالاجتماع ليس مجال تطبيق العقيدة ...

تمهل ''محب'' لحظة ثم أضاف:

- إن العقل يتمايز عن الاعتقاد، ليس للخروج من الاعتقاد إلى عدم الاعتقاد، بل لتصحيح الاعتقاد وحل مآزقه ومعضلاته واكتشاف أن المطلق هو أساس الوجود ذاته، حقيقة كل شيء وركيزة كل شيء. يتمايز للخروج من تأزم الاعتقاد إلى رحابة العرفان. ومع هذا التمايز تخلع الجماعة السكانية عن نفسها سمات التشكل التي فرضت عليها، أو التي ارتضتها يوما ما، وتقرر خياراتها بشكل حر. وهذا أمر لا يؤثر من قريب أو بعيد على حق الجماعة الاعتقادية في أن تعتنق ما تشاء أو أن تمارس اعتقادها كما يعن لها. لكن هذا الحق

لا يتعدى هذا النطاق. على الجماعة الاعتقادية، في رحلة التطور هذه، أن تدرك حدود حقوقها. من حقها الكامل أن تطبق رؤاها على نفسها، لكن لا يعود من حقها أن تجعل من رؤاها قانون الاجتماع. فلتُطَبِّق، مثلاً، الشريعة كمِلةٍ كما يحلو لها. لكن ما لها تريد أن تفرضها على الاجتماع بأسره؟ الاجتماع ليس مجال تطبيق الاعتقاد. ويحق لك عندئذ أن تسأل من لا يكف عن المطالبة بتطبيق الشريعة: ما الذي يحول بينك وبين تطبيقها؟ إذا كانت حريتك مكفولة في أن تطبقها على نفسك، فما معنى رفعك هذا الشعار إلا إذا كنت تريد أن تطبقها على سواك؟ هذا هو منشأ الاستبداد في التأسيس الاعتقادي. طبق ما شئت على نفسك كفرد أو كجماعة أو كملة. لكن عليك أن تتخلى عن هذا النزوع التسلطي إلى فرض رؤاك على حيز قد لا تتطابق حدوده، عندما يسترد حقه المفترض في حرية الفكر والاعتقاد والتعبير، مع الجماعة الاعتقادية. وبتحقق هذا التمايز، تُطوى صفحة التأسيس الاعتقادي للاجتماع.

- وهذا ينقلنا إلى التمايز الخامس: تمايز الرؤية الكلانية عن الرؤية الأناوية أو الفئوية أو الطائفية.
- مع تجاوز نمط تأكيد الأنا، لا تعود تنظر إلى نفسك كأنا في مواجهة أناوات أخرى تتواجه وتتعادى، أو كعضو في طائفة أو فئة تغترب عن الطوائف والفئات الأخرى. بل تدرك الآن وحدة الجوهر الكلانية التي تربطك بكل شيء. فلا يصبح الدافع المحرك للفعل هو تغليب مصلحة جزئية على احتياجات الآخرين، بل يصبح هو السعي لخير المجموع كسلوك تلقائي بديهي، بحكم ارتباطك بذلك المجموع ارتباط الجوهر بذاته. فتسعى لتلبية احتياجات الفئات المختلفة – أولا – كما تراها هي، وذلك بقدر عدم جورها على حقوق الفئات الأخرى، كما تسعى – ثانيا – لتلبية احتياجاتها الأعمق التي قد لا تنجح رؤاها الحالية في إشباعها، فتعالجها وفقا للرؤية العرفانية الكلانية.
- وهل نستطيع أن نضرب هنا مثلا على ذلك؟

- نعم، فمختلف مكونات التيار الاعتقادي مثلا يكون لها الحق الكامل في ممارسة عقائدها دون جور مكون منها على المكونات الأخرى. لكن الرؤية العرفانية تفتح لها، علاوة على ذلك، بابَ تَحَقُّق أقصى طموحاتها في إشباع احتياجات الروح، بالإشارة إلى سبيل التعرف على المطلق والارتباط به.
- أي أن الرؤية العرفانية تحقق للتيار الاعتقادي ما قد لا ينجح حاليا حتى في الإفصاح عنه ...
- والرؤية العرفانية تراعي، بالمثل، حرص العلمانيين والتنويريين على احترام العقل، استيفاءً لمتطلبات كل معرفة صحيحة في احترامها لدور التجربة والاختبار، فتشير إلى سبل التعرف على المطلق التجريبي ودوره التحويلي. أما مقاومو التغريب وسلبيات الحداثة وما بعد الحداثة، فتبين الرؤية العرفانية لهم أن تجاوز هذه السلبيات يحدث حقا بتجاوز أساسها البنيوي المتمثل في نمط التشغيل النفسي الشائع.
- هذا أقرب إلى المصالحة المعرفية ...
- بالضبط. ومن منظور هذا التمايز الخامس، تمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية الفئوية، لا يكون هناك موقع محدد يشغله المرء في حيز الاجتماع بحائل دونه – إن هو مر بهذا التحول – ودون تغير دافعه إلى الفعل. لا يعود هناك مثلا تعارض فئوي متأصل في المصلحة بين العامل وصاحب العمل ...

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- على رسلك يا ''محب''! ماذا قلت تواً؟

رد ''محب'' مبتسما:

- ... لا يعود هناك تعارض فئوي متأصل بين العامل وصاحب العمل ... وذلك لعدم وجود تعارض هويتي متأصل بينهما ...

ثم عاد لإكمال فكرته:

- طبعا التعارض الفئوي يظل هو العنصر الحاسم في العلاقة بينهما داخل عالم تأكيد الأنا، ما بقي نمط تأكيد الأنا هو نمط الأداء السائد. لكن إذا لم يستطع صاحب العمل تجاوز نمط تأكيد الأنا فهو سيخسر حياته ذاتها، مهما كانت منافعه على المستوى النسبي الذي يطويه الزمن لحظة بلحظة ...
- يعجبني إيمانك بقدرة العرفان على التغيير!
- أنت لا تعول على أي شيء إلا بقدر تحققه في الواقع. إذا ظل صاحب العمل، مثلا، داخل نمط تأكيد الأنا، حسناً يبقى هذا هو الواقع القائم. ولكن المقصود أن ذلك ليس موقعا هويتيا ثابتا كما يصور لنا الفهم الشائع. هو مجرد موقع اجتماعي ينطوي عنصر التركيب فيه على قدر كبير من الاختيار القيمي الذاتي، مثله مثل موقف الرجل والمرأة مثلا. وأنت عندما تعامل الآخر على أنه كيان هويتي قائم بذاته، لا كمجرد تجل لحقيقة أشمل، فإنك تدفعه إلى تصديق أنه بالفعل كيان هويتي مستقل، لا إلى اكتشاف طبيعته الحقيقية. في حين أن هذه النظرة الكلانية إلى الآخر تشعره بأنه موضع تعاطف وتفهم لا بأنه موضع عداء، أو بأنه يجسد الشر في ذاته، كما يحدث عادة، مما يساعده على أن يخرج من ضيق الانتماء الفئوي ويستشرف إمكانية تجاوزه في تركيبة أرقى. وهذا الموقف يضع مركز الثقل لا في التعارض المتأصل الهويتي بين الفئات، بل في مقدار السعي إلى تحقيق خير المجموع، في تزايد مقدار الكلانية الذي يجسده فعل الأطراف المختلفة. ولا تكون هناك أفضلية لموقع على موقع إلا بقدر إسهامه في تحقيق هذا الخير الكلاني. فالجوهر لا يكمن في أي موقع نسبي، بل في الجوهر المتعالي والمبثوث في كل شيء. وهكذا يكون هدف الفعل هو تلبية الاحتياجات على المستويات الثلاثة: الفردي والثقافي والاقتصادي وتحقيق التكامل بين كل ذلك. ليس بشكل عشوائي، لكن بهدف تحقيق أقصى قدر من الكلانية. ويكون معيار الاحتكام الحاسم هو: تزايد مقدار الكلانية. إذا كانت الهوية الحقيقية هي الوعي، وكل ما يظهر على سطحه هو تنويعات لتجلي الواحد، فكيف يمكن تصور أن الهوية تكمن في هذا الشكل أو ذاك وحده،

أو في هذا الشكل عوضا عن ذاك؟ فالقيم المنبثقة عن الرؤية العرفانية تكون قيما كلانية. ومع إدراك أن كل التجليات النسبية مظهر لحقيقة واحدة تُلْهِم وحدة الجوهر الكلانية كلَ فكر أو سلوك. ويصبح كل انتماء ديني أو عرقي أو ثقافي تجليا لتنوع الوحدة الجوهرية، مقر الهوية الحقيقية.

- ونصل الآن إلى التمايز السادس: تمايز المجتمع عن الدولة ...
- كانت الدولة في مصر – على الأقل في العصر الحديث الذي نُعنى به هنا – هي الأداة الرئيسية للهندسة الاجتماعية. فلم تكن هي التي أنشأت المؤسسات الحديثة فحسب، مثل الجيش والبرلمان والمحاكم والجهاز الإداري وما إلى ذلك، بل هي التي شكلت حتى الطبقات الاجتماعية نفسها، وعينت حدود حركتها، وهي التي سخرت أدوات القهر المادية والمعنوية لإدامة السيطرة. وظلت هذه الثنائية – ثنائية الدولة المتحكمة والمجتمع المُشَكَّل – تحكم العلاقة بينهما حتى اليوم. واتسمت هذه الثنائية في البداية ببعد اغترابي نتيجة سيطرة أسرة حاكمة وافدة ما لبث أن انضم إليها احتلال أجنبي. ثم ظل هذا البعد الاستقطابي بين الدولة والمجتمع سائدا بعد رحيلهما لأن النخب المحلية التي جاءت في أعقابهما – على تنوع رؤاها السياسية – لم تُرَسِّخ هذا الانشطار فحسب، بل توسعت في استخدام آليات السيطرة وأحبطت ما كان المجتمع قد اكتسبه من دينامية ذاتية محدودة، سياسية كانت أو اقتصادية أو فكرية. ولم تمارس الدولة الجديدة سيطرتها عن طريق أدوات القهر فقط، بل حققتها أيضا، وما زالت تفعل، عن طريق ترويج رؤيتها السياسة في مناخ يجعل قطاعات هامة في المجتمع تستبطن هذه الرؤية أو تتبناها، إما بحكم المصلحة وإما بحكم الانخداع نتيجة غلبة الرأي الواحد. ومع تطور المجتمع، قد تنحو قطاعات منه إلى التملص من سيطرة الدولة، بتكوين رؤاها الخاصة لصياغة الاجتماع، ويسعى المجتمع مجددا إلى التمايز عن الدولة. غير أن بعض هذه الرؤى قد تكون أكثر تقدما من رؤى الدولة، وبعضها قد يكون، للأسف، أكثر تخلفا منها. تَقَدُّم أو تخلف بالقياس إلى ماذا؟ بالقياس إلى مقدار ما تعبر عنه من كلانية. ومع

تحقق التمايزات السابقة، أي باكتساب قطاعات أوسع فأوسع لحرية وجودية غير قابلة للإخضاع أو الإذعان، يتزايد في رؤى هذه القطاعات مقدار ما تعبر عنه من كلانية ...

توقف ''محب'' عن الحديث فقال صديقه:

- ثم نصل أخيرا إلى التمايز السابع: تمايز الوطن عن قيم العولمة السائدة ...
- تنطوي العولمة بالطبع على جوانب إيجابية هائلة، خاصة فيما يتعلق بنقل المعارف والخبرات، ولكنها تنطوي أيضا على تعميمٍ لأنماط الإنتاج القائمة حصرا على الربح ولأنماط الاستهلاك النَهِم، وعلى تغليب مصالح الشركات الكبرى على مصائر الكيانات الوطنية الأضعف. وبقدر تحقق الرؤية الكلانية في حيز الفكر والاجتماع، ثم على صعيد الاقتصاد، يتمايز الوطن عن القيم والآليات السلبية الموجهة للعولمة، ويشارك بصورة فعلية في إشاعة وترسيخ خبرات العولمة الإيجابية وفي إقامة عولمة كلانية.

• • •

فرغ ''محب'' من حديثه، فسكت مفسحا المجال لتعليق صديقه:

- ليس من الصعب أن نلاحظ يا ''محب'' أن هذه التمايزات لم تتحقق تقريبا بأي مقدار. أينما أجلت وجهك لم تر لأي من هذه التمايزات أثراً!
- وهذا ينقلنا إلى الحديث عن المشروعات التأسيسية، أو السياسية، المطروحة. عسى أن يقودنا ذلك إلى تبين المسافة القائمة بينها وبين تلك التمايزات ...
- المشروعات التأسيسية هي ثلاثة أساسا: المشروع الإسلامي، والمشروع الدولتي، والمشروع الليبرالي. ولنبدأ إذن بالمشروع الإسلامي ...
- أتيح لنا في مواضع شتى من حوارنا أن نتطرق لعدة مسائل تتصل بذلك المشروع. والذي نستطيع أن نضيفه الآن هو أن المشروع الإسلامي لا يحقق أياً من التمايزات السبعة. فلا العقل يتمايز فيه عن الاعتقاد، بل إنه يقوم أساسا على هيمنة الاعتقاد على العقل، فضلا

عن أن ذلك يحدث وفقا لتفسير مخصوص يَدَّعي صراحة أو ضمنا أنه التفسير الصحيح الوحيد ...

- ولا الفرد بمستطيع فيه أن يتمايز عن المجموع الذي يصوغ له حدود فكره وسلوكه. ولا الجماعة السكانية بقادرة فيه على التمايز عن الجماعة الاعتقادية التي تتصور أنها التعبير البديهي عن كل الاجتماع. ولا الرؤية الكلانية – القائمة على وحدة الجوهر – بمتاح لها فيه أن تتمايز عن رؤية الفئة أو الطائفة التي تتناءى عن سائر مكونات الاجتماع وتستعلي عليها ...
- ولا المجتمع بقادر فيه على أن يستعيد ديناميته الذاتية في التعبير الحر عن نفسه بما يتجاوز الحدود التي ترسمها الاجتهادات الصدفوية للفئة التي تشاء لها الأقدار أن تتحدث باسم ذلك المشروع، لأن هذا المشروع يستنسخ تسخير الدولة للتحكم في المجتمع وتشكيله خدمة لأغراضه الذاتية ...
- ولا مجال بطبيعة الحال، بعد انحجاز التطور على كل هذه المستويات، لأن يتمايز الوطن عن قيم العولمة السلبية، فلا يوجد تناقض جوهري بين رؤى المشروع السياسي الإسلامي وتلك القيم ...
- أي أن هذا المشروع يسير، باختصار، في عكس اتجاه كل التمايزات المنشودة، مديماً بذلك انحجاز التطور ...
- لكن هذا المشروع قد اندرج بشكل ما في عدة تطبيقات ديمقراطية ...
- وهل كان ذلك يعزى لفضيلة كامنة في رؤيته هو، نتيجة تحول في جوهر مواقفه، أم كان يعزى إلى شيء خارجي عنه وغير أصيل فيه هو مِنعة الإطار الديمقراطي الذي يستوعبه داخله والذي يكفل عدم جوره على حقوق معينة؟ ثم ماذا حدث عندما كان هذا الإطار الديمقراطي هشا وليدا، كما حدث في مصر مع الإسلام السياسي؟

- دعنا لا نقفز على الأحداث، ودعنا لا ننسى أن أغلبية الناخبين عندنا قد انحازت لذلك المشروع في عدة اقتراعات متتالية، على الرغم من كل مثالبه التي عَددناها توا.
- وكان حصوله على الأكثرية في تلك الاقتراعات مؤشرا على احتفاظه بركيزة ما في الرؤية الدينية الشائعة. صحيح أن أغلبية لاحقة قد رفضت تسلطه السياسي وتمردت عليه كرد فعل على رؤاه عندما تجلت في واقع الممارسة، بما يوحي بأنها قد خرجت من أفق رؤيته السياسية، لكن ذلك لا يعني أنها خرجت خروجا قاطعا من أفق رؤيته الفكرية، أو أن هذه الرؤية الفكرية قد فقدت كل تأييد لها، بدليل انتشار الفكر السلفي في جماعات دعوية شتى، بل وفي صفوف المؤسسات الدينية الرسمية ذاتها ...
- ليس ذلك فقط. فالرؤية الدينية الشائعة في صفوف الجماعة الاعتقادية على اتساعها تأخذ تأسيس الاجتماع على الاعتقاد مأخذ البديهة الطبيعية غير المطروحة للنقاش أساسا. وتَوافُق هذه الجماعة الاعتقادية عامةً على هذا النوع من التأسيس، لأنه يحاكي – من زاوية الاجتماع – التأسيس الإسلامي الأصلي، يمنح المشروعية ضمنا للتأويلات المختلفة لتأسيس الاجتماع على الاعتقاد، ومنها التأويل الذي يطرحه المشروع السياسي الإسلامي ...

تدخل ''راجي'' مقاطعا وقال بحماس:

- نعم، فما دام التأسيس الاعتقادي في ذاته يظل مقبولا وسائغا، فلِمَ المصادرة على محاولة تطبيقه بتأويل مختلف؟ فالقبول، من حيث المبدأ، بفرض تصور اعتقادي معين على حيز الاجتماع ككل، يعطي مشروعية ضمنية لفرض التأويلات المختلفة لهذا التصور. بل وقد يُعتبر ذلك أمرا محمودا إن نجح تأويل ما في تقديم نفسه على أنه يمثل النقاء الأصلي للتصور الاعتقادي المعني. فكيف ترفض باليسار ما تقبله باليمين؟ صفحة تأسيس الاجتماع على الاعتقاد لم تُطو إذن بعد في الإدراك العام. وهذا أمر لا يتعلق، بطبيعة الحال، كما ذكرنا من قبل، بحرية أي طائفة في ممارسة اعتقادها كملةٍ. بل يتعلق بعدم فرض اعتقادها هذا على حيز الاجتماع ...

- بالضبط. فهذه الرؤية الشائعة السائدة تحتوي على بذور تسلط ذلك النوع من الفرق الدينية السياسية وتوفر لها تربتها التي تنمو فيها، لأنها تقوم في جوهرها على تأسيس الاجتماع على الاعتقاد. وهل كان يمكن استغلال الدين في السياسة أصلاً لو كانت صفحة التأسيس الاعتقادي للاجتماع قد طويت في إدراك الناس؟
- وإذا كانت الأغلبية لا تريد لصفحة ذلك التأسيس أن تُطوى، فلتكن مستعدة إذن لإمكان تجدد تأويلات تأسيسية مختلفة أعطتها هي أولاً الصك الأصلي للمشروعية. عدم تحقيق هذا التمايز، لن يعني إلا إبقاء الباب مفتوحا أمام إمكان تجدد هذا الشكل أو ذاك من الرؤى قبل التمايزية ...

سكت ''راجي'' لحظة ثم تساءل:

- ولكن إذا كانت هذه هي رغبة الأغلبية؟
- الحقيقة أن هذا يطرح إشكالية الديمقراطية. فلن تمضي الديمقراطية إلى ما هو أبعد مما تصبو إليه إرادات الناس ...
- فما الذي تصبو إليه إرادات الناس؟
- قبل استطلاع إرادات الناس في اقتراع ما، يجب أن يتاح لهم جميعا أن يعبروا عنها تعبيرا حرا، أليس كذلك؟ أي أن هناك شروطا يجب أن تُكفل أولاً. فالديمقراطية، لا تختزل في عملية اقتراع ...

تمهل ''محب'' في حديثه ثم تساءل:

- فما القول إذا ما قررت أغلبية ذات لون بشرة معين، في اقتراع حر، أن تستعبد أقلية ذات لون بشرة مختلف، مستوفيةً بذلك مظهرا ديمقراطيا شكليا؟ ولا تستغرب هذا المثل، فمعظم المجتمعات قد تراضت الأغلبية فيها على ذلك بشكل أو بآخر ذات يوم ...

- وهناك أيضا مجتمعات وُصفت يوما بالديمقراطية كانت الأغلبية فيها تؤيد استعمار شعوب أخرى وتقاوم تحررها منه. وهناك نظم وصفت أيضا بالديمقراطية استَبعدت من المشاركة فيها فئات معينة، كالنساء، أو طبقات اجتماعية محددة أو جماعات عرقية بعينها. وهناك مجتمعات توصف بأنها ''ديمقراطية'' ترضى أغلبيتها الساحقة اليوم باحتلال أراضي شعوب أخرى ...
- الاقتراع من أجل استطلاع رأي الناس، أو انحياز أكثريتهم لخيار معين، ليس إذن شهادة بأفضلية أو برشد نظام ما أو مجتمع ما. مما يوحي بأن الاقتراع الديمقراطي – والأدق أن نطلق عليه هنا الاقتراع الجماهيري لأنه لم يستوف بعد الشروط المسبقة الضرورية للديمقراطية – قد لا يكون وحده المعيار المناسب للحكم على أفضلية النظم أو القيم الموجهة للاجتماع. فالاقتراع ليس في النهاية سوى مرآة تعكس مدى تحقق الكلانية، وهذه تقاس بمقدار تحقق التمايزات السبعة التي أشرنا إليها ...

صمت ''محب'' برهة ثم قال مؤكدا:

- قبل تحقيق تمايز العقل عن الاعتقاد، وتمايز الفرد عن المجموع، وتمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية – ولو كإمكانية قابلة للتطور، ولو بضمان مقومات تحققها الأولية، – لا مجال للحديث عن الديمقراطية.
- أي أن تلك التمايزات الثلاثة هي شروطها الدنيا، ولو كإمكانية قابلة للتطور ...
- بالضبط، وقبل ذلك لا يصبح الاقتراع الجماهيري اقتراعا ديمقراطيا. وإلا كنت تحكم بمعايير الواقع الذي أنجز التمايز، أي بمعايير الواقع التمايزي، على واقع لم ينجز هذا التمايز بعد، على واقع قبل تمايزي. كأن تبحث عن مظاهر الحياة على مستوى الجزيء مثلاً، في حين أن مظاهر الحياة، كالتنفس أو التمثيل الغذائي مثلا، لا تظهر إلا على مستوى الخلية ...
- فعندئذ تكون معايير التقييم خاطئة ابتداء ...
- نعم، لأنك تحكم بإنجازات تمايزية على واقع قبل تمايزي ...

- وعلى ذلك فإن نجاحات الإخوان الانتخابية، يمكن أن تعتبر، نعم، نجاحات جماهيرية لكنها لا تعد نجاحات ديمقراطية ...
- لا لعدم تحقق التمايزات السابقة فحسب، ولا لعدم توافر مقومات تحققها الأولية فقط، بل لأن رؤية الإسلام السياسي ترفضها أصلاً وتصادر على تحققها ابتداءً ...

ظل الصديقان صامتين برهة، يتأملان هذه النتيجة، ثم قال ''محب'':

- المعيار الحقيقي لتقييم النظم أو المجتمعات المختلفة هو مقدار تحقق الكلانية فيها. وما الديمقراطية إلا مرآة تعكس مدى تحقق هذه الكلانية. المسألة تكون بذلك قضية تأسيس اجتماع، أي قضية خيارات مجتمع، لا قضية نظام حكم فحسب. المسألة تتعلق لا باستطلاع رأي الناس، لكن تتعلق أساسا بمضمون هذا الرأي، وبالقيم الموجهة لسلوك هؤلاء الناس. فالديمقراطية مثلما تَكشف وتُظهر، فإنها تُواري وتُخفي أيضا. واتخاذها – في حدودها الاقتراعية – معيارا لأفضلية النظم، وليس مدى تحقق الكلانية، يحجب غياب التمايزات التي تحدثنا عنها ...
- وبالاحتكام إلى تحقق التمايزات أو غيابها، يمكنك الحكم على حال المجتمعات المختلفة. وعليه لا تكون المجتمعات الغربية، كما يرى البعض مثلا، قد وصلت إلى ذروة الأفضلية في النظم السياسية إلى حد اعتبارها نهاية للتاريخ من هذه الزاوية ...
- لقد تحققت فيها عدة تمايزات هامة هي تمايز العقل عن الاعتقاد وتمايز الفرد عن المجموع وتمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية وتمايز المجتمع عن الدولة ...
- ولا جدال في أن ذلك كان نقلة هائلة في تطور الاجتماع البشري. لأنها افترضت التساوي في حرية التعبير عن الرأي، مما سمح – تدريجيا – بترقية الإدراك وتطوير القيم الموجهة للسلوك. ألم يتجل ذلك، عندما نضج الإدراك وتهيأت الأسباب، في إلغاء الرق أخيرا، ومساواة المرأة بالرجل، وسيادة القانون بنفس القدر على الجميع، وصون حقوق الإنسان، وتوفير طائفة

واسعة من الخدمات الاجتماعية في مجالات التعليم والصحة والعمل، وما إلى ذلك من إنجازات هامة. لكن كل ذلك لا ينفي عدم تحقق التمايزات الأربعة الأخرى فيها ...

- وعليه، يصبح اتخاذ ''الديمقراطية'' وحدها معيارا للحكم على نظام ما صرفاً للانتباه عن عدم تحقق مجمل التمايزات. بل إن القيم الموجهة لسلوك معظم الناس في هذه المجتمعات توحي بأن إدراكهم لا يطال بعد بعضا من تلك التمايزات أصلا، ولذا يتصور معظمهم أن المرتبة التي وصلت إليها مجتمعاتهم مقياس نهائي لا شيء وراءه ...
- وينطبق ذلك بدوره على المشروع السياسي الإسلامي من زاوية ما. فهو يقوم، في أفضل حالاته – أي عندما يختار سبيلا سلميا في الوصول إلى السلطة من خلال إطار ديمقراطي – على تصور أن الديمقراطية ما هي إلا شكل معاصر من الشورى. في حين أن الشورى لا تعدو أن تكون في أفضل الأحوال – أي عندما لا تكون مجرد استشارة لا إلزام فيها – تشاورا بين أناس مشكلين سلفا، هم الجماعة الاعتقادية، ضمن حدود معينة سلفا، هي الرؤية الاعتقادية، أي أنها تعكس غياب التمايز أساسا ...
- الاقتراع الجماهيري لا يعد وحده إذن معيارا صالحا للحكم على أفضلية النظم والمجتمعات. هذا الاقتراع مرآة للواقع، ولكنه ليس بديلا عن تقييم ذلك الواقع الذي يَنقل صورته. والمهم ليس مجرد توافر المرآة في حد ذاتها، بل المهم هو مكونات الصورة التي تنقلها هذه المرآة. الاقتراع الجماهيري ليس هو المقياس، بل هو مجرد مؤشر لقياس شيء آخر يعد هو معيار التصنيف الأصدق والتقييم الأدق. ومعيار الحكم على مختلف النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية هو، كما ذكرنا توا، تزايد مقدار الكلانية المقيس بمقدار تحقق التمايزات السبعة. وعندئذ يصبح الاقتراع الجماهيري مؤشرا ومرآة لمدى تجلي تلك التمايزات أو عدم تجليها في حيز السياسة. طَبِّق التمايزات السبعة على أي مجتمع وسترى لا طبيعة نظام الحكم فيه فحسب، بل طبيعة حياة سكانه على اتساعها وتعدد جوانبها. وعندئذ ستطالع مقدار ما يجسده من كلانية. سترى مدى انتشار القيم المُوَجِّهة المتنوعة في صفوف الفئات المختلفة من

السكان، التي تعبر عن مستويات إدراك متباينة، وستتبين نسب ما تمارسه هذه الفئات من نفوذ ...

- ومن هذا المنظور، تتيح الديمقراطية لتلك القيم الموجهة فرصة الوصول إلى الحكم لتنفيذ سياسات تحقق تصورات معينة. وبذلك تكون مرآة لمحصلة تصارع الرؤى الجمعية في لحظة ما ...

أنهى ''راجي'' ملاحظته، ثم تساءل:

- وكيف يمكننا أن نُقَيِّم مشروع الإسلام السياسي في ضوء هذه الاعتبارات؟
- مشروع الإسلام السياسي يستخدم آلية ما بعد تمايزية – هي الاقتراع الجماهيري – لإقامة مجتمع ما قبل تمايزي. مجتمع قائم على الشورى، كما عَرَّفتَها توا: التشاور بين أناس مشكلين سلفا، هم الجماعة الاعتقادية، ضمن حدود معينة سلفا، هي الرؤية الاعتقادية. أي أن الشروط الدنيا المسبقة للديمقراطية لا تتوافر فيه بعد، وهي: تمايز العقل عن الاجتماع، وتمايز الفرد عن المجموع، وتمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية ...
- بما يعني أن المجتمع العلماني يمثل مرحلة أرقى لأنه يحقق تمايز الفرد عن المجموع والجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية حتى لو بشكل منقوص. لأن المجتمعات الأخرى لا تحقق التمايز أصلا!
- بالضبط. فكثيرا ما يتم التغافل عن تلك التمايزات الهامة لدى نقاش ''ديمقراطية'' مشروع الإسلام السياسي. ويحدث انزلاق إلى عدم التفرقة بين تساوي الناس في حقهم في أن يعتنقوا ما يعن لهم من آراء، وبين تساوي هذا الآراء في القيمة، التي تقاس بمحتواها المعرفي أو الكلاني.
- والكارثة هي أن محتواها هذا قد يكون تمييزيا، تمييزا صريحا أو خفيا ...
- نعم، فحق الجميع في اعتناق ما يشاؤون من أفكار، لا تعني بخس حق الآخرين في الوجود على قدم المساواة في حيز الاجتماع. وقصر الإرهاب على العنف المادي وحده، يعني التغافل

عما ينطوي عليه فرض الاعتقاد في حيز الاجتماع من عنف معنوي وإكراه، ومن تمييز وإقصاء. غير أن تجاهل الأساس الاعتقادي في الإسلام السياسي الذي لا يتيح تمايز العقل عن الاعتقاد، من جهة، ثم تجاهل قيامه بالتالي على تمييز الجماعة الاعتقادية على سائر الجماعة السكانية ومصادرة إمكانية تمايز إحداهما عن الأخرى، من جهة أخرى، أي تجاهل افتقاده للتمايزات المسبقة الضرورية لأي ديمقراطية، قد أضفيا عليه شرعية ديمقراطية لا يفي بمقوماتها. فقبل حدوث هذه التمايزات، يكون الاقتراع الجماهيري وسيلة لهيمنة رؤى قبل تمايزية، قبل عقلانية، وقبل ديمقراطية. فالمهم هو القيم المتخذة أساسا للاجتماع.

- الديمقراطية، إذن، مرآة وطريق. مرآة، تعكس ما تحقق من تمايزات وما لم يتحقق، وطريق يمكن المضي فيه لاستكمال هذه التمايزات أو تحقيقها. لأنها يمكن أن توفر كذلك الفرصة لنمو مستويات الإدراك في صفوف السكان، وهذه هي فضيلتها الكبرى. فهي لئن كانت أساسا مرآة تعكس مدى تحقق الكلانية، فإنها يمكن أن تكون أيضا طريقا يفضي إلى تزايد تحقق الكلانية تدريجيا. فمن فضائل الديمقراطية إمكان تصحيحها لنفسها بنفسها سلميا، وتوفيرها شروط اكتمال وتَحَقُّق التمايزات. وحتى لو لم يكن مجتمع ما قد حقق الشروط الدنيا للتمايز، يظل هذا هو السبيل الوحيد المتاح أمامه على أي حال كي يواصل تحقيقها تدريجيا. فما هو البديل، مهما كان المقدار المتوافر من الديمقراطية ضئيلا، سوى محاولة زيادته بقدر ما يتيسر ...
- خلاصة الأمر أن هناك أربعة تمايزات هامة لم تتحقق بعد بأي قدر يعتد به، لا لدينا ولا في الغرب. وهذه التمايزات هي: الأول (الرؤية العرفانية عن الرؤية الاعتقادية) والثاني (الرؤية العرفانية عن الرؤية المادية) والخامس (الرؤية الكلانية عن الرؤية الأناوية والطائفية) والسابع (الوطن عن قيم العولمة السائدة).

- وتلك كلها جوانب هامة جدا، لأنها تتصل بطبيعة حياة الناس وبطبيعة رؤيتهم للوجود والآخرين، من شركاء في نفس الوطن أو في نفس العالم، وبطبيعة نشاطهم الإنتاجي والإبداعي، لكنها جوانب تظل عادة خارج دائرة النقاش ...
- وبذلك يظل مطروحا على المجتمعات كلها أن تستكمل الفئة الأولى من التمايزات، وأن تحقق التمايزات الأربعة الأخيرة.
- وهكذا لا يكون أي مجتمع قد وصل إلى نهاية التاريخ، بل إن أمام المجتمعات جميعا شوطا هائلا تقطعه قبل أن يبدأ التاريخ الحقيقي، إن جاز التعبير ...

• • •

شعر الصديقان أنهما فرغا من هذه النقطة التي تثير كثيرا من اللبس، مما شجعهما على مواصلة الحوار:

- دعني أتتبع خيط الحوار يا ''محب''. لقد تحدثنا عن ثلاثة مشروعات لتأسيس الاجتماع، وتناولنا توا المشروع الديني، الذي قادنا إلى التعريج على مسألة الديمقراطية. فدعنا نتناول الآن المشروع الثاني منها: المشروع الدولتي ...
- المشروع الدولتي يقوم على استخدام الدولة في تشكيل المجتمع وفقا لرؤية النخبة التي تشاء الأقدار لها أن تمسك بأعنة السلطة في لحظة ما. والمشروع الدولتي، من هذا المنظور الواسع، مر بطورين رئيسيين، ما قبل يوليو ٥٢ وما بعده. في الطور الأول، حكمت البلاد أسرة أجنبية. وأبرزت هذه الحقيقة تنائي السلطة وغربتها عن المجتمع. وتزايد هذا الانفصال الشعوري مع إلغاء الخلافة التي كانت تعبر عن صلة معنوية ما بين الحاكم والمحكومين، وتعزز مع نمو الشعور القومي وحصول مصر على استقلالها الشكلي ووضعها دستورا ينظم الحياة النيابية، بما قسم السلطة بشكل ما بين القصر والسفارة وقطاع من أصحاب الثروة، من جهة، وبين المجتمع بسائر طبقاته، من جهة أخرى. وفي الطور الثاني، نالت البلاد استقلالها وحكمها حكام مصريون، لكن ثورة ٥٢ غيرت من طبيعة النظام الحاكم. فعادت الدولة إلى

تأميم المجال العام كله تقريبا لصالح رؤيتها السياسية والاقتصادية. فألغت حرية إصدار الصحف والمطبوعات، وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، وأخضعت لسيطرتها القطاع الاقتصادي بأسره تقريبا. وهكذا عادت الدولة لتمارس دورها القديم كأداة للهندسة الاجتماعية تُشَكِّل الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة وتحدد لها دورها المرسوم. قد يقول البعض إن هذه الفترة قد تعاقب على حكمها حكام لكل منهم رؤيته المتعارضة كليا أو جزئيا مع رؤية سلفه، ولذا لا يصح إدراجها كلها، على تعارضها الشديد هذا، ضمن فئة واحدة. نعم هذا صحيح، لكن مع ذلك فإن كلها اتفق، من الناحية الأساسية، في موقفها من المجتمع. فظلت السلطة هي التي تقرر السياسات التي ينبغي اتباعها حسبما تريد مشيئة من تجلسه الصدفة على كرسي الحاكم. وهي التي تقرر الوجهة التي يجب أن تمضي فيها البلاد في سياساتها الداخلية وتحالفاتها الإقليمية والدولية. في المرحلة الأولى من هذا الطور الثاني، أي في المرحلة الناصرية، انحازت الدولة لقطاعات واسعة من الناس عن طريق إجراءات موجهة لصالحهم مباشرة وعن طريق سياسات كان يؤمل أن تحقق صالح المجموع بشكل عام. لكن ذلك كان على حساب حريات المجتمع وديناميته الذاتية، حيث حُصر المجتمع في دور التابع المؤيد. ليأتي خليفة عبد الناصر ويسير في اتجاه آخر تماما، إن لم يكن في اتجاه مضاد. ثم ليأتي خليفة الخليفة في وقت كانت قد بدأت تستفحل فيه سلبيات هذا الشكل من الحكم، مع اتضاح فساد الأداء في كل جهاز حكومي تقريبا، لا الفساد بصوره الشائعة فحسب، بل أساسا فساد الأداء الذي يعني تدني الكفاءة في أداء المهام المنوطة بتلك الأجهزة من تعليمية وصحية وإدارية واقتصادية وثقافية. وفي تلك الفترة الأخيرة، برز ارتباط النجاح الاقتصادي لا بالتخطيط أو الابتكار أو الجهد، إنما قبل كل شيء بالعلاقة بالسلطة والاستفادة مما تشاء أن تمنحه من عطايا وامتيازات. وتتفاقم تراكمات كل تلك التشوهات لتنهار الخدمات العامة بصورة شبه كاملة ولتعود كفة الميزان لتميل بشدة لصالح قلة مرتبطة بالسلطة أو لصالح الفئات التي شاءت حظوظها أن تنجيها من الاعتماد على دور الدولة في تدبير أمر تعليمها

أو صحتها أو دخلها. وبعد ستة عقود من تجربة هذا الشكل من الحكم الذي أسسته ثورة ٥٢، اتضح أن مثالبه الأساسية تتمثل بالدرجة الأولى في أن سياساته ترتهن بإرادة من تشاء له الصدفة أن يجلس على كرسي الحاكم، مع تجريد المجتمع من أي ضمانة حقيقة لتحديد وجهة الدولة. وتتمثل ثانيا، في اكتشاف ذلك الدرس المفزع: أن الدولة لا يمكن أن تكون قوية مع مجتمع ضعيف، مع مجتمع هي التي تقوم بإضعافه عن طريق تجريده من مقومات ديناميته الذاتية، وأولها الحرية. كأنك إزاء عملاق يعمل معاول الهدم في السيقان التي تحمله. كان هذان هما الدرسان الأساسيان لتجربة يوليو ٥٢ ...

- نعم، فقد انتهت الملكية العامة، في غياب تمكين المجتمع من خلال بنى ديمقراطية حقيقية، إلى تحولها إلى ما يشبه الملكية الخاصة للموظفين الذين تشاء الأقدار أن يشغلوا مناصبها في لحظة من اللحظات. فأياً كان الموقع الذي يشغله الموظف في جهاز الدولة – مهما ارتفع هذا الموقع أو انخفض – فإنه يسخره لتحقيق مصلحته الشخصية المباشرة بما جعل الفساد مكونا عضويا من مكونات الوظيفة العمومية، دعك من تأثير ذلك على فساد الأداء نفسه وتدنيه إلى أدنى المستويات ...
- لكن هل استوعب الناس الآن هذين الدرسين؟ هل أدرك الناس حدود هذا الشكل من الحكم، بصرف النظر عن اختيارات هذا الحاكم أو ذاك؟ فحتى الانحياز للجماهير، الذي ساد حينا، كان شرطه أن تكون هذه الجماهير مجرد جموع تابعة ومؤيدة لا إرادة مستقلة لها بأي قدر كان من المعارضة أو الرقابة. دعك من تقييم مدى عقلانية القرارات أو رشدها أو مراعاتها للأجل الطويل. ومع هذا النوع من الحكم، كان لا بد أن تتضخم الأدوات الأمنية لأنها المعنية بوأد التعبير عن إرادة المجتمع: إخماد أي معارضة وتزوير الانتخابات واختراق التنظيمات المجتمعية، إلخ. وكان لا بد أن يتضخم أيضا دور الأدوات الإعلامية المعنية بترويج الصورة التي يريد لها ذلك النظام أن تسود عن أفعاله أو عن أفعال معارضيه في أذهان الناس. وكان لا بد أن تُطوع النصوص التشريعية كي تتيح للنظام أن يتزيا بزي ديمقراطي خادع.

أشكال السيطرة تتعدد، ولكنها تظل واحدة في نهاية المطاف: الأمن والإعلام والقانون، أو القوة والدعاية والمبرر المعنوي ...

- ويقودنا ذلك إلى الحديث عن التيار الديمقراطي. نشأ هذا التيار، ونحن نتناوله هنا بمعناه العام الواسع، في أواخر القرن التاسع عشر، مع النمو التدريجي لقوة المجتمع في مواجهة الاحتلال والقصر، وهي القوة التي تجلت في ثورة ١٩. لكن عصره الذهبي نسبيا كان هو العقود الثلاثة الممتدة من عام ١٩٢٣ بعد وضع الدستور حتى يوليو ٥٢. وتطور آنذاك الدور الاقتصادي الإنتاجي للمجتمع بمبادرة منه هو لا بتشكيل من السلطة. في هذه الفترة نشأت الجامعة والأحزاب والجمعيات وصدرت الصحف وأسست البنوك والشركات وسمح للمصريين بأن يلتحقوا بسلك القيادة في الجيش، وبدأت تتكون نخبة جديدة في شتى قطاعات الحياة، نخبة نشأت هذه المرة بمبادرات ذاتية من المجتمع نفسه إلى حد كبير. كانت هذه هي الفترة الذهبية من هذا المنظور أساسا وتجلى ذلك في قوة التيار الديمقراطي الشعبي. وكان هذا التيار الديمقراطي ذا توجه ليبرالي شبه علماني أساسا. وكان العيب الأساسي لهذه التجربة هو حرية الملك في حل البرلمان إن جاء على غير هواه مما أضعف التجربة، من هذه الزاوية، إضعافا شديدا. كان يكفي أن يُصَحح هذا القصور حتى يعمل النظام بكفاءة أعلى، لكن ثورة ٥٢ قررت لا أن تصلح النظام بل أن تطيح به بأسره، أن تتخلص لا من ماء الولادة وحده، بل أن تتخلص من الجنين أيضا. لكن على الرغم من ذلك الضعف، تظل هذه الفترة الليبرالية هي التي شهدت تبلور المجتمع وشعوره بذاته في مواجهة الدولة، وتكوين أدواته واكتسابه لديناميته الذاتية، وإنتاج مفكريه الموزعين على تياراته الفكرية المختلفة، والمشاركة في تشكيل طبقاته الاجتماعية بما هي عليه من تفاوتات، وإنتاج أشكال الحد من هذه التفاوتات أيضا: النقابات والدعوة إلى الإصلاح الزراعي ونشوء وتعزز الاتجاهات اليسارية، بل وإنتاج القوى التي انقلبت عليه في نهاية المطاف. وبدلا من تمكين التيار الشعبي الذي كان يجسده حزب الوفد أساسا من أن يحكم، وبدلا من تطوير توجهه الاجتماعي الذي بدأت تبرز ملامحه،

تم تقويض الأساس الذي يقوم عليه النظام البرلماني بأسره. بعد ذلك سيُختزل دور الجماهير في تأييد النظام الذي سيتكفل، أو سيدعي أنه يتكفل، بتحقيق مصالحها وما عليها إلا التأييد. ونحن نعرف ما أدى إليه إضعاف المجتمع على هذا النحو ...

- وكان التيار الديمقراطي هو الذي أطلق شرارة التحول في ٢٥ يناير، وهو الذي مهد لها بجهوده الدؤوبة قبلها، وهو الذي نجح في استنهاض المجتمع ليؤيدها بجموعه الغفيرة. فبدا آنذاك أن المجتمع بات قادرا أخيرا على التعبير عن إرادته الجمعية في مواجهة الدولة بل وفي فرض إرادته هذه في لحظة مصيرية ...
- وفي ذلك الحدث المهيب برز جيل جديد أكثر جرأة في طرح تصوراته لتأسيس المجتمع ديمقراطيا. وفي تلك الأيام المشهودة بدا أن تجمع الناس الحر قد أتاح أن تُحَل في لحظات، بدت كأنها خارجة عن سياق الزمن، أمورا يتطلب حلها في غير ذلك من أوقات سنوات طويلة: علاقة راقية بين المسلمين والمسيحيين، وتواري التمايز الطبقي في وحدة نسجها حلم أكبر من الانتماء الاجتماعي. والرفض، في عفوية مبهرة، لكل أشكال الوصاية الأبوية، وعدم ادعاء الحديث باسم الشعب في تناء ناضج عن الوصاية. كنا إزاء ثورة قيم بدا أنها آخذة في البزوغ. قوى الثورة كانت تجسد أساسا تلك القيم الجديدة الموجهة لسلوك الناس، أما قوى الثورة المضادة فكانت تقاوم التخطي ...
- نعم، لقد خاطبت ثورة يناير في الناس البعد الكلاني. فالناس تُلهمهم المثل التي تتجاوز التحوصل الفئوي، المثل التي تشعرهم بأن هناك أملا في تجاوز التجزؤ، أملا في التعايش الجماعي القائم على المساواة رغم التنوع والاختلاف.
- وكانت الثورة تعبر عن ظهور نموذج لفرد جديد حر ربما جسدته صورة ذلك المتظاهر الواقف ثابتا رابط الجأش أمام عربة تقذف المتظاهرين بالماء ...

- وجسدها أيضا اختيار سبيل المظاهرات السلمية والاعتصام الذي ملأ الناس ليله ونهاره فنا ونقاشا وسخرية تعبر عن وجدان شعب سميت ثورته آنذاك بالثورة الضاحكة، قبل أن تظهر الأيام وجها آخر لها ...

حملت تلك الخاطرة الصديقين على صمت يخالطه الأسى. كانت ملامحهما تشي بأن أطيافا تتخايل لهما، أطيافا تحمل الآن اسم شهداء الثورة ومُصابيها ... أو سجنائها. وكلاهما يعرف عنهم حكايات وروايات. كانت ذكراهم أشبه بنقطة غائرة في الروح، لا تفتأ تنبض بالألم كلما نبهتها فكرة أو أيقظها مشهد ...

• • •

بلغ الصمت غايته، فقام الصديقان يسيران قليلا فوجدا خطواتهما تيمم شطر الميدان على غير اتفاق. عبرا الجسر الممتد فوق النهر الفسيح فهلت عليهما نفحات عبقة ...

قطع ''راجي'' الصمت قائلا:

- كان من المنطقي أن تتجلى القيم الجديدة الموجهة للسلوك في صفوف الشباب بالدرجة الأولى. بث الشباب روحا جديدة في المجتمع استطاعت أن تجتذب قطاعات واسعة بدأت تكتشف قوة تجمعها معا وتدرك ما ينطوي عليه فعلها المشترك من قدرة على التغيير. لم يعد هؤلاء مهمشين أذلاء بعد الآن. فها هم معا يغيرون كل شيء، ويذعن لهم الجميع ...
- نعم، ظهر في تلك الأيام المشهودة، نموذج لمواطن جديد، قد لا تدفعه ظروفه الشخصية البحتة إلى محاولة تغيير الظروف الاجتماعية، ولكن تحركه قيم من نوع جديد تتمثل في عدم قبول الاستبداد والفساد والإذلال، حتى لو ضحى بحياته في سبيل ذلك. وارتبط ذلك بإعلاء مكانة العقل النقدي، والندية إزاء السلطة، ورفض الوصاية التي تتزيا بطابع أبوي. فردٌ عصي على التطويع وعلى الإدراج في قطيع. فرد يتساءل ويريد أن يقتنع ولا يسهل ترويضه. فرد لا يجد معنى لحياته دون هذه القيم. وكان ظهور ذلك المواطن الجديد، المنتمي لفئة الشباب

أساسا، وظهور تلك القيم في حيز الفعل العام، تعبيرا عن بداية تحقق تمايز هام هو تمايز الفرد عن المجموع. وكان يقترن بذلك لا تمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية، بل إدراك الجماعة الاعتقادية على اتساعها أنها لن تنحصر ضمن رؤى تريد أن تفرضها فرقة اعتقادية ما. كانت هذه الفئة تتألف من أفراد جدد متمايزين عن المجموع، ومتميزين بفردانيتهم ككيانات ذاتية تحدد لنفسها رؤاها دون الخضوع لقائد أو زعيم. كانت هذه الفئة الجديدة إذن هي التي أشعلت شرارة الثورة وقادت مسارها بالتأثير في العقل الجمعي الذي وجد فيها نموذجا نقيا من صفاء الرؤية وإنكار الذات ووَضْعِ الفعل موضع القول ببذل النفس دفاعا عما تؤمن به ...

- وهكذا مارست هذه الفئة، غير المنضوية في أي تنظيم محدد، بل التي تعبر عن تطور جديد في مستوى الإدراك داخل قطاع اجتماعي معين على الأقل، نفوذا هائلا لا يتناسب مع نسبتها، في هذه اللحظة، إلى عدد السكان ...
- إلى درجة أن الجميع بدوا منضوين تحت شعاراتها ومؤيدين لمطالبها ...
- نعم، لقد بدا أن المجتمع قد استعاد قدرا من آلية تطوره الذاتي في مواجهة الدولة/النظام. لكن هذه الاستعادة كانت، كما ستبين الأيام، متفاوتة على مستوى الإدراك العام وتوزعت على ثلاثة أجنحة: جناح ديمقراطي ذي مكونات ليبرالية ويسارية بالمعنى الاجتماعي العام، وقد شاع وصفه بالجناح الثوري أو الشبابي؛ وجناح الإسلام السياسي، وقد شاع وصفه بالديني/المتطرف/السلفي؛ وجناح تقليدي أقل نشاطا وإن لم يكن أقل تأثيرا يؤيد المشروع الدولتي بوجه عام، لكن ليس بصيغته التوريثية الاستبدادية الفجة السائدة آنذاك.
- وقد وجد المشروع الديني والدولتي قوة منظمة تمثلهما: الإسلام السياسي من جهة، ثم الجيش ممثلا في الجناح العسكري من المشروع الدولتي المعارض للتوريث من جهة أخرى. أما الجناح الديمقراطي الذي بدا أكثر تأثيرا وفعالية، فقد افتقد لقوة منظمة تمثله ...

- نعم، في ٢٥ يناير حدث التقاء لحظي بين المشروع الليبرالي والمشروع الإسلامي والجناح العسكري من المشروع الدولتي. وقد حدث هذا الالتقاء – في أيام الميدان الثمانية عشر المشهودة – بحكم صمت المشروع الإسلامي التام عن شعاراته وانضوائه تحت شعارات التيار الديمقراطي مضيفا له زخما عدديا وتنظيميا، في مواجهة المشروع الدولتي بصيغته التوريثية ...
- نعم، ففي تلك الآونة، بدا أن المشروع الإسلامي يتماهى مع المشروع الديمقراطي ولو ظاهريا على الأقل. وعزز هذا التماهي الانطباعَ العام بأننا إزاء ثورة مجتمع بأسره اتحدت قواه لرفض الاستبداد والفساد، وهو أمر عبر عنه شعار ''إسقاط النظام''، ولبناء مجتمع حر عادل، وهو أمر عبر عنه شعار ''عيش حرية عدالة اجتماعية''. والتقى ذلك مع موقف الجناح العسكري غير المستسيغ للتوريث. وسمحت النشوة العارمة التي صاحبت رحيل رأس النظام ...
- ... والتي اقترنت بمقتضيات اللحظة، أو بحيل السياسة ...
- نعم سمحت تلك النشوة العارمة إذن للجناح العسكري للمشروع الدولتي بأن يوحي بأنه يمكن أن يكون أمينا على رؤية الثورة في فترة انتقالية. وبدا للحظة أن المشروعات الثلاثة تتلاقى ...
- نعم، مع عدم تمكن التيار الديمقراطي من بلورة قوة تحكم بعد سقوط النظام، كانت الساحة مهيأة لتدخل الجيش لتولي الأمر، ولو إلى حين. وكان الجيش هو الوريث الطبيعي للمشروع الدولتي ...
- لقد كان القطاع المتقدم، الذي مثله التيار الديمقراطي أساسا، يجسد طفرة في الإدراك كشفت عنها ثورة يناير. غير أنها كشفت أيضا أن تلك الطفرة في الإدراك لا توجد بعد بنى سياسية على مستواها تعبر عنها ...
- وعليه، كان هناك إذن على مستوى جماهير الثورة قطاع متقدم قائد وجسور وفدائي من جهة، ثم هناك من جهة أخرى جسم تقليدي – ديني ودولتي – تحرك في لحظة فاض فيها الكيل بالجميع ... وكان لا بد لهذه الرؤى أن تتمايز مع توالي الأحداث ...

- وهذه هي النقطة التي نريد أن نُعنى بها هنا. الإدراك العام الذي أخفق في إنشاء بناه وأدواته المعبرة عن طموحاته والذي تؤيد وتتبنى قطاعات واسعة فيه هذين النوعين من تأسيس الاجتماع، الإسلامي والدولتي، والذي يفرز بالتالي النخب التي تمثلهما. هذه القيم الموجهة للسلوك والرؤى هي ما يعنينا هنا. وهي تعنينا هنا من زاوية التمايزات التي تحدثنا عنها، باعتبارها وسيلة لتقييم مختلف مستويات الإدراك السائدة في شتى القطاعات الاجتماعية، وباعتبارها إشارة إلى استحقاقات التطور ومسارات التقدم التي يمكن المضي فيها ...
- غير أن الخبرة التاريخية تقول لنا – حتى الآن – إن الجماهير العريضة لا تظل في الشارع تعبر عن مطالبها بنفسها بشكل مباشر، وإنها تسلم في النهاية هذه النخبة أو تلك مهمة تسيير الأمور، وهذه قد تشمل تأسيس الاجتماع. ولما كان التيار الديمقراطي، إذا جاز لنا أن نستخدم هذا التعبير الفضفاض الذي يتسع لإدراج شرائح شتى، لم يتمكن، لأسباب يمكننا تصورها، من تطوير بنى وأدوات قادرة على تأطير تلك الطاقة الهادرة وتوجيهها بما يعبر عن تلك الطموحات السياسية والاجتماعية ويبين طرق تحقيقها، فقد تقدم لسد هذا الفراغ القوتان الأساسيتان المنظمتان: الإسلاميون لصالح مشروعهم السياسي والجيش لصالح المشروع الدولتي. وهكذا انتهى المطاف بالجماهير إلى المراهنة على تأييد، أو عدم تأييد، أصحاب البنى التنظيمية الراسخة والمشروعات السياسية الواضحة المعالم: الإسلاميون والجيش. ولم تكن هاتان القوتان بقادرتين، بطبيعة الحال، على تسلم مقاليد الأمور لولا أنهما كانتا تحتفظان بركيزة ما مؤيدة لهما في الإدراك العام ...
- لكن دعنا، بدلا من وضع المشروعين في مواجهة المجتمع، ننظر إليهما كذلك على أنهما تعبير عن مستويات إدراك شرائح من هذا المجتمع، هي التي أنتجت هذه النخب أصلا. ثم تتقدم هذه النخب، مؤيدة بركيزتها الاجتماعية تلك، لتضع ذلك المشروع موضع التنفيذ ...
- والتطورات التي حدثت بعد إزاحة السلطة القديمة كان لا بد أن يتمايز فيها كل تيار عن الآخر. كان المشروع الإسلامي يرى أن اللحظة قد واتته أخيرا ليحقق رؤيته السياسية، فسعى

بشكل محموم لأن يمضي في ذلك الاتجاه. وكثيرا ما وصف سعيه هذا بالمؤامرة. وبصرف النظر عما كان في سعيه ذاك من أعمال تندرج ضمن حيل السياسة، فإن العنصر الرئيسي في نجاح ذلك التيار إنما يكمن أساسا في مستوى إدراك الناس الذي تجلى في تأييدهم لرؤيته ...

• • •

بينما يواصل الصديقان سيرهما في الميدان، قال ''محب'':

- وشيئا فشيئا أخذت تتبدد الوحدة الظاهرية وتتضح أبعاد دور المجلس العسكري الأول. فقد لعب ذلك المجلس العسكري دورا محوريا في تلك الفترة يمكن تقييمه بما فعله المجلس وبما لم يفعله في آن معا.
- ولنبدأ بما لم يفعله، عسى أن يوضح ذلك ما نحن بصدده ...
- كان يمكن للمجلس العسكري، جدلا وافتراضا، أن يقوم مثلا بدور شبيه بالدور الذي قام به واضعو الدستور الأمريكي الذين صاغوا دستورا أكثر تقدما من المستوى المتوسط لإدراك معظم الأمريكيين آنذاك. وهكذا أصبح ذلك الدستور قوة تجتذب المجتمع للانتقال إلى مرحلة أعلى من التطور بحمله على تبني فهم أوسع لقيم الحرية والمساواة والمضي في اتجاه أكثر كلانية ...
- لم يؤد المجلس العسكري، إذن، دورا شبيها بالدور الذي أداه مثلا واضعو الدستور الأمريكي، الذين سيطلق عليهم اسم ''الآباء المؤسسين''، لأنه لم يكن طليعة فكرية، بل كان الوريث الطبيعي للمشروع الدولتي ...
- نعم، كان المجلس العسكري حينذاك أقرب، على الأقل بحكم سن قياداته الذين طالت خدمتهم للنظام القديم، إلى المستوى الإدراكي العام في المجتمع الذي تتفاوت فيه نسب تبني المشروع الدولتي المختلط بفهم تقليدي محافظ للدين ...
- وهو فهم كان آنذاك متعاطفا أو متساهلا، على الأقل، مع المشروع الإسلامي ...

- كان المجلس العسكري إذن أقرب لهذا الإدراك الخليط منه إلى المستوى الإدراكي للتيار الديمقراطي الحقيقي. كما كان غير مهيأ بحكم طبيعة دوره للتعامل مع ذلك النوع الجديد من المهام السياسية، فكان بذلك آخر من يمكن أن يوكل إليه مهمة إرساء الأساس الديمقراطي ...
- وراج في الأيام الأولى، التي أعقبت رحيل رأس النظام القديم، وَهْمٌ مفاده أن المجلس العسكري يمكن أن يؤتمن على تحقيق أهداف الثورة. وساعد على رواج هذا الوهم لا الرغبة في تصديقه فحسب، لأنه يعفي من الالتفات إلى الحقيقة المزعجة المتمثلة في افتقار الثورة إلى أداة تحكم بها، بل وساعد على رواجه أيضا تصورٌ آخر تَخَلَّف من الحقبة الناصرية مفاده أنه لا بأس من أن يُوكل إلى الدولة تحقيق التطلعات الأصيلة للمجتمع. أما ما طبيعة هذه الدولة وما علاقتها بهذه التطلعات وما مدى تعبيرها عن تلك القوى الاجتماعية، فكانت كلها أسئلة لم تسمح النشوة العامة، في البداية على الأقل، بطرحها. وكان ذلك ينطوي على تغافل عن طبيعة التناقض بين الدولة والمجتمع الذي أشرنا إليه فيما سبق. ومع اطراد الأحداث، كان من الطبيعي أن تصبح تصرفات المجلس العسكري، لا سببا للاحتجاج فحسب، بل ومصدرا لخيبة الأمل أيضا. كانت أخطاء المسار تتعلق إذن لا بتصرفات المجلس العسكري فحسب، بل كانت تتعلق أيضا بالضعف التنظيمي للمعسكر الديمقراطي الذي قاد الثورة، وبالتصورات التي كانت لها الغلبة في الإدراك العام. كانت الأزمة أزمة بنى ورؤى أساسا.

• • •

اتخذ الصديقان مجلسهما على مقعد حجري في زاوية من الميدان. كان الميدان، من حيث الشكل والوظيفة، أقرب لقلب خافق. تتجمع فيه الروافد لتنصهر في خلق جديد، يعود ليسري في كل الأنحاء ...

التقط ''راجي'' حبل الحديث فقال:

- وشيئا فشيئا تزايد التمايز وأخذ يظهر الوجه الدولتي الحقيقي للمجلس العسكري بحكم حدود رؤيته التكوينية. فظهر مترددا بين الاستجابة على مضض حينا لمظاهرات المحتجين الداعية إلى محاكمة رموز النظام القديم وتطهير أجهزته، وبين التعامل الفظ مع أولئك المحتجين أحيانا أخرى بحكم انتماءاته الإدراكية والمصالحية للنظام القديم ...
- وتجلى هذا الوجه الدولتي أساسا في التقاعس عن كشف الفساد السابق وتعديل القواعد بما لا يسمح بتكراره. فقد تَرك القديم على حالة ولم يَستجب لبعض المطالب، مثل محاكمة رموز النظام السابق وتغيير الحكومة، إلا بالمليونيات الضاغطة. ولم يشأ أن يحقق في اعتداءات الشرطة والجيش في انحياز واضح، كما حدث مثلا بشأن أحداث ماسبيرو؛ وظهر كذلك عداءه لشباب الثورة فيما أجراه من محاكمات عسكرية، ومن كشوف عذرية، ومن بطش بالمعتصمين، في الوقت الذي أظهر تراخيا إزاء أنصار النظام القديم ...
- فإذا كانت المظاهرات هي الأداة التي أعطت لشباب الثورة قوة نفوذهم برغم ضآلة نسبتهم إلى عدد السكان وافتقارهم لركائز القوة، فلتُعطل هذه الأداة عن العمل. كيف؟ بعدة طرق شديدة السهولة: فصم الصلة بين طليعة التغيير والجماهير المؤيدة لها بتحويل المظاهرات إلى أحداث فوضوية عن طريق دس البلطجية والمتحرشين، وتشويه سمعة شباب الثورة بادعاء عمالتهم للخارج، وما إلى ذلك من أساليب ...
- وتجلى التعاطف أو التساهل مع التيار الديني في اعتماد المجلس على ذلك التيار في معالجة أحداث الفتنة الطائفية التي أخذت تترى في أنحاء شتى من البلاد مع تراخي قبضة الأمن عن التيار الديني المتطرف وتزايد الفرص أمامه في حرية عمل باتت متاحة له على الأرض وفي الفضائيات. وربما لم يكن هذا التعويل وليد انحياز إدراكي صريح من جانب المجلس العسكري بقدر ما كان مزيجا بين فهمه المحافظ للدين ولجوئه لما بدا أنه وسيلة متاحة مأمونة في الأجل القريب لإطفاء حرائق لا تفتأ تندلع هنا وهناك في أجواء مضطربة. كان المجلس العسكري في كل ذلك أقرب إلى قلة الحيلة والهرولة لإطفاء النيران بما تيسر من وسائل، بصرف النظر عن

متضمنات تلك الوسائل الفكرية أو انعكاساتها السياسية، منه إلى الانحياز الفكري الصريح للتيار الديني. وأَشْعر هذا التعويل التيارَ الديني بقوته فأخذ يبتز المجلس العسكري ابتزازا بلغ ذروته بالتهديد بإشعال البلاد لو لم يعلن فوز مرشحه في انتخابات الرئاسة. واقترن هذا الابتزاز بأمر ستتضح خفاياه لاحقا وهو الضغوط الخارجية الداعية لتمكين هذا الفصيل بالذات ...

- ولذا اِتهم التيارُ الديمقراطي مثلا المجلسَ العسكري بأنه سلم البلاد إلى التيار الديني، مدللاً على ذلك بانحيازه للمسار الانتقالي الذي يفضله التيار الديني والذي تمثل في تقديم الانتخابات على وضع الدستور، لتأكده من فوزه فيها ...
- لكن ثمة تساؤلا بديهيا مشروعا لا يُطرح عادة عند تناول هذه المسألة وهو: هل لو وضع الدستور أولا بالانتخاب المباشر للجنة تأسيسية، كان تمثيل التيار الديني فيها سيختلف عن تمثيله في البرلمان، الذي فاز بأغلبيته؟ وهل كان تأثيره من ثم على وضع الدستور سيتغير؟
- الفرق الوحيد بين وضع الدستور وتشكيل البرلمان، بوجه عام، هو مسألة التوافق المفترض توافره في الدستور لا إعمال مبدأ تغليب رأي الأكثرية ...
- أي أن مبدأ التراضي التوافقي على حد أدنى كان سيكون عنصرا يُحَيِّد إلى حد ما تفوق التيار الديني ...
- غير أن هذا المبدأ يمكن أن يؤخذ به سواء وضع الدستور قبل الانتخابات أو بعدها ...
- أي أن القضية لا تتعلق في الحقيقة بأيهما أسبق، بل بمضمون ذلك الدستور، وهذا معبر في النهاية عن الأوزان النسبية للتيارات السياسية، سواء وَضعت الدستور أولا أو أَجريت الانتخابات أولا. ومع تفهم الاستقامة المنطقية للقول بأسبقية وضع الدستور، يجوز التساؤل عما إذا لم يكن موقف التيار الديمقراطي أقرب إلى المماحكة وإلقاء عبء التقصير على عاتق طرف آخر، بدلا من شجاعة مواجهة القصور، وعما إذا لم يكن يريد، بهذه المماحكة، من المجلس العسكري أن يشكل لجنة تأسيسية من اختياره يُزيد فيها، سلطويا لا انتخابيا، من

الوزن النسبي للتيار الديمقراطي، في تغافل عن ريبة أصحاب المشروع الدولتي من الدينامية الذاتية للمجتمع أصلا؟

- ثم ها هو الدستور يَمنع مثلا من تأسيس الأحزاب على أساس ديني، لكن ها هي تلك الأحزاب تتشكل وتخوص الانتخابات البرلمانية فتحصل على الأغلبية وتخوص الانتخابات الرئاسية فتفوز بها. القضية، كما ترى، ليست مجرد نصوص، بل رؤى وأوزان نسبية على أرض الواقع ...
- نعم، فلولا تمتع التيار الإسلامي بركيزة واسعة آنذاك في الوعي العام لما استطاع أن يفوز في خمسة اقتراعات متتالية ...
- كما أُتهم المجلس العسكري بأنه تآمر لصالح التيار الديني، أو بأنه تآمر ضد ذلك التيار بتمكينه من الوصول إلى السلطة مع سابق المعرفة بقلة كفاءته والمراهنة على تعطيل إدارته للدولة بوصف ذلك خير وسيلة للإطاحة به لاحقا ...
- ولكن حتى إذا استبعدنا هذه التصورات وافترضنا حسن النية، لتبينا أن طبيعة إدراك المجلس العسكري تكفي لتفسير سلوكه، في تصوري. فالمجلس العسكري كان في نهاية المطاف أسيرا لإدراكه العام كوريث للمشروع الدولتي. كما كان المجلس العسكري أسيرا لقلقه على بلد يموج بالاضطراب، وهو المنوط به حماية الدولة، فكان يبدو أحيانا أميل إلى التيار الديني لا بحكم انحياز فكري صريح لكن بحكم امتلاك هذا التيار ركيزة تنظيمية قريبة يمكن التعويل عليها في تحقيق الاستقرار، وهو أمر كان يفتقده التيار الديمقراطي ...
- كان الخطأ الأساسي للتيار الديمقراطي يتمثل في تصور أن المجلس العسكري يمكن أن يكون ممثلا الثورة ومنفذا لأهدافها، وليس وريثا للمشروع الدولتي. ولم يكن ذلك خطأ سياسيا نظريا فحسب، بقدر ما كان رفضا للنظر في جوانب القصور الذاتي. غير أن ذلك كان يعني ضمنا التعويل على المشروع الدولتي كي يحقق أهداف المشروع الديمقراطي ...

- نعم فالتيار الديمقراطي لا يحب الاستحقاقات التي تذكره بنقطة ضعفه الأساسية، وهي: افتقاره إلى ركيزة اجتماعية تعبر عن مشروع بديل مدعوم ببنى تنظيمية فاعلة ...
- وكانت المناطحة في الشارع، في جانب منها على الأقل، لجوءاً إلى الوسيلة الميسورة للعمل السياسي. وكانت كذلك وليدة الإحباط من انتظار تغيير لن يقوم المجلس العسكري بأدائه، ووليدة توهم بأن المجلس لا ينفذ أهدافا أؤتمن على تحقيقها ...
- الاحتجاجات شرط قوتها هو انضمام الناس لها، وذلك لا يمكن أن يستمر إلى الأبد. فالخبرة التاريخية تقول إن الجماهير العريضة لا تظل في الشارع تعبر عن مطالبها بنفسها طول الوقت، وإنها تسلم أمر تحقيق مطالبها، في النهاية، إلى هذه النخبة أو تلك. والتيار الذي كان يمكن أن ينقل طموحات هذه الجماهير إلى حيز الحكم كان غائبا. كما كانت الجماهير قد بدأت تسأم من تواصل الاحتجاجات بلا نهاية ...
- وإذا لم يكن يجوز لوم المجلس العسكري لعدم صياغته دستورا جامعا، لأن هذا أمر لم يكن المجلس مهيأ له بحكم طبيعته، ولم يكن يوما في مشروعه، فهل يجوز لوم التيار الديمقراطي لضعف بناه وأحزابه؟ أم ينبغي بالأحرى البحث عن مصدر ذلك الضعف في ضعف القيم الديمقراطية داخل مستويات الإدراك العام. لا أحد يقف إذن خارج الدائرة ليدين. فالجميع يقفون داخلها بشكل ما ...
- نعم، وعلى التيار الديمقراطي حل التناقض بين ما يمارسه من نفوذ أحيانا وتجرده من أدوات القوة المألوفة. المظاهرات وسيلة لتغيير أشياء إجرائية، لكن تسيير الدولة كيف ستغيره بالمظاهرات، وطبيعة أفكار الناس والقيم الموجهة لسلوكهم والقوانين والدساتير؟ فالاحتجاجات ليست دوما أداة قوة حقيقية في غياب ركيزة اجتماعية ...
- وفي تلك الأجواء بدا أن خشية المجلس العسكري على مكانته كقيادة للجيش في صفوف ضباطه وجنوده قد أخذت تتزايد. فها هو لم ينجح لا في إرضاء هذا الطرف أو ذاك، وها هو لم ينج من الابتزازات والمزايدات والضغوط، وها هو لم ينجح في أداء مهام سياسية واقتصادية

غير مهيأ لها. فحزم أمره في النهاية على التخلص من ذلك العبء مبادرا، كمن أدركه التبرم والسأم، بمغادرة السلطة كلها بالدعوة إلى إجراء انتخابات رئاسية في ذلك المناخ المضطرب.

- وبقية القصة معروفة، جاء الإخوان بمحاولات الهيمنة والنفعية والتحالفات الداخلية مع المتطرفين والخارجية مع قوى مستعدة للتغاضي عن بقائهم، بل وتأييدهم، مقابل انخراطهم – فيما يبدو – في تصوراتها للترتيبات الإقليمية. وعندما أطيح بهم في ٣٠ يونيو، اكتشف الناس مجددا غياب البديل الديمقراطي القادر على قيادة المرحلة الجديدة ...
- كانت الركيزة التي يملكها التيار الإسلامي تتمثل أولا في الرؤية الدينية الشائعة الرائجة التي تضفي المشروعية على التأسيس الاعتقادي للاجتماع. وكانت تتمثل ثانيا في تصور الناس، الذين ثاروا على نظام استشرى فيه الفساد تحديدا، أن ممثلي التيار الإسلامي يُفترض فيهم، بحكم تدينهم المعلن، أن يكونوا أرقى أخلاقيا وأحرص على الصالح العام. غير أن هذا التصور أخذ يخبو بوتيرة متسارعة مع اتضاح النوازع النفعية بل والانتهازية لقادة ذلك المشروع، مع تبرير اختياراتهم السياسية المتناقضة تبريرا دينيا مواتيا في كل حالة ...
- وهكذا بدأ الارتياب يتسرب إلى النقطة التي شكلت مصدر قوتهم المفترض: نزاهتهم الأخلاقية والدينية. وأدى ذلك إلى التخوف مما قد يَدخلون فيه من تحالفات دولية وإقليمية قد لا ينظرون فيها إلا لما يحقق مصلحتهم الذاتية، هم الذين ينكرون فكرة الوطن أصلا. وانضاف إلى كل ذلك انعدام شبه تام للكفاءة في إدارة الدولة ونَهَم إلى تسكين أتباعهم في مفاصلها بصرف النظر عما يملكونه من دراية. وزاد الطين بلة سعيهم إلى فرض رؤاهم السياسية بمخالفات تشريعية، وإلى التحالف مع أشد الفئات تطرفا في التيار الديني، والسكوت عن تصرفات لها سياسية واجتماعية مفزعة، بما أوحي بالرضا عنها وبأن القادم قد يكون أشد هولا. وهكذا تهاوى سريعا تأييد المشروع الإسلامي في صفوف الجماهير العريضة ...

- ولم يستطع التيار الديمقراطي أن يحسم المعركة بتقديم بديل، وعندئذ التفتت الجماهير إلى القوة الجاهزة المجربة، إلى الجيش. فتوارت الذاكرة القريبة عن حكم المجلس العسكري، وبرزت الذاكرة التي تحتفظ للجيش الوطني بمخزون وطني في الدفاع عن البلاد، لا كقيادة بعينها بل كمؤسسة وطنية قائمة على التجنيد الشعبي لا على مجرد الامتهان الوظيفي. وأخذت تُستدعى الرموز الإيجابية للفداء والتضحية. وكانت كل تلك العناصر مناقضة للخبرة بأصحاب المشروع الإسلامي ...
- تدخلت الدولة إذن للحسم، لأن التيار الديمقراطي كان أعجز من أن يفعل ذلك بقواه الخاصة وحدها ...
- وإن احتفظ بتمثيل له داخل ترتيب السلطة الناشئ عن ٣٠ يونيو، وهو ترتيب كان ينتظر أن تتمايز مكوناته أيضا ...
- وكان تدخل أقوى مؤسسات الدولة يعني تجدد المشروع الدولتي بعد أن ثارت الجماهير على بعض جوانبه على الأقل. أما الآن فقد أصبح هو الملاذ من سيطرة الإسلام السياسي، ومن ضعف التيار الديمقراطي، بل ومن نزقه أحيانا في رأي الجماهير العريضة ...
- أعطت أخطاء الإخوان إذن فرصة للتيار الديمقراطي لممارسة دوره من جديد، مؤيدا، سرا وعلانية، هذه المرة من أنصار المشروع الدولتي. وبدا للحظة أن هناك تحالفا بين التيارين انعكس في تصدر ممثليهما للمشهد في ٣ يوليو، وأشير إليه بعبارة ''تحالف ٣٠ يونيو'' ...
- لكن سرعان ما بدأت التمايزات تفعل فعلها داخل المعسكر الديمقراطي من جهة، ثم بينه وبين المعسكر الدولتي من جهة أخرى. وكان لذلك سبب مباشر وسبب غير مباشر. أما السبب المباشر فكان كيفية التعامل مع التيار الديني، الذي أُقصي الآن من السلطة. فبين جناح يظهر حرصا مفرطا على إشراكه والتصالح معه، ربما لأغراض منها عدم دفعه للعنف – وربما يكون هذا الجناح قد اكتسب وزنا أكبر بحكم وجود من يمثله في السلطة الجديدة المنبثقة عن ٣٠ يونيو – وجناح أوسع يرى أن إقصاءه عن السلطة كان مطلبا شعبيا بالدرجة الأولى،

وأن إشراكه رهن بإقراره للمسار الذي اختارته الجماهير. وأما السبب غير المباشر فكان يتعلق بالاختلافات الأعمق بين رؤية كلا المعسكرين – الديمقراطي والدولتي – لكيفية تأسيس الاجتماع. وكان لا بد أن يتزايد هذا التمايز وضوحا مع اطراد الأحداث ...

- فالتيار الديمقراطي، مع تفهمه لمقتضيات الحفاظ على الدولة في ظل سياق إقليمي حافل بالتهديدات والعبر، لا يقر العودة لسطوة جهاز الأمن القديمة ولا التوسع في القبض التعسفي وتحويل الحبس الاحتياطي إلى ما يشبه الاعتقال أو العقوبة بسبب عدم تقييده بأي حد أقصى، ولا التضييق الشديد على الحق في التظاهر والاحتجاج، وغلبة الصوت الواحد في الإعلام، والقضاء على أي مظهر للاعتراض، وتشويه المعارضين والضيق بهم. وقادت كل هذه التطورات إلى انسحاب عدد كبير من المفكرين من الكتابة وإعلان الرأي. وهكذا أخذت الفجوة تتسع بين المشروع الدولتي الذي طفق يستعيد ملامحه المألوفة بركائزها الثلاثة: الأمن والإعلام والقانون، كلها تخدم التوجه الواحد للسلطة، بدون أي مكان لأي رأي خارجها، وبين المشروع الديمقراطي. لكن مع ذلك ظل وجه القصور الرئيسي في التيار الديمقراطي قائما: الاكتفاء بالتعبير الكلامي والافتقار إلى بنى تنظيمية تؤمن له ركيزة اجتماعية مستقرة ...
- وإذا كنا تمهلنا عند هذه الأحداث، فقد فعلنا ذلك لا لنسوق تحليلا إضافيا فوق كل ما سمعنا وقرأنا، بل لنبين أن القيم الموجهة للسلوك، وليس بالضرورة أسرار ما يحدث في غرف الاجتماعات المغلقة، هي التي تفسر في نهاية المطاف ما يحدث من تطورات.
- وهكذا، إذن، أخذت المشروعات الثلاثة في لحظة الأزمة والمواجهة، التي اعتصم فيها كل مشروع بالجانب الذي يميزه، تتناءى عن بعضها بعضا. غير أن ذلك الجانب الذي أخذ كل منها يتمسك به، أو الذي لم يستطع أن يتخلص منه، كان هو الذي يمثل وجه القصور في كل منها. وهذا الجانب هو الذي يتعين عليها أن تتخطاه، لأنه يمثل وجه قصور بنيوي يؤدي

إلى انحجاز التطور: الهيمنة الفكرية فيما يخص المشروع الديني؛ وتقييد الحريات فيما يخص المشروع الدولتي؛ والاكتفاء بالاحتجاج فيما يخص المشروع الديمقراطي ...

- ولكن المشروعات الثلاثة تحتوي أيضا، من جهة أخرى، على جوانب إيجابية يمكن تحقيق التكامل بينها. إذ يمكن مثلا التخلص من النزوع التسلطي لدى المشروع الدولتي والاستفادة من النزوع الذي ميزه حينا إلى العدالة الاجتماعية. والتخلص من النوازع الفئوية، ومن الاكتفاء بالاحتجاج لدى المشروع الديمقراطي والاستفادة من نزوعه إلى تمكين المجتمع. والتخلص من النزوع الاستبدادي لدى المشروع الديني والاستفادة من الطاقة الروحية التي يمكن أن يسهم بها عندئذ. بما يعني مواصلة تمسك كل طرف بقيمه الأساسية مع إدماج ما في مواقف الطرفين الآخرين من عناصر إيجابية ...
- أي أن المطلوب، على صعيد ما، هو تجاوز الجوانب السلبية في كل مشروع وتحقيق التكامل بين أفضل ما فيها ...
- فلنبدأ إذن بالاستحقاقات المطروحة على المشروع الدولتي ...
- يقوم المشروع الدولتي على توهم أنك يمكن أن تبني دولة قوية بمجتمع ضعيف، بمجتمع جُرِّد من مقومات ديناميته الذاتية. وكان هذا التوهم هو كعب أخيل، أو المقتل، الذي أصيب فيه المشروع الدولتي المرة تلو الأخرى. هذه الواقعة القاعدية هي العنصر الأساسي في أي تغيير حقيقي، لأن هذا التغير يتضمن بالضرورة تمايز المجتمع عن الدولة. وإذا كان المشروع الدولتي قد نجح زمنا في خنق روح المجتمع وجره إلى الاكتفاء بالتأييد، فهذا الزمن يُفترض أن يكون قد وَلَّى لأن مواجهة التحديات المطروحة تتطلب مشاركة أناس أحرار ...
- نعم، فتغني المشروع الدولتي أحيانا بالجماهير ينطوي في الواقع على عدم إيمان بالناس. فالجماهير هنا ما هي إلا جموع مشكلة مصوغة مؤيدة للسلطة، ما دامت السلطة هي التي تعرف مصلحة الجماهير وتحققها لها، أو تدعي أنها تفعل. وتستبطن الجماهير أحيانا هذه الرؤية وتقر طوعا باحتياجها إلى زعيم يوجهها ...

- أي أن المشروع الدولتي ينبغي له، من منظور استحقاقات التطور، أن يتخلى عن محاولة فرض رؤية سياسية نخبوية على حيز الاجتماع، عن محاولة تشكيل الاجتماع بواسطة الدولة، وأن يتخلى عن حماية رؤيته السياسية بثلاثي القمع والدعاية والقانون، وأن يحميها بإيجاد ركيزة اجتماعية حرة لا مجرد تابعة مؤيدة. هذا هو الباب الذي يمكن أن يلج منه المشروع الدولتي إلى أرضية تحقيق التكامل. تمكين المجتمع من بناء ذاتيته الخاصة، واستمداد الركيزة الاجتماعية من تأييد الأغلبية الحر، أي بعد استعادتها ديناميتها الذاتية. أي لا بد للمشروع الدولتي أن يطوي صفحة نظام ٥٢ ويُمَكِّن المجتمع ...
- وماذا عن المشروع الديمقراطي؟
- التيار الديمقراطي هو المحرك في لحظات التحول الحاسمة، وهو محدد المسار وباعث الروح وموقظ الهمم وخالق نموذج الفرد الجديد. هذا هو مصدر قوة التيار الديمقراطي، لكنه يفتقد إلى ركيزة اجتماعية وتنظيمية واضحة وفعالة قادرة على أن تطرح نفسها كمشروع سياسي بديل جدير بنيل الثقة. لقد أسرف التيار الديمقراطي حيناً، ولا سيما جناحه الشبابي إذا جاز التعبير، في اللجوء إلى الاحتجاج المباشر في الشارع لتحقيق مطالبه. وكان الاكتفاء بذلك، أو التعويل عليه بالدرجة الأولى، هو كعب أخيل الخاص به، لأن ذلك كان يعني، في المحصلة العملية على الأقل، الاحتجاج على عدم تنفيذ المشروع الدولتي لأهدافه هو، أي تعويض قصوره بالاعتماد على قوى أخرى غير مقتنعة بمقاصده، بل وربما تكون معادية لها. وبناء البديل الديمقراطي الاجتماعي هو الباب الذي يمكن أن يلج منه المشروع الديمقراطي إلى أرضية تحقيق التكامل ...
- أي أن على كل مشروع أن يدرك جوانب ضعفه المتأصلة التي يمكن أن يصلحها بجوانب القوة في مواقف الطرف الآخر. وخذ مثلا كلا من المشروع الدولتي والمشروع الديمقراطي. الدولتي بدون المجتمع يضعف ركائزه هو، والديمقراطي بدون الدولة قد تجنح بعض عناصره

الليبرالية إلى الجور على مصالح المجموع. الدولة ترعى مصالح المجموع اعتمادا على مجموع يستعيد قدراته الذاتية، لا مجموع معال فقط ومؤيد فقط.

- ويلاحظ هنا أن تعبير المجتمع عن نفسه، وتلك هي المهمة المنوطة أساسا بالتيار الديمقراطي، لا يصل بالضرورة إلى المستوى السياسي دوما. لكنه يقوي مناعة المجتمع إزاء السيطرة عليه ويكسبه ديناميته الذاتية ويتيح له أن يجرب اختياراته ويدعم حرياته ويشيع قيمه الجديدة في هدوء ويقوم بالتغيرات الإدراكية والسلوكية التي تستغرق وقتا ممتدا. ومع تمايز المجتمع، لا تعود ديناميته الذاتية متوقفة على الدولة، حتى لو كان بمقدور الدولة أن تؤدي دورا هاما في ذلك. لا ينتظر المجتمع رخصة من الدولة ليمارس فعاليته، ولو تم تقييده يجد دوما من السبل ما يمارس به حريته. لا ينتظر المجتمع من الدولة حل كل شيء، لا إعفاء لها من مسؤولياتها، بل نهوضا بمسؤولياته هو إزاء نفسه، ورفضا لأن يوكل إلى مركز الشيء الذي يقرر مصيره طرف آخر خارجه ...
- أما التيار الديني فمجاله هو حيز الضمير، فإن أراد أن ينتقل إلى حيز الاجتماع فإن عليه أن يتخلى عن محاولة فرض اختيار ضميري معين على هذا الحيز الأخير، حيز الاجتماع الذي يمثل حيز الضمير بأسره. وذلك التطور ينبغي أن يتجلى في التحول من المطالبة بتطبيق الشريعة، حيث يحق لأي جماعة اعتقادية أن تطبق شريعتها على نفسها كما تشاء، إلى القيام – لدى الانتقال إلى حيز الاجتماع – بتطويع المُثُل بحيث يكون لها معادل عملي وتطبيقي ملموس يتناسب مع مقتضيات العيش المشترك في حيز الاجتماع. هذا هو الباب الذي يمكن أن يلج منه التيار الديني إلى تحقيق التوافق، إلى أرضية التكامل، طي صفحة تأسيس الاجتماع على الاعتقاد. وعندئذ، يمكنه أن يمد المشروعين الآخرين بقوة دفع معنوية ترتهن قيمتها بمقدار ما تحتوي عليه من كلانية ...

- وذلك يبين أن ''المصالحة'' الحقيقية هي مصالحة إدراكية في المقام الأول. مصالحة على كل طرف أن يقطع فيها الشوط المنوط به. لكن هذا التكامل يفترض من كل منها قدرا من النمو، أي من إدراك جوانب قصوره الذاتي ومحاولة تجاوزها ...
- كل ذلك جميل يا ''محب''. لكن هل يكفي أن نقول إن على كل مشروع أن يفعل كذا وكذا لنكون قد حللنا الإشكال؟
- من المتصور تماما أن يسعى التيار الديمقراطي، بما يضمه من مثقفين لا يفتأون ينبهون إلى وجه القصور هذا، إلى تجاوزه ...
- لكن قد يكون الأمر أصعب مع التيار الدولتي، بما يمثله من ذهنيات تصلبت رؤاها وممارساتها وترسخت على مدى العقود ...
- قد يكون الأمر أصعب مع التيار الدولتي، لكنه ليس بالمستحيل. فهو يتطلب نخبة ذات رؤية وإرادة. وليس من المستغرب حتى في الدول الرأسمالية العتيدة أن تجد المسؤول الرسمي حريصا أشد الحرص على المصلحة العامة بمعناها الواسع. وخذ مثلا الفرق بين المسؤول أو الموظف الياباني الذي نسمع أحيانا أنه انتحر عند وقوع تقصير خطير، وبين قطاع كبير من الموظفين المصريين الذين يُسَخِّرون الموقع الذي يشغلونه في جهاز الدولة لتحقيق مصلحتهم الشخصية المباشرة ...

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- وذلك مهما ارتفع هذا الموقع أو انخفض، بما يعني أن ضآلة المرتب قد لا تكون هي العنصر المفسر الوحيد ... وبما يجعل الخصخصة ليس فقط بيعا لأصول عامة يستأثر بالتحكم فيه الموظفون المسيطرون على الدولة، بل أيضا بيعا للخدمات الحكومية يستأثر به الموظفون الذين يفترض فيهم أن يؤدوا هذه الخدمات ...
- وهو ما حول الفساد إلى ما يشبه المكون العضوي في الوظيفة العمومية لدينا ...

تمهل ''محب'' في حديثه متفكرا، ثم أضاف:

- لكن الأمر قد يكون أصعب بكثير مع التيار الديني ...

• • •

جعلت هذه الفكرة الصديقان يغوصان في صمت طويل، فنهضا من مقعدهما وطفقا يتجولان في أنحاء الميدان.

- لكن الأمر المشجع، يا ''راجي'' أن الرؤية العرفانية الكلانية تستطيع أن تساعد المشروع الديني، بل وكل من المشروعين الآخرين أيضا، على تخطي أوجه قصوره البنيوية. وربما اتضح الأمر أكثر عندما نتناول كيف يمكن أن تلهم هذه الرؤية الفعل السياسي، أو الفعل العام ...
- وكيف يمكن أن تساعد هذه الرؤية التيار الديني؟

توقف ''محب'' متفكرا، ثم قال:

- إن شئت الصراحة فإن الأمر لا يتعلق بمشروع الإسلام السياسي وحده بقدر ما يتعلق بالإدراك الديني الشائع الذي يجد فيه ذلك المشروع ركيزته الفكرية والجماهيرية. فهذا الإدراك الديني الشائع يقر بصفة عامة تأسيس الاجتماع على الاعتقاد. كل ما هنالك هو أنه يعترض على محاولة فرض فرق الإسلام السياسي لرؤيتها، بل لوصايتها، على الجماعة الاعتقادية ككل. لكن تلك الجماعة الاعتقادية لا تستنكر هي نفسها أن تفرض الرؤية الضميرية الخاصة بها على حيز الضمير بأسره، أي على حيز الاجتماع. فالجماعة الاعتقادية ترفض أن يفرض ''خوارج'' عليها وصايتهم، لكنها لا ترفض أن تفرض هي رؤيتها على حيز الاجتماع بأسره. هذه هي النقطة المعماة في تناول الإسلام السياسي. وبديهي أن مشروعية تأسيس الاجتماع على الاعتقاد هي التي توفر التربة التي تنمو فيها بذور تأسيس الاجتماع بناءً على اجتهاد اعتقادي مختلف. ولذا فلن تُطوى صفحة الإسلام السياسي إلا إن طويت في الإدراك

العام صفحة تأسيس الاعتقاد على الاجتماع. وإلا فإن الباب سيظل مشرعا أمام تجدد محاولات تأسيسٍ اعتقادي مختلف. وهذا في تصوري هي دلالة، وحدود، ما حدث في ٣٠ يونيو، على هذا الصعيد المحدد. فالجماعة الاعتقادية لا تستطيع حتى الآن أن ترى أن ما تستنكره من فِرْقَةٍ منها هو عين ما تفعله هي بأسرها إزاء حيز الاجتماع ككل، أي: فرض وصاية اختيار ضميري خاص في مجال لا يحق له أن يجور عليه ...

- وما دامت الرؤية الدينية الشائعة تقوم على صلاحية تأسيس الاجتماع على الاعتقاد، على قبول جور اختيار ضميري معين على حيز الضمير بأسره كما يجسده الاجتماع الحر، لا مجال للانتقال إلى ديمقراطية حقيقية، لا مجال لتحقيق التمايزات السبعة المطلوبة للخروج إلى النور. ولم يكن ليثور كل هذا اللغط حول المشروع الإسلامي وتطبيق الشريعة لو كان الأمر يتعلق باعتقاد شخصي أو مِلّي يريد أن يمارسه فرد ما أو طائفة ما على نفسه أو نفسها. فلم يحدث أن مَنع أحدٌ أحداً قط من أن يطبق الشريعة على نفسه كما يشاء. مصدر اللغط والإشكال هو محاولة تطبيق هذه الشريعة على الآخرين، محاولة صياغة الاجتماع وفقا لرؤية اعتقادية معينة مخالفة حتى لتصور الأغلبية عن اعتقادها. رؤية لا بد لها من سلطة تعبر عنها وتكون مسؤولة عن تطبيقها وفرضها ...
- ويذكرنا هذا بالمشروعية الضمنية التي تضفيها الرؤية الاعتقادية الشائعة على مسألة التكفير. فلولا المشروعية الضمنية لمسألة قتل الكافر، أو – إن شئت التسامح – لمسألة استبعاده من الوجود على قدم المساواة في حيز الاجتماع، لما كان للتكفير أي أهمية. فما أهمية أن يرى فلانٌ أن علاناً كافرا أو غير كافر؟ لماذا يستقطب الأمر كل هذا الاهتمام ويثير كل هذه الضجة، لولا المشروعية الضمنية لما يترتب على هذا الحكم – اغتيال مادي أو معنوي، أو نبذ اجتماعي يجرد الشخص المعني من الوجود على قدم المساواة في حيز الاجتماع – أي لولا التأسيس الاعتقادي. هذه الزاوية لا يراها الفهم الاعتقادي الشائع، لأنه يأخذ تأسيس الاجتماع على الاعتقاد مأخذ الأمر البديهي ...

- نعم ... لا نهاية للحجج التي تحتج على التفسيرات الضيقة للدين التي تؤدي للقتل باسم الدين. لكن هذه الحجج تستند كلها، في أغلب الأحوال، إلى فكرة أن ذلك إنما يقوم على خطأ تطبيقي أو تشخيصي، وليس على استنكار القتل أصلا على أي اقتناع ضميري مخالف، وعلى استنكار حرمان صاحب أي اختيار ضميري آخر من الوجود على قدم المساواة في حيز الاجتماع – ما دام لا يدعي لنفسه حقوقا يحرم منها الآخرين – لأن الضمير مجال لا يجوز له الجور على مجال الاجتماع. الحق في وجود أي اقتناع ضميري بصورة مشروعة ''على قدم المساواة'' داخل حيز الاجتماع، هذه هي النقطة المعماة في نقد مسألة التكفير. لولا أن التكفير يعطي – في أعين الجميع تقريبا – مشروعية للقتل، أو للنبذ الاجتماعي، أو للاغتيال المعنوي، أو للحط من الشأن، أو للانتقاص من الحق في تبني اختيار ضميري مختلف، لما كانت له أي أهمية ...
- والنقطة التي ينبغي الالتفات إليها هي أن المشروعية الدينية تفقد صلاحيتها خارج حيز الضمير، لأن مجال الاجتماع ليس مجالها إلا لو افترضت ضمنا، كما هو الحال في الفهم الديني الشائع، أن الاجتماع يجب أن يؤسس على الاعتقاد. ولذا لا بد أن ينتقل الإدراك الديني العام، ضمن استحقاقات تطوره، إلى طي صفحة تأسيس الاجتماع على الاعتقاد ...
- وكيف تستطيع الرؤية العرفانية أن تساعد في حل ذلك الإشكال؟
- دعنا نجلس قليلا في هذا المقهى الهادئ قليلا في هذه الساعة ...

طلب الصديقان مشروبيهما ثم قال ''محب'':

- من الطرق التي يحل بها العرفان مأزق الفكر الديني، على صعيد تأسيس الاجتماع – وهو هنا يتصدى لا للإسلام السياسي فحسب، بل أيضا للفهم الاعتقادي الشائع الذي يجد فيه الإسلام السياسي ركيزة له بدرجة ما – إدراك طبيعة علاقة النسبي بالمطلق، أو علاقة الزمن المتتالي بالزمن السرمدي، ومن ثم العلاقة بأشكال تأسيس الاجتماع النسبية التي ظهرت في ظرف تاريخي معين. فالإنسان يختبر في تجربته الوجودية الفردية علاقة المطلق بالنسبي فيتبين أن

المهم في النسبي ليس مظهره الزائل الذي يطويه الزمن المتتالي، بل مقدار الشفافية في إشارته، في كل لحظة، إلى المطلق القائم دوما في الزمن السرمدي. وبالمثل، يصبح المهم أيضا، على صعيد الاجتماع، ليس أشكال الاجتماع النسبية الزائلة، بل مقدار الشفافية في إشارتها إلى المطلق. وهو ما يعني، على صعيد الاجتماع هذا، مقدار ما تجسده هذه الأشكال من كلانية. وعليه، لا ينبغي تحنيط التأسيس الأصلي للاجتماع، لأنه ليس له قيمة في ذاته، بل تتمثل قيمته في مقدار ما يجسده من كلانية. ومقدار الكلانية، الذي تجلى في لحظة مضت، قد يتسنى زيادته في لحظة تالية. التأسيس العرفاني يتضمن إذن، على صعيد الاجتماع، التوسع في تحقيق الكلانية إلى أقصى قدر متاح في كل لحظة جديدة. غير أن هذه المهمة لا تندرج في إطار التقليد والمحاكاة، بل تتطلب صلة حية مباشرة بالمصدر الذي يصدر عنه الفعل، أي بالحضور الواعي، في كل لحظة جديدة. فالفعل إن لم يكن وليد تجربة آنية مباشرة، أصبح مجرد مفهوم ذهني مستدعى من الذاكرة، أي من الخوف أو الرجاء في نهاية المطاف. لكن عندما يتوجه الانتباه إلى المطلق يتلاشى النقصان الوجودي وتحل السكينة ويسود السلام. ومن ذلك السلام يصدر الفعل الذي يمكن أن تصفه بالجمال. هذا الفعل سيمر حتما من مرشح النسبي، ومن ثم سيكون مختلطا بالنسبي ومعبرا عن خصائصه بشكل ما، وعالم النسبي لا بد أن يعتور النقص فيه هذا الجانب أو ذاك، ولكن هذا الفعل سيكون أيضا متخطيا للنسبي بمقدار إشارته إلى المصدر الذي انبثق عنه. ويتجلى ذلك في تزايد مقدار الكلانية. هذا هو ما ينبغي التركيز عليه والاهتمام به ...

- وهذا الموقف ليس منهجا مختلفا في تأويل التأسيس، ليس منهجا ''تاريخيا'' مثلا بدلا من المنهج النقلي الحرفي النصي ...
- نعم هو ليس منهجا تاريخيا مثلا، بل هو ما تشير إليه طبيعة الحضور الواعي. إن أنت ألقيت هذا الحجر إلى أعلى سيهبط إلى أسفل، لا لأنك تتبع منهجا معينا في رمي الحجر، بل لأن هذه هي طبيعة الأشياء. مثلما شاء نظام الوجود أن يرتفع الحجر الذي تقذفه إلى أعلى ثم

يهبط إلى أسفل، شاء نظام الوجود أن يُطوى النسبي في طيات الزمن المتتالي وأن يتمثل خير دور له في دقة وشفافية إشارته إلى مصدره، إلى المطلق، في كل لحظة جديدة. هذا هو الباب الذي يفتحه العرفان أمام الفكر الديني ليحرره من مأزقه الاجتماعي، كما فعل من قبل على صعيد آخر ليحرره من مآزقه اللاهوتية. فعسى أن تملك القوى الحية في التيار الديني من قوة البصيرة ما يساعدها على ولوج ذلك الباب ...

- لأن كل نمو ينطوي على قدر من التحدي، لكنه يجعلك أكثر نضجا، أي أكثر تجسيدا للعرفان والكلانية ...

ظل ''راجي'' مستغرقا في التفكير يريد أن يمهد لنقطة جديدة، ثم قال:

- ولكن دعنا الآن نتناول مسألة تأسيس الاجتماع على الاعتقاد من زاوية أخرى. فقد يكون دافع الإدراك الديني الشائع إلى ضرورة هذا التأسيس، علاوة على ما سبق من فهم دلالة الأشكال النسبية للاجتماع التي ظهرت في ظرف تاريخي معين، تصورٌ رائج مفاده أن الرؤية الدينية الشائعة للحلال والحرام تمثل أرقى صور السلوك الأخلاقي وأن عدم التقيد بها يعني تجريد حيز الاجتماع هذا من الأخلاق والفضيلة ...
- أقل ما يقال في هذا التصور الرائج هو إنه يحتاج إلى قدر غير قليل من المراجعة ... فالرق، مثلا، حلال لكنه هُجر إلى موقف أخلاقي أرقى. لماذا أرقى؟ لأنه يتضمن مقدارا أكبر من الكلانية، وهو ما يعني هنا مراعاة خير فئة أكبر من البشر. وقتل الحياة للأكل، مثلا، حلال، ولكن الامتناع عن القتل للأكل موقف أخلاقي أرقى. لماذا أرقى؟ لأنه يتضمن مقدارا أكبر من الكلانية، وهو ما يعني هنا مراعاة خير مزيد من عناصر الحياة. فأنت لا تحتاج لكي تعيش إلى التسبب في كل هذا القدر من الأذى والألم. وقل مثل هذا عن وعن وعن. ليس كل سلوك موصوف بالحلال والحرام، إذن، هو السلوك الأرقى ...
- دعك من أن هذا التقيد بالحلال والحرام، مرتبط لا بتقييم الحلال والحرام في ذاتهما بل في ارتباطهما أساسا بالثواب أو العقاب. أي أن لهذا التقيد غرضا منفعيا أساسا ...

- وهنا يحق لك أن تتساءل عن القيمة الحقيقية للأخلاق التي تحاول أن تتقيد بها إن كان الدافع إليها يرتبط في نهاية المطاف بنفع مادي، دنيوياً كان أو أخروياً؟ ما قيمة هذا السلوك إن كان مصدره خوف من عقاب أو رجاء لثواب؟ ما قيمة سلوك لا يُؤْتَى لذاته، لأنه هو ما يشير إليه الحق والخير والحب بصرف النظر عما فيه من منفعة ذاتية، بل يؤتى لأنه ما تقضي به المنفعة الذاتية في آخر الأمر؟

سكت ''محب'' لحظة متأملا، ثم قال:

- ثم إن هذا التصور المتعلق بالحلال والحرام لا يستنفد العلاقة بالأخلاق من زاوية أخرى لا تقل أهمية. فالرغبة بين الرجل والمرأة، مثلا، قد تمارس ضمن إطار قانوني قد يوصف بالحلال. لكنها قد تمارس، حتى داخل هذا الإطار الحلال شكلا أو شرعا، وفق نمط تأكيد الأنا لتُمَثِّل سعيا لتعويض نقصان وجودي بشيء خارجي – وهو هنا الشخص الآخر – يستمد كل قيمته من أدائه لوظيفته تلك، أي سد النقصان الوجودي. لا تكون الصلة هنا بالآخر، صلة تستهدف خيره بأوسع معانيه، بل تستهدف المنفعة الذاتية للأنا، مادية كانت هذه المنفعة أو معنوية. لا يصبح هنا خير الآخر بأوسع معانيه هو هدف الفعل، بل يصبح الآخر مجرد وسيلة لتأكيد الأنا. وهذا في حد ذاته أمر كاف لكيلا توصف العلاقة به بأنها أخلاقية بالمعنى الحقيقي، حتى وإن كانت تتصف بأنها حلال شرعا، ما دام الآخر قد أصبح مجرد مادة انتفاعية وقيمة استعمالية، مادية كانت أو نفسية ...
- لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد. فهذا الشكل من التصرف، الناشئ عن الرؤية الدينية السائدة، يؤبد سبب الشقاء الأساسي للإنسان، لأنه ينطلق من نمط تأكيد الأنا ويديم هذا النمط، أي تشييئ الوعي في أنا تتصور أنها مقر الهوية ...
- وهنا يتحول الأمر، لا إلى أمر غير أخلاقي بالمعنى الحقيقي فحسب، بل إلى كارثة معرفية ووجودية ...

- وهذا ما يجعلنا نشدد على أنك لا تستطيع أن تلتمس الفضيلة الحقيقية في حركات تؤدى أو كلمات تقال أو مظهرا يتبع. فالفضيلة الحقيقية هي شيء لا يُرى ...
- الفضيلة شيء لا يُرى!
- نعم، فما يحول السلوك الخارجي إلى فضيلة هو الصلة الحية بالمصدر الذي يصدر عنه. فالفضيلة الحقيقية هي توجيه الانتباه في كل لحظة للحضور الواعي والتصرف انطلاقا من هذا المصدر، لا من تأكيد الأنا، وهذا أمر باطني لا يُرى من الخارج. فأنت لا تستطيع أن ترى ما هو مصدر الفعل المؤدى، أهو الأنا التي تؤكد نفسها أم هو الوجود الواعي الذي يصدر الفعل عنه؟ من تشيئ الوعي في أنا، أم من الحق الذي يتوخى الخير؟

ظل الصديقان يتأملان ما انتهيا إليه، وما لبث ''محب'' أن أضاف:

- لكن لئن كنت لا تستطيع أن تحكم على الفضيلة من حركات تؤدى أو كلمات تقال أو مظهر يتبع، فإن الفعل، إن كان منطلقا حقا من ذلك الوجود الواعي، سيستثير لدى الآخرين شوقا للرجوع إلى ذلك المصدر ذاته الذي انطلق منه والموجود بالمثل في باطنهم هم، إلى ذات الوجود الواعي. فالمصدر الذي يصدر عنه الفعل – لا مظهر الفعل – هو ما يعطي الفعل قيمته، وهذا أمر لا يُرى.
- وهو أمر أشبه بالتأثير الذي يحدثه كل فن حقيقي. الفن الحقيقي ليس مجرد نغمات أو ألوان أو تشكيلات أو صور أداء، ليس المظهر الخارجي، بل قدرته على أن يحيلك إلى تجربة قد لا تصل إليها بفكرك الذهني وحده ...
- وبالمثل، فإن الفضيلة الحقيقية ليست تكرارا مستعادا من الذاكرة لتحقيق منفعة أناوية، بل إبداعا حيا في كل لحظة جديدة، بقدر إشارته إلى الحق والخير وتجليه في تزايد مقدار الكلانية ...

- المهم إذن في الأخلاق هو مقدار ما تجسده من كلانية، وهو أمر يتجاوز مسألة الحلال والحرام والفهم الديني الشائع للسلوك الأخلاقي. والحقيقة إن كل ذلك يدعونا إلى التساؤل عن طبيعة التجربة الدينية ...
- نعم، ففي العلاقة بالمطلق، لا بد من طرح هذا السؤال الجوهري: هل هذه تجربة وجودية عيانية مباشرة أم مجرد تخيلات ذهنية؟ فالتدين، أو حتى التعبد، الشكلي الظاهري لا علاقة له من قريب أو بعيد بالتجربة الدينية الحقيقية ...
- ولماذا هذا القطع الحاسم؟
- لأن الهدف الحقيقي للتعبد هو تحرير الانتباه من الانجذاب إلى النسبي ومن الانغماس التام فيه وتهيئته للالتفات إلى المطلق والانفتاح عليه. ولذا نلاحظ أن التعبد الحقيقي لا يكاد يحدث. إذ ما أن يحاول التحليق متحررا من النسبي حتى تتلقفه شباك تأكيد الأنا. أنت لا تستطيع أن ترى الفضيلة ولا التعبد الحقيقي، لأنك لا تستطيع أن ترى الانتباه إلى أين يتجه. فهذا شيء لا يُرى. وكلما انغمس التعبد في الشكليات ابتعد، بداهة، عن التحليق خارج نطاق النسبي، أي ابتعد عن غايته الحقيقية. ولذلك ترى تدينا ولا ترى تحررا، وترى تعبدا ولا ترى تحولا. فهذا النوع من التعبد لا يعدو، في معظم الأحيان، إلا أن يكون، شأنه شأن كل شيء آخر، وسيلة لتأكيد الأنا. العرفان هو الذي يحرر التعبد من النسبي ليجعله منفتحا على المطلق ...
- كنا نتساءل عن التجربة الدينية ...
- نعم، والتجربة الدينية أو الروحية الحقيقية هي ما يقضي على النقصان الوجودي، ويجعلك تتخطى نمط تأكيد الأنا، ويجعل علاقتك بالمطلق علاقة وجودية حية مباشرة لا علاقة بمفهوم ذهني، ويجلب لك سعادة بلا موضوع وسلام بلا مُتَعيِّن. فما هو نوع التجربة التي يعطيها لك فهمك الديني أو الروحي؟ على كل إنسان أن يجيب، في أعمق نقطة في وجوده، إجابة نزيهة عن هذا السؤال المصيري: هل يعطيني فهمي الديني هذا النوع من التجربة، أم تراني

أكابد – لا أزال – الشقاء النفسي المعتاد، وأتأرجح – لا أزال – بين ماضٍ انقضى وبات وهماً أَنتقي منه ذهنياً تفضيلاتي الإيجابية وانحى منه خبراتي السلبية، ومستقبلٍ ما زال حلما أُسقط عليه بعين خيالي تلك الخبرات بعد تحويرها لتلائمني، دون معايشة اللحظة الحقيقية الوحيدة التي تنتمي إلى الزمن السرمدي، إلى الحاضر الخالد أبداً، والتي تستعصي على الدخول في حيز الزمن المتتالي؟ وهل تراني مشتتا – لا أزال – بين ميراث الماضي هذا ومشروع المستقبل ذاك، أسيرا – لا أزال – لنمط تأكيد الأنا بما يصاحبه من ألم وحيرة؟ ما هو نوع التجربة الدينية أو الروحية التي يمنحها لي فهمي الديني؟

- هذا ما يفسر فشل الفكر الديني في إصلاح الإنسان. وذلك لأنه يُوَظَّف، في الغالب الأعم، في نمط تأكيد الأنا. أما في النادر الأقل فهو يهذب أطراف النفس وفقا لمبدأ تأكيد الأنا نفسه، أي خضوعا لمنطق الربح والخسارة الدنيويين أو الأخرويين ...
- وأحيانا تخاطب التجربة الدينية في الناس شوقا إلى المطلق، لكن دون أن تتمكن من أن تدلهم عليه، أين هو، أو تقودهم إليه، ها هو، أو تذيقهم طعم الارتباط به، بفهم طبيعة الحضور الواعي. الإشارات إلى المطلق توحي أحيانا بأنها تُخرج الأنا المأزومة من سجنها إلى وعد مبهم يخفف من وطأة سجنها إلى حين. ولكن هذا الوعد الغامض لا يحررها منه، فيبقى المطلق فكرة ذهنية معلقة في الفراغ بخيوط الخوف والرجاء ...
- ويُقنع كل شخص نفسه عندئذ بأنه نموذج للفضيلة المثلى، وفقا لمعاييره الذاتية، في نوع من الرضا الذاتي عن النفس. رغم أنك لو احتكمت لمعايير موضوعية لتبينت تعاظم مقدار ما تحتويه تلك الفضيلة من مصلحة ذاتيه وتدني مقدار ما تحتويه من كلانية حقيقية ...
- لقد فشل الفكر الديني في إصلاح الإنسان، لأنه أنصب في القالب الأساسي الذي يصوغ التجربة البشرية ويعين حدودها: قالب تأكيد الأنا. التجربة الدينية الشائعة – في أفضل صورها – تطلع إلى المطلق غامض، لكنه تطلع يقترن دوما بتنحية العقل في نقطة ما عن التعرض لتساؤلات معينة، أي يرتبط بخيانة خفية أو ظاهرة للعقل، حفاظا على الحاجة إلى

الارتباط بالمطلق، اعتقاديا ما دام هذا هو السبيل الوحيد المتاح. الموقف الوحيد الذي يحل هذا التعارض، أو الذي يوفق حقا بين التطلع إلى الارتباط بالمطلق بل والارتباط الفعلي به وبين العقل هو الموقف العرفاني، أي معرفة طبيعة الحضور الواعي: المطلق المتجلي كنسبي. والموقف الوحيد الكفيل بحل الصراعات بين الناس هو أيضا الموقف العرفاني، لأن المطلق لا يتجلى كنسبي بعينه فحسب، بل يتجلى ككل نسبي موجود ...

- وبذلك تدرك وحدة الجوهر بين كل الأشياء، لا كفكرة رومانسية تقف على السيقان المتداعية لنمط تأكيد الأنا، بل كحقيقة عيانية مباشرة. وبذلك يتحول الموقف العرفاني إلى موقف كلاني أيضا ...
- أما الأحوال الأندر والأندر، أي الأحوال التي تفضي فيها التجربة الدينية إلى تحول تصوفي حقيقي، فإن الحقيقة الدينية تدرك عند ذاك في ضوء تجربة الوجود فيحدث تحول جذري في الإدراك ...

حلت لحظة صمت، قطعها ''محب'' من جديد قائلا:

- إن أتيح لنا أن نجيب عن سؤال ما هو نوع التجربة الدينية التي يمنحها لي فهمي الديني، الإجابةَ التي توحي بها أحوال معظم الناس، لجاز لنا أن ننظر، على صعيد آخر ومن زاوية مختلفة، إلى هذا الألم وتلك الحيرة، بما أن التجربة الدينية المألوفة لا تنجح في تبديدهما، على أنهما دعوة من المطلق لاستكشاف سبيل لا بد أن يكون موجودا حتما للحياة بشكل مختلف عن هذا البؤس، على أنهما يد المطلق الحانية التي تدفعنا للبحث عنه لا في مفاهيم ذهنية نأخذها مأخذ اعتقاديا، بل للبحث عنه في تلك الرحابة الكامنة في أعمق نقاط وجودنا، في ذلك الحضور الواعي الذي يشكل هويتنا الحقيقية، وبذلك تصبح علاقتنا بهذا المطلق، لا فكرة اعتقادية ذهنية، بل أمرا يقينيا مستمدا من تجربة عيانية ... فهدف كل ممارسة روحية، أو تعبد، هو تدريب الانتباه على الإفلات من أسر النسبي – أي من كل عنصر شخصي أو محدود – والمكوث في حضرة المطلق – أي في الوعي قبل ظهور أي تموج

على سطحه: إدراك حسي، أو إحساس بدني، أو فكرة. الركوع الحقيقي هو مثول الانتباه في حضرة المطلق والسجود الحقيقي هو جثو الانتباه على أقصى عتبات المطلق. إن لم يتحقق هذا لا تكون الصلاة قد أودِّيت بعد. تظل الصلاة دعوة متجددة، لكن التأدية الحقيقية، الإقامة الحقيقية، للصلاة هي جثو الانتباه على أقصى عتبات المطلق. وعندما يتحقق هذا، تتحول هذه الدعوة إلى وصال ...

أذن اليوم بالانتهاء. فمضى كل من الصديقين في طريقه ورأسه تطن بكل ما ناقشاه اليوم. يعرفان أنهما كانا، بشكل ما، يفردان ''بساط البحث''، وأنهما سيعودان مرارا إلى تناول تلك القضايا من زواياها المتعددة. كان يحتاجان الآن لأن يطالعا، كما يقول التعبير الشهير، المشهد العام للغابة لا أن يتوقفا عند الأنواع الفردية لأشجارها.

• • •

فتح ''راجي'' باب سطحه والشفق ينشر حمرته في الأفق. تخبو حرارة النهار مبشرة بهلول نسمات منداة بعطر الياسمين والريحان. ولذا جلس الصديقان في الشرفة الفسيحة. أعدا مشروبيهما وما لبث أن قال ''راجي'':

- دعنا نستأنف إذن إلى ما كنا نتناقش فيه قبل أن نُعَرّج على مسألة الأخلاق ...
- وما الذي قادنا إلى أن نتحدث عنها آنذاك؟ ألم نكن نتناول مشروع الإسلام السياسي؟
- بالفعل، ولكننا لاحظنا أنه قد يكون، من بين أسباب تأسيس الاجتماع على الاعتقاد، تصورٌ مفاده أن ذلك التأسيس ضمانة للسلوك الأخلاقي في الحيز الجماعي، مما قادنا إلى تناول فكرة الحلال والحرام وعلاقتها بالسلوك الأخلاقي حقا، ثم بما إذا كان في قدرة التجربة الدينية الشائعة أن تخرجك حقا من الشقاء ... ونستطيع الآن أن نغلق هذا القوس ونعود أدراجنا إلى مشروع الإسلام السياسي ...

- إذا لم تكن التجربة الدينية التقليدية، أي الاعتقادية، قادرة على إصلاح الإنسان، فكيف ستستطيع إصلاح المجتمع؟ إذا كانت هذه التجربة تستند على العكس إلى ركيزة الشقاء والصراع الفردي – أي إلى نمط تأكيد الأنا – فكيف يمكن أن تؤدي وصفاتها إلى تخليص المجتمع من شقائه وصراعاته؟ وهو أمر ما برح يتجلى يوما بعد يوم منذ آلاف السنين. بل أن قصورها يتضح على نطاق أوسع عندما ينظر لها على هذا الصعيد الأكبر. الجماعة السكانية واقعة مادية، والجماعة الاعتقادية اختيار ضميري. وجوهر الاستبداد هو فرض اختيار ضميري معين على واقعة مادية معطاة. كل الجدال الدائر بين العلمانيين والإسلاميين جدال تفسيري لكنه ينطلق من أساس واحد مفترض يتشاركون فيه جميعا: أن الاعتقاد يمكن أن يشكل أساسا للاجتماع ...
- لا بد للمشروع الديني، إذن، إن أراد أن يمارس فعلا سياسيا في حيز الاجتماع، أن ينتقل من تطبيق الشريعة إلى تطويع مُثُله مع مقتضيات العيش المشترك على قدم المساواة في حيز الاجتماع ...
- والأهم أن يحدث التحول في الإدراك الديني الشائع ...
- والأهم والأهم هو أن نؤكد أن تجاوز المشروع الاعتقادي السياسي لا يعني إهمال الجانب الروحي في السلوك بل على العكس تماما. فالموقف العرفاني يرى أن الحياة هي تجلٍ للمطلق، وبالتالي يصبح المقدس مُبَيَّتَا في جوهر الحياة ...
- وبذلك فإن الموقف العرفاني قد يتردد فيه من بعيد صدى جانبٍ قد يكون هو ما يشد الناس إلى فكرة الإسلام السياسي ...
- وما هو هذا الجانب؟
- هو استلهام رؤية كلية في كل عمل جزئي. ولكن الموقف العرفاني لا يقوم بذلك على أساس اعتقادي أو إكراهي، بل كنتيجة تلقائية لإدراك جديد يصبح معه كل عمل جزئي مقدسا بقدر صدوره عن الصلة الحية بالمطلق. ويصبح كل عمل جزئي صلاة، فتُلْهَم السياسة بقيم

كلانية وتسري الحياة في النسيج الروحي. فالرؤية العرفانية تضع المقدس في قلب الحياة وتراه في وجوه الآخرين. فأنت كلٌ واحد، ولكنه يتجلى بمستويات إدراك مختلفة ...

- وكل ما تطلبه من أي أحد هو ما تطلبه من ''نفسك'' لو أنك كنت في وضع هذا الآخر وتعبر عن نفس فكره، ما تطلبه هو ما ينقل هذا المستوى من الفكر – في ذلك الوضع المحدد – إلى ما تدل عليه تجربة الوجود. ومن ثم، فإن الرؤية العرفانية تراعي مصالح واحتياجات ونوازع الجميع لكن من المنظور الذي يتيح تطورهم وخلاصهم ...
- ألم يكن هذا هو عين ما فعلناه مع الاعتقاديين والعلمانيين ومقاومي التغريب، على تعارض مواقفهم. فالرؤية العرفانية تستوعب النزوع إلى الارتباط بالمطلق، والنزوع إلى الوفاء للعقل، والنزوع إلى الاستقلال عن الخيارات التي تفرضها المصالح المسيطرة، بما يحقق أقصى قدر من التكامل ...
- وبذلك تكون الرؤية العرفانية كفيلة، إن اتيح لها أن تتحقق، بأن توفر، بمعنى ما، البنية الأساسية للتكامل، لأنه مسألة إدراكية في المقام الأول. فهي ستكون بمثابة الروح التي ستنقل التكامل إلى مستوى آخر تماما.

أطرق ''محب'' متفكرا لحظة ثم أضاف بلهجة لا تخلو من حماس:

- لقد رأينا يا ''راجي'' أن الإنسان إذا نظر إلى نفسه كشيء تحول الله – في فهمه – إلى مجرد شيء آخر. وهذا الإنسان سينظر إلى سائر الناس أيضا كأشياء تتمتع بمقومات وجودها في ذاتها، لا كوعي يتجلى في هذا المظهر المحدد الزائل أو ذاك. كمظهر، مهما اختلف عنه أو معه في الظاهر، فإنه يعبر عن ذات جوهره الواحد. وهذه هي الروح الكفيلة بتعظيم فرص تحقيق التكامل. وهكذا يصبح البعد الديني بعدا روحيا ينير كل فكرة وفعل. ويصبح البعد الدولتي حرصا على أداة حماية مصالح المجموع بأوسع معانيها، وهو ما يعني في المقام الأول حماية حريات هذا المجموع وديناميته، وأن يكون الإنسان في ارتباطه الكلاني بالعالم والكون هو غاية كل شيء، بما يحقق المنفعة الجماعية والخير الجماعي. ويصبح البعد الديمقراطي هو

باعث الروح وموقظ الهمم ووسيلة الإدماج الكبرى والتفتح والابتكار دون خوف من عقل أو من هيمنة. وبذلك تصبح الرؤية العرفانية قيمة أولية موجهة لنموذج جديد من الاجتماع ...

- ومثلما أن الرؤية العرفانية أرقى من الرؤية الاعتقادية ومن الرؤية المادية من الناحية المعرفية، ومثلما أن الموقف الكلاني أرقى من الموقف الاعتقادي ومن الموقف المادي من الناحية الأخلاقية، فإن الرؤية الكلانية أرقى من الرؤية الاعتقادية ومن الرؤية المادية من ناحية تأسيس الاجتماع. وهذا هو الرد الحقيقي على مشروع الإسلام السياسي وعلى المشروع الدولتي وعلى المشروع التغريبي ...

• • •

حلت لحظة صمت احتاجتها تلك الأفكار كي تستقر، ويتسنى تأملها من زاوية جديدة. ثم قال ''راجي''، محاولا كعادته، تتبع خيط الحديث:

- يبدو كل ذلك بعيدا جدا من الناحية الواقعية. ألم نقل، من قبل، إن التكامل يمكن أن يتحقق، ولو بقدر محدود، مع بزوغ تمايزات ثلاثة: العقل عن الاعتقاد، والفرد عن الجماعة، والجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية؟
- ولعلنا نلاحظ هنا ملاحظة عابرة أن تلك التمايزات لم تكن متحققة أيضا في الدول الشيوعية السابقة التي اتخذ فيها الاعتقاد طابعا ماديا ...
- هذا صحيح ولكنه يُبقي عدة تمايزات هامة غير متحققة هي –كي نذكر أنفسنا بها – تطور تمايز العقل عن الاعتقاد ليتخذ شكل تمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية الاعتقادية، وتمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية المادية. ثم تمايز الرؤية الكلانية عن الرؤية الأناوية والطائفية، وتمايز الوطن عن قيم العولمة السائدة.
- كل المجتمعات مدعوة إذن، كما قلنا، إلى استكمال التمايزات الثلاثة الأولى ثم تحقيق التمايزات الباقية ...

- نعم، لأن الحياة أكبر من السياسة التي هي مجرد جانب من جوانبها. فالسؤال الجوهري لا يفتأ يطرح نفسه مطالبا بالجواب: لماذا أعيش، وما معنى الحياة، معنى العلاقات، معنى الفعل، معنى الإبداع. وإن أردت أن تتصدى حقا لكل ما يطرحه عليك الوجود من تساؤلات، إن أردت أن يكون فعلك منطلقا من إدراك موقعك في الوجود، وموقعك من التاريخ، وموقعك من العالم، فلا بد أن تأخذ كل تلك الأمور في الاعتبار. لأنك إن تجاهلتها، فإنها ستظل، مهما حاولت، تطل عليك من كل جهة تطالبك باستحقاقاتها ...
- لكن هل هذا ممكن أن يتحقق على الصعيد الجماعي؟
- وما الذي يمنع تحقيقه؟ فما دمت قد حققت ذلك في نفسك، فكل إنسان آخر يستطيع تحقيقه. طريقة التفكير مسألة إدراكية أساسا. وهذا هو المشوار الذي قطعناه لنصل إلى هنا. وكل إنسان آخر يستطيع أن يقطع هذا المشوار نفسه، إن اقتنع بمسوغاته، فيخوض تجربته هو ويخرج منها باستنتاجاته التجريبية الخاصة به. بين يديك الآن تجربة الوجود وتجربة التاريخ، بين يدك الآن وسيلة لتعقل العالم. هذا هو منفذ الخروج إلى النور ...

• • •

أخذ الهلال الرفيع يرتقي مداره منبئا بحلول دورة جديدة. كانت بقية القمر ما زالت تتخفى ولكنك كنت تستطيع أن تلمحها في هذا الليل الشفيف. هل هناك، في مدينتهما المكتظة ذات المباني المتطاولة، من لا يزال يتأمل السماء؟

بينما ينصرف عن النظر إلى الأفق، قال ''محب'':

- كل مجتمع يشتمل على عدة منظومات من القيم الموجهة للسلوك، تتفاوت ما تجسده من كلانية وما تمارسه من نفوذ. وتلك هي استحقاقات التطور. ولذا فإن قَطْعَ كل إنسان لهذا المشوار بنفسه هو دعوة موجهة إلى القوى الحية في المجتمع. دعوة لوضع تلك الرؤية التي نطرحها على محك التجربة ثم رؤية النتيجة. هذا هو كل المطلوب. وكل شخص يوافق على

خوض هذه التجربة سيختبر في نفسه بشكل مباشر، على الأرجح، اكتمالا وجوديا يكون هو الإجابة العملية والفعلية عن مدى صلاحية الرؤية المطروحة هنا ...

- ولماذا القوى الحية في المجتمع، دون غيرها؟
- لأنها هي التي تدرك مآزق الاتجاهات الفكرية المختلفة. أي هي التي تدرك أن نظم القيم السائدة هي التي أوجدت هذه المشكلات وبالتالي فإن الحل لا يمكن أن يأتي من هذه النظم نفسها. وهي التي تدرك أن هناك، إذن، احتياجا إلى البحث عن حل هذه المشكلات في نظام قيم مختلف ...
- عموما هذا يدخلنا إلى قلب الموضوع رأسا. فما دمنا نتحدث عن السياسية وعن تأسيس الاجتماع، دعنا نتساءل عن طبيعة الفعل المنطق من تجربة الوجود، من معرفة طبيعة الحضور الواعي، على هذا الصعيد المحدد، كيف تكون؟
- لنتفق أولا على أن الحرية هي تحقق باطني أنت الوحيد الذي يمكن أن يحققه لنفسه، فلن يحقق لك ذلك أي شخص آخر. ولنتفق ثانيا على أن هذه الحرية لا تعتمد على أي عنصر خارجي، لأنها مسألة إدراكية أساسا. وعندما تتحقق هذه الحرية الباطنية يبدأ الفعل الحقيقي في الحياة، الفعل الصادر عن الحق والخير والحب. هذا الفعل يكون تعبيرا عن الإبداع، إذن عن الجمال.

توقف ''محب'' كعادته للتمهيد للانتقال إلى نقطة جديدة ثم قال:

- من زاوية هذه الرؤية، أنت لست مضطرا لانتظار أي شيء من أجل تحقيق ''حلم'' ما. ولا لانتظار أي شيء من أجل الفعل. فالفعل يحدث في الآن، والغرض منه يتحقق مكتملاً في الآن، وسعادته تنبع من صدق تعبيره عن المصدر الذي ينبثق عنه، ولا ترتهن بتحقق نتيجة بذاتها في مستقبل قريب أو بعيد. وإذا جاز لنا أن نستخدم تعبيرا فيه قدر من الجرأة – التي يُقصد بها الدلالة على الغرض – لاستطعنا أن نقول إن هذا الفعل يمثل تحقيق ''اليوتوبيا الآن''، أو ''المدينة الفاضلة الآن'' ...

- ''اليوتوبيا الآن''؟ هل هذا نوع من الاستفزاز، أم إفراط في الحماسة، أم دعوة إلى وهم جديد؟ ألا يكفينا كل ما نراه من إحباط ...
- المقصود من ذلك هو إيضاح طبيعة الفرق بين الفعل الجميل، كما نَعَتَّه أنت ذات مرة، وبين ''الحلم'' أو حتى ''الأمل''. هذا الفعل الجميل ليس مبعثه حلم أو أمل. فاليوتوبيا التي نتكلم عنها تتحقق كاملة في الآن، أما الحلم الذي يحدوه الأمل فهو لا يحدث إلا في الغد، أي إلا في فكرة ذهنية في نهاية المطاف. فحتى إن وُجد بشأن الظروف الحياتية حلم أو تصور منشود ما، فإن الفعل الجميل يتحقق غرضه مكتملا في الآن، بصرف النظر عن ارتباطه أو عدم ارتباطه، من الناحية الوظيفية، بغرض مستهدف. الفعل الجميل يركز على الآن لا على المستقبل، حتى وإن لم يغب هذا المستقبل عن باله، بطبيعة الحال، على المستوى الوظيفي الظاهري ...
- ولكن ما معنى التفرقة بين الآن والمستقبل على هذا الصعيد الذي نتحدث عنه؟ أليس من البديهي أن كل تلك التحولات المنشودة التي تحدثنا عنها والتي لم نتحدث، ربما، بعد عنها تحتاج إلى زمن كي تتحقق؟
- الفعل المعتاد والمألوف يكون في معظم الأحيان سعيا تعويضيا صادرا عن الاحتجاج أو الاعتراض، أو عن النقصان الوجودي. ويكون مستندا إلى فكرة ضمنية مفادها أن الأشياء تحتوي على قيمة في ذاتها. التصرف الصادر عن الوعي المُشَيَّأ، أي عن الوعي المقلص إلى شيء، إلى ''أنا''، أي التصرف الصادر عن نمط تأكيد الأنا أو عن الشقاء في آخر المطاف، لن يقضي على سبب الشقاء الحقيقي والنهائي، وسيبحث عن الخلاص في محض أشياء أخرى. وبذلك يكون الفعل الصادر عن الشقاء فعلا شقائيا صراعيا من اللحظة الأولى مهما أدى إلى تحسن جزئي هنا أو هناك. لكن ذلك لن يغير من طبيعة مذاق الحياة ومعناها. لأن سبب الشقاء هو تشيئ الوعي، الاعتقاد في إمكانية تقلص الوعي في شيء، في أنا. وسيكون بحثه هذا تعويضيا صراعيا. لا صراعيا مع الآخرين فحسب، بل داخل النفس ذاتها بين

ما تعيشه وما ترجوه، بين ماضيها ومستقبلها، بين إحباطاتها وآمالها. ويصبح هذا الوضع بديهيا إلى درجة أنه لا يثير التساؤل أو الاستغراب، ودون أن يدعو حتى إلى التوقف عنده. الفعل الجميل، حتى نستخدم هذا المصطلح، صادر لا عن نقص وتقلص، بل عن فيض واكتمال، وهو تعبير عن الخير والحب المقصودين لذاتهما لا لأي غرض آخر، حتى وإن اندرجا ضمن تصور وظيفي ظاهري منشود. الفعل الجميل ليس نضالا ولا كفاحا ولا صراعا ...

- فلماذا نطلق على ذلك الفعل إذن اسم اليوتوبيا؟
- لأن ذلك قد يسلط الضوء على الفرق بينه وبين أشكال الفعل الأخرى ...
- وما مكان الحلم أو المقصد في هذا الفعل؟
- المقصد النهائي من الفعل قد يكون موجودا بالطبع على المستوى الظاهري أو الوظيفي، لكنه ليس هو الدافع الذي يمد الفعل بالقدرة والطاقة، ليس الأمل هو الدافع. الدافع هو الحب لذاته في الآن. لأنك لا ترى الحل الحقيقي، أو النهائي، في الأشياء. لكن ذلك لا يمنع بطبيعة الحال، على الإطلاق، أن يتوخى الفعل غرضا معينا على المستوى الوظيفي، ما دمت تعرف أن الحل ليس في الأشياء. ومن الفوارق الهامة بين اليوتوبيا الآن وأشكال الفعل الأخرى أن الفعل هنا يتوجه للحياة بأسرها على كل المستويات ولا ينحصر في حيز السياسة وحده. هو يُعنى بالقيم الموجهة للتصرف في الحياة على اتساعها، وذلك سينعكس بشكل أو بآخر على السياسة، بل ويمكن أن يتجلى فيها قصدا.
- هذا الحديث عن اليوتوبيا يثير التوجس في الحقيقة، لا لما قد ينطوي عليه من جموح الخيال فحسب، بل لأن كل يوتوبيا كانت حملى دوما بالاستبداد، لأنها تعتمد على نخبة مؤمنة برؤية ما لإصلاح الآخرين. ألا تذكرنا مسألة اليوتوبيا هذه بقصة أفلاطون وحكم الملك الفيلسوف!

نهض ''راجي'' من مقعده واتجه إلى مكتبته وأخذ يجيل نظراته فيها حتى وقعت على كتاب أخذ يتصفحه:

- يقول أفلاطون: ''إن البشرية لن تتخلص من البؤس حتى يصل الفلاسفة الأصلاء إلى السلطة، أو يصبح حكام المدن – بفضل معجزة إلهية – فلاسفة أصلاء''(١).
- أي أن الفلاسفة، وفقا لهذا الرأي، هم من يعرفون الصواب من الخطأ، هم من يعرفون الحقيقة، وهم لا يدلون سائر الناس عليها فحسب، بل هم أيضا من يتولون حكمهم، أي يفرضون هذه الرؤية عليهم بمعنى ما ...
- أي أن حكم الملك الفيلسوف، يفترض خضوع الناس لرأي هذا الفيلسوف الذي سيحقق، هو، السعادة لهم. وليس، في هذه الرؤية، دور للمواطن أو الإنسان سوى الانصياع لرؤية هذا الحاكم ''الفاهم''. أي أن أفلاطون يربط التخلص من البؤس بحكم الفلاسفة ...
- هنا لا يصبح التخلص من البؤس رهنا بطريقة معينة في الحكم فحسب، وهو ليس كذلك لأن التخلص من البؤس مسألة إدراكية باطنية أساسا، بل يصبح علاوة على ذلك رهنا بشخص آخر غير كل إنسان فرد ...
- المسؤولية هنا ليست مسؤولية كل إنسان عن مصيره، بل هي رهن بمسؤولية شخص آخر، هو هنا فيلسوف حاكم، عن تخليصه من بؤسه. دعك من الكارثة المخيفة وهي أنه يجعل الفرد مجردا من أي حول أو قوة أمام ما يراه هذا الفيلسوف الحاكم ...
- ليست هذه هي اليوتوبيا الآن التي نتحدث عنها هنا ... لكن ما دمت قد تحدثت عن أفلاطون فلنذكر بالمناسبة أن هذا لم يكن على أي حال موقف سقراط مثلا، ما دمنا نتكلم هنا عن فلاسفة أغريق. فنهج سقراط كان مختلفا تماما. ألم يكن يقول إن الشيء الوحيد الذي يعرفه هو أنه لا يعرف شيئا؟
- ولطالما حيرني قوله هذا! فكيف يكون فيلسوفا ويقول إنه لا يعرف شيئا؟

---

(١) الدكتور عبد الغفار مكاوي، المنقذ، قراءة في قلب أفلاطون، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٩.

- لا يعرف شيئا أي أنه لا يجلب إلى هذه اللحظة أي وجهة نظر جامدة من الماضي، بل روحا منفتحة على ترك أي رأي سابق إن ظهر ما هو أصح منه. لا يعرف شيئا أي أن كل شيء مطروح لديه للتأكيد أو النفي في ضوء التجربة الآنية في كل لحظة جديدة. لا يعرف شيئا أي أنه يُخلص للحقيقة لا للرأي. وهذا، في الواقع، هو جوهر الموقف العلمي ...
- بالفعل كان سقراط يُشَبِّه منهجه في استيلاد الحقيقة من ذهن محاوره بأسلوب ''القابلة'' التي يقتصر دورها على مساعدة الأم على الولادة. وبالمثل فإن مهمة الفيلسوف، أي محب الحكمة لا محتكرها أو الناطق باسمها، هو مصاحبة محاوره في رحلة استكشاف ذاتي للحق.
- وما أبعدنا هنا عن الملك الفيلسوف!
- بالفعل! فسقراط كان يدعو إلى إعمال العقل ويشجع روح النقد، ويحمل كل إنسان مسؤوليته عن مصيره كي يثبت استحقاقه لحريته. فالهدف من ''محبة الحكمة'' هو إيجاد إنسان حر لا إنسان تابع. وكل ما يفعله المعلم هو إيقاظ ذلك التطلع إلى المعرفة في نفس تلميذه وتنبيهه إلى حدود المعرفة التي يمكن أن يحصلها الإنسان كي يظل حذرا من الجمود الفكري ومنفتحا للتعلم والتساؤل والدهشة ...
- نعم، الرأي هنا يتوارى، ومعه صاحب الرأي، لتتقدم عملية الاكتشاف، أي التجربة الذاتية التي تخلق إنسانا حرا، لا تابعا. لأن المسألة ليست مسألة رأي، ليست مسألة وجهات نظر جامدة. بل مسألة رؤية تستمد صلاحيتها من صلتها الحية بالحضور الواعي في كل لحظة تتجدد ...
- يمكننا إذن أن نقول إن المشروع الدولتي أقرب لمنطق أفلاطون وإن المشروع الديمقراطي أقرب لمنطق سقراط ...
- تماما، مما يدلك على أنهما ليسا مجرد مشروعين سياسيين بل إن لهما جذورهما الفكرية العميقة ...
- وهل أفهم إذن أن اليوتوبيا الآن ...

- دعنا نسميها اليوتوبيا الواقعية ...
- هل اليوتوبيا الواقعية أقرب، هي الأخرى، لمنطق سقراط؟
- لا شك أنها أقرب لمنطقه ونهجه لا لجوهر رؤيته بالضرورة ... فهناك فوارق هامة بين العمل الجميل والفعل المألوف: العلاقة بالزمن، وتوجهه إلى الحياة على اتساعها، ورؤيته أن الحل ليس في الأشياء، بل في الحضور الواعي بالأشياء ...
- أي أن القضية ليست من الذي يحكم، الفلاسفة أو غيرهم، القضية ليست قضية نوع الحكام، حتى وإن كان هذا عنصرا مهما لا داعي لإغفاله، بل إن الذي يحكم هو طبيعة القيم الموجهة لسلوك الناس والتي تنعكس، نعم، في السياسة، ولكنها تتجلى أيضا في سائر مجالات الحياة ...
- نعم، لا الفلاسفة ولا الحكماء، بل الحكمة، أي العرفان والكلانية. وهذه الحكمة ليست وليدة ذهن معين، بل هي قيم موجهة لسلوك الناس بوجه عام. المدينة الفاضلة ليست هي التي يحكمها من يخلعون على أنفسهم ألقاب الحكماء أو المنقذين، بل التي تحكمها الحكمة المتجسدة في سلوك معظم الناس بشكل حر وأصيل. المدينة الفاضلة هي الحياة التي تحكمها الحكمة في الآن الوحيد. والحكمة كما قلنا من قبل، ليست نظرية جامدة، بل هي الرؤية المنبثقة عن صلة حية في كل لحظة بالحضور الواعي لتعكس كيف يتجلى النسبي المتغير في فضاء المطلق. وحتى لو أنتجت هذه الصلة فكرة حكيمة في هذه اللحظة، فإن تلك الفكرة قد لا تصبح تعبيرا عن الحكمة في لحظة تالية، إن تغير الواقع الذي تشير إليه، أو – وهذا هو الأهم – إن انقطعت الصلة الحية بين قائلها وبين المطلق، وأُكتفي بترديدها على المستوى الذهني وحده. الصلة بالحقيقة في لحظة ما، ليست ضمانة لأن تظل هذه الصلة قائمة في لحظة مقبلة، وليست ضمانة لأن تظل الفكرة الحكيمة، التي عُرفت بفضل صلة حية بالمطلق في لحظة ما، متصفة بالحكمة إن فُقدت هذه الصلة في لحظة مقبلة، بالارتداد مثلا إلى نمط تأكيد الأنا. فما يكون حكمة في لحظة ما، قد يفقد هذه الصفة إن هو تجرد في لحظة تالية

من الصلة الحية بالحضور الواعي. فالمسألة ليست صيغا نظرية تردد، بل هو تحقق آني متجدد. وأنت تعيش في هذه المدينة الفاضلة بقدر خلقك لها. هي ليست غدا بعيدا لأن هذا الغد ليس سوى فكرة لمن يعيشون في وهم الزمن. بل هي في الحقيقة الوحيدة القائمة، في اللحظة الحاضرة، في الآن. ليس لتحقيق ''أناك'' بتصور أنك تغير العالم، بل بتغيير نفسك التغيير الحقيقي الوحيد بمعرفة طبيعة هويتك، وبالتالي يتغير العالم تلقائيا بحكم تصرفك فيه، منطلقا، لا من دور متوهم، بل من بصيرة متحققة. المدينة الفاضلة ليست مثالا بعيدا بل هي الواقع المعيش من منظور العرفان ... ولما كان النسبي يعتوره النقص دوما، فلا حكمة كاملة هناك. هناك تزايد لمقدار الشفافية في الإشارة إلى المطلق. لكن مهما زادت هذه الشفافية فلن يسعها أبداً أن تجسد الحقيقة ذاتها. بل قصاراها هو أن تشير إليها. ليس هناك من يمكن أن يدعي امتلاك حكمة كاملة. هي مقادير من الشفافية لا تفتأ تتزايد كي تخبر صاحبها أن الحقيقة ليست في الظاهر أو النسبي، وأن أي قدر يتجلى منها في النسبي لا بد أن يكون نسبيا هو الآخر ...

- لكن ألا تتردد في ثنايا هذه اليوتوبيا تلك الفكرة الطوباوية عن أخلاق الحب المسيحية ...
- الرؤية الكنسية، أو الاعتقادية، التقليدية – القائمة على أن ''ابن'' الله هو يسوع ''وحده'' – أي على وجود انفصال بين المطلق والنسبي إلا في هذه الحالة وحدها – تجعل دعوة المسيح مستحيلة التطبيق. فحب القريب، أو حب الجار، مستحيل وفق نمط تأكيد الأنا. كي يصبح هذا ممكنا أو معقولا يجب تجاوز هذا النمط ومعرفة الذات الحقيقية، أي معرفة أن النسبي، كل نسبي، هو ''ابن'' المطلق، أي منبثق عنه وتجل له. وإلا ستبقى هذه الدعوة مجرد فكرة جميلة لا تقود عمليا إلا إلى خيبة الأمل. فالحب الذي يتحدث عنه المسيح ممتنع على نمط تأكيد الأنا. إن حاول شخص ما تطبيقه إعجابا ببريق الفكرة وجمالها دون تجاوز نمط تأكيد الأنا، فإن النتيجة الوحيدة الممكنة الحدوث هي: استحالة فإحباط فافتعال. لأن الحب لا يحدث بقرار أو إرادة، دعك مِن أن مَن يتخذ مثل هذا القرار هو، في هذه الحالة، تلك

الأنا نفسها في حين أنها هي العائق الأول أمام تحقق هذا الحب. لأن الحب الذي يتحدث عنه المسيح غير ممكن إلا بعد تجاوز نمط تأكيد الأنا ومعرفة الذات الحقيقية، أي معرفة أن ''كل'' نسبي هو تجل للمطلق أو، بعبارة أخرى، أن كل نسبي هو ابن للمطلق. وعندئذ يصبح الحب الذي يتحدث عنه المسيح هو النتيجة التلقائية لطبيعة العيش في العالم ...

- أي أن الوهم المقترن باليوتوبيا الشائعة ينبع تحديدا من التعويل على الأنا في تحقيق أشياء منافية لطبيعتها أساساً ...
- بالفعل! فأنت لا تستطيع أن تكون كلانيا بحق، أي أن تراعي خير أكبر مقدار ممكن من عناصر الحياة، إلا إن كنت عرفانيا بحق، أي إلا إن هجرت تشيئ الوعي، إلا إن تجاوزت نمط تأكيد الأنا لتدرك وحدة الجوهر التي تربطك بكل شيء. فعندئذ، وعندئذ فقط، يمكن أن ترى حقيقتك في جوهر الآخرين وفي جوهر كل شيء، وهذا هو الحب. وهو حب لا يشكل مثالا جميلا تُعجب به فتحاول أن تتمثله بالإرادة والاصطناع. بل هو النتيجة المتاحة لك تلقائيا مثل الهواء الذي تتنفسه إن أنت أطللت من هنا: من معرفة طبيعة هذا الحضور الواعي ...
- الفكرة الموجِهة تنعكس في كل شيء. وليس هناك أحد تقلده أو مثل أعلى تحاكيه، بل أنت تبدع هذا المثل الأعلى وتتقاسمه في انفتاح كامل على الحياة.
- لكن ربما كانت هناك نماذج يمكن استلهامها ...
- بالتأكيد، وتتناسب قدرتها على الإلهام مع مقدار صدورها عن الصلة الحية بالمطلق، عن تجسيد تلك الرؤية في الواقع، وعن مقدار ما تتضمنه من كلانية. فالثورة المطلوبة هي أساسا ثورة في الإدراك، ثورة تتحول، عندما تتوافر الشروط، إلى عمل كلاني ...

• • •

قام الصديقان يتجولان قليلا في أنحاء السطح، فانتبه ''راجي'' إلى أنه قد فاته أن يسقي اليوم أصص النبات في موعدها عند المغيب. وبينما يروي نباتاته، سأل ''محب'':

- ألا يذكرك هذا يا ''محب'' بمصر الفرعونية؟ فهي كانت تبدع أيضا بلا مثال سابق تقلده، كما يبدو أن ثمة فكرة أولى ما كانت توجه كل أعمالها ... حتى وإن كانت الفكرة الموجهة لها هي الاستعداد للحياة الأخرى ...
- قد تخرجنا تلك الملاحظة قليلا – أو ظاهريا – عن مسار حوارنا، لكن هل أنت واثق يا ''راجي'' من أن الفكرة الموجهة لها كانت حقا هي الاستعداد للموت؟ هل كان ذلك حقا هو الفكرة الأولى الموجهة للحضارة المصرية القديمة؟
- أليس ذلك ما يدل عليه كتاب ''الخروج إلى النهار'' المشهور باسم كتاب الموتى[٢]؟
- ألا يحتمل أن يكون الحديث عن ولع المصريين القدماء بالاستعداد للموت إسقاطا لمخاوفنا وأوهامنا عليهم؟ ألا يحتمل أن يكون الباحثون الذين تناولوا هذه الحضارة قد أسقطوا تصوراتهم الدينية والاجتماعية الشائعة، التي يأخذونها مأخذ البديهيات، وطفقوا يحكمون بها على حضارة قد لا تتشاطر بالضرورة تلك التصورات، على حضارة قديمة عبرت عن ذاتها بلغة رمزية معقدة ...
- وما الذي يجعلك تفكر في هذا؟
- لأنك أحيانا تطالع في أقوال المصريين القدماء فكرة لا يمكن أن تكتسب معناها حقا إلا إذا كانت منطلقة من معرفة الحضور الواعي الذي ما برحنا نتحدث عنه هنا ...
- هذا أمر مثير حقا! أقوال مثل ماذا؟
- من هذه الأقوال مثلا: ''أنتِ أيتها البئر العذبة للصادي في الصحراء، إنها موصدة لا تفتح للثرثار – ولكنها مفتوحة للصامت، فعندما يأتي الصامت فإنه يجد البئر''.[٣] من البديهي أن الثرثرة والصمت لا يمكن أن يقصد بهما الثرثرة أو الصمت المألوفان. فحتى لو صَمتَ لمدة

---

(٢) ''سفر الخروج إلى النهار المشهور باسم كتاب الموتى للمصريين القدماء''، محسن لطفي السيد، هيئة قصور الثقافة. صدرت لهذا الكتاب ترجمة أخرى عن اللغة المصرية القديمة باسم ''الخروج في النهار'' .....

(٣) فجر الضمير، جيمس هنري برستد، ترجمة الدكتور سليم حسن، مراجعة الأستاذ عمر الإسكندري والأستاذ علي أدهم، مكتبة مصر، القاهرة (بدون تاريخ، لكن مقدمة المؤلف ؟؟؟ المترجم؟؟؟ مؤرخة عام ١٩٦٥)، ص ٢٧٣.)

ألف عام، كيف لك أن تجد البئر العذبة، أي المطلق. الثرثرة هنا هي الثرثرة الذهنية، هي تعليق الأنا على المشهد، والصمت هو التأمل من منظور الوجود الواعي. فعندما تغيب الثرثرة يعثر الصادي على البئر العذبة التي تنجيه من كل عطش. من هذه الزاوية يصبح إدراك طبيعة الحضور الواعي هو منفذ الخروج إلى النور. ومن هذا المنطلق يحق لنا أن نتساءل عما إذا كانت فكرتنا عن الموت تطابق فكرة المصريين القدماء حقاً عنه ...

- المثل الذي ضربته قد يوحي بأن الأمر ربما كان أشبه بما حدث مع كل الأديان، حيث ظل الجوهر التصوفي مقتصرا على الخاصة، مع شيوع أشكال شتى من النظم الاعتقادية في صفوف العامة ...
- محتمل جداً. محتمل جداً أن يكون الفهمان قد تجاورا معا بشكل أو بآخر، كما نرى في حالة الفهم التصوفي والفهم الاعتقادي للأديان المختلفة ...

عاد الصديقان إلى مجلسهما في السطح المشرف على الحي القديم. وبينما هما منهمكان في إعداد مشروبيهما، قال ''محب'':

- وحتى بافتراض وجود حياة بشكل ما بعد الموت البدني – دون الدخول في جدل حول المسألة لأنها مسألة اعتقادية أساسا، فهي تتعلق بأمر لا يمكن، من الزاوية التجريبية البحتة، إثباته أو نفيه بشكل قاطع في حدود المعارف الراهنة – أقول حتى إذا افترضنا وجود حياة بشكل ما بعد موت الجسم، فما الذي سيتغير فيها جوهريا عما نسميه الحياة الأرضية التي نعرفها؟ مهما كان شكل تلك الحياة الأخرى، سيظل هناك الوعي، وسيظل هناك ما يظهر على سطح الوعي. وسيظل ما يظهر على سطح الوعي زائلا متغيرا، وسيظل الوعي هو الموجود الحقيقي الباقي الثابت، الحال والمتعالي. فأي فرق هناك؟ وهل الأمر يستحق التعلق بهذا الفرق، الذي يقتصر على تغير المشهد فقط، أم أنه يدعونا إلى الالتفات بالأحرى إلى الرائي النهائي الذي يرى هذا المشهد والذي لا يتغير هو؟ لا حاجة لفكرة البعث لاكتشاف أن لا وجود للموت. لا حاجة لفكرة العالم الآخر، لاكتشاف أن لا وجود للموت. لا حاجة

لفكرة الحياة بعد الحياة لاكتشاف أن الحياة لا تتوقف وأن لا وجود للموت. إذا كان جوهرك هو البقاء فما معنى الموت؟ وبذلك يتلاشى الفرق بين هذا العالم والعالم الآخر. فما العالم الآخر إلا العالم منظورا إليه من منظور السرمدية ...

تدخل ''راجي'' مقاطعا:

- وما الذي تقصده تحديدا بالعالم الذي تراه بمنظور السرمدية؟
- أن ترى العالم – أيَ عالم – وأنت غير منغمس في الزمن المتتالي، أن تراه وأنت تمكث في الزمن السرمدي من منظور الحضور الواعي، لا من منظور الأنا الفردية. من هذا المنظور – أي من منظور الزمن السرمدي – لا يوجد فرق بين هذا العالم وأي عالم آخر. فأنت إزاء مجرد تغير في الشكل الذي يتجلى به الإدراك. فمهما تغير المشهد، سيظل هناك الحضور الواعي وما يظهر في فضائه. وسيظل المهم ليس الزائل المتغير، بل المتسامي والباقي مقر الهوية الحقيقية. وستظل السعادة الحقيقية، أو الجنة، لا في المشاهد الزائلة، بل في الوجود الواعي بها. وسيظل الشقاء الحقيقي، أو الجحيم، لا في الأحداث الخارجية بل في الاغتراب عن الوجود الواعي. وسيظل الموت هو موت كل لحظة تنقضي، والبعث هو بعث كل لحظة جديدة ...
- لكن ذلك لا يزيل السؤال عن حرص المصريين القدماء على الاستعداد للموت الذي نستنتجه من اهتمامهم بتصوير الحياة بعد الموت، أو إحاطة المتوفى بمستلزمات الحياة التي سيحتاج إليها عن البعث ...
- إحاطة المتوفى بمستلزمات الحياة قد لا يقصد منها، بالضرورة، أنه سيبعث ليستخدمها ...
- كيف؟
- لأن من البديهي أن تَتلف هذه الأشياء مهما اجتهدت في تحنيطها والحفاظ عليها! فهناك سؤال بديهي يطرح نفسه: ألم يحدث، بعد ألف سنة مثلا من دفن أحد الفراعنة – في تلك

الحضارة المتطاولة العمر – أن أتيح للمصريين القدماء أن يفتحوا قبرا قديما ليكتشفوا أن لا أحد يعود في جسد محنط؟

- فما جدوى كل هذا الاهتمام بالتحنيط إذن؟
- ألا يحتمل أن يكون هو الحرص على تنبيه أيٍ شكل من الإدراك قد يقدر له أن يستمر بعد الموت إلى عدم الاغترار بما هو نسبي، إلى أن هذا هو مصير النسبي، أي نسبي، مهما فعلت للاحتفاظ به؟
- فما معنى وضعها إذن معه في قبره؟
- ربما لتذكرته بما كان عليه أن يواجهه في حياته الأرضية من تحديات تجتذب انتباهه ناحية النسبي إلى حد الاستغراق التام فيه ونسيان طبيعته الحقيقية. ربما كان الهدف من وضعها معه هو تنبيهه إلى مصير الأشياء الزائلة العزيزة عليه مهما اجتهد في حفظها وإلى أنه ربما سيواجه في رحلته الجديدة تلك تحديات تجتذب انتباهه هي الأخرى ناحية النسبي الذي يجب ألا ينسيه طبيعته الحقيقية. عندئذ لا تكون هذه أشياء للاستعمال بل للتذكرة والتنبيه: مثلما نَجَحتَ في أن تفلت من أسر النسبي في الحياة الدينا، النسبي الذي تراه الآن زائلا متلاشيا فاقدا رونقه، عليك أن تتخذ منه نفس الموقف في أي حياة أخرى. ربما كان على المتوفى أن يواجه عالما جديدا تماما لا يعرف قواعده بعد. في العادة يكون رد الفعل التلقائي هو التوحد بالنسبي المتاح والمعروف والمختبر: الجسد والأنا – أي جدائل الأحاسيس والمشاعر والأفكار – ونسيان الطبيعة الحقيقية: الوعي الذي يظهر كل ذلك على سطحه. حتى الجسد المحنط هذه وظيفته: مهما احتفظت به في حالة جيدة، فإنه ليس أنت. ليس المقصود به أن يكون أداة للبعث، بل أن يكون تذكرة بأنه ليس مقر الهوية الحقيقية ...
- أيعني هذا أنه كان لهم – أو لخاصةٍ فيهم على الأقل – فهم عرفاني للحياة والموت؟
- هي أمور ترجح وتحدس. أفلا توحي فكرة البعث بأن الميلاد والموت مجرد تغير للتجليات في الزمن المتتالي. فما دامت هذه الرؤية الفرعونية تفترض أن النشاط في العالم الآخر سيكون

مماثلا للنشاط في العالم الحالي، بدليل إرفاق متطلبات الحياة مع المتوفى، فإن المسألة تصبح عندئذ هي النظر إلى الحياة من منظور السرمدية. ما العالم الآخر إلا هذا العالم منظورا إليه من منظور السرمدية، بمنظور الروح. ففي الزمن السرمدي لا موت هناك. لأن القائم في الزمن السرمدي لاشخصي ولانهائي. المسألة تصبح النظر إلى الحياة والموت على أنهما مجرد تتال في كل لحظة. فكل شيء يموت ويبعث في كل لحظة. وما مسألة ميزان القلب والريشة ...

- التي ربما نكون قد أسقطنا عليها فكرتنا عن الحساب في الآخرة ...
- نعم، ما مسألة ميزان القلب والريشة إلا تقييم للتحقق من تجسيد الحقيقة المدركة في كل لحظة حاضرة تكون هي الحقيقة الوحيدة القائمة ...
- أي أن لفائف الخروج إلى النهار التي كانت تُودَع مع جسد المتوفى كانت بمثابة وسيلة لتعقل العالم، بمثابة سر الوجود المعطى للمتوفى ليصاحبه في رحلته الكونية التي تبدأ الآن – وفي كل آن متجدد – وينطبق عليها نفس القانون، في هذا العالم وفي أي عالم آخر محتمل ...

توقف الصديقان عن الكلام برهة، ثم قال ''محب'':

- التغلب على الموت لا يكون من خلال فكرة البعث التي تسعى إلى طمأنة الزائل إلى استمراره بشكل ما. لكن باكتشاف أن الموت لا يطال الجوهر الهويتي الذي لا يتغير ولا يزول. هذا هو البعث وهذا هو الخروج إلى النور. وعندئذ ينبثق الإدراك بأنك لم تغادر الجوهر الذي لا يموت قط وكيف تغادره وهو جوهرك ذاته؟
- ألا تلاحظ يا ''محب'' إن دققت النظر في تلك اللوحة المرسومة على غلاف الكتاب والتي تصور المشهد الشهير للميزان والقلب والريشة، ألا تلاحظ أن القلب في الحقيقة يظهر أخف قليلا من الريشة؟ بمَ يوحي ذلك؟
- ألا يوحي بأن القلب يجب أن يكون أخف من الريشة؟ لا يمكن أن يكون المقصود هنا هو القلب المادي، بل شيء يكون أخف من الريشة. فما هو الشيء الذي يمكن أن يكون أخف من الريشة إلا الفضاء الذي تظهر فيه؟ ألا ترمز الريشة بذلك إلى النسبي الخفيف

الوزن، أي المتحقق؟ وألا يرمز القلب – الأخف منها – إلى الحضور الواعي الذي تظهر فيه؟ ألا يوحي ذلك بالمعنى الرمزي للقصة كلها؟ أفلا يشير ذلك إلى أن تقييم إدراك الإنسان أمام ميزان الريشة والقلب هو تقييم لمدى تحققه في الآن الوحيد، ما دام هو – من منظور الزمن المتتالي والتجليات المتلاشية – يموت ويحيا في كل لحظة؟

- ما أجمل أن تكون تلك دعوة موجهة لكل إنسان لتقييم إدراكه في كل لحظة ... ما أجمل هذا التفسير الذي يخرج المسألة من الثواب أو العقاب، لتصبح تقييم مقدار التحقق في كل لحظة ... ما أجمل هذا التفسير الذي يرى أن الجحيم والنعيم الحقيقين هما النتيجة الطبيعة للاقتراب أو الابتعاد عن المطلق العياني ...
- بذلك لا يصبح الخروج إلى النهار كتابا للموتى بل يصبح أساسا كتابا للأحياء! فأي جديد يمكن أن تأتي به مشاهد البعث، أيا كانت، ما دامت هي تجليات زائلة في نهاية المطاف أمام الوعي الذي تتجلى على سطحه وفي فضائه، وما دام هناك الوعي الباقي التي تظهر على سطحه؟ ما معنى الاهتمام بالزائل وعدم الاهتمام بالباقي الوحيد؟

غاب الصديقان في تأملهما الصامت مجددا، حتى قال ''محب'':

- ومع زوال هذا الفارق بين الحياة والموت، بين الموجة والأخرى على سطح الوعي، يتجه الانتباه تلقائيا إلى ما لا يموت، وإلى التساؤل كيف يمكن أن يتجلى هذا الذي لا يموت على صعيد الزائل بالشكل الذي يعبر عنه بالصورة المثلى؟ بأكبر قدر من الشفافية؟
- بما يتطلب التخلص من تصور أن مقر الهوية هو الأنا الزائلة ...
- نعم، الخروج من ربقة الأنا الزائلة إلى فسحة الذات المطلقة، من ضيق الأنا إلى لانهائية الذات. هذا هو الخروج إلى النور. يصبح هذا هو معنى الحياة. يصبح الخروج إلى النور هو معنى الحياة.

توقف ''محب'' برهة عن الكلام، ثم أضاف:

- وعليه يكون كتاب الخروج إلى النهار كتابا للحياة لا للموت، للأحياء لا للموتى، لكيفية السلوك في الحياة، أي حياة، لا لكيفية التصرف بعد موت البدن. فالموت لن يعدو أن يكون الآن – إن شئت أن ترجح هذا الاحتمال – إلا تغيرا في المشهد، كهذا التغير الذي لا يفتأ يطرأ مع كل لحظة جديدة من كل زاوية رؤية جديدة داخل كل نفس مدركة. أما الوعي، الذي تظهر على سطحه كل هذه المشاهد في كل لحظة من كل الزوايا داخل كل نفس، فهو الباقي أبدا دون تغير. وهذا هو مقر هويتك ...

تمهل ''محب'' في حديثه ثم قال بنبرة وئيدة:

- هذا هو سبيل لا الاستعداد للموت، ولا حتى الاستعداد للحياة، وقد رأينا الآن أن لا فرق جوهريا بينهما، بل الاستعداد للوجود. الاستعداد للوجود في هذا العالم وأي عالم آخر إن وجد. الاستعداد للوجود بالخروج من ظلام تشيئ الوعي إلى نور إدراك مقر الهوية الحقيقية. هذا هو الخروج إلى النور. ربما ذهبت إلى عالم قواعده الخارجية مختلفة، لكنه لا بد أن يخضع لهذه الثنائية الظاهرية: ثنائية الرائي والمرئي، ولحقيقتها الباطنية الجوهرية: واحدانية الرائي والمرئي. فبصرف النظر عن المشهد الذي تراه ستظل أنت الرائي النهائي. أي موت هناك ما دام قد وجد الوعي الذي يرى؟ هذا هو الاستعداد الحقيقي للوجود ...
- وهو ما يعيدنا إلى الفكرة الأولى الموجهة ...
- نعم، نحن إذن إزاء فكرة أولى موجهة. نحن إذن إزاء علاقة كاملة بالوجود تتجلى في كل شيء وتوجه كل سلوك. هذا هو معنى الخروج الحقيقي إلى النور ...

• • •

سكت ''راجي'' برهة ثم ما لبث أن قال مستدركا:

- إذا كنا تحدثنا عن فكرة موجهة أولى، فإننا لا نقصد بها فكرة يؤمن بها حاكم فيلسوف ويحاول تطبيقها، كما كان يرى أفلاطون. وما دمنا قد تحدثنا أيضا عن مصر الفرعونية

فلنتذكر أن مصر القديمة كانت لها تجربة من هذا النوع مع فرعون أثار، وما زال يثير، كثيرا من الجدل، وهو أخناتون، الذي أحدث ثورة في التصورات السائدة في عصره. ودون الدخول هنا في هذا الجدال ومصادره وتأويلاتها، يكفيك أن تنظر إلى التماثيل والرسومات التي تصوره هو وأسرته، لتلاحظ على الفور أسلوبا يتميز عن سواه من أساليب الفن المصري القديم. فأنت هنا إزاء تصوير واقعي للجسد لا يحفل بإخفاء ما به من عيوب حتى لو كان الجسد المُصَوَّر هو جسد الفرعون نفسه. كما لو أن هناك نفورا أصيلا من الزيف والافتعال. وعدم الاعتناء بتجميل الجسد هذا يوحي بأن ما كان يُحتفى به هو الجانب المعنوي لا الظاهري. فانظر كيف كان مثلا يلف ذراعه حول زوجته بحنو بالغ، أو كيف كان كلاهما يداعبان صغارهما وهما جالسان على العرش، في إعلاء لقيمة العواطف الطبيعية الصادقة على حساب الاهتمام بالتقاليد الشكلية. ويمكننا تخيل كيف اصطدمت تلك النزعة المتحررة بالجمود الرتيب لتقاليد دولة موغلة في القدم. وتتأكد لديك هذه النزعة إن أنت طالعت أشعاره وأناشيده الذي كان ينظمها لمعبوده القريب قربا حميما ...

- ولعل نموذج أخناتون هذا يتصل بحديثنا هنا من زاوية ما. فحتى بافتراض صحة رأي فيلسوف ما إن قدر له أن يصبح حاكما، أي حتى بافتراض صحة رأي أخناتون، أو صحته النسبية بالقياس إلى ما هو سائد آنذاك، وهو أمر فيه الكثير الذي يقال، فإن المسألة لا تُحل بفرض هذا الرأي فرضا من أعلى على سائر الناس، لمجرد إيمان الحاكم برجاحة رأيه. فحتى لو كان أخناتون قد تحقق من حقيقة خافية، فإن ذلك لا يبرر تحويلها إلى اعتقاد يفرضه فرضا على الآخرين، على المحكومين ...
- ولعلنا نلاحظ الآن أن المشروع الدولتي أقرب لرؤية أفلاطون وأخناتون ...
- أقرب من حيث الشكل على الأقل. فهنا تُسند المسؤولية عن التحرر لعنصر خارجي – الحاكم أو الدولة – دعك من أن تلك الرؤية تترك كل الحياة وتحصرها في مجال السياسة فقط ...

- أما المشروع الديمقراطي فهو أقرب لرؤية سقراط ...
- نعم، من حيث الشكل على الأقل أيضا. فهنا تُراعى المسؤولية الذاتية عن التحرر، والبحث الذاتي عن الحقيقة ...

• • •

قام الصديقان يتجولان قليلا على سطح الدار. لكن يبدو أن حماستهما لم تفتر للنقاش، إذ ما لبث أن قال ''محب'':

- دعني ألتقط يا ''راجي'' حبل الحوار الذي تطرق، فيما يبدو، إلى نقطة جانبية هي مفهوم الحياة والموت. فبينما كنا نتحدث عن فكرة أولى موجهة للاجتماع، لاحظنا أن ثمة نموذجا لها في الحضارة المصرية القديمة التي أَبدعت على غير سابق مثال. فناقشنا التصور الشائع عن ولعها المفترض بالاستعداد لما بعد الموت. وقادنا ذلك إلى اعتبار أن الفكرة الأولى الموجهة لها، أو الموجهة على الأقل للإدراك التصوفي فيها، قد لا تكون هي الاستعداد للموت، بل هي بالأحرى الاستعداد للوجود. وهكذا وجدنا، في حضارتنا القديمة تلك، صدى معرفي للفكرة الموجهة الأولى الجديرة بأن تخرجنا حقا إلى النور، ألا وهي معرفة طبيعة الحضور الواعي ...
- وهذه الفكرة الموجهة الأولى لا بد أن تنعكس على كل شيء. وهذا ما فعلناه في الحقيقة في حوارنا. ففي ضوء هذه الفكرة صغنا موقفا من التراث وقضية الاعتقاد والعرفان، ومن العالم وقضية المادية والعرفان، ومن رؤية مفكرينا للموقف من كل ذلك: الإسلاميين، والعلمانيين، ومقاومي التغريب، ثم ترجمة تلك المواقف على صعيد المشروعات السياسية، الإسلامي، والدولتي، والديمقراطي. ثم تناولنا التمايزات المطلوبة لتأسيس الاجتماع تأسيسا كلانيا بحق. والآن جئنا إلى التصور الملموس لتأسيس الاجتماع وعلينا الآن أن نتساءل هل هذه الفكرة الموجهة الأولى – فكرة الاستعداد للوجود بمعرفة طبيعة الحضور الواعي – جديرة بأن تكون حقا هي أساس الاجتماع الحر والتضامني؟

- لن تكون كلانيا بحق ما لم تكن عرفانيا بحق. الفكرة الجديرة بأن تكون فكرة أولى موجهة هي التي تتسق مع الفهم العرفاني للوجود ...

تمهل ''محب'' في حديثه ثم قال:

- أي أن هذه الرؤية لن تنجز بدون ثورة في الإدراك أولا للخروج إلى النور. وأنت تتحدث هنا عن مهمة مجتمع لا عن مهمة نخبة/طليعة ما فحسب. أنت لا تحاكي بل تبدع. وإذا كنا قد أشرنا إلى مصر القديمة، فذلك لأنها كانت نموذجا للفعل الأصيل لا للمحاكاة، نموذجا لكيفية الإبداع دون سابق مثال. لا محاكاة هنا لا لقديم ولا لمعاصر، بل استلهام لما فيه من محتوى عرفاني أو كلاني، لكنه يُطبق بشكل متجدد يكون المعيار فيه هو الصلة الحية بالحضور الواعي ومقدار ما يجسده من كلانية ...
- أنت لا تحاكي لا قديما ولا معاصرا ...
- نعم أنت تستلهم ذلك المحتوى العرفاني، الذي وقفنا الآن على صورة له في التراث الفرعوني، ولكننا كنا قد رأينا، كما تذكر، نظيرا له أيضا في التراث المسيحي والإسلامي ...
- نعم، أنت تستلهم ذلك المحتوى بكل صوره وأشكاله، لكن دون أن لا تقلد لا قديما ولا معاصرا. ليس رغبة في تميز أناوي ما ...
- بل لأن الحرية التي تحققت داخلك تغنيك عن أي محاكاة ...
- ولأن القديم والمعاصر، كما يطرحان نفسيهما عادة، ينطويان على أوجه قصور متأصلة، ولأنهما تسببا في مشكلات لا يمكن حلها من داخل منظورهما الفكري نفسه ...
- نحن نتحدث إذن عن فكرة أولى موجهة، عن قيمة أولى موجهة لسلوك الناس بوجه عام، عن استحقاق تطور، ورحلة النضج تتطلب تجاوز ما هو مألوف ومعتاد ومريح. وإذا كنا قد حددنا أن الرؤية العرفانية الكلانية هي القيمة الأولية الموجهة للحياة على اتساعها – التحقق من أن المطلق هو مقر الهوية لا النسبي – فإن تلك الرؤية ستنعكس بشكل أو بآخر على السياسة، بل ويمكن أن يتجلى فيها قصدا كما سيلي ...

- لكن إذا كانت هي قيمة موجهة للحياة على اتساعها، فإن ذلك يعني أن القضية تبدأ بتحديد ما يحتاج إلى إصلاح: أهو الحياة أم السياسة؟ أهو القيم الموجهة للسلوك أم الحكام؟
- نحن ننظر هنا إلى الحياة على اتساعها. فالحياة ليست هي ما تنقله مانشيتات الصحف. نحن نعنى هنا بالحياة الواقعية الفعلية المتعددة المستويات والأبعاد. والمطلوب هو تغيير القيم الموجهة للفعل، بذلك تتغير الحياة كلها ...
- وإذا كنا قد حددنا تلك الرؤية باعتبارها الموجهة للفعل، وإذا كنا تناولنا – على مدار حوارنا – كيف تنعكس هذه الرؤية على صور شتى من الفعل الإنساني، فاعتقد أننا قد وصلنا إلى النقطة التي يمكن أن نتساءل عندها ماذا تكون الصيغة الملموسة لهذه الفكرة الموجهة الأولى؟
- يمكننا أن نصوغ الفكرة الموجهة الأولى على هذا النحو: ''معرفة طبيعة الحضور الواعي ثم الاحتفال بالوجود ورعاية الحياة'' ...
- كما يمكننا أن نتساءل عن كيفية تجلي تلك الرؤية بشكل ملموس على صعيد تأسيس الاجتماع، أي عن الترجمة العملية لتلك الرؤية في الواقع؟
- الترجمة العملية يمكن أن تتمثل في أن تعمد مصر إلى توفير المتطلبات الضرورية لضمان طيب حال الناس، ثم تتفرغ للاحتفال بالوجود ورعاية الحياة، بإبداع معبر عن الانسجام الأصيل في الكون. أن تعمد إلى توفير تلك المتطلبات الضرورية دون أن تنزلق، بطبيعة الحال، إلى أي نهم استهلاكي أو تعويض أناوي لنقصان وجودي. أي أنها حتى وهي تعمد إلى تحقيق اكتفائها هذا من مؤنتها ومطالبها، إنما تفعل ذلك دون أن تغيب عنها الفكرة الموجهة الأولى ...
- أي أننا بصدد نموذج جديد من الاجتماع يترجم معنى الوجود إلى فعل إنساني ...
- وهدف هذا الفعل هو إشاعة قيم التأسيس الكلاني في كافة مناحي الحياة، لا تغيير نظام، ولا تعليق أمل على إجراء ما تتخذه سلطة فيه الحل، ولا على تحول اجتماعي معين فيه مخرج – كنشوء طبقة ما برجوازية تدافع عن استقلالية المجتمع، أو عمالية تدافع عن حقوق البسطاء – ولا على زعيم ملهم بيده الإنقاذ. ومبدأ هذا الفعل هو المسؤولية الذاتية،

لا إسقاط المشكلات على عنصر خارجي، مما يفترض الخروج من ثنائية الجاني والضحية، ومن ثنائية لوم الجماهير أو تملق الجماهير، إلى دعوة الجميع إلى تحمل المسؤولية عن أوضاعهم الفردية والجماعية وعن تحسينها ...

- نعم، فما أكثر ما صادفنا، خلال السنوات الماضية، ذلك الوهم الشائع الذي يقوم على أن ثمة آخر هو المسؤول عن مصيري، هو المشكلة أو هو الحل ...
- بالضبط، وقد خلصنا في حوارنا إلى أن السعادة ليست مسؤولية الغير. ويطرح ذلك مسألة تغيير الحياة من الآن دون انتظار أي شيء أو أي حدث أو أي ثورة. فالزمن الجميل هو كل زمن يفوح منه أريج الأبدية الكلاني ...
- نحن إذن إزاء سياسة من نوع جديد ...
- الإصلاح ليس هدفه أي شيء خارج اللحظة، حتى لو كان التراكم سيحدث، حتى لو كان ما يحدث في اللحظة الحالية هو الذي سيحدد ما الذي سيحدث في اللحظة المقبلة. فكل شيء يحدث في الآن ...
- وكل ذلك سينعكس حتما على كل قضايا الاقتصاد والسياسة، بما يؤدي إلى بزوغ نمط جديد من الاجتماع ...
- نعم، فكل المجتمعات يحكمها خليط من المطلق الاعتقادي والمطلق المادي والمطلق الأناوي، مع تفاوت نسبة كل من هذه المطلقات إلى الآخر، وتباين حجم المظاهر السلبية أو الإيجابية لكل منها. وبذلك يغيب بعد جوهري، بل البعد الجوهري، للوجود. ولا شك في إن دخول هذا البعد الجوهري إلى حيز الفعل سيؤدي إلى شكل جديد من الاجتماع ...
- كل تلك الاعتبارات التي سقناها مقدمات ضرورية لتحقيق عدة أمور منها بوجه خاص التمايز السادس: تمايز المجتمع عن الدولة. فالمجتمع هنا يكتسب استقلاليته الخاصة ويطور ديناميته الذاتية ويحل مشكلاته دون انتظار فعل من أي جهة أخرى، والدولة أساسا، لكن

دون استبعادها أو التقاعس عن التأثير في توجهاتها بطبيعة الحال. ولكن دون أن يظل المجتمع أيضا رهينة لتصوراتها وحدود رؤاها ...

- واليوتوبيا الواقعية تتطلب، بقدر من سعة الصدر في التعامل مع المصطلحات، طبقة من الحكماء والمبدعين لترويج الرؤية والمساعدة على تحقيق التحويل الباطني ...
- نعم، فهناك حاجة إلى استلهام روح إبداعية تضامنية مثل تلك التي تجلت في يناير. روح يناير لم تكن معروفة ولا متخيلة من قبل. روح كان من مظاهرها انهيار الحواجز بين الناس، واكتشاف قوة الفعل الجماعي، واكتشاف الصلة بالعقل الجمعي، والتواصل والتضامن وخدمة كل فئة لأغراض الفئات الأخرى، وتجاوز المصلحة الذاتية الضيقة. روح كانت إبداعا على غير سابق مثال، تشيع نوعا جديدا من القيم ينبئ بمقدم إدراك جديد ...
- وتتطلب اليوتوبيا الواقعية أيضا طبقة من المنظمين لتنظيم طاقة المشاركين في التطبيقات العملية التي تستلزم الانطلاق على كل المستويات وفي كل الجهات. أنت هنا لا تنتظر دولة، ولا حكومة، ولا حزبا، ولا منظمة، دون أن تستبعد أيا منها. ولكننا نبدأ من حيث نحن في كل المجالات وعلى كل المستويات. أنت تتحدث هنا عن فعل مجتمع بأسره ...
- وهو ما يعيدنا إلى مسألة ''الفعل الجميل'' أو اليوتوبيا الواقعية'' التي كنا نتحدث عنها. لقد تحدثنا قبلا عن طبيعة الفعل الجميل ...
- نعم، الفعل الجميل هو الذي يؤتى لا بحثا عن سعادة، بل صدورا عن سعادة. فطبيعة الفعل الجميل تتعلق بصلته الحية بالمطلق، بانبثاقه الحي من المطلق ...
- لكن ما هو شكل، أو أشكال، الفعل الجميل في هذه الحالة؟
- دعنا هنا نعنى بالرؤية على الصعيد الكلي العام لا على الصعيد الجزئي التفصيلي ...

• • •

تعالت أصوات باعة ينادون على أطعمة شعبية بسيطة، فاقترح ''راجي'' أن يهبط ليشتري شيئا يأكلانه لأن حوارهما ينبئ بأنه سيطول. رحب ''محب'' بالفكرة وقام ليعد مشروبين يحتسيانهما مع ما سيجلبه صديقه.

أعدا طاولة صغيرة وأخذا يتناولان ما حمله ''راجي'' بشهية واضحة، ثم اقترح ''محب'':

- لنبدأ مثلا، في تناول تلك الرؤية العامة، بمجال الاقتصاد بالنظر إلى أهميته المحورية في صياغة شكل أي مجتمع ...
- الاقتصاد الرأسمالي قائم كما تعرف على تحقيق أقصى ربح ما استطاع إلى ذلك سبيلا. وقد أفضى هذا المنطق الداخلي للاقتصاد الرأسمالي، في ظل رؤى معينة سنعرض لها حالاً، إلى أحد الاختلالات الرئيسية التي يتسم بها الاقتصاد المعاصر ...

تدخل ''محب'' مستفهما:

- أنت تبدأ إذن من منظور عالمي؟
- وكيف يمكن أن تعزل ما يحدث في اقتصاد طرفي مثل اقتصادنا عما يشهده الاقتصاد العالمي من تبدلات، خاصة في عصر العولمة هذا؟
- صحيح ... كنت تتحدث عن اختلال رئيسي في الاقتصاد المعاصر ...

فاستأنف ''راجي'' عرض فكرته قائلا:

- نعم، أدى منطق السعي إلى تحقيق أقصى ربح إلى ذلك التفاوت الهائل بين حجم القطاع المالي، من جهة، وبين حجم المخرجات الإنتاجية الفعلية، من جهة أخرى. فقد أخذ حجم القطاع المالي يتضخم في ظاهرة متكررة باتت تعرف باسم ''اقتصادات الفقاعة''، حيث تؤدي المضاربة على سلعة بعينها إلى تزايد هائل في قيمتها المالية بغير استناد إلى أساس إنتاجي فعلي لتُكَوِّن شيئا أشبه بالفقاعة الخاوية، ثم لا تلبث هذه الفقاعة في التضخم حتى

تنفجر، فتنتقل المضاربة إلى تكوين فقاعة أخرى، وهلم جرا. وقد تهدد تلك الفقاعات بحدوث انهيار اقتصادي كما حدث ذلك إبان الأزمة المالية لعام ٢٠٠٨ التي كادت أن تعصف بالقطاع المالي، لولا صفقة الإنقاذ التي مدته بها الحكومات الغربية ...

قام ''راجي'' إلى مكتبته، وأخذ منها كتابا زاخرا بدوره بوريقات تُعَلِّم مواضع معينة فيه، ثم قال:

- يُعلق اقتصادي فرنسي على ذلك بقوله: ''واكتشفنا عندئذ الهشاشة المفرطة للنظام المالي العالمي الذي كاد أن يفلس في أكتوبر ٢٠٠٨ ... والذي لم يتسن إنقاذه إلا بالقرار المقصود للحكومات بأن تُلقي مجمل الصعوبات المالية على عاتق دافعي الضرائب''(٤)

وضع ''راجي'' الكتاب جانبا، وأضاف:

- ويمكن تصور مقدار هذا التفاوت في الحجم بين القطاع المالي والاقتصاد الفعلي ... إذا تبينا

وقام ليلتقط كتابا ثانيا، ثم أخذ يترجم منه:

- يمكن تصور مقدار هذا التفاوت في الحجم بين القطاع المالي والاقتصاد الفعلي ... إذا تبينا ''أن القيمة الكلية لمعاملات النقد الأجنبي العالمية قد وصلت، في عام ٢٠١٠، إلى ١ ٥٠٠ تريليون(*) دولار، في حين أن القيمة الكلية للتجارة الدولية لم يكن يتجاوز ٢٠ تريليون دولار، أو أقل من ١,٤ في المائة من مجموع هذه المعاملات''(٥). ويعلق أستاذ للتنمية الاقتصادية بجامعة ستانفورد على ذلك قائلا: ''إن الأغلبية الساحقة لمعاملات النقد الأجنبي

---

(٤) Jacques Attali, Une breve histoire de l'avenir Librairie Artheme Fayard, , Le livre de poche, Paris 2009؛ (جاك، أتالي، تاريخ موجز للمستقبل، مكتبة آرتام فايار، سلسلة كتاب الجيب، باريس، ٢٠٠٩)، ص ١١٤.

(*) التريليون يساوي ألف مليار.

(٥) Otto Scharmer and Katrin Kaufer, Leading From the Emerging Future From Ego-system to Eco-system Economies, Berrett-Koehler Publishers, Inc, San Francisco, 2013,؛ (القيادة من المستقبل الناشئ، من اقتصادات الأنا إلى اقتصادات البيئة)، ص ٤.

كانت إذن محض مضاربة، بل مقامرة خالصة في الواقع، ولم تكن تخدم أي أغراض اجتماعية مفيدة''(٦)

- وألا يثير هذا سؤالا بديهيا: لماذا سُمح لهذا القطاع بأن يتضخم على هذا النحو غير الطبيعي؟

توجه ''راجي'' إلى مكتبته مرة أخرى ثم عاد منها بكتاب آخر:

- يقول كتاب ''الاقتصاد القيمي''(*): ''إن غياب الرقابة على القطاع المالي كان هو السبب الذي مَكَّن ثقافة انتهازية مفترسة، يتوافر لديها قدر مفرط من المال، من أن تقوض كل القيم الأخرى للاقتصاد ما بعد الصناعي ... فأخذ [القطاع المالي] يبيع أصولا اسمية متلاعبا بسعر أي شيء يمكنه أن يتلاعب به، دون أن يجبره أحد على تبرير هذا السعر استنادا إلى الطلب الفعلي''. وأخذ ذلك ينعكس على سائر قطاعات الاقتصاد، فقد ''أدى تحرير القطاع المالي [على هذا النحو] إلى ... تزويده بقدر من السيولة يفوق من بعيد قدرة الاقتصاد العالمي على استيعابه بشكل مشروع''.

أخذ ''راجي'' يقلب في الكتاب، ثم واصل قراءته:

- ''وأفضى هذا الإغراق بالمال ... إلى خلق فرص عمل وثروات وهمية وغير طبيعية. فمنظم الحفلات الذي كان يربح أكثر من نصف مليون دولار سنويا في عام ٢٠٠٦ لم يكن يمثل نموا عضويا لفرص العمل. وقيمة المنزل التي زادت بمقدار ثلاثة أمثال بين عام ٢٠٠٤ وعام ٢٠٠٦ لم تكن تمثل تزايدا طبيعيا للقيمة في سوق الإسكان، [لأنها لم تكن] ثمرة عمل إنتاجي جاد. والطاهي الذي يقدم الطعام لزبائنه في مصعد يرتفع إلى مسافة ٦٠٠ ١ قدم في الهواء نظير ٥٠٠ ١ دولار للوجبة الواحدة لم يكن يدشن مجالا جديدا للنمو الاقتصادي في

---

(٦) الأستاذ لورانس لاو، اقتباس مستشهد به في المصدر السابق ص ٤.

(*) الاقتصاد القيمي (أو الاقتصاد الميمي) أو MEMEnomics، هو فرع من الاقتصاد يرصد العلاقة بين تطور القيم والتصورات والأشكال الاقتصادية السائدة وقد ورد هذا المصطلح في عنوان كتاب: Said Elias Dawlabani, MEMEnomics, the Next Generation Economic System, Selected Books, Inc. New York, 2013؛ (الاقتصاد الميمي، الجيل الجديد من النظام الاقتصادي)، والاستشهاد المذكور في هذه الفقرة يرد في ص ١٥٤ من ذلك الكتاب.

قطاع الخدمات... تلك كانت أنواع فرص العمل التي كان يخلقها هذا العرض غير السوي للمال.(٧)

وضع ''راجي'' كتابه جانبا والتقط الكتاب الأول ثم قال:

- وأدى عدم خضوع القطاع المالي الأمريكي للضوابط إلى أنه أصبح ''يشترط عائدات لا يستطيع القطاع الصناعي تحقيقها، إلى درجة أن الشركات الصناعية أخذت تُقرض المال الذي تربحه إلى القطاع المالي بدلا من أن تستثمره في الأنشطة الخاصة بها. ومن ثم لم تعد السيارات والأجهزة المنزلية الأمريكية ... هي صاحبة أفضل جودة عالمية، فأخذت الشركات الأمريكية تتهاوى تحت وطأة ديونها إزاء المتقاعدين''(٨).

وضع ''راجي'' كتابه، ثم التقط كتابا جديدا، وأخذ يترجم منه عفو الخاطر:

- ''وانعكست هيمنة القطاع المالي على سائر قطاعات الاقتصاد في الانفصال بين أشكال الملكية الحالية وأفضل استخدام مجتمعي لها، مما أدى إلى استخدام الملكية الخاصة على نحو ضار بالبيئة والمجتمع. وانعكست هذه الهيمنة كذلك في الانفصال بين الأغراض التي تخدمها التكنولوجيا والاحتياجات الاجتماعية الحقيقية، فصناعة الدواء مثلا توجه نفقاتها لخدمة الأسواق التي تُجنى فيها أعلى الأرباح متجاهلة في كثير من الأحيان احتياجات قاعدة الهرم الاجتماعي الاقتصادي. وانعكست تلك الهيمنة أيضا في السعي المحموم إلى نمو غير محدود، في نهم يصطدم بمحدودية الموارد المتاحة. وانعكست كذلك في الانفصال بين الفكر الاقتصادي والواقع الاجتماعي، إذ أخذ الفكر الاقتصادي يروج لخرافة تذهب إلى أن المصاعب الاقتصادية الحالية يمكن حلها بمزيد من النمو. وهي خرافة لأن النمو يصطدم بالحدود التي تفرضها البيئة، ولأنه لا يخلق ما يكفي من فرص العمل. فضلا عن أن

---

(٧) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٨) Jacques Attali, Une breve histoire de l'avenir Librairie Artheme Fayard, , Le livre de poche, Paris 2009؛ (جاك، أتالي، تاريخ موجز للمستقبل، مكتبة آرتام فايار، سلسلة كتاب الجيب، باريس، ٢٠٠٩)، ص ١١٢.

التداعيات الاقتصادية الخارجية لذلك النوع من التوجهات أخذت تخدم القمة على حساب القاعدة. ومن ذلك مثلا أن المواد الخام ما برحت تتدفق من الجنوب إلى الشمال وأن النفايات السامة ما برحت تتدفق من الشمال إلى الجنوب، وأن المال ما برح يتدفق إلى المؤسسات والمشروعات الكبرى لا إلى المستثمرين الجدد. ثم هناك الدور الذي تؤديه جماعات المصالح لحماية مكاسبها والتأثير الذي تمارسه على دوائر الحكم، بما أفضى إلى الانفصال بين القيادات والناس الذين فقدوا إمكانية إسماع صوتهم، [مما أشعرهم] بقلة الحيلة.(٩)

أنهى ''راجي'' قراءته، فأضاف:

- وليس هذا مجرد تقييم خلص إليه بعض الباحثين الناقدين. فقد أقر آلان جرينسبان نفسه [وهو الرئيس السابق للاحتياطي الفيدرالي الأمريكي ''مايسترو التجارة العالمية ... وأحد أكثر قادة العالم نفوذا'']، في الشهادة التي أدلى بها أمام الكونجرس الأمريكي، ... بزيف رؤيته ... وبخطأ التفكير الذي [صاغ] الوجهة التي ظلت الرأسمالية تمضي فيها على مدى أكثر من أربعة عقود.(١٠) ... ومع ذلك، فإن هذه ''القيم المفترسة ما زالت هي التي توجه الاقتصاد العالمي''(١١)

ظل ''محب'' منصتا باستمتاع إلى عرض صديقه الذي يعرف ولعه بالاقتصاد والسياسة، ثم قال:

- أعتقد أن كل ذلك آخذ في التغير بسبب عاملين: الأول هو تأثير التكنولوجيات الجديدة، والثاني هو تبني فئات شتى من الناس لقيم جديدة مختلفة ...
- بالضبط فقد ...

---

(٩) Otto Scharmer and Katrin Kaufer, Leading From the Emerging Future From Ego-system to Eco-system Economies, Berrett-Koehler Publishers, Inc, San Francisco, 2013, (القيادة من المستقبل الناشئ، من اقتصادات الأنا إلى اقتصادات البيئة)، ص ٥-٨ (بتصرف).

(١٠) Said Elias Dawlabani, MEMEnomics, the Next Generation Economic System, Selected Books, Inc. New York, 2013, ص ٨.

(١١) المرجع السابق، ص ١٥٨.

ثم واصل ''راجي'' قراءته:

- ''كانت التكنولوجيا دوما عنصرا ... للتغيير ... فلئن كان التجديد المالي ... قد ركز القوة في أيدي قلة، فإن التقدم التكنولوجي في قطاع المعرفة قد أخذ يحرك أجزاء أخرى من الاقتصاد في الاتجاه المضاد. فالعصر الرقمي قد جلب في ركابه ديمقراطية المعرفة.''(١٢)
- وديمقراطية المعرفة أدت إلى ظهور ما يعرف باسم اقتصاد المعرفة. واقتصاد المعرفة هذا يُحدث تأثيرا بنيويا عميقا، إذ أنه يقود الانتقال من اقتصاد الندرة إلى اقتصاد الوفرة ...
- نعم لأن ''منح المعرفة لا يحرم صاحبها منها''، كما يقول مؤلف كتاب ''تاريخ موجز للمستقبل''(١٣) ...
- وهذا الانتقال من اقتصاد الندرة إلى اقتصاد الوفرة يزعزع ركيزة أساسية للنموذج الرأسمالي التقليدي تتمثل في أن سعر السلعة إنما يحدد وفقا للعرض والطلب ...

فتح ''راجي'' كتاب الاقتصاد القيمي، وأخذ يقرأ:

- تماما. ''فكلما ندر العرض من منتج معين في السوق، مال سعره إلى الارتفاع. وكان مفهوم الندرة هذا هو القوة المحركة للمجتمع الرأسمالي ... وقد برعت الأسواق المالية والشركات التجارية في التحكم في العرض من منتج أو سلعة أو خدمة لا لغرض إلا استثارة المشاعر التي تستند إليها السلوكيات القهرية القائمة على خشية الندرة. فالخشية من عدم حيازة ما يكفي من منتج ما ... تدفع المستهلك إلى دفع سعر أعلى. وكلما زادت ندرة العرض من منتج ما ارتفعت قيمته. وذهنية الندرة هذه ... تتحكم في جانب كبير من النشاط الاقتصادي ... وعلى امتداد القرون استثمر الناس، خلال أوقات الريبة الاقتصادية، في الذهب لأنه من أندر المعادن النفيسة وأعلاها قيمة ... ويطرح [بعض الباحثين] حجة مقنعة تقول إنه إذا ما

---

(١٢) المرجع السابق، ص ١٥٨ - ١٥٩

(١٣) Jacques Attali, Une breve histoire de l'avenir Librairie Artheme Fayard, , Le livre de poche, Paris 2009؛ (جاك، أتالي، تاريخ موجز للمستقبل، مكتبة آرتام فايار، سلسلة كتاب الجيب، باريس، ٢٠٠٩)، ص ٢٧٢.

انقشع، بفضل اقتصاد المعرفة، دخان ... الندرة المصطنعة الذي يثيره تجار التجزئة ... التقليديون، أمكن التوصل إلى الأسعار الحقيقية ... ويقوم اقتصاد المعرفة فيما يبدو بدور العامل المحفز للتغيير في اقتصادٍ يُمثل فيه انفاق المستهلكين ٧٠ في المائة من الناتج الاقتصادي، وذلك من خلال أشياء بسيطة مثل وصلة إنترنت وبضع نقرات على لوحة مفاتيح. ففي قطاع تجارة التجزئة على الإنترنت، مثلا، يؤدي اقتصاد المعرفة إلى توفير شفافية كاملة بشأن كل شيء يريد المستهلك أن يعرفه عن منتج ما: مدى جودته وتوافره ونطاق أسعاره، والرأي غير المنحاز للمستهلكين الآخرين بشأنه ... ولئن كان هذا التجديد ... قد أدى إلى اختفاء بعض الصناعات تماما، فإن آثاره على المؤسسات ... التقليدية ... قد تجعل ممارساتها، فيما يبدو، أكثر صحة وشفافية.''(١٤).

نحى ''راجي'' الكتاب لحظة ليضيف:

- كما تطال هذه التغيرات قطاع التعليم العالي كذلك. وفي الولايات المتحدة مثلا ما فتئت المؤسسات التقليدية تبدل من أساليب عملها ...

ثم واصل قراءته:

- ''منذ بضعة عقود، كان التعليم متمركزا حول الحرم المادي لكلية أو لجامعة تضم عددا محدودا من الطلاب. وكانت الجامعات تفخر بصغر حجم فصولها الدراسية وما يحظى به الطلاب من اهتمام فردي في بيئة مادية مواتية للتعلم. وظل من المتصور، لأكثر من قرن، أن ذلك نموذج راسخ الأركان مقدر له أن يستمر في النمو، وكانت فكرة التعليم على الإنترنت غير متخيلة أو كان يعتقد أنها فكرة غير عملية. أما اليوم، فهناك أكثر من عشرين مليون طالب يتابعون الدراسة على الإنترنت للحصول على درجات علمية، وهو عدد من المتوقع أن

(١٤) Said Elias Dawlabani, MEMEnomics, the Next Generation Economic System, Selected Books, Inc. New York, 2013, ص ١٩٧ -١٩٨.

يرتفع. وقطاع مثل التعليم على الإنترنت يجبر المستفيدين من النموذج الاقتصادي القديم على التكيف مع هذا الوضع وعلى أن يصبحوا، في خضم هذا التكيف، أكثر تنافسية وشفافية لمجرد الاستمرار في البقاء.''(١٥)

وضع ''راجي'' كتابه ثم أضاف:

- وعن هذا التطور يقول كتاب آخر: ''ومع الثورة الهائلة التي تطرأ على منصات التعلم على الإنترنت، أصبحنا نعرف أن النموذج القديم للتعليم العالي ماضٍ في طريقه إلى الزوال على الأرجح. ومن الأمثلة على ذلك، أن معهد ماساشيوستس للتكنولوجيا وجامعة هارفارد وجامعة بيركلي قد تضافرت جهودها لإنشاء منصة للتعلم على الإنترنت تسمى ''edX'' توفر جميع المقررات على الإنترنت مجانا أو نظير رسم ضئيل جدا. (https://www.edx.org) غير أن ما الذي لا يعرفه أحد اليوم هو ما الذي سيكون عليه شكل النموذج الجديد للتعليم العالي''(١٦)
- ومثلما حول اقتصاد المعرفة قطاع تجارة التجزئة وقطاع التعليم العالي، فقد حول أيضا قطاع الإعلام ...
- نعم، خذ عندك ما يقوله كتاب الاقتصاد القيمي: ''أدى النفاذ الفوري المباشر إلى الأخبار أثناء حدوثها وعلى مدى اليوم وطوال الأسبوع إلى إخراج مئات الصحف والمجلات في كل أنحاء العالم من حيز النشاط التجاري. كما باتت الأشكال التعسفية من إساءة استخدام السلطة، التي كان يمكن أن تخفيها النظم الراسخة في الماضي، تُكشف للعالم بأسره ليراها أي شخص لديه هاتف خلوي. بل إن تلك النظم الراسخة نفسها، لا الإعلام وحده، باتت تخضع لتهديد طوفان المنتجات الاستهلاكية التي تضفي اللامركزية على بنية القيادة والرقابة

---

(١٥) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(١٦) Otto Scharmer and Katrin Kaufer, Leading From the Emerging Future From Ego-system to Eco-system Economies, Berrett-Koehler Publishers, Inc, San Francisco, 2013, ؛ (القيادة من المستقبل الناشئ، من اقتصادات الأنا إلى اقتصادات البيئة)، ص ٢٤٢.

القديمة، وتُحَوِّل هذه البنية إلى جمعية لامركزية مؤلفة من المجتمعات المحلية'' ... إن [اقتصاد المعرفة] قد حول تماما القطاعات السابقة ''وأضفى الطابع اللامركزي ... على النماذج التي تتبعها في مباشرة النشاط التجاري وما برح يبدل بنية صناعات كثيرة ... كان يعتقد أنها بمأمن من الثورة الرقمية ويجعل منتجاتها متاحة بوفرة وبمزيد من التنوع وبأسعار أرخص ... وفي خضم هذه العملية، خضعت معظم النشاطات الاقتصادية والتفاعلات الاجتماعية في جميع أنحاء العالم لتغير عميق. فاليوم، يستطيع أي شخص لديه حاسوب محمول أو هاتف ذكي النفاذ إلى معلومات يمكن استخدامها للمشاركة في التجارة العالمية، أو في تيسير البحث للحصول على درجة دكتوراه ... والصعود السريع للتكنولوجيا يؤدي إلى تقادم ممارسات وطيدة الأركان. وتعيد التكنولوجيا تعريف [دور] الشركات ... إلى جانب سماحها في الوقت نفسه للشبكات الاجتماعية بأن تؤدي دورا محوريا في إحداث التغير الاجتماعي ... وتقود التكنولوجيات التعاونية والمفتوحة المصدر اليوم قدرا كبيرا من التجديد في اقتصاد المعرفة، إن هي قورنت بحرص معظم الاقتصادات السابقة على الملكية الفكرية والتكتم على الأسرار... فنماذج الابتكار المفتوحة المصدر تتوافر الآن مجانا لأي شخص، وباتت هي وسيلة العمل الشائعة. ويتعزز الإبداع في تصميم المنتجات وإنتاجها بطريقة تسودها المساواة، وترتكز على جهد جماعي يتوخى الخير العام للثقافة. وتحت تأثير ... اقتصاد المعرفة تتغير طبيعة الملكية الفكرية ذاتها. ومع قيام المتعاونين في اقتصاد المعرفة بالتنازل طوعا عن ملكيتهم الفكرية، أخذت تتراجع القيم التي هيمنت على الطرق [السابقة] في التفكير، والتي كانت تضع حقوق البراءات وعائدات الترخيص فوق كل اعتبار آخر. فاقتصاد المعرفة لم يحقق فقط ديمقراطية النفاذ إلى المعلومات، بل لقد أسقط جدران النظم وعمليات المؤسسات وطرق التفكير التي ظلت تقاوم التغيير على مدى عقود. ومن خلال انتشار المعرفة، تُدخل الثورة الرقمية تحولا خلاقا على كل قطاع من قطاعات الاقتصاد ... وبصورة متزايدة، يتنازل الناس عن ابتكاراتهم طوعا، ويعبرون عن دعمهم النقدي وغير النقدي للأشياء والأحداث والقيم التي يقدرونها.

وتصبح التجمعات البشرية، سواء كانت تبعد عن بعضها بعضا آلاف الأميال أو كانت تلتقي في المقهى المحلي، الحقيقي أو الافتراضي، هي الشكل الأمثل لهذا التغير التحفيزي. وتبزغ أنماط جديدة من توزيع السلطة وتظهر تحولات في العلاقات التراتبية القديمة. فنحن على قمة تحول ثقافي أكثر صحة يعززه تقديرٌ أكثر عمقا للقيم الإنسانية ... لقد كانت الإنترنت هي العامل المحفز الذي حطم أسوار نظام القيم [القديم]، فالهدف الرئيسي للإنترنت هو إضفاء الديمقراطية على وصول البشرية إلى المعلومات ... وإلى جانب هذا، يجبر السخط الاجتماعي إزاء النظام الحالي في الاقتصادات الغربية، القادة على أن يفكروا بطريقة مختلفة مع تزايد عنفوان البحث عن نموذج اقتصادي جديد.''(١٧) ''ومع نضج اقتصاد المعرفة وتغلغله في مزيد من قطاعات الاقتصاد، وهي قطاعات كان يعتقد أنها غير قابلة للاختراق منذ بضع سنوات فقط، تصبح وظيفته الرئيسية هي الاستخدام الكفء لوسائل الإنتاج لخدمة قاعدة أوسع من المستهلكين-العملاء''.(١٨) ''وفي اقتصاد اليوم الذي يستأثر فيه قطاع الخدمات بأكثر من نصف المخرجات الإنتاجية، فإن كل شيء تتسنى رقمنته يمكن أن يكون له تأثير ثوري''.(١٩)

فرغ ''راجي'' من قراءته ثم ما لبث أن قال متأملا:

- لقد طال هذا التأثير الثوري بالفعل قطاع التعليم العالي، وتجارة التجزئة، وقطاع الإعلام، وصناعة النشر، لكن أنظر إلى ما يتساءل عنه الكتاب: ''هل يمكن لهذا [التأثير] أن يمتد إلى قطاعات أخرى من الاقتصاد العالمي، مثل الصناعات التحويلية، والخدمات الحكومية، والتجارة في السلع والأسواق المالية على الصعيد العالمي؟ وإلى أي مدى يمكن لإشاعة ديمقراطية الابتكار ... أن تزيح البنى التقليدية في المنظمات وتظل تخدم مقومات الصلاحية

---

(١٧) Said Elias Dawlabani, MEMEnomics, the Next Generation Economic System, Selected Books, Inc. New York, 2013, ص ١٥٩ -١٦٤.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٩٩.

الاقتصادية؟ وإذا كانت إشاعة ديمقراطية المعلومات هي الهدف النهائي لاقتصاد المعرفة، فما هو الحافز الذي سيدفع الشركات التقليدية إلى الاستثمار في أنشطة البحث والتطوير؟ وهل ستصمد الاختراعات المحمية بحقوق الملكية الفكرية وقوانين حماية براءات الاختراع في وجه المسيرة العنيدة لاقتصاد المعرفة الذي يعتمد اعتمادا شديدا على التعاون والتشاطر المفتوحي المصدر؟[٢٠]... (١٩٩)

توقف ''راجي'' عن الاسترسال ثم ما لبث أن قال:

- يرد مؤلف كتاب ''تاريخ موجز للمستقبل''، جاك أتالي، على تلك الأسئلة على النحو التالي: ''... لئن كانت الشفافية ستزيد من وضوح أوجه عدم المساواة وتقلل من القدرة على تحملها، فإن الدورات الاقتصادية والسياسية والعسكرية سيزداد نطاقها. وسيكون على السوق، بذريعة مساعدة الناس على الخروج من الندرة، أن تخلق أشكالا جديدة من تلك الندرة. وتحت ضغط شركات التأمين، ستعمد المؤسسات الصناعية إلى تحمل مخاطر أقل فأقل، مع السعي إلى تحقيق أقصى مردود. وسيُطَالِب العاملون، بلا طائل، بألا يتناقص نصيبهم من العائد؛ أما المستهلكون، وهم أيضا الناخبون، فسيطالبون بتخفيض الأسعار ... كل شيء ينبئ بتحول تدريجي للإنسان إلى شيء، وبتفاقم المظالم، والهشاشة، والعنف؛ كل شيء يدل حتى على أننا نلج فترةَ ما قبل حربٍ قاتمةً: فأكثر الدول تقدما تواجه الهمجية بالهمجية، والخوف بالأنانية، والإرهاب بالانتقام. ولذا يبدو من المعقول التسليم بأن الإنسان ليس سوى وحش فظ، وأن عالمنا لن يستطيع أبدا أن يصبح ديمقراطية كونية متسامحة ومسالمة، متنوعة ولكنها متجمعة. فالإنسان لم يُشَيِّد شيئاً قط بناء على بشارة طيبة. [وعلى الرغم من] إن بعض الكوارث التي تجلت ملامحها [بالفعل] تُظهر بشكل فج لأشد الناس

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٩٩.

تشككا أن نمط حياتنا الحالي لا يمكن أن يدوم ... [فإن] الكوارث هي التي ستكون، مرة أخرى، خير مدافع عن [ضرورة] التغيير[٢١] ...

وضع ''راجي'' الكتاب جانبا ثم قال:

– بل إن جاك أتالي يتصور أن العالم ربما يشهد ظهور ''امبراطورية عملاقة'' و ''نزاع هائل''، قبل أن تظهر، عندما يستفيق إدراك الناس لكل تلك الكوارث، ''ديمقراطية متطورة'' ...

– نعم، فالاقتصاد ليس فقط انعكاسا لما تحدثه التكنولوجيا بل لما تحدثه أيضا قيم الناس والتفكير الاقتصادي الجديد. إذ بدأت تشيع قيم جديدة وتظهر فئات جديدة معبرة عنها، حتى وإن كان دورها لا يزال هامشيا، لكن آثارها لا تخطئها العين. والفكرة الشائعة عما يحدث في الاقتصاد الرأسمالي المتقدم ليست هي كل الصورة. إذ تحدث على هامشه ظواهر تختلف عن دوافعه التقليدية: السعي إلى أقصى ربح، بصرف النظر عن أي اعتبارات أو عوامل أخرى. هذه الظواهر الناشئة تكتسب وزنا يتزايد، ودلالاتها تعني أن السائد ليس هو النموذج الوحيد، ولا المرجع الوحيد، للفعل الاقتصادي. ومثل ذلك يحدث أيضا في المجتمعات النامية. وكل هذا أقرب للنهج الكلاني، لكن النهج الكلاني يمضي إلى ما هو أبعد، حتى وإن تلاقي في جزء ما من المسار مع ما سبق، مما يبرز أهمية الفكرة الأولى الموجهة ...

– نعم يا ''محب'' إن الاقتصاد هو المجال المفضل لاتهام أي رؤى بديلة بأنها رؤى طوباوية بحكم خضوعه لمنطق أقصى ربح. لكن انظر كيف يدافع جاك أتالي عن فكرة اليوتوبيا:

---

(٢١) Jacques Attali, Une breve histoire de l'avenir Librairie Artheme Fayard, , Le livre de poche, Paris 2009؛ (جاك، أتالي، تاريخ موجز للمستقبل، مكتبة آرتام فايار، سلسلة كتاب الجيب، باريس، ٢٠٠٩)، ص ٢٦٦-٢٦٨.

- ''عندما حلم توماس مور، في عام ١٥١٦، بأن يُختار قادة اليوتوبيا، أو المدينة الخيالية التي حلم بها، بالانتخاب لم يكن يتصور أن وزراء بلده ذاته سيُنتخبون من جانب الشعب بأسره، ولم تكد تمضي على حلمه هذا أربعة قرون. وبالمثل، عندما تخيل جون جوريس، في يوليو ١٩١٤، أوروبا الحرة والديمقراطية والمسالمة والمتراصة، لم يكن هناك ما يسمح بالتطلع إلى أن هذا سيكون هو حال القارة القديمة قبل مضي ما يقل عن ثمانين عاما. واليوم ينبغي أن نجرؤ على إظهار نفس هذا الإيمان بالمستقبل، ونسعى لأن نثبت مرة أخرى أن البشرية ليس مقضيا عليها بأن تدمر ذاتها؛ لا بواسطة السوق أو العلم أو الحرب، ولا بواسطة الحماقة والخبث على وجه الخصوص ... [والواقع] أن دينامية من هذا النوع تتقدم مسيرتها [بالفعل] ... إن [ثمة] قوى تعمد، بصورة تحتية، إلى إرساء الأسس لهذا التحول، ولا يتعلق الأمر اليوم إلا بنا كي يصبح هذا هو واقع حال العالم في غضون بضعة عقود ... إذ ستظهر أطراف فاعلة أُطلقُ عليها اسم *البشر المتطورين*، وهؤلاء سيكون الربح بالنسبة لهم قيدا لا غاية. وسيكون كل منهم غيريا إيثاريا، ومواطنا للكوكب ككل، ... متساويا في الحقوق والواجبات مع جاره، مضيافا [للآخر] ومحترما للعالم. ومعا سينشؤون المؤسسات الكونية ويحددون وجهة جديدة للمؤسسات الصناعية. وسيستحدثون لطِيبِ عيش كل فرد خيرات أساسية ... ولطِيب حال الجميع خيرا مشتركا ... وسيبتكرون نظاما جديدا للوفرة تُستبعد منه السوق شيئا فشيئا لصالح الاقتصاد العلاقاتي ... إن التاريخ لا يَشُق مسارا جديدا إلا عندما تقوم كائنات مغامرة، حريصة على صون حرياتها والذود عن قيمها، بدفع قضية الإنسان قدما، متحملةً في سبيل ذلك أكبر الآلام بوجه عام ... إن جزءا من هذه الطبقة ... سيدرك أن سعادته تعتمد على سعادة الآخرين، وأن النوع البشري لن يكتب له البقاء إلا إذا كان متراصا ومسالما ... وسيقيم [هؤلاء البشر المتطورون]، إلى جانب اقتصاد السوق الذي يُقَارِن كل شخص فيه نفسه بالآخر، اقتصادا إيثاريا، يقوم على الإتاحة المجانية، والعطاء المتبادل، والخدمة العمومية، والمصلحة العامة. وهذا الاقتصاد ... العلاقاتي لن يطيع قوانين الندرة:

فإعطاء المعرفة لا يحرم مانحها منها. وسيسمح بإنتاج وتبادل خدمات مجانية حقا ... خدمات غير نادرة، فكلما أعطينا زاد ما نتلقاه منها. وكلما أعطينا زادت رغبتنا ووسائلنا في العطاء. وسيشكل هؤلاء طبقة جديدة مبدعة وحاملة لتجديدات اجتماعية وفنية لا تجديدات تجارية فقط ... إن إنتاج المؤسسات العلاقاتية، المقوم بالقيم التجارية، يمثل بالفعل نحو ١٠ في المائة من الناتج المحلي العالمي(*)، ونصيبه فيه ينمو نموا قويا ... وتعد مؤسسات التمويل المتناهي الصغر أطرافا فاعلة كبرى يتزايد وزنها في السوق ... ولن يتمثل الخير المشترك للبشرية ... في المجد ولا الثروة ولا حتى السعادة، لكن في حماية مجموع العناصر التي تجعل الحياة ممكنة وكريمة: المناخ، والهواء، والماء، والحرية، والديمقراطية، والثقافات، واللغات، والمعارف ... والديمقراطية العملاقة [التي ستنشأ نتيجة لذلك] لن تحقق أهدافا جماعية فحسب، بل ستسمح أيضا لكل إنسان بأن يحقق أهدافه الشخصية التي لا يتسنى بلوغها عن طريق السوق وحدها: الوصول إلى الخيرات الأساسية، وخاصة الوقت الجيد(٢٢) ... لأن الوقت سيكون – في رأي أتالي – هو الشيء الوحيد النادر ...

- هل نحن نحتاج يا ''راجي'' إلى هذا النوع اليوتوبيا؟ أقصد تلك اليوتوبيا التي تسكن مستقبلا غير مرئي؟ أم نحن نتحدث ونطبق مسألة اليوتوبيا الآن؟ خذ عندك مثلا مفهوم الوقت. فمع الإقرار بأن الوقت المخصص للإبداع له الأفضلية، على المستوى الوظيفي الظاهري، على الوقت ''المبدد'' في أداء مهام لا أولوية أو أهمية حقيقية لها، فإن ذلك التصور يرتكز على فهم خاطئ للزمن. فكيف يكون الزمن شيئا نادرا وأنت تقيم في الأبدية؟ هناك الزمن المتتالي نعم، وهذا قد يُجَبَر الإنسان على تخصيصه لأمور لا أهمية جوهرية لها، ثم هناك الزمن السرمدي القائم دوما في اللحظة الحاضرة منتميا للخالد الذي لا يدخل تيار الزمن الخطي أبدا، منتميا للمطلق. مهما كانت المهمة التي تؤديها من منظور الزمن المتتالي هامة أو غير هامة، فإنك لا تسكن هذا الزمن المتتالي، بل الزمن السرمدي الذي يظهر على سطحه كل

(*) حسب تقديرات عام ٢٠١٠، عام صدور الكتاب.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٦٥ –٢٨٦.

شيء. الحل بالطبع لن يكون في مجرد تخصيص الوقت – النادر!!! – لأنشطة جديرة بأن تؤدى حقا، لأن السؤال نفسه سيظل مطروحا في هذه الحالة أيضا: ما هي علاقتك بالزمن السرمدي، وهل تسكن في الزمن المتتالي، حتى وإن كان مكرسا الآن لنشاط أمثل أو أجدى، الزمن المتتالي المرتبط بالانقسام بين ماض ومستقبل وبنمط تأكيد الأنا التعويضي لنقصان وجودي لا سبيل إليه، أم أنك تسكن في الزمن السرمدي الذي ينطلق فيه الفعل من الحب، بصرف النظر عن النشاط المؤدى، أكان هو النشاط الأمثل أم لا؟

تدخل ''راجي'' قائلا:

– دعني أكمل. فاسمع ما يقول مثلا عن العلاقة بالآخر في هذه الديمقراطية المتطورة: '' ''لئن كان الآخر، في عالم الندرة، أي في عالم السوق، يعد منافسا ... فإن الآخر سيكون أولا بالنسبة للإنسان المتطور شاهدا على وجوده الخاص، ووسيلة للتحقق من أنه ليس وحيدا. الآخر سيسمح له بأن يتكلم وبأن ينقل فكره وبأن يظهر كرمه وحبه وبأن يتجاوز نفسه، بأن يبدع ما هو أكثر من احتياجاته الخاصة وأكثر مما يعتقد أنه قادر على إبداعه. الآخر سيسمح له بأن يفهم أن محبة الآخر، وإذن محبة نفسه في المقام الأول، هي شرط بقاء البشرية. إن البشر المتطورين سينشؤون، إلى جانب اقتصاد السوق حيث يقيس كل شخص نفسه بالآخر، اقتصادا إيثاريا، قائما على الإتاحة المجانية، والعطاء المتبادل، والخدمة العمومية، والمصلحة العامة.''(٢٣)

توقف ''راجي'' عن استرساله ثم قال:

– والأمر لا يتوقف بالتأكيد على جاك أتالي. إذ يمكن تبين شيوع هذا النوع من القيم الآخذة في الظهور من الاستنتاجات التي يخلص إليها، مثلا، الكتابان اللذان رجعنا إليهما في فهم المشهد الاقتصادي المعاصر. خذ عندك ما يقوله مثلا كتاب ''الاقتصاد القيمي'': ''إن

(٢٣) المرجع السابق، ص .

تغيرات أساسية لازمة في كيفية رؤيتنا لأنفسنا في علاقتنا ببيئتنا وبأشقائنا البشر. عندما تبدأ الشركات في النظر إلى نفسها على أنها جزء من كيان حي، سيكون من الأسهل تقبل مفاهيم مثل *الرأسمالية الواعية*. ومن خلال جعل كوكبنا الذي لا حول له ولا قوة هو المستفيد النهائي من نشاطنا الاقتصادي، نُكَيِّف قيمنا مع مجموعة مختلفة من الدوافع. وعندما نبدأ في رؤية الحياة كشبكة مترابطة، نضع بقاء النوع البشري على قدم المساواة مع مصالحنا الاقتصادية. ''[٢٤] أما كتاب ''القيادة من المستقبل'' فيقول: ''إن تطور البنى الاقتصادية قد احتذى حذو تطور الإدراك البشري، أو بشكل أدق لقد كان أحدهما يعتمد على الآخر، كانا مترابطين ارتباطا شديدا. وخلاصة القول إن تحويل البنى الاقتصادية المعاصرة يتطلب تحويل الإدراك البشري من الإدراك الأناوي إلى الإدراك الإيكولوجي ... وهذا يعني انفتاح الذهن والقلب والإرادة ... وتحويل البنى التراتبية المعزولة إلى مجالات للابتكار المشترك التي تربط النظام الإيكولوجي بوصفه كلا حيا[٢٥]''

- لا جدال يا ''راجي'' في أن الرؤية التي يسوقها كتاب جاك أتالي، أو الكتابان الآخران، أرقى بمراحل هائلة من الرؤية التقليدية الشائعة، وخاصة بالقياس إلى التصور الرائج عن مكانة الآخر. إلا أن هذه الرؤية تظل قائمة على فكرة ''الاحتياج'' للآخر لتحقيق الأنا. وقد رأينا أنه مع معرفة طبيعة الحضور الواعي تتلاشى المسافة – على صعيد طبيعة الجوهر – بين الفرد والآخر، حتى وإن ظل التمايز بينهما قائما على المستوى الظاهري بطبيعة الحال، يعبر عن تباين مستوى العرفان والكلانية. في العلاقة بالآخر، لا يكون مبعث الرضا هو فعل أشياء معينة، حتى التي تتخذ تلك الأشكال الجميلة التي تحدث عنها جاك أتالي، ليس هو فعل تلك الأشياء ولا استقبال الآخر لها. كل ذلك له مجاله بطبيعة الحال، ولا غبار عليه مطلقا.

---

(٢٤) Said Elias Dawlabani, MEMEnomics, the Next Generation Economic System, Selected Books, Inc. New York, 2013, ص .

(٢٥) Otto Scharmer and Katrin Kaufer, Leading From the Emerging Future From Ego-system to Eco-system Economies, Berrett-Koehler Publishers, Inc, San Francisco, 2013, (القيادة من المستقبل الناشئ، من اقتصادات الأنا إلى اقتصادات البيئة)، ص .

لكن مصدر الرضا الحقيقي يكمن في فعل تلك الأشياء أو غيرها وأنت على صلة حية بالحضور الواعي. هذا هو مصدر الرضا الحقيقي، لا التبادل الظاهري. عندئذ يصبح التبادل الظاهري تعبيرا عن تلك المحبة التلقائية التي لا هدف لها إلا التعبير عن تلك المحبة المجردة ذاتها حيثما تسنى ذلك، والتي لا تحتاج لأي موضوع خارجي، ولا لأي رد فعل موات أو غير موات لأي موضوع خارجي، كي تعبر عن نفسها أو كي تتجلى في الواقع. فالسعادة لا تكمن فقط في إعطاء الآخر. فقد لا يمثل ذلك إلا صورة جديدة من تأكيد الأنا عن طريق أداء دور ما يشعر هذه الأنا بأهميتها. بل السعادة في العطاء وأنت لم تغادر الحضور الواعي. فالمهم هو الصلة الحية بالحضور الواعي في كل لحظة. وتلك الصلة هي التي ستضمن أن يظل هذا النوع من المحبة قائما ومتجددا. لا يعتمد ذلك على أي عنصر خارجي، توافر أو لم يتوافر. وهو ضمانة تفكيك نمط تأكيد الأنا، الذي إن لم يفكك، فسيطل حتما برأسه مجددا بهذه الصورة أو تلك. فالأخوة الحقيقية ستظل ممتنعة على نمط تأكيد الأنا، شأنها شأن الأخلاق الإيثارية الحقيقية. معرفة طبيعة الوجود الواعي هي ما يحقق داخل كل فرد التحول الجذري الحقيقي في الإدراك الذي يسمح لمثل هذه القيم بأن تتحقق في الواقع بصفة أصيلة ومستمرة ...

أنهى ''محب'' حديثه، فقال ''راجي''

- أنت حقا إزاء تحول في القيم واسع النطاق، وحتى لا أثقل عليك يكفيني أن أشير عليك بموقعين قد تتيح لك مطالعتهما تبين أبعاد هذا التحول. الموقع الأول هو ''منتدى الاقتصاد الإيجابي'' (http://positiveeconomy.co/movement-positive-economy/) (وهو كما يقدم نفسه ''شبكة دولية لمن يضعون مصلحة الأجيال المقبلة في قلب تأملاتهم وأفعالهم''. وكان ''وليد الاقتناع بضرورة إعادة الاعتبار لأولوية الأجل الطويل في قراراتنا وأفعالنا، لأنها الوسيلة الوحيدة لمواجهة التحديات الاقتصادية والإيكولوجية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية التي تنتظرنا من هنا حتى عام ٢٠٣٠.). أما الموقع الثاني فهو موقع الحركة التكاملية التي

تنشط في الولايات المتحدة أساسا (https://integrallife.com)، وكذلك في أوروبا (http://www.integraleuropeanconference.com/iec-material/?no_cache=1).

سكت ''راجي'' برهة ثم أضاف مستدركا:

- وحتى لا يبدو أن تلك التطورات الجديدة تحدث فقط في البلدان المتقدمة، دعنا نسوق هذه الأمثلة المعبرة المستقاة من بلدان نامية، وهي – شأنها شأن الأمثلة المستمدة من المجتمعات الغربية – ليست سوى غيض من فيض. وهي أمثلة تستحق التأمل، لا لأنها جديرة بأن تُستلهم فحسب، بل لأنها تبين أساسا أن هناك وسائل أخرى للفعل الاقتصادي المؤثر وأن ذلك يرتهن في المقام الأول بإدراك الناس وإرادتهم. المثل الأول يتعلق بمؤسسة ''أرافيند'' الهندية لطب العيون (http://www.aravind.org/default/Index/default). تقاعد الدكتور فتكاتاسوامي (الذي سيعرف باسم الدكتور ف.)، طبيب العيون، من عمله في عام ١٩٧٦ ولكنه كان مهموما بانتشار العمى في الهند التي كانت تضم نحو ١٢ مليون كفيف. والأمر الذي كان يؤلمه بصورة أكبر أن ٨٠ في المائة هذه الحالات كانت تعزى إلى مرض ''المياه البيضاء'' أو ''الكتراكت'' الذي يمكن الوقاية منه أو علاجه. لم يكن الدكتور ف. يفكر في مجرد عمل خيري هامشي يرضي ضميره. بل في ابتكار شيء أشبه ''بخط إنتاج'' يسمح بمداواة أعداد كبيرة، من الفقراء والقادرين على حد سواء، بأعلى قدر من الكفاءة مع تقليل تكاليف العلاج إلى أقصى حد، وبما يشكل نموذجا يمكن استنساخه في أماكن أخرى. وبدأت مؤسسة أرافيند، في عام ١٩٧٥، كمستشفى صغير وبسيط يضم ١١ سريرا وثلاثة أطباء عيون، لتصبح اليوم أكبر مؤسسة للعناية بالعيون في العالم. فهي تعالج كل عام ١,٤ مليون مريض وتجري ٢٠٠ ٠٠٠ جراحة سنويا. وهي تقدم خدماتها لثلثي مرضاها مجانا تماما، ويشمل ذلك نفقات نقلهم من قراهم حتى مراكز العلاج ونفقات إقامتهم ثم نفقاتهم إعادتهم إلى ديارهم. أما القادرون على الدفع، أي الثلث المتبقي، فيغطون تكاليف علاج غير القادرين وتكاليف التوسع في تقديم الخدمات. ولا يتجاوز ما يدفعه الواحد منهم نظير

الجراحة ٤٠ دولارا. والذي أتاح تخفيض تكاليف الجراحة إلى هذا الحد أن المؤسسة، بعد أن كانت تستخدم عدسات مستوردة يصل سعرها إلى ٢٠٠ دولار، قد تمكنت من تصنيع عدسات محلية تراعي معايير الجودة الدولية ولا يتجاوز سعر الواحدة منها ٥ دولارات. بل وأصبحت المؤسسة تصدر هذه العدسات إلى ٨٥ بلدا. ولا تعطي المؤسسة لجراحيها الذين يعملون لمدة ١٢ ساعة يوميا أجورا عالية، ولكنها توفر لهم بدلا من ذلك مستويات عالية من التدريب. فالجراح الذي يعمل بها يجري ٢٠٠٠ عملية في المتوسط سنويا أي ما يزيد بنحو ١٠ أمثال عن المتوسط الوطني. ويقول الدكتور ف. عن تلك التجربة ''إن الذكاء والقدرة ليسا كافيين، بل يجب أن تكون هناك بهجة في فعل شيء جميل''.

توقف ''راجي'' لحظة ليمهد لنقطة جديدة ثم قال:

- والمثل الثاني يتعلق بمنظمة أهلية لا تستهدف الربح تسمى ''مدرسة الحفاة'' (http://www.barefootcollege.org). وهي تستخدم تعبير الحفاة قصدا واعتزازا لتبين أن جهودها تركز على خدمة أفقر الفئات التي كثيرا ما يسير أفرادها حفاة الأقدام. وترمي هذه المنظمة، التي تنشط في الهند أساسا فيما يبدو، إلى مساعدة من يعيشون بأقل من دولار واحد يوميا بما يرفعهم أعلى خط الفقر. ويقوم بأنشطتها الفقراء من أجل الفقراء. وتفرق ''المدرسة'' بين تلقين القراءة والكتابة وبين التعليم بالمعنى الواسع الذي يشمل تبادل المعارف بين المدرس والدارس. وتشمل أنشطة ''المدرسة'' مجالا رائدا بحق هو استخدام الطاقة الشمسية في الإنارة وتوفير الماء الساخن والطهي وتحلية المياه الجوفية المالحة. لكن الأمر الجدير حقا بالإعجاب أنها تفعل ذلك بتدريب القرويات المتوسطات العمر – لأنهن يكن عادة مستقرات في القرية ولا يهاجرن منها مثل النساء الأصغر عمرا – على أن تصبحن ''مهندسات في كهرباء الطاقة الشمسية''. فيَقُمن بتركيب الوحدات العاملة بالطاقة الشمسية وبإصلاحها وصيانتها نظير أجر بسيط. وخلال سبع سنوات، تمكنت هذه المنظمة من تعليم أكثر من ٠٠٠ ٧٥ طفل، وتوفير الإنارة لنحو ٠٠٠ ٤٥٠ نسمة، وتوفير المياه

الصالحة للشرب لأكثر من ٥٠٠ ١ مدرسة، وبيع ٥٠ ٠٠٠ قطعة من المشغولات الحرفية لصالح القرويات الفقيرات.

بدا أن ''راجي'' قد أنهى حديثه، فقال ''محب'' متسائلا:

- وما الذي تعنيه كل هذه النماذج التي سقت يا ''راجي'' أمثلة لها من الشرق والغرب؟
- الذي تعنيه هي أنها تثبت أن الأشكال الاقتصادية السائدة ليست هي النموذج الوحيد للفعل الاقتصادي. إذ تبزغ تدريجيا على مستويات شتى وفي أنحاء مختلفة من العالم صور جديدة من النشاط الاقتصادي القائم على أسس مختلفة تماما ...
- نعم، نحن لا نتحدث عن ثورة تحدث بين ليلة وضحاها فتتغير طبيعة علاقات الإنتاج ...
- كلا، بل نتحدث عن عملية أشبه ببزوغ الرأسمالية التي ظهرت على هامش المجتمع الإقطاعي وأخذت تنمو تدريجيا على مدى سبعة قرون، كما يبين جاك أتالي في كتابه، حتى سادت ورسخت ...
- لا يتطلب الأمر بالضرورة سبعة قرون أخرى! ولكننا نتحدث عن قيم يُرجى لها أن تتجلى تلقائيا باعتبارها نموذج الفعل الوحيد المتصور، فتكتسب تدريجيا مواطئ أقدام لها بمقدار تبني عموم الناس لها ...

استغرق الصديقان في لحظة تأمل ثم تساءل ''محب'':

- ولكن ماذا عنا هنا في مصر؟
- هناك، كما تعرف، إحباط من قلة الموارد ...
- عليك أن تبحث عن فائض الخبرات والثروات!
- وهناك إحباط لغياب نظام رأسمالي متقدم يُعتقد أنه الوسيلة التي تتيح الاستفادة من الموارد المحدودة المتاحة ...

- وهذا يمكن التغلب عليه بالجهد الطوعي لتنظيم وتقاسم فائض الخبرات والثروة! وتنظيم فائض الخبرات والثروات يحتاج إلى طبقة من المنظمين. أما تفعيل الخيال والدافع النقي الملهم وبث الروح وإشاعة قيم وتصورات جديدة فأمور تحتاج إلى طبقة من الحكماء والمبدعين، كما قلنا ...
- وهناك إحباط من تفشي النهم الربحي ...
- مع شيوع النهج العرفاني يدرك الناس أن السعادة ليست في الأشياء الخارجية فينفصلون عن القيم الربحية ويرتبطون بالمنفعة الاجتماعية الكلانية!
- وهناك إحباط من انتشار الفساد. وخذ مثلا انعكاساته الاجتماعية ومنها مثلا تفشي المخدرات – التي يقال إن مصر تنفق عليها ما يمثل ٧٥ في المائة من دخل قناة السويس – وإهدار للطاقات الإنتاجية والجنوح والتطرف واليأس ...
- وهذا يمكن التغلب عليه مع رسوخ الوعي العرفاني الكلاني الذي يحقق تحولا فرديا جوهريا لا يعول على طبقة معينة أو طليعة معينة، لكن الذي يبدأ من كل الجهات كقيمة تسري على كل المستويات. وبذلك يمكن إشاعة روح جديدة تناظر بشكل ما روح يناير الملهمة! فمشكلة مصر لن تُحل، كما تعرف، إلا ببعث الروح أساسا ...

ثم لم يلبث ''محب'' أن أضاف:

- ويجب ألا ننسى يا ''راجي'' ما أشرنا إليه من قبل من أن المجتمع المعاصر يغيب عنه إدراك بعد جوهري، بل البعد الجوهري، للوجود. وهو أمر كان لا بد له أن ينعكس على طبيعة النظام الاقتصادي، على طبيعة الدافع للفعل. وبالمثل فإن اكتشاف هذه الحقيقة لا بد له من أن يقود إلى طريقة أخرى للفعل، هذه هي ركيزة اليوتوبيا الواقعية: الانطلاق من إدراك البعد الجوهري للوجود.

• • •

عاد الصديقان إلى صمت يتأملان فيه ما ناقشاه توا، قطعه ''راجي'' قائلا:

- كان هذا هو مجال الاقتصاد. وحتى نعود إلى الإمساك بخيط الحوار، حيث كنا نناقش تصورنا للترجمة العلمية لليوتوبيا الواقعية في المجالات المختلفة، دعنا ننتقل الآن إلى مجال التعليم. وهنا سنناقش المسألة على مستويين: أولا، النهج الموجه، وثانيا، المنحى العملي. أما النهج الموجه فيتمثل في إيقاظ روح البحث لدى الدارس. ويفترض هذا الانفتاح على المعرفة دون امتلاك إجابات قاطعة محددة سلفا، في تجسيد لروح البحث العلمي الحقيقي. كما يفترض عدم فرض أي قيود على العقل وتركه يتتبع تساؤلاته حتى يصل إلى إجابة مرضية أو إلى تساؤل مفتوح.
- نعم، فلا خشية هنا من العقل أمام أي استنتاج قد يصل إليه، فأنت لا تحرس لا قلعة عقائدية ولا قلعة مصلحية ...
- وينطوي هذا، بطبيعة الحال، على علاقة مختلفة بين المدرس والدارس. الأولوية هنا ليست لرأي المدرس أو معلوماته، بل لتقصي خطوات المعرفة الصحيحة من جانب كلا الطرفين. الأولوية هنا هي للاكتشاف المتجدد للحقائق. ويصدر هنا نفوذ المدرس لا من مكانة سلطوية معينة إزاء الدارس، بل من مدى تجسيده لروح البحث ومقدار نجاحه في إيقاظها لدى الدارس. وينبع هنا احترام المدرس لا من تراتبية شكلية بل من احترام عملية استكشاف الحقيقة ...
- نعم، فالمعلم هنا ليس مالك الحقيقة، بل هو أقرب للنموذج السقراطي، موجه للبحث ومطلق للطاقة الإبداعية لدى الدارس ...
- أما المنحى العملي، فيتمثل في تطبيق مسألة تنظيم فائض الخبرات والثروات، اعتمادا على تكنولوجيات المعرفة التي تزيل، أو تقلل، الحاجة إلى البنى المادية من مدارس ومطبوعات ومختبرات ...

- وهنا يمكنك أن تستعين بأفضل ما أنتجته عقول البشر في أي مادة محددة، وتنقل هذا إلى الدارسين بشكل مشوق يوقظ فيهم حب الاستكشاف ...
- وهنا يمكن، بشكل مادي أو افتراضي، تكوين مجموعات صغيرة من الدارسين يوجهها من يملك قدرا أكبر من المعرفة، لا يهم أن يكون بالضرورة معلما معتمدا، بل يمكن أن يكون طالبا في مرحلة دراسية أعلى. هنا المجتمع هو الذي يعلم نفسه بنفسه. ويمكن على صعيد آخر، الاستفادة بأساتذة الجامعات المتخصصين، المتبنين لهذه الرؤية، في توفير تدريب تربوي للقائمين بالتدريس، وفي اختيار المقررات المناسبة. وسيكون معيار التحصيل الدراسي ليس النجاح فقط في الامتحانات المدرسية، بل اكتساب منهج البحث العلمي، وطرح الأسئلة والتوصل إلى الإجابات. الهدف ليس هنا مجرد إخراج حاصلين على شهادات فقدت في أحيان كثيرة ما يفترض أن تدل عليه، بل في تكوين عقول قادرة على طلب المعرفة وإنتاجها ...

• • •

ما أن بدا أن ''راجي'' قد انتهى من حديثه، حتى قال ''محب'':

- ثم ننتقل الآن إلى مجال الصحة. وهنا يتمثل مركز الثقل في تكوين إنسان يدرك علاقته بجسده وبالطبيعة من حوله. الأولوية هنا هي للوقاية الصحية باتباع نظام غذائي صحي، وهو أمر يعتمد نعم على قدر من الوفرة المادية، لكنه لا يقتصر عليه. فيكفي أن تطالع كيف يأكل المترفون الذين يستنسخ معظم الناس أنماطهم الاستهلاكية المسببة لأمراض مزمنة شتى مثل السكري وارتفاع ضغط الدم وارتفاع نسب الدهون وأمراض القلب والأوعية الدموية المختلفة. ويرتبط النظام الغذائي هنا أيضا بمسألة الإنتاج الزراعي. فمن المعروف أن كثيرا، إن لم تكن الأغلبية الساحقة، من المواد التي يستهلكها الناس حافلة بكل أنواع المواد الكيميائية المبيدة نعم للحشرات، ولكن المبيدة أيضا للصحة. ولذا تتطلب الوقاية الصحية، حتى لمجرد تحقيق

وفر مالي في التكاليف الباهظة التي يتطلبها علاج الأمراض المستعصية المختلفة، إيلاء الأولوية للزراعة العضوية والحفاظ على سلامة التربة والتكامل مع الطبيعة. كما تعتمد هذه الوقاية على ممارسة قدر مناسب من النشاط البدني، وهو إن استبعدت الفئات التي يستلزم عملها جهدا بدنيا، أمر مهمل بشكل يكاد يكون تاما في ثقافتنا. ونحن إذ نقول ذلك لا نجاري سلوكيات بدأت تشيع في المجتمعات المتقدمة يُمارس فيها النشاط البدني لا لمنافعه الصحية فحسب، بل أيضا خضوعا لصورة تروج عن معايير الجسم الأمثل، معايير يجب الخضوع لها للفوز بالقبول الاجتماعي. بل يكفيك تأمل ممارسات موغلة في القدم شائعة في الشرق أيضا: كرياضة التاي تشي في الصين التي تمارسها جماهير غفيرة معا في أي ساحة أو حديقة عامة، أو كرياضة اليوجا في الهند. لكن ثمة أمرا آخر يسبق كل هذا في الوقاية الصحية قد لا يولى ما يستحقه من اهتمام، ألا وهو إزالة مصدر التوتر الأساسي: نمط تأكيد الأنا في سعيه التعويضي الذي لا يني ولا يكل التماسا لما يصنفه في خانة الإيجابيات وفرارا مما يصنفه في خانة السلبيات. وخير سبيل لذلك هو النهج العرفاني الذي نناقشه في حوارنا هنا. فحالة السلام الناشئة عن معرفة هويتك الحقيقية هي، علاوة على كل مزاياها المعرفية إن جاز استخدام هذا التعبير، هي خير وسيلة للقضاء على التوتر المسبب للعديد من الأمراض. وعندما نأتي إلى العلاج، نطبق هنا أيضا، مثلما فعلنا في مجال التعليم، مبدأ اعتماد المجتمع على ذاته في علاج نفسه. ومرة أخرى اعتمادا على تنظيم فائض الخبرات والثروات. فستجد، في صفوف الأطباء، من هو مستعد دوما لتخصيص بضع ساعات أسبوعيا للإسهام في العلاج التكافلي للناس. وبفضل تكنولوجيا المعلومات، يمكن أن يحدث هذا أحيانا دون أن يضطر حتى إلى مغادرة عيادته للتوجه إلى مكان بعيد أو ناء ...

• • •

- وينقلنا كل هذا بدوره، يا ''محب'' إلى مجال البحث العلمي. ومن ينظر إلى خريطة مصر، يتبين من الوهلة الأولى، دون الاحتياج إلى أي قدر من العبقرية، أن ما نحتاج أن نستكشف

له الحلول هو الاستفادة من الطاقة الشمسية، وتحلية مياه البحر، وزراعة الصحراء، وإنشاء تجمعات عمرانية جديدة تؤسس بشكل جديد. نعم، البحث العلمي يتطلب أموالا كثيرة. ولكن يمكن مع ذلك البدء بما هو متاح، وتدبير الأموال ممن يتحمسون لتأييد هذا النوع من الحلول لمشكلاتنا. ولا جدال في أن بوسعنا الاستفادة مما تحقق في هذا المجال شرقا وغربا، وعلى وجه الخصوص في المجتمعات النامية التي تماثل ظروفها ظروفنا.

- وينبغي لدى تخطيط التجمعات العمرانية الجديدة تصور شكل مختلف للحياة عما هو سائد في مدننا التي فقدت جمالها تحت وطأة الاكتظاظ والإهمال وأشياء أخرى. ويظل محور الاهتمام هنا هو إنشاء مدن متناغمة مع الطبيعة في ألوانها وعمارتها. تخلق ساحات للتواصل الخلاق بين الناس: ميادين فسيحة وحدائق منسقة وقاعات فنية تستوعب إبداع السكان وتذوقهم لفنون ترتقي بعقولهم وأرواحهم ...
- الجمال ليس في المكان الذي تقع عليه النظرة، بل في المكان الذي تصدر منه النظرة. الجمال ينبع من المصدر الذي تنبثق منه النظرة لا من الشيء الذي تقع عليه النظرة. لكن الشيء الجميل، أو الفن الحقيقي، يمكن أن يُحيل أيضا إلى ذلك المكان الذي يصدر عنه الجمال. الجمال الحقيقي هو ما يحيلك لا إلى الذهن بل إلى الحضور الواعي الذي يصمت فيه الذهن. كيف يفعل ذلك؟ بجعله الذهن يصمت عن ثرثرته التعويضية التي لا تني تتأرجح بين الماضي والمستقبل، ليشع حضور الوجود الواعي، ولو للحظات خاطفة حتى حين. على الفن والعمارة وتنسيق المشاهد الطبيعية والحضرية المساعدة على تحقق هذه التجربة. . ويبقى منطلق الإبداع وهدفه: الانطلاق من نور تجربة الوجود والسماح لمتأمل العمل الإبداعي بأن يتذوق تلك الحالة التي قد لا يستطيع أن يدركها بفكره الذهني، جعله يعيش ما تعنيه تجربة الوجود: تجربة الجمال والخير والحق ...

- في هذه التجمعات، يمكن أيضا اختبار أشكال جديدة من الملكية المشتركة للمرافق أو لوسائل التنقل مثلا ومنها الدراجة أو السيارة. وهي تجارب تطبق بالفعل في عدة بلدان منذ سنوات طويلة ...

• • •

شعر الصديقان أنهما فرغا من استعراض المشهد العام ''للغابة''. لكن ''راجي'' ما لبث أن قال:

- ننتقل الآن إلى موضوع مؤرق بحق، هو كيفية التعامل مع الصراعات التي يزخر بها النطاق الإقليمي ...
- الرؤية التي طرحناها فيما سبق هي الأساس لتحقيق سلام حقيقي. سلام يتحقق أولا داخل نفس كل إنسان ويجعله يدرك وحدته الجوهرية مع الجميع. ولنتذكر أن هذا الموضوع يتعلق بالتمايز الخامس: تمايز الرؤية العرفانية عن الرؤية المذهبية أو الطائفية. فعندما تُعامل الآخر على أنه كيان قائم بذاته، فإنك تدفعه إلى أن يصدق في ذلك، أي في أنه بالفعل كيان قائم بذاته. كلا، أن تدعوه إلى اكتشاف طبيعته الحقيقية، في الجوهر العرفاني لتراثه ذاته أو في حقيقته الوجودية. فمع ذلك التمايز الخامس تدرك أن كل الطوائف والمذاهب مؤهلة للمضي في هذا السبيل العرفاني الكلاني كي تتحرر هي أولا، ثم تتآخى مع سائر الفئات. هذا هو المنهج الذي ستقيم على أساسه علاقاتك مع جميع الطوائف ...
- وفي القلب من كل تلك الصراعات تكمن تلك المسألة المستعصية، مسألة إسرائيل ...

ظل الصديقان صامتين يتهيأن لمناقشة هذه المسألة، ثم قال ''محب'':

- حتى ندرك أصول مسألة إسرائيل علينا الرجوع إلى ما عرف في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين باسم ''المسألة اليهودية''. ويقصد بهذه المسألة عموما، في حدود أغراض حوارنا هنا، أوضاع اليهود في أوروبا في تلك الفترة والحلول التي اقترحت لها ...

- ولكن ألا يثير ذلك التساؤل، لأول وهلة، عن سبب وجود مسألة يهودية أصلا؟ لماذا كان اليهود موضوعَ مسألةٍ ما؟ فاستخدام لفظ ''مسألة'' يشير، فيما يبدو، إلى وجود مشكلة. فلماذا كان اليهود مشكلة؟ ومشكلة لمن؟ ومن كان سبب هذه المشكلة؟ هل اليهود أم المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها، أم كلاهما معا؟
- تساؤلك بديهي، بطبيعة الحال، إذ يبدو بالفعل أن مركز اليهود داخل المجتمعات الأوروبية في تلك الفترة، وهو يفترض ضمنا النظر إليهم على أنهم فئة قائمة بذاتها، كان ''مسألة'' أو إشكالا بالمعنى الذي تحدثت عنه.
- ولماذا؟
- كان اليهود، من الناحية التاريخية، فئة تمايزت عن بقية المجتمع بانتمائها الديني أولا؛ ثم بقيامها في فترات معينة بوظائف اجتماعية اقتصرت عليها أو تميزت فيها، ومنها مثلا جمع الضرائب أو الإقراض الربوي، الذي كان محرما على المسيحيين. ويُعزى اشتهار اليهود بالإقراض الربوي إلى القيود التي فرضت على اشتغالهم بمعظم المهن والوظائف، فاضطروا إلى امتهان الوظيفة التي كادت تكون الوحيدة غير المحظورة عليهم. ولكن هذا قد جعلهم موضع كراهية وسخط، وكذلك موضع إعجاب وغيرة. كما تمايز اليهود عن بقية المجتمع بانعزالهم في الجيتوات أو بفرض ذلك عليهم؛ وبنطقهم بلغات أو لهجات خاصة بهم؛ وباختلافهم عن سائر المواطنين في الملبس والمظهر والمأكل والأسماء؛ فشاعت عنهم صور نمطية، وموروس العداء ضدهم، وتعرضوا لاضطهاد عنصري فظ وبشع ...
- ولماذا استقطب هذا الاختلاف كل ذلك الاضطهاد؟
- مورس التمييز أولا لأسباب دينية من جراء الشيوع التدريجي لرأي أخذ يرسخ بمضي الزمن وهو أنهم كافةً مسؤولون عن قتل المسيح. ثم أخذت تُسَقَّط عليهم كل الشرور، ومنها مثلا مسؤوليتهم عن الطاعون الذي عصف بأوروبا في القرن الرابع عشر. إذ قيل إنهم هم الذين سمموا الآبار، فتعرضوا للاضطهاد والطرد والحرق. مورس التمييز، إذن، بسبب الرؤية

الاعتقادية، أي بسبب تصنيف الناس على أساس اعتقادي ثم إسقاط كل الشرور على الخارجين عن الاعتقاد السائد، فيصبحون هم مصدر كل الشرور. ثم تستقر هذه الريبة في النفوس وتتراكم. وهذا يبين أن ''المسألة اليهودية'' كانت مظهرا لعدم تحقق التمايز بعد بين العقل والاعتقاد، وبين الجماعة السكانية والجماعة الاعتقادية. فالجماعتان كانتا متداخلتان وكان يفترض أن الجماعة السكانية المعنية ينبغي أن تؤلف جماعة اعتقادية نقية. ولكن لما كان اليهود خارجين عن هذا الاعتقاد، فقد نظر إليهم على أنهم عنصر دخيل يشغل، بطبيعة الحال، مكانة أدنى، مما برر التمييز ضدهم ...

- نعم، هناك عدم إبصار لوحدة الجوهر الكلاني، بصرف النظر عن أي عناصر خصوصية. عندما لا يرى شخص ما في نفسه هذا الجوهر الكلاني، كيف سيراه في الآخرين؟ عندما لا يراه في الدين الخاص به، كيف سيراه في أديان الآخرين أو تصوراتهم؟ إذا كان يرى ذاته أساسا كشيء نسبي محدود، فلا بد أن يرى الآخرين أيضا كشيء نسبي محدود. لا قبول جوهريا للآخر، ولا محاولة رؤية ما هو كلاني في جوهر رؤيته، كلاني يربط بينه وبين الجميع ويتجلى بهذه الخصوصية المتفردة أو تلك. أي أن ''المسألة اليهودية'' كانت ناشئة أساسا عن نقص التمايز ...
- لكن مع اطراد عملية التحديث الأوروبي ونشؤ الدول القومية الحديثة، حدث أمران: أولا، أن الوظائف الاجتماعية والاقتصادية التي كان اليهود يقومون بها أخذت تفقد أهميتها، إذ أزاحت عملية التحديث التاجر والمرابي اليهودي التقليدي وجلبت في ركابها الرأسمالي الحديث؛ وثانيا، أن الهويات القومية الناشئة أخذت تطالب بالتخلي عن العزلة والخصوصية وبالولاء للمثل القومية ...
- وقد اقترن التحديث بتحقيق التمايز بين العقل والاعتقاد، وأدى ذلك إلى استبعاد البعد الديني، على المستوى الرسمي على الأقل، لدى النظر إلى الناس، الذين أصبحوا الآن مواطنين متساويين. لكن الرواسب العنصرية في الإدراك الشائع ظلت قائمة، داخل بعض الفئات،

لا تفتأ تتجدد من حين إلى حين. وظل هناك تفاوت، كما يحدث عادة، بين النصوص المكتوبة وبين الممارسة الفعلية. فتجاورت المساواة القانونية مع الرواسب الطائفية الأناوية العاجزة عن رؤية واحدانية الجوهر ...

- وفي ظل هذه الظروف طُرح للمسألة اليهودية حلان: الأول هو الإدماج وقد قامت به، بدرجات متفاوتة من النجاح، دول غرب أوروبا الليبرالية التي رأت أن الانتماء الوطني لا تحدده أسباب عرقية. وعززت هذا الإدماج الظاهرة المعروفة باسم ''التنوير اليهودي''، وهي حركة تبنت قيم التنوير الأوروبي وشجعت الاندماج في المجتمع الأوروبي على أسس ديمقراطية وعلمانية. أما دول شرق أوروبا التي تعثر فيها التحديث، فقد تعثر فيها الاندماج أيضا، إلى أن تحقق بعد الحرب العالمية الثانية في كنف النظم الاشتراكية. ويبدو أن هذا الحل قد نجح في حدود ما كان يسعى إليه. فقد أُدمج اليهود في المجتمعات الأوروبية على أسس ديمقراطية، وأصبح التلويح بتهمة معادة السامية – ويقصد بها معادة اليهود على أساس عرقي – وإذكاء الإحساس بالذنب على المحرقة، يوفران سياجا يحمي هذا الاندماج ...

توقف ''محب'' لحظة عن الاسترسال في حديثه، ثم قال:

- لكن السؤال الجوهري الذي يطرح نفسه هنا هو: هل العلمانية الغربية – المادية في جوهرها – مؤهلة حقا لحل العلاقة بين الطوائف المختلفة حلا مرضيا أو كافيا؟ فالعلاقة بين الناس، كما تدل الممارسة الفعلية، لا تستغرقها النصوص الدستورية أو القانونية. فلئن كانت هذه النصوص تؤمن مساواة قانونية بين الناس، فإنها لا تتدخل في تكوين رؤاهم لبعضهم بعضا. والمكون المادي في العلمانية يمنع تحديدا من رؤية المطلق التجريبي الذي هو العنصر التوحيدي الحقيقي بين الناس. في غياب ذلك، وفي ظل سيطرة الرؤية المادية النفعية في نهاية المطاف، وفي ظل سيطرة نمط تأكيد الأنا، سيظل الآخر مادة انتفاعية في نهاية الأمر، فما الذي يمنع من التمييز الفعلي إزاءه ولو على المستوى الباطني، الكامن أو المقموع؟

- كما لا ينبغي إغفال أن العلمانية الغربية، التي تزعم أنها ترتكز على المساواة بين الناس، لم تَحظُ على الإطلاق دون استعمار الشعوب الأخرى. وما زالت المصلحة الأناوية الفئوية هي العنصر المهيمن في هذه العلمانية. الرؤية العلمانية اتسعت إذن للهيمنة على الآخر، مما يدل على أنها ليست مؤهلة لا لحل ''المسألة اليهودية'' ولا لحل أي مسألة من هذا المستوى – ومنها مثلا مسألة الإسلام السياسي في أوروبا – الحل المرضي الكافي. فأي رؤية لا تفكك نمط تأكيد الأنا، تعجز عن حل مثل هذا النوع من المسائل. ولا ينبغي أيضا إغفال الدوائر المختلفة من الانتماءات المصلحية الأناوية الفئوية: فاليهود الأوروبيون مثلا إن كانوا قد عانوا من التمييز، على صعيد ما، فقد شاركوا سائر مواطنيهم في استعمار الآخرين، أي في ممارسة التمييز ضدهم. فنحن لسنا هنا إزاء رفض حقيقي وأصيل للتمييز، بل إزاء مجرد رفض للتمييز ضد الفئة التي ينتمون هم إليها. ولذا لم تكن مكافحتهم للتمييز إلا مكافحة للتمييز ضدهم هم، لا ضد أي إنسان كان. مما يفسر أن ''الحل'' الثاني الذي ابتكروه لحل ''المسألة اليهودية''، علاوة على الحل الأول وهو الاندماج في المجتمعات الغربية، كان هو ''الصهيونية''، أي إقامة دولة لهم في فلسطين. وكان هذا حلا يقوم أساسا على التمييز ضد آخرين أبرياء تماما مما لاقاه اليهود من مآس، بل وعلى التعاون مع ذات المجتمعات التي لاقوا تلك المآسي بين ظهرانيها. لقد استبطنوا في هذا الحل رؤية مضطهديهم، لأن ذلك الحل يقوم أساسا على ترسيخ الانفصال العرقي ...
- وكان إنشاء إسرائيل، إذن، نموذجا للتأسيس الاعتقادي، بل الميثولوجي، للاجتماع. فقد روج مؤسسو إسرائيل لمقولة تزعم أن أرض فلسطين هي أرض الميعاد التي وعد الله بها إسرائيل، شعبه المختار، في تأسيس اعتقادي سيُذَكِّر بمحاولات الإسلام السياسي اللاحقة لتأسيس الاجتماع على رؤى اعتقادية لا تستمد شرعيتها إلا من إيمان صاحبها وحده بها. ولكنه لا يكتفي بأن يؤمن بها كما يشاء، بل يحاول أن يفرضها في حيز آخر خارج حيز الاعتقاد ...

- من حق النسبي أن يعبر عن نفسه كما يشاء. من حق كل أحد أن يعيش كما يشاء وفقا لرؤيته. لكن هذا لا يعنى تساوي الرؤى في القيمة. فالمهم هو محتواها الكلاني. المسألة اليهودية كانت وليدة غياب التمايز وجاء الحل الصهيوني لها ليمارس، من منطلقات اعتقادية وميثولوجية، الاضطهاد الناتج عن غياب التمايز هذا على آخرين لا علاقة لهم بما لاقاه اليهود من اضطهاد، مما يبين المحتوى التمييزي والاضطهادي للصهيونية ...
- ولكن لما كانت الحركة الصهيونية تضم مكونات علمانية، فقد حاولت أن تتمايز بقدر ما عن هذا الأساس الميثولوجي، أو ألا تعول عليه وحده، فأخذت تروج لرواية علمانية معاصرة اختلقتها عن تاريخ فلسطين المعاصر تقوم على أن الصهيونية كانت حركة تحرر وطني من الاستعمار البريطاني أعطت، وفقا لشعارها الشهير، أرضا بلا شعب لشعب بلا أرض. وهي رواية يفندها، حتى على الجانب الإسرائيلي، من باتوا يعرفون في إسرائيل الآن باسم ''المؤرخين الجدد''. إذ يتحدث هؤلاء عن ''اختراع الشعب اليهودي''، وعن ''التطهير العرقي في فلسطين''، وعما اقترفه ''الإسرائيليون الأوائل''(*). كما يفندون التأريخ الرسمي الذي يقول مثلا إن بريطانيا قد حاولت منع قيام إسرائيل فيبينون أن بريطانيا سعت على العكس إلى منع قيام دولة فلسطينية، ويفندون كذلك الرؤية التي تقول إن الفلسطينيين قد تركوا ديارهم بملء حريتهم، لا أنهم طردوا منها بالعنف والترويع وشردوا كلاجئين.
- ويقودنا ذلك إلى وجهة النظر الفلسطينية.
- وهي وجهة نظر بسيطة ومباشرة تقول: إن الشعب الفلسطيني خضع لاستعمار استيطاني لأرضه وأنه طرد من أرضه بالقوة، ومن حقه من ثم أن يقرر مصيره وينشئ دولته ويعود إلى أرضه.
- نحن إذن إزاء دولة، هي إسرائيل، تسعى إلى اكتساب شرعية وجود حقيقية ...
- وهو أمر لن تكتسبه إلا بإقرار أصحاب الأرض الأصليين ...

(*) العبارات الواردة بين علامات تنصيص هي عناوين لكتب شهيرة أصدرها هؤلاء المؤرخون الجدد.

- ونحن أيضا إزاء شرعية وجود، للفلسطينيين أصحاب الأرض، تسعى إلى اكتساب دولة حقيقية ...
- وهو أمر لن تكتسبه إلا بإقرار مواطني الدولة القائمة ...

توقف الصديقان عن الحديث، ثم قال ''راجي'':

- وهو ما يقودنا إلى الحديث عن الحل الذي يمكن أن يقترح لتلك المسألة المستعصية من زاوية المنظور الذي طرحناه في حوارنا ...
- لكن قبل أن نتعرض لتصور ما عن حل تطبيقي ممكن لتلك المشكلة المزمنة، دعنا نؤكد أن الرؤية العرفانية هي الوحيدة القادرة على حل المسألة اليهودية والقضية الفلسطينية حلا حقيقيا، لأنها الوحيدة التي تتجلى في نهج كلاني يدرك وحدة الجوهر بين كل عناصر الحياة، ويبصر ما في رؤاها المختلفة من عناصر عرفانية جديرة بأن يُحتفى بها في تجليها النسبي المحدد والفريد. فهي تبصر مثلا ما في اليهودية من جوهر تصوفي يتجاوز تعبيره عن الخصوصية اليهودية ليشير إلى ما هو كلاني في التجربة الإنسانية، إلى ما يعبر عن ذات الرؤية لطبيعة الحضور الواعي. الحل تراه الرؤية العرفانية في تبصير اليهود بالمحتوى الكلاني حقا في تراثهم التصوفي، بما يتجاوز تفسيره الديني العرقي الضيق. وتبصيرهم بأن ذلك يمكن أن يشكل – للمؤمنين من بينهم – أساس ارتباطهم مع سائر الناس. وأن يشكل – لغير المؤمنين منهم – أساسا لرؤية وحدة الجوهر الكلاني الذي يمكن أن يظهر في تجليات لادينية أيضا ...
- كيف؟
- بالعودة إلى ما في اليهودية من تراث تصوفي. فقد وجد في تاريخ اليهودية متصوفون يبرزون الوحدة الناشئة عن الرؤية العرفانية، ومنهم مثلا ابن سليمان يحي بن جبيرول، الذي عاش في الأندلس في القرن الحادي عشر وألف كتبه بالعربية. ومن أقوال بن جبيرول الشهيرة: ''انظر إلى المصوغات الذهبية، وقارنها بكل الموجودات. ستجدها مختلفة من حيث الشكل، ولكنك ستجد أن المادة التي تتألف منها واحدة ... ومن هذا المثل، يمكنك أن تفهم أن كل

الموجودات مختلفة من حيث الشكل في حين أن المادة التي تتألف منها واحدة''[٢٦]. ومن النماذج الشهيرة للتراث التصوفي اليهودي الذي تُصادف فيه ذات الرؤية الكلانية ''القبالا''، التي تعني العطية أو الهبة. والنص الرئيسي للقبالا يعرف باسم ''الزوهار''، أي الضياء، وقد وُضع في القرن الثالث عشر الميلادي. والزوهار شرح للتوراة من منظور تصوفي يقدم لها معنى باطنيا خفيا. ويُفَصِّل الزوهار رؤية بن جبيرول نفسها فيقول إن الطبيعة الحقيقية للوجود هي ''الإين سوف''، أو اللانهائي، أو المطلق، حقيقة كل شيء. وما الحدود بين الأشياء سوى وهم. والله موجود في كل شيء. ''إن جوهر الربوبية مبثوث في كل شيء فلا يعيش بدونه شيء ... إن وجوده يَسري في كل موجود ... إذا افترضت أن "الإين سوف" ينبثق من ذاته حتى نقطة معينة، وأن ما يوجد بعد هذه النقطة يقع خارجه، كنت قد ثَنَّيت الله ... فكل الوجود هو الله''[٢٧].

تمهل ''محب'' في حديثه، ثم أضاف:

- فهناك جوهر واحد، ومهما تعددت المظاهر النسبية فإنها لا تطغى مطلقا على وحدة الجوهر الأساسية ولا تخفيه. وتقاس التجليات النسبية بمقدار محتواها الكلاني. والمضمون التصوفي ذي المنزع الكلاني في القبالا وغيرها من تراث تصوفي يهودي جدير بأن يخرج اليهود من خصوصيتهم الطائفية ليربطهم بسائر البشر. لكن هذا موقف عرفاني لا اعتقادي ولا ميثولوجي ...
- ويعيدنا ذلك إلى الحل التطبيقي الذي أشرنا إليه ...
- فلنبدأ إذن بما انتهت إليه الأمور فعلياً على أرض الواقع الآن. هناك إذن هذه الدولة، التي إن كنت ترى أنها كانت تفتقد إلى سكان يصدق عليهم وصف الشعب عند نشأتها، وأن هذا

---

(٢٦) Hyman, Arthur & Walsh James A, *Philosophy In The Middle Ages*, N.Y. Harper & Row, 1967.

(٢٧) The Essential Kabbalah, The Heart of Jewish Mysticism< by Daniel C. Matt, Harper One, 1995, p. 24

''الشعب قد تم اختراعه''، فلا مناص من الإقرار بأن لها الآن شعبا يتألف من عدة أجيال وهوية قومية ولغة مستحدثة وكفاءة اقتصادية وتقدما تكنولوجيا وإسهاما علميا ...

- لكن كل ذلك لا ينفي طبيعتها ...
- نعم، وهذا يقودنا إلى العنصر الآخر. فإسرائيل، علاوة على الأراضي التي قامت باستيطانها وإحلال جزء من سكانها، تستعمر أراضي أخرى تعتبر، في مفهوم القانون الدولي، ''أراضي محتلة''. ويقطن هذه الأراضي المحتلة شعب كان بعضه يسكنها من قديم وبعضه أرغم على الرحيل إليها مطرودا من أراضيه الأصلية. وهناك سلطة فلسطينية ما، تمارس صلاحيات إدارية معينة في هذه الأراضي المحتلة. وهي سلطة انقسمت بين فتح في الضفة وحماس في غزة. والحل الذي يراه الطرفان الإسرائيلي والفلسطيني، أو الحل الذي يتفاوضان بشأنه على الأقل، يقوم على فكرة الدولتين. وهناك أطراف أخرى لا تقبل هذا الحل – الذي ما زال مراوغا – إلا على مضض، فهي ترى أن الحل العادل يقوم على فكرة القضاء على سبب المشكلة الأصلي، أي على إزالة إسرائيل إما فعليا وإما بإزالة طابعها الصهيوني. وموقف حماس ملتبس. فهي تسعى نظريا إلى حل الدولتين، لكن هل تعتبره حلا نهائيا، أم تراه مرحلة لها ما بعدها؟ أم هي توحي بذلك لا لشيء إلا التمايز عن فتح والمزايدة عليها؟ هل هذا هو الموقف المتسق مع خطابها الأصلي والرسمي، أم هو موقفها العملي المنفعي؟
- يرى البعض أن حل الدولتين فقد الكثير من مقومات تحقيقه من الناحية العملية بعد توغل الاستيطان وتفتيت ما تبقى من أراض مقترحة لقيام الدولة الفلسطينية. وبدأت أصوات تدعو إلى حل الدولة الواحدة ...
- الحل يمكن أن يتمثل ببساطة في تحقيق مصالحة تاريخية: كل الأرض لكل الناس الذين يعيشون فوقها، أو كانوا يعيشون فوقها. وهذا حل له مزايا عدة: الجميع يحصلون على كل الأرض وعلى القدس المتنازع عليها، وكلهم يعيشون بحرية في دولة مدنية تقوم على تمايز الجماعة السكانية عن الجماعة الاعتقادية، دينية كانت أو عرقية. ومن مزاياه الأخرى أنه

يتجاوز مسائل الحدود والعاصمة والمياه والدفاع، ويحل كثيرا من الإشكالات العميقة والعملية في آن واحد: حق العودة، وقضايا المسألة اليهودية الصهيونية، وقضايا الشعب والقومية، وما إلى ذلك من أمور ...

- ولكنه يثير أيضا مسألة الخوف من ضياع الهوية القومية والدولة التي تصونها وتحميها. وينطوي على مطالبة طرفٍ بالتخلي عن الاستئثار بدولة حديثة متقدمة، لئن كانت قد بُنيت نعم بالاستيطان والإحلال، فإنها قد بنيت أيضا بالكد والجهد. كما ينطوي على مطالبة الطرف الآخر بالتخلي عن الحق في أراض وممتلكات، وعما لا ثمن له: أعمار ضاعت وحيوات بُددت. أي أن ذلك يطرح على كلا الطرفين تنازلات مؤلمة ...
- من الناحية الفلسطينية، أي حل لا يرفع الظلم التاريخي غير مرض. وحتى لو قُبل حلٌ من هذا النوع لدواع عملية مؤقتة، فإنه لن يقبل كحل يؤسس لسلام حقيقي دائم. وما ''السلام'' بين مصر وإسرائيل إلا دليل على ذلك. فالظلم التاريخي له معنى واحد: هناك شعب طرد من أرضه. وإصلاح ذلك الظلم له معنى واحد: حق هذا الشعب في العودة إلى وطنه وتقرير شكل حياته. بدون الوفاء بهذا الشرط لا يمكن الحديث عن أي حل يحظى بقبول حقيقي ...
- لكن هذا الحل يعني ببساطة تقويض إسرائيل، فكيف تتخيل أنها يمكن أن تقبله؟ فأي حل مرض لطرف يجب أن يستجيب في ذات الوقت لاحتياجات الطرف الآخر ...
- استحقاقات التطور المطروحة على الطرف الفلسطيني من شأنها أن تسهل تلبية احتياجات الطرف الآخر ... ويبدو أن السؤال الحقيقي هو: هل يستطيع الطرف الفلسطيني، في كنف الدولة الواحدة، أن يؤمن الشروط التي تكفل للطرف الإسرائيلي أن يمارس كل حقوقه واحتياجاته؟ فهنا ينبغي على الطرف الفلسطيني تحقيق التمايزات التي تحدثنا عنها، فبذلك يكون قد أدى ما عليه من استحقاقات توفر للطرف الإسرائيلي البيئة الكفيلة بتلبية احتياجاته المفهومة وتساعده على تحقيق الاستحقاقات المنوطة به هو الآخر. ولا بد أن

ينعكس ذلك في النموذج الذي يقيمه الفلسطينيون في الأراضي المحتلة. وسيعززه أن يكون هذا هو النموذج السائد في الدول العربية أيضا. فأنت لا تستطيع أن تطرح هذا الموقف دون الاستناد إلى تغيير فعلي في التصورات العميقة على الجانب الآخر من الحدود، على جانب الواقع الفعلي في البلدان العربية. أنت لا تستطيع أن تطالب بالدولة المدنية في إسرائيل إلا إذا كنت تطبقها في فلسطين وفي الدول المجاورة، وإلا إذا كان ذلك هو النموذج الكلاني الإنساني الذي تدعو إليه العالم. ثم على معظم مواطني إسرائيل أن يدركوا أن هدفهم الحقيقي هو الحفاظ على هويتهم القومية في كنف سلام دائم وحياة طبيعية لا تتهددها الحروب والصراعات المستمرة بلا نهاية. عليهم أن يدركوا أولا أن دعاويهم الميثولوجية لا سلطان لها على من لا يؤمنون بها وإنها لا تؤسس، من ثم، حقاً. وهو حل يفرض عليهم اقتسام مزايا كثيرة، وفي هذا قدر من التخلي عن بعضها، نعم. لكن المقابل الذي سيحصلون عليه هو تطبيع الحياة وتخليصها من هاجس الحروب المسيطر، من ناحية، ثم تعظيم هذه المزايا، من ناحية أخرى. فالدولة والأراضي المحتلة ستصبحان كتلة واحدة تضم، علاوة على الجانب الإسرائيلي المتقدم تكنولوجيا، شعبا من أكثر شعوب المنطقة تعليما وحيوية ...

- وعودة اللاجئين؟
- سيعود منهم من يعود وسيساهم من يستطيع في إنجاح هذا النموذج الجديد حتى وإن ظل بعيدا.

ظل الصديقان صامتين لبرهة، ثم قال ''محب'':

- إن إسرائيل تجسد نوعا شبه نقي من التأسيس الاعتقادي ومن هيمنة النوازع الطائفية من دينية وعرقية. وبدلا من تَحوُّل المنطقة إلى صورتها بمحاكاة نموذج الدولة الطائفية العرقية، كما يبدو أنه يحدث الآن، فلتتغير المنطقة وتسعى إلى تحويل إسرائيل على صورتها هي. فهذا هو الانتصار الحقيقي الوحيد لأيٍ من الجانبين: انتصار الرؤية العرفانية على الرؤية الطائفية. فالانتصار الوحيد هو الانتصار على الوهم الأناوي، أيا كانت صورته ...

• • •

كان الفجر قد أوشك أن ينبلج، والنور يتهيأ ليغدق بهاءه على نهار جديد.

- ما أطول المشوار الذي قطعناه يا ''محب'' منذ لقائنا في الحديقة. كأننا سرنا على الدرب الطويل الذي خطته البشرية في محاولاتها للمعرفة. من المطلق الاعتقادي، إلى المطلق المادي، إلى المطلق الوجودي التجريبي، أي إلى اكتشاف الحضور الواعي، المطلق الذي يمكن التحقق من وجوده في التجربة العيانية المباشرة لكل إنسان ...
- نعم، لا دليل اعتقاديا ولا دليل ماديا لكن دليلا وجوديا ...
- من تأكيد الأنا إلى تحقق الذات الحقيقية ... من النقصان الوجودي إلى الاكتمال الوجودي ...
- ما دمت أنت المطلق الذي تعرفه كهويتك العميقة كطبيعتك الحقيقية، كمصدر كل شيء، فما حاجتك للبحث عن أي مطلق ذهني أو اعتقادي؟ فالتفنيد الواقعي الفعلي – لا التجادلي – للرؤية الاعتقادية، وكذلك للرؤية، المادية هو النقصان الوجودي، أي هو الشقاء بلا مخرج. والبرهان الواقعي الفعلي – لا التجادلي – على المطلق التجريبي هو الاكتمال الوجودي، أي السعادة بلا أي موضوع أو أي مُتَعَيّن. السعادة الآنية بلا سبب خارجي. هذا هو الخروج إلى النور. النور يدرك ذاته بذاته، كيف تخيل للحظة أنه ظلمة؟ إنه فقط التراكم الظاهري للحجب. هذه الحجب ما هي إلا تصورات توهمية ما أن تتبدد حتى يسطع النور بكل بهائه وجلاله. فالنور الداخلي لا يعرف لا غيابا ولا ظلاما ...
- ولماذا لا نختتم المشوار الذي قطعناه معا بجلسة تأمل نحلق فيها في تلك الآفاق الرحبة ...

• • •

اعتدل الصديقان في جلستهما وأغلقا أعينهما ورانت لحظة صمت عاد فيها الانتباه إلى مصدره اللانهائي. ثم ارتفع صوت ''محب'':

- وَضْعُ الوعي في شيء، وضع الذات في موضوع، وضع الفضاء في نقطة، هو عكس طبيعة الأشياء. لذلك تكون التجربة الشعورية المعيشة وفقا لهذا التصور مقترنة بتوتر أو تأزم ما، لأنها تخالف طبيعة الأمور. الشيء أو الموضوع أو النقطة لن يستطيع أن يحل ذلك التأزم. فكيف تستطيع النقطة أن تحل التقلص المتخيل للفضاء، وهي التي تجسد ذلك التقلص نفسه؟ كيف تستطيع النقطة أن تحتوي الفضاء؟ النقطة لا تستطيع أن تمنحك الرحابة، لأنها تمثل التقلص لا البسط. مهما فَعَلَت لا تستطيع النقطة أن تنبسط لأن طبيعتها هي التقلص. التأزم الناشئ عن تخيل تقلص الوعي في نقطة، لن يُحل عن طريق النقطة. التقلص لن يحل عن طريق التقلص، بل عن طريق العودة إلى الفضاء الذي يظهر فيه. أي بإدراك النقطة أن جوهرها هو الفضاء. ولما كانت الأنا تمثل تشييئاً وتقليصا للوعي، فيما يشبه النقطة، فإن الأنا لن تستطيع أن تحل تقلصا أو تأزما هي التي تجسده. ولذا فإن الحل لا يكمن في أفعال يمكن أن يجترحها الشيء أو الموضوع أو النقطة أو الأنا، بل في الرجوع فقط – بالانتباه – إلى الوعي أو الذات أو الفضاء. وهذه العودة إلى الوعي وإلى الذات وإلى الفضاء تكون، على العكس، مصحوبة ببسط وفيض واكتمال. وهذا دليل تجريبي على أن تلك هي الحالة الطبيعة. الفضاء يعود إلى رحابة ذاته، إلى البسط. لا خروج لأنك لم تغادر حقيقتك قط، ولا ظلام تخرج منه، لأن النور هو حقيقة كل شيء المبثوثة في كل مكان. فهل خلا مكان من النور حتى تخرج من الظلام إلى النور. الخروج الظاهري – الذي يوحي بالانتقال من حال إلى حال – ما هو إلا انقشاع للظلمة الظاهرية. في حين لا يوجد في الحقيقة ما هو خلاف النور، كي تخرج منه إلى النور. هو مجرد انقشاع لظلمة ظاهرية. فجوهرك، النور، لم يغادر ذاته قط. فكيف تغادره وهو طبيعتك الحقيقية. فأنت هو النور. كل ما حدث أن التوهم الأساسي الذي يستر عنك تلك الحقيقة قد تبدد، فبدا كما لو أن هناك خروجا في الإدراك. تَحوُّل الإدراك يبدو كما لو كان خروجا. ولكنه خروج لا من حقيقة إلى حقيقة، بل خروج ظاهري من إدراك إلى إدراك. هذا الإدراك نسبي نعم، لكن الحقيقة التي يشير إليها

غير نسبية. هذا الإدراك كان غائبا وظهر نعم، لكن الحقيقية التي ظهر في فضائها لا تغيب. كل ما حدث هو توجيه الانتباه إلى الخالد القائم هناك دوما، وإدراك أنه جوهر حقيقتك وطبيعتك. هذه الخطوة الصغيرة وحدها، مجرد انسحاب الانتباه من الانغماس في النسبي وتصور أنه مقر الهوية، وتوجهه إلى المطلق، هي الفرق بين الظلام والنور. هي سبيل الخروج إلى النور ...

• • •