مؤسسة الدراسات الفلسطينية
Institute for Palestine Studies
www.palestine-studies.org

مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد 11، العدد 42 (ربيع 2000)، ص 90

فلسطين والمشروع النهضوي العربي:
قراءة في أفكار خالد الحسن

نصر محمد عارف*

تتعدى الرؤى بشأن حركة التاريخ وفلسفته ومعايير تقسيمه، والوحدات التي تُقاس بها حركته. والناظر في الحضارة العربية الإسلامية وأصولها الفكرية يلحظ أن للتاريخ فلسفة وصيرورة ووحدات تختلف، في كثير من أبعادها، عن فلسفة التاريخ ووحداته في حضارات أُخرى. فالتاريخ في حضارتنا يقاس بالقرن، والقرآن الكريم ينظر إلى مختلف الأمم وتجاربها في صورة قرون لا عقود أو سنين. وكذلك ابن خلدون، الذي يعدّ أول من طرح فلسفة للتاريخ، يقيس عمر الدول والحضارات بالقرون، والقرن لديه ثلاثة أجيال، وهي عمر الدولة. فالقرن، بعبارة أُخرى، هو الوحدة التاريخية التي يمكن أن يحدث خلالها تغيير، أو أن يتأسس هذا التغيير.

وعامنا هذا يشهد حدثاً تاريخياً يجب التأمل فيه وتحليله. فقد مضى نصف قرن أو نصف وحدة تاريخية على قيام الدولة العنصرية في فلسطين؛ وهو حدث، على الرغم من قسوته على النفس وظلامته في القلب وضغطه على العقل، يجب أن يؤخذ في ضوء فهم التاريخ ووحدات قياسه الذي أشرنا إليه. فهذه الدولة لم تتجاوز بعد نصف وحدة تاريخية، ولم تزل في نصف عمر الدولة الذي أشار إليه ابن خلدون، ومن ثم لم تتجذر

* مدرّس العلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، وباحث زائر في مركز التفاهم الإسلامي ـ المسيحي في جامعة جورج تاون، واشنطن.

بعد ولم تتأسس. وبغض النظر عن كل المعادلات الأُخرى، الدولية والإقليمية، الاقتصادية والتكنولوجية، السياسية والعسكرية، فإن خبرة التاريخ أيضاً تقول إن الإفرنج بقوا في الإقليم نفسه نحو ثلاثة قرون أو ثلاث وحدات تاريخية، ثم رحلوا. فما هو موقع هذا الكيان العنصري من عمر دول الإفرنج في ساحل الشام وفلسطين؟ إنه لعمر قصير جداً.

ولعل هذا الحدث، الحادث في هذا الوقت، يدفع إلى ضرورة تجديد الحديث عن مسلمات تراجعت، ومبادئ أُخرت، ومواقف بُدلت، وقيادات بادت ـ بعد أن قادت ـ وحيرة عامة تنتاب الخاصة والعامة. وفي ظل كل ذلك لا يستطيع أي باحث عربي ملتزم قضايا أمته ومشغول بمستقبلها، أعياه واقعها المتخلف وتراجعها الحضاري، وشغل فكره وعقله بالبحث في جذور أزمتها وكيفية النهوض بها، أن يظل دائماً منغلقاً في البحث الأكاديمي ـ على الرغم من أنه هو جوهر الإصلاح السياسي والاجتماعي في أي أمة من الأمم ـ من دون أن يساهم، ولو بقدر، في القضايا الحالية والموضوعات المستجدة والأزمات المطبقة على مجتمعاتنا. إذ لا بد من البحث والتدقيق في الكيفية التي نستطيع من خلالها جَسْر الفجوة ما بين العلم والواقع، كل لا يظل العلم النافع منقطع الطريق عن تحقيق العمل الصالح. وهذا البحث محاولة أولية لمقاربة الواقع العربي من منظور معرفي يغزل الفكر بالواقع، وينسج الأفكار من خيوط الحركة السياسية الجهادية في فلسطين، وذلك من خلال التعامل مع القضية الفلسطينية كحالة معرفية يمكن تحليلها بمقاربة فكر واحد من أبرز رجالها، تفرد بالجمع بين العمق في الفكر والتأصيل وبين الوضوح في الرؤية والحركة، بصورة تجعله حالة نموذجية يمكن من خلالها استجلاء رؤية فلسفية تؤطر الواقع وتدفع إلى تغييره.

وقبل الدخول في تحليل الموضوع الأساسي في هذا المقال، يجب أن ندرج عدة مقدمات:

أولها: إن الناظر في وضع الأمة العربية في نهاية القرن العشرين يستطيع أن يخلص، من دون جهد، إلى أن القضية الفلسطينية الكبرى ـ أي فلسطين، كل فلسطين وليس غزة وأريحا ـ هي مفتاح فهم وتحليل الواقع العربي، وهي طريق النهوض به وتغييره. وهذا الرأي ينطلق من اعتبار وجود الكيان الإسرائيلي جزءاً من قضية فلسطين الكبرى. لذلك فإن مجمل الصراع السياسي في العالم العربي، من العراق إلى إريتريا واليمن، إلى ليبيا، إلى إيران وتركيا، مرتبط بالقضية الفلسطينية بصورة أو بأُخرى. ومن ثم لا غرو إن قلنا إن فلسطين هي مفتاح فهم العالم العربي، وهي الطريق إلى تغيير واقعه واستقراره وتحقيق نهضته واستئنافه الحضاري، لأن معظم الأزمات العربية المعاصرة مرتبط بفلسطين؛ فتراجع عملية التنمية الاقتصادية مرتبط باختلال التوازن بين القطاع العسكري والقطاع المدني في معظم المجتمعات العربية، نتيجة ضخامة ميزانية التسلّح، أو نتيجة تعدد الحروب؛ وأزمات التكامل القومي، سواء في لبنان أو السودان أو العراق، ليس هناك من ينكر أن لإسرائيل يداً طولى فيها؛ وانتكاس الديمقراطية مبرَّر بوجود عدو خارجي، وبسيطرة حالة الحرب على المجتمعات العربية وازدياد وزن العسكر فيها؛ وانقسام الدول العربية إلى معسكرات ثورية ومحافظة، شرقية وغربية، مع السلام وضد السلام... إلخ، مرتبط بقضية فلسطين وما فيها من كيان صهيوني. ويمكن لمن أراد الرصد والتعداد أن يزيد في حصر الأزمات العربية وتحديد جذورها، فضلاً عن قطع أوصال العالم العربي وفصل شرقه عن غربه.

وهنا يجب ألاّ يفوتنا أنه لا توجد ظاهرة اجتماعية أو سياسية يمكن تفسيرها بعامل واحد، ومن ثم لا نستطيع القول إن مشكلة فلسطين هي العامل الأساسي المفسر

لهذه الظواهر، وإنما غاية الرأي في هذا التحليل أن لفلسطين حضوراً يعتد به في تفسير واقعنا العربي وأزماته. كذلك يجب ألاّ يفوتنا أن لكل أزمة قابلياتها. والقابلية لتحقيق الأزمة قد تفوق، في آثارها وخطورتها، الأزمة ذاتها. فعلى حد تعبير مالك بن نبي، لا يمكن وجود استعمار من دون قابلية للاستعمار.[1] كذلك لا يوجد تخلف من دون قابليات للتخلف، ومن ثم فلا مجال لدحض نظرية المؤامرة، إذ إنه لولا وجود القابليات العربية لكل تلك الأزمات لما وُجدت بهذا الشكل الصارخ.

ولعل الناظر في التاريخ يدرك أن فلسطين منذ فتحها الخليفة العادل عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، إلى اليوم هي محور معظم الصراعات الكبرى في العالم الإسلامي، من المغول إلى الصليبيين، إلى الاستعمار الحديث، انتهاء بالدولة الصهيونية العنصرية.

كذلك فإن الناظر المتعمق إلى المستقبل يدرك أن محور النهضة العربية مرتبط بفلسطين وبقضاياها، بصورة تجعل تحقيق العالمية الإسلامية الثانية، كحركة حضارية تعيد الشهادة إلى الأمة الوسط التي جعلها الله شاهدة على العالمين، مرتبطاً بفلسطين؛ فالطريق إلى العالمية الإسلامية الثانية لا بد من أن يمر بالقدس.[2] إذ إن العالمية الإسلامية الأولى انتهت بقيام دولة عنصرية في فلسطين، ولن يكون هناك عالمية إسلامية ثانية إلاّ بعودة فلسطين الأرض التي تحتضن المسلم والمسيحي

[1] مالك بن نبي، "وجهة العالم الإسلامي"، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1981)، ص 69 ـ 108.

[2] منى أبو الفضل، "محاضرات في النظم السياسية العربية ألقيت على طلبة كلية الاقتصاد، العلوم السياسية"، جامعة القاهرة، العام الجامعي 1983/1984.

واليهودي في إطار حوض حضارة كانت مثالاً للتعايش والتعدد والحرية لكل الأديان والعقائد.[3]

ثانيها: إن من أهم عوامل الأزمة الفكرية في العالم الإسلامي انفصال وانفصام العلاقة بين المفكر ـ أو العالِم ـ وبين السياسي، منذ الدولة الأموية إلى اليوم، بصورة جعلت البعض[4] يُرجع حالة التردي الحضاري في مجملها إلى هذا العامل، باعتباره أفقد الحركة السياسية عوامل تجددها ومرشد رؤيتها ومحدد وجهتها واتجاهها. فالأمة التي تأسست على القراءة، وكان أول وحي أنزله الله إليها "إقرأ"، والتي أقسم ربها بالقلم وما يسطرون، وتعددت آيات التفكر والتدبر والنظر والتعقل في كتابها، تعزل علماءها عن قيادتها وتنفصم العلاقة بين حكامها وعلمائها، سواء في صورة تباعد أو خصام أو عداء أو اضطهاد. ومن ثم فإن خالد الحسن يمثل ـ في درجة معينة ـ حالة نموذجية لإعادة العلاقة بين الفكر والحكم، بين العلم والسياسة، على مستوى الممارسة. فهو ممارس للسلطة السياسية، ولو في إطار حركة تحرير وعبر مناصب متعددة. وهو، في الوقت نفسه، صاحب فكر ورؤية مؤصلة تحتاج إلى فهم من خلال تحليل علمي رصين يدرك فعل الحركة في الفكر، وأثر الفكر في الحركة السياسية، وخصوصاً إذا كانت تلك الحركة في إطار دولي وعبر قنوات سياسية دولية، لا حركة إصلاح داخلي، إذ إن الكثيرين من قادة حركات الإصلاح أصحاب فكر. لكنْ هناك فارق ضخم بين

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، "العالمية الإسلامية الثانية: دراسة في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" (بيروت: دار المسيرة، 1979).

[4] طه جابر العلواني، "إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر" (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

الإصلاحي الداخلي وبين السياسي الذي يحدد أو يشارك في تحديد سياسة دولة أو شبه دولة.

ثالثها: إن خالد الحسن اشتهر بأنه رجل التسويات والمصالحات، سواء داخل المنظمة وبين أجنحتها وقياداتها، أو بين المنظمة والدول العربية، أو بين الدول العربية وبعضها البعض.[5] هذا الرجل ذاته يرفض التسوية الأخيرة، تسوية أوسلو، لأنها خرجت عن فلسفة العودة، ولأنها افتقدت الرؤية البعيدة وانحصرت في الواقع والمتاح، ولم تدرك الفارق بين السياسة كفن الممكن وبين السياسة كفن الإمكان والتمكين، أو بين الواقعية والوقوع.

رابعها: إن هناك، دائماً، مدخلاً يمكن النفاذ منه إلى أي نظرية أو فكر أو حركة أو شخص. وبمقدار ما يكون تحديد هذا المدخل دقيقاً يكون التحليل أكثر صدقية وأكثر اقتراباً من الواقع والحقيقة. ولعل التركيز على فكرة العودة هو المدخل الأكثر ملاءمة لتحليل أطروحات خالد الحسن وإدراك طبيعة القضية الفلسطينية، ومن ثم وضع اليد على المقومات الأساسية لأي مشروع نهضوي عربي يبغي تحقيق الاستئناف الحضاري لهذه الأمة، ويعيدها إلى موقعها الطبيعي بعد أن تراجعت عنه درجات كثيرة.

والعودة، في هذا السياق، هي رؤية شاملة يمكن أن يطلق عليها فلسفة، أو هي منظور شامل ينظر من خلاله إلى مختلف القضايا والإشكالات الفكرية والمجتمعية المعاصرة. وفيما يلي سنعرض بالتفصيل لهذه الرؤية من خلال العناصر التالية:

---

[5] هيثم شلبي، "شخصية خالد الحسن ابن حيفا ورجل التسويات"، صحيفة "الاتحاد" (أبو ظبي)، 1994/10/19.

أولاً: العودة إلى النسق المعرفي المفتوح كما عرفته الخبرة الحضارية الإسلامية

حيث لا يستطيع إنسان أو تنظيم أو حركة امتلاك الحقيقة، أو احتكارها أو الانفراد بالتعبير عنها، فقد أكد خالد الحسن في أكثر من موضوع، في كتابه "لكي لا تكون القيادة استبداداً"، أن رأس الاستبداد وأخطره هو الاستبداد الفكري أو الاستبداد بالرأي، لأنه يمثل ادعاء امتلاك الحقيقة. ورأى أن "الحوار واجب، ليكون أمرهم شورى بينهم.... أن هذا الحوار سيصل بالنتيجة، إمّا باتفاق الجميع على رأي، أي (الإجماع) عليه، فيكون هو القرار، لأنه أقرب مثلاً إلى الصواب، فإذا تعذر الإجماع، واتفقت الغالبية على رأي، فيكون رأي الأغلبية هو القرار، لأنه، عقلاً، أقرب إلى الصواب، من رأي الفرد الواحد....

"وهذا يدفعنا يقيناً إلى القول، بأن الأخذ برأي الإجماع أو برأي الأغلبية ـ إن لم يتوفر الإجماع ـ واجب. وشذوذ الأقلية عن قرار الأغلبية، خطأ يجب منعه أمّا إذا شذ واحد من الجماعة بحجة أنه الأعلى موقعاً، أو ادعاءً بأنه الأنضج عقلاً، فيجب منعه والحجر عليه، إن أصر على منهجيته، لأنه يتحول عندئذ إلى مستبد، والقضاء على الاستبداد، أرقى أنواع درء المفاسد."[6]

ومن خلال إغلاق مداخل الاستبداد بالرأي، أو الاستبداد الفكري والمعرفي، يصبح الاستبداد السياسي غير قائم أو غير ممكن، لأنه في جوهره البعيد استبداد بالرأي يصل إلى حد امتلاك الحقيقة واحتكارها. لذلك، عادة ما يقترن المستبد بادعاء الألوهية أو بعض صفاتها، وعادة ما يؤسس استبدادَه جهاز إعلامي وتربوي يقنع الجماهير بأنه الأشد حكمة والأكثر صواباً والأصح دائماً، وأن الحكمة تنفجر منه بصورة مستمرة، وأن

[6] خالد الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً (من حصاد تجربتي)" (عمان: لا ناشر، 1995)، ص 24.

كل شيء ينبع من أفكاره ومرئياته. وقد سبق أن أصّل عبد الرحمن الكواكبي مفهوم الاستبداد، وعوّل كثيراً على الأسس التربوية للاستبداد.[7]

ثانياً: العودة إلى الهوية والذات الحضارية

كثيرة هي تلك الكتابات التي تتناول قضية الهوية وتؤصلها، وكثيرة هي الاختلافات في شأن الهوية وتحديد من نحن، وما هي أصولنا، وإلى أين وجهتنا. لكن تناوُل خالد الحسن لهذه القضية جاء مختلفاً، إذ إنه لم يناقش القضية في أصولها، ولم يتخذ موقفاً أيديولوجياً منها، وإنما حللها بصورة مغزلية تدمج الفكر في الواقع وتتصاعد من الواقع إلى النظر، وقد تدرج تحليله لقضية الهوية عبر عدة مستويات أهمها:

1 ـ ربط خالد الحسن بين النهوض واكتشاف الذات الحضارية، ورأى "أن الأمم الحية، والأمة العربية هي من هذه الأمم، عندما تحاول أن تنهض، فإنها تسلك طريقاً أولياً واضحاً هو البحث عن أسباب الانحدار ذاتياً، وغالباً ما يكون السبب هو فقدان الوعي الحقيقي على مضامين الذات الحضارية للأمة، إن كانت أمة معطاءة بشكل مبدع في مجالات وعهود حركاتها المجتمعية الإنسانية، والأمة العربية من هذا النوع من الأمم.

"هنا، تكون حركة النهضة تتمحور حول استعادة الذات الحضارية بإلغاء أسباب الانحدار الذي أوصل إلى الانحطاط، سواء كان بسبب

[7] عبد الرحمن الكواكبي، "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1975).

"... الانخفاض المتوالي لفهم معطيات الذات الحضارية (العقيدة وما ينبثق عنها من أنظمة حياتية وثقافة فكرية ولغة قادرة على التعبير عن ذلك كله)"[8] أو بسبب إخضاع هذه الذات الحضارية لذات حضارية أُخرى.

2 ـ إن المؤسسات والتنظيمات والحركات الاجتماعية والسياسية تفقد فعاليتها، وتفشل في تحقيق أهدافها، ما لم تتواصل مع الذات الحضارية بالصورة التي تمكنها من مخاطبة وجدان الشعب وتحريكه. "وهنا يمكننا أن نقول بثقة تامة، إن من حتميات نجاح الحزب أو الحركة، وقيادة الحزب أو الحركة، هو صدق الإدراك والتحسس والتفهم والشعور بالانتماء لثقافة وتراث وحضارة الشعب، وفهم هذه الثقافة، وما استقر عبرها، من قيم وشرائع في المجتمع، ثم التعامل معها، باستنارة وإخصاب لفهم المشكلة، وصوابية تقديم الحل، والقدرة على التعامل المعنوي المباشر، مع نفسية الشعب التي تكونت بما استقر في عقول أفراده، وواقعه، من ثقافة وتاريخ، وذات حضارية متميزة عن الشعوب الأُخرى.

"عندئذ يسير الحزب، أو الحركة، وقيادة أي منهما، على الطريق المتصل بوجدان الشعب فهماً وإيماناً وتعاملاً، حتى يتمكن الحزب أو الحركة أو قيادة أي منهما، من ممارسة الحركة السياسية المجتمعية والنضالية، من داخل دائرة ذاته الحضارية، وكجزء منها، وليس كمستشرق، أو مستغرب، غريب عنها."[9]

وبمفهوم المخالفة، فإن القوى والحركات السياسية التي لا تدرك هذه الحقيقة تفشل في تحقيق أهدافها أو تتعثر. فهذه "الأحزاب والحركات والمؤسسات المستغربة،

---

[8] خالد الحسن، "الاتفاق الأردني الفلسطيني للتحرك المشترك (عمان ـ 1985/2/11): في ضوء القواعد الأساسية للقرار والتحرك السياسي" (الكويت: مطابع الأنباء، لا تاريخ)، ص 9.

[9] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 41 ـ 42.

لأنها تفتقر إلى المعرفة البسيطة.... بتاريخ أمتها العربية وحضارتها، فإن خطابها الجماهيري لا يمتلك اللغة أو العقلية السياسية العربية، لأن فكرها السياسي وفلسفته، لا علاقة له بالعربية، ولو تم عرضه بألفاظ عربية.. إنه فكر أعجمي، لا امتداد له في عمق الحس الجماهيري، أو في وعيها، وبالتالي، فهو غير مفهوم لديها، فضلاً عن حجم التناقض القائم بين فكرها (كقيادات....) وبين الفكر العربي، وغربة فكرها عن نفسية ووجدان الأمة العربية، وثقافتها وعاداتها وتقاليدها وعقيدتها وتشريعها وفلسفتها الكلية، عن الكون والإنسان والحياة.

"هذه الغربة، انسحبت على كيفية فهم، وحل مشاكل الأمة فحجبت عن هذه الأحزاب والحركات والمؤسسات، القدرة على الفهم الصحيح لمشاكل الأمة، وبالتالي استحالة توفر القدرة على تقديم الحلول الصحيحة لهذه المشاكل، فتفشل في الممارسة، فتلجأ إلى القهر والقمع الاستبدادي..." وخلاصة القول إن هذه القيادة "لا تستطيع قيادة شعبها، لأن القيادة تعني الطاعة التلقائية الناتجة عن الثقة، والاحترام المتبادل، وليس عن طريق أجهزة القمع، ومحاربة المواطنين في أرزاقهم وتعليمهم، وزيادة عدد السجون.... والمخابرات، والبحث من المهد إلى اللحد، للارتقاء في وسائل التعذيب المستوردة من كل بقاع الأرض وأوكار التاريخ، بحجة القضاء على الأعداء وأعداء الشعب والنظام والأمن والإنتاج، والاستقرار...."[10]

3 ـ إن العودة إلى الهوية والذات الحضارية تنصرف إلى المعنى الشامل للذات والهوية والحضارة، التي وإن أخذت صبغة الإسلامية فإنها ليست خاصة بالمسلمين وإنما بإنسان الحضارة الإسلامية، المسلم والمسيحي واليهودي الذين عاشوا في هذه

[10] المصدر نفسه، ص 42 ـ 43.

المجتمعات وساهموا في بنائها وعانقوا قيمها وتنظيماتها، وأصبحت بالنسبة إليهم ثقافة ونمط حياة.[11]

4 ـ إن العودة إلى الذات الحضارية للأمة عملية كلية شاملة في ماهيتها، ودقيقة في طريقة تحقيقها. وقد توقف خالد الحسن عند الحركات الإسلامية المعاصرة مقرراً أن الوجدان الجماهيري استشعر أهمية العودة إلى الذات فبدأ رحلة "رفض ما هو غريب عنا"، وقد أُطلق على هذه العملية، خطأً، الصحوة الإسلامية، إلاّ إنها في الحقيقة عودة إلى الذات الثقافية/الحضارية/ثم الدينية. والمؤلم أن القيّمين على هذه الحركة يتسمون بالسطحية في معرفة الذات الثقافية العربية عمقاً وشمولاً. والخوف كل الخوف أن يستمر صمت العارفين العالمين المحيطين بالمعرفة، "فتتحول حركة العودة إلى الذات إلى تردٍ من نوع جديد أكثر خطورة مما هو قائم الآن، ويكون أي تغيير يقع من تحت أسوأ في نتائجه من انقلابات المرحلة السابقة، لأن العاطفة وحدها ومنهجية الشعارات وحدها، والغضب وحده لا يحقق النهضة الفكرية المطلوبة والتي بدونها لا تقع النهضة."[12]

ثالثاً: العودة إلى الأصالة المعاصرة

على عكس الكثير من الأطروحات السائدة في العالم العربي بشأن الأصالة والمعاصرة . وهي أطروحات استقطابية ثنائية بصورة حادة، ترى أنهما نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفقان فلا بد من الاختيار بينهما ـ جاءت أطروحة خالد الحسن لتقيم

[11] خالد الحسن، "إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي" (تونس: دار البراق، الطبعة الثانية، 1990)، ص 26.

[12] المصدر نفسه، ص 11.

بينهما علاقة لا تقوم على الانطلاق من العصر إلى التراث، أو العكس،[13] وإنما هي ـ كما رأى الحسن ـ علاقة تمدد للذات واتساع لمصمونها، وليست ثنائية سواء حادة أو مرنة. فالأصالة والمعاصرة ـ أو التراث والحداثة ـ ليستا شيئين منفصلين يتم الجمع بينهما بصورة افتعالية. فهو يرى أن "مجتمع اليوم بقيمه وأفكاره وقوانينه هو محصلة ماضيه."[14] ومن ثم يرى "أنه إذا كان ماضينا كأفراد، وكمجتمع، وكشعب، وكأمة، يمثل دائرة، فإن مركز هذه الدائرة، هو محصلة ماضينا، وبالتالي هو مركز تنبهنا الفكري، والمشاعري الإدراكي، والوجداني، الذي يتحدد به انتماؤنا الحضاري." ومحيط الدائرة هو محصلة الماضي لحل مشكلات اليوم ولتوفير المستقبل الأفضل، سواء كان ذلك من خلال منظور ذاتي، أو استفادة من عملية التطور البشري المجتمعي والعلمي التي تتم حولنا. ومن ثم لا يمكن إلغاء مركز الدائرة الذي يعني إلغاء كل الدائرة وفقدان الذاتية، وإنما يمكن توسيع محيط الدائرة من خلال الإخصاب والتطور إلى الأفضل، الذي يعني الانتقال من حال معين إلى حال أفضل من دون المساس بالجوهر.[15]

وعليه فإن الأصالة والمعاصرة ـ أو القديم والحديث ـ هما امتدادات زمنية للجوهر نفسه، وتطور للماهية نفسها، سواء من خلال التطوير الذاتي أو من خلال الإخصاب والتلاقح المتبادل مع الثقافات والحضارات الأُخرى، لأن من المستحيل عقلاً وواقعاً الفصل بين الأصالة والحداثة، أو بين القديم والمعاصر، إلاّ إذا افترضنا وجوداً بلا ماهية لأمتنا في لحظتها التاريخية الحالية. ولذلك يرى خالد الحسن أنه "من الناحية الفكرية، فالتراث هو ما استقر في حاضرنا من ماضينا.... ومن الناحية

---

[13] عبد الحميد أبو سليمان، "أزمة العقل المسلم" (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992).

[14] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 41.

[15] المصدر نفسه، ص 39 ـ 40.

العلمية المجتمعية، فإن الإنسان والشعب والأمة في كل لحظة من حياتها، تمثل محصلة ماضيها ولا يمكن لها مادياً أو فكرياً أو وجدانياً أن تنسلخ عنها.

"ومن الناحية العلمية كذلك، فإن الأفكار والقيم المستقرة لدى الفرد والمجتمع هي التي تحكم وتقود حركاته المجتمعية وأفعاله المادية مهما كان منهج التفكير القائم ـ مادياً أو عقلياً أو غيرهما ـ وأن هذه الأفكار والقيم وما تحدده من أهداف من جنسها هي التي تمثل القاعدة التعبوية المفجرة لطاقات الأفراد...."[16]

ثم يؤكد "أن جيل التمرد على الواقع الذي أنتجه الاستعمار الثقافي، يسير باتجاه استعادة الذات الثقافية دون أن يعيها بل يجهلها ويتعامل معها بسطحية تسحب روحها وتقتل إلهامها فتدمرها لأنه لم يدرك معنى الأصالة وأن من حتمياتها عملية التحديث. وأن التحديث في العلوم... واجب الوجود بالنسبة لحياة البشر المادية.... وأن التحديث في الفكر هو تقديم الحلول لمشاكل العصر القائم منها والقادم وأن هذا من الفرائض المقترنة دائماً بفريضة الاجتهاد في استنباط الأحكام من بحر الأصولية الزاخر بعناصر التحديث التي تصل إلى مرحلة الوجوب، من قاعدة: أن الأصل في الأمور الإباحة ما لم يرد دليل التحريم، ومن قاعدة: أن العلة تدور مع الحكم وجوباً وعدماً فإذا بقيت العلة بقي الحكم وإذا زالت زال الحكم فتمنع ممارسته لأن تغيير العلة يستوجب حكماً جديداً."[17]

---

[16] خالد الحسن، "عبقرية الفشل بين العربدة الأمريكية والعجز العربي" (دبي: مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر، 1986)، ص 80؛ وانظر أيضاً: الحسن، "إشكالية الديمقراطية..."، مصدر سبق ذكره، ص 8.

[17] الحسن، "إشكالية الديمقراطية..."، مصدر سبق ذكره، ص 12.

يتضح من ذلك أن رؤية خالد الحسن لإشكال الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة، تقوم على محاور ثلاثة هي:

1 ـ رفض الثنائية بينهما واعتبار أن الكيان الحضاري العربي هو أصيل ومعاصر في الوقت نفسه، مع اختلاف نسبة وجودهما، ومن ثم فلا يمكن مناقشتهما على أنهما نقيضان متعارضان لا بد من الاختيار بينهما.

2 ـ لا بد من وجود منهج للتعامل مع التراث يقوم على اعتبار أن كليات ومقاصد الشريعة هي المحدد لما نأخذ ولما ندع من هذا التراث، مع التشديد دائماً على أن التراث إنتاج بشري في إطار النسق المعرفي الإسلامي القائم على القرآن والسنّة. ومن هنا فإن فيه ما هو محدود بمشكلات زمانه ومكانه، وفيه أيضاً ما هو متجاوز خصوصية الزمان والمكان. وهذا الجزء العام يمكن أن نحدده في المنهج والمقاصد والكليات.

3 ـ لا بد من تأسيس منهجية للتعامل مع فكر الآخر (الفكر الغربي) تقوم على إدراك طبيعة الاختلاف بين الحضارات والمجتمعات وحدود هذا الاختلاف. وتنطلق هذه المنهجية من تحديد من نحن، وماذا نملك، وماذا ننقل عن الآخر.[18] ومن ثم لا يتم النقل عن الآخر بصورة تلغي الذات أو تطمسها، وإنما يتم الإخصاب والتلاقح المتبادل المؤدي إلى تطوير النسق الحضاري العربي، أو إلى توسيع محيط الدائرة التي يكون مركزها الذات والهوية.

وانطلاقاً من ذلك، شدد خالد الحسن على ضرورة أن تخضع عملية التطور لمفاهيم الإخصاب الحضاري، إذ يقول: "أمّا عملية تفاعل الحضارات العالمية، فإنه يتم بالإخصاب الذاتي لكل حضارة من خلال احتكاكها بغيرها، ولا يتم بالانسلاخ عن

[18] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "بناء علم سياسة إسلامي" (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة، سلسلة بحوث سياسية رقم 6، حزيران/يونيو 1988)، ص 2.

الذات وفرض شيء من الخارج بعملية تقليدية فوقية كما هو قائم في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن. ولعل أوضح مثل على ذلك هو تركيا التي انسلخت عن ماضيها بتغيير أحرف الهجاء في لغتها، مما عطل كل ما لديها من تراث مكتوب لتأخذ بتراث غيرها، فانفصل بشكل حاد مجتمع المدينة عن مجتمع القرية الذي بقي على حاله، وانفصل كذلك مجتمع المثقفين عن عامة الشعب التركي فتاهت الشخصية الحضارية للمجتمع التركي، وتاه انتماؤه وسار مستقبله الحضاري حيث وقع الانفصام الحاد بين وجدانه وعقله، وبين تراثه الحضاري ومسار مستقبله."[19]

كذلك يفرق خالد الحسن بين نوعين من الأمم فيما يتعلق بالتفاعل مع الحضارات الأُخرى: الأول الأمم التي أبدعت حضارة وثقافة، والثاني الأمم التي لا حضارة لها. ويرى أن من المنطقي للنوع الثاني أن يقلد من هو أرقى منه، لأنه لن يقع في حالة من الفوضى الاجتماعية، ولن يواجه عملية الانفصام الحاد في شخصية مجتمعه. أمّا النوع الأول، فإن التقليد يربك مجتمعه ويحدث انفصاماً في شخصيته الحضارية ويعطل مساره ونهضته.[20]

رابعاً: العودة إلى مصادرنا المنهجية وتطويرها وتوظيفها في تحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية

تأسيساً على فكرة خالد الحسن بشأن منهجية التعامل مع التراث وانطلاقاً منها، ظهر واضحاً أنه استطاع أن يصل إلى جوهر إشكال التعامل مع التراث، ومن ثم إلى

[19] الحسن، "إشكالية الديمقراطية..."، مصدر سبق ذكره، ص 23.

[20] المصدر نفسه.

جوهر الفكر الإسلامي، وذلك من خلال إدراكه العميق لبنية العلوم الإسلامية وموضع علم أصول الفقه فيها، وكيف أن هذا العلم يمثل المنهجية التي يستطيع الباحث من خلالها مقاربة الظواهر المجتمعية والسياسية. ولعل أطروحات خالد الحسن في هذا السياق من القوة في مجالها بمكان، حيث أن توظيف أصول الفقه في دراسة العلوم الاجتماعية أطروحة حديثة ارتبطت برواد وباحثين في مدرسة إسلامية المعرفة، أمثال الدكتور طه جابر العلواني،[21] والدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل،[22] وإن كنا نجد لها في القديم نماذج محدودة، مثل مخطوط "الغصون اليانعة المياسة بأدلة أحكام السياسة"، و"رسالة الراعي والرعية"،[23] اللذين يحاولان تطبيق مداخل أصول الفقه وأدلته في تحليل الظاهرة السياسية، كل في مستواه ومجاله.

ولتحليل رؤية خالد الحسن بشأن كيفية توظيف أصول الفقه مداخلَ إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية، نجد أنه في تناوله لظاهرة القيادة ومنهجية اتخاذ القرار قد اعتمد، بصورة رئيسية، على المقولات الأساسية لعلم أصول الفقه؛ وذلك كما يتضح من السياق التالي:

1 ـ اعتماد فكرة الظنية والقطعية في منهجية اتخاذ القرار، إذ إنه يرى "أن صوابية القرار، لا تظهر بشكل حتمي، في مضمون صياغته، وإنما تكون الصياغة ومضمونها دلالة فكرية ظنية بالصوابية."[24]

---

[21] طه جابر العلواني، "أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث معرفة" (واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

[22] سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، "التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر"، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1987.

[23] نصر محمد عارف، "أصول الفقه وعلم السياسة: قراءة تحليلية في نصوص تراثية" (في قيد الطباعة).

[24] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدرسبق ذكره، ص 13.

2 ـ اتخاذ مدخل المصلحة إطاراً منهجياً للقرار السياسي، حيث تكون المصلحة هي المحدد والحاكم لعملية اتخاذ القرار. وهو في ذلك ينطلق من إدراكه أن "السياسة هي رعاية مصالح الناس والقائد السياسي هو الذي يرعى مصالح الناس."[25] لذا فهو يرى أن "القيادة قرار، تتخذه لجلب مصلحة، أو درء مفسدة، وعليه فإن غياب القرار يعني سقوط شرعية وجود القيادة، لعجزها عن تحديد كيفية جلب المصالح ودرء المفاسد."[26]

3 ـ اتخاذ قاعدة أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح معياراً أساسياً للحكم ولاتخاذ القرار، فهو يقول: "إذا كان هناك مصلحة يمكن تحقيقها، في ذات الوقت الذي فيه مفسدة يتوجب درؤها، فلمن الأولوية؟.... إذا كان لاتخاذ القرار احتمالان: أحدهما ظني، بجلب المصلحة، والآخر يقيني.... بدرء المفسدة، فأي من الاحتمالين يؤخذ... وما هو المقياس المحوري، للمصلحة أو المفسدة؟"[27] ثم يخلص من ذلك إلى تقرير القاعدة التي استقر عليها الفقه، وهي أن درء المفاسد أَولى من جلب المنافع، "لأن درء المفسدة، بحد ذاته، مصلحة أكثر غنى من معالجة المشاكل المترتبة على وقوع المفسدة، تماماً كما هو الأمر بالنسبة للخطأ والصواب، فاجتناب الخطأ، أَولى من فعل الصواب."[28]

4 ـ تقرير قاعدة الإجماع في اتخاذ القرار السياسي، وفي عملية الحكم في مجملها، وفي إدارة الأحزاب والتنظيمات والمؤسسات، إذ يرى أن "(صوابية القرار).....

---

[25] الحسن، "عبقرية الفشل استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 89.

[26] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 32؛ وانظر أيضاً: الحسن، "الاتفاق الأردني الفلسطيني..."، مصدر سبق ذكره، ص 61.

[27] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 56.

[28] المصدر نفسه.

ظنية، يرجحها كونها تمثل قرار الإجماع، أو الأغلبية، المتخذ بالشورى، وبناء على معلومات صادقة، دقيقة وشاملة."[29]

خامساً: العودة إلى الوحدة وتجاوز الثنائيات المستوردة

تأسيساً على ما سبق أن طُرح بشأن العلاقة بين الأصالة والمعاصرة، أو التراث والحداثة، يكون منطقياً الحديث عن تجاوز الثنائيات المستوردة بصورة عامة. فالنموذج المعرفي الكامن في فكر خالد الحسن هو وضوح العلاقة بين الذات والآخر، وتحديد ماهية الجوهر الحضاري والثقافي لأمتنا، ومن ثم إدراك وتحديد نوعية القضايا الأصيلة من تلك المفروضة أو المستقاة من الآخر. لذلك نجده لا يدع فرصة إلاّ وينتقد أشد الانتقاد فكرة الثنائيات ما بين دين ودولة، عروبة وإسلام، يمين ويسار، تقدمية ورجعية... إلخ، على الرغم من أنه واحد من أبرز مؤسسي حركة ثورية ظهرت في فترة تاريخية كان مناخها الفكري والسياسي مفعماً بهذه الثنائيات ومؤسَّساً عليها، بحيث كادت تكون اللغة السائدة في العالم العربي في إبان الخمسينات والستينات. لذلك فإن رفضه هذه الثنائيات يحتاج إلى وقفة وتحليل.

فقد برز في فكره، بصورة واضحة، إدراك عميق لجذور نشأة البيئة الثقافية المزدوجة المصدر، والقائمة على هجين ثقافي غير متوازن بين الذات الحضارية والثقافة الغربية. لذلك كان إدراكه لجذور هذه الثنائيات واضحاً، وبالتالي يكون

[29] المصدر نفسه، ص 26 ـ 27.

رفضها وتجاوزها منطقياً، حيث يرى أن الحركة الاستعمارية أدت إلى وجود ظاهرتين متلازمتين في الأمة العربية هما:[30]

"1 ـ التشكيك الكامل في الذات الحضارية للشعب العربي وأن عقيدة وثقافة وأنظمة هذه الذات الحضارية هي التي كانت سبب الانحطاط والتخلف"، وذلك من خلال:

"أ ـ التجهيل ولو بالقوة بكل ما له علاقة بتاريخنا وتراثنا وحضارتنا وعقيدتنا وخاصة لغتنا حتى يكون انحطاطنا فيها أضمن وسيلة لعدم فهم تراثنا وذاتنا الحضارية." وتتم عملية التجهيل من خلال مؤسسات التعليم التي تراخت كثيراً في تدريس التاريخ والثقافة العربيين وقدمتهما بحجم مختصر جداً وفي شكل سردي وقصصي ممسوخ، وذلك لأن "التجهيل بهذا الماضي أو تشويهه أو كليهما، يؤدي إلى تلاشي القاعدة الفكرية الذاتية بكل خصوصياتها وإمكاناتها لتكون موضع الدراسة ونقطة الانطلاق...."، وهي مرحلة الاحتكاك بالغرب التي أطلق عليها فيما بعد مرحلة النهضة، "فينفصل وجدان جماهير الأمة عن عقول المتعلمين والمثقفين فيها وتظهر حالة الانفصام في الشخصية الحضارية....

"لعل أوضح مثال على ذلك ما تم في تركيا، فتغير الحرف في الأبجدية التركية من الحرف العربي إلى الحرف اللاتيني، أدى إلى تحول ملايين الكتب والوثائق لتاريخ تركيا كله محفوظاً في سراديب المتاحف غير قابل للإفادة منه بأي شكل.... (، فتاهَ) المجتمع التركي ولا يزال.

"2 ـ وفي مقابل أسلوب التجهيل والتشويه بالذات الحضارية العربية كان هناك أسلوب التعمق والتصوير الممتاز للذات الحضارية الاستعمارية الأوروبية.... وتحويل كل وسائل التعليم والتثقيف لأداء هذا الغرض بقوة السلطة الاستعمارية التي فرضت ذلك

[30] الحسن، "الاتفاق الأردني الفلسطيني..."، مصدر سبق ذكره، ص 10 ـ 12.

على الواقع العربي بشكل هائل بصياغة مناهج التعليم وتخريج الأساتذة العرب لتحقيق هذا الهدف."[31]

وقد كان، نتيجة ذلك، أن تم حقن العقل العربي بمفاهيم الحضارة الغربية على أساس أنها هي الأفضل، وهي التي تحقق النهضة.[32] ونظراً إلى أن الثقافة الوافدة لم تستطع أن تزيل الثقافة التقليدية بصورة كاملة، فقد تعايش النسقان حتى في عقل المثقف الواحد، وأصبح النسق الثقافي العربي يحوي مفاهيم وأفكاراً نابعة من بيئتين مختلفتين، ومن إطارين مرجعيين مختلفين. لذلك افتقد الفعالية والتأثير، ودخل في سجالات لفظية ومعارك فكرية غائبة عن الذات والواقع تسعى لتحقيق انتصار أحد الفريقين على الآخر، وأصبح المجتمع يمزق بعضه البعض، ومن ثم افتقد الفعالية وأضاع فرص النهوض والتطور.

من خلال هذا الفهم عالج خالد الحسن قضية الثنائيات في الثقافة العربية، وسنعرض في هذا السياق بعض هذه الثنائيات:

أ) **الدين والدولة**: يرى خالد الحسن أن إثارة هذه القضية في بواكير الفكر القومي العربي جاءت متأثرة بالقومية الأوروبية ومفاهيمها، وردة فعل على اضطهاد الأتراك للأقليات الدينية، من دون أن يعي رواد الحركة القومية "أن فصل الدين عن الدولة في أوروبا أمر حتمي لأنهما منفصلان أصلاً بسبب الطبيعة الأخلاقية للمسيحية وعدم احتوائها لقواعد التشريع المجتمعي فكان الصراع بين الكنيسة والدولة الذي انتهى بالفصل بينما ذلك غير قائم في طبيعة الإسلام الذي هو تشريع متكامل."[33] "إن هذا

---

[31] المصدر نفسه، ص 12.

[32] المصدر نفسه، ص 13.

[33] الحسن، "إشكالية الديمقراطية..."، مصدر سبق ذكره، ص 46 ـ 47.

القصور في إدراك الفرق بين الواقع الأوروبي والعربي جعل دعاة الحركات القومية في صراع حول التراث.... بدأ الحديث عن الفصل بين القرآن وبين السنّة واجتهادات الفقهاء، كما بدأ الحديث عن المضامين التفصيلية للتراث منفصلة عن أساسها العقائدي والفكري تحت يافطة أن محمد بن عبد الله [ص] هو عبقري وليس نبياً ولا بد من فصل الدين عن الدولة، وهي يافطة أوروبية لا تتكامل أو تتطابق بل تتناقض كلية مع التراث العربي، أي مع الإسلام."[34]

كذلك يرى خالد الحسن أن هذا النوع من الاستعارة الانسلاخية للفكر الأوروبي لا يحقق نهضة عربية، وإنما نهضة أوروبية في واقع غير أوروبي، وفي شخصية حضارية غير أوروبية، وذلك يعني الفشل ولا شيء غيره.[35] ثم ينتقد ثنائية الدين والدولة من خلال تقديم الحجج والأطروحات التالية:[36]

أ ـ لم يعرف العرب تاريخاً وتراثاً وحضارة وتشريعاً بالفصل بين الدين والدولة بالمفهوم الأوروبي، كما لم يعرفوا سلطة دينية وأُخرى زمنية أو تشريعاً دينياً وآخر دنيوياً بالمفهوم الكنيس الأوروبي، ومن ثم فإن فصل الدين عن الدولة هو فصل التراث العربي بمضمونه الفكري والتشريعي والخلقي عن مضمون المستقبل العربي؛ أي إلغاء تاريخنا وحضارتنا وإلغاء جوهر شخصيتنا الحضارية كما فعل أتاتورك في تركيا؛ أي إلغاء نظام الإسلام لمصلحة النظام الرأسمالي أو الشيوعي؛ أي تحويلنا من عرب إلى شيء غير العرب.[37]

---

[34] المصدر نفسه، ص 47.

[35] المصدر نفسه، ص 55 ـ 56.

[36] المصدر نفسه، ص 56 ـ 58.

[37] المصدر نفسه، ص 56.

ب ـ "إن العالم والمجتهد للشريعة ـ أي القانون الإسلامي ـ هو العالم بالقانون أو الذي وصل إلى مرتبة الفلسفة بالقانون بالمفهوم الأوروبي. أي أن ما يسمى حالياً بواقعنا برجل الدين، هو في الحقيقة رجل القانون."[38]

ج ـ "إن ما وقع في أوروبا، ليس فصل الدين عن الدولة، بل ما تم هو فصل سلطة الكنيسة عن سلطة السلطة ـ الحكومة."[39]

وهكذا، يخلص خالد الحسن إلى أن "الفصل بين الدين والدنيا.... [أو الدولة] أمر متعذر. فإذا كان الدين يمتلك كالإسلام أنظمة ونظريات وفقه قانون لمختلف نواحي الحياة، ففصله عن الدنيا متعذر إلاّ بإلغائه كلياً من الحياة. وإذا كان الدين كالمسيحية دين عبادة وأخلاق فإن إيمان الفرد به ينعكس على تصرفاته اليومية، ولا يمكن الفصل بينه وبين الفرد إلاّ بإلغاء الدين من واقع الفرد، وتخلي الفرد عن الدين كعقيدة فردية وأخلاقية، إذ يتعذر واقعاً أن يكون الفرد مؤمناً وغير مؤمن في آن واحد. وهذا كله يوضح، أن الفصل كان بين سلطة الكنيسة وبين سلطة الحكومة، وليس بين الدين والدولة."[40]

لذا فهذه الثنائية بين الدين والدولة ثنائية مصطنعة لا وجود لها في تاريخنا، ولا تتسق مع نسق حضارتنا وثقافتنا.

ب) **الرجعية والتقدمية ـ أو اليمين واليسار** ـ وغيرها من الثنائيات التصنيفية التي استُخدمت في السجال الفكري في العالم العربي وكان من نتيجتها تشرذم الأمة العربية دولاً وحركات ومنظمات واتجاهات وأفراداً، بل إن هذه الثنائيات

---

[38] المصدر نفسه، ص 57.

[39] المصدر نفسه.

[40] المصدر نفسه.

استُخدمت تهماً سياسية، أو أدوات تكفير اجتماعي وسياسي. لذا ناقشها خالد الحسن تحت عنوان "المقياس المجتمعي" وهو ـ عنده ـ "ما تنتجه العقيدة الكلية وأفكارها القائمة في المجتمع من قيم فكرية مجتمعية واجتماعية تقود اتجاه وأهداف حركة فعل الفرد والمجتمع والدولة، ويقاس بها قبولاً أو رفضاً سلوك وتصرف الأفراد والمجتمع والدولة، بمقدار ما يحققه هدف الفعل من توافق أو تناقض مع هذه القيم الفكرية."[41] ومن ثم فإن استخدام مقياس نابع من عقيدة أُخرى ومن ثقافة أُخرى يمثل نوعاً من التضليل الفكري، وذلك بسبب "أن لكل عقيدة مقياسها الفكري، [و] أن كل مجتمع له مقياسه الفكري المختلف عن مقياس مجتمع ينتمي إلى عقيدة أُخرى.... [و] أن الحكم على الفعل أو قيمة هدف الفعل في مجتمع يقوم على عقيدة معينة بمقياس عقيدة أُخرى هو مغالطة وتشويه.... فهو تضليل فكري يحدث الفوضى والانحراف."[42]

ويتخذ خالد الحسن من ثنائية الرجعية والتقدمية/اليمين واليسار/نموذجاً لهذه الحالة من التشويه فيقول:

"إن الرجعية اصطلاحاً هي ما يؤدي إلى إيقاف حركة التطور إلى الأفضل. أمّا التقدمية فعكس ذلك.... ولكن مقياس ذلك يختلف أساساً باختلاف الأهداف المجتمعية كمضمون حضاري عملي، وهذا الاختلاف بسبب الاختلاف القائم أصلاً، في الأصل العقائدي (الفلسفي) للأفكار الأساسية للمجتمع."[43]

"ونفس الشيء ينطبق على كلمتي يمين ويسار اللتين شاع استعمالهما لتصنيف المواقف الفكرية والسياسية في المجتمع العربي.

---

[41] المصدر نفسه، ص 33.

[42] المصدر نفسه، ص 33 ـ 34.

[43] المصدر نفسه، ص 34.

"لقد اعتبر الإسلام (أهل اليمين) وصفاً لأولئك الذين وقفوا مع الإسلام إيماناً بعقيدته وأفكاره وتشريعه وتطبيق ذلك في الحياة المجتمعية. واستعمل (أهل الشمال) وصفاً لأولئك الذين رفضوا الإسلام وبالتالي رفضوا تطبيقه....

"أمّا الفكر الأوروبي منذ نشأته أيام اليونان حتى العصر الراهن فقد استعمل كلمة يسار (Left) وصفاً لمكان جلوس المدعى عليه في المحكمة حيث تعارف أن يجلس على يسار القاضي... ثم استعمل كلمة يسار (Left) وصفاً لمكان الأحزاب التي لم تنجح في الانتخابات [والتي هي في موقع المعارضة]، وتعارف أن تجلس على يسار رئيس مجلس البرلمان." ثم تطور استعمال كلمة "اليسار" لتصبح "وصفاً لمن يعارض ما هو قائم"، في حين أصبحت كلمة "اليمين" وصفاً لما هو قائم."[44] وهو استعمال أوروبي لا دلالة له في الواقع العربي وثقافته. لذلك عندما استُخدم أدى إلى تفجير الواقع ولم يعد وصفاً، وإنما أصبح أيديولوجيا تصنيفية تقيم علاقات متناقضة بين طرفي الثنائية، سواء الرجعية والتقدمية أو اليمين واليسار، بل أصبح بعضها وصفاً مشيناً لمن يطلق عليه، أو يجلب له الافتخار، طبقاً للمرحلة وقيمها واتجاهاتها الدولية والمحلية.

ج) **القومية والوطنية، أو القومية والإسلام**: لعل من يطالع مؤلفات خالد الحسن وكتاباته يستنتج أن لا فارق لديه بين القومية والوطنية ولا تعارض بينهما، وكذلك بين العروبة والإسلام، ومن ثم فلا توجد ثنائية بين هذه الانتماءات وإنما هي دوائر متداخلة لا تنفي إحداها الأُخرى، بل إنه يراها روابط غريزية مفطورة في الإنسان،

[44] المصدر نفسه، ص 35.

ومرتبطة بغريزة حب البقاء؛ لذلك تستيقظ أي منها في وجدان الإنسان إذا ما تهددها خطر.[45]

سادساً: العودة إلى مكامن القوة العربية وتوظيفها

يركز خالد الحسن، ضمن رؤيته الشاملة لفلسفة العودة، على ضرورة العودة إلى استكشاف القدرات الذاتية وتفعيلها، سواء أكانت تلك القدرات مادية أم معنوية، لأن من دون اكتشاف تلك القدرات وتحديدها وتفعيلها ستفقد فلسفة العودة أسسها ومقوماتها المادية اللازمة لتحقيقها، تأسيساً على أن من دون الاعتماد على الذات لن يكون هناك تحقيق للذات.

والإمكانات العربية الاقتصادية في غيرحاجة إلى الإثبات، أو إلى التأكيد، كما أن أهميتها وكفايتها للوطن العربي قد أُشبعتا بحثاً وتحليلاً. لكن، وكما يرى خالد الحسن، فإن تلك الإمكانات "حتى تتحول من مجرد إمكانات خاملة إلى قدرة (قوة) تمارَس، لا بد من استثمارها بشكل صحيح، حتى لا تتحول إلى عبء يلغي القدرة الإيجابية الكامنة في الإمكانات، ويحولها إلى قدرة سلبية تحول الدولة إلى موقف الضعف وجرأة الغير على مصالحها وربما على سيادتها أيضاً وربما على أرضها كما هو حالنا...."[46]

وتفعيل هذه الإمكانات ليس أمراً خاضعاً للإرادة العربية خضوعاً تاماً، إذ إن هناك خطة، قادتها الولايات المتحدة الأميركية، تهدف إلى إفقاد العرب قدرات النفط

---

[45] المصدر نفسه، ص 30 ـ 59؛ الحسن "الاتفاق الأردني الفلسطيني..."، مصدر سبق ذكره، ص 21؛ أنظر أيضاً: خالد الحسن، "فلسطينيات (1)" (عمان: دار الكرمل، الطبعة الأولى، 1986)، ص 84.

[46] الحسن، "عبقرية الفشل..."، مصدر سبق ذكره، ص 65 ـ 66.

كقوة سياسية، وإلى إفقادهم أرصدتهم المالية، ثم تحويل السياحة إلى أوروبا من خلال الزخم الإعلامي فيما يتعلق بالإرهاب في المنطقة.[47]

والقدرات في هذه الرؤية ليست قدرات مادية فحسب، بل هي في الأساس إرادة وذاكرة، لأن القدرات المادية لم يطرأ عليها تغير كبير من مرحلة إلى أُخرى، وإنما "الذي تغير هو الإرادة التي تحول كل هذه الإمكانات إلى قدرات فاعلة على الساحة الدولية.

"ولاستعادة جزئية من الذاكرة، نعيد إلى الأذهان حادث السفينة المصرية كليوباترا التي قاطعتها أميركا في ميناء أميركي في عهد عبد الناصر، فما كان من عمال الموانئ البحرية والجوية العربية إلاّ أن قطعوا التعامل مع كافة السفن والطائرات الأميركية. وانتهت الأزمة لصالح الإرادة العربية...."[48]

سابعاً: العودة إلى جذور الصراع العربي ـ الإسرائيلي وتجاوز اصطناع التاريخ

على الرغم من المحاولات المستمرة لزحزحة نقطة البدء التاريخي في الصراع العربي ـ الإسرائيلي، ومحاولة اصطناع نقاط متقدمة ومتغيرة لإيجاد واقع تاريخي، وإلغاء نقطة الثبات المرجعية المحددة لأصل الدولة الصهيونية، وكيف أنها كيان مصطنع في جوهره، لم يزل جنيناً إذا ما قيس بوحدة القياس التاريخية في الحضارة الإسلامية التي هي القرن، إذ لم يزل عمره نصف وحدة تاريخية، وإن كان هناك من يريد أن يضعف الذاكرة العربية حتى ترى أن وجود إسرائيل وجوداً طبيعياً مؤصل في

[47] المصدر نفسه، ص 12.

[48] المصدر نفسه، ص 25.

التاريخ وقديم ـ على الرغم من كل هذا، فإننا نجد خالد الحسن عادة ما يشدد على أن الاعتراف بالدولة العنصرية إنما هو إلغاء للحق الفلسطيني في الوجود،[49] لأن الوجود الإسرائيلي المصطنع حل محل شعب آخر هو الشعب الفلسطيني، أهل فلسطين، كل فلسطين، في حيفا ويافا وعكا والنقب، لا أهل الضفة الغربية وغزة فقط. ومن ثم فإن الاعتراف بحق إسرائيل المطلق في أرض فلسطين إنما هو إنكار لحق الفلسطينيين، الذين تم تهجيرهم سنة 1948، في الوجود، ونسف لتاريخ شعب، واصطناع تاريخ لشعب آخر. من هنا يرى خالد الحسن أن هناك تناقضاً جذرياً قومياً لا يُحل إلاّ بزوال أحد طرفي التناقض (الصهيونية، أو القومية العربية والوطنية الفلسطينية).[50] وهو ما أطلقت عليه د. منى أو الفضل فرضية الوجود من خلال النفي، حيث أن وجود أحد الطرفين يعني نفي الطرف الآخر. لذلك فإن فلسفة العودة تعني، فيما تعني، العودة إلى جذور الأمور وأصول القضايا، سواء تاريخياً أو موضوعياً، وعدم الوقوع في أسر اصطناع الحقائق وتشكيل التاريخ.

ثامناً: العودة إلى فلسطين والعودة من فلسطين

لعل أهم وأعظم تجليات فلسفة العودة هو عودة فلسطين إلى هويتها وحضارتها وأمتها العربية، وعودة الفلسطينيين، كل الفلسطينيين، إلى أرضهم وديارهم، وعودة من زُرع في أرض فلسطين من "الأغراب" إلى ديارهم وأرضهم وأوطانهم، ثم عودة فلسطين إلى طبيعتها الإنسانية التعددية التي تأبى أن تكون عنصرية أو عرقية وإنما هي نموذج ـ لا يتكرر إلاّ في دولة البوسنة والهرسك قبل تجلي العنصرية الأوروبية الكامنة. لتلاقي

[49] خالد الحسن، "فلسطينيات (5)" (عمان: دار الشروق، 1994)، ص 169.

[50] الحسن، "الاتفاق الأردني الفلسطيني..."، مصدر سبق ذكره، ص 6.

أتباع جميع الديانات السماوية، بمذاهبها، في تسامح وأخوة إنسانية لا تشوبها تفرقة أو عنصرية أو ادعاء سمو شعب على شعب آخر.

ولن نبالغ إذا قلنا إن جوهر فلسفة العودة عند خالد الحسن هو العودة إلى فلسطين، إلى حيفا ويافا وعكا، عودة تشمل كل الفلسطينيين الذين أبعدوا قهراً منذ سنة 1948 حتى اليوم. وهو، في الوقت نفسه، عودة مَنْ لا يرضى بعودة أصحاب الأرض الأصليين من حيث أتى، أي عودة من زُرع في أرض فلسطين واغتصب حقوق الغائبين وادعى الانفراد بالتملك من دون سند إلاّ القوة والقهر والاغتصاب. كذلك هو عودة اليهود الشرقيين إلى لغتهم وثقافتهم وحضارتهم وفنونهم وانتمائهم الثقافي، وعودة الوعي إليهم كي يدركوا الطبيعة العنصرية للدولة الصهيونية التي تنحاز انحيازاً كاملاً إلى اليهود الغربيين على الرغم من أنهم ليسوا أغلبية، وتجعل اليهود الشرقيين مواطنين درجة ثالثة. ومن ثم، فإن عودة الوعي إلى اليهود العرب هي مقدمة لعودتهم إلى حضارتهم العربية التي ساهموا في بنائها وعاشوا أحراراً في ظلها، على عكس أمثالهم في الحضارة الغربية.[51] وبذلك تكون العودة عملية متكاملة تعيد الأمور جميعها إلى طبيعتها، وتحقق العدل والسلام وسائر القيم الإنسانية النبيلة، وترفع الظلم والاغتراب اللذين يعاني جراءهما قطاع عريض من البشر الفلسطينيين المشردين في دول العالم كافة.

تاسعاً: العودة إلى مفهوم السلام العادل

على الرغم من أنه عُرف عن خالد الحسن أنه رجل التسويات، وداعية سلام، وصاحب مشروع "الكانتونات" أو "النقاط العشر"، فإنه اتخذ موقف الرفض الحاسم إزاء اتفاق أوسلو، وقاومه بكل قوته، وانتقده بصورة جذرية، سواء في كتابه "فلسطينيات

[51] خالد الحسن، "فلسطينيات (2)" (عمان: دار الكرمل، 1987)، ص 24.

(5)" أو في كتابه "غزة وأريحا". ولعل هذا الرفض ينبع من الاختلاف في فلسفة السلام ومعناه. فالسلام عنده مفهوم شامل لا صفقة مرحلية ولا حلول جزئية؛ إنه عملية كلية تقوم على تحقيق العدل كي تستطيع الدوام والاستمرار. لذلك رفض خالد الحسن اتفاق غزة ـ أريحا أولاً لأنه، في رأيه، يفتقد عدة عناصر منها:[52]

1 ـ انعدام المرجعية، إذ تم التفريط في مرجعية الشرعية الدولية وقرارات الأمم المتحدة، واعتبر أن المرجعية هي ما يتم الاتفاق عليه، وبذلك أصبحت شروط إسرائيل هي المرجعية، وتم تجاوز قرارات الأمم المتحدة 181 و242 و338، بل إن الصيغة نفسها انحازت إلى مصلحة إسرائيل بصورة حادة، حيث تم الاعتراف بها وبحقها في الوجود، وهو ما يعني نفي حق الفلسطينيين في الوجود. كذلك تم استخدام كلمة "Legitimate" في النص الإنكليزي، وكلمة "شرعي" في النصوص العربية ترجمة لها. ولم يكن يجوز أن يقبل الطرف الفلسطيني بمثل هذا الاستخدام، ففي لغتنا الفقهية العربية تترجم كلمة "Legitimate" مجازاً إلى كلمة "مشروع" لا إلى كلمة "شرعي" التي يقابلها في اللغة الإنكليزية كلمة "Legal"، لأن لغتنا الفقهية لا تقبل بجعل غير الشرعي شرعياً، كما يحدث في الفقه الغربي. وللتوضيح نشير إلى أن كلمة "Legitimate" استُعملت في الفقه الغربي لابن السفاح عندما يعترف أبوه بأبوته، وذلك تمييزاً له من الابن الشرعي. والفارق بين هذين المصطلحين هو أن الأول (Legitimate) يعني مشروعية ما يتفق عليه وإنْ لم يكن شرعياً في الأصل، بينما الآخر (Legal) يعني الشرعية الأصلية للحق. وهذا هو الوصف الصحيح لحقوقنا.[53]

---

[52] خالد الحسن، "هذا الاتفاق واعترافه المستحيل" (الرباط: حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح"، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الثاني/نوفمبر 1993).

[53] المصدر نفسه، ص 19؛ الحسن، "فلسطينيات (5)..."، مصدر سبق ذكره، ص 169 وما يليها.

2 ـ افتقاد التوازن، إذ أعطى الاتفاق إسرائيل جميع الحقوق، ولم يعط الفلسطينيين إلاّ ما ترضى به إسرائيل، وبالتالي جاء اتفاق غزة ـ أريحا أولاً متميزاً بخلل غير عادي في "التوازن". فكل ما هو لإسرائيل موجود وواضح وضوح الشمس، كمسؤوليتها عن أمن المستعمرات مثلاً، أو شرط موافقتها على عودة كل مَنْ يتقرر عودته من لاجئي سنة 1967، وإلغاء المرجعية القانونية الدولية وتثبيت المفاوضات كمرجعية، وما أدى إليه ذلك من قبول بإعطاء إسرائيل حقوقاً مناقضة للشرعية الدولية، مثل قبول الاتفاقية بحق الكيان الصهيوني في المشاركة في السيادة عبر استخدام الطرق والمعابر، وبكل حرية، في الضفة وغزة بحجة المحافظة على أمن المستعمرات، ومثل القبول بعدم الانسحاب من كل الضفة وغزة. أمّا ما يتصل بالموضوع الفلسطيني فهو إمّا غامض كعبارة النظام العام، وإمّا محال على المفاوضات من دون مرجعية قانونية دولية، مثل موضوعات اللاجئين والمستعمرات والقدس، وإمّا مهمل كحق تقرير المصير وحق العودة للاجئي سنة 1948. وهذا كله، وغيره، يعكس خللاً عميقاً في التوازن.[54]

وتتأسس رؤية خالد الحسن للسلام على ضرورة التفرقة بين السلام والاستقرار، إذ يؤكد أنه "يجب أن نميز السلام عن معنى الاستقرار أو ما أُطلق عليه بالإنكليزية Stability. أميركا وإسرائيل لا تريدان السلام، تريدان الاستقرار، الفرق بين السلام والاستقرار أن الأول لا يمكن أن يتحقق دون العدل، أمّا الاستقرار فيمكن أن يتحقق بالقوة، الفرق الثاني أن السلام دائم، أمّا الاستقرار فهو غير دائم، لأنه إذا لم يكن هناك عدل، فالاستقرار يحمل في ذاته بذور انفجار، النقطة الثالثة أن السلام العادل يجب أن يكون بإرادة ورغبة كافة الأطراف، بينما يمكن للاستقرار أن يُفرض من طرف على آخر ومن هنا، عندما نقول كلمة سلام إذا كنا مدركين سلفاً أن معناها السلام القائم على

[54] الحسن، "هذا الاتفاق..."، مصدر سبق ذكره، ص 13 ـ 14.

العدل، فأنا لا أرى سلاماً سيقوم بين الصهيونية والعروبة لأن كليهما نقيض الآخر. ولا يمكن أن يبقى أحدهما إلاّ بزوال الآخر، أمّا السلام المرحلي فإنه يقوم على عدل جزئي أي عدل مرحلي، ولكنه سلام يحتاج إلى تطوير كي يصل إلى سلام عادل."[55]

عاشراً: العودة إلى فهم السياسة ضمن منظومة من القيم

شُغل خالد الحسن كثيراً ـ وبصورة متكررة في معظم مؤلفاته ـ بالتشديد على معان معينة للسياسة، بعضها استوحاه من التراث السياسي العربي، وبعضها أضافه إليها من خبرته وتفاعله مع الواقع العربي، انطلاقاً من منظومة قيمية معينة يؤمن بها ويتحرك من خلالها. فقد كان دائماً يشدد على أن السياسة هي رعاية مصالح الناس،[56] وأنها "رعاية مصالح الجماهير في حدود الممكن، فالعمل السياسي هو العمل الذي يسعى لتحقيق مصالح الجماهير."[57]

أخيراً يضع التفريق الذي ولده ببراعة من الثقافتين العربية الإسلامية والغربية الأوروبية حيث يعرّف السياسة بأنها "فن الصدق مع الشعب وفن المناورة مع العدو وفن الممكن في إطار الواقع والعدالة."[58]

---

[55] خالد الحسن، "الانتفاضة الفلسطينية: الثورة الشعبية متى؟ لماذا؟ وإلى أين؟ أوراق سياسية (12)" (لا مكان: لا ناشر، لا تاريخ)، ص 128.

[56] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 55؛ الحسن، "عبقرية الفشل..."، مصدر سبق ذكره، ص 89.

[57] خالد الحسن، "حرب رمضان والمستقبل" (لا مكان: حركة التحرير الوطني الفلسطيني "فتح"، مكتب التعبئة والتنظيم، 1974)، ص 16.

[58] الحسن، "فلسطينيات (5)..."، مصدر سبق ذكره، ص 95.

انطلاقاً من تلك الرؤية ينظر خالد الحسن إلى أن الممارسة السياسية لا بد من أن تتم في إطار منظومة قيمية عمادها الأساسي قيمة العدل، حيث يرى "أن من الأمم من انطلق من حرية الفرد ومنها من انطلق من حرية الطبقة وكلاهما اعتمد الحرية والمساواة حجر زاوية في تفكيره بغض النظر عن مقياسها أمّا الأمة العربية فقد أعلنت منذ القرن السادس مبدأ المساواة بين الناس، وقدمت للبشرية تشريعاً ينطلق من الإنسان وإليه، وعالجت التفاوت الطبيعي بين الأفراد والطبقات بجعل العدالة قاعدة التعامل المجتمعي، لتأخذ الحرية والمساواة بعدهما الإنساني في إطار العدالة."[59] وهذه الرؤية تدرك طبيعة النسق الحضاري العربي ومنظومته القيمية، وقد سبق أن أسسها ونظَّر لها العالِم العربي الدكتور حامد ربيع حين اعتبر أن القيمة العليا في الماركسية هي المساواة، وفي الليبرالية هي الحرية. أمّا في الإسلام فالقيمة العليا هي العدالة، وتحقيق الحرية بمطلقها قد لا يضمن تحقيق العدالة أو المساواة. وكذلك تحقيق المساواة وإطلاقها قد لا يعنيان ضمان الحرية والعدالة، أمّا جعل العدالة القيمة العليا فإنه يضمن تحقيق الحرية والمساواة بما لا يخل بالعدالة.[60]

حادي عشر: العودة إلى القواعد العادلة في التعامل الدولي

يجب التشديد على أن أفكار خالد الحسن تنطلق، في مجملها، من إدراك قوي لماهية الذات الحضارية وطبيعتها، ومن ثم إدراك واضح أيضاً لطبيعة الآخر وكيفية

[59] الحسن، "الانتفاضة..."، مصدر سبق ذكره، ص 10 ـ 11.

[60] حامد ربيع، "سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع" (القاهرة: دار الشعب، 1983).

التعامل معه. ويبدو ذلك من خلال عرض القضيتين التاليتين اللتين ركز عليهما في الكثير من كتاباته.

1 ـ ضرورة مراجعة مفهوم العالمية الذي يتم ترويجه في العالم العربي، إذ يفرق في البداية بين مستويات للعالمية، فيرى أولاً ضرورة التفرقة بين الثقافة وعقائدها الكلية عن الكون والإنسان والحياة وبين العلوم، حيث أن العلوم عالمية ويجب أخذها عن أصحابها كما هي ثم الإضافة إليها. أمّا الثقافة فخصوصياتها تنجم عن خصوصية العقائد، ومن ثم فإن الاستعارة والنسخ والتقليد في العقائد والثقافة يخوض بها البعض معارك تحديث وعصرنة للقضاء على مشكلات غير موجودة لدينا، ويستقدم ما هو نقيض ما لدينا تاريخياً وثقافياً.[61]

"أمّا عملية تفاعل الحضارات العالمية، فإنه يتم بالإخصاب الذاتي لكل حضارة من خلال احتكاكها بغيرها، ولا يتم بالانسلاخ عن الذات وفرض شيء من الخارج بعملية تقليدية فوقية كما هو قائم في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن."[62]

2 ـ مراجعة مفهوم الشرعية الدولية وعدم التعامل معه كقانون إنساني عادل يطبق العدالة بصورة تلقائية كأنه وحي سماوي، أو مثالية كونية يجب الخضوع لها والإذعان لحكمها، لأن القانون الدولي والشرعية الدولية، في كل حقبة تاريخية، يعكسان آراء مراكز القوى الكبرى ومصالحها.[63] والأمر نفسه ينطبق على مفاهيم حقوق الإنسان، لأن هناك تناقضاً واضحاً في الموقف الدولي منها، إذ

---

[61] الحسن، "إشكالية الديمقراطية..."، مصدر سبق ذكره، ص 12.

[62] المصدر نفسه، ص 23.

[63] الحسن، "الانتفاضة..."، مصدر سبق ذكره، ص 11.

"1 ـ تتبنى أميركا علناً سياسة الدفاع عن حقوق الإنسان، ويغضب البيت الأبيض ووسائل الإعلام الأميركية عضباً له هدير يصم الآذان حزناً على انتهاك حقوق عشرة مواطنين سوفيات وصفتهم بالمنشقين....

"2 ـ أمّا انتهاك حقوق الإنسان لشعب كامل كشعب فلسطين على مستوى الشعب، والمواطن... فلا مكان له في الموقف الأميركي.

[.....]

"5 ـ في أفغانستان، يتبنى البيت الأبيض قضية المجاهدين الأفغان، ويستعمل البيت الأبيض ووسائل الإعلام الأميركية كلمة (مجاهد) وهي كلمة مكروهة جداً في القاموس السياسي والثقافي الغربي...

"أمّا مناضلوا الشعب الفلسطيني، فلأنهم يوجهون نضالهم ضد الكيان الصهيوني، فهم إرهابيون، يجب قتلهم بدون محاكمة.[64]

ثاني عشر: العودة إلى
مفهوم القيادة الحضارية الفاعلة

ليس من المبالغة القول إن كتاب "لكي لا تكون القيادة استبداداً..." يعد أفضل ما كتب باللغة العربية عن موضوع القيادة، لا من حيث الأبعاد الأكاديمية للفكرة، وإنما من حيث تقديم أفكار مؤصلة نظرياً، ومن حصاد تجربة قيادية في حركة ثورية شهدت كل أنواع الممارسات السياسية الموجودة في العالم العربي، بحيث يمكن القول إنها حالة نموذجية للسياسة العربية في العصر الحديث. وفي عرضنا لمفهوم القيادة في أبعاده الحضارية الفاعلة سنتناول النقطتين التاليتين:

[64] الحسن، "عبقرية الفشل..."، مصدر سبق ذكره، ص 22 ـ 23.

أ) تعريف القيادة

يرى خالد الحسن أن "القيادة هي القدرة على توحيد الجماهير، حول هدف أو قضية، ومن ثم، فهي القدرة على تنظيم وتحريك هذه الجماهير، بما يحرك طاقاتها النضالية لتحقيق الأهداف، التي تجسد مصالح الجماهير وآمالها المستقبلية.... [وهي] قدوة، في القول والسلوك والعطاء.... وقدوة في الممارسة التي تقود العمل إلى تحقيق انتصارات متوالية، باتجاه الهدف المطلوب تحقيقه، الذي ترى فيه الجماهير تحقيقاً لمصالحها."[65]

ب) صفات القيادة

1 ـ الصفات الشخصية، مثل الإخلاص والرعاية والوفاء والشجاعة والتضحية والعطاء ونهي النفس عن الهوى، وما يتطلبه ذلك من مداومة البحث الدؤوب عن الواجب، بعيداً عن البحث عن الحقوق، بما يبعد عن خوض الصراعات المتعلقة بالمكاسب الشخصية، وخصوصاً إذا كانت هذه الصراعات ستؤدي إلى الاستبداد فالطفولة العقلية والعاطفية.[66]

2 ـ القدرة على تكوين العلاقة النضالية بالجماهير من خلال إيمان القيادة بتراثها وبمستقبلها، وتطابق ثقافتها في جوهرها وأصولها مع ثقافة الشعب وحضارة الأمة، وعمق وشمول هذه الثقافة، وأن تكون متمكنة من لغة شعبها مفكرة بها، قادرة على الوصول إلى نفسية الجماهير وساتنهاضها وإيقاظ إرادتها ومكامن العطاء فيها.

---

[65] الحسن، "لكي لا تكون القيادة استبداداً..."، مصدر سبق ذكره، ص 6.

[66] المصدر نفسه، ص 7.

3 ـ الالتزام الواعي بالمبادئ والقيم والقدرة على فهم وتحديد الأصدقاء والأعداء.

4 ـ التزام قيمة الصدق مع الشعب وعدم اللجوء إلى تضخيم الانتصارات بحجة رفع المعنويات، أو إلى تضخيم خطر مقبل بحجة تعميق الإحساس به، أو إلى تضخيم التضحيات للتباهي بالعطاء النضالي، أو إلى إثارة روح الثأر، أو إلى تضخيم فعل العدو بحجة إثارة الهمم لمواجهته.[67] ومن ثم، فالصدق قيمة لصيقة بالقيادة لأن السياسة عند خالد الحسن هي فن الصدق، إذ يرى أنه "لا يجوز الخلط بين الخدعة في الحرب أو المناورة في المعركة.... وبين الكذب."[68]

5 ـ إن التضخيم والكذب يُفقدان الثقة بالقائد، وهذا "يلغي وحدة وتكامل العلاقة النضالية، بين القائد والتنظيم والجماهير، وهذا بدوره يلغي فاعلية القوة الجماهيرية، ويبعدها عن القائد"، فيلجأ القائد إلى البحث عن قوة أُخرى لنصرته. وقد يلجأ إلى أجهزة الأمن أو القوة العسكرية "فيتجه إلى القمع، وإلى الرشوة بقوة المال والمنصب، ليتحول بهما إلى مصدر فساد، وتتزايد حاجته إلى الأنصار مما يدفعه إلى السكوت عن انحرافاتهم وفسادهم فيصبح أسيراً لسطحية وكذب معلوماتهم.... وهذا كله ينتهي إلى انحسار الاندفاعة النضالية الجماهيرية، وبقاء القائد وحده مع أمنه وعسكره وأمواله وبطانته الفاسدة، وأنصاره من المرتزقة." وهنا يبدأ الانهيار لأن القائد أصبح "مستبداً لا يرى إلاّ ذاته المرتبطة بطفولية الغرائز والهوى.... والابتعاد الكلي عن قواعد العقل الصحيح، والشورى الواجبة، والأغلبية العاقلة، وأعباء المسؤولية القيادية الحقة."[69]

---

[67] المصدر نفسه، ص 9 ـ 10.

[68] المصدر نفسه، ص 10.

[69] المصدر نفسه، ص 10 ـ 11.

6 ـ التزام الشورى والتمسك برأي الأغلبية، إذ لا يجوز للقائد العاقل أن يكون عقله المتفوق (إن كان متفوقاً) مدخلاً إلى الدكتاتورية والاستبداد الرزين أو الأرعن، أو إلى الإحساس بالعظمة والتفوق اللذين يدفعان به إلى الاعتقاد أنه هو وحده كل شيء، وإلى إلغاء كل شيء حوله، فيفقد بذلك ميزة مشاركة الناس في عقولها وأفكارها ومعلوماتها.[70]

ولم يقف مفهوم القيادة لدى خالد الحسن عند مستوى القيادة الداخلية، أي قيادة شخص أو مجموعة أشخاص لدولة أو لتنظيم أو لحزب، وإنما تناول مفهوم الدولة القائد في تحليله الموقف العربي من مصر بعد اتفاق كامب ديفيد، إذ رأى أن هناك "من كان يحلم بأن يرث مصر. وهؤلاء ينطلقون من فهم طفولي لمعنى القيادة، فالقيادة ليست مجرد رغبة لأن تكون قائداً، وليست مجرد الوصول إلى موقع القيادة نتيجة غياب القائد، إنها تفاعل بين الموقع والقائد والشعب. وعندما تصل محصلة هذا التفاعل إلى قناعة الشعب عبر الفعل بأن يكون مَنْ هو في موقع القيادة قائداً فعلاً، عندها يصبح قائداً، لأن القيادة... عملية تفاعلية، والشعب يمثل القاعدة الأساسية فيها. وهو الذي يعطي القائد صفة القيادة، وليس لمجرد الموقع."[71]

ثالث عشر: العودة إلى "وقف الخضر"

الوقف في حضارتنا دور ورمز: فالدور أنه مؤسسة اجتماعية تعبّر عن الوعي الشعبي والدور المجتمعي في بناء الحضارة والعمران، ذلك الدور الذي يفوق في أغلب الأحيان دور الدولة ومؤسساتها؛ والرمز أنه يرمز إلى ملكية الأمة للوقف، وإلى حق

[70] المصدر نفسه، ص 11.

[71] الحسن، "فلسطينيات (2)..."، مصدر سبق ذكره، ص 12 ـ 13.

الأجيال المقبلة فيه، وإلى العلاقة الوطيدة بين الأجيال المتعاقبة حيث يوقف السابق للاحق. ومن ثم ليس من حق اللاحق تضييع أو التفريط في شيء مما أوقفه الأجداد من مالهم وثرواتهم، بل لا بد من تزجيته وتطويره والحفاظ عليه. "والخضر" أو "العبد الصالح" في قصة سيدنا موسى عليه السلام، هو معلم لسيدنا موسى وموجِّه له، ذهب إليه موسى عليه السلام فسافرا معاً، كي يتعلم موسى منه، وكي يعلم أن هناك من هو أعلم منه، إلى الدرجة التي جعلت موسى يحتج على أحداث أرادها الخضر الذي علّمه الله من لدنه علماً، وشهدها موسى، عليه السلام، مثل خرق السفينة، وقتل الغلام، وصنع المعروف ببناء الجدار. وموسى وُضع في اليم في مهد طفل فراراً من القتل، وقتل رجلاً انتصاراً لأحد أبناء عشيرته، وصنع معروفاً بسقيه لابنتي شعيب من دون أجر. فالخضر مدرسة لتعليم بني إسرائيل أنهم ليسوا الشعب المختار كما يعتقدون، وليسوا أفضل الخلق وأعلاهم، حتى أن نبيهم ـ عليه السلام ـ كان له معلم وهو نبي من بني البشر غير اليهود. لذلك فـ "وقف الخضر" في مدينة حيفا الذي كانت تقوم على خدمته وتحافظ عليه أسرة خالد الحسن، هو أيضاً رمز يجب التدبّر فيه وإمعان النظر في دلالته: فهو حق لأجدادنا لا بد من أن نحافظ عليه ونسلمه إلى مَنْ يأتي بعدنا؛ وهو ملك للأمة كلها؛ وهو دلالة على أن هذه الأرض إنما هي أرض الخضر. ووقف الخضر رمز أيضاً لذوبان الإنسان في المعنى وفي المكان، فحيفا ليست أرضاً يمكن أن تبدَّل بأي أرض لأنه ليس هناك إلاّ "خضر" واحد ووقف واحد، ومعنى ودلالة ورمز واحد لوجوده، لا يمكن أن يتكرر في أي أرض ولا يمكن استبداله بأي أرض، أو التعويض عنه بأي مال، ومن ثم لا بد من عودة "وقف الخضر". ■

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