

حادثة السّادة وحداثة العبيد

في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي
(أسئلة النهضة والإصلاح الديني في المجال العربي)

ادريس هاني

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات أو
أفكار يتبناها مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة وإن
كانت تقع في دائرة اهتماماته وأولوياته..



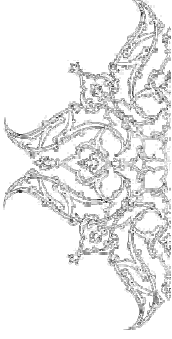
مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م



من أهداف مركز عيدين :



مركز "عين" للدراسات الفكرية المعاصرة، يعنى بتفاعلات الواقع الإسلامي، ويحاول أن يؤصل للحلول والمقترحات تجاه مشكلات الإنسان المعاصر..

كما وينطلق من رؤية راسخة بقابلية الحضارة الإسلامية على قيادة الحياة وتقديم نموذج يتناسب مع احتياجات العصر من غير أن ينقطع عن أصوله ومنطلقاته وثوابته..

يسعى المركز ضمن برامج بحثية وهموم ثقافية ودورات لكتابة البحوث وتصديرها، لتعزيز الوعي الاجتماعي بقضايا الثقافة والأفكار ومناقشة مطاريح التخلف والتسيد لقيم غير أصيلة في المجتمع..

ليس من أهداف المركز أو مطاريحه الاعتناء بالتبشير الطائفي، ويؤمن أن ما يحدث اليوم هو طائفية سياسية تسعى لتجسير كل الدين والإنسان في أتون معركة مصالح دنيئة.. ولا تمنع من دراسات تنطلق من التسامح في التعايش والإيمان بمشتركات الإنسان دون إلغاء الآخر مع الاحتفاظ بالرصانة العلمية وشروطها..

كما يؤمن المركز أن الحلول الإسلامية تنطلق من جذورها المناسبة، ولهذا فهي تحاول التأسيس من منطلقات إسلامية خالصة، بعيداً عن كل التحيزات المحيطة..

مقدمة

نسعى إلى إثارة أقصى ما يمكن من الأسئلة حول تحديّ الحداثة وأسئلة الإصلاح الديني. كيف يمكن بلوغ اللحظة الإيجابية في ولادة أهم ما في الإمكان الحدائي وما في الإمكان الديني من عناصر خلاقة لإنسانية حرّة ومسؤولة وغير قلقة؟ من هنا الدعوة إلى حداثة السادة والأقوياء ونبت حداثة العبيد والضعفاء. هي دعوة يمكن إدراجها ضدّ العزل العنصري لتوزيع الحضاري وفرص التنمية في العالم. وهي في نفس الوقت انقلاب على الطرق المتبعة من دعاة الإصلاح أنفسهم في مواجهة الحداثة بوسائل تخلوا من الشجاعة من أجل المعرفة وتعكس حالة الضعف في مباشرة الأسئلة الحرجة في حداثة حتى وإن تركناها فلن نتركها، لأن جزء من وظيفتها صناعة محميات الحداثة من خلال ضعفاء النوع والهاربين من إكراهاتها، إذ لا تكتمل الحداثة إلا بوجود مسرح للفرجة. ويبدو أننا في العالم الثالث عموما لا زلنا نؤثت هامشا فرجويا لحداثة تتيح للأقوياء أن يتأملوا ماضيهم القلق من خلال محمية العالم الثالث، وهو ما أسميه: المعدّبون في الأزمنة الحديثة.

المعدّبون في الأزمنة الحديثة هم أولئك الذين لا زالوا يترنّحون حول مركز الحداثة، هاربون من جحيم هامشها، حيث التخلف شرط في استمرار تمرّكها. هم نحن الذين لم نظفر بعد بمدخل خلاقة إلى الكون الحديث، هم يرغموننا وفق الأعيب الأمم لكي نتشبّ بتخلّفنا، وفي أحيان كثير يتراءى لنا موقف الاستقالة مخرجا مناسبنا لنا.

الحداثة الممنوحة ليست حداثة إنما هو هامش لتصريف أزماتها،

فالحداثة تنتزع بالمناورة والكفاح وانتزاع الحق في التحديث المادي والمعنوي، أما مسارات التحديث المتبعة في أكثر بلدان العالم الثالث التي تخضع للهيمنة وسياسات الاحتواء وإملاءات مؤسسات المال والتنمية ذات الأبعاد الإمبريالية، فهي حادثة العيد لا حادثة السادة.

سيكتشف القارئ من خلال هذا النقاش الواسع كيف أنّ مشكلة العالم العربي والإسلامي تكمن في أزمة الخروج من نموذج التفسير إلى نموذج التأويل، كما سيجد أنّ معضلته تلك تكمن في عدم القدرة على الاندماج في استحقاقات زمن الشجاعة من أجل المعرفة واكتفى بالشجاعة من أجل الإعتقاد. وفي كلّ الأحوال كانت هناك مشكلة تتعلق بحقيقة النموذج وأزمة الخطاب التاريخي الذي بدا سببا ونتيجة لهذه الوضعية المزمنة، أي تخلف البنية الثقافية التي لا زالت تعيد إنتاج مفارقاتها في انتظار من يفكّ عنها الحصار.

لقد طرحت هذه الأفكار في مناسبات ومراحل مختلفة، مواكبة تحولات الفكر والموقف في أسئلة ظلت على ما هي عليه من دون جواب شافي أو حلول مقنعة. لقد حاولت تطوير بعض الأفكار التي طرحت مجملة في مناسبات كثيرة وسوف يجد القارئ تطورا مفصّلا لأهم النقاط التي سبق وعرضتها في إطار أشغال الورش الدولي حول الإصلاح الإسلامي من

الفكر إلى السياسات الذي نظمته بمدينة ميدلت المغربية على مدى يومين - ١٧ - ١٨ مارس ٢٠٠٦ - أربعة مراكز، اثنان من مصر هما: مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية الذي يديره الباحث الفرنسي ألان روسيون، ومركز شركاء من أجل التنمية، ومن المغرب: مركز طارق

بن زياد الذي احتضن أشغال الندوة برعاية من رئيسه آنذاك مؤرخ المملكة والذي كان حينئذ واليا على منطقة مكناس تافيلالت ، السيد حسن أريد ، ومركز جاك بيرك. وإني أعتنم هذه المناسبة لأعزي الزملاء الذين ساهموا في أشغال الورش المذكور بوفاة زميلين كان لهما حضور مميز بيننا، أحدهما هو السيد ألان روسيون الباحث والاجتماعي الفرنسي الشهير ورئيسا للمركز المنظم وكذا الزميل والصديق محمد حاكم من مصر ناشطا وباحثا سوسيولوجيا ، وقد وافت الأول المنية يوم ٢ من يوليو/تموز ٢٠٠٧م على إثر جلطة حادة كما توفي الثاني يوم السبت ٢١ يوليو ٢٠٠٧م على إثر مرض عضال ألم به . وسيجد القارئ أيضا تطورا لمداخلتي حول المفكر فيه واللامفكر فيه في إصلاح الفكر الديني بالمغرب في ورش آخر يتعلق بقضايا الإصلاح الديني بالمغرب، المنعقدة يوم الأربعاء ١٤ يونيو بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك/جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء ٢٠٠٦، كما سيجد تطورا لمداخلتي في موضوع العلاقة بين سؤال الحداثة والسؤال الديني وذلك في ندوة "الحداثة والسؤال الديني"، نظمتها جمعية "الرائد للثقافة والتنمية" في مدينة العرائش - المغرب -، يومه ٢٣/١٠/٢٠٠٤، كما سيجد القارئ تطورا لموضوع الحداثة والنهضة بعيون الرحالة الذي قدّمته مجملا ضمن كورس مقدم لطلاب الدكتوراه فرع «الفكر السياسي الإسلامي» في جامعة باقر العلوم بمدينة قم ، في موضوع «التحديات النظرية المعاصرة في العالم الإسلامي» ابتداءً من تاريخ ٩ أبريل/نيسان من عام ٢٠٠٧م، كما سيجد حديثا عن الحداثة المحتلّة وبعض ملامح الفروق بين حدثين وهو جملة أفكار قدّمتها في محاضرة بقسم الحداثة في

أكاديمية العلوم والثقافة بإيران خلال الفترة نفسها.
أما ما دار حول الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون فهو تطوير أيضا
لما جرى في لقاء معهد المعارف الحكمية ببلبنان حول المناهج في السنوات
نفسها.

مدخل عام

خصائص الحداثة وسماتها بين مجالين: العربي والغربي

إنّ الاختيار بين أن أكون عبداً حدثياً وبين أن أكون حراً على هامشها، اختيار مغشوش، إذ ليس على هامشها سوى خيار المتاهة الحزينة. فالهامش هو أسوأ عبودية من قهر الحداثة في المركز. الهامش هو حدثي وليس خارجاً من دورة الحداثة الكاملة، وإذن ماذا عليّ أن أختار؟ اختيار الطريق الثالث الذي هو في الحقيقة طريق الحداثة الممكن: المناورة في الحداثة وبالحدثة وللحدثة.

في الحداثة المحتلة

يحتمل عنوان هذه المقدمة معنيين على طرفي نقيض. فاي معنى نقصده إذن؟

لا أقصد بذلك أن الغرب مارس احتلالاته للشعوب استناداً إلى الحداثة ومنطقها وعقلها الأداتي، فهذا وإن كان يمثل جانباً أساسياً لتفسير طبيعة العلاقة المتوترة بين الحداثة وثقافة الممانعة المحلية للبلاد التي خضعت للاستعمار، فإننا نقصد هنا أنّ الحداثة نفسها ما كان لها أن تتحول إلى أيديولوجيا للاستعمار إلاّ بعد أن تعرضت هي نفسها لضرب من الاحتلال من قبل تيار النزعة الاختزالية. يعيننا هنا تشريح هذه الحداثة المحتملة والخاضعة للاحتلال في الوقت نفسه، لنحرر العقل العربي والاسلامي من مفارقات التموقف الخاطيء من الحداثة. يتعيّن أن لا نعتبر مشكلات الحداثة تعيناً نحن فقط كعرب أو مسلمين بل يتعين اعتبارها مشكلة الإنسانية

برمتها، مشكلة تاريخية. ولا يمكن حلّ مشكلاتها إلا من داخل إمكاناتها وتحقيق الثورة الجديدة من داخلها. إذن الحداثة لا تحتل إلا إذا كانت هي نفسها خاضعة للاحتلال. والتخلص من الحداثة المحتملة هو بتحرير الحداثة من الاحتلال الذي يحتل ليس الحداثة وإنما هو نزعة استيطانية عاشت داخل كل الثقافات بما فيها الثقافات ما قبل الحديثة، وتكيفت مع شتى الشروط واستغلت الحداثة كما استغلت في يوم ما الدين والعرق. ففي كل حقبة من حقب التاريخ كانت هناك مشكلات إنسانية كبرى. وتعتبر مشكلات الحداثة وتناقضاتها واحدة من بين الكثير من مشكلات الإنسان التي واجهته في تاريخه وستواجهه أيضا في المستقبل. إن مشكلتنا مع الحداثة هو أننا عشناها كصدمة حادة ومضاعفة ليس لأن روائعها التنظيمية والإدارية والمادية كانت مذهشة ومغرية إلى أبعد الحدود، وليس لأن محتواها العقلي كان صادما للثوابت والمركزيات التقليدية في شتى المجالات الحيوية، ولكن المشكلة تكمن في ما خلفته الحداثة من جروح عميقة تجسدت في خدوشها المتكررة للروح وتدميرها الممنهج للثقافات المحلية ونظرتها القاسية الاختزالية للعقل والانسان والمصير: بتعبير آخر، إن مشكلة الحداثة تكمن بالدرجة الأولى في أنها عرفتنا نفسها عبر الحركة الكولونيالية والامبريالية، بوصفها بديلا وثقافة وسلطة حددت مصيرنا على هامش المركز. إنها حادثة أرغمتها لحظتها التاريخية التوسعية أن تتحول إلى أيديولوجيا الاستعمار وليس إلى ثورة علم وثقافة واجتماع. ربما الحداثة نفسها تعرضت للاحتلال قبل المستعمرات. إننا لم نندهش من روعة الابداع والتنوير والتنظيم الذين جاءت بها الحداثة فحسب، بل رافق

ذلك الإعجاب ألم وقهر واضطهاد للمحلي. إن الاعجاب وحده لم يكن خالصا بل مشوبا بإحساس بالاضطهاد. فالذين ساهموا في الموقف التاريخي السلبي للمحلي من الحادثة هم القيمون عليها: الاستعمار قبل التخلف. من هذه الناحية كان الرفضون للحادثة وأيديولوجياتها حتى وإن بالغوا في الرفض، ينطلقون من أساس واقعي تجلى في الفظاعات الكبرى إبان مرحلة الاستعمار الوحشي ولا يزال يتكرر في نظام الهيمنة المركزية المفرطة التي عملت ولا زالت تعمل لطردها من روح الحادثة التاريخية إلى منطق الحادثة الأيديولوجية التي أمست جهازا لإخضاع الجنوب ومزيد من الهيمنة على مقدراته والسيطرة على إرادته والتحكم بخياراته في التحديث والتنمية، غير أن هذا الموقف كان مهما من حيث شكل صمام الأمان الممكن حينئذ لمكافحة الاستعمار وسياساته. فما كان بمقدور المحلي أن يحدث نفسه في شروط الاحتلال ليقاوم الاستعمار الحداثي بالقوة التي كانت موضوع احتكار للميتروبول. فكان من الطبيعي أن يبني المحلي قوته استنادا إلى رأسماله الرمزي: الثقافة والدين والاستذكار التاريخي وما شابه. لقد أمكنه النجاح في تصعيد خيار الممانعة إلى حد ما، مدسنا بذلك عهد الموقف من الحادثة الموسوم بالمفارقة. تحوّل الموقف من الحادثة إلى إشكالية لعلها واحدة من إشكاليات الحادثة نفسها. نحلم ونتطلع ونرجح حادثة محررة لا حادثة محتلة. فاختيارنا للثانية يحدد مصيرنا في الزاوية المظلمة لحادثة الهامش التي ليست ولن تكون إلا خادما لسيد البيت، وطبعا كلنا نقطن البيت نفسه، وكلنا - سادة أم خدم - نستطيع أن نسجل على بطائق التعريف الوطنية العنوان نفسه، لكن شتان بين هؤلاء وأولئك. إننا لهذا

السبب نرفض أن نقطنه عبيدا لا أحرارا. من هنا دعوتي لتصعيد فعل المناورة إلى أقصاه لدخول بيت الحادثة محررا لا الخضوع لساكنته برسم الخدمة. دعني أعقد مقايسة نيتشية في المقام: هناك حادثة السادة وهناك حادثة العبيد، فماذا وجب علينا أن نختار؟

إنّ الحادثة جارحة، مزلزلة، فاتنة، بل هي بلاء محايث لروائعها المغربية. إن واحدة من روائع مدرسة فرانكفورت هي الملحمة النقدية التي واصلت نضوجها لتعاقق في نهاية المطاف رشدا نقديا وازى بين ما للحادثة وما عليها. وقد كان لمفهوم العقل الأداتي الذي استعمل في سياق تهكمي كما ذهب هابرماس دورا مفتاحيا للوقوف على أزمة خطاب الحادثة ونزعتة العقلانية الاختزالية. وحيث لا شك فيما اتهمت به الحادثة، إلا أننا لا ننوي التهوين من العقل الأداتي بالمعنى التهكمي الذي استعمله نقاد فرانكفورت، بل سوف نسعى هنا لعلاج الأزمة من جوهرها: ليس العقل الأداتي هو مصدر الأزمة بل يكمن مصدرها في نزعة الاختزال والحصص وتغليب العقل الأداتي على باقي فعاليات ومديات الإنسان والاجتماع الإنساني. نتحدث إذن عن عسكرة الاجتماع. فتعميم فعالية العقل الأداتي على باقي نشاطات الإنسان هو فعل عسكرة بامتياز. فالعقل الأداتي هو في جوهره عسكرة.

فالتنظيم الإداري كما أظن في ذلك ماكس وبر ليس إلا مصداق لامتداد نزعة العسكرة للنشاط الإداري. الآلية والانضباط والتنظيم والدقة في الأداء والتكوين المستمر والمحاسبة والعقوبة على الإخلال بالالتزام وقواعد العمل والسلوك والترتيب الهرشي والتراتبية الإدارية، هذا بالتحديد هو جوهر العسكرة، أي اختزال الأخلاق العامة في الأخلاق المهنية مع استعمال حالقة

"الأكامي" فيما يعد زوائد في علم التربية والتكوين. لذا لم يكن غريبا أن تكون المؤسسة العسكرية في البلاد المتقدمة بل حتى في البلاد المتخلفة هي القطاع الأكثر حداثة والأكثر فاعلية والأكثر تطورا من خلال حجم النفقات ومستوى الفاعلية و البحث العلمي والتصنيع، ليس ناتجا عن أن هذه المؤسسة هي أول المؤسسات انفتاحا على ضرورات التحديث فحسب بل لأنها أيضا أكثر انضباطا ومهنية من سائر مؤسساتنا المدنية؛ إنه مركز العقل الأداتي. يبدأ هذا التدريب الآلي ذي الطبيعة العسكرية في التعليم الإجباري المنضبط ذي الطبيعة العسكرية ويمتد الى جميع مرافق الحياة في المجتمع الحديث.

للحداثة سمات لم تتحقق في دنيا العرب بشكلها الكامل. ويمكننا هنا الحديث عن أربع سمات رئيسية هي: الصدمة والقطيعة والنسيان والاعتراف.

العنوان الأبرز للحداثة هو الصدمة، تكاد تختلف الحداثة عن سائر أشكال التطور التاريخي للمجتمعات التي كانت تأخذ زمتنا بطيئا يصبح فيه التطور أمر متوقعا ومتدرجا وليس دفعة واحدة من الاكتشافات الكبرى. كانت الحداثة وهي الشكل الجديد للتطور الشمولي والحاد صدمة بالنسبة لأصحابها كما شكلت صدمة لمن تأخرت الحداثة عن مجالهم. صدمة في أوروبا وصدمة فيما وراء البحار. وفي الصدمة يمكن الحديث عن أربع مستويات من الصدمة كما أحبّ فرويد نفسه أن يستعرضها هنا بوصفها سببا للجرح النرجسي. ولكن الجامع بين هذه الصدمات هو اهتزاز الأسس والمركزيات الكبرى في الثقافة والوعي الأوروبي. الصدمة الكوبرنيكية التي

سحبت المركزية من الأرض إلى الشمس، والصدمة الداروينية التي سحبت المركزية من الإنسان باعتباره مجرد كائن متطور، والصدمة الكانطية التي حولت النقد إلى مركزية العقل نفسه ويمكن الحديث عن الصدمة الفرويدية التي نقلت المركزية من الوعي إلى اللاوعي. ومن هنا كنت أعتبر أنّ التحوّلات في الأنماط لا يتم إلا بالصدمات. وحتى الحادثة وأزماته لم تكن لتتزعزع من دون صدمات. ولقد حاول رواد ما بعد الحادثة أن يؤسسوا لصدمات تربط مركزيات الحادثة بوصفها مركزيات بديلة لكن عبثاً. الصدمة الأنتروبولوجيا كمثال حيث غيرت المركزية من العقل بوصفه مصدر العقلانية إلى اللاعقل والجنون والتفكيك. سنجد هذه الصدمات ضد مركزيات الحادثة كما في أركيولوجيا فوكو وتفكيكية ديريدا وغيرهما، لكن الحادثة استطاعت احتواء هذه الصدمات معتبرة إياها صدمات منها وإليها، صدماتها المستدامة. وتسعى قدر وسعها للخروج من أي لعبة من لعب الصدمات والدهشة. وبالفعل أمكننا القبول بعبارة الجرح النرجيسي لهذه الصدمات بتعبير فرويد. فالكائن الحداثي يعيش هذا الجرح ويتجلى في تعبيره وفكره وسلوكه. جرح التطور السريع والاكتشافات الكبرى، جرح من بات أمام مسؤولياته كلّها دون أن يحظى بمركزية الكون التي عاش عليها تاريخاً بكامله يعتقد أنّه كذلك. تزلزل معتقداته وانبعث أيديولوجيات كثيرة لتبرير هذا الانقلاب بحثاً عن حالة من الاستقرار والتكيف مع الجرح النرجيسي ذلك.

ومن سمات الحادثة كما ذكرنا القطيعة. وهكذا بات العنوان الأبرز لفكر الحادثة هو القطيعة بكل صنوفها وفروعها: القطيعة الإستمولوجية، القطيعة

الجينية والوجية، القطيعة الباراديغمية..القطائع مسّت العلوم والتاريخ والفكر الجغرافي والفيزياء والكيمياء والرياضيات والفنون والفلسفات وكل شيء. القطيعة بتر للجذور، للماضي، استشعار دائم لعدم أهمية ما مضى، وأيضا عدم استشعار الاستقرار. فما يبدو اليوم اكتشافا سيصبح ماضي يجب القطع معه يوما. إذن قيمة الزمان توجد في المستقبل وليس في الماضي. لم يعد الزمان وهو مصدر استقرار للعقل والنفس متّصلا بل بات عليه أن يكون منفصلا.

وتأتي سمة النسيان للحداثة، النسيان الإيجابي وهو له علاقة بالسمة الثانية(القطيعة) ترجيح المستقبل على الماضي في الاهتمام، عدم تقديس التاريخ وإنما يمكن تقديس الفعل الإنساني في التاريخ. ومن هناك جاءت الثورة في مناهج كتابة التاريخ وتوسيع صلاحياته لتناول تاريخ من لا تاريخ له، حين أصبح التاريخ علما وليس ديناً. الإسطريوغرافيا والتاريخانية وما شابه ذلك. انتابت المنتج الحداثي الكثير من نقائص ما ذكرناه ولكنها نقائص لا تمنع إعادة التساؤل ولو بافتعال ثورات معرفية جديدة. ثوابت الحداثة هي تعبير يتمثله حراس المعبد الحداثي الذين أرهقتهم أسئلة ما بعد الحداثة..نسيت أوروبا صراعاتها الكبرى بما فيها الحريين العالميتين والحروب بين البروتستانت والكاثوليك وصدروا نزاعاتهم القديمة إلى خارج الحدود فيما استمر التعاون والاتحاد برسم التنمية والدفاع المشترك والسلم المجتمعي والتعايش.

وتأتي سمة الاعتراف، وهي على قدر كبير من الأهمية من بين السمات المذكورة. وسأسميها الاعترافات الثلاثة وهي:

١- الاعتراف داخل مجتمع مفتوح تواصله قائم على تربية التواصل والشفافية التي تنتج اعترافات جريئة وشجاعة، حتى كانت السمة الأدبية لعصر الحداثة والتنوير هي الاعتراف.

٢- الاعتراف على كرسي الصّابر في إكلينيك التطبيب النفسي الذي أصبح جزء من تقليد عام للعناية بالصّحة النفسية.

٣- تقاليد الاعتراف والبوح أمام آباء الكنيسة

في المقابل لا نجد في الحداثة العربية السمات نفسها، ونعني بذلك:
- غياب الصدمة، حيث واقع العرب يؤكّد يوماً بعد يوم أنهم لم يستوعبوا أزماتهم بل يتعايشون معها ويتكيفون مع تحدياتها تكيفاً سلبياً..
- غياب القطيعة، حيث الرجوع المستمر إلى تفكير القرون الوسطى، وتغليب الماضي على المستقبل.

- غياب النسيان، حيث الرغبة لإحياء نزعات الماضي والصراع ذي الجذور الماضوية، وغلبة العصبية الموروثة.

- غياب الاعتراف، حيث سلطة العناد والمكابرة والكذب بكل صنوفه، فقد يكون الكذب في السياسة الخارجية ممكنة لأنها عادة بعيدة عن رقابة المجتمع، لكن الكذب في المجتمع المفتوح التواصلية يصبح كبيرة من

الكبائر 16

ولكن تظل هناك سمات سلبية للحداثة في العالم العربي، وأهمها أنها حداثة أيديولوجية مفرغة من محتواها العميق. فالأيديولوجيا الحداثية وكذلك ولدت في المجال العربي، كانت منذ البداية ذات بعد أيديولوجي وصراعي. نابعة من صدمات هي أشبه بخيبات أمل وليست صدمات دهشة

وتحوّل. صدمة الاستعمار وإخفاقات مشاريع النهضة وانسدادات آفاق التقدم والتنمية ما بعد الاستقلال. وكما سنرى فإنّ أبرز سمات تلك الصدمة سينقلها الرّحالة العرب من أوروبا وسنقف بشيء من التفصيل على بعض سمات هذه الصدمة والوصف الغرائبي للحادثة إما تسليما بها مطلقا أو عنادا ومكابرة أو انتقاء. وسوف ينتهي عهد الإخفاق في مشاريع النهضة العربية بانفجار التوافقات وبروز تيارات متخاصمة ستجعل مفهوم الحادثة مفهوم صراعيا بامتياز. رشيد رضا وذوه في اتجاه ولطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين في اتجاه آخر. بعد نكسة ١٩٦٧ أوجدت روح الهزيمة شكلا آخر من ردود الفعل حول الحادثة وقضاياها زاد حدّة وقسوة بين الفرقاء. كان السؤال التاريخي قد غاب وإن حاول طه حسين أن يفجّر بعض الأسئلة الجريئة نظرا لتأثره بالكوجيطو الديكارتية لكن هذه المرة في الكتابة التاريخية والتحليل الأدبي. ولأنّ التاريخ حافظ على سلطته وعلاقته بالهرم الاجتماعي والسياسي والديني كان من الصعوبة الحديث عن السؤال التاريخي. وحين يغيب السؤال التاريخي لا يمكن أن يحضر سؤال الحادثة بقوة وجدية. وهذا من أسباب إخفاق النهضة العربية. يعتبر فرنسوا شاتلي أن التاريخ بمعناه الحديث هو صناعة للقرن التاسع عشر، لوفقر من الآنال يتحدّث عن إعادة كتابة التاريخ باستمرار، فيما استمرت مع بروديل الكتابة التاريخية تمتد للتأريخ للميكروبات والحجر والأشياء والأنماط..

الصراع اليوم ليس حول أن تكون حداثيا أو لا تكون، بل الصراع يجب أن يتجه نحو كيف تحتل مكانك في حادثة قائمة. إن وجودنا على هامش الحادثة يجعلنا نوّدي وظيفية حداثية بامتياز، حادثة الهامش المكمّل

للمركز. فنحن جزء من الرأسمالية ولا نحتاج أن نتبناها. نحن جزء منها كهامش كسوق كمصدر للثروات الطبيعية والبشرية وهجرة الأدمغة ومجال للنفايات. حركة الاستعمار لم تترك مكانا خارج الحداثة. إنه صراع حول المركز والخروج من حجيم الهامش.

ويظل السؤال الديني مطروحا بالحاح على طاولة الحداثة، وسوف تواجه هذه الأخيرة هذا السؤال أو تلتف حوله، بل هو السؤال الأكثر حيوية حيث أن الدين يطرح في صلب النقاش الحداثة بوصفه ظاهرة اجتماعية وتاريخية وكذلك أنطولوجية مجردا عن كونه تراثا. فهو يملك حيوية التكيف مع كل الأسئلة والحضور بثقل عارم في كل العصور.

يطرح التفكير الديني تحديا معرفيا وأيديولوجيا وحضاريا مضاعفا في زمان باتت الدعوى فيه للاغضاء عن الخطاب الديني موضحة مهترئة. بالتأكيد لسنا في وارد الوقوف مليا عند الفكرة التي تحدث عنها جيل كييل حول عودة أو انتقام الآلهة. فليس الأمر يعود لذلك التاريخ القريب منا والمسؤول أيضا، لما استيقض العالم على حدث مرعب قيل أن شابا من خلايا القاعدة كانوا هم المسؤول عنه في إحدى صباحات الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. المسألة أكبر وأعقد من حدث كذلك مهما بلغت فظاعته التي جعلت الدولة

العظمى ترتكب فظاعات فاقتة عبر إرهاب الدولة وحجم الأبرياء الذين

قضو في تلك الحرب السورية التي سموها الحرب على الإرهاب. إن المسألة تتعلق بسؤال خارج لعبة الأحداث وتقنية التصوير والتصدير التي تتولاها وسائل الاعلام العملاقة والموجهة بسياسات مالية وايدولوجية ما باتت تخفى على صغارنا في روضات الأطفال. المسألة الدينية سؤال عريض

طرح ولا يزال على العقل الحديث . كان جواب كيبل ردا على موت الاله
 النيتشي. جوابا يختزن حكاية تصور جامد لم يتزحزح مذ أعلن موت الاله
 في الغرب، ليس دائما على الطريقة النيتشية المعبر عنها أعلاه، بل أحيانا
 ونزولا عند نفاذ الحضور الديني المتلون في الحياة الفردية والجماعية اضطر
 البعض إلى إعلان موته اجتماعيا فقط كما ذهب سبونفيل. بل مع صياغة
 أخرى يكون الحضور الاجتماعي هو المأوى الأكبر للأخلاق الدينية كما
 ذهب ويبر. والحقيقة هي أن نيتشه مات وبقي الإله. دعنا نعبر عنها بشكل
 مختلف: على إحدى الأسوار في ألمانيا يكتب أحدهم: مات الإله (إمضاء):
 نيتشه.. يأتي آخر فيكتب إلى جانب ذلك: مات نيتشه (إمضاء): الله.

تبدو الحكاية أشبه بلعبة ألفاظ أو شكلا من أشكال النكتة، لكنها في
 الحقيقة تعكس كل تاريخ الفلسفة الغربية بل تاريخا عريضا لموقف مركب
 من الدين

وهو لا يزال يعالج وفق أطر جادة ومعالجات تتراوح بين العمق
 والسطحية. في مجالنا العربي نتحدث عن انفعالات تتم باسم الدين وباسم
 الخصومة للخطاب الديني. إن ضخامة التسييس التعسفي لهذا الجدل حول
 الدين في المحيط العربي يؤكد أن أمرا ما يحدث هنا: إما أن الدين فسد
 وإما أن السياسة فاسدة. وأما فساد السياسات فهو بديهي في مجال لم يحقق
 منذ الاستقلال أي خطة من خطته التنموية بنجاح. وقد بات الدين ليس
 رهانا للسباق بين النظم السياسية والحركات الاسلامية فحسب ، بل غدا
 أحيانا عبئا ثقيلًا على هذه النظم، لأنها تريده ولا تريده. فهي تقيم شرعيتها
 على تأويل فاسد منه من دونه لن تجد لها أي شرعية. ولكنها لا تريده مادام

يشكل في جملة تعاليمه عنصر يقضة واعتراض على الزيف بزخم روعي لا تقوى الحداثة على دفعه. إن الدين في العالم العربي هو الآخر عرف فسادا لا ينكر. وليس عيبا أن نتحدث عن فساد الدين الذي إن هو إلا فساد حامله: أي فساد التدين والمتدينين.

أمام هول الحداثة وروائعها ومزاعمها وإيجابياتها ومفاسدها، كيف واجه العرب مفاعيل وآثار هذه الصدمة؟ وكيف تعاطوا مع الفارق الكبير الذي كشفت عنه أولى احتكاكاتهم مع أوروبا الناهضة؟ كيف بتعبير آخر انتقل إليهم الجرح النرجيسي وكيف تم احتواؤه وعلى أي مستوى من الوعي تم استيعابه. هنا لا شك بأن التجربة العربية والإسلامية كانت مختلفة تماما. فالنخب الأولى التي سعت نحو مطالب الإصلاح والنهضة كان لها دور كبير في التخفيف من وطأة هذا الجرح حيث عملت على استنفار تعاليم محلية للاستئناس بهذا الواقع الصعب، وأعطت آمالا من واقعها لتدارك هذا الفارق الحضاري. وكان للرحالة العرب والمسلمين دور كبير في توثيق هذه الصدمة وطرق التخفيف منها وتعزيز الآمال باللحاق. وهذا ما سنظهره من خلال تجارب الرحلة إلى الديار الأوربية آنذاك، مركزين على كبرى الرحلات التي تميّزت باتهمام فائق بمظاهر التطور والنهضة والتحديث، وفي مقدمتها رحلة رفاة الطهطاوي التي أرّخت لهذه العلاقة 20 غير المتكافئة بين أوروبا الناهضة والشرق الذي يعاقر الجمود والتأخر، وهي رحلة كما يبدو في وصفها جامعة مانعة لولا أنني رأيت أن أضع إلى جانبها تجربة قلّما أدرکها الباحثون في مجال فكر النهضة من المشرق العربي، وأقصد تجارب الرحلة في المغرب ولا سيما المغرب الأقصى الذي عرف

تجارب غنية في هذا المجال كانت تصدر من بلد يتميز بعلاقات خاصة مع أوروبا وله تجربة مستقلة في إدارت تلك العلاقة في السلم أو الحرب. بعضا من هذه التجارب سابق لرحلة رفاة الطهطاوي وبعضها تزامن أو تأخر ولكنه جاء في سياق يشعر بأنّ هناك صدمة تمّ التعبير عنها في ثنايا هذه التجارب. إنّ خطاب الرحلة هنا هو خطاب ينتمي إلى النهضة والإصلاح والتحديث.

الفصل الأول مطالب التحديث من خلال تجارب الرحلة

التحديث بعيون الرحالة

الرحلة هي التي أمّنت أولى معالم الاحتكاك بين عالمين كانا على مسافة من الشك والريبة والحروب. تجلّت أولى معالم التخلف في الفارق بين القوتين العسكريتين. اختلال التوازن العسكري لفت الأنظار قبل أن تلتفت إلى الإنجازات الأخرى الموازية. اهتم العالم العربي والإسمي بعد ذلك بمعرفة ماذا يجري وراء الضّفة. هناك نهضة وتطورّ مدهش. بدأت الرحلة بكل أنواعها ومهامها ترصد المظاهر عبر الوصف الدقيق. كان الأدب والتشويق سيد الموقف. في أدب الرحلة انتقلت أشياء الحداثة ضمن قالب من التصوير الفنّي. أوجدت في المحليّ رغبة في اللّحاق. لكن هذه الرغبة امتزجت أيضا بروع الممانعة. ذلك لأنّ هذه الروائع الحديثة هي في ملك مجال تربطه بالمحلي علاقة حرب وغزو واستعمار. الموقف المزدوج من الحداثة يظهر في حالة الشعور بالمديونية والحاجة إلى الغرب 22 وأيضا حالة الشعور بالتعالي والممانعة ضدّه.

رفاعة الطهطاوي أو الرحلة النموذجية

لعل أهم ملاحظة يجدر الالتفات إليها قبل الوقوف على مضمون الرحلة الطهطاوية، هو الجانب الشخصي لهذه الرحلة. إن السيد رفاعة الطهطاوي

هو أولا وقبل كل شيء، رجل دين متدب من قبل الحكومة المصرية كإمام للصلاة والوعظ مع بعثة من الشباب أوفدتهم الحكومة إلى أوروبا قصد تلقي العلوم الحديثة، حسب الزركشي. ومع ذلك فإن جميع من أرخ للطهطاوي ورحلته، لا ينكر أنه أحد أركان وأعمدة النهضة العلمية العربية. لقد كان رجل دين مميز، وهو أيضا لما غادر مع هؤلاء الشباب كان شابا غضالم يتجاوز بعد الـ ٢٥ سنة من عمره. نتساءل بعد ذلك إن كان تاريخ النهضة في مصر والعالم العربي يذكر شيئا عن أولئك الذين ذهب الطهطاوي رفقتهم، لتحصيل العلوم واكتساب الخبرات الحديثة من الديار الأوربية. لكن التاريخ خلد ذكر هذا المرافق الشاب، ورجل الدين بامتياز، بوصفه ركنا من أركان النهضة المصرية والعربية الحديثة ومحرر تجربة البعثة ومعقلن آفاقها الفلسفية و الأيديولوجية.

اتجهت اهتمامات الطهطاوي منذ البداية صوب العلوم الاجتماعية والآداب والفنون. كما كان حريصا على التحقيق في البحث والتدقيق في النظر في كل ما صادفه أو رآه في هذه المدينة. كان ممتلئا بالشعر والأدب والاطلاع الواسع على اللغة الفرنسية وعلى علوم أهلها في السياسة والاجتماع والنفس والتاريخ والجغرافيا. لقد كتب وترجم عنهم الكثير من النصوص.

كانت الانطلاقة من القاهرة يوم الجمعة ٨ شعبان ١٢٤١هـ/ ١٧ مارس ١٨٢٦م وتمت العودة في رمضان ١٢٤٦ (فبراير/ مارس ١٨٣١). نحن إذن أمام ٥ سنوات من عمر هذه الرحلة التي استطاع الطهطاوي أن يحولها إلى بؤرة استشكال مقارناتي ذي طابع إصلاحي وتغييرى، هو الأهم من نوعه

في تاريخ مصر الحديثة وتاريخ المنطقة العربية. وتبدو قيمة الرحلة الطهطاوية بلحاظ نظائرها تتميز بكونها أكثر ثراء وتحليلا، وأكثر تدقيقا وتحقيقا. فهي لا تقف عند الأدواء بل تتعداها إلى التعليل وبيان المقاصد وسعة الاطلاع على الفنون والثقافة الحديثة. وليس غريبا أن طريقته في وصف باريز في كتابه العمدة في المقام: تخلص الإبريز في تاريخ باريز - الذي له عنوان آخر أكثر شاعرية: الديوان النفيس في إيوان باريس -، ظل مرجعا لكل من أقدم على وصف باريس بعده من رحالة نهاية القرن (١٩) أو بداية القرن العشرين.

ليس من الإنصاف أن نرى في رحلة الطهطاوي مجرد انبهار بالحضارة الأوربية. فمثل هذا يتعذر التسليم به متى تأملنا المقاصد التي شغلت بال رحالتنا، وهو اجس الإصلاح والنهضة التي شككت عنوانا بارزا ومقصدا بعيدا لتدوينه للرحلة الباريسية. بل هو وصف دقيق، قد يشط أحيانا في ذلك النوع من الدهشة، وهذا أمر طبيعي، لكنه كان على وعي ويقظة مما يصفه تباعا. إذن ليس المطلوب أن نقرأ تلخيص الإبليز مجرد قراءة انتشائية فحسب، بل تعين أن نحسن قراءته قراءة مقاصدية أيضا.

كثيرون ممن مارسوا الرحلة لم يكن تدوينهم لوقائع الرحلة سوى نوع من الفضول لا يتعدى حدود الاستئناس. ولكن الطهطاوي قبل ذلك كان قد أشير عليه بتدوين تلك الرحلة من قبل شيخه العطار. فضلا عن أن الرحالة لم يكن بصدد نقل دهشته بل كان يروم الإدهاش؛ فالدهشة إنسانية وهي المعبر الأول للتقدم وعامل من عوامل تبديل الحال واللحوق بركب المتبارين في ميادين الحضارة. أو بتعبير الكواكبي: الشوق إلى الترقى. ولقد صمّم أن

يكون وصفه موضوعيا و دقيقا، لا يدع أمرا يفوته ولا استسلم لما يوحي بالإهمال، حتى أنه قال: "ما قصرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة نزهتها عن خلل التساهل، والتحامل، وبرأتها عن زلل التكاسل والتفاضل (...). فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع"^(١). بل إن موضوعية الطهطاوي ودهشته لم تأت لمجرد التسلية، بل جاءت مصحوبة بحسرة على الفارق الموضوعي بين عالمين؛ فيقول: "ولعمر الله إني، مدة إقامتي بهذه البلاد، في حسرة على تمتعها بذلك وخلو مالك الإسلام منه".

يدرك الطهطاوي شدة الفجوة بين العالمين.. ويدرك أن ما قصه في رحلته قد لا يصدق من قبل من لم يشاهد ما شاهده. ومن هنا قوله: "وإياك أن تجد ما أذكره لك خارقا عن عادتك، فيعسر عليك تصديقه فتظنه من باب الهذر والخرفات، أو من حيز الإفراط والمبالغات. وبالجملة، فبعض الظن إثم، والشاهد يرى ما لا يراه الغائب"^(٢).

إن أغلب ما استوقف رحالتنا كما سيستوقف كل الرحالة الذين كتبوا في هذا الجنس الخاص من الأدب، هو معالم المدينة الباريسية. فوصفها وصفا شاعريا دقيقا، فيه من الدقة والإيجاز أيضا لمظاهر التنظيم الاجتماعي وحسن الإدارة والتدبير والحرية والقوانين والعلوم ما يجعلنا قادرين على الوقوف على هذه المظاهر التي تعكس حجم الفجوة بين المجالين كما

(١) - رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز، ص ١٣، ط ٢٠٠٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(٢) - م.ن، ص ١٤.

وصفها الطهطاوي . فباريس هي مدينة تفوق كل مدائن الدنيا عمرانا، وهي كبرى مدائن أوروبا وهي " كرسى بلاد الفرنسيس وقاعدة ملك فرنسا" (٣). بل كما يبدو أن محور الكتاب: "تخليص الابريز في تلخيص باريس"، هو وصف لمدينة باريز؛ وصفا لم يكد يغادر صغيرة ولا كبيرة في النظم والهياكل والعمارة والعادات والشرائع والفنون وهلم جرا. وصفا جعل من باريز نموذجا للرقى وحسن العمارة وموطن الحضارة يفوق الخيال، حتى وإن عاد الرحالة مرات ليقول أن وصفه جاء مجملا وأنه لا يستطيع أن يصف كل ما رأى. لكن يبدو للوهلة الأولى أن الرحالة المصري كان مأخوذا بالعجب حتى الثمالة في وصف باريس بلغ أن قال فيها شعرا:

لقد ذكروا شمس الحسن طرا

وقالوا إن مطلعها بمصر

ولكن لو رأوها وهي تبدو

بباريس لخصوها بذكر " (٤).

بل يمكن القول: أنه كتاب في وصف باريس حسب ظنه، "لم يضم باللغة العربية، على حسب ظني شيء في تاريخ مدينة باريس، كرسى مملكة الفرنسي أولا في تعريف أحوالها وأحوال أهلها" (٥).

لقد بدا له فيها كل شيء غريب حتى مظاهر الطبيعة فيها. غرابة تفسر

إلى أي مدى بلغ الوصف هجّاسه الشاعرى:

(٣) - م.ن، ص ٧٦

(٤) - م.ن، ص ٧٥

(٥) - م.ن، ص ١٣

- "أغلب النباتات الغريبة يوجد بهذه البلدة" ^(٦).

- "كالحيوانات الغريبة ببلادهم" ^(٧).

- "ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر" ^(٨).

- "وتعهد الفرنسيون بتنظيف بيوتهم وملابسهم أمر عجيب" ^(٩).

لكن هذا لا يمنع من أن مراد الرحالة في الوصف، وإن احتفظ بموقف سلبي من بعض الأمور، أن يحرض الهمم ويشوقها لاقتفاء طريق القوة والتمدد وعدم جعل الغفلة مانعة عن الأخذ بسنن الترقى كما تجلت في العمران الأوربي. فما يبدو من هذا الوصف شديد الانبهار شيء يفوق مسطور الرحلة. لا سيما وأن الطهطاوي فضل أن لا يذكر في الكتاب إلا ما كان موضع إعجاب. وتجنب الحديث قدر الإمكان عن ما من شأنه تفسير القارئ العربي من أسباب المدنية على طريق الحادثة الأوربية. فما يميز هذه الرحلة أنها تستدعي ذلك الفارق بين مصر والعالم الإسلامي تارة وبين بلاد الإفرنج وباريس تارة أخرى. فلم يصف إلا شيئاً مفقوداً أو معدوماً في هذه البلاد، ليؤكد على أن الأمر يتعلق بعملية مقارنة بامتياز. نعم، ربما أحيانا غلا في الوصف وأخذ من حيث لم يكن يشعر بعواطفه لتجاوز التوازن المعقول. فهذا في ظني لا يضر، لأن المقام شعري وليس برهانياً. ولأن الأمور بمقاصدها حتى أن الغاية هنا تبرر الوسيلة. فهي أشبه بضرب من

(٦) - م.ن، ص ٨٢

(٧) - م.ن، ص ٨٢

(٨) - م.ن، ص ١١٣

(٩) - م.ن، ص ١٣٤

التسامح في أدلة السنن لأن الغاية من ذلك كانت ولا ينبغي إلا أن تكون تحريض الناشئة على الترقى وإذكاء شوقها لطلب الكمالات المدنية وتقوية دعائم العمران. ولو شئنا استطرادا أن نقف على مواقع هذا الشطط الانفعالي في الوصف ، لوقفنا عند بعض من العبارات التي عانقت العنصرية وداعبت مواقف قد تبدو لا أخلاقية في مذاهب تقييم الحضارات . ظهر ذلك على أقل في ثلاثة موارد:

- قوله أولا: "على أنه لا يحسن عند الفرنسيات استخدام جارية سوداء في الطبخ ونحوه، لما ركز في أذهانهم أن السودان عارون عن النظافة اللازمة"^(١٠).

- قوله ثانية: ثم إن لون أهل باريس البياض المشرب بالحمرة، وقل وجود السمرة في أهلها المتأصلين بها، وإنما ندر ذلك لأنهم لا يزوجون عادة للأبيض أو بالعكس، محافظة على عدم الاختلاط في اللون حتى لا يكون عندهم ابن أمة. قال الشاعر:

في الهند طير ناطق

سبحان مولى الأمة

يقول في تغريده

ابن الأمة ما الأمة^(١١) .

بل لا يعدون أنه قد يكون للزنج جمال أصلا، بل لون السواد عندهم من صفات القبح، فليس لهم في المحبة مذهبان، ولا يحسن عندهم قول الشاعر

(١٠) - م. ن، ص ٩٩

(١١) - م. ن، ص ٩٩

في غلام أسود:

فيه معنى من البدور ولكن

نفضت صبغها عليه الليلي

لم يشك السواد بل زدت حسنا

إنما يلبس لسواد الموالي

بل لسان حالهم دائما ينشد قول الآخر:

ألا إن عندي عاشق السمر غالط

وإن الملاح البيض أبهى وأبهج

وإني لأهوى كل بيضاء عادة

يضيء لها وجه وثر مفلج

وحسبي أن أتبع الحق في الهوى

ولا شك أن الحق أبيض أبلج^(١٢).

- قوله الثالثة: "ثم إن جميع هذه التحف يكمل الأنس بها بحضور سيدة البيت، أي زوجة صاحبه التي تحيي الضيوف أصالة، وزوجها يحييهم بالتبعية، فأين هذه الأوضى بما احتوت عليه من اللطائف من أوضنا التي يحيا فيها الإنسان بإعطاء شبق الدخان من يد خادم في الغالب أسود اللون"^(١٣).

وهذا يؤكد أن الأمر هنا لا يقف عند حد وصف ثقافة الآخر العنصرية، بل يتعدى إلى تبني الموقف نفسه من قبل الواصف.

(١٢) - م. ن، ص ٩٩

(١٣) - م. ن، ص ١٣١.

نبوغ الرحالة

تتميز رحلة الطهطاوي بخصائص شخصية الرحالة نفسه بوصفه طالب علم وعاشق معرفة وحامل همّ التّرقّي. فهو مثقف واسع الثقافة وله فضول تجاه المعارف والفنون لا يحد ولا يقاوم. إن وصفه للعلوم يدل على خبرة واسعة واستيعاب كبير لشتى فنونها. وهذا حدّ العبقرية والنبوغ في شخصية الطهطاوي انعكست على صفحات الرحلة الباريزية وأينعت ثمارها بحسن الوصف وبعد النظر وعميق الفكرة. ويبدو هذا واضحا من خلال حديثه عن اللغة الفرنسية التي تعرّف عليها وأتقنها وأكسبته قدرة على استيعاب الفوارق الموضوعية بين النكات اللغوية في الفرنسية والعربية سواء بسواء، وقد بادر إلى ترجمة بعض الأعمال الأدبية والفكرية الكلاسيكية منها أيضا. وذلك بعد أن درس كتباً نفيسة وكلاسيكيات في حينها واطلع على أعمال كبرى. ففي الأدب اطلع على كتب من قبل رسائل فارسية لروسوا وروح القوانين لمونتيسكيو. وقرأ الفلسفة وتاريخ الفلسفة والأدب واللغة والعسكرية. وكان متابعا للصحافة والسياسية بشكل دقيق، حيث يصف ذلك: "وقرأت كثيرا في كازيطات العلوم اليومية والشهرية، وفي كازيطات السياسات اليومية التي تذكر كل يوم ما يصل خبره من الأخبار الداخلية والخارجية المسماة البوليتيكية، وكنت متولعا بها غاية التولع"^(١٤).

لهذا السبب كانت آراؤه فيها من حسن التفهم لثقافة الآخر، ما قد يحسبه البعض بمثابة انبهار أجوف، لكنه في الواقع ارتقاء في الذوق

وخروج منهجي عن مقتضى العوائد في مجال معرفة إحساس وشعور الآخر، بما يجعل لموضوعية التشخيص معنى ناضجا يفيد قارئ الرحلة لتكوين صورة موضوعية عن الآخر بقلق معرفي مطلوب وليس بهواجس انفعالية مرفوضة. هذا يعني أن هاجس الإصلاح كان هو المحرك الأساسي لردم الهوة بين الآخر المتقدم والأنا المتخلف في مربع استيعاب قوانين التقدم والتحديث والإصلاح. وهما غاية الرحالة. فهو يقول:

"وأقول حيث إن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوربا فهي أولى وأحق بما تركه لها سلفها من أنواع الزينة والصناعة"^(١٥).

بل إنه يتحدث حسرة عن المطلوب ويذكر أن الهدف من عرض الضائع المطلوب هو تعريف أهميته للدول ولزومه لها. بالتأكيد على أن هذه الفنون هي "واهية في مصر أو مفقودة بالكلية"^(١٦). وعليه فإن النظرة الحقيقية تؤكد على أن هذه المعارف والفنون تامة عند الإفرنج مجهولة تماما عندنا. وحينئذ لا محالة سيظل الجاهل بهذه العلوم في نظر رحالتنا مفتقرا لمن أتقنها. بل، إنه "كلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرتة"^(١٧). فالمطلوب أن نتحرر من هذا الافتقار بطلبها والنضال من أجل

إحرازها. وقد بات واضحا أن وصف الرحالة وانبهاره بالعمران الباريزي هو من باب التحسر على أن العالم العربي والإسلامي هو أولى من الإفرنج بهذه

(١٥) - م. ن، ص ٢٧٤

(١٦) - م. ن، ص ٣٢

(١٧) - م. ن، ص ٣٣

المنجزات نظرا للمجد التاريخي والأخلاقي والديني الذي يميز هذا المجال. فهذه "المدينة العامرة بالحكمة والفنون والعدل العجيب والإنصاف الغريب الذي يحق أن يكون من باب أولى في ديار الإسلام وبلاد شريعة النبي (ص)"^(١٨).

فالطهطاوي يرى أن الخروج من سباق الإصلاح والتحديث ليس فقط سيكسب مصر تخلفا كما سائر بلاد العالم الإسلامي ، بل سيحولها إلى قطع من العبدان بل البهائم المسخرة لخدمة الإفرنج. فلو "تعهدت وتوفرت فيها أدوات العمران، كانت سلطات المدن ورئيسة بلاد الدنيا، كما هو شائع على لسان الناس من قولهم "مصر أم الدنيا"^(١٩). بل إنهم بانزياحهم عن طريق الإصلاح والأخذ بسنن الترقى صيروا " الأمم أشباه البهائم إلى ملة النصرانية، وكان الإسلام أولى بتلك المزية"^(٢٠).

هذا إنما يؤكد أن الرحالة وحال المصلحين من معالم الحداثة، أنهم يتمنونها لأنفسهم، ويتمنون لو كان لهم عليها سلطان، ولكانوا هم من يمسك بناصيتها ولهم باع في تهذيبها كما هذب من سبق من الأسلاف معالم الحضارات السابقة.

في ذكر معالم العمران الإفرنجي

الوقوف عند تفاصيل هذا العمران ركن ركين في هذا الإنشاء الرحلاتي . لكن ينبغي أن لا يفوتنا التعليل الذي يؤسس للمطلوب. من هنا فإن كل

(١٨) - م. ن ص ٤٧

(١٩) - م. ن ، ص ٨٥

(٢٠) - م. ن ، ص ٣٦

مظاهر العمران في العمارة أو الزراعة وما شابه ذلك، ليس أمرا طبيعيا ينبت على فطرته كما لو كنا في براري وحشية ، بل مرد ذلك إلى حسن التدبير وفنون العناية. لذا وجب إسناد كل هذه المظاهر إلى التدبير العقلاني ، إلى نجابة الباريسيين .

ويبدو أن أهم ما لفت نظر الرحّالة هو هذه العقلانية العملية التي شكلت أهم ميزة لأهاليها. العقلانية التي تعدت إلى مجالات مختلفة، أهمها انتشار التعليم. فالباريسيين يتميزون حتى عن باقي النصارى في نظر الطهطاوي بالذكاء والعمق و"غوص ذهنهم في العويصات". ما يعني أن المسألة لا تتعلق بخصوصية اعتقادهم الديني. بل توحى هذه المقارنة إلى أن جميعنا في الهم شرق. فالأقباط المصريين في نظر رحّالتنا يعانون ما يعانيه غيرهم في هذه الربوع. ومن هنا يقوم الفارق بين نصارى فرنسا ونصارى بلادنا. فهم ليسوا "مثل النصارى القبطية في أنهم يميلون بالطبيعة إلى الجهل والغفلة"^(٢١). وهو يصف عقلايتهم بوصف كلامي، ينزلهم منزلة أهل الاعتزال من تراثنا. يتعاطى معهم كما يتعاطى كتاب الملل والنحل عندنا مع الفرق والمذاهب الكلامية . فأهل الإفرنج هم الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل^(٢٢). وفي مورد آخر يصفهم: "وقد أسلفنا أن الفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقيح العقليين"^(٢٣).

(٢١) - م . ن ، ص ٩١

(٢٢) - م . ن ، ص ٤٣

(٢٣) - م . ن ، ص ٩٨

قوة انتشار المعارف والفنون

بالتأكيد، إن لهذه النزعة العقلانية ما يسندها من انتشار أسباب العلم التي تكاد تفوق في هذه الديار كل البلدان والمدائن الأخرى. يعزى انتشار المعارف والفنون في هذه البلاد الراقية إلى الحضور العقلاني المكثف. يصف الطهطاوي شهرة مسيو جومار: "تفضيل القلم على السيف، لأنه يدبر بقلمه ما لا يدبر غيره بسيفه ألف مرة. ولا عجب، فبالأقلام تساس الأقاليم. وهمته في مصالح العلوم سريعة، كثيرة التأليف والأشغال. والغالب أن هذه الخصلة في سائر علماء الإفرنج.. فإن مثل الكاتب كالدولاب إذا تعطل تكسر، والمفتاح الحديد إذا ترك ارتكبه الصدأ. وجناب مسيو جومار يشتغل بالعلوم آناء الليل وأطراف النهار" (٢٤).

فالباريسيون يعشقون الاستزادة من المعارف ويرفضون التقليد ويتطلعون إلى الإبداع. وقد انعدمت فيهم الأمية حتى غدا عامتهم متعلمين. وعلومهم مدونة بعناية في كتب تفننوا في صناعتها. فالعوام هنا متعلمون يغوصون أيضا في العويصات وليسوا كما وصفهم الطهطاوي أنعاما كعوام أكثر البلاد المتبربرة^(٢٥). وقد تعدى الأمر عوامهم من الرجال إلى النساء. فهنّ وخلافا لما هي عليه أوضاعهن في بلادنا، متعلمات ينافسن الرجال في طلب المعرفة وإحراز العلوم. بل للنساء منهم تأليف عظيمة فيها من براعة السبك وحسن العبارة وجودتها ما يؤكد على نبوغهن. وقد غيرت التسوية في التعليم ذلك النوع من التمييز السائد بين جمال المرأة وعقلها. فقد غدا جمال المرأة

(٢٤) - م. ن.، ص ٤٥

(٢٥) - م. ن.، ص ٩١

أيضا في عقلها:

"ومن هنا يظهر لك أن بعض أرباب الأمثال "جمال المرء عقله وجمال المرأة لسانها" لا يليق بتلك البلاد، فإنه يسأل فيها عن عقل المرأة وقريحتها وفهمها وعن معرفتها"^(٢٦). فهنّ كالرجال هناك ، متولعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها"^(٢٧).

ومن مظاهر انتشار المعرفة والتعليم انتشار المكتبات وخزانات الكتب، وتعميم التعليم وشيوع القراءة والكتابة ومحو الأمية وازدهار تجارة الكتاب وتراكم التأليف والإبداع الأدبي. وهذا الذي أثار انتباه الطهطاوي لا يزال مطلباً إصلاحياً لم يتحقق حتى اليوم في بلداننا التي تواجه عجزاً في تعميم التمدرس ومحاربة الأمية والتشجيع على العلم والتعلم. وهو حظ نظامنا التربوي الذي لم يتحقق معه ما تم وصفه بعناية من أمر إفرنجية ذلك الزمان. وهو كافي لوضعنا أمام واقع تخلفنا وحمية انهزامنا الحضاري أمام أمم هكذا أسست لانطلاقتها في رحاب المدنية. وهذا التميّز زاد عند الفرنسيين الذين فاقوا أقرانهم من الفرنجة حتى استحقوا أن يصفهم الطهطاوي حينها:

"وقد تقرر أن الملة الفرنسية ممتازة بين الأمم الإفريقية بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبا وعمرانا"^(٢٨).

35 ولعله من دقة التحليل وبعد النظر أن أدرك الطهطاوي سر هذا الانتشار

(٢٦) - م. ن. ، ص ١١٠

(٢٧) - م. ن. ، ص ١٣٣

(٢٨) - م. ن. ، ص ١٢٩

السلس للمعارف والعلوم، وجعل من بين أسباب ذلك سهولة اللغة. وهذه من بين الملاحظات الذكية والمبكرة التي لفتت انتباه الطهطاوي وجعلته بذلك رجلا تربويا بامتياز، وفي غاية الاقتدار على المعالجة الإصلاحية ومقاربتها الشمولية. إن مشكلة اللغة العربية ليس في قدرتها على التكيف مع التطور العلمي كما يسعى خصومها في بلادنا. فالعربية من هذه الناحية لها قدرة على التكيف لا تضاهى. لكن ما يشير إليه الطهطاوي هو مشكلة صعوبة تحصيلها بالنسبة للناشئة بحيث يتأخر الاستفادة من التعرف عن طريقها على المعارف. فهي تستهلك من عمر متعلميها وجهدهم ما لا تستهلكه لغات أخرى مثل الفرنسية. وهذا ما جعل " ما يعين الفرنسيات على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها، فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها، فأى إنسان له قابلية وملكة صحيحة يمكنه بعد تعلمها أن يطالع أي كتاب كان، حيث أنه لا التباس فيها أصلا فهي غير متشابهة" (٢٩).

فلا يحتاج المعلم إن أراد أن يدرس كتابا أن يحل ألفاظه، فهي واضحة بينة. وليس لكتب الفرنسيين شرح، ولا حواشي إلا نادرا، وقد يذكرون تعليقات خفيفة تكميلا للعبارة. فالمتون من أول وهلة كافية في إيفهام مدلولها. فإن شرع الإنسان في مطالعة كتاب في أي علم، تفرغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده دون محاكاة الألفاظ، فيصرف همته في البحث عن موضوع العلم، وإما غير ذلك فهو ضياع. ليس لهذا الوله بالعلوم والمعارف

حد؛ بل هو شامل لكل الأشياء.. وهم يهتمون بالمعارف وفي كل علم وضعوا قاموسا لشرح المصطلح الخاص بذلك العلم. وقد بلغ ذلك حسب الطهطاوي حدّ "الهوس" (٣٠).

هذا الوصف يؤكد على المشكل التربوي وعدم القدرة على تصيير اللغة وسيلة سهلة لتحصيل المعارف. وعليه فإن سبب الإغراق في الحواشي والشروح هو ضعف اللغة مما يدخلنا في مأزق تواصلية لا زال نظامنا التربوي يعاني منه. ويبدو أن الطهطاوي أدرك من غيره بما ينتج عن الإغراق في هذه الشروح على المتون التي أرهقت العقل العربي وقيدت انطلاقته في رحاب الإبداع وحولت مشكلته المعرفية إلى مأزق لغوية. ثم إن ما يشير إليه الطهطاوي أن العناية بالمعارف والفنون لم تقف عند إكراهات النظام التربوي بل تحولت لسهولة تحققها والتفنن في بلوغها متعة العامة والخاصة، بلغ بهم حدّ الهوس في اكتساب العلوم. وهذا تفرّع ليشمل فنونا كنا نعتبرها حتى ذلك الحين من الخبرات الدنيا التي لا تتطلب عناية ولا فناً. أستطيع التعبير عن مراد الطهطاوي بأن الفرنساوية استطاعوا تفنين كافة القطاعات والنشاطات الاجتماعية بما فيها الأدنى. لقد شمل ذلك حتى علوم السوق، فإن لها مدارس كمدرسة الطباخة إلا أن هذا "الهوس" يدل على اعتناء هذه البلاد بتحقيق سائر الأشياء، ولو الدنيئة" (٣١). التعليم هنا والفرن شائع في المجتمع. والاستيعاب يشمل كافة الأشياء. وجلهم يحيط بقضايا مختلفة حتى أنك لو جاريته في الحديث وجدته يحدثك حديث

(٣٠) - م. ن، ص ١١٠

(٣١) - م. ن، ص ١١٠

العلماء. لا مجال للدهشة هنا. وصغارهم ينشؤون منذ الصبا على هذه البراعة. إنهم حسب الطهطاوي " لهم تربية عظيمة" (٣٢).

وضعية المرأة

لعله من الفضول أن يتعرف الرحالة أو من يطلع على كتابه أن يتعرف على صورة "المرأة" عند الآخر. فهل الطهطاوي لمس في مظاهر التقدم المدني الإفرنجي تحولا في وضعية المرأة وحقوقها؟

ما يضيف أهمية على هذا الوصف الدقيق لأحوال الاجتماع الفرنساوي وعموم الإفرنجي عشية قيام نهضتهم وتخلف مجالنا العربي والإسلامي ، أنه استوعب وضعية المرأة هناك خارج أحكام القيمة ذات المنشأ الانفعالي الذي يظهر فيمن كتب عن أحوال المرأة في بلاد الفرنجة من كتاب الرحلة أنفسهم. فحس الإصلاح جعل الطهطاوي يرى الجوانب الأكثر أهمية حيث يبدو أنه كان يثق في قدرة العالم الإسلامي على تنقية وتهذيب مظاهر المدنية الحديثة. لكن هذا الانفلات الذي بدا للطهطاوي نفسه وهو ابن مرحلة وجيل وثقافة من شأنها أن تعيق رؤيته عن بلوغ ما هو أهم وإيجابي من مظاهر هذه المدنية.

إن الطهطاوي لم يقف فقط عند ذكر بعض مظاهر الحقوق والتسوية التي حظيت بها المرأة في بلاد الإفرنجية، بل حاول أن يصف الثقافة الإفرنجية بخصوص المرأة، ويهيم بالوصف لكل مظاهر ولباسها وعاداتها حتى جمالها الطبيعي الذي ليس للمدينة يد فيه ولا للنهضة دخل في تفصيل

محيّاه. لكن الجوهري هنا أنه تناول المرأة من الجهة الحقوقية ومن الجهة الثقافية بمزيد من الاهتمام. فهو لما كان يصف النساء الإفرنجيات وهو في طريقه إلى باريس، يذكر ذلك:

"ثم أن الظاهر في هذه القرى والبلاد الصغيرة أن جمال النساء وصفاء أبدانهم أعظم من ذلك في مدينة باريس غير أن نساء الأرياف أقل تزينا من نساء باريس كما هي العادة المطردة في سائر بلاد العمران"^(٣٣).

امتدت يد الوصف إلى ما كان مائزا في ثقافة الفرنجة، لا سيما ما يجوز للرجل دون المرأة والعكس. ومنها اختصاص المرأة بالوقاية من الشمس بالمظلات دون الرجل، ويجوز له ذلك فقط في الوقاية من المطر: "وفي الحر تمشي النساء بالشمسيات، ولا يمكن للرجل ذلك أبدا"^(٣٤). وهذا

وصف يظهر قوة الملاحظة وذكاءها. بل أذكى وأقوى من ذلك وصفه للأوض ومخفي البيوت. فالطهطاوي قدم تحقيقا وتقريراً من الداخل ومن الخارج لم يترك تقليدا ولا عرفا إلا وسلط عليه الأضواء لتكتمل الصورة ويجعل القارئ يحيط بالمجتمع الباريسي وبالتالي الفرنجي من كل الجهات. يكفي أنه أشار إلى ظاهرة افتراق الزوجين في المبيت وانفراد كل منهما بأوضة خاصة به. وذلك يحدث حينما يتقادم الزواج^(٣٥). وليس ذلك

إذن غريب فيما يتعلق بمكانة المرأة في بلاد الفرنجية وتحديدًا باريس، فالمرأة هنا بلغت في التسوية مكانة مرموقة تعدت الحدود أحيانا. ولذا كان

(٣٣) - م. ن، ص ٧٢

(٣٤) - م. ن، ص ٨٢

(٣٥) - م. ن، ص ١٣٢

لا بد أن تسأل هي الأخرى عن عقلها مثل الرجل وليس عن جمالها. ما يؤكد على أن علاقة الرجل بالمرأة في بلاد الإفرنج تختلف اختلافا كبيرا عنها في البلاد العربية. فالمرأة هنا مكرمة مدللة ولها المقام الأول حتى قيل: إن باريس جنة النساء وأعراف الرجال وجحيم الخيل^(٣٦). والرجال بين الخيل والنساء هم عبيد النساء. يكفي دليلا على ذلك أن الإنسان يحرم نفسه وينزّه عشيقته^(٣٧). فالرجال هناك عبيد النساء وتحت إمرتهن ولا يهم إن كنّ جميلات أم لا.

هذه النظرة إلى المرأة التي بسبب التسوية تجاوزت الأنماط التقليدية حتى أن جمال المرأة غدا في عقلها، تحيل إلى ذلك الموقف الذي تمثله زوربا من السيدة هورتانسيا فيما يرويّه كازانتراكي، مفاده أن تمسكه بهذه العجوز المسنة التي لا زال قلبها يفيض حيوية وشبابا، إنما لأنه رغم ذلك يرى فيها الأنوثة وجمالها. ومثل هذا الوصف حقيقة لا يمكن أن يوجد إلا في بلاد الفرنجة ومع بلوغ المرأة مكانة مميزة في المجتمع بسبب الارتقاء في التسوية. وهذا وحده يظهر معنى ما ذهب إليه الطهطاوي من خلال هذا الوصف. حينما يصبح جمال الجنسين معا في العقل. فالمرأة إذن في نظر الطهطاوي وحسب ما يقال أيضا هنّ معدات للذبح عند الهمل من الشعوب المتوحشة، ومتعة البيوت عند أهل المشرق بينما هنّ عند الإفرنج مدلعات كالصغار^(٣٨). وأما من جهة الحقوق، "فهن كالرجال في جميع الأمور"^(٣٩).

(٣٦) - م، ن، ص ١٠٠

(٣٧) - م، ن، ص ١٠٠

(٣٨) - م، ن، ص ٩٥

هذا يؤكد أمرا عجيبا. فإذا كانت المرأة بلغت مكانة في التسوية كما يذكر ، وإذا كانت حقوقها مثل الرجل في جميع الأمور ، وإذا كان معيار اختيار رفقة المرأة والزواج بها هو عقلها لا جمالها، فلم إذن تدلل كالأطفال؟! ربما الوصف الشعري فيه هنا بعض الغلو. ولكنه غلو غير ضار كما قلنا لأن المقصود يتعدى زوائد القول. فالمرأة في بلاد الفرنجة هي كذلك، كما وصفها الطهطاوي. لكنها لا زالت مستعبدة في جمالها نفسه. ففي كل مرافق الحياة الاجتماعية والمحال التجارية والوظائف العامة تختار المرأة أحيانا لجمالها. بل ظل حظها في التمثيل النيابي والنشاط السياسي أقل من الرجل رغم الحديث عن انعدام كل أشكال التمييز ضد المرأة. وإذن يبدو الحديث هنا شاعريا ومجملا وفيه من الزوائد التي تجاوزت الوقوف على المظاهر النقيضة في هذا المجتمع. فلا زالت بلاد الفرنجة حتى اليوم ساحة تكتظ بالنشاطات النسائية ولا يزال الملف المطلبي النسائي مفتوحا هناك على آخره. ولا يزال نظام الكوطة معمول به في كثير من البلاد الأوربية حتى اليوم. وحتى من لم يعمل بنظام الكوطة في الانتخابات ، يستند إليه في قطاعات أخرى من المجتمع. ومع ذلك لا يجوز القول أن لا شيء تحقق في مجال حقوق المرأة في أوروبا كما وصف رحلتنا. وحتى لا يقال أن الطهطاوي ظل مأخوذا بالدهشة دون أن يلفته ما كان يرافق ذلك التحول الكبير في وضعية المرأة ، حاول أن يرصد حظها من العفة والأخلاق. وقد بدا على الكثير ممن وصف أحوال بلاد الفرنجة يومها وحتى اليوم

الاستسلام للنزعة العدمية ، فلا يرى في وضعيتها ما هو جدير بالتقدير. وليس ها هنا مجال لذكر أمثلة عن أولئك الذين بالغوا في حجب الصورة الموضوعية عن المرأة في بلاد الغرب. وهو أمر توقف عنده الطهطاوي بالوصف الموضوعي والتعليل المعقول. لقد حاول الطهطاوي أن يكون موضوعيا إلى أقصى حد في وصف ثقافة النساء الإفرنجيات. لكنه حافظ على وجهة نظره في كثير من العادات. إنه يشرح ويعلل أحيانا لكنه لا يبرر. وهنا يبدو أنه كان يميز تمييزا دقيقا بين المعقول واللامعقول. ولا يسمح أن تستفزه صور المجون الكثيرة لكي لا يرى الصورة الإيجابية التي هي مطلوب رسالة النهضة والإصلاح. فخطاب الهوية يكاد يغيب في نظر الطهطاوي لأنه مهجوس بسؤال النهضة والإصلاح والترقي. وكل من احتك بالعرف الأوربي الاجتماعي يدرك أن رفاة الطهطاوي كان على درجة من الاستيعاب والتفهم قل أن تجده فيمن أتى بعده وأسس لوجهة نظر أكثر سلبية ورفضوية لمظاهر التمدن الأوربي. فما يظهر في أعرافهم أن الرجال هناك لا يعيشون على سبيل سوء الظن تجاه نساءهم. ومهما بلغت أخطاؤهن فإن حلم الرجال على النساء هناك كبير. "ولا يظن الإفرنج بنساءهم ظنا سيئا أصلا، مع أن هفواتهن كثيرة معهم"^(٤٠). غير أن ذلك لا يعني أن لا غيرة لهم على نساءهم ولا إحساس لديهم بوقوع الخيانة. فالمسألة تتعلق بطبيعة الثقافة الحاكمة على سلوكهما. فكما في كل الدنيا هناك أيضا معنى للنبل والشرف. "ففي نساء الفرنساوية ذوات العرض، ومنهن من هي بضد

ذلك" (٤١). وهذا الصنف الأخير هو الأغلب نظرا "لاستيلاء فن العشق في فرنسا على قلوب غالب الناس، ذكورا وإناثا، وعشقهم معلل لأنهم لا يصدقون بأنه يكون لغير ذلك، إلا أنه قد يقع بين الشاب والشابة فيعقبه الزواج" (٤٢). لقد جعلوا إذن من العشق حصانة ضد الخيانة. وهذا واضح لأن العلاقات هناك تقوم على المحبة لا على سواها. فيصعب اختراق سياج المحبة. فالخيانة هي ناتجة عن روابط هشة لا تستقوي بقوة الحب والعشق، ما يجهل وصف الرحالة دقيقا وبالغ المعنى هنا. لكن ثمة ما هو محدود في نظر الطهطاوي من الرذائل. وطبيعي أن يرى ذلك، لأن للمدينة سلبياتها وإيجابياتها. وما يعرض على العمران البشري المتمدن من سلبيات هو مما تعرض له ابن خلدون في تراثنا العربي والإسلامي. ومن هنا كان طبيعيا أن يلاحظ الطهطاوي عليهم هذه الرذيلة. فأكثر النساء هناك - رغم كل ما قيل - قليلات العفة. وأن غيرة الرجال عليهن لا يكون فيما يكون "عند الإسلام من الغيرة بمثل المصاحبة والملاعبة والمسايرة" (٤٣). الغيرة هناك موسعة بمدلولها الإسلامي والشرقي والعربي. وهي هنا في بلاد الفرنجة مضيقة تخلو منها الكثير من التصرفات. وإلا فإن ثمة نوعا من الغيرة شديد عند رجالهم فيما لو ثبتت الخيانة. ولكن الطهطاوي يميز تميزا دقيقا إلى حدّ النكير على ما قاله من سماهم ببعض أهل المجون الفرنسيين: "لا تغتر بإباء امرأة إذا سألتها قضاء الوطر، ولا تستدل بذلك على عفافها، ولكن على

(٤١) - م. ن، ص ١٣٣

(٤٢) - م. ن، ص ١٣٣-١٣٤

(٤٣) - م. ن، ص ٩٧

كثرة تجربتها"، كيف والزنا عندهم من العيوب والردائل لا من الذنوب الأوائل، خصوصاً في حق غير المتزوج^(٤٤). يعترف الطهطاوي بوجود قدر من الغيرة لدى رجالهم. ولا يرى أن لا عرض لهم لمجرد عدم وجود غيرة لهم. فالعرض في نظر رحالتنا أشمل من الغيرة. فمع افتقارهم لهذا المعنى من الغيرة يظل لهم حرص على أعراضهم. فلو علموا على نساءهم شيئاً كانوا أشد عليهم وعلى من خانهم في نساءهم. "غاية الأمر أنهم يخطئون في تسليم القيادة لنساء، وإن كانت المحطات لا يخشى عليهن شيء"^(٤٥). يبدو أن موقف الطهطاوي هنا دقيق إلى حدّ يكون نجاحه في تفسير حالة المرأة في بلاد الفرنجة نجاحاً كاملاً فصول الرحلة. فقلّ من يدخل في هذا المفصل دون أن يفقد موضوعيته وصوابه. لكن ذكاء الرحالة وسعة اطلاعه واحتكاكه وتفهمه ومقارباته تمكنه من حسن التمييز. فالحديث عن العفة هنا والغيرة فيه ما هو خاص كخروج بعض أشكال السلوك من مشمولات الغيرة عند الفرنجة كالمصاحبة وما شابه مما هو محلها في ديار الإسلام. كما هناك ما هو عام في سلوك المرأة لا تشدّ عنه أمة من الأمم. ومن هنا يعتقد الطهطاوي بالجملة أن سائر الأمم تشكّي من النساء. ويعزو سبب ما سماه بـ"الخبطة" فيما يتصل بعفة النساء، في أسلوب التربية. فالعفة هناك أصبحت أمراً آخر لا علاقة له بالستر أو الكشف، بل يتعلق بالتربية الجيدة والخسيسية، "والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك في

(٤٤) - م. ن، ص ٩٧

(٤٥) - م. ن، ص ٢٧٦

المحبة، والالتئام بين الزوجين" ^(٤٦). ومن هنا يبدو طبيعياً أن العفة تكون ملازمة للطبقة الوسطى لا إلى نساء الأعيان ونساء الرعايا. فنساء هاتين الطبقتين متهمات في الغالب ^(٤٧). ليس الطبقة الوسطى إذن حارسة الاستقرار الاجتماعي من منظور اقتصادي فحسب، بل للطبقة الوسطى امتياز حماية القيم أيضاً. وهذه المقاربة الطبقيّة السوسيو-أخلاقية مهمة إذا أخذنا بعين الاعتبار السياق الذي كتبت فيه الرحلة وخصائص شخصية الرحالة نفسه. لكن وجب البحث عن مربع تشابه بين القيم، مما يمنحها بعداً كونياً أيضاً. ليست نظرة الفرنسيين وعموم الفرنجة للعرض تختلف عنها عند العرب. فثمة مشترك في الموقف والإحساس تجاه قيم المروءة. يصف الطهطاوي ذلك ويعلل كالتالي:

"فمادة العرض التي تشبه الفرنسيين فيها العرب، هو اعتبار المروءة وصدق المقال وغير ذلك من صفات الكمال، ويدخل في العرض أيضاً العفاف، فإنهم ثقل فيهم دناءة النفس، وهذه الصفة من الصفات الموجودة عند العرب والمركوزة في طباعهم الشريفة، وإن كانت الآن قد تلاشت فيهم واضمحلت، فإنما هو لكونهم قاسوا مشاق الظلم ونكبات الدهر، وأحوجهم الحال إلى التذلل والسؤال، ومع ذلك فقد بقي منهم من هو على أصل الفطرة العربية عفيف النفس على الهمة" ^(٤٨).

(٤٦) - م. ن، ص ٢٧٨

(٤٧) - م. ن، ص ٢٧٨

(٤٨) - م. ن ص ٢٧٨

الأخر، اختلاف الثقافة بين الاعتراف وعدمه

لقد وقف الطهطاوي على مظاهر التمدن الإفرنجي ووفاهما حقها من العرض والمديح. كما حاول أيضا أن يتفهم ما هو محل خلاف، ويبرز وجهة نظر الآخر منه دون أن يحاكمه انطلاقا من ثقافته. وهذا غاية الموقف الإيجابي من تعدد الثقافات. وقد وقفنا على بعض من ذلك في حديثه عن المرأة الإفرنجية وعلاقة الرجل بها مما أظهر فيه بالغ التفهم رغم نزول بعض عوائدهم منزلة المظنون به ظن السوء في ثقافتنا. ولا يتردد في تعليل ما يحتاج هنا إلى التعليل لتقريب الواقع من القارئ المختلف تقريبا يؤسس لمعقولية الحوار بين المختلفين. وحدّ الحوار بين المختلفين أن يكون عقلانيا قبل أن يكون أخلاقيا. بل لا يتحقق الأخلاقي منه إلاّ بتحقيق المعقول منه. وهذا ما يفيد معنى التعارف لاشتماله على المعرفة والمعروف معا، وهما قوام العقل نفسه. لذا يعزو كل هذه المظاهر النسائية في بلاد الفرنجة لاختلاف الثقافة وتنوع القيم المدنية. " فالأنثى دائما في المجالي معظمة أكثر من الرجل. ثم إن الإنسان إذا دخل على بيت صاحبه، فإنه يجب عليه أن يحيى صاحبة البيت قبل صاحبه ولو كبر مقامه من أمكن، فدرجته بعد زوجته أو نساء البيت" (٤٩).

46 كما تطرق إلى موضوع الرقص عندهم، محاولا إخراجه عن موضوع الرقص عندنا لما يشتمل عليه هنا من معنى خارج مفهوم الفسق بينما في بلادنا يحمل معنى المجون لذا كان خاصا بالنساء. " وقد قلنا إن الرقص

عندهم فن من الفنون (...) فهو نظير المصارعة في موارنة الأعضاء ودفع قوى بعضها إلى بعض (...) ويتعلق بالرقص في فرنسا كل الناس، وكأنه نوع من العياقة والشلينة لا من الفسق، فلذلك كان دائما غير خارج عن قوانين الحياء بخلاف الرقص في أرض مصر فإنه من خصوصيات النساء، لأنه لتتهيج الشهوات، وأما في باريس، فإنه نمط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبدا^(٥٠).

حظهم من النظافة

البلاد والعباد عند الفرنجة على نظافة ظاهرية فائقة. والطعام والمشروبات على الطرقات غاية في النظافة. وعلينا أن نفهم ماذا يقصد شيخ وفقه كالطهطاوي بمعنى النظافة الظاهرية. صحيح أنها نظافة لا تكفي لرفع النجاسة بالمعنى الشرعي، لكنها تظل نظافة ظاهرية ولو أنها غير شرعية بالمدلول الفقهي للعبارة. ويصل الهوس بالنظافة بالمجتمع أن لباسه ليس في الغالب ذا زينة بل هو في غاية النظافة. ولا يكاد يظهر من أثر العمل ونحوه إلا عند من اشتد به الفقر^(٥١).

حظهم من الأخلاق

حاول الطهطاوي أن يحافظ على ضرب من التوازن والوفاء بالموضوعية حتى في عرض ما يبدو من أخلاقهم محل خلاف. بل إنه كثيرا ما بحث عن المشترك خلف ما يبدو أمرا خلافا كما رأينا بعضا منه وكما سنرى.

(٥٠) - م. ن، ص ١٤٣.

(٥١) - م. ن، ص ١٣٧.

على الرغم من أنه تحدث عن ضعف الكرم في هذه الديار، إلا أنه لم يعتبر ذلك مخلا بطباعهم، بل مرده إلى أحوال معا شهم. بل إن ذلك لا ينفي كونهم أهل نجدة ومواساة على طريقتهم: "وليس عندهم المواساة إلا بأقوالهم وأفعالهم لا بأموالهم، إلا أنهم لا يمنعون عن أصحابهم ما يطلبون استعارته لا هبة إلا إذا وثقوا بالمكافأة. وهم أقرب للبخل من الكرم، وقد ذكرنا علة ذلك في ترجمتنا مختصر السير والعوايد في ذكر الضيافة"^(٥٢). ولكنهم في الوفاء بالحقوق ملتزمون: فمن أوصافهم توفيتهم غالبا بالحقوق الواجبة عليهم^(٥٣). الوفاء في العمل وعدم الإهمال: "وعدم إهمالهم أشغالهم أبدا، فإنهم لا يكلون من الأشغال، سواء الغني والفقير، فكأن لسان حالهم يقول إن الليل والنهار يعملان فيك، فاعمل فيهما"^(٥٤). وهم في ربائهم وحب السمعة ليس أهل كبر، حتى أنك تجدهم يقولون في مدح أنفسهم "أخلص قلوبا من الغنم عند ذبحها، وإن كانوا في الغضب أشد افتراسا من النمر. فإن الانسان منهم إذا غضب يؤثر الموت على الحياة. فقل أن يفوت زمن من غير أن يقتل إنسان نفسه، خصوصا من داء الفقر أو العشق"^(٥٥). كما أن من طباعهم الغلبة قيم الوفاء بالوعود واستقباح الغدر والخيانة والصدق والاعتناء كثيرا "بالمروءة الإنسانية"^(٥٦). ولذا تراءوا لرحالتنا أقرب

(٥٢) - م. ن، ص ٩٣

(٥٣) - م. ن، ص ٩٣

(٥٤) - م. ن، ص ٩٣

(٥٥) - م. ن، ص ٩٣

(٥٦) - م. ن، ص ٩٣

شيما بالعرب في كثير من مظاهر المروءة . ومن ذلك استقباحهم وعدم ميلهم للأحداث والتشيب بها وهو في حكم المنسي عندهم والنافرة منه طباعهم وهو غاية الفحش عندهم. ومع أن الطهطاوي لا يعلم ما سارت به أوضاع العمران الفرنجي في هذه السلوكيات التي عدت يوماً كذلك فيما بدت اليوم في حكم الصناعة المسندة بقوانين وحقوق وأعراف تحميها وتشجع عليها ، إلا أن ما ذكره الرحالة يوماً كان صحيحاً. وهو أيضاً يتميز في أحكامه عن الكثير من بني جيله. إن الطهطاوي لم يقرأ عن أحوالهم أو فقط نقل ما سمعه من صفاتهم ، بل هو يقدم ما كان من صميم تأمله واحتكاكه. ومن هذا المنطلق حكم على أخلاقهم ورفعها لمصاف أخلاقنا المحلية في أمور كثيرة. فلقد "ظهر لي، بعد التأمل في آداب الفرنساوية وأحوالهم السياسية، أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس، وأقوى مظنة القرب بأمور كالعرض والحرية والافتخار وسيمون العرض شرفاً ويقسمون به عند المهمات، وإذا عاهدوا عليه ووفوا بعهودهم" (٥٧).

حظهم من الدين

لم يهمل الطهطاوي المسألة الدينية أثناء وصفه الدقيق والمفصل لأحوال الفرنجة في اجتماعهم وإفرادهم، بل إنه طالما عبر عن وجهة نظره وعن تراجع هذا الوازع الديني عند أهل الافرنجة وهو أسوأ ما رآه . فلقد أعجب بباريس أسمى إعجاب ، لم يخفيه طيلة وصفه لها في الرحلة.

وحينما يقارنها بمصر التي أحبها وتغنى بها في المهجر، كان المائر هنا أن
مصر لم تكن كباريس امرأة كفر:

لئن طلقت باريسا ثلاثا
فما هذا لغير وصال مصر
فكل منهما عندي عروس
ولكن مصر ليست بنت كفر^(٥٨).

وعلى الرغم من أن الطهطاوي كان يهدف الوقوف على العجيب
المدهش في عمران الفرنجة وفرنساوية باريس دون المكث في ذكر
مثالهم، إلا أن نظرتة الإصلاحية كانت بين الفينة والأخرى تضع اليد على
مواقع الانحراف. وهذا حظه من الموضوعية في التعرض إلى ما ليس من
لوازم المعقول في هذه المدينة. فقد تعرض لمظاهر الفساد في ديار الفرنجة
واعتبرها الوجه الآخر القبيح لهذا العمران. وحتى دون أن يسقط في
التفصيل قال: "وبالجملة فهذه المدينة كباقي مدن فرنسا وبلاد الإفرنج
العظيمة، مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والاختلالات، وإن كانت
مدينة باريس من أحكم سائر بلاد الدنيا، وديار العلوم البرانية وأثينة
الفرنساوية"^(٥٩). لكن ما استوقفه حقا هو فساد الاعتقاد لا سيما وأن الفرنجة
في ذلك ساروا على مذهب اليونانيين القدامى على منحى التقليد لا الإبداع.

فحق للطهطاوي وهو ابن المجال العربي والإسلامي أن لا يساير الفرنجة في
اعتقاد موروث عن الإرث الفلسفي والأدبي اليوناني وقد كان محل نقد

(٥٨) - م. ن، ص ٧٥

(٥٩) - م. ن، ص ٩٨

وتهذيب من حضارتنا . بل إنهم تعرفوا على ذلك الإرث من خلال العرب والمسلمين الذين عرفوه وعرفوا به الأمم الأخرى بعد فعل التهذيب. وإذا كانت العلوم هناك في بلاد الفرنجة مهمة على ما وصف رحالتنا وأطب ، فهي من حيث اللغة تستند إلى الإرث اليوناني الجاهلي نظير قولهم: إله الجمال أو إله العشق. فمع استملاحه لأشعارهم إلا أنه رأى ألفاظهم كفرية صريحة وإن اعتبر أنها لا تعدوا في الحقيقة مجرد تمثيل وأنهم لا يعتقدون بما يقولون^(٦٠). وكما في ألفاظهم كذا في سلوكهم ، حيث بما أنهم غير منشغلين بالطاعات والعبادات ، فهم خارج أشغالهم منهمكون في أمور دنياهم وفي مظاهر اللهو حيث بلغوا قدرا كبير من التفتن فيها^(٦١). لقد تطرق إلى وضع بعض المتنصرين ممن خرجوا مع فرنساوية من مصر والشام وهم أطفال، بعضهم مات على النصرانية وبعضهم حافظ على الإسلام . وقد قال في ذلك شعرا:

كل دين إن فاتك الإسلام فمحال لأنه أوهام

وعلى الرغم من أنه تحدث عن صور التسامح وعرض وجهات النظر الأخرى من الدين، إلا أنه ظل معترزا بأفضلية الإسلام. فهو يذكر أنهم يرون أن أن الأديان جاءت لترشد إلى المعروف والصالح ونبذ سواهما ، وأن السلوك الأخلاقي المتمظهر في حسن المعاملة والظرافة والآداب تسد مسد الأديان. وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور

(٦٠) - م. ن ، ص ١١٠

(٦١) - م. ن ، ص ١٣٩

الشرعية" (٦٢). لكن هذا لا يمنع من محاكمة بعض العقائد الفاسدة من وجهة نظر المعرفة الدينية. وهي محاكمة ليست جديدة بل لأنها مما سبق واعترض به المسلمون قبل قرون على العقائد الموروثة عن الأغرقة وغيرهم مما تبدو مخالفة للمعقول الديني: "ومن عقائدهم القبيحة قولهم إن عقول حكمائهم وطبايعم أعضاء من عقول الأنبياء وأذكر منها. ولهم كثير من العقائد الشنيعة، كإنكار بعضهم القضاء والقدر، مع أن الحكم العاقل من يصدق بالقضاء، ويأخذ بالحزم في سائر الأشياء" (٦٣).

وهذا لا يمنع من أن يعقد مقارنة بين وضع العلوم الدينية والجامعات الدينية. فالعالم في بلاد الأفرنجة ليس هو عالم الدين؛ بل هو من يعلم فناً آخر. فهذا عالم دين وليس عالم بالمعنى العام. ولكن ما هو مهم هنا، أن العلوم تزدهر وتتقدم هناك بشكل عجيب تخلو بلادنا من نظائره. والجانب المهم فيما تعرضت له رحلة رفاة هو حسن التدبير والدستور والنظام وقوة الاهتمام بالفنون والعلوم والحرية والعدالة "لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم، فلا تجد فيهم من يشكوا ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران" (٦٤).

لقد فصل الطهطاوي القول في قوانينهم السياسية والاقتصادية والقضاء

(٦٢) - م. ن.، ص ٩٨

(٦٣) - م. ن.، ص ٩٨

(٦٤) - م. ن.، ص ١١٦.

والإدارة وما شابه، ليعطي بذلك صورة متكاملة عن أوضاع فرنساوية وعموم بلاد الفرنجة الناهضة. وهذا يؤكد أن نظرة الإصلاح ليس هي نظرة غيره إلى الآخر. إن موضوعية الطهطاوي في وصف حال وأحوال الفرنجة استجابة لسؤال النهضة وثقل المقارنة بين وضعية الآخر المتقدم ووضعية الأنا المتخلفة. وحيث أن المطلوب وطبيعة المتلقي هو من يتحكم في نمط الخطاب، فإننا متى كان مطلبنا الترقّي كما هو النموذج المهيمن على خطاب الإصلاح يومها كانت موضوعية وصف الإيجابي عند الآخر الذي نسعى لتمثل روح تقدمه أقوى. وحيث يكون المطلب هو مواجهة النموذج وتكريس الهوية يكون التوقف عند مثالبه هو الأقوى. إن قيم الاعتراف بمظاهر تقدم الآخر هي فضلا عن أنها روح الموقف العقلاني والأخلاقي، هي ضرورة نهضوية وإصلاحية لا مفر منها. وكما تحدث الطهطاوي، إن الرحلة كانت مقصودة، لتكوين مجموعة من الأطر الذين شملتهم البعثة، وقد ذكرهم الكاتب وافتخر بأنهم ضارعوا الإفرنجية في الأعلمية والخبرة. وقد ظهر أن نبوغهم شمل فنونا متعددة في تدبير الأمور الملكية والسياسة المدنية والإدارة العسكرية والبحرية والطب والكيمياء والطبيعات وعلم الزراعة والنباتات والصناعة. الرحلة كانت علمية استكشافية تكوينية.. والطهطاوي عالم وشيخ أزهري ومثقف راكم على خبرته فنونا وعلوما أخرى. أي لم يقف عند كونه مرافقا دينيا للبعثة، بل لم ينس نصيبه من الاستزادة من العلم والإطلاع على شتى فنونه. إنه كما في القضايا الدينية والأخلاقية حاول أن يكون موضوعيا وأبرز الجانب السلبي من بعض أخلاقهم وطباعهم وتراجع الوازع الديني بشكل ملفت للنظر، فإنه

لم يفته أن يحتج ويزدري بموقف رئيس الوزراء "بولنيان" في زهوه وفرحه بعد أن انتهى إليه خبر وقوع بلاد الجزائر في يد الفرنسيين. غير أنه لم يلحق شماتته بالفرنسيين، لأنه سرعان ما حدث الانقلاب على الملك الفرنسي " وكان هذا هو عاقبته على تجارته على بلاد الجزائر بأسباب واهية لا يتقضي ذلك " (٦٥).

كثيرة هي الأمور التي تغيرت منذ ذلك الحين، والكثير من تلك الأخلاق والطباع انقلبت رأسا على عقب. وذلك أن تطور الأوضاع أفسد الكثير من تلك الأخلاق. وعلاقات أوروبا بالخارج إبان مرحلة الاستعمار أظهرت الكثير من الإجرام واللا إنسانية. لكننا ندرك أن الطهطاوي كان عميقا في الوصف موضوعيا إلى أقصى حد. لم يكن مهجوسا بما رآه مما يخالف الطباع والأخلاق والدين المحلي. بل حاول أن يركز على ما هو مفقود عندنا وما هو سرفي تقدم العمران الإفرنجي، كما لو كان يقدم إجابات مسبقة عن السؤال الأرسلائي المتأخر: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم. تظهر المحاولة الطهطاوية، أن موضوع الترقى والنهضة يتطلب تساميا عن كل مظاهر المدنية الصادمة لأخلاق المحلي ودينه الذي يجد فيها مبررا للتراخي عن الأخذ بأسباب القوة والتقدم، والقبض على مكامن القوة. حيث يمكن التفكيك بين مكامن القوة ومظاهر الثقافة. الضروري وغير الضروري. إنه يريد القول، أن هذه البلاد تقدمت بأسباب، حري بالمسلمين أن يدركوها. وأن المطلوب اليوم هو القبض على روح الترقى لا على التداعيات السلبية

للعمران المدني. لكن ما هو ملفت حقاً للنظر هو أننا لا زلنا لم نجب عن التساؤلات التي تطرحها رحلة الطهطاوي إلى الديار الباريسية . وبأن ما وصفه خلال القرن التسع عشر لا يزال لم يتحقق منه القليل في بلداننا التي لا زالت تجد في مطالب الإصلاح والنهضة كما بدت من نظرات الطهطاوي ليس فقط معيقات موضوعية تجعل الأفق قريب المنال ، بل بدا أننا كلما ازددنا شوطاً جديداً في تخلفنا ، بدا لنا حينما نقرأ تخلص الإبريز في تليخيص باريز أننا بصدد قراءة كتاب وضع لأجيال قادمة وليس لجيل النهضة العربية. إن النهضة في عين رحالتنا واضحة ومطلوبة أكثر مما تنكر لها واقعنا المعيش!

الرحلة من منظور التجربة المغربية

سنقف هنا على عينة أخرى من أدب الرحلة بعد أن سبق وقدمنا صورة عن رحلة رفاة الطهطاوية، بوصفها رحلة نموذجية شكّلت أحياناً مرشداً ومرجعاً لتوصيفات رحلوية لاحقة. وهي بالفعل في العصر الحديث تحتل مكانة الرحلة التي قام بها أمثال الشريف الإدريسي أو ابن بطوطة في العصر الوسيط. إنها عمل كلاسيكي بامتياز. هناك إلى جانب ذلك، رحلة قام بها سياسيون وسفراء وأحياناً علماء / سفراء في إطار مهام رسمية. وهو ما ميّز نموذج الرحلة المغربية الحديثة. بعضهم لم يفته أن يقرأ «تليخيص الإبريز في تليخيص باريز». بعضهم رأى أوروبا قبل رفاة الطهطاوي. فيما رآها آخرون بعده. إن الوقوف على أنماط أخرى من المواقف والتوصيف ضروري هنا. إنه على الأقل يعكس طبيعة الجدل القائم يومها حول مستوى

التعاطي مع صدمة التحديث. واستيعاب مستويات التموقف من سياسات أوروبا، وأخلاقها ومن المسألة الثقافية والدينية وباقي مظاهر العمران. هذه الرحلة، تتعلق برحالة مغاربة قلما وجدت عناية حقيقية من قبل الباحث المشرقي الذي يكاد يجهل عنها كل شيء. وهو يضارع عدم عنايته الكافية برسالة الإصلاح وخطاب النهضة في هذه الربوع. ومع ذلك لا يسعنا إلا القول: إنهم في جانب من ذلك هم معذورون، ما دام المغاربة أنفسهم لم يعتنوا بتراثهم الوسيط والحديث العناية المطلوبة، رغم المحاولات المعاصرة التي لم تستوعب الجزء الأقل من هذا الإرث الثمين. وهم في جانب من ذلك معذورون أيضاً، لأن المغرب شكّل تجربة فريدة ما كان لها أن تتقاطع مع مجمل السياسة في المشرق نظراً لاستقلال التجربة المغربية عن المشرقية منذ العصر الوسيط. وليس هناك من المشاركة من اعتنى بالأدوار المغربية في العهد العثماني إلا ما نذر. وهذه العناية نفسها ظلّت تعاني من الضعف حتى في المغرب نفسه قبل أن يبدأ شكل -ولو محدود- من الاهتمام بأدب الرحلة وإخراج متونها من سجن المخطوط والحجري إلى عالم الطبع والنشر. قام ببعض هذه الأدوار آحاد ممن ولعوا بالتأريخ السياسي للمغرب الحديث. ويبدو لي أن المهمة لا زالت تقتضي جهداً إضافياً حيث لم ينكسر القلم في هذا المضمار بعد. ثم هناك قدر الجغرافيا، حيث ما يقع في الشرق يتعلق بالمركز، وليس للمغرب من ذلك كله إلا هذا الهامش الذي تقف عنده. سواء أعلق الأمر بالشرق أو بالغرب. فهي الهامش من الجهتين قل أن ينظر إليها بعين التفرد والاستقلالية والتّمرکز. وقدر المغرب أن تكون على هامش هذا الحدث مهما بلغ سلطان تجربتها.

وليس لها إن اقتضى الحال وفي أوج قوتها إلا التفرد والاستقلال بتجربتها. وهذا ما حدث للمغرب الجوّاني وحده بصورة تدعو إلى فائق الاهتمام. ومن هنا قصدت أن أتوقف عند عينات من هذه الرحلة في سياق التركيز المطلوب على تجربة يكاد لا يعلم بها -بعد ليف من المستشرقين المتخصصين في تاريخ المغرب الحديث- إلا المتخصصون المغاربة. وهم مع ذلك، في هذا الهمّ، قلة قليلة. وفيها سندرك أن الاهتمام بخطاب النهضة في السنوات الأخيرة في المشرق العربي بات يستهلك نفسه بإسراف. وهو لا زال يعيد عرض المعروض من دون حتى تأويل جديد ولا إضافات معتبرة. وكأن هذا الخطاب اقتصر على خطاب السيد جمال الدين وحواريه من أمثال محمد عبده والكواكبي وخير الدين التونسي وما شابه من رجالات الإصلاح الكبار. وبتنا لا نقف على مصلح جديد لم تضبطه عدسة التحقيق غير هذا النفر. وفي ذلك تكريس للحصر العلمي والعجز عن إغناء التراث الإصلاحي بنفض الغبار عن مصلحين لم تبلغهم يد العناية وظلوا مجاهيل في نظر مؤرخي حركة الإصلاح الحديثة في العالم العربي والإسلامي. وللأمانة، فإن هذا ليس مُصاب المغارب فحسب، بل هو مُصاب العرب ما عدا مصر والشام. ففي العراق هناك من رواد الإصلاح والنهضة من لا يعلم بهم وبآثارهم عموم العرب وإن برعوا في هذا الخطاب. وكذا في سائر البلاد العربية هناك رواد إصلاح من المحيط إلى الخليج لم يجدوا لهم مكاناً مناسباً في هذا التأريخ الاختزالي لرواد النهضة والإصلاح العربي الكلاسيكي. ومن خلال هذه العينات التي سنقدمها يظهر أن الولع برسالة الإصلاح ظل همّاً مشتركاً عند سائر رجالات المرحلة. وأن المغرب كان

أولى بأن تتشكل لديه تجربة خاصة في هذا المجال ما زالت لم تنفض عن تراثها الغبار. إننا نجدنا في مثال الرحلة المغربية أمام نموذج لرحالة سفاري وسياسي وهو في الغالب شيخ فقيه ابن القرويين، لا يقل رسوخاً في العلم الشرعي عن الشيخ الأزهري. وبعضهم مشهود له بالعلم والفقاهة التي تجاوزت حدود المغرب. فصاحب «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» مما ذاع صيته في الأزهر وغيره من الجامعات الدينية. ما يعني أنه في الرحلة هو أبعد في الفقاهة والخبروية الدينية من رفاة الطهطاوي نفسه. كما هو في الموقعية السياسية يفوق الطهطاوي ساعة عزم هذا الأخير على الرحلة وهو شاب في مقتبل العمر. لكن نظرة السياسي هنا قد تكون مختلفة. ودرجة الإحساس بالعزة ومجد الأمة تظل متفاوتة. وهذا يعكس بالتالي طبيعة الموقف والمنظور والتجربة والشرط الموضوعي للدولة التي كان يمثلها هذا الرحالة أو ذاك. وأحياناً كان الرحالة الأكثر إعجاباً بمظاهر تلك النهضة يذكر بين الفينة والأخرى بقيمة الهوية ومجد الأمة الضائع حتى حينما يتعلق الأمر بالطهطاوي والحجوي الثعالبي، من باب التذكير بأنهم لم يقطعوا مع جذور الأمة. وربما كان ذلك من باب الرقابة الذاتية. لأن الإحساس بالهوية لا يزال كبيراً في الأمة. ولا يملك الرحالة ألا يُقدّم شهادة بهذا الاهتمام تجاه أمر يتعلق بالهوية والتراث والثقافة المحلية يفوق ويرجح أيّ اهتمام آخر متى غدا التخلّي عن الهوية شرطاً لامتلاك مفاتيح التقدم.

الحداثة بعيون الرحالة المغربي

ما يميز الرحالة المغربي عن نظيره أو سلفه الطهطاوي، أن الأول كان

محكوماً بجملة من الالتزامات تجاه السلطان والدولة، في حين مثل هذا لم يحصل كله مع الطهطاوي. ومن هنا بات واضحاً أن تشوّق الطهطاوي للحادثة فاق تشوّق هؤلاء الرّحالة المغاربة لها باستثناء الحجوي الثعالبي وإلى حد ما الصفار. إن الرحالة المغربي يعرف ما يطلبه، ألا وهو القوة: أي التحديث. كما أن الطهطاوي عرف المطلوب، ألا وهو النهضة: أي الحداثة. بين التحديث والحداثة سفر فكري آخر في رحاب المطارحات الفكرية التي أعقبت تلك الحقبة وتجلّت بصورة كبيرة في المنتج الأيديولوجي العربي المعاصر. فطلّاب التحديث يسلكون مسلك الانتقاء والتمييز بين نهضة الفكر ومنجز البنى التحتية. وطلّاب الحداثة لا يميّزون بين ذلك البتة. بل يرون أن ثمة علاقة قائمة بين الفكر والواقع.. بين الثقافة والممارسة.. بين الفلسفة والعمران. إن الإغراق في هذا وذاك هو من العويصات التي أرقت العقل العربي وتاهت به في المتاهات. نعم ثمة ما يجب قوله بهذا الخصوص؛ فالرّحالة المغاربة بمن فيهم أولئك الذين ميّزوا بين الحداثة والتحديث كانوا يدركون أهمية التقدم الذي تشهده الثقافة والسلوك والأخلاق الأوروبية. لكنهم كانوا ينظرون بحذر ولا يسمحون لشیطان الإغراء والانبهار أن يذهب بهم المذاهب وأن يتيه بهم بين السبل. هكذا بدا واضحاً أن المميز للرحلة المغربية قبل رحلة محمد بن عبدالله الصفار ومن عاصره أو جاء بعده -أي المميز لها حتى قبل رحلة الطهطاوي نفسه- أنها أكثر ميلاً إلى سؤال الهوية منها إلى سؤال الترقّي. فلو استثنينا رحلة الصفار وكذا الحجوي الثعالبي، سوف نجدنا أمام نمط من الوصف يتمركز حول سؤال الهوية الثقافية والدينية فيه من الاستقباح والاستهجان لعوائد الفرنجة

وتقاليدها ما يخفي الاندهاش الجانبي ببعض مظاهر العمران الأوروبي. لا يعني ذلك أن عنصر الإعجاب بمظاهر النهضة الأوروبية لا يوجد في هذا النمط من الأدب الرحلاني. لكنه حضور غير مصحوب بالدّهشة، إن لم نقل مغلوب للنظرة الاستعلائية التي تجد تعويضها الكامل في اعتقاد الرحالة بالأفضلية الرمزية لدينه وتاريخه وثقافته. ولكننا وجدنا هذه الخاصية تتراجع مع الصفار كما تكاد تختفي تماماً مع الحجوي الذي شكّلت تجربته غاية الموقف الإيجابي من التحديث والعصرنة تميّز به عن نظرائه في المغرب واقترب به من تجربة الطهطاوي إلى حدّ ما. لكن يبدو أن هاجس الاهتمام بمظاهر الترقّي بدأ يتكامل شيئاً فشيئاً في تجارب الرحلة المغربية، ما يؤكد أن هذا الاختلاف في طبيعة الموقف يعود إلى طبيعة وظيفة الرحالة وتكوينه وأهدافه. نستطيع التمييز هنا بين أشكال من الرحلات الغالب على أكثرها أنها كانت سفارية، لأصحابها ولاء خاص للسلطان وهم يؤدون وظيفة سلطانية في الديار الأوروبية غالباً ما كانت بعثات دبلوماسية هدفها المشاركة في احتفالات وطنية أو حمل رسائل سلطانية أو التفاوض حول فكاك الأسرى. بعض من هذه الرحلة كما ذكرنا حدث قبل رحلة الطهطاوي، في حين أن بعضها الآخر حدث بعده. وفي كليهما نجد تحوُّلاً كبيراً تجاه سؤال النهضة. بل نجد تأثيراً متميزاً لرحلة الطهطاوي. وهنا أمكن القول: إن رحلة الطهطاوي باتت تشكّل لحظة تاريخية قطعية يمكننا بعدها تقسيم الرحلة إلى نمطين: ما قبل رفاة الطهطاوي وما بعده. قد تكون بعض من هذه الرحلات التي سنتعرض لبعضها، قد حدثت متأخرة عن تجربة رفاة الطهطاوي. لكنها جاءت مناسبة للظرفية التي فرضت على المغرب

الالتفات إلى الضفة الأخرى وما كانت تشكّله من خطر حضاري على المغرب. لاسيما وأن هذا الخطر كان سبباً في احتراز المغاربة من أوروبا، حيث باتوا أخبر بقدراتها قبل أن يفاجئوا هم أيضاً بنهضتها العسكرية التي كانت أول ما أذهل رحالة سفاري مثل الصفار. وهنا فقط ندرك أيضاً لماذا كانت هزيمة المشرق الإسلامي مبكرة حينما نقيسها بهزيمة المغرب كآخر القلاع التي سقطت بيد الأوروبيين. فحتى حينما غزا نابليون مصر كان يحتفظ باحترام خاص للسلطان المغربي. نستطيع القول: لقد سقط الباب العالي قبل أن يسقط السلطان المغربي الذي كان لا يزال يخوض بعد سنوات من سقوط الخلافة العثمانية ما عرف في المغرب بالجهاد البحري، وما عرف عند الأوروبيين يومها بالقرصنة. كان لا بد أيضاً من استحضار معطى آخر ألا وهو أن المغرب هو الدولة الوحيدة التي ظلت خارج الهيمنة التركية العثمانية في عزّ قوتها ومجدها، وبالتالي وصفت في بعض الرسائل الأجنبية بالإمبراطورية. هذا إنما يؤكد أن المغرب كان له نصيب قديم من هذه الرحلات في نطاق التبادل الدبلوماسي. لكنها لم تكن تلتفت إلى ما التفت إليه الرحالة المغربي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث ميلاد ما سماه علال الفاسي ببداية الانبعاث المراكشي. وحتى ندرك الأسباب الموضوعية لتمييز خطاب الرحالة المغربي، وجب التذكير أيضاً بأن الوحدة السياسية للكيان المغربي والقرب من الديار الأوروبية، جعل النمط الغالب على الرحلة هو الرحلة السفارية. وهي لذلك تميّزت بنوع من التعالي والتحدّي والاعتزاز الهوياتي. مهما حاول أصحابها التقيد بالموضوعية في الوصف كانت تأخذهم حالات من التحيز. وذلك

لأنهم لم يستطيعوا التخلص من إحساسهم بأنهم الأمة العظيمة الغالبة والقاهرة والمهابة من قبل الفرنجة على امتداد قرون من الزمان. فهم - باستثناء بعضهم فقط كالصفار وإلى حد كبير الحجوي - يذمون كثيراً ويستحسنون من معالم قوة الديار الأوروبية ما يرون أمتهم أولى به من الفرنجة أنفسهم. وقد كان من الطبيعي أن يتأخر هذا النمط من الخطاب الرّحلوي المتمحور حول سؤال النهضة، حيث إن المغرب حتى حدود القرن التاسع عشر، لم يكن على يقظة واهتمام بالخطر الذي كان يهدده من جهة الشمال، الآخذ يومئذ في تطور حثيث ونهضة عسكرية ومدنية لا تضاهاه. فالعلاقات الطويلة مع فرنسا وباقي الديار الأوروبية كانت تعرف حالة من الاستقرار النسبي حتى مع وجود واقع حركة القرصنة التي شكّلت ثابتاً من ثوابت سياسة السلطان المغربي، لأنه كان يدعمها. بل لم تعد القرصنة أمراً حراً فوضوياً بل كان عملاً منظماً تسهر عليه الدولة في إطار ما عرف يومها - كما ذكرنا - بالجهاد البحري. وكانوا يقومون بالقرصنة لدعم خزينة الدولة وإثبات قوتهم عبر هذا العمل الروتين الذي كانوا يقومون به شهرين في كل عام. يؤكد ذلك قول المهدي الغزال: "ومن بركة مولانا الإمام وفضله وعظمته وعدله إلقاء الجزع من سفنه في قلوب المشركين، وبقاء الجزع من قراصينه الجهادية في أحشاء أعداء الله الكافرين، يحذر منها بعضهم بعضاً، ويتكبنونها في البحر وطرقه طولاً وعرضاً. على أن سفن سيدنا الجهادية مقصور جهادها على شهرين في السنة... وصار العدو الكافر

يترك البحر في الشهرين المعلومين ويسافر بقية السنة لينال في ذهابه وإيابه
مأمّنه^(٦٦).

ويؤكد بروديل «في المتوسطي والعالم المتوسطي»، أن القرصنة كانت
ظاهرة كونية، ليست ملكاً لطرف آخر في البحر المتوسط^(٦٧).

وعلى الرغم من أن نشاط القرصنة كان عامّاً متعارفاً، أدارته دول
ومارسته بوصفه جزءاً من نشاطها العسكري البحري الروتيني، إلا أن فرنسا
بدأت تستغلّ هذا النشاط لتتحرّش بالمغرب. وقد تحدثوا عن جملة
الكتابات التي كانت تحرّض فرنسا ضد المغرب باسم ملاحقة القرصنة -
من سلا- من حيث كانت مجرد ذريعة لتنفيذ مخطط بعيد المدى في
رهاناته الاستراتيجية والحضارية. من بين تلك الكتابات التحريضية ذكروا
كتاب فولني (Volney Ruines Les) نشر في باريس سنة ١٧٩١م: «إن
العالم الإسلامي هو مثال واضح ورمز للاستبداد»^(٦٨)[4]. وفي السياق نفسه
يذهب جوزيف كوراني في (Gouvernement. Recherches sur la science du
la science du) إلى القول: «ينبغي على الأمم الأوروبية أن تمنع البرابرة
(بلدان إفريقيا الشمالية) أن تتحكم في البحار وتقوم بهجمات على صقلية
وسردينيا وفي سواحل إيطاليا والبرتغال وإسبانيا وفي بعض الأحيان في

(٦٦) - عبد المجيد القدوري: سفراء مغاربة في أوروبا (١٦١٠ ١٩٢٢)، ص ٥٢، ط ١ مطبعة
النجاح الجديد الدار البيضاء، ١٩٩٥، منشورات كلية الآداب بالرباط.

(٦٧) - م. ن، ص ٥٢.

(٦٨) - انظر د. عبد الحفيظ حمان: المغرب والثورة الفرنسية، ص ٢٠، ط ٢٠٠٢، منشورات
الزمن المغرب.

سواحل فرنسا..، وعليها (أوروبا) أن تخير هؤلاء القراصنة على الاشتغال بزراعة أراضيهم كما من واجبها القضاء على حكوماتهم الاستبدادية»^(٦٩).

استمرت علاقة المغرب بفرنسا حتى بعد إقدام هذه الأخيرة على احتلال كل من إسبانيا والقاهرة. ولم يكن الخطر الفرنسي بالنسبة إلى المغرب وارداً حتى تلك اللحظة. لقد تأخر التفات المغرب إلى الخطر الفرنسي. وجدير بالإشارة الوقوف على بعض الحقائق التي من شأنها بيان الفارق في الميل والذوق واللهجة بين النمطين المذكورين من الرحلة. لماذا الرحلة المغربي حتى في لحظة الاندهاش والصدمة لم يكن مأخوذاً حتى الأخير في دهشته من التفوق الحضاري لفرنسا؟ إن للمغرب حكاية أخرى في موقفه من التحولات السياسية التي شهدتها فرنسا وكان لها أثر في باقي التحولات التي عرفتها الديار الأوروبية فيما تلا ذلك. وأعني تحديداً الموقف السلبي للمغرب من الثورة الفرنسية. علينا أن ندرك أن موقف المغرب من الثورة الفرنسية لم يكن إيجابياً منذ البداية لأسباب تتعلق بالموقف السلطاني منها ومن رجالاتها. وليس مرد ذلك إلى أن هواه كان مع فرنسا أقول الثورة، أو للعلاقة الخاصة التي استمرت بين البلدين، ونظراً للموقف الإنجليزي أيضاً الذي ما فتئ ينقل معلومات مشوشة إلى المخزن عن أحوال الثورة الفرنسية فحسب، بل مرجع ذلك إلى عدم استيعاب هذه النظم التقليدية بما فيها الأوروبية حينئذ للبدل الذي طالبت به الثورة الفرنسية ونظراً للخطر الذي مثلته إزاء باقي النظم الأخرى بشعاراتها وفوضاها العارمة. وقد انخرط

المغرب بقوة يومها في هذه الحملة، نظراً لعلاقته المميزة مع الإنجليز. حتى أنها كانت العلاقة الوحيدة بين المغرب ودولة أوروبية تميّزت بالكثير من الاحترام للجانب المغربي، بخلاف خطابه الصارم والشديد والمستعلي ضد باقي أقطار أوروبا. عبّر الموقف الرسمي بكل وضوح عن موقفه الصارم من حدث إعدام الملك لويس السادس عشر (يناير ١٧٩٣م). فقد كتب السلطان المغربي رسالة جاء فيها: «لقد بلغني، أن كل سلاطين أوروبا جمعوا قوتهم واستعدوا لإعادة عرش فرنسا إلى يد ابن الملك الذي اغتيل بكل بشاعة.. وأعلن أمام الملأ أنني أساندهم وأرغب أن ينفذوا ما عزموا عليه من أجل سعادة البشرية.. وبذلك فإني مستعد للتعاون معهم في هذه المسألة، كما أنني أمنع الدخول إلى أراضينا على كل هؤلاء الفوضويين والأوباش الذين لا يعترفون بعاھلهم الشرعي»^(٧٠).

إذن كانت الثورة الفرنسية في نظر المغرب ثورة أوباش وفوضويين، ومثل ذلك كان الموقف التركي العثماني من هذه الثورة. فلا ننسى الرسالة التي بعثها الخليفة العثماني سليم الثالث إلى السلطان أبي الريح (١٧٩٩م) يصف فيها الثوار الفرنسيين بأنهم: «الطائفة الخائنون والشرذمة الملعونون ذوو مكر وفساد وأهل بغي وعناد، لا يؤمنون بوحدانية الله ولا يعترفون برسالة محمد بن عبد الله، منكرون ليوم البعث والنشور والويل والثبور»^(٧١).

كذلك إن المؤرخين المغاربة تجاهلوا أحداث الثورة، ومن تحدّث عنها وهم قلّة عبّروا عن رأي السلطة نفسها، كما فعل محمد الجنوي حينما

(٧٠) - م.ن، ص ٢٩.

(٧١) - م.ن، ص ٢٩.

تحدّث عن ثورة الطريقة الدرقاوية، مقارناً بينها وبين الثورة الفرنسية؛ قال: «قام درقاوة في قطننا، والفرنسيس في قطرهم، وينشأ عنهم جميعاً فساد هذا العالم»^(٧٢).

يذكر أيضاً أن مصدر الصورة الهجينة للثورة الفرنسية هي من إحياء بريطانيا. كانت هناك محاولات بريطانية لنقل صورة مشوهة عن الثورة الفرنسية إلى المخزن وتحريضه وتخويفه بأن فرنسا قادمة على احتلال مدينة سبتة. وكانوا يحاولون إقناع السلطان المغربي بالتحالف مع الدولة العثمانية ضد فرنسا. غير أن موقفاً مغرباً جديداً سيطراً لمجرد أن تتحرك فرنسا باتجاه السلطان المغربي لتغيير صورتها لديه. وقد نجح في ذلك نابليون ببراعة سياسية تبخرت معها كل المحاولات البريطانية. أعادت دبلوماسية نابليون الثقة إلى العلاقة بين المغرب وفرنسا فبتغيير الموقف المغربي رأساً. تكرّست هذه الثقة عبر مجموعة من المواقف من بينها أن نابليون حينما استولى على مالطة وفي أثناء اتجاهه إلى مصر، طمأن السلطان المغربي عبر قنصله كيبط حيث قال: «سيكون لهذا الحدث وقع خاص عند مولاي سليمان كبرهان على صداقتنا المتينة معه، لأن فرنسا سترسل له الأسرى المغاربة الموجودين في الجزيرة ومن ضمنهم امرأة من سلالة الأسرة الشريفة»^(٧٣). بل ويتم طمأنة الجهاز القنصلي الفرنسي للمغرب بعد استيلائه على مصر، بتأمين مرور الحجاج المغاربة القاصدين مكة عن طريق الإسكندرية أو القاهرة. وقوله: «إنه يستطيع دائماً إرسال المغاربة إلى مصر

(٧٢) - م. ن، ص ٣٠.

(٧٣) - م. ن، ص ٤٢.

سواء للتجارة أو لتأدية فريضة الحج إلى قلة»^(٧٤).

وهذا يؤكد أن المغرب حتى ذلك الوقت لم يكن يستشعر خطر فرنسا، أي حتى بعد احتلالها لمصر. غير أنه أدرك هذا الخطر حينما واجهه عملياً في الميدان على إثر صدمة كانت هي كبرى صدمات المغرب تجاه التفوق الفرنسي وبالتالي الأوروبي، الذي لفت المغرب إلى حجم الفجوة بينه وبين قوة فرنسا وأوروبا. وكان ذلك بسبب ما حصل في معركة «إيسلي» ١٨٤٤ الشهيرة، التي شكّلت منعطفاً كبيراً، أعقبته بعد ذلك تجربة الرحلة في نمطها الثاني المصحوبة بالحسرة على الفارق الحضاري بين العالمين. يصف بروكلمان هذا الحدث قائلاً: «وفي ١٤ آب دارت رحى المعركة في وادي إيسلي، أحد روافد نهر تافنا، بين الفرنسيين والجيش المراكشي وكانت عدته ٦٥ ألف رجل تحت قيادة ابن السلطان، ولم يكن تحت تصرفه أكثر من ستة آلاف مقاتل، ومع ذلك فقد استطاع أن يهزم هذه الجيوش الضعيفة السلاح، الفاقدة النظام»^(٧٥).

كان خطاب الرحلة بمثابة التعبير الميداني عن عمق هذه الفجوة الحضارية الآخذة في الاتساع. وكان المركب النفسي التاريخي هو الهزيمة العسكرية المنكرة. لذا، كان تركيز الرحلة دائماً على الجانب المتعلق بالتنظيم والإدارة والهيكلية... وقلما كان الاهتمام بالوقوف عند الظاهرة الاجتماعية والفلسفية للنهضة الأوروبية. وسوف أضرب أمثلة على هذه

(٧٤) - م. ن، ص ٤٣.

(٧٥) - كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٢٢٦، تنبيه أمين فارس ومينير البعلبكي، ط ٩ دار العلم للملايين، ١٩٨١، بيروت.

الرحلات «المغربية»، لكي نقف على الهواجس الحضارية التي تحكمت بها وسبب اختلاف المزاج السياسي والفقهي للرحالة المغربي في تعاطيه مع تفاصيل الرحلة لا سيما الباريسية منها.

- خصائص الرحلة المغربية

يزعم سعيد بن سعيد العلوي مؤرخاً للرحلة المغربية أن لدينا في الخزانة المغربية محققاً ومخطوطاً عشرة نماذج، لعلها هي الأهم من كل الرسائل والكتب التي ألفت في هذا المجال، إن لم تكن هي جميع ما لدينا. وهذا القول على أهميته لا يحجب الظن بوجود ما يفوقها ما دام الاستقراء التام لم يقع ولم يُدعَ من قبل ولا من بعد. وإن كان اهتمام الباحث بهذا المفصل الثري من التراث المغربي الحديث نموذجاً مميزاً ومفيداً. فمن خلال إدراج عناوين الرحلة المغربية إلى الديار الأوروبية، نكتشف أنها كانت من نمط الرحلات السفارية:

- الإكسير في فكاك الأسير لمحمد بن عثمان المكناسي (١٧٧٩ - ١٧٨٠) زمن الرحلة).
- البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر لمحمد بن عثمان المكناسي نفسه (١٧٨١ - ١٧٨٢).
- رحلة الصفار (محمد بن عبد الله) (١٨٤٥ - ١٨٤٦).
- الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية لمحمد الطاهر الفاسي (١٨٦٠).
- تحفة الملك العزيز بمملكة باريز لإدريس العمراوي (١٩٠٨).
- التحفة السنّية للحضرة الحسنّية بالمملكة الإسبنيولية لأحمد

الكرودوي (١٨٨٤).

- إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار لإدريس الجعايدي (١٨٧٦).

- رحلة الغسال للحسن الغسال (١٩٠٢).

- حديقة التعريس في بعض وصف ضخامة باريس لعبد الله الفاسي

(١٩٠٩).

- الرحلة الأوروبية لمحمد الحجوي (١٩١٩).

تتوزع الرحلة المغربية إلى آفاق مختلفة منها ما هو شرقي ومنها ما هو

غربي. فبينما كانت الرحلة إلى أوروبا سفارية كانت الرحلة إلى المشرق

علمية. والغالب على الرحلة المشرقية هو الرحلة الحجازية التي كانت تتم

لغاية طلب العلم ونيل الإجازات والحج. وهذه الرحلة المشرقية لا تهمننا هنا.

لأن الغاية تتعلق بخطاب رحلة تتمحور حول النهضة والتقدم. فهو خطاب

سياسي وفلسفي ونهضوي أكثر مما هو إنشاء أدبي ينجز في العادة للتسلية

والإمتاع. في الرحلات من النمط الثاني، تحتل «باريس» عند الرحالة مكانة

مميزة. يصفها الرحالة المغربي وصفاً يقرب من وصف الطهطاوي، وأحياناً

يتوسع في بعض المعالم أكثر من الطهطاوي. لكننا مع ذلك لا نكاد نقف

عند الطهطاوي على مثالب هذه المدينة وقوفنا على مثالبها عند الرحالة

المغربي. وليس بعيداً أن بعضهم التقط عينة من نقد الطهطاوي لبعض مظاهر

المدنية الفرنسية وتوسع فيه أبعد مما فعل هذا الأخير الذي بلغ به الإعجاب

بنهضة الفرنجة ما جعله يسرف في التمجيد كما يسرف في هجاء المحلي

إلى درجة الوقوع من حيث لا يشعر في خطاب عنصري كما مر معنا. لكن

مع بعض الرحالة المغاربة نقف على الوجهين مع. وحتى في عز الإعجاب

يظل خطاب الهوية حاضراً حضوراً مكثفاً. أذكر بأن الأسباب الموضوعية لذلك تتجلى في أنّ صدمة الحادثة في الديار المصرية سابقة منذ الغزو النابليوني لمصر. وليس المطلوب حينئذ من الرحالة السفاري المغربي أن ينطلق من موقع الإحساس بهذا الغلب الحداثي حيث لا يزال المغرب بلداً يحسب له حساب في الدوائر الأوروبية حتى أن نابليون نفسه كان يهدئ اللهجة مع المغرب في اللحظة نفسها التي غزا فيها مصر. ولا يرجع الأمر بالتأكيد إلى عوامل أخرى ما دام الرحالة المغربي كان أكبر مقاماً من الناحية العلمية والفقهيّة وكذا الخبريّة من الطهطاوي نفسه كما ذكرنا حينما همّ بالرحلة الباريسية. وقد ضربنا أمثلة من أمثال الحجوي الثعالبي وهو عالم مجتهد فضلاً عن وظائفه في الدولة إذ تولّى مناصب عديدة في الدولة منها وظيفة نيابة الصدارة العظمى في وزارة العلوم والمعارف فضلاً عن رسائله الاستشارية وخطابه التنظيري الذي عالج كل معضلات الدولة والإدارة والاجتماع والفكر والوعي.. أي ليس السبب في هذا التميّز هو الخبرة والمكانة العلمية والوظيفة السياسية أو الإدارية التي هي من رجحان الرحالة المغربي، بل السبب العارض على اختلاف التجربتين التاريخيتين وما كان يمليهما الوضع على اختيارات المغاربة الذين لم تتمكّن منهم صدمة الحادثة تمكّنها من الديار المصرية. وهذا سنذكره في الأمثلة التالية من خلال بعض من هذه النماذج الرّحولية. ومن الجدير القول: إن ثقل المهمات الرسمية والوظائف السفارية كانت في حدّ ذاتها مانعة للرحالة المغاربة من أن يكونوا أكثر احتكاكاً وتجرداً من الطهطاوي. لقد سافر الطهطاوي إلى الديار الباريسية وهو عالم ومثقف صاحب وظيفة دينية

تقتصر على مرافقة البعثة الطلابية، لكن الرحالة المغربي حينما يسافر إلى الديار الفرنسية يلزم نفسه بالكثير من قواعد البروتوكول وهو يجبر وراءه هيئة الدولة والسلطان، فلا يتواضع لأي سلطة في تلك الديار حتى لو تعلق الأمر بسلطة الحداثة نفسها.

- الرحلة السفارية وانهايار هيبة المغرب

لا يخفى أن الوضع في بلاد المغرب كان حتى معركة إيسلي ١٨٤٤م، إلى حد ما طبيعياً. فالمغرب لا يزال يحتفظ بهيبته وطريقته في التعامل من الأقطار الأوروبية ظلت طريقة موسومة بالتعالي، والاستهتار، وربما كان هذا خطأ لم يكن يستحضر صيرورة الاستقواء الأوروبي لكن المعركة كانت منعطفاً كبيراً، نتج عنه إحساس دراماتيكي بالهزيمة. كانت ١٨٤٨م هي السنة التي سيبدأ فيه المغرب استئناف حركة سفارية على خلفية مجموعة من التنازلات مكّنت فرنسا من السيطرة والتغلغل في المغرب بصورة ملفتة للنظر. وكانت إسبانيا أيضاً قد استغلت هذه الهزيمة لتستولي على الجزر الجعفرية. ما يؤكد أن هذه الهزيمة شكّلت اللحظة المفصلية لذهاب هيبة المغرب، وهو ما عبّر عنه الناصري صاحب «الاسقصا» بالقول: «ووقعة تطاوين هذه هي التي أزال حجاب الهيبة عن بلاد المغرب، واستطال الناصري بها، وانكسر المسلمون انكساراً لم يعهد لهم مثله، وكثرت الحمايا، ونشأ عن ذلك ضرر كبير، نسأل الله تعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة».^(٧٦)

(٧٦) انظر: سفراء مغاربة في أوروبا، ص ٣٢.

وللوقوف على عينات من تلك الرحلة، ومعرفة أذواق أصحابها وهواجسهم السياسية والثقافية والدينية، ما علينا إلا الإنصات لبعضهم من خلال النماذج التالية:

محمد ابن عثمان الكناسي

لعب هذا السفير المغربي دوراً أساسياً عبر رحلتين، إحداهما لإسبانيا والأخرى لمالطا ونابولي، بهدف مهمة محدّدة، ألا وهي التفاوض حول الأسرى. لذا لا غرابة أن نجد عنوان الرحلتين معاً يخصّان مهمة واحدة الأولى: الإكسير في فك الأسير. والثانية: البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر. كان الفارق الزمني بين الرحلتين عاماً واحداً. رجع من الأولى في ١٧٨٠م وانطلق إلى الثانية في ١٧٨١م. وكانت مدة مكثه في الأولى والثانية سنة كاملة. يدل هذا على أن ابن عثمان نجح في مهمته الأولى حتى أصبح محل ثقة السلطان، وكدبلوماسي ماهر في تدبير ملف الأسرى. ولم يكن الملف المذكور محصوراً في حدود التفاوض على الأسرى المغاربة نظراً لاستقلالية المغرب حينئذ عن باقي الإمبراطورية العثمانية. بل كانت هذه المهمة تتعدى إلى التفاوض حول عموم الأسرى المسلمين في شتى البقاع الإسلامية لا سيما أولئك الذين أهملتهم السياسة التفاوضية التركية التي عادة ما كانت تستبدل الأسرى الأتراك بأسرى العدو ولا تشغل نفسها بالتفاوض من أجل الأسرى من غير الأتراك. لعب المغرب يومها دوراً أساسياً في عملية فك الأسرى، حتى أن بعضاً من هؤلاء الأسرى بعث رسائل إلى المغرب، وانطلق المغرب

للتفاوض حولهم لاسيما وأنه انزعج من موقف الحاكم التركي في الجزائر الذي كان يفدي فقط الأسرى الأتراك ويترك باقي المسلمين. مع أن «بيده من أسرى النصارى ما يفدي بهم هؤلاء ويظل لديه مزيد» بتعبير المكناسي^(٧٧).

إن رحلة ابن عثمان، موسومة بالفخر والاعتزاز بقوة المغرب والإسلام وأيضاً الاندهاش بالآخر في حدود مدينته إلى حد الإعجاب، وكذلك النفور من بعض طباعه إلى حد الهجاء. جاء عرضه للرحلة واضحاً وصريحاً حتى أنه لم يكن ليخفي موقفه من مباحها أو مثالبها. ليس في وصف ابن عثمان انبهار فقط وليس فيه هجاء فقط. لكن يبدو فيه الكثير من عوامل الاعتزاز بالذات. فالذات هنا هي المدار في كل ما يصفه رفضاً أو قبولاً. فالمقبول هو ما يفيد المغرب والمرفوض هو ما يضره من هذه المدينة. ليست أوروبا هي المعيار، بل المعيار هنا مجرد ومتعالٍ يقع في صلب تراثنا وديننا وتاريخنا. وعلى أساس هذا المعيار يتم القبول والرفض لمعالم المدينة الأوروبية. يتجلى الانبهار بالعمارة والتنظيم وما شابه إلى حد الإعجاب وأحياناً الدهشة التي يعبر عنها: «وأما ما بها من الخيرات، فحدث عن البحر ولا حرج: فالفواكه موجودة فيها في غير إبانها، حتى تجتمع فاكهة الستين معاً»^(٧٨).

ليس الأمر اعتباطياً ولا محاولة لتركيز الانبهار على عوامل طبيعية لا يد

(٧٧) سعيد بن سعيد العلوي: أوروبا في مرآة الرحلة، ص ٣٤، ط ١، ١٩٩٥، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

(٧٨) م. ن، ص ٣٧.

للمهارة الإنسانية فيها، بل الأمر يتعلق بتطور فن الزراعة. لأن «لهذا الجنس خبرة كبيرة بالفلاحة وتربية الأشجار». إن مسألة الإعجاب بالمظاهر الأوروبية، تحدت عنه باقي الرحالة المغاربة بشكل مدهش جداً. وهذا الإعجاب المعبر عنه يتكرر في محطات مختلفة إذ يقول:

- «وشاهدنا من العجب في تلك الدار ما لا يمكن وصفه من أنواع التصاوير والبناءات والحيوانات التي تخيل للناظر كأنها قائمة بالذات، ومن آلات الطرب والرقص ما لا يكيف».

- في وصفه دار الطاغية «خزانة كبيرة موضوع فيها الغرائب».

- في وصف غرس وحدائق إشبيلية القريبة من القصر «ففيها من العجائب ما يقصر عن وصفه اللسان».

- في وصف نابولي: «الحاصل، هذه المدينة من عجائب الدنيا، لا

تنقضي عجائبها ولو أقام الإنسان سنين فيما لا يُحصي عجائبها ولا يستوفيه»^(٧٩)....

الهجاء لا يفارق الإعجاب

لا يتعلق الأمر بتفوق في التجرد الموضوعي عند وصف الآخر. مثل هذا نجد له فصولاً ومواضيع كثيرة عند الرحالة ابن عثمان. غير أن هذا التردد بين الإعجاب والهجاء مقصود وتربوي وأيضاً يعكس إرادة لاستنهاض الأنا من تحت ركाम هذا الانحطاط الحضاري الذي أصابها. من هنا موقف الاعتزاز والنظرة الدونية والهجاء لبعض مظاهر هذه المدينة. لم يحجب

الإعجاب تلك الصورة المقززة التي نقلها الرحالة ابن عثمان في كتابه، بل إنه ينظر إلى الآخر نظرة دونية وأيضاً يقف موقف نفور من بعض مظاهر تلك المدينة. وتظهر هذه النظرة الاستعلائية عند ابن عثمان كلما تعلق الأمر بالموقف الديني من السلوك المدني الأوروبي. إنها نظرة تقليدية للفقير المسلم من عموم الكفار. ولهذا كلما تحدث الرحالة عن بلدة من هذه البلدان أردفها بالقول تحسراً: «أعادها الله أرض السلام». بل حتى لما كان يذكر ملك تلك البلاد، لا يسميه باسمه. على الأقل كما تفرض أعراف اللياقة الدبلوماسية الحديثة. بل كان يسميه بالطاغية حتى لو أقر له ببعض المكارم. ومثل ذلك تحسره على كل الآثار الإسلامية في أوروبا. يذكر مثلاً ما حدث لبعض المنشآت الإسلامية هناك: «إلا أن الكفار الساكنين بالصومعة المذكورة قد أفسدوا داخلها بالبول والقذرات حتى لا يمكن للإنسان أن يطلع إليها إلا ممسكاً أنفه من شدة النتن. طهر الله منهم البلاد وجعلهم فيئاً وغنيمة للعباد»^(٨٠).

الآخر والموقف من ثقافته ودينه

يتناول ابن عثمان وضع الراهبات ومسألة العزلة والانقطاع عن الزواج وما شابه بالكثير من النقد والهجاء. وهو هنا يعكس موقف قيمي وديني وثقافي لا يختلف عن الجمهور المغربي حينئذ. وقد لا يكلف نفسه نقد الظاهرة بتأملات نظرية، بل يحاكمها ويسلط عليها أكثر أشكال الهجاء، ببساطة تؤكد أن الرحالة هنا مسكون بشيء واحد، ألا وهو مواقع قوة الآخر.

تلك القوة التي لا يجب أن نقرأها في كل مظاهر عمرانه، بل إن لها تجليات في مجالات ومهارات وأذواق خاصة دون ما نراه في عوارضها ذات الصلة بخصوص عوائده الثقافية والدينية. فبقدر ما تمارس تلك المظاهر من حالة تسلط على ذهنية الرحالة بمقدار ما يسلط انتقاده اللاذع وتفوقه الديني والقيمي على هذه المدينة. يقول منتقداً أوضاع الرهينة: «وشأن هؤلاء الراهبات في عزلتهن مناكر معتكفات عليهن، قد جالوا من المساحقة في مجال مع إبليس حيثما جال، واستغنوا بذلك عن الرجال». أما البابا، نظراً لكونه يحل لهم الحرام ويحرم عليهم الحلال فإنه «فإذا مات البابا كبكب في الجحيم وتجرع الحميم»^(٨١).

إن مظاهر الفسوق والانحراف مظاهر بادية استوقفت الرحالة السفير ابن عثمان، لكن ملاحظته كما هو شأن الكثير من الرحالة المغاربة كانت قاسية. أقسى من موقف الطهطاوي الذي حاول أن يتفهم بعضاً من هذا السلوك، ويعدّله بسلوك أحسن. فإن ابن عثمان يقف عند الغيرة ولا يميز ولا يجزئ كما فعل الطهطاوي؛ بل عبّر عن موقفه بصراحة: «فتجد الرجل جالساً وامرأته أو بنته ترقص مع أجنبي ويناجي بعضهم بعضاً خفياً، ولا حياء؛ وكلام الناظرين يذهب جفاء ولا يبالي أحد بذلك، مع ما هو معلوم فيهم وشائع في بلادهم من الفسق والزنا، ويعرف ذلك بعضهم في بعض، ومع ذلك فلا يبالون بشيء: فقد جبلوا على عدم الغيرة قبحهم الله وطهر البلاد منهم»^(٨٢).

(٨١) م. ن، ص ٣٧.

(٨٢) م. ن، ص ٣٧.

هناك ما يلفت في سلوك الرحالة المغربي، لا سيما المنتمي إلى سلك البعثة الدبلوماسية أي السياسي ألا وهي النظرة الاستنكارية والاستعلائية. لا يزال الرحالة المغربي مائلاً إلى نمط الرحلة عند بن بطوطة حتى بعد إدراكه نمط الرحلة الطهطاوية. فالاستعلائية حاضرة هنا حتى في ذكر ملكهم وحاكمهم. فهو لا يسميه إلا «الطاغية» كما ذكرنا:

- «وقد بالغ هذا الطاغية في إكرامنا وتعظيمنا».

- «لعلمهم أنه يستجلبون بذلك إليهم خاطر طاغيتهم».

- «فقدّم إلينا الكدش الذي بعث الطاغية لركوبنا».

- «عادة الطاغية فيمن يرد عليه من وفود الملوك أن يضيفه ثلاثة أيام ونحن من شدة أعنائه بسيدنا ومولانا أمير المؤمنين أكرم مثوانا وأحسن ضيافتنا اثني عشر يوماً التي قبل الملاقاة»^(٨٣).

- «إن رؤساء مالطة شرذمة من بني ملاقطة مجتمعون.. الذين لهم في إذاية المسلمين تحديق..»^(٨٤)

أبو عبد الله محمد بن عبد الله الصفار

يجب أن نذكر بأن رحلة ابن عثمان هي نموذج لرحلة مبكرة ساد فيها الاعتزاز بالقوة والمجد.. النظرة الاستعلائية لم تزل قائمة. ولم يكن الأمر يتعلق برحلة في مناخ الهزيمة كالتي حصلت عند هزيمة إسلي. لكن الوضع سيختلف عندما يتعلق الأمر برحلات لاحقة. فمع رحلة محمد الصفار أو

(٨٣) م. ن، ص ٣٩ ٤٠.

(٨٤) سفراء مغاربة في أوروبا، ص ٥١.

العمراوي أو من جاء بعدهما نجد ملامح الإحساس بالفارق، والحسرة الشديدة على تفوق الفرنجة على العالم الإسلامي عموماً والمغرب خصوصاً. وكما ذكرنا، كان لهزيمة معركة إسلي تأثير كبير فيما بعدها من سنوات. ورحلة محمد الصفار الأخيرة حدثت بعد الهزيمة بسنة واحدة فقط، أي سنة ١٨٤٥م، حيث حصلت الهزيمة سنة ١٨٤٤م. بالتأكيد لن تقف على الإحساس نفسه ومصدر القوة نفسها. حتى مع كونها رحلة سفارية شأنها شأن رحلة ابن عثمان مثلاً. وحتى حينما يطلع رحالة مغربي على رحلة رفاة الطهطاوي، فإنه بعد إسلي سيستوعب مضامينها النهضوية أكثر مما حصل قبل ذلك. إذن لا شك في أن للظرفية والشرط الموضوعي مدخلية في وتيرة الوعي بهذا الفارق الحضاري وبالمهام المطلوب إنجازها على صعيد النهضة.

كان سبب رحلة الصفار إلى الديار الفرنسية قراراً من السلطان عبد الرحمن. وكان قد تقرّر بعث عبد القادر أشعاش عامله على تطوان للرحلة إلى فرنسا. وحينئذ طلب منه اختيار «عالم يقيم أمر الدين من صلاة وقراءة»^(٨٥). إنها نفسها رفاة الطهطاوي إلى حدّ ما. إلا أن رحلة الصفار جاءت في سياق وفد دبلوماسي. وقد تميّز الصفار بالنباهة والذكاء

والبحث. حتى كتب عنه بومي Peumier إلى دوشاستو De Chateau يقول: «إن الفقيه.. مشغول طوال الوقت. إن لديه موهبة عقلية

(٨٥) رحلة الصفار إلى فرنسا، ص ٥٤، ٥٥، تحقيق سوزان ميلار، تعريب خالد بن الصغير ط ١ منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٥م.

نادر، وهو بصدد إنجاز بحث حقيقي، فقد كتب أشياء كثيرة»^(٨٦).

في رحلة الصفار نجد تشابهاً وتقارباً بينها وبين رحلة رفاة الطهطاوي. من ناحية أولى، نجد أنها على الرغم من أنها تدخل في جنس الرحلة السفارية، إلا أن وظيفة الصفار كانت هي نفسها وظيفة الطهطاوي في البعثة، كما مرّ معنا. أي وظيفة مرافق أو مرشد ديني في البعثة. وكان الصفار مثله مثل الطهطاوي (عالم دين)، ذاك من الأزهر وهذا من القرويين. وقطعاً يبدو أن الصفار اطّلع على تخلص الإبريز في تخلص باريس لرفاعة الطهطاوي، لأن ثمة عبارات وأوصافاً متقاربة جداً بينهما. وأحياناً نلمس تأثيراً في الأسلوب يصل إلى حدّ النقل الحرفي، كقوله مثلاً عن باريس: «اعلم أن هذه المدينة هي قاعدة بلاد الفرنسيين وأم حواضرهم وكرسي مملكتهم ومسكن عظمائهم..»^(٨٧). أو كقوله في وصف التياتروا: «ويزعمون أن في ذلك تاديباً للنفوس وتهذيباً للأخلاق وراحة للقلب والبدن..»^(٨٨). أو كحديثه عن القوانين التي سنّها لويس الثامن عشر بخصوص حرية التعبير والنشر في الكازيطات^(٨٩).. أو وصفه أهل باريس بذكاء العقل وحدة الذهن ودقة النظر^(٩٠). أو وقوفه عند استقباحهم للتشبيب والغزل بغير النساء^(٩١).

(٨٦) م. ن، ص ٥٥.

(٨٧) م. ن، ص ١٣٧.

(٨٨) م. ن، ص ١٥٩.

(٨٩) م. ن، ص ١٦٣.

(٩٠) م. ن، ص ١٦٦.

(٩١) م. ن، ص ١٦٩.

وغيرها من الأوصاف التي رأيناها عند الطهطاوي وهي هنا عند الصفار حاضرة حرقياً. هنا يمكننا القول: إن رحلة الطهطاوي شكّلت خريطة طريق للمحاولة الوصفية للصفار وبعض الرحّالة المغاربة من بعده بتفاوت ملحوظ. وفضلاً عن ذلك يعد كتاب «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، مخصصاً لوصف باريز. في حين أن الصفار خصّص من كتابه فصلاً كاملاً (الفصل الثالث) في ذكر مدينة باريز، وهو الفصل الأكبر من بين ٦ فصول أخرى.

جاءت الرحلتان معاً في ظروف الاحتلال والهزيمة والإحساس بالتحسر إزاء مظاهر التفوق والغلب الحضاري الأوروبي. فحينما يصف الصفار جغرافياً المعمور من الأرض ويصل إلى ذكر الجزائر يقول: «ثم وهران والجزائر وسائر ما كان من عمالتها، وهي الآن بيد الفرنسيين»^(٩٢). وحينما يصف إحدى الاستعراضات العسكرية:

«ومضوا وتركوا قلوبنا تشتعل ناراً، لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم ووضعهم كل شيء في محلة، مع ضعف الإسلام وانحلال قوته واختلال أمر أهله. فما أحزمهم وما أشد استعدادهم، وما أتقن أمورهم وأضبط قوانينهم، وما أقدرهم على الحروب ما أقواهم على عدوهم، لا بقلوب ولا بشجاعة ولا بغيرة دين، إنما ذلك بنظامهم العجيب وضبطهم الغريب واتباع قوانينهم التي هي عندهم لا تنخرم»^(٩٣).

إن الصفار هنا يستحضر ضعف الجيش المغربي في هزيمة «إسلي» حيث سجد كثيرين يعزّون ضعف الجيش إزاء الفرنسيين بل حتى في

(٩٢) م. ن، ص ١٠٠.

(٩٣) م. ن، ص ١٩٨.

مواجهة الثورات الداخلية، راجع إلى هشاشة البنية التحتية والقوانين التي لا تُرغَّب الجيش في القتال وبتعبير آخر إلى الفساد.. لذلك نجد الصفار يصف الجيش الفرنسي ويقف على سر قوّته وبذله المهجة نظراً لما يحيط به من حسن تدبير هذا القطاع الحساس والحيوي إدارياً وقانونياً وتربوياً: «إن صدرت من واحد منهم زلة أجروا عليه شريعته، سواء كان رفيعاً أو وضيعاً، وإن ظهرت لأحد منهم مزية أرقوا درجاتها، لا يطمع أحد منهم في غير ما هو له، ولا يخاف على ما في يده أن ينزع منه، فعلى ذلك يبذلون مهجهم في المعارك، ويلقون بأنفسهم في المهالك، ولو رأيت سيرتهم وقوانينهم لتعجبت منها غاية العجب، مع كفرهم وانمحاء نور الإيمان من قلوبهم، وما راء كمن سمع... إلخ. الله أعد للإسلام عزته وجدّد للدين نصرته بجاه النبي صلى الله عليه وسلم»^(٩٤).

لم تترك رحلة الصفار شيئاً من معالم المدينة إلا وصفته وصفاً دقيقاً. لكن يظل هناك فارق، هو أن الصفار لم يطلع على التراث الفلسفي والأدبي الفرنسي بالشكل الذي رأيناه مع الطهطاوي. لعل السبب هو أن الرحلة سفارية فيها الكثير من الانشغال والالتزام، وأيضاً لأنها لم تدم أكثر من سنة واحدة. نجد مع رحلة الصفار انضباطاً وأيضاً وصفاً موضوعياً يقترب من طريقة الطهطاوي وهذه المرة لا يكون مع الطاغية بل يتحدث لغة دبلوماسية أهدأ من تلك التي وجدناها عند السفير ابن عثمان. فهو يصفه بـ «عظيم جنس الفرنسيس». يقصد بذلك الملك لويس فليب (١٨٣٠ - ١٨٤٨) وعادة

ما يكتّيه بالسلطان. وهو تعبير مخزني. وصف الصفار على الطريقة نفسها باريس، وأحياناً يعيد ذكر المعلومات نفسها؛ عدد السكان الذي بلغ حينئذ المليون الواحد، العمارة الحسنة وحسن التدبير والنظام.. كما يشير إلى خلو البلاد من السكن العشوائي: «واعلم أن هؤلاء القوم ليس عندهم في مساكنهم أخصاص ولا خيم ولا نوايل وإنما يعرفون بالبناء لا غير»^(٩٥).

كما يذكر ما لهم من صفات الجدية في العمل والإتقان والتعمير.. فلا وجود لأرض غير مغروسة ولا يوجد عندهم خراب أو أرض موات «حتى أن الأرض التي ترابها رديء ينقلون لها التراب الجيد من أرض أخرى». فالغراسة فن شائع هناك. وعملية الغرس في كل مكان حتى في حافات الأنهار ومجاري الخنادق بالمعالجة والعناية... وثمة قوانين لتنظيم الزراعة وأيضاً لحفظ حقوق الفلاحين.. ويذكر من عجائبهم أنهم كانوا يُحلّون ماء البحر حتى يصير عذباً شروباً.

ويحضر السؤال الديني في متون الرحلة حضوراً معيارياً مكثفاً، يؤكد أن سؤال النهضة في المتن الرحلوي يفرض جملة من الأسئلة التي تستدعي الخطاب الديني. إننا في لحظات تاريخية مثل فيها الخطاب الديني المصدر الأكثر أهمية لمنظومة القيم الجماعية وعلاقات السلطة. فالرجوع إليه بين الفينة والأخرى، يشكّل ضرورة وظيفية كما يعكس بنية اجتماعية وسياسية وثقافية معيشة. وفي مثال رحلة الصفار نجد حضوراً يماثل حضوره في رحلة الطهطاوي ويعكس الهاجس ذاته، مع شيء من التموقف العقدي

والديني، يتجاوز مستوى التعارض الديني التحديثي إلى مستوى التعارض الديني الديني. يتحدث عن الدين، ويتحدث عن الصليب العظيم المنصوب وصورة الشخص المصلوب التي أفزعتهم، لزعمهم أنه المسيح، وهو يؤكد أنه معبودهم، الذي ينزل عيسى ليكسره تكديماً لهم وإبطالاً لدين النصرانية، ويعبر عن موقفه الصارم من هذا الاعتقاد قائلاً: «وما زادتنا رؤية ذلك إلا تبصراً بكفرهم وإطلاعاً على إبطال معتقدتهم وسخافة عقولهم، فالحمد لله الذي هدانا للملة الحنيفية»^(٩٦).

كما يحضر الهاجس الثقافي حضوراً تعكسه لحظات الوصف التي تعكس أذواق ورغائب الرحالة نفسه. وعلى طريقة الطهطاوي يصف الصفار مظاهر باريس الثقافية، ويستوقفه التياتروا، فيظهر له أن ذلك ليس مجمعاً للحرافيش والأوباش، بل يحضرها الأكابر وأهل المروءة. وذلك يحدث راحة في القلب والبدن يعينه على العمل مجدداً. كما يتحدث عن الإعلام وأنه سبب اطلاعهم على الأخبار، حيث ربما يكون ما فيه كذباً أكثر مما هو صدق، ولكنها تتضمن أخباراً تشوف النفس للعلم بها ولها عندهم فوائد، كالاطلاع على الحوادث والأخبار^(٩٧). الثقافة إذن ليست ترفاً بل مطلوبة للترويح على النفس لاستئناف العمل. فأهمية العمل قصوى في تلك الديار. ما جعل العمران الباريسي والأوروبي عموماً غاية في الترقى والتقدم. هنا يتحدث الصفار عن العمل وانعدام البطالة وتنظيم الوقت ومشاركة المرأة في العمل وتحديداً في التجارة. ويبرز الصفار الجوانب الأكثر

(٩٦) م. ن، ص ١٢٥.

(٩٧) م. ن، ص ١٦٢.

إيجابية في ثقافتهم وسلوكهم وطباعهم وتقاليدهم. وعموماً ليس هناك شيء زائد عما ذكره الطهطاوي. فعوائدهم تميل للمرح والخفة والمروءة (الذنيوية) وأيضاً الآداب والتخلُّق في الحديث والاحترام والتسامح «ولا يتعرضون للغريب من دينهم أو من المسلمين بسوء ولا ينادي عليه صبيانهم ولا يؤذونهم كما يسمع على غيرهم من بعض أجناس النصارى»... وهذه العوائد يتعلمونها ويقرؤونها ويدونونها في الكتب لتكون لهم بذلك المزيد على غيرهم. وقد اختصوا من بين أجناس سائر النصارى بالأدب والحضارة والمروءة الذنيوية^(٩٨).

إن رحلة الصفار هي صورة أخرى تعزز رحلة الطهطاوي وتؤكد نتائجها. فتجد أن الصفار في مواضع مختلفة يرى أن كل مظاهر المدنية الباريسية ليست غريبة عن الإسلام. بل إنه بطريق غير مباشرة يسعى لذكر نظائرها في ثقافتنا، عبر أمثلة شعرية، كأنه بصدد منحها تأصيلاً إسلامياً. فتجده في وصف التياترو مثلاً وما فيه من المرح والنكتة والمزاح ما يريح القلب والبدن، الضروري لاستئناف الشغل والنشاط، يقول:

أفد طبعك المكدود بالجد راح

يجم وعلله بشيء من المرح^(٩٩)

ثم يعطي من «السنة» قصصاً عن ضحك الصحابة ومزحهم ويعطي أمثلة عن بعضهم وما عُرفوا به. كما يعلّق بعد ذكر أمر الكازيطات والإعلام، أن بعضهم ينشر رأيه في الإعلام ليروا إن كان سداداً فيتبعونه حتى وإن كان

(٩٨) م. ن، ص ١٦٨.

(٩٩) م. ن، ص ١٥٩.

صاحبه حقيراً، فيقول:

لا تحقرن الرأي وهو موافق وجه الصواب إذا أتى من ناقص
فالدرا وهو أجل شيء يُقتنى ما حطَّ قيمته هو أن الغائص
وعن شغفهم بالعمل وذمهم الفقر يعلق:

ذريني للغنى أسعى فإني رأيت الناس شرهم الفقير
وأحقرهم وأهونهم عليه وإن كان له نسب وخير

وعن ذوق نسائهم في لبس السواد ومواتاته لهن أكثر من غيره من
الألوان، بأبيات وأيضاً بقصة وقول الدرامي:

قل للمليحة في الخمار الأسود ماذا أردت بزاهد متعبد

هكذا دواليك، أراد الصفار من خلال هذه التعقيبات والتعليقات إثبات
نوع من التأصيل لهذه العادات والأعراف بما يؤكد فكرة التعارف. وليؤكد

أننا أولى بها وأن وجودها مهم في قيام النهضة والحضارة. وهي خطة كل
رواد النهضة ورموز الإصلاح، غالباً ما يسعون لتدريب العقل المحلي على
القبول بثقافة الآخر حينما تكون محل شراكة واتفاق حتى لا تحول
هواجس الخوف من الآخر دون الأخذ بأسباب الرقي الاجتماعي
والأخلاقي. لقد رام هذا الجيل أن يخفف من غلواء هذا الخوف عكس ما

85 حصل في زمن الانتكاس حينما أصبح المطلوب تعميق العزلة الشعورية
وتصعيد الخلاف إلى أقصاه كما لو لم يكن في نهضتهم ما يصلح لنهضتنا.
لم يبرح الصفار في رحلته أسلوب الطهطاوي في الوصف والتعليق. وتتجلى
قيمة ما قدمه في تعزيز وتزكية وتأکید المضمون التربوي الذي انتهجه
صاحب تخلص الإبريز في تخلص باريز.

الرحالة محمد عبد السلام السائح (١٩٢٢) م

هناك نموذج آخر لرحالة مغربي سفاري، هو محمد بن عبد السلام السائح. ابتعثه السلطان يوسف بن الحسن برفقه محمد الهواري قاضي الثغر الطنجي سابقاً لحضور تشييد الجمهورية الفرنسية للمعهد الإسلامي بباريز تذكراً لمشاركة المسلمين الإفريقيين لها في الحرب الكبرى (فبراير ١٩٢٢).

مثال آخر عن موقف موسوم بالاستعلاء والاعتزاز بالنفس والاحتفاء بالهوية. فالوصف وإن عبّر عن بعض من الإعجاب والدهشة، إلا أنه استقبح الكثير من الثقافة الأوروبية تماماً كما فعل السفير ابن عثمان أو الصفار وغيرهما. فالإعجاب يبلغ مداه إلى حد يبعث على نظم الشعر وصفاً لهذه الديار. وقد طاف وجال واطّلع على كل رحالة ذهب إلى تلك الديار. مع محمد عبد السلام تجوب الشوارع وتشاهد العمارة وتستمتع بالحدائق وتزور المتاحف وتركب التياتروا. فهو يصف ما رأى. لكنه يحسن وصفه ويزيدك بعضاً من الخيال. لقد غرق في وصف بعض من تلك الملاهي حتى قال: «ولهم نشيد ورنين، وللموسقيين تطريب وتلحين إلى مطارحة ذكران ونسوان، وأزياً ما أنزل الله بها من سلطان، حتى خُيّل لي أنني في عرس بلقيس في عالم الأباليس. مما كان أجرى المقام بقول أبي الطيب:

ملاعب جنة لو سار فيها سليمان لسار بترجمان^(١٠٠)

الأدب الساخر في الإنشاء الرحلوي لابن عبد السلام يضيف الكثير من

(١٠٠) سفراء مغاربة في أوروبا، ص ١٣٠.

الملاحة على الوصف. والإعجاب يأخذ هنا حقه كما يأخذ الهجاء حقه أيضاً. إنه الرحالة الذي طاف هذه الأماكن بزيّه المغربي التقليدي المثير للغرابة عند الفرنسيين. لا سيما وقد كان يجول جولات خاصة خارج الترتيبات التي يقتضيها البروتوكول. وكثيراً ما سعى هو نفسه لافتراض انطباعات الآخر من لباسه وذوقه وتقبل دهشتهم بالكثير من روح النكتة والدعابة. فاللباس المغربي وإن أصبح مألوفاً عند البارسيين إلا أنه في بوردو ليس كذلك. لذا ما فتئ يحدّق فيه الجميع تعجباً بالغريب، معجبين بشكل الرحالة ويغال بهم الضحك؛ في حين «أنا أعجب من حسنهن ورقتهن وتثنيهن:

كلانا ناظر عجباً ولكن عجبت بحسنها وتفت بشكلي^(١٠١)

إن محمد بن عبد السلام السائح له نصيب من المرح والنكتة والسخرية، لكنه يبدي أيضاً موقفاً صارماً تجاه الكثير من مظاهر الفساد والانحلال ويحكم الوازع الديني بصورة صارمة، فلا تنقصه الموضوعية في الوصف عندما يتعلق الأمر بأمر مهم. فهو يعترف بحبهم للعلم وصبرهم وجلدهم على اقتنائه، «وقد تجسمت في مخترعاتهم ومصنوعاتهم علومهم الغزيرة المتنوعة تجسماً بادياً للعيان»^(١٠٢).

ويستحضر المقارنة، وعينه على المغرب وهو يقول:

«إن المغرب اليوم غيره بالأمس، وإن ما يرسم في برنامج مستقبله لمومئ إلى مرامٍ بعيدة، وإن ما نشاهد به من امتزاج العناصر لأمانة على نفخ روح

(١٠١) م. ن، ص ١٣١.

(١٠٢) م، ن، ص ١٣٣.

جديدة وإن النظر في العواقب ثمرة العقل، وإنه يمثل أمام عيني مستقبل ليست الحياة فيه بالتفوقات ولا بالأمانى التي هي أحلام المستيقظ، وإنما هي نتيجة واحدة قد اندرجت فيها كل المحدقات، وبمقصد واحد انطوت فيه كل الوسائل ألا وهو العلم»^(١٠٣).

من هنا تبلورت الحاجة إلى بذل الوسع في طلب العلم بحب وتعليم الأبناء. لأن به يتعزز جانبهم ويحفظون كيانهم ودينهم ولغتهم وشرفهم وأخلاقهم وأحوالهم: «العلم يحرس الدين والدين هو جامعة الأمة وحياتها». كما أن العلم هو السبب في الرقي ومتى أهمل كان ذلك سبباً كافياً للانحطاط. ومن هنا «إذا رأيت من أمة تقصيراً في سبيله فأندر بانقراضها، أو تساهلاً في العمل بمقتضاه فهيئ في بطن التاريخ زاوية لانقضاضها (...) وكل سلطة دونه ضعيفة النفوذ...»^(١٠٤).

ومما يبدو عياناً من حديث الرحالة أنه أدرك سر تفوق أوروبا على المسلمين بالعلم، وليس إلا العلم. لذا نجده يقف موقفاً جدياً لا هزلياً وهو يصف كل مظاهر العمران التي كان سببها تقدم العلم وازدهاره. غير أنه لا يعير أهمية فائقة لأشكال الثقافة الأخرى التي يصفها كما يصف أحوال الطبيعة. فيمدح تارة في الوصف ويمزح ويهجو تارة أخرى ويكثر من النكات ولا يبالى. وأحياناً يستقبح ويزدرى ويسخر، ما يعني أنه يميز بين ما هو ضروري للنهوض وما هو من العوائد التي لا يضر فوتها. كما أنه لا يشعر مع وجود الفارق في المدنية، بأي نوع من الهزيمة النفسية. إنه يدرك

(١٠٣)م، ن، ص ١٣٤.

(١٠٤)م، ن، ص ١٣٤.

بخلاف غيره أن ما ينقص (المغاربة) الذين اتهموا بالجهل من قبل المستعمر الذي وجدها مطية للاستعمار، أو من قبل بعض المصلحين، يرى أن المغاربة -وهو يعني باقي المسلمين أيضاً- لهم كفاية من العلم والعلوم ولا ينقصهم إلا العناية بعلوم العصر. وهذا تطلب ممكن إحرازه بالإرادة والتغلب على عوائق الترقى. وقد حرّض ابن عبد السلام السائح المغاربة على النهوض واكتساب العلم دون اندهاش من الفارق الكبير بيننا وبينهم. يقول: «أفلا يجعلون لأنفسهم سهماً منها، فنصبح وقد شاركنا أمم الأرض في علومهم وفضلناهم بمعلوماتنا الأخرى، ونكون قد نفينا هذه الوصمة عن جانبنا وجلونا عن هذا البهق غرة محاسننا؛ لا تقل: إن الأمر يحتاج ويحتاج، لأن له طرقاً تفضي إليه وأسباباً تدني منه. ورأيت أن كل ما كانت له وسائل، فهو سهل التناول»^(١٠٥).

نشدان النهضة في نظر السائح ليس له شرط سوى إرادة النهوض. فليس من مائر يميزنا عن باقي الأمم. بل من شأننا أن نتقدم على غيرنا ونخرج من هذا المأزق الحضاري. ولذا ما فتى يذكّر بمحامد تاريخ المسلمين العلمي، والتذكير بمجد القرويين التي كانت في القرن التاسع بمثابة الكلية الوحيدة لتلقي العلوم السامية. حتى كان الطلبة يتقاطرون إليها من أنحاء أوروبا وإنكلترا فضلاً عن بلاد العرب^(١٠٦).

ندرك من خلال ذلك أن للسائح وعياً عميقاً خالصاً من شوائب الشعور بالهزيمة. بل إنك تراه يصف دون أن يعتريه شك في أن ما في يد أوروبا هو

(١٠٥) م، ن، ص ١٣٥.

(١٠٦) م، ن، ص ١٣٥.

سهل المنال لو تحققت الإرادة. وبأن المسلمين لا ينقصهم إلا العلم. بل ولا يعير أهمية لثقافتهم لاسيما عندما يتعلق الأمر بمظاهر السلوك. فهو يقدره لكنه لا يراه ضرورياً. بل وأحياناً يسخر منه أيما سخرية. ويكفي مثلاً على ذلك القصة والتعليق الذي ذكرهما رحالتنا، ولنقارنهما بنظرته للعلم وترقب المستقبل؛ يقول:

«وفي أثناء تجولي، مررت بكنيسة فأغراني حب الوقوف على الآثار بالدخول إليها والتجول فيها لولا أنه كدر صفوي بها شخص من جملة الواردين مصفر اللون قد تقبض جلده وتقنسر كأنه جسم مصبر. قال لي: لا بد أن تنزع العمامة عن رأسك إعظاماً وإجلالاً كما ترى الناس ينزعون قبعاتهم. فأبيت ذلك فكرر وأكثر من الطنطنة بتلك الرطانة. فقلت له ليس العمامة كالقبعة التي يمكن نزعها بكل سهولة وبدون أدنى آفة تلحقها. وكيف الحال إذا اختل نظامها واختلطت أطرافها وانسلت قلنسوتها؟ ومن لنا في هذه الديار بحجام حاذق ينسقها ويرجعها بقلبه وأين هو؟ ومن لنا به؟! وأنا قد تنكبت الدخول هنا إلى الحلاق مع حاجتي إلى الحلاق، خشية أن تطغى حديدته على الأذقان فنصبح كالمردان. ونصير محل الإعجاب عند الرجوع والإياب، ثم قلت لرفيقي: ما لنا والدخول إلى هذه الكنائس التي لا تحترم فيها العمامم والقلائس ويجحد فيها تعب الحجام؟ فيألي الأمام، إلى الأمام»^(١٠٧).

ثم يردف قوله بملاحظة يبدي فيها حجم الفارق الثقافي بين العالمين،

ويظهر تفهماً كبيراً للاختلاف. وهو ما يؤكد أن السائح كان ساخراً من الفوارق الثقافية لكنه على إدراك بأسبابها ومتفهماً لمضامينها. فيعود ويؤشر إلى ما يقرب الآخر إلى الأفهام ويعرض ما اختلف من ثقافته على قاعدة التعارف، فيقول:

«يعتبر الإفرنج رفع القبعة عن الرأس من مظاهر التعظيم بخلاف أعرافنا: فإن نزع العمامة بمحضر الملاء ربما عُدد من خوارج المروءة، ونزعها عن رأس الغير ضرب من الإهانة. وبنى الفقهاء على هذا العرف -الذي يعد تحكيمة في جملة أصول الفقه- أن نزع العمامة من أنواع التأديب والتعزير. يقول أبو الضياء خليل في «مختصره» الجليل:

وعزوة الإمام لمعصية الله والحق أدهى حبساً ولوماً وبالإقامة ونزع العمامة وضرب بسوط أو غيره»^(١٠٨).

مع محمد الحجوي الثعالبي في رحلته الأوروبية

تعتبر رحلة الحجوي إلى باريس من نوع الرحلة السفارية. فقد رحل برفقه الوزير الأكبر وتسعة أعضاء آخرين منهم الحجوي بوصفه نائباً عن فاس عاصمة العلم وعن المغرب الشرقي لحضور عيدي الجمهورية الفرنسية وصلاح النصر. وتحيل رحلة الحجوي إلى البلاد الأوروبية على نموذج قريب من تجربة الطهطاوي في عمق الإحساس بسؤال النهضة وألويته إزاء سؤال الهوية. وهي تجربة تتميز بنباهة صاحبها حيث جمع بين الوظيفة السياسية والبحث العلمي والنشاط التجاري. إنها تجربة فاعل سياسي

إصلاحه، لم يقف عطاؤه عند سرد أحوال الرحلة، بل لا يزال يقدم من المشاريع الإصلاحية ما طال بالاهتمام والمعالجة كافة القطاعات. وعلى الرغم من أن باريس كانت هي إحدى أهم مدائن الإفرنج التي تعرّض لها رحّالتنا بالوصف الدقيق وأظهر فيها من الإعجاب الكثير، إلا أنها لم تكن هي أفق الرحلة الحجوية الوحيد. لقد أضاف إليها أفقاً آخر هو مدينة لندن. لم تنحصر مقارنته بين المدينة الأوروبية والمغرب، بل قام بنوع آخر من المقارنة الدقيقة بين باريس ولندن. وهو ما لم نلاحظه عند الطهطاوي الذي ارتقت باريس عنده إلى رئيس كرسي بلاد الفرنجة. مع الحجوي هناك ما يميز باريس عن باقي البلاد الأوروبية. لكن هناك في لندن ما تميّزت به هذه المدينة عن باريس نفسها. إن رحلة هذا الأخير الموسومة بـ(الرحلة الأوروبية) تنقسم إلى قسمين: رحلة سفارية، دبلوماسية إلى فرنسا أعقبها رحلة حرة بقصد السياحة والتجارة إلى لندن. و«الرحلة الأوروبية» ليس كتاب الرحلة الوحيد عند الحجوي، وإن كان هو الأهم، بل للحجوي كتب وصف فيها بلداناً كان قد سافر إليها من قبل، كالجزائر وتونس والأندلس والحجاز. فلا زالت مكتبته تتضمن كتباً رحلوية نظير: مسامرة الزائر برحلة الجزائر (ذكرها عبد السلام بن سودة في دليل مؤرخ المغرب الأقصى)، وحديث الأنس عن تونس (ذكر في المرجع نفسه)، والرحلة الأندلسية الفيشية والرحلة الحجازية المصرية. بالجملة إنها -حسب عبدالله سعف وألان روسيون مترجما الرحلة- أول رحلة مغربية قدّمت باللغة العربية صورة إيجابية في مجملها عن فرنسا. وطبعاً يضاف إليها رحلة الصفار. ومما زاد رحلة الحجوي قوّة أنه قبل أن يكتب رحلاته كان قد اطّلع على

رحلات سابقة واهتم بها. كما لخص بعضها الآخر. كذلك فعل مع رحلة ابن عثمان المكناسي من خلال كتابه «أنس السائر في اختصار البدر السافر». ويعتقد الحجوي أن هذه الرحلة كان بإمكانها أن تفيد الملوك والكبراء لو أنها كتبت بأدب سهل. بل «ولحصلت بسببها نهضة مغربية تكون سبباً في إخراج المغرب من بحر ظلماته إلى نهار المدينة». فالرحلة إذن ليست أدباً للتسلية بل هي رسالة للنهضة والإصلاح. كذلك فهمها الحجوي، ولهذا السبب تحديداً طور الكتابة الرحلوية لتخدم هذا الغرض وتتكيف مع النشاط الإصلاحي. فسعى إلى خط رحلته بهدف تقديم وصف يساعد على التمدين وإحداث النهضة. ولهذا الغرض أيضاً، حاول قدر الوسع تجنب الإنشاء الصعب في الوصف وتيسير العبارة لتحصل الفائدة. كما تجنب القسوة في وصف المظاهر السلبية في أوروبا والتركيز على الفوارق المدنية. لأن المقصود من وصف الرحلة ليس التسلية والاستئناس، بقدر ما هو تحريض المغرب على سلوك طريق المدنية. ولهذا السبب نجده يتحدث بقسوة عن ظلمات المغرب وعن الانحطاط وكل ذلك، لأنه كان يريد الإصلاح ويحمل همه بلا هوادة. ذلك لأن المصلح لا يجامل الفساد ولا يهادن التخلف. فقد تراجع معه سؤال الأنا والهوية وبرز بشكل كبير سؤال النهضة والترقي. فعبر عن مقصوده من الرحلة التي وافقت 1919م بأمر من الملك يوسف حينما قال: «ورأيت أن أقيد ما شهدت في رحلتي هذه، لإفادة أهل المغرب الذين لم يرحلوا ولم يعرفوا شيئاً من أحوال

أوروبا»^(١٠٩).

لم يكن الحجوي يتكلم الفرنسية. كما أنه لم يتيسر له - كما هو حال الطهطاوي - تعلمها هناك. لكنه رأى أن رحلته استطاعت أن تقدم ما هو مفيد، «لا سيما لعلمائنا الذين لو يرحلون لتلك الديار ويتصورونها بصورة لا تنطبق على الحقيقة عند الاختبار»^(١١٠).

ونلاحظ أن الدهشة والإدهاش أحياناً يكونان استراتيجيتين مقصودتين في أدب الرحلة. لذا لم تخل رحلة الحجوي من التعبير بلسان العجائبي والغرائبي. لكنه أيضاً كمصلح واقعي جداً، كان يعيد المتلقي إلى الواقع، ويتدارك الدهشة بأسلوب التحليل والتعليل. ولتبرئة ذهنه من دخيل الإعجاب المخل بموضوعية الوصف، أوضح حال معاينته وصدق مدعاه فيما وصف من أحوال العمران الباريزي قائلاً: «ولا تظن أنها (أي مناظر البر الجميلة بعد اجتياز البحر) ظهرت لنا جميلة في أعيننا إذ ذاك لشوقنا للبر وأنها ليست جميلة في الواقع، بل أحقق لك أن ميد البحر ذهب عني وصفا ذهني وفكري فيمكنك أن تعتمد على قولي هذه المرة. فأحقق ذلك أن الشاطئ الذي نراه هو شاطئ جميل للغاية، بل لا يكاد يوجد أجمل منه».

إذن، نحن أمام رحالة يتكلف جهداً مضاعفاً لإثارة الإعجاب لدى المتلقي. على الرغم من أن لغة التعجب والدهشة لم تفارق الرحلة الحجوية، مادامت الدهشة مقصودة في فن الرحلة، لكنه لا ينسى واقعيته.

94

(١٠٩) محمد الحجوي: الرحلة الأوروبية، تنقيح وإعداد سعيد بنسعيد العلوي، انظر: أوروبا في

مرآة الرحلة، ص ١٠٣.

(١١٠) ن، ص ١٠٣.

فهو يعود ليقول، وهذا ما يدل على نباهته وعقلانيته: «وإن عجائب أوروبا كثيرة، وهي في الحقيقة ليست عجائب أوروبا بل عجائب العالم وغرائب اختراعات عقل البشر النبیه المتيقظ. ولولا أن التزمت ألا أخبر إلا بما رأيت لقصصت عليكم من عجائب أوروبا أو العالم، وخصوصاً في لندن وباريس اللذين هما ينبوع الحكمة الأوروبية»^(١١١).

الحسرة والمقارنة

مثل سائر الرحالة، كانت الحسرة ماثلة في تجربة الحجوي. وتكاد تلازم تعليقه على كل ما كان موضع دهشة من رقي الفرنجة. ودائماً، بالتصريح أو التضمين، يؤكد أن المسلمين هم أولى بهذه المدنية من غيرهم. وتحصيل ذلك يرقى إلى الواجب. وأحياناً يظهر ذلك من خلال عقد مقارنة بين حال المدنية الفرنجية وحال المغرب وعموم بلاد المسلمين. الحسرة عند الحجوي ليست أمراً عابراً، ولا مسألة اندهاش. بل هي حسرة مصلح يعيش قلق سؤال النهضة ويتحسس أزمة مجتمعه ويرفض التسامح مع تخلفه. وكل أعماله الأخرى تصب بشكل مباشر في عملية الإصلاح. نستطيع معرفة حقيقة الحسرة وأبعادها كلما اطلعنا على كتابات ورسائل الحجوي وتجربته السياسية والإدارية في مجال الإصلاح. نجد هنا وهناك موقفاً يفيض حسرة ويتفجّر ألماً. ولكنه لا يقف عند الحسرة بمجرد إبداء الدهشة. بل لقد قدم برامج إصلاحية عملية أثناء توليه لمناصب إدارية في الدولة المخزنية. ومن نظائر هذا الألم والتحسّر، مقارنته بين عدد سكان بغداد في العصر العباسي

(١١١) م، ن، ص ١٧٢.

(من حيث كون عدد نفوسها مليونين) وعدد ساكنة باريس (المليون) مثل هذا ذكره الطهطاوي في تخلص الإبريز، وإعطاء أهمية للمواصلات وأيضاً الاتصالات (التلفون). ولا تقتصر المقارنة عند الحجوي بين باريس والمغرب، بل يصدق الأمر على عموم البلاد العربية والإسلامية. وقد بلغ هاجس المقارنة أوجه من خلال النص التالي:

«وقد دخلنا لغرفة فقالوا: هذه فيها الكتب التي ألفها علماء أمريكا، وهي تعدل بمكتبة القرويين ومراكش معاً إلا أنها مطبعية، فقلت في نفسي: هذه أمة جاءت في الزمن الأخير ألف علماءها هذا العدد من الكتب وما استقلت إلا منذ نحو مائة وخمسين سنة، فما أعظم مدارك البشر إذا كان عائشاً في جو صافٍ يستنشق فيه هواء الحرية المطلق ويتغذى بلبان العلو والتهذيب، ليت شعري، ماذا ألفه علماء المسلمين في هذه المدة؟!»^(١١٢).

تبرز هنا أهمية النظام الذي تخضع له كل فعالية المجتمع ومؤسساته وسلوكه، من النظام السياسي إلى نظام المرور. وقد أشار الحجوي إلى ما كان يميز نظام لندرة لندن في نظام المرور بخلاف ما كان من أمر هذا النظام بباريز. فهنا السير يكون من اليسار. ومع اختلاف النظامين إلا أن لا أحد يصدّم الآخر. وقد بدا له أن هذا النظام شبيه بما في أعراف السير في مدينة فاس لولا أن الالتزام بهذا النظام كثيراً ما ينتهي إلى اصطدام. وهنا يحمد الله أنه ليس لدينا عربات سيارة وإلا حصلت الكارثة. إن هذا النظام يتجلّى في عموم المؤسسات الأوروبية. ولا ننسى أن حسن التنظيم

الاجتماعي هو من أبرز ما أثار ولع الرحّالة العربي الحديث في الديار الأوروبية. ويعزو له كل هذا الرقي الذي ميّز هذه الديار ووسم تلك الأمة. وهنا لا مجال لقياس ذلك بما لدينا. ففي وصف الحجوي للمجلس البلدي عبّر عن حسرة هذا الفارق الكبير. فمثلاً أشار إلى أهمية التراتيبات والأخلاق المهنية واختيار الرجل المناسب حسب الكفاءة، وذلك حينما يقول: «فتجد شيخ المدينة مثلاً أزيد أدباً ولطفاً ممن تحته في الرتبة إذ لا يرشح للمناصب الكبار عندهم إلا الكبار وليس المراد الكبار الجثة أو العمامة أو، أو، بل الكبار قلباً وعلماً وأخلاقاً»^(١١٣).

وها هنا لا مجال لقياس ذلك بحال مدينتنا. فالحجوي يلخص وصفه للمجلس البلدي بكلام غاية في الوصف: «وأجمع لك وصف هذا المجلس بأن نقول: إنه على قدر عظمة المدينة ورفاهيتها وارتقائها فلا تقسه ببلدية فاس مثلاً»^(١١٤).

لا يزال هذا الفارق كبيراً حتى يومنا هذا بين طريقتين في التنظيم والتدبير. ما يجعل حسرة الحجوي وأمثاله من المصلحين تتوارث جيلاً عن جيل. فالمجالس البلدية في ربوعنا هي بالأحرى أو كار للفساد المهني وفشل في تدبير الشأن العام. كما أن المناصب والتراتيبات ظلّت موسومة بالطغيان والتفرد والانتهازية. والعلم والكفاءة هما آخر المعايير التي ينتخب المرشحون على أساسها. فهي غنائم حرب انتخابوية وليست تنافساً شريفاً للنهوض بمسؤولية الارتقاء بالأمة إلى منازل أفضل. وليس غريباً أن يؤدي

(١١٣)م، ن، ص ١١٣.

(١١٤)م، ن، ص ١١٣.

الاهتمام بالصناعة والعلم إلى ذلك المستوى من التدبير والتنظيم في باريز لا بل في عموم فرنسا وأوروبا. فطلب العلم والمعارف هنا يصل حد الهيام (الهيام بالعلم). والتعليم هنا إجباري. يتحدث الحجوي عن مرحلة لم يكن التعليم في بلادنا إجبارياً. مع أن التراجع في التنمية وشيوع ثقافة التخلف من شأنها أن تعطل التعليم حتى لو أصبح إجبارياً، كما تؤكد مؤشرات العزوف والهجرة والانقطاع لأسباب وظروف تتعلق بغياب البنيات التحتية لنظام تربوي فاعل ومنتج ومبني على خطة نهضوية حقيقية. لكن مع ذلك كان وضع البلاد الأوروبية أفضل من حال بلداننا، بسبب الأمية وعدم التمدن. فبذلك «القدر ارتقى مجموع الأمة من الحضيض الذي وقع فيه مجموع الأمم غير المتعدنة التي لا يعرف غالب أفرادها كتابه ولا أدباً ولا حساباً ولا.. ولا كأهل المغرب الأقصى مثلاً»^(١١٥).

من جهة أخرى، وإن كانت نبرة الحجوي قاسية على تخلف المجال المحلي، وإن كان يتعمد أن يستفز بقسوته تلك العقل المغربي وبالتالي العربي والإسلامي للأخذ بأسباب الرقي، إلا أنه كان يحرص على ضرب من الموضوعية في وصف عادات الفرنجة وذكر بعض مثالهم. لكنه لا يقف عندها أكثر مما ينبغي بالنسبة إلى مصلح يهمله أن يركز على عوامل التقدم التي هي هدف الخطاب الإصلاحية الرحلوي. فالمثالب المذكورة تتعلق بانزلاقات أخلاقية بعضها مركز في أخلاق القوم وثقافتهم وليس بالضرورة أنه مقوم لنهضة القوم. فحينما تطرق إلى باريز كمدينة مدهشة

يقصدها الناس والكبراء من كل بلاد العالم، أثار انتباهه ما يخرق هذا الإعجاب من انحرافات يقول عنها: «غير أنها كعبة الطائفين للتهتك لا التنسك، وركن التفرج والتفسخ لا التبرك، ومسرح التفنن في الأزياء الكثيرة والزخارف الوفيرة والرفه البارع والتهتك بدون وازع وترتيل آيات الملذات والإشباع وإيقاع المثالث والمثاني والأخذ بالقلوب والأسماع»^(١١٦).

إن الحجوي يدرك أن لا شيء قابل للنقد هنا إلا ما يتعلق بالأخلاق. وهذه من نواقص تلك المدنية. وإذا كان المصلح لا يرى ما يمنع من إقامة مقارنة بين أوروبا والبلاد الإسلامية فيما يتصل بال عمران والمدهش من صنائعها ومحاسن نظمها الاجتماعية، فإنه لا يمنع من إقامة مقارنة بين أخلاقهم وأخلاقنا؛ «إلا أن المنتقد له أن ينتقد أموراً هناك لا تناسب الأخلاق العالية، كالتكلم بكلمات بذينة سفية، والرجل هناك يحضر ومعه أخوه وولده ووالده، وفيه ما يهيج شبق النفس للخنا وارتكاب الفواحش وغيرها»^(١١٧).

فالنقد هنا أخلاقي لا شيء آخر. والحكم على انحرافات المدنية الأوروبية يتم من منطلق الأخلاق المعيارية المشتركة والمدركة في الفطرة المركوزة في وجدان البشر. وقد استمر هذا النقد الأخلاقي للأدب الفرنسي إلى مراحل متأخرة كما أثار حفيظة أدباء كبار نذكر على سبيل المثال ليون تولستوي. وهو ما يعزز مشروعية نقد الحجوي لتلك الفنون الفرنسية وعوائد ذلك الاجتماع في زمن مبكر. إلا أن الحجوي لا ينظر إلى هذا

(١١٦) م، ن، ص ١١٦.

(١١٧) م، ن، ص ١٣١.

التهتك والفساد نظرة غير تعليلية. بل إنه تمثل موقفاً سوسولوجياً خلدونيًا يرى أن الفساد يساوق الرفه والترف وما شابه. فتلك «نتيجة الرفه الزائد، والحرية المطلقة، وعدم التمسك بأهداب الدين ولاسيما النساء؛ فقد خلعن ربة الحياء وتبرجن تبرجاً لا يتصور فوقه إلا سفاد الحيوانات في الطرق جهاراً. إلى هذا الحد وصلوا أو قربوا منه، وفعلوا مقدماته جهراً فهذا شيء أفسد الأخلاق ولا تتحسنه الأذواق، ولا يقول به طبع ولا عقل ولا شرع. زد على هذا كثرة البذخ والترف والتظاهر بالغنى، والفخر بالمال المؤدي إلى إضاعته (...) وهذا شيء طبيعي في الكون والشرف، كل أمة ما زاد ترفها إلا وزال شرفها، والله في خلقه شؤون»^(١١٨).

هي الرفاهية المفرطة غير المقيّدة بوازع أخلاقي أو ديني. وضريبة التفنن اللأمشروط أو لنقل التكامل في هذا النمط من الاستهلاك. وذلك لأنهم «تفننوا في كل شيء، وبلغوا النهاية في التمدن والرفاهية» [٥٥].

إنه على الرغم من ملاحظاته على أخلاق القوم، لم يجعل الفساد الأخلاقي لهذه المدنية مانعاً من نشدان الرقي. فليس الفساد الأخلاقي معلولاً لهذه المدينة بالضرورة بل هو حصيلة الرفه وأخلاقيات التدبير والمعاش والإسراف. ومع ذلك يقرؤه قراءة سوسيو-اقتصادية تركز على

100 السوسولوجيا الخلدونية كما لا يخفى. من هنا بدال له أن النقد الأخلاقي لهذه المدينة مشروعاً. ولكن لا يجب أن يحجب ذلك عنا جوانبها المهمة. ليس في حدود الصنائع العلمية البحتة فحسب، بل في العلوم الإنسانية

والتدبير والإدارة والتفنن في لعلم والمعرفة والآداب أيضاً. إنه يطلب ضرباً من المدنية المهذبّة. فالفساد في تلك المدنية يرجع إلى أسباب رئيسية ثلاثة: الرفه الزائد والحرية المطلقة وعدم التمسك بالدين. وحينئذ يمكننا اعتبار ذلك وجهاً من وجوه النقد المبكر للغرب في حدود النقد الأخلاقي للحدثة. المسألة لا تتعلق بالحرية التي كانت قبلة للمصلحين يومها، بل الأمر يتعلق بالتحلل من كل قيد أخلاقي أو ديني معياري. فالحرية هناك تقوم على معيار أصالة الفعل الفردي دون قيد أو شرط وليس لها حدود إلا فيما يهدد حرية الآخر المنطلقة والمتحللة من كل القيم. وأيضاً هناك مشكلة الرفه، لا سيما حينما يصبح ثقافةً ويغرق الاجتماع في دورة من الاستهلاك الهوسي. إننا نقف من خلال الحجوي يومها على مسألة هي محل اختلاف بين المصلحين المسلمين والغرب: آفة النظام الليبرالي، والنظام الرأسمالي. وهي اليوم موضوع للنقد السوسيو-اقتصادي للمجتمع الغربي، ما فتى أن قام به نقاد غربيون في مراحل لاحقة.

المقارنات بين مدائن أوروبا

تبدو الرحلة الأوروبية في وصف المدهش من مدينة باريس نموذجاً ليس إلا، باعتبارها ليست مقصورة على باريس، بل هي مدنية شاملة لكامل أوروبا: «ثم هذا الذي قررنا ليس خاصاً بأهل باريز، بل عموم فرانساً يوجد فيها هذا القدر من التعلم، بل عموم أوروبا تقريباً»^(١١٩).

ولقد أقام الحجوي مقارنة بين باريس ولندن وأدرك تفاصيل حياة

المدنيتين. ومع أنه لا يرى فارقاً مهماً بينهما من حيث أصل المدينة إلا أنه احتفظ ببعض الملاحظات ذات الطابع التفصيلي. لقد حافظ الحجوي على موضوعيته في هذه المقارنة، وإن كانت ظروف الرحلتين إلى باريس وإلى لندن قد تركتا آثارهما على الوصف. ففي الأولى كان مبعوثاً رسمياً في بعثة دبلوماسية. أما في الثانية فهو سائح تاجر، واجه من مشاكل وأثقال البيروقراطية الإنجليزية ما جعله يشمئز منها اشمئزاً. لكن مع ذلك هجا بقدر ما امتدح من عوائدها وأخلاقها كما تراءت له في يوميات الرحلة. فقد لفت انتباه رحّلتنا إلى إحدى مميزات لندن عن باريس، بما يوافق عوائد بلادنا الإسلامية حينما يقول: «ومما يلاحظ هنا في الفرق بين أخلاق الإنجليز والإفرنسيين أن هذا المركب فيه محل خصوصي لركوب النسوة، وهو أحسن محمل في المركب، لا يدخله الرجال أصلاً. وكذلك يوجد هذا في السكة الحديدية الإنجليزية، وهذا ما رأيناه قط عند الإفرنسيين، وإنما نسمع بوجوده عند العثمانيين، وما أحق هذه العادة أن تكون عند عامة المسلمين، برّاً وبحراً، لما عندهم من الحجاب والحشمة»^(١٢٠). الإنجليز في نظر الحجوي هم أكثر ميلاً للحياء والحشمة من الفرنساوية. فمن «المعلوم في أخلاق الإنجليز شدة الحشمة والوقار، وقلة التهتك في نسائهم ورجالهم باعتبار الغالب فيهم بخلاف غيرهم»^(١٢١).

كما يعيب على الإنجليز بيروقراطيتهم. متحسراً على الأيام التي ضاعت في «الذهاب إلى محل البوليس وانتظار النوبة والجواب على الأسئلة والطبع

(١٢٠) م، ن، ص ١١٧.

(١٢١) م، ن، ص ١٥٨.

على الورق ونحو هذا مما لا فائدة فيه لنا ولا لهم»^(١٢٢). وقد انزعج رحّالتنا أيما انزعاج من هذه البروقراطية والطريقة والطباع الإنجليزية التي رآها على خلاف مع طبائع الفرنسيين. فالبوليس الإنجليزي يبدو عبوساً وابتسامته تأتي بعد ذلك باردة، في حين أن الفرنسيين هم أرفق بالمسافرين وأبشر من الإنجليز. وربما تعجب أحدنا وهو يجد رحّالة مغربي مثل الحجوي ينتقد البيروقراطية الإنجليزية في ذلك الزمان من انحطاط مدينتنا. لكن لا ننسى أن الأمر طبيعي، ما دامت رحلته إلى باريس هي دبلوماسية، في حين أن الثانية هي سياحية عادية. ففي الأولى كان معنياً من الاحتكاك بمثل تلك الدوائر وفي غنى عن تدبير تلك الأوراق وحينئذ من المؤكد أن الفرنسيين فضلاً عن خبرتهم بالطبائع المغربية يومها أكثر من غيرهم من الديار الأوروبية الأخرى، كانوا أبشر من الإنجليز في استقبال الحجوي المبعوث الرسمي وليس التاجر الذي لا يعرفه الإنجليز. ومع ذلك لا بد من القول: إن الحجوي في مقارنته بين البلدين لم يقف فقط عند هذه النقطة، بل عدّد جوانب أخرى من الفوارق بينهما. ففي المجال الصناعي، نجده، وإن تحدث عن جمال ورقي الفن الفرنسي والعمارة الفرنسية يعترف بقوة الحركة والصناعة الإنجليزية. وعموماً فإنه أفرد فصلاً أو مطلباً من رحلته لذكر أنواع المفاضلة بين لندرة (لندن) وباريز مسّت وصف الهياكل والبنى التحتية وما شابه وكذا الأخلاق والعادات. فمثلاً تراءى له الإنجليز في التجارة صادقين. وعدم خداعهم في التجارة سبب لانتشار تجارتهم في العالم. ولا يفوت الحجوي

التمييز بين صدقهم وعدم خداعهم في التجارة ومسألة الصدق في السياسة. لنقل بتعبير أكثر دقة وحداثة: إنهم أكثر تشبهاً بالأخلاق المهنية في التجارة من غيرهم. لذا فإن الإنجليز «مشهورون في العالم بمعرفة طرق التجارة وأساليب الاستيراد والإصدار، وأعانهم على ذلك ما عليه تربيتهم من صدق المعاملة والقناعة بالربح القليل لبيع العدد الكثير. ويقولون: القليل في الكثير كثير، وهذه قاعدة مطردة ضرورية، فصدقهم في المعاملات الصدق التام الفائت في ذلك غيرهم هو الذي مهّد لهم الاستيلاء على معظم تجارة العالم، فالإنجليزي إذا سمى لك الثمن فخذ أو اترك ولا تفتحه في المهادنة، هذا خلق الكثير منهم أو الكل فيما سمعنا ممن طال مكثه بين ظهورهم الآماد الطويلة، مع صدق لهجتهم وعدم خداعهم في التجارة لا في السياسة، فحصلت للعالم بهم ثقة تامة أعانتهم على اتساع متاجرتهم مع أقطار العالم»^(١٢٣).

يقول هذا رحالة مغربي، يدرك ما يقوله. لأن الحجوي أيضاً هو رجل أعمال وتاجر. وله كتاب مخطوط في الخزانة الوطنية بالرباط يستعرض فيه جميع ممتلكاته. ليس طبعاً من باب أخلاقيات السياسي التاجر الذي يخشى أن يتهم تحت بند «من أين لك هذا»، بل هو ذكاء منه، لأن عادة السلطة المخزنية يومها وضع اليد على الكثير من ممتلكات رجالاتها. لقد كانت زيارته إلى لندن في الأصل زيارة تجارية. فهو لا يسلم للإنجليز بالصدق في السياسة، لكنه يسلم لهم بالصدق في الاقتصاد والتجارة. ويرى أن تلك

قاعدة. ولعلها كانت مراكمة تجاربه التي أهلتها للعناية بالإصلاح الاقتصادي من خلال مشاريعه الإصلاحية في كتاباته ورسائله الكثيرة.

كذلك يعدّد من الفوارق بين مظاهر العمران الباريزي والإنجليزي ما يتصل بالخصوصيات الثقافية والعادات بين البلدين. فمن أخلاق الإنجليز مثلاً حب الرياضة البدنية وفاقوا فيها غيرهم. «نعم إن الفرنسيون اعتنوا بالأزهار فاستغنوا بالرياضة الفكرية عن البدنية وهي لا تغني»^(١٢٤).

ولا ينسى أن يعقد مقارنة أخرى بين الإنجليز والفرنساوية وأيضاً المغاربة. وهذه المرّة في موضوع النظافة. إنه يرى أن المغاربة أنظف من الإنجليز. ومثاله على ذلك اعتماد المناديل والزيوف. فلا «تقل لي: إن المغاربة ليس لهم زيوف، إنا نجيبك بأن فقيرهم وحقيرهم له زيوف واحد بعد الأكل، ولا بد عند المغاربة في غسل الأيدي بالصابون وتجفيفها في الزيوف، وفي تلك نهاية النظافة وذلك مفقود عند غيرهم، لذلك جعلوا لكل آكل زيوفاً، أما الإنجليز فلا، نعم، في الأوطيلات العالية يعملون بعادة الإفرائيسيس»^(١٢٥).

وثمة أمر لفت انتباه رحّالتنا له صلة بالتعصب تجاه الآخر. وقد أرجع مسؤولية الاندهاش من المختلف إلى هذه النزعة. ما يؤكد أن في نصوص الرحّالة ما هو سابق لبيان معرفة التعصب الحائل دون التعارف. لقد تحدّث غير ما مرّة عن هذا الاندهاش المبالغ فيه من الاختلاف في عادات المأكّل والملبس والمسلك في المسألة التي وجّهت له من قبل الجالية المغربية

(١٢٤)م، ن، ص ١٦٩.

(١٢٥)م، ن، ص ١٧٤.

المقيمة بتلك الديار. «فما أشد تعصبهم، وما أحسن تسامح المسلمين الذين لا يعيون على الغريب شيئاً»^(١٢٦). ومن هنا رأى الأمثل في أن يلبس المسلم لباس القوم لما يكون في بلادهم. ليس فقط لتجاوز الحرج، بل من أجل المصلحة وعدم فوتها وتجنب الخداع. هنا الحجوي البراغماتي الواقعي الذي يكيّف فتواه كفقيه بالمصلحة. ويشرح هذا الموقف من خلال جوابه عن السائل:

«إلا أنه لما وقف إزاءنا أول كلامه نظر إلى لباسنا المغربي قال: هل أنتم يهود، فقلنا، نعوذ بالله، بل مسلمون، فقال: سامحوني، التبس عليّ الأمر، بهذا اللباس غير المنتظم الذي فيه بعض زيادات على البدن لا فائدة فيها، فقلت في نفسي: لهذا أفتى الشيخ محمد عبده بلبس البرنيطة في بلد الكفر، وكل من يلبس اللباس المخالف للزي الأوروبي في أوروبا فإنما يتعرض لمثل هذه الأسئلة ولضياح دريهمات (...). فإن كان تاجراً فذلك الخسران المبين في تجارته، ولا تظهر ثمرة دينية للبقاء في بلدهم بزي غير زيهم إلا إشهار الإنسان نفسه وجعل عرضه هدفاً للضحك والمسخرة والإهانة. فلباسهم كسلاح يدافع به المتلاعبون بدراهم الغرباء (...). ولا يتخلص الغريب منهم إلا بلباسهم ولسانهم. فإن كنت في بلدهم فالبس لباسهم وتعلم لسانهم تأمن مكرهم»^(١٢٧).

إذن، نحن في الرحلة الأوروبية أمام وصف يحاول أن يحافظ على موضوعيته. يوازن بين ذكر المحاسن والمثالب.. لكنه يحتفظ بالحسرة على

(١٢٦)م، ن، ص ١٧١.

(١٢٧)م، ن، ص ١٦٢.

تخلف المجال. بل أكثر من ذلك، يرى أن المدنية تقوم بالعلم والصبر والكدح وينتقد العقل الكسول ونزعة الملل. فالعقل الملول لن يتقدم ولن ينتج شيئاً. وقد استعرض حكايته مع رفاقه حينما كان بزيارة لإحدى المكتبات:

«ثم إن رفقائي ملوا كثيراً وضجروا من كثرة ما رأوه وأرادوا الخروج، فقلت لهم: أستم طلبتم رؤية الكتب الخطية فنحن ننتظر وصول المكلف بها؛ عجباً لكم! ما حصل ملل لمن ألّف، أو كتب، أو طبع أو سفر أو ادخر أو بنى أو رصف أو جنس ولا لمن يرينا ويطلعنا! فلا أمل في ارتقاء من به داء الملل، فاطلل آفتنا العظمى وسبب من أسباب تأخرنا وتقدم غيرنا - إنا إذاً لمن العاجزين. ولو كنتم في ملهى ما مللتم»^(١٢٨).

- تأثير خطاب الرحلة في عملية الإصلاح -

إذا أخذنا عينات من تلك الرحلات التي تمت بإرادة السلطان، على شكل بعثات علمية أو سفارية، نجد أن تلك الأسئلة والصور التي نقلها الرحالة، انعكست في صورة ما في برامج وعملية التخطيط لمشاريع تحديث البلاد. فالطهطاوي نفسه يتحدث حين الرجوع من باريس، عن تحقق أهداف الرحلة حينما يقول تحت عنوان (في رجوعنا من باريس إلى مصر): «من المعلوم أن نفس القارئ لهذه الرحلة تتطلع إلى معرفة نتيجة هذا السفر الذي صرف عليه ولي النعمة مصاريف لم تسبق لأحد من الملوك ولا سمع بها في التواريخ عند سائر الأمم (...). فكيف وإرسال ولي النعمة للأفندية

إلى باريس قد نجح غاية النجاح وأثمر، حيث إن جلهم قد اكتسب رضاء صاحب السعادة، وسارع في المطلوب وعن ساعد الجد والاجتهاد شمراً» (١٢٩).

ثم بعد وصفه للمكانة العلمية لعناصر البعثة الذين أصبحوا أطراً علمية وإدارية لمصر، يقول: «وأقول حيث إن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوروبا، فهي وأحق بما تركه لها سلفها من أنواع الزينة والصناعة» (١٣٠).

وكان ذلك حال الحجوي الثعالبي أيضاً بعد الرحلة. إذ لم تقف محاولته في صميم كتابة الرحلة ولم تكتف بمحض الإخبار عن أحوال أوروبا ومدنيتها. بل إنه واصل العمل الإصلاحي من مستوى فكري وعلمي من خلال نشاطه العلمي المشهود وتأليفاته التي حملت مشاريع الإصلاح بجراءة. وأيضاً فعل ذلك من مستوى مسؤوليته داخل جهاز السلطة ومشاريع الإصلاح التي تقدم بها سواء إلى السلطان أو إلى الحماية قصد النهوض بالإصلاحات الضرورية. ويجب أن نذكر أن الحجوي الثعالبي ممن تعامل ببرجماتية كبيرة مع الحماية التي تولّى مناصب ومسؤوليات مخزنية في ظلها. وقد كان هذا هو سبب عزوف المغاربة عن أخذ آرائه الإصلاحية

المهمة مأخذ الجد. وقد كان من دأب المغاربة ألا يلتفتوا إلى أي مشروع ويجرحوا في أي جهة تعاملت مع الحماية ولا يجدون لها مبرراً. والحق أن الحجوي كان مصلحاً كبيراً حتى أن موقفه الإيجابي من الدور التحديثي

(١٢٩) رفاة الطهطاوي: تخلص الإبريز في تلخيص باريز، ص ٢٧٢، سبق ذكر المصدر

(١٣٠) م، ن، ص ٢٧٤

الذي قامت به الحماية يجب فهمه على أنه رأي ظلّ مرفوضاً حتى الساعة. لم يكن الحجوي مفضلاً للاحتلال أو الحماية. فهو رجل وطني وحامل همّ إصلاحية كبير. غير أن اجتهاده السياسي لم يكن يُمنى باحترام. وقد زادت حرارة سنوات التحرر الوطني من إهمال تلك النصوص التي أقبرها أصحابها لمجرد أن كانوا يوماً ما متعاونين مع الحماية الفرنسية.

وسوف نقف على هذه التجربة في مناسبة أخرى، لنؤكد أن حسرة الحجوي لم تقف عند تأمل الفارق بين المغرب وأوروبا، بل كانت حسرته على كون مظاهر القابلية للاستعمار ظلت تتسع يوماً بعد يوم، مما جعله أكثر قسوة على الداخل وأكثر شدة في نقده. فهو كان ضد كل أشكال الفوضى والثورات التي جلبت الاستعمار إلى البلاد حينما أنهك جسم الدولة في حروب داخلية طاحنة، على الأقل كما يشير كتابه: انتحار المغرب بيد ثواره.

- تساؤلات لا بد منها

هذه عينات من نصوص الرحلة، بشقيها السفاري والاستكشافي. محكومتين بإكراهات لحظتين: الإحساس بالتفوق كما كان من أمر ابن عثمان - أو لحظة الإحساس بالفارق الحضاري بين مدينتين، كما رأينا في الأمثلة التي أعقبت ذلك كرحلة الطهطاوي أو الحجوي. وقد يجد القارئ أنها نصوص تتقارب على مستوى الوصف وإبداء الدهشة أمام الرقي الحضاري والتفوق المدني لبلاد الفرنجة. وكلهم باح بانطباعه الموسوم يعمق هذا الاندهاش وقوة هذا الولع. وكلهم نظم أو تمثّل شعراً مدحاً لحال ترقّيهم وهجاءً لحال انحطاطنا. وكلهم امتدح باريس وغازلها غزل العروس.

لكن في متن هذا الغزل، وهذا التصوير للمدهش، كانوا يعبرون عن التحسر، ويستدعون الفارق بين البلاد الإسلامية وأوروبا. كما أنهم حتى في لحظات الهزيمة والإصرار على تصوير المدهش في هذه المدينة، أدركوا أن لا سبب ينهض بهذه المدينة سوى العلم والتعلم. صحيح أن الوصف ما ترك صغيرة ولا كبيرة إلا ورصد فيها ذلك النصيب من المدهش والعجائبي. لكن في كل لحظة كان هناك توجه إلى روح النهضة وأسبابها. فالعلة هي العلم. لكن علة العلل هي إرادة العلم ومعرفة الطريق إليه.

بعد هذه الإطالة على أهم نصوص الرحلة بمختلف تعبيراتها كان لابد أن نتساءل الأسئلة التالية:

كيف استطاع أدب الرحلة ابتداء من القرن التاسع عشر إلى بداية القرن العشرين أن يؤثر في عملية الإصلاح؟ وما هي معالم أثر الرحلة في برامج الإصلاح؟ ما هي مُعيقات تأثير الرحلة في ثقافة الجمهور، وهل أمكنها حقاً أن تصل الجمهور؟ كيف نقيم وعي الرحالة في هذا العصر، وهل لازالت أسئلة الرحالة حية وأنها أسئلة لم تنجز أجوبتها حتى الآن؟ ما عدا ذلك لا ننسى أن الرحلة كانت بمثابة المحطة الأولى في قيام إصلاحات حتى لو لم تكن حققت حلم أولئك المصلحين، لكن تحديث البلاد على مستوى النظم

الإدارية وإقرار الدستور والقوانين وهيكلية الاقتصاد والنظام التربوي 110

والصناعة والجيش.. كلها محاولات أدخلت دول العالم الثالث ولو بصورة مبتسرة غير كاملة وأحياناً مشروطة إلى العالم الحديث! لم يبلغ هذا التأثير مبلغه ولم يحقق نموذج المثالي. لذا وجب العودة إليه للوقوف عند الفارق الكبير بين ما كان ينشده هؤلاء الرحالة المصلحون، وما تم تحقيقه اليوم

بصورة من الصور. لم يكن في وارد هؤلاء الرحالة ما سيطرأ من مستجدات على الصعيد الدولي والإقليمي والوطني. حيث مجرد التحديث لا يصنع القوة ولا يحفظ البلاد ولا يحفظ الدين. ليس الأمر في أن نتطور بأي شكل اتفق، بل علينا أن ندرك كيف نتطور من دون أن نقع في كوارث حقيقية. وهو ما لم يكن في وارد مصلح مثل الحجوي مثلاً، حيث راهن على الحماية لتحديث البلاد. وربما هو وأمثاله اعتبروا التحديث من غنائم عصر الاستعمار، بما في الأمر من مغالطات تاريخية، نستطيع فهمها اليوم أكثر من أي وقت مضى. لم ير هؤلاء الرحالة إلا مظاهر المدنية وحجم الفارق المهول. لكنهم لم يدركوا خطط المستعمر وطريقته في تدبير المستعمرات والمحميات على أساس الاستتباع وتخريب البنية الاقتصادية والاجتماعية والقيمية للمحلي. باختصار لقد كان ينقصهم الحس الأيديولوجي والاستراتيجي؛ لذلك كانت قراءتهم للتحديات الخارجية مبسطة وساذجة وتخلو من التعليل. فالغالب على الرحلة، أنها استبعدت خطرين سوف يركز عليهما الإصلاحيون وتيار الجامعة الإسلامية، ألا وهما: الاستبداد والاستعمار. لقد ركز الرحالة على التخلف والانحطاط المدني. وهذا وجه من وجوه وصف الأزمة. لكنهم لم يدركوا علاقة وجدل الاستعمار والاستبداد في صناعة التخلف وجلب الاستعمار. إن ما قدمه هؤلاء الرحالة يصلح أن يكون المادة الوصفية الأولى لانبعاث الإصلاح والنهضة. إلا أنه لا يمثل كل شروط النهضة والإصلاح. نقول ابتداءً: إن هذه النصوص الرحلوية لم يكتب لها أن تصل إلى الجمهور. فقد ظلت حبيسة دواوين السلطة أو حبيسة نخبة محددة. وذلك لأسباب منها: أنها شكّلت وثيقة

للنخبة السياسية الحاكمة أو العلمية. لم يكن انتشارها مهمًا، لغياب سياسة التشريك الجماهيري في مثل هذه القضايا. أكبر دليل على ذلك أنها ظلت مخطوطات لم تر النور إلا في السنوات الأخيرة. ومع أن الحجوي أكد بأن رحلته إنما لأجل إطلاع من لم يجرب الرحلة من المغاربة، إلا أنه لا يعني أن محاولته لقيت انتشاراً عند الجمهور. ثم لا ننسى أزمة القراءة وانتشار الأمية التي ذكرها الرحالة نفسه. فلم يوجد يومها وسائل للنشر كالكازيطات التي تحدث عنها كل الرحالة. وحتى مع وجودها لا وجود لتقاليد القراءة والتولع بالمعارف لغلبة الأمية. وحتى اليوم لم نحولها إلى نصوص تربوية نستدخلها برامجنا التعليمية لتربية الناشئة على قيم النهضة والتّرقّي. لا شك في أن وعي أولئك الرحالة كان متقدماً جداً بالمقارنة مع أغيارهم. فهم صفوة من كان يختارهم السلطان بتعبير الرحالة المغربي أو ولي النعمة بتعبير رفاة الطهطاوي. ولا نزعم أنهم حتى في تركيزهم على مظاهر المدنية وعدم التطرق إلى صلب إشكالية الاستعمار والاستبداد، كعائق أساسي للتحديث وصانع التخلف، لا نزعم أنهم كانوا خائنين لقضيتهم. بل إن معالم التحسر ظلت بادية على مواقفهم ولسان حالهم: نحن أولى بهذا الإنجاز من أولئك الفرنجة! إن جزءاً كبيراً من التسطّيح راجع إلى أن مخاطر الاستعمار. واستراتيجيته لم تكن معروفة كما هي الآن. فليس من المعقول أن نقيّم تلك الآراء بأثر رجعي. ربما ظنّ البعض لتبرير مواقف بعضهم أنها من ذكائهم المبكر. وربما من فرط وعيهم المتقدم على عصرهم فعلوا ما فعلوا.

وقد نجد اختلافاً في الوعي بين رحلة وأخرى. وقد نجد تفاوتاً في المدارك بين هذا الرحالة أو ذاك. لكن مع كل ذلك ظل هناك وعي أساسي

مشترك لا يزال بمنزلة جوهر الخطاب الرحلوي: العلم كسبب للنهضة. إننا نرى أن ما طالب به الرحالة وما خرج به من انطباعات ينقسم إلى قسمين:
الأول: يتعلق بالتحديث والعلم والعمل.

الثاني: يتعلق بمظاهر الثقافة والأخلاق المحلية للفرنجة.

وقد نجد الأمور قد تغيّرت اليوم. فما كان يراه هؤلاء كبيرة من الكبائر، حدث فيه تراجع وتنازلات كبير. بل غدا من المسلمات وأحياناً من الضروريات. وبينما كان يركز بعض الرحالة من أمثال الحجوي على مسألة الزي واللباس، حتى أنه عاد ليحجب المقيمين المغاربة في لندن عن مسألة لبس البرنيطة وما شابهه، حتى اعتبر لباس البرنيطة من دون ضرورة ومحجة فيها «ردة»، فإن مثل هذا الموقف تراجع ولم يعد مقبولاً. بل أصبح عنوان تطرف غير مهضوم وقاصر عن الاستيعاب اليوم.

كان علينا أن نتساءل عن كل هذه الأسئلة من هذا القبيل التي طرحت حينئذ وتم التراجع عنها، لندرك أن عدد الحواجز النفسية والثقافية وأيضاً الشروط التاريخية والحضارية كانت كفيلة بإزاحتها. وهذا الاقتصاد في الموانع، يقلل أيضاً من مستوى الممانعة السيكولوجية والثقافية تجاه الآخر. إن ثورة الاتصالات وغيرها مكّنت الشعوب الإسلامية المعاصرة من

الوقوف على مستويات جديدة مدهشة. ولعل ما كان مدهشاً يوماً في الغرب أصبح جزءاً من حياتنا اليومية. هناك ثورات أخرى في أوروبا والعالم الحديث فاقت كل الثورات السابقة. وما أن نسعى حثيثاً للتكيف مع إكراهات الأولى حتى تنهمر إكراهات أخرى نتيجة قيام ثورة أشد من الأولى وأقوى. إذا كان الحجوي وأمثاله اندهشوا يوماً لوجود الآلة الكاتبة

وما شابه، فنحن اليوم أمام الثورة السبرنتيقية، وأمام مفهوم «البوصة»
والعولمة وانتقال المعلومة بصورة بدت «الكازيطات» أمامها أشبه بحفريات
تاريخية. إن العالم اليوم يعيش تخمة في المدهش. ولم يعد ثمة شيء
يخفى. وكثير مما ينجز اليوم سبقه الخيال العلمي بسنوات حتى بات مركزاً
في الأذهان. وقد بات ما يتخيله المرء اليوم في حكم المنجز القريب لا في
حكم الخيالي أو الإمكان المجمل. إن تركيز الرحلة على العلم كما رأينا
هو مرتبط الفرس. ونحن اليوم تجاوزنا الصراع الأيديولوجي مع القوى
الاستعمارية الخارجية. بل أصبح الصراع يتجه إلى «العلم». وهذا يعني أن
الاستعمار يقبل ويتسامح في كل شيء، إلا أن تزامنه الصناعة وتشاركه
العلم. العلم لم يعد متاحاً في زمن نعيش فيه دورة صراع التفوق العلمي
والممانعة ضد انتشاره. إذن أهم ما في الرحلة، مما لم ينجز بعد، ويجب
التركيز عليه، هو الدخول في رهان التقدم العلمي. وهذا هو شكل الصراع
المستقبلي بين العالم الإسلامي والغرب. فلا زلنا في العالم العربي على
الأقل نندهش بعوارض المدنية الأوروبية ولا نكاد نسايرها في أخلاق البذل
والعطاء والإبداع. إن دهشتنا لا تصب في حاجتنا الضرورية. بعد عقود من
قيام هذه الرحلات ألفينا أنفسنا أمام ظاهرة الاستلاب بكل أبعاده: الثقافي
والسياسي والاقتصادي... وحكاية الاستلاب ليس أنك مجرد تضييع مشيتك
وتمثل نبرة الغير. هذا منظور تبسيطي للاستلاب. فهذا الأخير هو نتاج موقف
ومنهج في الإدراك والفهم والاختيار قوامه افتقاد القدرة على التمييز بين
الأولى والثانوي.. بين الأنفع والضار.. بين ما بالذات وما بالعرض.. بين
الحقيقي والزائف... ولحظة الاستلاب هي لحظة شرود وضياع في عوارض

مدنية لم ننشئها ولم نفهمها ولم نمتلك كيمياء صناعتها. إننا ماضون في استهلاك فائض قيمتها. وفي الاستلاب كما في حكاية فاوست نقبل بصفقة نتنازل بموجبها عن جزء منا. لكن الجزء الذي فرطنا فيه يلاحقنا ليسترد الباقي ويدمره. هذا الذي حصل بالفعل. لقد عقدنا صفقة بموجبها بعنا بعضاً من سيادتنا واستقلالنا وهويتنا مقابل بعض من عوارض التحديث وليس كيمياءه. وما بعناه تحول إلى شبح يلاحقنا عبر أجيال متعاقبة، طلباً لما تبقى لأجل تدميره. إننا اليوم نغرق في الاستلاب، ليس لأن هويتنا على المحك، بل لأننا يوماً بعد يوم تتسع المسافة بيننا وبين إرادة النهوض وصناعة الحداثة حتى لو غرقنا في أكسسواراتها وخردتها وتمثلاتها المغشوشة والممسرحة. فيما الجوهر لا يزال يُبنى بأننا أمة لم تدخل بعد الكون الحديث إلا على إيقاع سياسات التبعية. لا زلنا في حاجة إلى رحّالتنا لكي يصف لنا عمق هذه الفجوة بعيداً عن الصورة المغشوشة التي تنتقل عبر وسائط جديدة وبتقنيات سبرنيطيقية عالية لم تكن في مكنة رحّالة القرن التاسع عشر. لكنها لا تنقل إلى الوعي شيئاً بقدر ما تؤدي وظيفة مسخ الوعي. بل هي في العموم تخاطب اللاوعي والغريزة، وتنقل كل شيء عن الحداثة إلا كيمياءها الحقيقية. لم يعد رحّالتنا الذي يحمل لوعة النهوض كما يحمل همّ ترقّي الأمة هو من يتكبد عناء نقل الصورة عن الآخر إلينا، بل هذه المهمة أصبحت من اختصاص الغرب نفسه. فهو يستعرض مظاهر تفوّقه عبر تقنية الصورة بشكل يومي يخاطب فيها أطفالنا وكبارنا مباشرة من دون وسيط تربوي ومحلي يعزّز فينا ثقافة الهروب والاستهلاك والتمثلات الجوفاء لمعلبات الحداثة. إنهم يقتلون فينا النهضة بتزييف الحداثة. ليس

تزييف المحلي لها، بل تزييف أهلها لنا، لكي نضيّع وقتنا ورأسمالنا في فقاعاتها لا في عناصرها الجوهرية التي ظللنا نبتعد عن أسبابها كلما حاولت هي أن تتحول إلى إعلان صوري يفتن المخيلة ويقلب الأولويات ويحجب عن الوعي حقيقة المهام وحقيقة السياسات التي تقتل التحديث بالحدثة وتميت داعي النهضة بالفرجة الرخيصة على منجزات الغير التي اقتنعنا بأن حظنا منها أن نتفرج عليها لا أن نصنعها.

الفصل الثاني سؤال الحداثة

تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحداثي

نحو مفهوم تعاقلي للإنسان

إنّ المسألة هنا أكثر تعقيدا من أن نختزلها في مقابلة توحى بالتضاد، حيث يفترض في واضح المقابلة بين الإسلام والحداثة، أنه يتطلع إلى صياغة الإشكالية على أساس الثالث المرفوع؛ إما "إسلام" على ما هو عليه وضع المسلمين في تخلفهم الحضاري، أو "حداثة" تجعلنا نكف عن أن نذكر العالم بأننا عرب ومسلمون. والغريب أن هناك قسما من أهل الحداثة يشاطرون قسما من المسلمين هذه النظرة الحصرية ذاتها: إما هذا أو ذاك. وليس من باب المفارقة أن يكون هينتنغتون يشاطر طالبان نظرتهم تلك، فيشطب بذلك على تاريخ طويل من الفعل الحضاري العربي والإسلامي. فأن يكون العرب والمسلمون استطاعوا أن يبنوا لهم حضارة في التاريخ، فهذا معناه أنهم حققوا في يوم من الأيام "حداثتهم". فالمشكلة ليست إذن في الماضي أو التراث كما هو في لحظته التاريخية، بل المشكلة هي مشكلة الماضي كما يحضر في أذهان العرب والمسلمين اليوم. لقد صدمت وأنا أسمع أحد الأعلام الإسلاميين، يقول ذات مرة، بأننا لسنا مطالبين ببناء حضارة أو تنمية أو تقدم... فهذا ليس تكليفنا الشرعي، نحن نريد الآخرة. حسنا، لكن أين البعد الإستخلافي وموجباته في العمران البشري؟ أين واجب إعداد القوة حيث الحداثة هي أكبر مصاديقها في اجتماعنا المعاصر؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا أسستم حركة ودعوة ومشروعا ثم

قلتُم أنها مواجهة حضارية؟ وقد كان الداعية نفسه قبل أكثر من عقود من الزمان يؤكد على أن البديل المتوخى، يجب أن يكون متفوقا وأكثر حضارية من كافة البدائل المطروحة وإلا فلن يكون بديلا. هذا هو الإفلاس الكبير، وهذا هو التهافت وضبابية الرؤية. وإذن، إن كنتم طلاب آخرة وكفى، فدعوا دنيا الناس أو انخرطوا فيها بوعي تنموي وحضاري واستخلافي بالمعنى الذي تحدده سنة الاجتماع البشري. أعود لأقول، بأن هذه المقابلة خاطئة ولا تصح حتى من وجهة النظر المنطقية الصورية. فإذا كان المناطق قد حددوا للمقابلة أحكاما، وحصروها حصرا عقليا وليس استقرائيا في أربع صور، ففي أي صورة ياترى يتعين علينا وضع ثنائية الإسلام والحداثة؟ هل نقول ياترى إنهما نقيضان؟ فهذا لا يصح، طالما أن الإسلام والحداثة، كليهما أمران وجوديان، في حين، أن النقيضين أمران يفترض أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا. فهل نقول إنهما ضدان؟ وهذا مدفوع أيضا، لجهة كونهما ليس متواردين على موضوع واحد. فالأقرب أن يقال إن ضد الحداثة هو التقادم، وضد الإسلام هو الجاهلية. وليست الحداثة بالضرورة جاهلية إلا برسم "الحاكميانية القطبية" الواصفة إياها بجاهلية القرن العشرين. كما أن الإسلام ليس ماضويا متقادما إلا برسم "العلموية" الواصفة إياه بالخرافي. فهل نقول إنهما المتضايقان؟ وهذا لا يصح أيضا، مادام كل منهما قابل للتعلل باستقلال عن الآخر، فلا أحد منهما يعرف بالقياس إلى الآخر. ويبقى أن نتساءل، هل هما إذن، من جنس الملكة وعدمها. وهذا مدفوع بما أننا نفرض في الملكة وعدمها وجود الموضوع الواحد القابل بهما معا. وفي حال ثنائيتنا المذكورة، هذا لا يصح،

لأن المجتمع الواحد يمكن أن يكون مسلما وحداثيا ويمكن أن لا يكون لا هذا ولا ذاك، بخلاف الملكة وعدمها. إذن، منطقيا لاتصح المقابلة. فإن كنا ولا بد مصرين فلنعالج المشكلة في ضوء العلاقة الممكنة بين الحداثة والمسلمين. وذلك بلحاظ، أن جهة التقابل في "المسلمين" ليس هم من حيث هم. وإنما هم من حيث حال زمنانيتهم الجماعية، ووعيمهم بين حد التقادم وحد التعاصر. فهذه المقابلة، تتيح لنا بناء موضوع إشكالتنا وفق منطق جدلي، خارج شقاوة المنطق الصوري. فالمنطق الصوري يريد أن يستحضر الإسلام، ليس بوصفه تعاليم، بل بوصفه تجربة مشخصة قامت في زمان ما وفي جغرافيا ما. من هنا نقول بخصوص الضفة الأخرى، أن المسيحية طريدة الحداثة في الغرب لم تبحر الغرب إطلاقا، ولا كان الغرب غير مسيحي نهائيا. إن الحداثة حدثت سوسيو- تاريخي وحضاري، يتعلق بتجربة أمم وشعوب، وليست مسألة عقائد وأفكار. وهذا هو المأزق الذي وقعت فيه "الفويرية" نفسها، حيث بدا أن ثمة سوء استيعاب لجدل التعاليمي مع التاريخي، الأمر الذي أدى إلى بروز أحكام تصنيفية غير معللة وغارقة في النقائض، لأننا لاحظنا أن المبدأ نفسه الذي شكل قوة دفع للرأسمالية موجود بالقدر نفسه وزيادة في أديان أخرى. فالمبدأ الواحد الذي تشارك فيه البروتستانتية والكاثوليكية، يصبح فاعلا في الأولى دون الثانية؟ إنه لم يدرس مفاعيل الأخلاق في جدلها الموضوعي، وفي سيرورتها التاريخية وانتظامها داخل النسق. فلم يعلل كيف ولماذا الأخلاق نفسها فاعلة هنا وغير فاعلة هناك، ليختزل الأمر في نهاية المطاف في مجرد إحصائيات في طول الظاهرة التقدمية نفسها للحداثة، حيث أكدت الأرقام

على أن معدل الإنتاج في الوسط البروتستانتى هو أعلا منه في الوسط الكاثوليكي. لكن بالنتيجة، ففرنسا الكاثوليكية وبريطانيا البروتستانتية، كلاهما ينتميان للخط البياني الحدائى. هذا، إذا لم نضف إليهما اليابان الشنتوية أيضا! ذلك لأن الكاثوليكية اليوم ليست هي الكاثوليكية بالأمس في الموقف من الحداثة. بل ليس كل الكاثوليك سواء عصرئذ في الموقف إزاء الحداثة، ولا كل البروتستانتين سواء منها يومئذ، إذ منهم محافظون وظلاميون أبعد عن الحداثة وذوقها. ولا ننسى أن الكاثوليك كانوا أكثر انفتاحا على الفن القوطي، وأكثر إصرارا على اعتماده في زخرفة الكنائس والعمارة من البروتستانتين الذين بدعوا أهله وحرموا الفن ودعوا إلى التقشف.

ولذا أعتقد أن المأزق "الفويري" الذي حاول معالجة هذه العلاقة بين الدين والحداثة، راجع إلى بساطة المنظور الفويري ذي النزعة التصنيفية الإحصائية ونظرا لجدله المقلوب أيضا. أولا، لأنه أعطى للمبدأ والقيمة قواما مستقلا بذاته، فلم يدرس كيفية تفاعل الكائن مع المبدأ أو القيمة وتموقعهما داخل النسق. أي كيفية انتظام هذه القيم داخل النسق، كي تصبح مفاعيلها جدلية. وأيضا غاب عنه أن البروتستانتية والأخلاق البروتستانتية هي إحدى آثار التحول الحدائى من وجه وليست هي علته التامة. فيكون أحرى أن نبحث عن سبب آخر لبروز الرأسمالية في الغرب بشكلها التاريخي، بدل أن نجعل من النتيجة علة تامة.

من هنا يتعين علينا إعادة صياغة المقابلة بين المسلمين والحداثة، كي نخرج من نطاق المنطق البتّي إلى فضاء المنطق الجدلي أو المنطق

الإفتراضي أو الإحتمالي أو الضبابي الذي يفتح مجالاً للممكن في وعينا وفي ممارستنا، حينئذ تصبح المقابلة ممكنة للمعالجة. فالمسلمون هم الذين يحددون الصورة التي يكون عليها إسلامهم. فليست المسألة أن يكونوا حدائين أو لا، بل يمكن أن يكونوا مسلمين بأشكال ومراتب وصور متعددة. المقابلة الأخيرة، تجعلنا نتساءل: عن أي صورة من صور التكييفانية الإسلامية أو عن أي مرتبة من مراتب الوعي بالإسلام، تحضر المقابلة مع الحداثة. وهاهنا نكون أمام صورتين، لكل منهما أنصارها ومنظورها. تارة نفترض الحداثة أمراً ثابتاً وعلى الإسلام أن يخضع لمقولاتها، وهذا هو مذهب دعاة "تحديث الإسلام"، وتارة نفترض الإسلام ثابتاً وعلى الحداثة أن تستجيب لمحدداته، وهذا مذهب دعاة "أسلمة الحداثة". أعتقد أن الأمر هنا راجع إلى موقف عقل تشرب المنظور الأرسطي والقروسطوري، الذي يقدم الثابت على المتحرك، ويفضل الثبات على الحركة. وأصل التفضيل عائد إلى أن العقل العربي والإسلامي كان قد تبنى المنظور الإغريقي، وتحديد الأرسطي الذي حدد الحركة في مجال الأعراض ونفاها عن الجوهر. فأشرفية الثبات آتية من أشرفية الجوهر الثابت. وهذا المنظور سرعان ما سيتبخّر لمجرد القول بالحركة الجوهرية، حيث ندرك أن الحركة ليست شأنًا للأعراض إلا من حيث هي تابعة للجوهر. فأن يتحرك الإسلام في حركته الجدلية مع لحظته التاريخية هو كمال الإنسان المكلف الحامل لتعاليمه.

أما الشبهة الأخرى، فتتعلق بسنخية هذا الكمال، إذ هاهنا يبرز السؤال؛ كيف الكمال وقد اكتمل الدين بدليل النص؟ والواقع، أن القول بكمال

الدين، هو اكتمال الشكل التعاليمي، أي اكتمال التنزيل. أما التأويل فلم يكتمل إلى يوم الدين. فالإسلام يتكامل مع اللحظة التاريخية الممكنة تأويلا كما تكامل مع لحظته الأولى تنزيلا. وهنا، تكمن مشكلة العقل الإسلامي، أي أنه يتعاطى مع الإسلام تنزيلا لا تأويلا. إن الحداثة نفسها كمعطى اجتماعي - تاريخي، ستصبح يوما ما تراثا، وسيجد الإسلام نفسه مدفوعا إلى مستويات جديدة من التكيف مع أحداث أخرى، وهذا هو معنى أن يكون الإسلام خالدا؟ إذ لا خلود إلا بحركة. هذه هي الصورة التي يتعين أن نعالج فيها علاقة الإسلام بالحداثة، حتى لا يكون نقدنا للحداثة تصويبا على رجل القش!

الحداثة وخطاب مركزية العقل والإنسان

علينا بادئ ذي بدء، التمييز بين الحداثة كما هي في تجلياته الممارسة، وبين سلسلة الأحكام التي تسعى إلى اختزالها في جملة أوصاف وأحكام وثنائيات حصرية تجريدية، قد يكون بعضها صحيحا وقد لا يكون. وقد يكون بعضها صحيحا، لكنها أحكام تسعى إلى تسويق الفوضى، كما يفعل أكثر نقاد الحداثة العمائين. على أساس، أن نقد الحداثة هو نفسه أصبح في حاجة إلى تحليل ونقد ومراجعة، باعتباره نقدا له تاريخه وشروطه وهو الآخر محكوم بهواجس تختلف من البيئة الأم إلى البيئات المستقبلية لهذه اللغة الجديدة لغايات أخرى، كما تختلف من ناقد إلى آخر. فليس نقد الحداثة بهذا المعنى، هو نهاية القول فيها. فقد يكون ممكنا أن ننتقل من تصورات تجريدية لا مأوى لها خارج هذه الأذهان المفلسة، من أجل

محاكمة واقع ما بمنطق الفعل والممارسة. حتما ها هنا سنقف على أخطاء، بل على فضاعات بنيوية لا تحتاج إلى كل هذا التهويل المسكون بالخواء. لكن ترى، ماذا لو أخضعنا كل تلك العمائية إلى محك الفعل والممارسة؟ أفلا نكون أمام فوضى أو لنقل أمام إعلان موت جماعي؟ إن ما يبدو من تلك الحركة "النقدوية" للحداثة هو أنها تعرضت هي الأخرى إلى ضروب شتى من التميع والعمائية، ما يجعل النقد برسم الموضوعية في عداد المستحيل. فيتعين إذاك توخي الحذر من هذه اللعبة المغرية، حتى يكون نقدنا للحداثة وسيلة لمزيد من الإستبصار وليس وسيلة لارتكاسنا في وعي زائف بواقعا.

إن نقاد الحداثة يصفونها بأوصاف نمطية حصرية مطلقة، وهم بذلك لا يرون وجهها الآخر ويقعون فيما يزعمون أن الحداثة واقعة فيه ويسقطون في اللغة الحصرية ذاتها، ويعتقدون بأن تفكيكانيتهم الذهنية والذهانية هي أحكام مطلقة لارجعة فيها. هذه واحدة من مفارقات نقد الحداثة حينما لا يزود ببوصلة هادفة بعيدا عن غواية قلب الأوضاع وتفتيت الأنساق.. لكن ماذا بعد؟

إننا بالتجريد العقلي نجد كل شيء ممكن، لكن ما يجري بالفعل لا يجري إلا تحت غلبة النسق. وهذا ما لا يدركه نقاد الحداثة، إذ يتعنترون ذهنيا في تفكيك وتجريد الواقعي والتحكم به في هذه اللعبة الذهنية العبيثة، لكن أفكارهم بالنتيجة غير قابلة للفعل. وإذا اتفق أن تنزلت إلى الفعل، فإنها لا تنزل إلا في إطار النسق. فالواقع لا يستع إلا للأنساق.

فاللعبة إذن تصبح واضحة؛ أن ما يبدو إعلان نهايات ما هو في واقع

الأمر إلا تأسيس لبدایات وأنساق خادعة غير معلنة. فطبيعة الأشياء ترفض الفوضى . من هنا لن أنقاد إلى بعض هذه الأحكام المملة، لاسيما حينما تطرح في عالمنا العربي بصورتها المبتسرة أو الممسرحة والمضللة... لن أنقاد انقياد من أغرتهم العمائية وسلكوا دروبها الملتوية، متخذين منها ملجأ ومهربا من استحقاقات الحاضر والمستقبل وأخفوا نزوعهم المرضي إلى المفارقة وغواية جنون العقل بلا قصود مرسومة أو غايات موسومة ، إنها اللغة التقليدية لنقاد الحادثة بلا هدف . وهي حماقة من حماقات الموقف الرفضوي للتقدم، أكثر منها نقدا حيويا للحادثة، إغناء لها وتكيفاً مع شروطها التاريخية. فالخيار التكييفاني، هو الإمكانية الوحيدة لتغيير التاريخ، بالتكيف الأمثل مع حركته. وهو ما يتوقف على حد أدنى من الوعي التاريخي وحركة التاريخ؛ النقد الذي نخرج منه بمخطط يسعف كياناتنا المريضة، ويسهل علينا مأمورية الإختراق الأمثل للحادثة، ويمكننا من تقنيات ومداخل خلاقة وناجعة لولوج الكون الحديث، بالإصرار الممكن والمناورة القصوى. لا أن يساهم هذا النقد في تغذية نزوعنا الوهني تسويغاً لكسلنا وانزوائيتنا وتبريرا لتخلفنا وتبشيعا للحادثة كلا. الأمر الذي يساهم في بروز الرهاب الإسلامي المعكوس من الحادثة ، أو لنسميه: **la modernophobie** 124. فما ندعو إليه، هو النقد الحيوي للحادثة

الذي يمكننا من مداخلها وليس النقد الذي يؤدي إلى تسويغ الرفض الكلياني لها. في هذا الضوء نستطيع فهم إشكالية التحول من مركزية الإنسان في الخطاب الديني إلى مركزية العقل في الخطاب الحداثي. أقول، كفانا تبسيطا وجريا وراء تنميطات مابعد الحادثة. وحتى الآن لا أدري

كيف أننا نتمسك بمقولات مابعد الحداثة للدفاع عن خصوصيتنا ولا نستطيع أن نقبض على ملاك خصوصية متطلباتنا في صلب النقد المابعد حدثي. بهذا المعنى نزرع الصفة الكونية من الحداثة ونسلم بكونية النقد الـ "مابعد - حدثي". وهذه الإزدواجية تفضح عمق انصدامنا وانغلابنا أمام الحداثة. إننا ننكر كونية الحداثة ونسلم بكونية جنونها وننكر فعل التبعية للحداثة لكننا نمارس التبعية الهوجاء إزاء مابعد - الحداثة. لا أعتقد أن ثمة تحولا في مستوى المركزية بقدر ما هناك فقط إعادة إخراج لعناصر التمرکز نفسه . ربما هو تغيير في التراتبية المنطقية لعناصر النسق نفسه. ربما يمكننا الحديث عن تمرکز ونزرع للتمرکز داخل النسق نفسه، لأن للتمرکز مركزه وللبنية بنيتها: بنية البني أو لنقل على حد تعبير لوي الوسير: **surdetermination** . وأعتقد أن لهذا المفهوم أهمية كبرى في فهم ديناميكية فعل البني ونشاطها. إن فعل العناصر لا بد أن يتم من خلال هذا المركز الجامع لنشاط مكونات البنية. من هنا أقول، لقد كان الإنسان دائما موضوعا أساسيا للخطاب الديني مثلما كان دائما موضوعا للخطاب الحدثي. الشئ الذي اختلف هنا هو طبيعة المنظور للعقل والإنسان في سياق التفويت التاريخي للسلطة إلى الخطاب الحدثي عبر أكثر من ثلاثة قرون من الصراع وبعد أن عجز خطاب اللاهوت الكنسي عن تحقيق مطالب الإنسان وإعادة تجديد منظوره للعقل. هذا التفويت لم يقطع دابر الوفاء للتراث الديني والتعاليم المسيحية، بدءا بالإصلاح الديني وانتهاء بمقاييس كائنا الدينية والتعليل الفوييري للدينامية الأخلاقية للرأسمالية. إذن ، ليس الأمر تغييرا في المركزية، بل هو تغيير في المنظوريات. وهذا

يتضح تاريخيا في الموقف المتوازن لأحد أبرز هؤلاء الرموز النهضويين، أعني إرازموس الذي رفض إقامة آرائه "الهيومانية" على أساس الشرخ بين الخطاب الديني المسيحي والخطاب النهضوي المتأغرق. لقد بدا له عبثا أن نحقق ما حققناه بناء على عملية إحياء كبرى للتراث الوثني اليوناني، مادام بإمكاننا تحقيق الشيء نفسه انطلاقا من المبادئ والقيم الدينية المسيحية. وليس غريبا أن يكون هذا الموقف هو الذي أرهص للنقد الشوبنهاوري للقانون الأخلاقي الكانطي، على أساس فكرة المقاسية الدينية. ومثل هذا الإحساس، كان قد انتاب رواد الإصلاح العربي والإسلامي في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. أذكر في مقدمتهم رفاة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وشكيب أرسلان... أولئك الذين وقفوا موقف إرازموس وتوماس مور، بحثا عن شروط إنسانية وتحررية وتقدمية من خلال القيم المحلية والإرث الثقافي المحلي. فهؤلاء وأولئك، لم روا في الأمر ما يتطلب تغييرا في المركز، بل طالبوا قصاراهم بإقامة الأمر ذاته على معايير القيم الدينية دفعا لتوتر المجال المحلي وقطعا لدابر التطرف في هذا الإتجاه أو ذاك كما حدث بعد ذلك، حيث بدأ الفصام والشرخ واضحين في الطرف المحافظ مع رشيد رضا طرديا بالإتجاه الذي سينتهي إلى لحظة سيد قطب ومن جاء بعده. كما بدا في الطرف الآخر بالإتجاه الذي سينتهي مع سلامة موسى ولطفي السيد. حينئذ افتقدت البوصلة، وأصبحت الدعوة إلى التطرف في أقصىه. فلم نظفر بعدها بفكر ديني معافي من نزلة اللامعقول، ولاحقنا حادثة خارج ملحمة التبعية والذيلية والتخلف المزمن. نعم، يمكنني هنا الحديث عما

يميز ماهية الإنسان الحدائي، وهو كونه إنسانا عاريا أو لنقل هو مشروع رغبة. وبما أن الرغبة تكاد تغطي على ماهيته الفردية، بدا الأمر وكأن الحدائة هي اختزال للرغبة لا يسمح بتفتق الأبعاد الأخرى للإنسان. إن مشكلات الحدائة تبدأ من حيث بدأت الحدائة نفسها. أي من خرق هذا التوازن الذي نادى به إرازموس وتوماس مور. فالخطاب "الإنساني" يحمل الإنسان مسؤوليات لا يمكن أن تتعايش مع المنظور الإختزالي للإنسان بوصفه محض رغبة. وأعتقد أن هذا نقد مشروع للحدائة سيظل مشروعا كذلك مع ما بعد الحدائة. لأن التأكيد على هذا الإختزال الرغبوي لماهية الإنسان هو اختزال ما بعد حدائي أكثر مما هو اختزال حدائي.

المصالحة بين الإنسان والعقل

تبدو المصالحة قائمة هاهنا في الممارسة، وإن كان العقل أحيانا تستدرجه غواية النظر إليها برسم الإثنية المغالطة. فكيف يمكننا الفصل بين ماهو عقلي وماهو إنساني حتى بالمنظور الديني؟ إنما المشكلة تبدأ في أذهاننا وتحديدنا لما نشرع في رسم الحدود للعقل والإنسان. المصالحة تتوقف على طبيعة نظمنا العقلي لما يجري في الواقع. وأعتقد أن الفكر الإسلامي يملك إمكانية تحقيق هذه المصالحة، على خلفية ما تؤكدته التعاليم الإسلامية من حيث أن العقل " هو أول ما خلق الله " وعليه انبنى النظام الكوني. إذ لا نظام إلا بعقل. فالعقل هو نفسه النظام؛ "ومن كل شيء موزون". فنحن إذن، موجودون ضمن عالم معقول كلا. ومشمول بهذا المعطى الذي يجعل "المعقولة" بهذا المعنى العام، سمة لماهية هذه

الأنطولوجيا. يبقى الأمر الفارد هاهنا، هو أن عقلانية الإنسان هي مرتبة ضمن تراتبية هذا المعقول الكوني. على أن للإنسانية شأنية داخل هذا الفضاء المعقولي. لا أتحدث هنا عن العقل بوصفه "ملكة" بالمعنى السائد منذ أرسطو ومرورا بالقرون الوسطى، حيث استعاده ديكارت برسم التوزيع العادلة بين فلول البشر للعقل *le bon sense*، بما يوحي بانفراد الإنسان بخصوصية العقل في هذه التراتبية الأنطولوجية الغامضة، وليس بخصوصية تموقعه في التراتبية المعقولة للكون، وما يوحي أيضا بقابلية الفقد وإقصاء بعض الفعل الإنساني من دائرة المعقولة. المشكلة هنا، هي أن الفكر الأرسطي في كل أطواره عجز عن التفريق بين "العقل" بالمعنى الخاص والمعقولة الكونية بالمعنى العام. فما لا يكون عقلا برسم الإنسانية ليس خارجا بالضرورة من صقع المعقولة. فما خرج عن المعقولة هو بالنتيجة خارج عن الكون رأسا. فكل عقلي هو معقول، لكن ليس كل معقول هو عقلي بالمعنى الخاص. من هنا نفهم، كيف أن المعقول أحيانا يجد مكانه داخل ديوان الحماقة. إن العقل في نظري يعقل ولا يعقل. وإذا لم يعقل فهو مشمول بالمعقول الكوني لجهة العلة بين العقلي الخاص والمعقول العام من حيث هي علاقة عموم وخصوص من وجه. إن وجود أي كائن آخر في هذا المعقول الكوني يتحدد بمرتبته الخاصة في التراتبية الكونية، وبها تتحدد ماهيته وبها يكون هو هو. فما معنى أن يكون الإنسان عاقلا في كون موصوف كلا بالمعقولة. ما المائز في ماهية الإنسان؟ أقول: إن العقل الإنساني هنا يدرك في مرتبته وفي إحساس هذا الأخير ووعيه بمرتبته، وبأنه ميسر لما خلق له. إنها معرفة ووعي بالمراتب المحددة. أن

يدرك بأن عقلانيته كإنسان تقوم بموقعيته في التراتبية المعقولة للكون. وبأنه يتعين عليه ألا لا يتعدى حدوده.

إن المسألة هنا، هي في أن يدرك الكائن حده ثم يستقيم، إنها قصة الإستقامة . وهنا نصل إلى بيت القصيد؛ فالإستقامة في باقي الأنواع هي ثابتة بالاحتمية . هذا هو الفارق: الإنسان عاقل بالإختيار فيما هي عاقلة بالإكراه . وكونه عاقلا ليس تميزا بالعقل بل تميزا بوعيه بالعقل وبقدرته على أن يعقل أولا يعقل داخل هذا الفضاء المعقولي وبأن له صلاحيات عقلانية أوسع وسيحاسب بالعقل. أي أن يستقيم أو لا يستقيم. إنه هو المعنى بالإستقامة، لأنه يملك أن يتجاوز حدوده. وعلينا بعد ذلك أن ندرك أهمية ذلك، حيث الإنسان هو الكائن القادر على تجاوز حدوده دائما بالمعنى الإيجابي والسلبي للعبارة. إنه كائن يجد معقوليته الخاصة في التقدم. ولا معنى للإستقامة إلا في إطار التحول والتقدم والإختيار. فالدعوة إلى الإستقامة تنطوي ضمنا على الدعوة إلى التقدم. ليست الحدود الأخرى ممتنعة في حق الإنسان. وهنا أحب أن أتحدث عما أسميته بالـ "تخارج النوعي" للإنسان؛ الكائن الوحيد القادر على الإفراط والتفريط في مرتبه. إنه كائن مُفْرَط و مُفْرَط في إنسانيته، إنها حركة مرنة داخل النظام . التخارج النوعي هنا مراتبي ليس إلا، أعني بذلك، أن الإنسان وهو يتداني إلى منزلة "الأنعام" أو "أضل سيلا" ، يظل مشمولاً بمعقولة هذا الكون وتوازنه. وأيضا وهو يصعد في مدارج الكمال النوعي يكون الأمر سيان. لكن العقلانية المطلوبة التي يتحقق بها التواصل والتعايش الإنساني برسم الإجتماع، تتحدد بما أسميه أيضا "التعاقلية". إن كل الكائنات هي عقلانية وفق المشمولية العقلية

للمعقول الكوني. لكن ليس كل الكائنات هي تعاقلية إلا في المرتبة المخولة لها في التراتبية الكونية. التعاقلية "مشتقة من "العقل" كمصدر وأيضا عن فعل التعقل . وكل هذا مقبول في نظري، الإشتقاق الإسمي أو الفعلي - بصريا وكوفيا - على أن إجازة هذا الإشتقاق إسما وفعلا يتسع له القول الفلسفي، بل وفيه ما يعزز المضمون المزدوج لمفهوم "التعاقلية" الذي يوحي إلى العقل كمعطي سابق وناظم للتراتبية الكونية، وإلى العقل كفعل ووعي بالمرتبة. فالعقل كان قبل الإنسان وسيظل بعده. إن مابه امتياز الإنسان هو نفسه مابه اشتراكه . فهو يتميز بالعقل ويشترك بالعقل، أي أن تميزه مراتبي ووعي بالمرتبة . وخاصة هذا التميز هو مكنة الإنزياح نزولا وصعودا، خارج المرتبة أو ضمورا واشتداد داخل المرتبة. التميز هنا درجي وكيفي واشتدادي. مايلحظ على هذه التعاقلية، أنها تشتمل على أبعاد بها يصبح المعقول معقولا واللامعقول لامعقولا في إطار المرتبة المحددة لماهية الإنسان. لتوضيح ذلك أقول ، بأن هناك ثلاثة أبعاد لهذه "التعاقلية ":

- التعاقلية بما تحيل إليه من فعل "التعقل" برسم الوعي بالمرتبة.

-التعاقلية بما تحيل إليه من فعل "المعاقلة" برسم التواصلية مع النظير.

- التعاقلية بما تحيل إليه من فعل "التعاقل" ، إذ التعاقل يأخذ معناه من

130 التعاقد الذي صيغ على وزنه برسم المعقول الإجتماعي. أي أن العقل

الإنساني أو المعقول الإنساني الخاص يتحدد بطبيعة التعاقد حول حد أدنى

من معقولية الت موضوع المراتبي للإنسان. التعاقلية التي تحفظ له مكانته

ورتبته ومعناه في الوجود، كإنسان مستقيم في مداه لا ككائن منزلق في

مديات غيره . لهذا تحديدا أقول إن الإنسان لا يتميز بالعقل، من حيث هو

الكائن الوحيد الذي يملك أن يعقل وأن لا يعقل. لم يعد الإنسان إذن متفردا بالعقل، بل متفردا بقدرته على الجنون، بهذا المعنى يمكننا قلب الطاولة على التعريف الأرسطي، لنقول بأن الإنسان هو الكائن الوحيد غير العاقل. لنقل: إنه كائن مجنون .

العقل بالمنظور الإسلامي

إن العقل يعقل ولا يعقل، وأحسب أنها عبارة تلخص مفارقة العقل. وقد نتساءل: مامعنى أن يكون الفعل عقليا أولا يكون، بما أن العقل يعقل ولا يعقل؟ في الواقع، لا وجود لأي نشاط لا يقف وراءه عقل. إننا أمام عقل عام وعقل خاص، والمعتبر هو العقل الخاص، بما أنه عقل يجري على وفق المعايير التعاقلية؟ فهو معتبر لا لكونه عقلا عاما، بل لكونه عقلا خاصا؛ أي، عقل تعاقلي. والتعاليم الإسلامية تؤكد على ذلك إذا ما أحسنا قراءتها. طبعا ثمة كلمتان متفرقتان للإمام علي بن أبي طالب، إحداهما في وصية خاصة لكميل بن زياد النخعي مفادها: ياكميل، اعلم أن كل حركة لا بد فيها من فكرة، أما الثانية، في قوله: "العقول أئمة الأفكار". وقد تبدو المسألة في غاية الوضوح بمنطق التعدي **Transitivité**؛ أي، وراء كل فعل فكرة ووراء كل فكرة عقل. فلا شيء يجري خارج العقل إذن. لكن، مامعنى أن توصف بعض أفعالنا بالعقل وأخرى باللاعقل؟ الحقيقة، أن المعقول واللامعقول هنا منظور إليهما بلحاظ التعاقلية. إن اللامعقول هو عقل خارج التعاقلية. فليس كل معقول هو معقول بالمعنى الخاص، هو معقول برسم المعقول الكوني حيث الكائن عاقل حتى حال الجنون. وأحيانا

يكون الجنون فسحة أخرى للعقل لكسر إمبريالية الباراديغم العقلي، الذي هو محدّد المعايير في حقبة ما واجتماع ما. العقل الخاص هو شيء آخر، هو أدراك ذاتيات الحسن والقبح في الأشياء وليس فقط ما يبدو عوارض يكتيفها المعقول التعاقلي ضمن عناوين معينة وقد تكون توافقية باعتبار المصالح كما تشخّصها الجماعة المتعاقلة. قلت قبل قليل، إن "التعاقلية" هيئة مصاغة على وزن "التعاقد" بالمعنى الموحى إلى التعاقد الإجتماعي، حيث الجماعية والتواصلية ركنان أساسيان في التعاقلية المذكورة. فما كان خارج التعاقلية لا اعتبار له وإن كان معقولا في ذاته أو معقولا بلحاظ المرتبة التي انزاح إليها. ليس كل معقول هو تعاقلي. وليس كل تعاقلي هو معقول برسم المنطق الصوري، تماما مثل ما أنه ليس كل فعل مهما كان معقولا في ذاته هو معقول بلحاظ التعاقد الإجتماعي. فكما أن هناك تعاقد في الإجتماع، هناك تعاقد عقلي ضمني. الرسول (ص) لم ينعت المجنون بالجنون حيث نعت إياه بالمبتلى، لكنه قال لهم إن العقل ما اكتسب به الجنان وبأن المجنون هو من فوت ذلك على نفسه. وهنا نوسع من مفهوم الجنان، لتحدث عن المصلحة. إن المجنون بالمعنى الشرعي هو مبتلى وليس مجنونا. لكن ثمة عقلاء بعين الشرع لكنهم مجانين برسم التعاقلية.

132 وإلا ما معنى قوله عن العقل: بك أثيب وبك أعاقب. وما معنى أن يقول أولئك المستصرخون: (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)، طالما أن المجنون الشرعي قد رفع عنه القلم؟ ! سأعود هنا إلى إرازموس في مدح حماقة؟ فلو أحصينا كم من تلك حماقات التي تبدو لنا لا معقولة برسم الأقيسة المنطقية لكنها معقولة برسم لا بديتها الإجتماعية.

فيكون أحيانا من العقل أن لا نعقل؛ الشرط الوحيد لقيام النظام. وهذا ما يتجاهله دعاة التفكيكية العمائية ومثالهم الأبرز في العالم العربي، علي حرب. إنهم يفككون بعضا من هذه الحماقات، ويعتقدون أنها "شطارة" تفكيكية منهم، أن يكتشفوا خدعة النصوص أو الوجه الآخر للمعقول، ويعتقدون أنهم يفكرون فيما لم يفكر فيه أو ما كان التفكير فيه ممتنعا. والحال، ليتهم أدركوا أن تلك هي لعبة العقل نفسه وبأن العقل يقيم في ديوان "الحماقة" قيامه في ديوان "العقالة".

إن العقل من العقال، فهو يشد بقدر ما يرخي. فشده عقل ورخيه عقل. فلا جدوى من القول إن الوجه الآخر الذي تخفيه الحداثة هو القمع الفلاني أو الإخفاء الكذائي. وليتهم أدركوا أن الحداثة ما كان لها أن تقوم خارج ديوان الحماقة، تلك التي تمثل الوجه الآخر للمعقول الحداثي. أي أن فعل إخفاء الحماقة وراء تمرکز المعقولية، ليس لعبة مقصودة في ذاتها أو بحسب المنطق الذاتي، بل هي إجراء طبيعي لأجل قيام النسق. المعقولية هنا ليست مقصودة في ذاتها حتى نحاكمها بمنطقنا الذاتي أو نكشف بفضيحة طفالية، المتوارى خلفها. إنها معقولية، لأجل هذا الذي يتقوم بها، أعني النسق الحديث. وهذا معناه أن العقل يعقل ولا يعقل. وأنه ديوان يتسع

للأطروحة ونقيضها. فما هو معتبر ومعيارى يتحدد بهذه التعاقلية التي تحدد الفعل والنظر الإنساني. ما أريد قوله: أن كل شيء يتم بعقل، وكل شيء هو معقول، لكن المطلوب، هو: أي عقل نبغي وأي معقول نريد؟ طبعا، العقل الخاص الذي تحده تعاقلية المرتبة الوجودية، بما يجعل فعل المعاقله نفسه ممكنا ومطلوبا. وبهذا نكون قد أثبتنا تعدد المعقول دون أن نجرف

ضرورات التواصل الإجتماعي، ودون أن نقع في عمائية تساوي الأدلة. إن التعاليم تؤكد لنا، بأن العقل هو وضع الشيء في محله، ومثاله الحكمة. وليس غريبا أن يترد أصل الحكمة إلى الحكمة - بفتح الحاء والكاف - اللآجمة، شأن العقل العاقل والرابط والعاقد. من هنا التعاقل على وزن التعاقد، كما أكدنا قبل ذلك. ونفهم من ذلك، أن عدم وضع الشيء في محله هو وقوعه في غيره، أي خروجه عن الحد. فهو غير معقول برسم الحد "التعاقلي"، لكنه يظل معقولا بحكم ماهية الإنسان المتحددة باقتدار على الصعود والنزول خارج الحد أو التضعف والإشتداد داخل الحد. وأيضا يظل معقولا برسم المرتبة التي حل بها. أي أن العقل بحسب الرتبة الإنسانية، هو أن يوضع الشيء في محله برسم التعاقلية الإنسانية. لكن إذا ما انزاح الإنسان خارج حده المقرر له في التراتبية الكونية، فستركب عليه، بحكم "التخارج النوعي"، ماهية المحل. فيكون كالأنعام؛ فهو عاقل برسم الأنعامية لا عاقل برسم الإنسانية. فتكون شقوته بنزوله في المعقولية الكونية لا في افتقاده لمملكة العقل. وذلك هو معنى أن لا يعقل الإنسان.

وقد يتساءل البعض: إذا كان العقل يمارس الخداع، فما قيمة العقل وما

قيمة الحادثة؟

أجل، إن العقل برسم التعاقلية، قيمة كبرى. ومن هنا أحاول أن أفهم الحادثة نفسها. ثمة فرق بين أن نستوعب هذه اللعبة المزدوجة للعقل؛ بين أن نقبل بالحماسة إذا ما كانت مقدمة للمعقول، ونرفض "العقلي" إذا ما كان مقدمة للحماسة. وأقول هنا "العقلي" ولا أقول "المعقول"، لأن الحمق إن كان مقدمة للمعقول، فهو معقول. ليس كل عقلي هو معقولا. وإذا شئت أن

نمضي في هذه الرياضة المنطقية، فسأقول لك: إنه منطقيا يوجد حصر عقلي لهذه الجدلية في صور أربع. فإما أن تكون الحماقة مقدمة للمعقول، وإما أن يكون المعقول مقدمة للحماقة، وإما أن يكون المعقول مقدمة للمعقول أو الحماقة مقدمة للحماقة. فإما كون الحماقة مقدمة للمعقول، كما بيناه في مثال مدح الحماقة لايرازموس، فإن الأمر لا يعدم أن يكون معقولا. لأن معقولية الحماقة مستمدة ههنا من نتيجتها. أي أن معقولية المقدمة مستمدة من ذي المقدمة. و أما أن يكون المعقول مقدمة للحماقة، فذلك دليل على أن المعقول ينتج الحماقة، فتكون الحماقة بما هي منتج للمعقول، معقولة. و أما بخصوص الصورتين الأخيرتين، فالأمر أوضح من ذي قبل. فأن يكون المعقول مقدمة للمعقول، هذا بديهي. وعليه، فأن تكون الحماقة مقدمة للحماقة ليس أقل معقولية من الصورة السابقة. إن ما أريد التأكيد عليه هنا، أن العقل والحماقة كليهما محكوم بالمعقولية الكبرى، لهذا الكون الموزون المعقول. أجل، أعود لأقول، بأن المشكلة ليست في لعبة العقل وخداعه وتقلبه وتعدده. فالمشكلة هي حينما نخدع أنفسنا بخصوص مصلحتنا. ليس عقل العقل هو مناط تعاقليتنا الاجتماعية. بل إن عقل المصلحة هو مناط هذه التعاقلية. إن قيمة العقل فيما يحرزه من مصلحة. وأعتقد أن الإسلام والحداثة يلتقيان في هذا الموضوع، وإن ظل الإختلاف جاريا في مضمون هذه المصلحة. وإذن، لا ينبغي أن نياس، متى ما استوعبنا "التعاقلية" بأبعادها الاجتماعية والتواصلية والمصلحية. وعليه فليس ثمة فعل عقلي متميز إلا بعقد التعاقلية. لذا كان أولى أن نقول: هناك فعل إنساني بدل أن نقول ثمة فعل عقلي مطلق. وبعد ذلك يمكننا الحديث، عن فعل إنساني رفيع وفعل

إنساني وضع أو فعل غير إنساني رأسا. وهذا في حد ذاته أفضل مدخل
لأنسنة الفعل الإنساني.

تعدد المداخل لكأن واحد هو الحداثة؟

أعتقد أن المثقفين العرب راكموا من التنظير للحداثة وشروطها ما لو
قرأه "فولتير" لحار في أمره وأصيب بالغثيان. هذه الرياضة الذهنية التي
توسلها العقل العربي إغراقا وانزياحا في سؤال الحداثة، حولت الحداثة من
حدث تاريخي فرض شروطه على من لم يلتحق بدورته إلى معادلة رياضية
صرفة، تارة شديدة التعقيد حد اليأس، وتارة سهلة إلى حد الغرور. وفي
الحالتين معا تتأكد المسافة بين واقعنا ومعقولنا. فليس كل عقلي هو واقعي
عندنا بالمعنى الهيجلي، بل كل معقول عندنا هو واقع ذهني يشكو غربة
الواقع وتمنعه. وذلك، لأننا دخلنا الحداثة من أسوأ بواباتها؛ أي البوابة
الأيدولوجية. لقد دخلناها حجاجين ومجادلين ومزايدنين ومغالبيين. لم
نستشعر نداءها الحر والمستقل خلف هذا الصخب الحداثوي نفسه. ولم
نستذوق فيها إرادة الإبداع والإبتكار. بل الحداثة طارئ، وافد، صادم لنا،
فرض علينا إيقاعا في التغيير أربك إيقاعنا البطيء. ولذا تعددت المداخل،
والموضوع واحد. والأخطر من ذلك، أن المخارج من الحداثة تكاثرت
هي الأخرى. ففي أقل من عقد من الزمان، قدمت مشاريع شتى ورسمت
مداخل قديدا. إذا أخذنا مثال العرووي والجابري كمثالين لهذا الإختلاف في
المنظور أو التعدد في المداخل، فس نجد عندئذ أنفسنا أمام موقفين، أحدهما
يمثله العرووي، يفتح مدخلا وحيدا وضيقا للحداثة بثمن يبدو سهلا لكنه

مكلف ومستحيل؛ أي، أن نتخلى عن أن نكون "نحن". ومن هنا مثالية طرحه وطوباوية حلوله. إنه لم يبدل أدنى جهد في اجتراح الحلول الممكنة. لأن الإمكان في نظره مستحيل. فلا وجود إلا لطريق الواجب؛ واجب تبني الحادثة كما هي. فهل ياترى بمجرد أن نتخلى عن الـ "نحن"، سننجح في دخول البوابة الضيقة والوحيدة للحادثة العروية؟ هل التخلي عن الـ "نحن" هو وحده الشرط الضروري لتحقيق الحادثة؟ وهل بإمكاننا التخلي عن النحن من وجهة نظر أنتروبولوجيا علاقة الملحوق بالملحق؟ هذا تبسيط للأمور، واستسهال لتعقيدات الحادثة. إنه يمنح تاريخانيته مضمونا أنطولوجيا، كما أشار تقريبا وصدق، د. عبد الكبير الخطيبي. لقد أهمل النظر في أن الحادثة اليوم لم تعد أمرا قابلا للتبني بهذه السهولة. إنها اليوم تملك ديناميات طاردة. فالحادثة في نظره تقدم لنا خيارات ممكنة، لكن لا مندوحة لنا إلا أن نختار من هذه الممكنات التي لا جدوى منها، ممكننا واحدا، هو الممكن الواجب؛ الحادثة بمدخلها التاريخاني. إن ما قدمه العروي ممتع ومهم في سعة ثقافته وخبرته المعرفية والتنظيرية، لكن العروي لا يفعل سوى أن يقول: هاهي ذي الحادثة كما هي، أدخلوها بسلام، عراة، وتعمدوا في معامد ضروراتها، في صمت ودون ثرثرة. لا تبحثوا لا تحتجوا لا ترفعوا أي قائمة للمطالب أو أي شروط مسبقة. أنتم لستم كما أنتم. عليكم أن تدخلوا الحادثة كما هي لا كما أنتم. تتجردون من شروطكم مطلقا وتدخلون شروطها مطلقا. أمام هذه النزعة الأصولانية الطوباوية العروية التي تخدعنا بواقعيتها، تصبح الحادثة برسم القطيعة المطلقة مع التراث والتجرد الكامل من كافة الأذواق الخاصة، دعوة تبسطة غير جادة.

أما الجابري، الذي قلب الطاولة على هذا النوع من التبسيط في فهم سؤال الحداثة في المجال العربي، فقد أحالنا إلى طوباوية من مستوى آخر، فالقطيعة التجزيئية ليس أقل طوباوية من القطيعة الجذرية مع التراث. فالحداثة لن ندخلها بلا "نحن" كما لن ندخلها رشدين فقط. الحداثة هي موقف ندخله "نحن" بكل فعاليتنا، رشدين وسينويين .. أرسطيين وأفلاطونيين .. برهانين وعرفانيين وبيانين... ذلك لأننا لو فككنا تاريخ النهضة الأوروبية والحداثة لوجدناه يتسع اليوم وليس فقط بالأمس، للبرهان والبيان والعرفان. إنها قطائع لا توجد إلا في الأذهان. أما على صعيد الواقع فهذه كلها تنتظم فيه وتعبر عن نفسها في جماع بنية البنى، التي يحددها الموقف من الحداثة. إن مداخنا للحداثة هي نظرية وأيديولوجية وطوباوية، لأننا لم نعرف كيف نقبض على "الدينامي" داخل هذه البنية الأمشاج المختلطة. إننا لم ندرك بأن النهضة والحداثة هي موقف تاريخي ووعي بهذا الموقف. وفي تقديري، يمكننا القبض على دينامية هذا الموقف داخل كل ثقافة تستطيع أن تدرك جدل الكوني والخاص، وجدل التاريخ العام والتاريخ الخاص. إننا لو أحصينا حجم الأفلاطونيين في النهضة الأوروبية لوجدناهم أكثر من الأرسطيين والرشدين اللاتنيين. هذا إن لم نجد آثار هذه الأفلاطونية في الرشدية نفسها. وأحسب، أن النظام الحديث منذ فجر تاريخه إلى اليوم، هو أقرب إلى أفلاطون منه إلى أرسطو، في الاجتماع والنفس والعلم والإقتصاد والسياسة. وهذا ما يتطلب علاوة على ضرورة إعادة كتابة التاريخ الغربي، أن نعيد كتابة تاريخ النهضة والحداثة نفسه!

لا يمكن تجاوز التجربة الغربية ، إنها تجربة فيها وبها تحقق أضخم حدث حضاري فرض تحولات جذرية في أكثر من أفق وفي أكثر من مجال. إنه حدث لا أبالغ إذا اعتبرته ثاني أكبر حدث بعد "الطوفان". ولذا، إذا كان من حقنا أن نبحت عن طريقة ما تمكنا من تهذيب الحداثة كما هذب أسلافنا الحداثة الإنسانية في زمانهم واستدمجوا مقولاتها في ضوء التكييفانية الخلاقة، حتى بدت وكأنها جزء لا يتجزأ من حركتهم الحضارية، فإننا مدعوون إلى هذا الضرب من التهذيب أكثر من أي وقت مضى. إننا نستطيع أن نتساءل حول الكيفية التي ينبغي الدخول بها إلى الحداثة، لكن لا نستطيع أن نغفل التجربة الغربية، ونتجاوزها في صمت وتناسي ممسرح كما لو أن حدثا ما بذلك الحجم لم يحدث يوما في هذا العالم. إن الالتفات إلى التجربة الغربية والإنهمام بهذا الحدث ودراسته واستيعابه، موقف طبيعي ومطلوب. لكن ماهو ليس طبيعيا، بل ماهو جنون وغباء، هو أن نمارس النسيان وتظاهر بالاستغناء، ونحاول أن نعطي دروسا للغرب من خارج الحداثة ومن خارج استيعابنا لهذا الحدث ذي الأبعاد الكوسموبوليتيكية. أنا شخصا أهتم كثيرا بما يكتبه نقاد الحداثة الغربيين، لكنني أشمئز من هذه اللعبة حينما تصبح تقليدا أو حينما يبالغ فيها من قبل بعض المثقفين العرب. إن نقاد الحداثة الغربيين هم حدثيون في نقدهم لها. لكن نقدنا لها ليس حدثا ولا مابعد حدثي. وإن أي نقد للحداثة لا ينطلق من قاعدة الإستيعاب لمقولاتها وذوقها، لاعتبار له البتة. اللهم إلا إذا كان جزءا من النقد الحيوي للحداثة من أجل ماهو أمثل، وليس ارتداد وانتكاسا وعماء. إن نقاد الحداثة الغربيين، هم محكومون بالحداثة مقوليا وذوقيا،

نظرا وفعلا. إنهم على أية حال منتج ثقافي للحداثة. أما نقادها في العالم العربي، فهم خارج مقولاتها وذوقها ونظرها وفعالها وثقل مركزها، لأنهم يعانون من شروط ذيليتها وهامشيتها. إنهم يجادلون في قضية لا موضوع لها. نعم، ثمة اختلاف في الأسيقية. لكن اختلاف الأسيقة هنا هو بالمعنى التاريخي. ليس اختلافا لا اشتراك فيه. التميز هو في شكل التكيف مع المحيط. إنه موقف إيجابي داخل التاريخ وليس استقالة منه. ثمة مساحة للكوني في صلب هذا الاختلاف السياقي. لأن الاختلاف هنا يكمن في وجه من الوجوه، وليس في كل الوجوه. إنه اختلاف يعود إلى مابه الإشتراك. وهو ما نعتناه بجدل الكوني والخاص. باعتبار، أن الخاص ماهو إلا الكوني مشخصا تشخيصا ما في سياق ما. إننا لا نتحدث عن منطق مقابلة، بل عن جدل، لا يؤدي فيه الاختلاف السياقي إلى انفراط عقد الكونية. إن مثل هذا التمايز وارد في المجال الواحد. فإذن، هو بالفحوى، أولى أن يكون مقبولا في المجال المختلف. بل إن الكائن نفسه تتغير أحواله في سياقات مختلفة، وتتعدد شخوصه حسب تشخصاته الفكرية والروحية، دون أن يفقد مناط وحدته.

عن النقد الاخلاقي للحداثة

ج: لعل تلك واحدة من أكبر مفارقات مشهدها الثقافي، وواحدة من أبرز الغوايات التي تراود وتزاود على عقلنا العربي المستباح، لهذا "المارستان" الذي حول الفكر عندنا إلى ممارسة للتدمير الذاتي. إن نقد الحداثة هو أمر مطلوب، بل هو أمر واقع من إمكانات الحداثة نفسها ومن معروضاتها.

فحينما لا يكون نقد الحداثة من مشمولات الحداثة، وضمن الإيقاع الرفيع الذي يتيح فعل الإستيعاب للحداثة في نقد الحداثة، فإن النقد حينئذ لا يعدو أن يكون خدعة محض. النقد الأخلاقي للحداثة عندنا هو تعبير عن هذا الإخفاق الذي امتد إلى مدارك أنطولوجيتنا، بعد أن عبث بمجالنا المعرفي ومارس فيه ما يمارسه الشطح العاري حينما يخلو المشهد من شروط الصحة النفسية، أو حينما يصبح نقد الحداثة طريقا لخلع صورة عقلانية مغشوشة على تخلفنا. أقول، إننا فشلنا في أن نحقق قدرا من التخلق على مستوى التداول الفردي، فكيف ياترى سننجح في إصدار أحكام أخلاقية ضد أمم تجسدت أخلاقها في سلوكها الجمعي ومؤسساتها المدنية. فأخشى أن يصبح النقد الأخلاقي للحداثة مطية للتدجيل، لاسيما إذا كان هذا النقد لا يعدوا أن يكون مجرد تقليد مقنع وماكر لما تقوم به الحداثة ضد نفسها في نطاق تقاليد النقد الذاتي وتحرر الفضاء ورسوخ تقاليد الصحة النفسية وشيوع لغة التحليل النفسي وآداب الاعتراف. إننا نحن من هم في حاجة إلى هذا الضرب من النقد الأخلاقي في خبرتنا الفردية والجماعية والمؤسسية. إن أولى فضائح النقد الأخلاقي للحداثة، كوننا نمارس السرقة الموصوفة للتقنيات النقدية نفسها للحداثة في نقدها لنفسها، ثم ننسبه إلى أنفسنا ونركب رؤوسنا ونضحك على الذقون، فيما نحن كافرون حتى أخصم أقدامنا بالنقد الأخلاقي لسلوكنا وممارساتنا واجتماعنا... لا يمكننا التماذي في التجريح الأخلاقي للغرب بهذه الكيفية الموسومة بالعمومية والإطلاق، ضد اجتماع أصبحت الأخلاق فيه محايدة لا مفارقة. فيما أخلاقنا لا تزال أحكاما في الرؤوس وثرثرة على أطراف

الألسن. الأخلاق فعل وليست مجرد نظر. فما أسهل الحديث عن الأخلاق وفي الأخلاق. لكن ما أبعد الأخلاق في تناصفنا. فالحق أوسع الأشياء في التواصف وأضيقها في التناصف، كما قال علي بن أبي طالب. كيف ننفي الأخلاق رأسا عن مجتمعات يتعلم أبناؤه منذ صباهم أخلاقيات الإعراف - أو ما أسميه بالإعترافات الثلاثة -؛ سواء على كرسي الصابر طلبا للصحة النفسية أو في غرفة الإعراف داخل الكنيسة طلبا للصحة الروحية أو في آداب المعاملة اليومية طلبا للسلم المجتمعي. ينقل لي الصديق غريغوار مرشو ما كان يسر له به جاك لاكان، بخصوص متابعاته الإكلينية مع لوي ألتوسير. لقد كان هذا الأخير في وضع صحي غاية في الخطورة، وقد كان وهو المثقف الكبير، يخضع لجلسات العلاج النفسي مع زميل له يشاركه المشروع النقدي نفسه، فلا يجد في ذلك غضاضة أو انتقاصا. أقول، كم عندنا في مجالنا من مثقفين هم أسوأ حالا من ألتوسير من هذه الناحية، ولكنهم، وبسبب غياب تقاليد للصحة النفسية عندنا، يصلون ويجولون ويثون الكراهية ويستنفرون شياطينهم للنيل من أهل النهي. ومع ذلك نسمح لأنفسنا بأن نلقن للغرب دروسا في الأخلاق. إن المشكل الخلقى هو راسخ في جيلة الأفراد والجماعات. كن متخلفا أو حداثيا، فثمة على كل حال ظواهر من ذلك القبيل لن يخلو منها المجال. فالمشكل الخلقى في العالم المتخلف هو أيضا من البشاعة بمكان. ودائما وحتى داخل الحادثة هناك جهات مناهضة للفساد الاقتصادي والاجتماعي والديني والبيئي.. نعم، هناك مشكل آخر يتعلق بتلك المظاهر التي نراها فسادا خلقيا فيما يراها غيرنا سلوكا اجتماعيا طبيعيا أو سلوكا حضاريا. فهذا ما ارتضاه المجتمع

الغربي لنفسه. فلنقل: إنه الدين عندهم أو الذوق عندهم أو الأخلاق عندهم. إن كان هناك ما يستحق نقدا أخلاقيا، فهو مجالنا وثقافتنا التي ران عليها من رواسب عصر الإنحطاط. وبدل أن ننقد الحداثة أخلاقيا، علينا أن ننقد تخلفنا أخلاقيا وأن نظهر الوجه الأخلاقي للحداثة أيضا. فلنتخلق في نقدنا الأخلاقي للحداثة. فالمتخلق هو من تستوقفه تلك المظاهر الأخلاقية عند الغير. أما غير المتخلق، فهو يرى في الغرب انحرافا فقط.

عن التعارض بين الإسلام والحداثة في فكر طه عبد الرحمان

لو نظر الناقد المذكور إلى نفسه وما يحيط به، فسيجد نفسه غارقا في مظاهر الحداثة، مشمولاً بقوانينها. ليس من حيث هي كل ما تنتجه اليوم وما نستهلكه أو ما ننتظم في سلوكه وحركته في يوميات حراكنا الاجتماعي فحسب، بل حتى على صعيد المعرفة أيضا. إن الحداثة ليست فكرا فقط، بل هي سلوك حياة وجملة مواقف إنسانية أيضا، حتى لا أقول عقلية. ما يقوم به الناقد المذكور، هو كارثة في حق الفكر، ليس لأنه يرى نفسه متموقعا في خط مواجهة الحداثة. فمثل ذلك سبقه إليه أغيار كثير، من دون أن يقعوا في بدعة التقريب التداولي أو الأقيسة العقيمة. لأن الناقد المذكور يحاكم الحداثة من خلال إخضاعها لأحكام المنطق الأرسطي بكل مآزقه البتية الحصرية. إنه يحاول عبثا أن يبحث عن المعقولية المجردة لمقولاتها. وفي ذلك تجاهل لأزمة المنطق وأزمة الاستقراء تحديدا، وعجزه عن إيجاد تفسير منطقي لنفسه قبل أن يجد ذلك للحداثة ومقولاتها. إن الحداثة حراك وفعال. إنها بالفعل أفلاطونية أكثر مما هي أرسطية. إنها هذا الكل الذي

يندمج فيه النظر بالعمل، والخيال بالفعل، والمثال بالواقع. ليست الحادثة مثالا فقط، ولا مادية فحسب، بل هي هذا الجدل الذي يتداخل فيه المثال بالمادة..العقل بالحدس. إنها حلم و خيال ومغامرة... ولذا، فهي أكبر من أن تحاكم بمنطق أرسطي قروسطوي مفلس. لكن هذه المقابلة والضدية التي يسعى الناقد المذكور إلى ترسيخها، هي دون جدوى.

وفي تصوري، أنه لا يسعى بذلك إلى إسناد الحركة الإسلامية، بقدر ما هو يستند إلى عنفوانها وعلى استغلال حسها التعبوي ضمن هذه القاعدة السوسيولوجية الواسعة لتمرير خطاب، هو بالتأكيد ليس في صالح الحركة الإسلامية. لأن هذه الأخيرة أصبحت أكثر نضجا في بعض مواقعها من هذا الخطاب الإنزوائي المفلس. لأنه يخرجها من الموضوع الحقيقي الذي يجب أن يتجه نحوه نقد الحادثة، وهو ما يزيد الحادثة غموضا، حيث يربطها كما يربطها بعض الأيديولوجيين الحداثيين أنفسهم بأعراضها التاريخية والسياسية والذوقية. إن نقدنا للحادثة يجب أن يكون حداثيا أو لا يكون. بل على نقد الحادثة أن يحدد هو الآخر غاياته، حتى لا يتسرب في البين من يمرر مشاريعه الما قبل حداثية. إن الحادثة ليست صنما، ولكنها أيضا ليست حدوثة - بلغة إخواننا المصريين - والذين جعلوا منها

144 صنما هم أنصار الأيديولوجيا الحداثوية وأنصار الأيديولوجيا المابعد

والمقابل حداثية. وأنا أسأل الباحث الذي يخفي تماميته خلف المقولات الإسلامية: أين هي وسطية الإسلام وتعادليته في كل هذا؟ أين كل هذا الإسراف من القاعدة الإسلامية: "ولا تبخسوا الناس أشياءهم"، وبالتالي لا تبخسوا الشعوب والأمم أشياءها. وهذا هو أفضل مدخل للحوار بين الثقافات

حتى لا أقول الحضارات. خصوصا وأن نقدنا للحدثة يبدو مسكونا بهذا الذهان البارانونياني لمجتمعاتنا التي عوضت البحث والإصرار على التقدم بهذه البكائية اللانهائية، وكأنها تسعى إلى أن تحول بكاءها على حظها العاثر إلى طقوس نقدية ، لها منشطون كثر في عالمنا العربي.

أن يكون لكل أمة تراثها، هذه فهمناها، أما أن يقال إن كل أمة تصنع حدائتها كما لو كانت مخيرة في ذلك، فهذا أمر غير مفهوم جدا. سأوضح ذلك أكثر: إن لا أحد يختلف حول ضرورة أن تصنع المجتمعات حدائتها باستقلال وضمن تكييفانية محلية ، إذ لا قيمة للحدثة إذا ما حلت بالعالم العربي والإسلامي دون أن تزدان بنكهتها العربية والإسلامية، فهذا إغناء للحدثة وأمر ينسجم مع فلسفتها، لكن ما معنى أن نصنع حدائتنا الخاصة، وكيف؟ هاهنا ندرك عدم جدية هذه الطرحات. إننا مطالبون بأن نصنع حدائتنا في صلب هذا الحدث الكوني إكمالا له لا استبدالاً له، فلا يمكننا أن نكون فاعلين فيه دون أن ندمج فيه، وإلا تحولنا إلى وحوش مترنحة خلف أسلاكه، لا نصلح إلا للفرجة. إن د. طه، لا يحدد خصوصية مجاله داخل انتمائه للحدثة، بل يحاول أن يوحي للمتلقي بأن خصوصيته هي

145

نقيض تام لما هو حدائتي، وهذا أمر يخالف الوجدان، لأننا غارقون في نظام الحدثة سلوكا وذوقا ومعاشا وثقافة وفكرا... إننا نخفي الشمس بالغربال . فالذين جعلوا من الخصوصية وسيتلهم الوحيدة في نقد الحدثة، هم واهمون لا محالة، لأن الخصوصية، هذا المفهوم الذي نشأ من داخل الحدثة نفسها، لم يكن ليقوض من دعائم الحدثة. على أن الأثرولوجيا

التي هي علم حداثي، جعلت من مفهوم الخصوصية مبررا لانزوائية أقوام وحشية، ليس في طريقة التفكير فقط، بل حتى في الوسائل المادية وفقدان التقنية. إن عدم وجود صنائع متطورة في هذه البلدان، هو أيضا مفسر عندهم بناء على مسوغ الخصوصية. وربما ولولا الحرج والحياء، لفعل هؤلاء الأمر ذاته في مجالنا العربي؛ أقصد نقاد الحداثة من العرب. لقد حاولنا يوما أن نواجه الغرب بهذه الطريقة إبان الأزمة النفطية، حيث هددنا بأننا مستعدون للعودة إلى ركوب الجمال. وكنا قد حسبنا ذلك تحديا، فيما هو انتحار. إن ركوبنا على الجمال، سوف يعطي مبررا للغرب، بأن يبيدنا وجمالنا فوق هذه الكتبان الرملية، لأن أمة تملك أسلحة الدمار الشامل، لا مكنها أن تقبل بأن يقتلها البرد وتتخلى عن حداثتها، فقط لأن هناك قوم قرروا أن يرفضوا الحداثة وأن يركبوا الجمال. إن حروبنا المصيرية هي نفسها لم تدار بوسائل حداثية. وبفعل الإغراق في الخصوصية وفصلها عن جدلها الكوني، حصدنا هزائم منكرة. إن إسرائيل، هذه الدويلة العارية من كل القيم الإنسانية ومن كل الحجج والمسوغات التاريخية، هزمت بحرا من العرب، وهزمت الحق العربي بأساطيرها التي عرفت كيف تجعلها تنهض على تقنيات حداثية. إن الحداثة قوة؛ وعلينا أن لا نجادل كثيرا في ذلك.

146 إذن، فالذين يستندون إلى الخصوصية كوسيلة لمواجهة الحداثة، هم عاجزون عن أن يندمجوا فيها، ويمارسون النقد الجواني لمقولاتها. أما حديثكم عن الحداثة السياقية وغير السياقية بلحظ ما سبق، فهو مجرد لغونة والتفاف على الأزمة. لأن الأمر سرعان ما يرتد إلى رفض الحداثة بناء على الخصوصية، التي أضحت لها مضمون أنطولوجي في الفكر العربي. ما البديل

إذن؟ إن د. طه يعرض علينا بديلاً: أن نحمل صخرة "سيزيف" أو صخرة "أوبيليكس"، لنبدأ رحلتنا اللانهائية صعوداً في جبال من قواعد التقريب التداولي شديدة الارتفاع. وهنا يعود الأمر كما بدأ؛ أن تكون حلولنا طوباوية. والحال، أننا مطالبون بصناعة حداثتنا، صناعة خاصة وليس أن نصنع حادثة خاصة. كل هذا راجع إلى تلك النزعة الطوباوية التي ترى أن الحل في استبدال الحادثة كما لو كنا أمام بضاعة ولسنا أمام لحظة تاريخية، لا نملك إزاءها سوى خيار واحد، أن نلتمس ماهو أمثل وماهو أنفع منها. فأن يكون الإسلام خالداً، معناه أن يكون حداثياً أو لا يكون. لأنه لم يأت ليوقف حركة التاريخ أو حركة الطبيعة، بل جاء ليرشد إلى الأفضل ويهذب ويخلق شروطاً مثلى في كل شرط تاريخي. فبدل أن نتمسك ونصر، بغباء، على تغيير التاريخ وفرض الفوضى على قانونه، كان أولى وأيسر لنا أن نتحدث عن ضرورة تغيير شروط تكيفنا في ضوء معطيات اللحظة الراهنة، وأن نسمح للإسلام بأن يتفقق عن أمكاناته الهائلة في سياق تكيفانيته الخلاقة.

يبدو لي أن الأفكار التمامية كتلك التي تصدر عن الفكر الأصولاني، هي أقرب إلى الحداثة، من أيديولوجيا التقريب التداولي التي أفرزت جملة من الهيامات والأحكام المعيارية المعشوشة. وربما قطعة آخر الجبال التي كانت تربط بين العرب والإسلام من جهة والحداثة من جهة أخرى.

ما بعد - حدائي أم ما قبل - حدائي؟

كلا الحكمين ثابت في حق الباحث المذكور، على أنني أضيف إلى

ذلك، أنه ما قبل - حدائى النزوع، ما بعد - حدائى الطريقة. وهذا ما يعنى أننا نقف على مفترق الطريق، حيث بتنا نواجه حالة فريدة من نوعها، وهى طبعاً لا يمكنها أن توجد إلا فى مجال كمجالنا، أعنى التواطؤ التاريخى بين ما قبل - الحداثة وما بعدها. إن النقد الطهائى للحداثة ليس حدائياً خالصاً. لأن غاياته ليست تجاوزية، بل هى ظلامية مقنعة بإجرائية منطقية بالغة لم نشهد لها مثيلاً فى التاريخ العربى الحديث. ولعل تلك ميزتها. إن للناقد غايات معلنة وأخرى غير معلنة.. كما أن له قائمة مرجعية معلنة وأخرى باطنية، فما هو معلن دائماً هو تضليلي. إن الباحث يخفى أكثر المصادر المؤسسة لأفكاره، فيما يظهر لنا ما كان عارضاً منها. وأيضاً يظهر من غايات نقده للحداثة ما يحجب به غايات أخرى، ولذا، لا بد أن نقرأ ما بين السطور ونحلل ونفكك.

إن سداجة الخطاب وبساطة التفكير تختفي وراء هذه الإجرائية المملة ذات الطابع المدرسى التعليمي، أي أن ما يقدمه الناقد المذكور، يصلح مقررات تعليمية أكثر منه أعمالاً فكرية نقدية وهذه فى تقديرى نكسة خطيرة، وخيبة أمل كبرى.

العلاقة بين الفلسفة والترجمة

هذا موضوع يتطلب وقفة خاصة ليس هاهنا مجالها. ولكن، أعيد ما ذكرته سابقاً، من أن هذه مغالطة، تستبعد البعد التاريخى للعلم والفلسفة واللغة... إنها تسقطنا فى دور منطقي. فكيف يمكننا الجمع بين حاجتنا للمفاهيم الجديدة، وقدرتنا على ممارسة الرقابة عليها وإخضاعها للمجال

التداولي. لا أدري من هو المطالب بالارتفاع إلى منزلة الآخر؟ المفهوم أم الفاهمة. إن تقريب المفهوم لغاية الفهم لعللاقة له بأن ننتهك المفاهيم ونحرفها. لقد جعل الباحث مبدأ التفضيل أصل الأصول في التقريب التداولي. معللا المبدأ إياه بأنه ضروري للمجال التداولي كي يمضي في الإبداع. وأعتقد أن هذا المبدأ العنصري، يضعنا أمام واحدة من أغرب المفارقات؛ أعني ما موقع مبدأ التفضيل لما نشغل على تقريب المفاهيم الجديدة من التراث المنقول؟ إن الباعث على تقريب المفهوم هو الشعور بالحاجة إليه. وطبيعي أن يشعر المتلقي بالفقر المعرفي وبالتالي بأفضلية المجال الذي يمدّه بالمفاهيم الجديدة التي هو في ميسر حاجة إليها. على أن أسلفنا أدركوا أن لغة الصنائع تختلف عن لغة العامة. وأدركوا أن لكل صنعة اصطلاحا خاصا بها. وحال الأمم جميعا على ذلك المنوال، حتى يومنا هذا وفي الغرب نفسه، هناك لغة فلسفية لا علاقة لها بالخطاب الطبيعي. إن تغيير كلمة "أنا أفكر إذن أنا موجود" هي رياضة لغوية ليست في كبير. لأنها العبارة الأقرب إلى فهم الناس للمراد من "أنظر تجد" الشعرية التي وجد لها قرينا تراثيا في سياق لا صلة له بالكوجيتو الديكارتي.

149 فإذا اقتضت الضرورة الفلسفية إعادة تظهير الضمائر في اللغة الطبيعية،

فلا مشاحة في ذلك.

صحيح أن "الأنا" العربية مضمرة كغيرها من الضمائر الأخرى بخلاف ما هو عليه وضع اللغات الأخرى. ربما قد تكون تلك من لطائف ما بلغه التركيب اللغوي العربي. لكننا، لسنا هنا في مورد الإخبار البياني الشعري أو

الترجيح البلاغي... نحن هنا أمام مفاهيم وخبرات فلسفية وألفاظ تحمل مداليل فلسفية خاصة؟ نحن هنا أمام ضرورات فلسفية وأمام ضرورات تفرضها الصنائع، وأحسب أن التضمير الحاكي عن لطافة حس لغوي وبيان قد يصبح حاجبا في لغة الصنائع الفلسفية، التي تقتضي استظهار المخفي من الضمائر في اللغة، كضمير المتكلم والمخاطب وغيرهما . وكذا فعل الكينونة "كان" -ÊTRE-. فإظهار الضمائر نزولا عند ضرورات الفهم والتحليل والصناعة، لا يفسد اللغة إلا بالنسبة إلى من يخلطون بين لغة الصنائع واللغة الطبيعية. بل، إن كان هذا النوع من النزول عند الضرورات قائما في الشعر، حذفنا أو تغييرا في التصريف، فهو من هذه الجهة، أولى في لغة الصنائع الأخرى العلمية . إن الخوف على اللغة من طرو مفهوم أو اصطلاح، نابع من فهم خاطئ لوظيفة اللغة وانسيانها. فإذا كان الناقد قد أعطانا يوما مثلا عما تقوم به بعض اللغات الأخرى في ضوء التقريب التداولي في الترجمة الفلسفية، فلا يخفى أن اللغة الفرنسية مثلا على ذلك، هي اليوم ليست كالأمس. فوضع اللغات الغربية شهد من النمو والانسيان ما هو حاكي عن حياة أمة وتطورها، يشهد عليه تطور لسانها. وإذا كان الباحث قد ضرب لنا مثلا بجون بول سارتر في مثال الترجمة التأصيلية، فإنه يتجاهل نماذج أخرى نظير جاك ديردا في انتهاكاته المبدعة للغة الفرنسية بتراكيب غريبة على التركيب اللغوي الفرنسي، شأن كلمة DIFFERENCE الشهير. وإنه لمن البهتان أن نسقط قواعد التقريب التداولي على ممارسة الترجمة في المجال التداولي الغربي، حيث جرى العرف كما جرى دائما في تراثنا، بأن نخلع وزنا محليا على اللفظ المنقول

استدماجاله في حقل التداول العربي لتيسير جريانه على وفق اللسان المحلي. هكذا يترجم الغربيون الإنتفاضة والجهاد والفتوى... بالإبقاء عليها كما هي في لغتنا العربية مع إعادة تكييف الوزن . وكان يفترض لو كانوا تأصيليين على طريقة التقريب التداولي أن يجدوا لها مقابلا من صلب لغتهم. فلم يطلقوا على كلمة الجهاد **LA GUERRE SAINTE** مثلا ولا على الإنتفاضة **REBELLION** أو **REVOLTE** أو **REVOLUTION**... وكلها ممكنة من داخل المجال التداولي الفرنسي وعموم اللغات اللاتينية. إن "طه" في إعادة ترجمة العبارة الديكارتية المشهورة، كان حريصا على اللغة لا على المضمون . وقد حمل اللغة العربية وزر هذه المحاولة الحزمية - نسبة إلى بن حزم - الخصيمة للوفاد، إلى حد الولع بالاستبدالات . لأن مشكلته لغوية بالدرجة الأولى. هذا مع أن إظهار ضمير المتكلم حتى في العربية، قد يكون من باب التأكيد، وهو وارد أيضا، كقول الذي عنده علم من الكتاب لسليمان: "أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك".

نعم ، صحيح أن تظهير الضمير في اللغة العربية يوحي بزيادة في المعنى يحتاج إلى قرينة ما لتعليه. كأن يكون من باب التأكيد مثلا . ومع أن الباحث حاول استبعاد التعليل بالتأكيد في الصيغة الأصلية للكوجيتو، إلا أنني أعتقد أن التأكيد في الصيغة متضمن فيه، ليس لجهة نفي الفعل عن الغير ، بل لجهة التأكيد على يقينية التفكير الذاتي بمقتضى حالة الشك العام، التي هي النقطة في الكوجيتو الديكارتية . فالأنا هنا هي من باب

التأكيد على ما ليس مورد شك. أي أنه استثناء من عموم الشك كما لا يخفى. أما ما يتعلق بالترجمة الرجعية للصيغة العربية للكوجيتو، لبيان عدم إيفائها بالمطلوب، فإن الأمر سيان فيما لو حاكمنا عبارة: انظر تجد، بالترجمة الرجعية نفسها. حيث هناك سنجد أن معناها بمقتضى المتبادر العرفي في المجال التداولي الفرنسي هو: **QUI CHERCHE TROUVE** - فيصبح معناها: من بحث وجد - إنه المتبادر إلى الذهن من ظهورها. وقد علمنا أن الظهور العرفي حجة في المعنى التصديقي الحقيقي. وأن كل معنى آخر لها يقتضي قرينة وإعدادا شخصيا أو نوعيا في المقام. فالترجمة الرجعية لصيغة الخضيرى هي أقرب للمراد من الترجمة الرجعية لصيغة طه عبد الرحمان. فالحديث بصيغة الأمر موجود في كل اللغات. أما النقاش في المضمون الفلسفي للصيغة العربية للكوجيتو باعتبارها واقعة في ضرب من التوتولوجيا، فهذا استشكال موجه للكوجيتو نفسه في صيغته الأصلية نفسها، لأن كلمة **JE PENSE** كافية لإثبات الكينونة. فلا حاجة للمكمل "**JE SUIS**". فليس الخضيرى هو من كان مطالبا بالإكتفاء بـ "أنا أفكر" أو "أفكر"، بل هذا ما كان مطلوباً من واضع الصيغة اللاتينية نفسها، أي ديكارت. لا مجال إذن لمزيد من الإطناب في هذه الصيغة العربية للكوجيتو، لأن الأستاذ الخضيرى ما كان له أن ينتظر أكثر من ستين سنة ويحرم القارئ العربي من الإطلاع على صيغة الكوجيتو الديكارتى كل هذه السنين، قبل أن يرد من سيكشف عن صيغة: انظر تجد. لكن، لما جاءت مناقشة الباحث لهذه الصيغة إلا في هذا الوقت المتأخر جدا حيث انتهى

العالم والناس من ديكارت وكوجيتوه، حيث برزت الدعوة إلى تجديد الكوجيتو والبحث عن كوجيتوهات جديدة. وهل العرب جهلوا مراد الكوجيتو كل هذه العقود حتى يأتي الباحث بصيغة هي أكثر غموضا وتكلفا من نظيرتها السابقة. وهل لو أتينا قارئنا عربيا عاديا وقلنا له : إن ديكارت يقول انظر تجد، سيقف على محل النزاع. ما أقوله هنا ، هو أن قراءتنا للصيغة الفرنسية للكوجيتو لم تضيف شيئا على ما فهمناه يوما من صيغة الخضيرى. فالعربي يمكن أن يفهم مراد الكوجيتو من العبارة المذكورة مباشرة. لكن عبارة انظر تجد لا تفي وحدها بالغرض. وتحتاج إلى شروح وضميمات إضافية، وقرائن متصلة و منفصلة ؛ وهذا بخلاف مقاصد الترجمة التأصيلية التي نادى بها الباحث ، نظرا لتكلفتها وجعلها ملتبسة ، وإن كانت مختصرة في تركيبها اللغوي ، إلا أن دلالتها تقتضي تطويلا باستحضار القرائن والإعدادات الشخصية في صرفها عن ظهورها العرفي لصالح معناها الصناعي الخاص. هذا بالنتيجة إسراف. وإذا أردنا أن نفعل ذلك مع كل الصنائع التي تتقدم بشكل جنوني، أو أردنا أن نقضي في صناعة الترجمة أكثر ما يقضي أصحاب الصنائع في صناعة المفاهيم، فلن نلحق أبدا. مع ذلك أتساءل لماذا لم يكفنا الباحث شر هذه الترجمة التأصيلية ويقدم لنا مثلا واحدا، فيقوم بترجمة سفر عظيم أو ينجز قاموسا فلسفيا للمفاهيم الداخيلة، كي يعطينا مثلا عن هذه الترجمة التقريبية المعجزة.

إن التقريب التداولي هنا، يرمي إلى استقطاب عناصر إبداعه من صلب الخطاب الطبيعي، وليس التأملي . هذا المطلب الطهائي هو تحيين للخطاب "التمي"، القاضي بمحاكمة الفكر التأملي والصناعي بآراء نابعة من العقل

”الأمي“، الذي يساق عند بن تيمية الفطرة. وأيضا مفهوم الشريعة الأمية التي تحمل واحدة من مقاصد الشريعة عند الشاطبي. وفي إخضاع القول الفلسفي لهذه الإجرائية الفقهاءية، نكون حقا أمام محاولة لتفقيه الفلسفة وليس أمام فقه الفلسفة.

وقد تكون تلك واحدة من أكبر مفارقات التقريب التداولي القاضي بأن نعيد أجراء الأفكار نفسها الرائجة في الخطاب الطبيعي. فإذا كانت مضامين تلك الأفكار رائجة ومعاشة، فما جدوى أجراءتها في قوالب منطقية برهانية. فهل يعد ذلك تقريبا معكوسا، أن نقرب ماهو عامي إلى عقل النخب والخاصة؟ لقد أعطى الناقد مثلا عن طبيعة هذا التفلسف الذي دعى إلى الاستقلال به والتماس الحق العربي في ممارسته، مظهرا إفلاسا فلسفيا لما ظن بأننا نستطيع إثبات هذا الحق بإعادة إنتاج ثقافة الشارع، والحديث عن منطق الفتوة و”الكبضانية”. ففي حديثه عن مفهوم”الفتوة” وإعادة إخراجها فلسفيا كان يغرقنا في خصوصية لا جدوى منها. لكأن فعل المقاومة وفلسفته خاص بنا. في حين أن كل أمة وكل شعب هو مقاوم إما بالقوة أو بالفعل. وأن الفتى العربي هو أخ الكبضاي التركي أو غيرهما، هي صفة للإنسان كلا وليس العربي فقط. ولا نحتاج أن نفلسف المقاومة بوصفها ثقافة عربية، بل بوصفها فعلا إنسانيا. إن الحق العربي في التفلسف عبر عن نفسه برفضه

الحدثة. فالفلسفة الغربية هي فلسفة يهودية. والمقاومة هي صفة للفتوة العربية وليست حقا إنسانيا أو صفة للفتى الإنساني في مختلف مطارحه. أعود لأقول، بخصوص الفلسفة والترجمة التي تخفي موقفا مسبقا من الحدثة، بأنها تسبب التباسا فلسفيا، وتضع عصا غليظة في عجلة تطوير

القول الفلسفي. لأنها تصنع اصطلاحات بديلة تقوض المفهوم وسياقه وتاريخه. خذ مثالا على ذلك. مفهوم "الأيدولوجيا" الذي ترجمه الناقد "بالفكرانية" أو ربما تبنى هذه الترجمة. حيث يجعل القارئ يقع في الالتباس. مسألة مضمون. ولذا أعتقد أن عبد الله العروي كان صائبا حينما أبقى على اللفظ وأعطاه وزنا عربيا، أي "أدلوجة"، وهذا تقليد جرت به العادة عند الأسلاف وحتى عند الحداثاء، الذين استقطبوا اصطلاحات ومفاهيم من تراثنا وأعطوها وزنا من لغاتهم المحلية. "فأدلوجة" تلخص موقفا أصيلا من علاقة الفلسفة بالترجمة لم يضطر العروي أن يؤلف فيها أسفارا، بلا جدوى.

مع الحداثة أم ضدها؟

قد يبدو الأمر كذلك بالنسبة لمن يعتقد جازما أن الفكر يجري خارج ما يتطلبه فعل التعاقل. لقد انتقدت الحداثة ولازمت انتقدها في حدود ما ينتقده أهل الحداثة أنفسهم. لقد تراءى لي في نهاية المطاف أننا وقعنا في الفوضى. وميعنا الأهداف الكبرى والنبيلة التي يسعى للتذكير بها بعض نقاد الحداثة الذين اکتووا بنار قمعها الممنهج. إنهم أبناء الحداثة الحاملون لشامتها والباحثون على هامش مركزها في الإمكانيات المستبعدة والتي هي من مشمولات الممكن الحداثي. نقد الحداثة من داخل الحداثة هو نقد جاد وهادف، يسعى لتجاوز طبيعتها التمركزية بحثا عن فضاء أوسع ومديات عقلية أخرى. لقد تمكنوا من الحداثة وملؤوا بها حتى المشاش. فهم بالتالي متمكنون من نقدها. أما ما فيما يخصنا نحن، فإن نقد الحداثة

أحيانا يستغل كواجهة لإخفاء فوضويتنا وظلاميتنا . إن ما بعد الحادثة هو استكمال للنقاش المفتوح في الغرب. وهي على كل حال ليست بديلا لنا عن الحادثة، بل تبصيرا ومزيدا من الاستيعاب لأخطائها. والحال أن الحادثة ليست فقط أخطاء. ولكن مالنا وما يجري داخل المركز. نحن ضحايا أمم حداثية تتصرف سياسيا بطريقة غير عقلانية أو غير إنسانية أو غير عادلة. بمعنى آخر، أنها سياسات غير حداثية، حتى لو تذرع أصحابها بشعارات حداثية. فلا ينبغي أن نكون أحكاما عن الحادثة من خلال حجم الأكاذيب التي تتمتع بها الدبلوماسية الغربية أو في مخططات الأجهزة العسكرية والأمنية والسياسية الخارجية. علينا أن نكون أحكاما عن الحادثة كما هي ممارسة في الأجهزة الداخلية لهذه الدول. ربما لا وجود اليوم لمن يملك محاكمة الولايات المتحدة الأمريكية أو يفرض عليها القعود في طاولة المساءلة، حتى لو تعلق الأمر بجهاز في مستوى منظمة الأمم المتحدة. لكن داخل هذا البلد، رأينا كيف يجلس كليبتون وبوش ورايس وغيرهم، كأضواء لاحيلة لهم أمام لجان التحقيق التابعة للكونغريس. لقد أتاحت لنا الحادثة وسائل وميكانيزمات محاكمة الدولة العظمى وإفقادها المصدقية، متى ما تنكرت للقيم الحديثة. وقد رأينا كم ظهر وحوش أبي غريب في منتهى السقوط بالمعايير الحداثية نفسها. وبالمقابل، يمكننا أن

نرفع شعارات معقولة حينما نتحدث عن قضايانا الخارجية وعن المصير وعن الاستقلال وإرادة الأمة. ولكننا حالما ندخل حرم "البيني"، نجدنا أكثر همجية واستئصالا وتوحشا في إدارة شؤوننا. نرفع شعارات الوحدة ونقبل في شعاراتنا بوحدة الأمة العريضة، لكننا غير قابلين بتحمل المواطن الواحد

المختلف داخل القطر الصغير...

من هنا، لابد أن يكون نقدنا للحادثة حداثيا. إن اللاعبين الماهرين البصامين من نقاد الحداثة في مجالنا، أولئك الذين ولعوا برؤية الوجه الآخر دائما للأشياء، لا يفعلون ذلك حبا في هذا الوجه المستبعد، لأنهم في نوبة أخرى سيضطرون إلى نبذ هذا الوجه نفسه حالما يرونه ماثلا في جهة ما، بحجة البحث عن الوجه الآخر. إنها هرولة خلف الغياب، خلف ما تبقى من الأثر. إنهم عاجزون عن نسج علاقة إيجابية مع الحضور. ولذا ما كان لهم إلا أن يرسوا خرائط غيابهم على الهامش. ومع ذلك أقول: إن ذاك فعل من أفعال الحداثة تجاه نفسها. ليس فيما يفعلونه جديدا أو دون تاريخ. مثل هذا وارد في "مدح الحماسة" لايرازموس. ربما، كان ذلك الموقف التفكيكي الأول الذي استطاع اكتشاف الوجه الآخر للحقيقة؛ أي الحمق المؤسس لمعقوليتنا. هذا الجنون الذي لو توقفنا عنده لانتهى عالمنا إلى فوضى. إنه الحمق الذي يثمر نتائج معقولة. وإذن، إنه الجنون الضروري للعقل. أو لنقل، إنه جنون العقل. فما جديد "فوكو" إذن؟ وليست غواية المعنى واللعب بالألفاظ تأويلا وتفكيكا بغريب عن آراء إرازموس، الذي عرف كيف يستغل صديقه توماس مور، حيث خال هذا الأخير "مدح الحماسة" كتابا في مدحه، لما أهدها إياه أرازموس ذات يوم مداعبا بأن "مور" توحى له بالحمق، بالإحالة إلى "موراي" اللاتينية. وقد يكون ذلك هو أصدق التفكيك؟ لأن يوتوبيا توماس مور، هي تجسيد لخلطة عقل يجد مداه الطبيعي في ديوان الحماسة. فبين "مور" أو "موراي" / الحمق الإرازموسي و"جنه" / الخيل الدريدي، مسافة قرون. لكنها غواية التفكيك

نفسها متولدة في ثنايا النهضة والحداثة . إن ما يضمن "التعاقلية" هو توسيع معنى العقل من جهة، وعدم الانزلاق إلى استحالة المعرفة أو النسبوية المفرطة حد العماء. لأن المطلوب برسم الاجتماع التعاقدي والتعاقلي هو التواصل وفق أسس الالتزام التعاقلي . ومادون ذلك، إن هي إلا متاهات العقل. فما كان منها مغزيا لدارة التواصل أو ترسيخ التعاقد التعاقلي الاجتماعي فهو عقل نافع، وإلا لاعتبار له بحكم الاجتماع . تماما مثلما نتحدث عن إقليم نافع وآخر غير نافع، بهما معا تتحقق جغرافيتنا . فما يفعله هؤلاء التفكيكيون والشكاكون الذين شهدتهم كل العصور، وهم دائما يستقوون بالمستوى الفكري والثقافي لعصرهم وبيئاتهم، هو أن يكلفوا أنفسهم هذا العناء المجاني للكشف عن الوجه الآخر لبعض أشكال ما يتبدا معقولا بحكم التعاقد التعاقلي. وكأنهم بذلك يسعون إلى زعزعة اليقين بمعقوليتها، بناء على مبدأ التناقض الذي هو مبدأ أساسي لقيام المعقولية برسم المنطق الصوري . وبذلك يدخلون في دور لا نهائي. إن الوجه البادي للمعقول قيد التفكيك إما أن يكون معقولا أو لا يكون. فإن كان معقولا ، فلا إشكال وإن كان جنونا، فهو من تلك "الحماقات" التي تراءت لإيرازموس، مؤسسة لنظمتنا الاجتماعية. فهي معقولة بناء على ما ذكرنا من قاعدة معقولية المقدمة المستمدة من معقولية ذي المقدمة. فغواية التفكيك وإن تمرت على قاعدة الإلزام، فإنها لا تفعل إلا أن تخدعنا بجنونها الكاذب، حيث هو في نهاية المطاف جنون مشمول في هذه الدينامية الجدلية للعقلي واللاعقلي في مشمولية المعقول الكلي.

حادثة أم تحديث؟

ج: تحدثت قبل قليل عن صورتين في التعاطي مع هذه المقابلة ، إحداهما تقول بضرورة "تحديث الإسلام" moderniser l'islame، والأخرى تقول بأسلمة الحداثة ، islamiser la modernite. لكن ما أطمح إليه لا هذا ولا ذلك، لأن الأطروحتين تمثلان وجهين لعملة واحدة. تفرض حركة أحدهما باتجاه الآخر، وتنزيل أحدهما على الآخر، في حين دعوتي هي جدلية وتداخلية وتكاملية. جدل التكييفانية الإسلامية الخلاقة مع حركة التاريخ والإجتماع. أما ما يشكل الدينامية النازمة لهذا الجدل، فهو الحامل الجمعي للتعالم الإسلامية، المنفعل والمتفاعل مع واقعه ومع لحظته التاريخية. وهذا هو سر دعوتي للتبني التأويلي الإسلامي، لأنه يختلف عن منطق التبني التنزيلي الإسلامي. فالتأويل جدل يتعاضد فيه الواقع والنص في صياغة المعنى. فالنص يفعل ويتفاعل مع الواقع، بخلاف التنزيل. إن الإسلام كتعاليم، هو نهج إرشادي متعدد الحلول وذو أبعاد تكييفية. إن انبعاث الإسلام أول مرة في الجزيرة العربية ينبغي فهمه ليس على أنه مجرد فكرة أو مبدأ تفضيلي غير معلن، كما ينزع التقريب التداولي عند د طه عبد الرحمان، بل لعل واحدة من الأسباب الممكنة، أن الإسلام وجد في أكثر المناطق فقرا وجذبا وجاهلية، كي يبين للعالم حينئذ أو للمستقبل عموما، بأن الإسلام الذي استطاع أن يحقق تكييفا خلاقا في جغرافيا موسومة بالجدب والمحول وخراب العمران، لقادر على تحقيقها في ظروف أفضل وأزمنة أحدث. ليس الإسلام هو وحده مجردا عن فاعلية حامليه، خيمياء تحويل الاجتماع الإنساني من نمط لآخر، بل الإنسان هو

الذي يفرض هذه الدينامية على الإسلام بواسطة التأويل، الذي يستمد فلسفته من استراتيجية "الاستنطاق"، التي أعني بها، أن الإنسان هو المكلف باستنطاق النص. فليس النص هو الذي ينطق عن نفسه في حالة من الخرص التي تصيب المتلقي. إنه وبتعبير علي بن أبي طالب، لا ينطق بلسان، وإنما لابد له من ترجمان. فاستنطقوا القرآن. على هذا الأساس، أرى أن مشكلة المسلمين منذ قرون، هي استمرار لفشل ذريع؛ الفشل في ولوج المرحلة الثانية من الحدث الإسلامي، أي الخروج من مرحلة التنزيل إلى مرحلة التأويل. ذلك، لأنه في المرحلة الأولى كان النص هو من يتدبر معاشهم ويواكب الأحداث ويتنزل برسم المورد الأول. لكن المرحلة الثانية، مرحلة التأويل، هي مرحلة استنطاقية واستنزالية. وفرق بين النزول والاستنزال. ففي مرحلة التنزيل، كانت حركة المعنى تنزل من أعلى إلى أسفل، حركة عمودية. أما في مرحلة التأويل، فحركة المعنى تتم في إطار من شراكة المتلقي وفق آلية الاستنطاق، وهي حركة تبدو صعودية ونزولية. سوف نواجه هنا تعددا في المواقف وفي درجات الوعي ومستويات الاستنطاق. علينا في المرحلة التأويلية أن نسلم بأن الإسلام سوف يصبح موضوعا تعدديا. وهذا ليس مشكلا، بل هذا هو المطلوب من رسالة عالمية خالدة، لا تحقق لبعديها الآخرين إلا بالتعددية. وفي كل الأحوال فإن المشكلة ستصبح مشكل مجتمعات مسلمة وليس مشكل إسلام. نحن عمليا في العالم الإسلامي لسنا سواء، إزاء الحداثة والتحديث. علينا أن لا ننسى بأن اقتصادات جنوب شرق آسيا يلعب فيها اقتصاد الدول الإسلامية دورا نموذجيا. وعلينا أيضا أن ندرك بأن أندونيسيا أو ماليزيا مثلا، ليست أقل

إسلامية من اليمن أو موريتانيا .

أعود إلى مفهوم "التكليفانية الخلاقة" لأوضح ذلك أكثر؛ إن نشأة الإسلام في الجزيرة العربية لهو أكبر دليل على فكرة "التكليفانية الخلاقة"، حيث صنع من المجتمع العربي الذي لم يكن يتوفر حينئذ على أساليب إنتاج ولو ريعية، في مجتمع رعوي، مجتمعا منتجا في دولة أصبحت تتوفر على موازنة - بيت المال - وسياسة في المكاسب وفي التوزيع وشريعة تنظم المعاملات وتأسسها . كل ذلك دليل على التكليفانية الخلاقة التي هي صفة إسلام يتميز بالعالمية والخلود. ولا يمكنه أن يكون خالدا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكليفانية في كل جيل. ولا يمكنه أن يكون عالميا إلا إذا كان قادرا على تحقيق هذه التكليفانية في كل أشكال الاجتماع. فلو أنه حقق تكليفانيته الخلاقة برسم التنزيل في مجتمع حديث، لما كان ذلك دليلا كافيا وحجة بالغة على قدرته على فعل ذلك في مجتمع وحشي أو متخلف. إن الإسلام صنع من لاشيء شيء. إنه حول مجتمعات فوضوية إلى مجتمعات شكلت نواة لدولة عظمى في التاريخ. وإذن، الذي يصنع من لاشيء شيئا هو أقدر بالفحوى على أن يحول الشيء إلى شيء آخر. أو بتعبير آخر، فمن كان قادرا على جعل البسيط هو أقدر على جعل المركب. إن المسلمين عبر تاريخهم تفاعلوا مع شعوب أقل تحضرا. ويبدو لي أنهم أدمنوا التعاطي مع الأنماط الطبيعية والوحشية، ما جعل التكليفانية الخلاقة متشابهة ومتقاربة الأنماط. فسقوط غرناطة والعجز عن اقتحام بواتيه، إيذانا بانسداد أوروبا في وجه التجربة الإسلامية مما جعلها تتجه شرقا وجنوبا . ليبقى السؤال، ماذا لو أثمرت التجربة الإسلامية في أوروبا

تكييفًا خلاقًا. والآن آن لنا اكتشاف إمكانيات جديدة للتكيفية الخلاقية في سياق المجتمع الحديث. فالمسلمون الذين طوروا لياقتهم التكيفية مع ما هو أدنى تحضرا، عليهم اليوم أن يدركوا بأن التكيفية الإسلامية الخلاقية ممكنة مع ما هو أكثر تحضرا. سؤالي: لماذا نقبل كمسلمين، أن يصبح الإسلام طقسا فولكلوريا في أفريقيا وآسيا وأن يتحول إلى جزء من ثقافة محلية، لكننا نرفض أن يصبح الإسلام طقسا حداثيا في مجتمعات اختارت الحداثة والاندماج في الحضارة المعاصرة وأنماطها الحديثة. إن المسلمين كانوا دائما يحتفلون بزهدهم وعاطفتهم ليتقربوا إلى أمم متخلفة جائعة في آسيا وأفريقيا، وهذا ما جعله دينا للفقراء بامتياز، فهلا احتفلوا بقوتهم وحداثتهم وعقلانيتهم في أن يتقربوا من الأمم الغنية والمتقدمة أيضا؟! هذه التجربة المسرفة للمسلمين التي سلكت طريقا واحدا، وأغرقت في التكيف الخلاق داخل المجال المتخلف والفقير، لم تطور إمكانياتها في التكيف الخلاق مع مجالات أخرى. والتبني التأويلي الإسلامي يتيح للمسلمين اليوم تحقيق قدر من هذه التكيفية الخلاقية بما يدمجهم في عصرهم كشاهدين على العصر، وليس كمهمشين ومطاردين. إن الإسلام جاء ليجمع من الاجتماع الفقير اجتماعا غنيا، لا أن يكرس التخلف والفقير الذي قال عنه علي بن أبي طالب: لو كان الفقر رجلا لقتلته. ومع ذلك، لا أنفي وجود مظاهر للكفر في الحداثة، لأن مظاهر الكفر موجودة في الحداثة وما قبلها وما بعدها. لكن ذلك له علاقة باختيارات ثقافية وأذواق شخصية، وليس بالضرورة أن تكون الحداثة كافرة. وهذا ما يجعل دعوى أنصار أسلمة الحداثة، أي كانت طريقتهم في معالجة الإشكالية المذكورة،

شاهدين على حياد الحداثة وقابليتها للتأسلم وغيره. لكن يبقى أن الإسلاميين باستثناء شريحة قليلة من أولئك الذين لهم نظائر في كل دين وكل ثقافة، هم سائرون في طريق التكييفانية الخلاقة التي هي وحدها كفيلة بجعل الحداثة ممكنة من دون توتير المجال. إنهم صمام أمان للاجتماع المحلي، بحيث لا تصبح الحداثة خصيما لكل ما هو محلي. وحتى لا يصبح موضوع الحداثة استغلالا طفاليا، حيث كل ما خالف أذواقنا الشخصية اعتبرناه نقيضا للحداثة.

طبعاً، ليس ذلك كافياً. فالإسلاميون الذين قبل الكثير منهم الحداثة السياسية وتقاليد الديمقراطية والتمثيل والتقنية.. هذا معطى علينا أن لا نستهن به في سياق تنامي التكييفانية الخلاقة، حتى وإن بدا بطيئاً، لكنه مهم من منظور التحولات التاريخية ذات المدى البعيد. الإسلاميون هم أقدر - رغم أخطائهم - من غيرهم على إحداث التحول. فهم يصنعون تاريخ الحداثة في عالمنا رغماً عنهم. إن مجرد الاقتناع الشخصي بالحداثة، الضروري منها وما هو في حكم الكمالي، لا يعني النجاح في تنزيلها اجتماعياً بالفعل، فما يقبل به الإسلاميون اليوم لم يكونوا يقبلون به قبل فترة. انظر، فسوف ترى خطأ بيانياً في مستوى استدماج المقولات الحداثية ضمن مستوى من مستويات ما أسميناه بالتكييفانية الخلاقة.

قد نتسال قائلين: ما الحل، هل نشجع الإسلاميين على ذلك ونسلم لهم القيادة؟ أقول: لا. إن دور المثقف الحداثي ضروري. لأن الحداثة تترسخ في الوجدان الإسلامي بفعل الصراع والتنافس، وهو ما يفتح هامشاً للمثاقفة. علينا أن نسمح للإسلاميين بحضور فعال في الحياة السياسية والاجتماعية

والثقافية، لكن ضمن تقاليد ديمقراطية، من شأنها أن تروض ما لم يروض في وجدانهم. إن الحداثة ستنتقل كالحرير في هشيم هذا الحطام التداولي وفي قلب الصراع والتنافس. هو مشوار حدائي بطيء، لكنه مضمون. لأن حداثة الصالونات وإن واكبت الحداثة قولا وتنظيرا، فلن تبرح الصالونات. نعم، من السهل جدا أن نؤسس صالونا حدائيا على طريقة "هيلفيسوس" في قلب أمازونيا، لكن ما أصعب أن نضع أقدام اجتماع كامل على سكة التحول وإن بالبطء الممكن.

هل الحداثة حتمية لامفر منها؟

قد يبدو ذلك مفارقة، لمن ينظر إلى الأمور بعين الظاهر، بينما يفوته الإمام بجوهر الإشكال وأبعاده الفلسفية. وإلا كيف يمكننا حقا، الجمع بين القبول بالحداثة بوصفها حتمية، وبين الدعوة إلى نقد الحداثة؟ كيف يستقيم الجمع بين النقد ومآله النفي والترك و بين القول بالاحتمية، ومآله التبني والفعل؟ ولكي أوضح هذه المفارقة الخادعة، لابد أن يتسع ذهننا لمفهوم الاعتبار، حتى لا نقع أسرى لبعض المفاهيم التي يكرسها التداول الخاطيء، والذي قد يساهم الإعلام نفسه في استفحال هذا التزييف والتميع اليومي للمفاهيم الكبرى. حينما نتحدث عن الاحتمية هنا، فإننا لا نتحدث عن حتمية قهرية على النحو الذي تفيدته العلة التامة التي لا يجوز أن يتأخر عنها معلولها متى ماتمت واكتملت أركانها وشروطها كما لا يخفى. لا أتحدث هنا عن عدم تخلف الحالة البخارية عن الماء الذي بلغت حرارته مائة درجة، ولا عدم تخلف الاختناق عن انحبس عنه الأوكسجين. إن

موضوعنا الذي هو سوسيو- تاريخي وحضاري. وبالتالي، فهو يخضع لصورة أخرى من هذه الحتميات ذات المفهوم الإقتضائي وليس العلي. بمعنى، أن عدم الإنخراط في سلك الحادثة، أمر ممكن وقوعه بله تصوره، لكن المشكلة هنا، هي في تبعات الترك. أي من الممكن أن لا ندخل الحادثة، وهذا أمر نحن فيه الآن بشكل من الأشكال أو مستوى من المستويات، لكن هذا لا يعني أننا نملك رفع الضرر الذي يمكن أن يلحق اجتماعنا إذا ما اخترنا البقاء داخل مداراتنا الخزينة. إن الحتمية هنا، هي حتمية أن نكون في الموقع المناسب كي نخفف من أضرار التخلف ولا نكون فريسة له. ربما بالأمس كان بالإمكان أن تحتمي بعض الكيانات بالجغرافيا، لتأيد سلوكها الوحشي بمنآى عن مؤثرات الآخر. وهذا ما يفسر لنا أوضاعا اجتماعية وانثروبولوجية بالغة التميز والخصوصية. أي كلما توحشنا أكثر ازدادت خصوصيتنا أكثر. هذه الخصوصية هي بطبيعة الحال، من المفاهيم التي تشكلت في الأنثروبولوجيا أو الإتنولوجيا، تلك التي وصفها دريدا، بأنها على أية حال، هي علم اوروبي. إن الوحشى لا يعلم أنه متميز. الغرب هو نفسه من بلور هذا المفهوم، كي يمد الكيانات الأخرى بما تحتمي به من خطر الكوننة.

إن مفهوم الخصوصية ذي النشأة الأوروبية، جعل الكيانات الواقعة خارج سنن الاجتماع أو لنقل خارج الحادثة، تمارس توحشها بوعي؛ أي استنادا إلى مفهوم الخصوصية. إن الحادثة هي حدث تاريخي واجتماعي وحضاري، وجد في هذا العالم، وطبعا في مجال معين دون آخر، تتجلى أهميته وخطورته أيضا في أنه أحدث تحولا، ليس في تاريخ العلم

والإجتماع فحسب، بل إنه أحدث تحولا في مفهوم التحول نفسه؛ في التاريخ والزمان. لقد أصبح التطور في الإجتماع طفريا للغاية. وهذا من شأنه أن يحدث زلزالا اجتماعيا وقيما، ربما قد لا تحتمل ديناميته الكيانات الاجتماعية والثقافية ذاك الحراك البطيء أو تلك التي لا تزال أسيرة أنماط التحول ما قبل الحداثي. إن وجود الحداثة في أوروبا واستمرارها بشكل ريادي هناك، أدى إلى تمازق الحداثة نفسها، لأنها لم تتحقق نزولاتها الجديدة في بيئات خارج المجال الأوروبي بشكل أكثر فعالية مما نراه اليوم. أي لم تستطع الحداثة، رغم ديناميتها أن تبرح الميتروبول، كي تكشف عن "تكييفانيتها" الخلاقة. الأمر الذي جعلها تدخل دورة التدليج والتدليس، في ظل تراكمات أدت إلى ارتدادها إلى ما كانت في البدء تشكل ثورة ضده، أعني التمركز والأحكام المطلقة والصورية... من هنا كان الحديث عن حداثة أيديولوجية، قوامها ابتزاز الجنوب من قبل الشمال، فتصبح الحداثة هنا، ذات قيمة تبادلية على حساب مصالحنا المحلية. في حين أن الدعوة قائمة على الحداثة الماهوية، بوصفها مطلبا يعفينا إكراهات الابتزاز، ويجعلنا نأخذ بالحداثة بشرط لا، أي الحدث دون لزامات تشخصها المحلي. فليس كل ماهو غربي هو بالضرورة من لوازم الحداثة. خصوصا وأن بعضا من هذه المظاهر، كانت غربية وفي أزمنة 166

ظلمات الغرب قبل أن يصبح الغرب حديثا. فبعض المظاهر كانت رومانية قديمة و"تسكانية" وبربارية...واليوم أيضا، نستطيع القبض على ما هو همجبي ووحشي في صلب الحداثة الغربية انطلاقا من معاييرنا الشرقية والعربية والإسلامية. وهذا يكاد يكون إجماع رواد النهضة والإصلاح،

الذين عبروا من خلال انبهارهم بالمدينة الغربية، بأنهم أولى بهذه المظاهر من هؤلاء، كما رأينا ذلك مع رفاة الطهطاوي في "تخليص الإبريزة في تلخيص باريز" حيث وهو عالم الدين، كان أكثر من غيره في الوفد المصري التصاقا وتأثرا بالآداب المدنية للحادثة. وهو ما سيعبر عنه محمد عبده في قوله الشهيرة: "رأيت إسلاما ولم أر مسلمين". وقد عبر عنها أرسلان بسؤاله الشهير: "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" وكلها أدلة على أن لاختلاف على جوهر الحادثة والتحديث. وإنما صدمتهم نابعة من إحساس بأنهم الأولى بهذه الحادثة من أغيارهم. فالحادثة للأسف، وجدت اليوم في إحدى الأقاليم غير المعتدلة، بالمنظور الجغرافي كما عند ابن خلدون، حيث أولى لها أن تكون في الأقاليم الموصوفة بالإعتدال، لذا كان مهدها المجال المتوسطي. وفي قيامها اليوم في مثل تلك الأقاليم غير المعتدلة وخلو الأقاليم المعتدلة منها، مفارقة كبيرة. وهذا سبب إضافي على ذلك الإحساس بالأولوية.

أعود لأؤكد على حتمية الانخراط في الحادثة، من حيث أن الإنزواء عنها سيعرض المجال إلى أضرارها. فالمسألة هي مسألة مصلحة. نحن نقول، إننا ضعاف وأن الآخر يستغلنا؟ لكن الإنزواء هو تكريس لهذا الاستغلال. فلكي نقوي موقفنا وأنفسنا، وحتى فكرنا، فما علينا إلا أن

نخرط في الحادثة ونجتهد في تكييفها، تكييفاً خلاقاً إغناء لها. إن كل قيمنا بما فيها الإسلامية الخالصة لن تثير انتباه الآخر، بما أننا لم نصنع منها ما يثير فضوله. وهي قيم لا يمكنها أن تصبح فاعلة بشكل جدي، إلا إذا استخدمت ضمن هذا الفضاء الحديث. لقد أسقطنا جهلنا وتخلفنا وأمراضنا

على الإسلام، فكنا أعداد أنفسنا، وأخطر على الإسلام من غيرنا. إن رفضنا للحدثة ليس سوى قبولاً غيبياً بالبقاء على هامشها، أسرى خوفاً وأسرى معسكراتنا الأيديولوجية. فقد لا نستطيع إحراز التقنية النووية، ولكن رفضنا للحدثة سيجعلنا مقبرة لنفاياتها.. وقد لا نستطيع الإنتاج على طريقة الشمال، لكن هذا يعني أننا سنتحول إلى أسواق لترويج البضائع الأجنبية وأسواق ليد عاملة رخيصة وللتهريب.. قد نرفض الحدثة بدعوى أنها تجرف خصوصينا الاجتماعية والثقافية والدينية، لكن هذا الرفض لن يحول بيننا وبين أن نصبح مصدرين للفقر والجريمة والانحراف الخلقي والبيئي.. إن الضريبة المباشرة لرفض الحدثة ماهويا وأيديولوجيا، هو أن نكون مقبرة أو مزبلة كبيرة لنفايات الحدثة.

إننا نرفض الحدثة، لكننا نستهلك منها قمامتها وخردتها. ونعتقد بعد ذلك أننا ممانعين. لذا أقول: إن حدثنا هي أشبه ما تكون بخضراء الدمن، لاهي ترابية ولاهي نباتية. فالذين يريدون خدمة أوطانهم ومصائرهم، عليهم أن لا يجادلوا في الحدثة، وأن يتداركوا مافاتهم بكدح الليل والنهار، في ضوء فلسفة الفعل وأخلاقياته، وأن يدفعوا مآزق الحدثة وظلمها بمزيد من الحدثة في أفق التكييفانية الخلاقة التي تحدثنا عنها قبل قليل. لا ينبغي

168 اختزال الحدثة في أسلحة الدمار الشامل وفي الإمبريالية والهيمنة

النيوليبرالية. إن هذه الظواهر يجب مواجهتها كحدثين وفي إطار حلف فضول عالمي تاريخي ينطلق من الحدثة وينتهي إليها. فالإمبريالية والتوحش النيوليبرالي هو خطر على الحدثة نفسها. إنه توحش قديم يتجدد في كفيات تدبيره للسيطرة؛ بمعنى أنه توحش قديم يساس بتقنية حدثية.

فكل مظاهر الظلم التي نلمسها في الحادثة تعود إلى أن التقنية استطاعت أن تنجز الأحلام الجهنمية للمتوحشين الذين هيمنوا على مكتسباتها. ليست الحادثة "جنة" كما يراها أولئك الطوباويون الذين لازالوا يتحدثون عن مجتمع الرفاهية والوفرة، بل إنها نظام، فيه من النضج والرشد بقدر مافيه من التوحش والظلم. فإذا كان الخيرون قد أبدعوا ماهو رائع فيها كالتنظيم الاجتماعي وحقوق الإنسان... فإن أشرارها كانوا قد أبدعوا ماهو مرعب فيها، نظير أسلحة الدمار الشامل. إن الحادثة ليست رأيا واحدا، بل هي رأي آخر. هي جدل ونقاش فوق الطاولة، وتجادب بين أختيارها وأشرارها. ولا شك أن دخولنا في دروتها هو دعم لجبهتها الخيرة المقاومة التي تحتج على قمعها وإسرافها وظلمها. وحتى لا نترك الحادثة للأشرار وحدهم، فماعلينا إلا أن ننخرط فيها بمسؤولية. وأحسب أن قيمنا ستدهش العالم، إذا ما استطعنا إعادة تشكيل علاقتنا بها بصورة أكثر حداثة. لا أعتقد أن الإمبريالية اليوم قادرة على إبادتنا نحن العرب والمسلمين، لكن لو استمر موقفنا من التاريخ الحديث على هذه الصورة، فسنكون عرضة للانقراض لا محالة. ونكون حينئذ كمن قيل في حقهم: "اقتلوا أنفسكم".

إذا أردنا أن نقنع العالم بأن لايمضي في طريق الحادثة، فعلينا أن نفعل ذلك من الداخل. فإما أن نتخلى عن الحادثة جميعنا أو لا. فالانزواء انتحار. فحتى لو اعتبرنا الحادثة شرا، فهي شر لا بد منه. وأنت ترى كيف أن العالم كله يستقبح وسائل الدمار الشامل، وهناك على كل حال جائزة نوبل للسلام تكفيرا عن اكتشاف الديناميت، تكفيرا عن هذا الشر الحديث بوسائل حداثة، لكن العالم كله يسعى لامتلاك هذا الشر. إن منطقهم هو إما أن

نملكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. وأعتقد أن الحداثة قوة، وهي في أسوأ الأحوال من ذاك القبيل، مثلها مثل أسلحة الدمار الشامل؛ إما أن نملكها جميعا أو نتخلى عنها جميعا. ومع ذلك لا ننسى ما في الحداثة من روائع قد كانت في يوم من الأيام حلما في خيال الإنسان. فلننظر إلى القسم المملوء من الكأس؛ فذلك هو الموقف الأخلاقي من الحداثة.

(القسم الثالث) الإصلاح الديني

هجاء الحداثة واختزالية الجواب في نقد المعالجة السلفية لطفه عبد الرحمن

تعكس هذه المقاربة تأملاً أولاً وليس إلا فيما بدا في نظر الباحث طه عبد الرحمن جواباً إسلامياً ، يقصد به جواباً على مأزق الحداثة، ليس في مجالنا بل مأزقها في مركزها. فطفه عبد الرحمن لا يريد استئناف السؤال حول تمنع الحداثة من التصالح مع تراثنا ، بل يسعى للهجوم عليها والكشف عن مأزقها في مجالها بحثاً عن شيء مجازي فيها سماه روح الحداثة. لقد أصبح نقد مشروع طه عبد الرحمن ضرورة معرفية ناجزة تفوق كونها نافلة. فدعوته لنبد التقليد تفرض على غيره أن يرفع ربة التقليد عن نفسه وهو يباشر هذا النص الذي بقدر ما يدعوا للابداع يسعى إلى فرض مشروعه كما لو كان نهاية المشاريع وخاتمة الأفكار. أي فرض الانقياد لخطابه على متلقيه. بينما يكمن مقياس أهمية الفكر فيما ينتج من مقاربات نقدية تفتح أمام النص المنقود فضاءات جديدة .

إذا استوعبنا تلك الحقيقة أو على الأقل ما يصلح أن يكتسب معنى

171 العناوين نفسها التي يضعها الباحث حول الحق : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، الحق الإسلامي في الاختصاص الفلسفي ، لم لا يصبح الحديث مشروعاً عن الحق الطبيعي والعلمي ولم لا، الأيديولوجي أيضاً في نقد المشروع الطهائي. كان لا بد أن نقول : إن النقد الطهائي للحداثة يقع في صلب إشكالية العلاقة بين الدين والحداثة. وحيث كان المائز لهذه المقاربة

هو أسلوبها ومنهجيتها ، فإننا نعتبر أن المحاولة الطهائية أضافت تعقيدا آخر على هذه الإشكالية لأنها أخرجتها من وضعية المقاربة الفلسفية إلى وضعية المقاربة اللغوية. وهذا في حد ذاته مأزق جديد يضعنا أمام تيه آخر لا يقل عن جملة المتاهة التي وقعت فيها المشاريع العربية الأخرى. فحينما نستحضر المعطى الديني الذي يحضر في المتن الطهائي في مواجهة استحقاقات الحداثة ، نجدنا أمام توتر داخلي لا يفصح عن نفسه إلا عند تأمل التباسات النص الطهائي . هناك مهمة أولية تفرض السؤال : وفق أي خطاب ديني وجب معالجة إشكالية العلاقة بين الدين والحداثة. لأن ثمة ما هو غائب عن هذه المقاربة وهو واقع تعدد الخطاب الديني وتنوع مداركه. فمقاربة الحداثة من منظور أخلافي في منظور طه عبد الرحمن هي نفسها مقاربة الحداثة من المنظور الديني، باعتبار أن الدين والأخلاق كليهما يعبر عن الحقيقة نفسها. فالجواب الإسلامي الذي اهتدى إليه الباحث يعكس فهمه الخاص للدين وللحداثة. ويصبح لأي ناقد الحق في الدنو من هذا الجواب باعتباره ضرورة يملها واقع تعدد المقاربات وتنوع مدارك الفهم الديني والحداثي معا.

إن النص الطهائي يخفي التباساته لأنه يحجبها أو يؤجل النظر فيها. لكن بما أنه لا يهتم بالإشكالية الفلسفية إلا ضمن الخداع اللغوي ويكتفي بالعمومات والمجملات ، فهو يضعها بين قوسين كمازق نائم يتفجر في لحظات مختلفة. تزاخم الموقف الأكبري (محيي الدين بن عربي) مع الموقف التيمي (ابن تيمية) مع الموقف المنطقي. ففي المعاصرة المنطقانية للقضية المنظور إليها نجدنا في مواجهة موقفين: أحدهما يتعالى على الآلة

المنطقية في بلوغ الفكرة مع احترام أهل الصناعة (الموقف الأكبري). والثاني يسلب منها المشروعية ويستهن بها حد تفهيمها (الموقف التيمي). بين العقل المسدد مستندا إلى العالم الأكبري المتعالي على المنطق وبين التداولية في انمساخها التيمي الظاهري المستهن بالمنطق مسافة تناقضية لا تنحل في المقاربة الطهائية إلا عبر استدعاء جدل متأرجح يستقوي كما يمارس حجاب اللغوي المتين والماكر، لتعويض حالة مضمونية مضطربة متى وضعت تحت مجهر المقاربة المنطقية المتحررة من هيمنة الباراداييم اللغوي التقليدي، ومتى أخضعت للاستشكال الفلسفي المتين خارج التبسيط الذي يقزم المضامين ويستعيز بانتفاخ في التخريج الجدلي الممنطق. أي أننا أمام حالة من المغشوشة تجعل أفكارا صغيرة تطير بأجنحة لغوية واصطلاحية ومفاهيم كبيرة. بينما مقتضى الاقتصاد في النظر أن نبغ أعمق الأفكار بقدر مناسب من المفاهيم. إننا في الإبداع نخلق أفكارا سوية تتناسب أجزاءها بينما في الطريقة التداولية المغشوشة نجد الإبداع المزعوم يخلق أفكارا شوهاء لا تتناسب أطرافها. كائن هزيل بأجنحة عملاقة.

في نقد خيمياء التقريب التداولي

لقد أكثر طه عبد الرحمان من هجاء التقليد والإنهمام بالإبداع، متهما كافة المشاريع الأيديولوجية العربية بالتقليد. غير أنه في نهاية المطاف رهن العقل العربي والإسلامي معه لشكل من التقليد أكثر فظاعة من الأول، لجهتين: إحداهما، كونه استبدل تقليد الحداثاء بتقليد القدماء. فهو والحال

هذه في الوضع سواء بسواء، وثانيهما، ما كان من حكم الجهل المركب، حيث مصداقها رؤية الإتياع والتقليد إبداعاً. فإن لم يكن وراء هذا الاختفاء وراء اللغة المنطقية قصد، وهو منكر، ففي الذهول يبدو الأمر أنكر. وما هذا الإكثار إلا ضرب من الإسقاط، لفكر يتحرك في التقليد وبالتقليد وللتقليد. بل ويضاف إلى ذلك أن الباحث ماهر في التقليد إلى حد يصعب على المتلقي معرفة مواقع التقليد وميزة الإتياع، ما دام المقلد ماهر في إخفاء مصادر تقليده، وماحي لآثار الناقل عنهم. على أن التقليد هنا لا يكفي بالقديم، بل هو تقليد أيضاً للحديث بكثير من المخاتلة. والحال أن شماعة الإبداع ونبد التقليد حكاية قديمة، اقتبسها الباحث من قدماء، نظير أبي حامد الغزالي وابن تيمية وآخرون. واستلهمها أيضاً من حسن حنفي، لا سيما ما جاء في عنوان إحدى أعماله: "من الإتياع إلى الإبداع". والمطلوب من الباحث في صراع الأيديولوجيات العربية أن لا يأخذ مثل هذه الادعاءات مأخذ الجد، بل فقط يحتفظ بها إلى حين، ليتأمل بها المدعى ويحاكم بها المدعي.

المحاولة الطهائية هي إذن محاولة ادعائية لا تفتأ تمارس استئصالها النظري لما دونها. فالباحث يقبل بل ويدعو لأن يسمى الفيلسوف العربي الكبير والمجدد في الوقت الذي ينفي ذلك عن العرب قديماً وحديثاً.

174

تتضخم النرجسية وتشط لتستوعب في ادعائها الزمان بأبعاده: ماضي وحاضر ومستقبل، إذا ما وضعنا في عين الاعتبار دعوى أخرى ترى أن ما ألفه الباحث هو لأجيال قادمة لم تأت بعد. تمتد هذه السلطة المعرفية المزعومة لتستوعب كافة تخارجات الزمان العربي. وتبدأ عملية الادعاء من

فيه لوجود فلسفة عربية قديما وحديثا. وهو ادعاء يكفي دليلا، ليس على هذه البارانويا السيكو - معرفية ، بل يكفي دليلا على أن مثل هذه الأحكام خالية من مضمون جدي، حيث إن حكما كهذا لا يصدر عن نشاط تحقيقي مستوعب . ولا أحدثك عن مفارقات هذه الأحكام وحجم التناقضات التي يزر بها هذا المتن . فمع أنه يدرك على الأقل مكانة الفلسفة الأكبرية ، وتمثله لفكرة التقريب التداولي الحزمي والغزالي والتميمي، معتبرا إياها فلسفات صيغت بلغة طبيعية، لكنها آخذة بمقتضيات القيم التداولية وموسعة لطرق الاستدلال المنطقي، ها هو ينفي الجميع ويسلبه صفة الفلسفة، لا وجود لفلسفة عربية، حتى لو تعلق الأمر بهذا الرعيل الذي ينطلق من الفارابي حتى ملا صدرا.

مآزق التقريب التداولي

لعله من المتعذر إحصاء عدد الفخاخ المنهجية والمآزق الأيديولوجيا لدعوى كهذه ، مهما اكتست واجهتها من تعبيرات قد يلتقي منطوقها للوهلة الأولى مع التيار العام للمصلحين والنقاد والمجددين في الجملة. إذ هاهنا تكمن خطورة هذه المقاربة ، من حيث أنها قادرة بسحر تمنطقها وغواية التأنيث اللغوي المعاصر لبلاغات ومجازات تستقوي بالوجدان العام ، فيما هي تنصب فخاخها الأيديولوجية ، دفعا بالفكر العربي والإسلامي إلى منتهى أزمته. إن الأزمة تتزاح هاهنا من مجال الحقائق إلى مجال الألفاظ. وهو التحول المزيف بالأسئلة الحقيقية إلى أسئلة مغشوشة ، يعكس حقيقة الأزمة وليس هو بخارج من حيثياتها. نحن إذن أمام حيل أيديولوجية

تهرب الإستشكلات الكبرى لصالح استشكلات مغشوشة . وعليه ، كان الفكر العربي المعاصر ولا يزال، هو التعبير الأمثل عن أزمته وليس مشروع حل لها.

من المؤكد أن المحاولة الطهائية ، هي محاولة تميمية لكل الأفكار التي أطلقها مفكرون ومثقفون مناهضون لآفة التقليد ومخاطر الاستيلاء ، منذ خمسينيات وستينيات القرن العشرين . ونذكر أسماء من ذاك القبيل من المعاصرين ، كالمودودي والندوي و محمد قطب حتى القرضاوي ... هذا وإن كان يستبعد ذكر أسمائهم ، عنادا في طريق ادعاء الاختصاص بالإبداع. ولم يستجد في ذلك سوى تغييرات في الألفاظ وتبديلات في التراكيب، عبر إضفاء الطابع المنطقي على تلك المفاهيم ، كما لو كنا بصدد مناقشة قضايا منطقية أو قضايا في باب الحدود والأقيسة، بما لم يكن ولن يكون معتبرا في حساب التحليل والتنظير في المسائل الإجتماعية والفلسفية، وهما البعدان المستبعدان أيما استبعاد في المقاربة الطهائية. وتبدو تلك طريقة مفضوحة في إخفاء العمق التنظيري والفلسفي تحت وطأة إجراءات منطقية مدرسية ثقيلة وغير نهائية مهما بدت صرامتها ، للمأزق الذي يحيط بالصناعة المنطقية نفسها كما لا يخفى على الباحث المذكور ، وإن عمل

176 على إخفائه دوما ، في لجة الحجاج الأيديولوجي مع خصومه

الأيديولوجيين. قد تصلح هذه المحاولة تدريبا على إعادة بناء النصوص الطبيعية بناء منطقيا صناعيا. هنا أسلم بأن لا طريق أكثر دربة وجاذبية من الطريقة الطهائية في هذا المقام. بل إن الصفة البيداغوجية والدرية المنطقية في إعادة إنتاج أي نص طبيعي إنتاجا منطقانيا هو أمر غاية في الأهمية من

الناحية الإبيستيمولوجية وليس نوعا من التهوين كما ظن الباحث المذكور وعلى أساسه حاول هجاءنا في كتابه الجواب الإسلامي. إن ثمة قدرة هائلة على الاستنجاد بالمتروك والشاذ والطاعن في التقادم من قبل صاحب التقريب التداولي، في عملية أشبه ما تكون بعملية استذكارية، تعيد ربط العقل العربي بما كان محل خلاف، أو ما لم يكن محط إشكال أو نزاع أو ما كان منشأ أزمة، يعاد تحيينه بصور وواجهات من منطقة مثيرة ومستغفلة أحيانا لمن فاتتهم تقنية الصناعة المنطقية أو لعبة المجازات اللغوية. فيصبح التقريب التداولي، واجهة لعملية تلميع لما لم يصمد في المجال التداولي، أمام إعصار التحول والتجدد، اللذان تنفيهما وتزدري بهما الطريقة الطهائية بصور شتى من الطرد والاستبعاد الممنهج. وقد تناسى صاحب التقريب التداولي أنه بمشروعه هذا وقع في أكبر مفارقة معرفية، حيث إن كانت مقومات المجال التداولي هي من الرسوخ والتجذر في البنية الثقافية والاجتماعية لأمة من الأمم، فكيف يخاف على خرمها أو اجتثاثها. فقد كان أولى أن يتجه النقاش إلى الجانب القيمي والمصلحي لجدوى الحرص على تلكم المقدمات، وليس على جبريتها التاريخية والثقافية والمجالية. إن فكرة ما لن تصبح تداولية إلا إذا أصبحت ضرورية نحوها من الضرورة. فكيف ندعي تقديم ما من شأنه حماية المجال التداولي، وهو نفسه مجال لممارسة هذا القهر على المنتمين له. كيف نجتمع بين إرادة فرض الحماية على مقومات المجال التداولي بصورة تستدعي ضربا من الخواف الباتولوجي البالغ حد الإشعار بدنو انقراض الأنا، وبين محاولة الإقناع الحجاجي بضرورة المجال التداولي إلى حد القول بقهره. يدور مشروع طه

عبد الرحمان في قلب هذه المفارقة ، في ترنح دائم ، يعانق فيه الباحث خطاب الإرادة إلى أقصاه ، كما يعانق خطاب الضرورة والجبر إلى أقصاه. فغياب التوسط في التقريب التداولي ، دال على أزمة مقاربة استطاعت بسحر المجاز ولعبة التمنطق ، إخفاء عوار التلاقي غير الممكن بين قارات أيديولوجية مختلفة ، تندك أمامها كل معايير التوسط الزماني والمكاني. طريقة سنكشف فيما بعد عن مازقها الإيستيمولوجي ، دحضا لمدعى تقيدها بالقواعد المعرفية والعلمية ، كما هو حال نظائرها من المشاريع ذات الأسس والأهداف الأيديولوجية.

يعكس مشروع التقريب التداولي إحساسا حادا بالاضطهاد المعرفي، معه فقط نستطيع تفهم كل هذا التصعيد الأيديولوجي الساخن برسم الحق في الإبداع أو الحق في التفكير الخاص. فالمشروع الطهائي يسعى لانتزاع حق التفكير الخاص إسلاميا وبناء فلسفة خاصة عربيا وأخلاق مالكية خاصة مغربيا . وقد أظهرت ثنائية الحق العربي في الاختلاف الفلسفي والحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، تطوحا كبيرا ، وتناقضا فاحشا، من حيث أن الدعوة إلى الاختصاص بفلسفة عربية يحكي عن نحو مضايقة إزاء الاختصاص الإسلامي بالتفكير الخاص. ففي داخل الحقل العربي وفي داخل الحق الإسلامي يتعين على دعوى الاختصاص والتفرد التداولي أن

178

تعترف بذلك الحق، وهو ما ناقضته الدعوة الطاهائية كما هو بين من النقاط التالية:

- إذا كان من حق العرب أن تكون لهم فلسفة، مما يعني تفردهم بمجالهم التداولي الخاص، فإن الحق الإسلامي هو أوسع من المجال

التداولي العربي ، ما يعني أن الحديث عن حق إسلامي في التفكير يستدعي الحديث عن حق الاختلاف حتى داخل هذا المجال. وأن الدقة المنطقية التفريعية الطاهائية بدت أكثر تسامحا في هذا التمييز، بل أهملته . وأثر ذلك مناقض لمدعى وحدة المجال التداولي. حيث مقتضى خصوصية المجال في تصاغرها ستنجح مجالات خاصة تداولية . وهو ما ينتهي بنا إلى الحديث ليس عن حادثة واحدة تداولية بل عن حوادث بعدد المجالات الفرعية التي سينتجها فعل الاشتراط الذي يفرضه المجال التداولي على الحادثة ومنقولاتها الفكرية. فنكون إذاك أمام حادثة إسلامية وجب أن تتفرع إلى حادثة عربية وأخرى تركية وأخرى إيرانية الخ.

توحي المقاربة المذكورة بوحدة المجال التداولي العربي كما توحي بوحدة المجال التداولي الإسلامي. وطبعاً هو يستبعد البعد التاريخي للمجال العربي والإسلامي ويتحدث عنه لا بوصفه حقيقة سوسيو ثقافية وتاريخية، بل كحقيقة صورية ومثالية مجردة وقارة. لنقل حافظت على الصورة وأضاعت المضمون إنها مثل أفلاطونية، مجالها التداولي الخادع يتم في المثل المجردة وليس في الواقع العياني . استلهامه لفكرة المجال التداولي والتقريب التداولي تنتمي لنمط خاص في التفكير حتى داخل التراث

وليست عامة في التراث. فبقدر ما رأى البعض أن التقريب التداولي هو ما يمنح المجال التداولي حقه، رأى البعض أن سلوك مسلك الخرم هو أمر طبيعي. إن الطريقة الطاهائية تريد إنزال المفهوم إلى الفاهمة، وهذا منتهى الإبداع، بينما طريقة المجري التداولي الذي نقترحه ترتفع بالفاهمة إلى مستوى المفهوم بكل تلبساته المعرفية كما تكاملت عند الآخر صانع

المفهوم وصانع المعرفة، وهذا ما يعطي الحق للآخر في عدم انتهاك إبداعه ومفاهيمه. من هنا فالدعوة قائمة إلى: الحق الغربي في إبداع المعرفة والدعوة إليها، وحق العقل العربي في أن يطلع ويتعرف على فكر الإنسان من دون رقابة التقريب التداولي وتزييفاته وتعسفاته على المفاهيم. وقد توهم الطريقة نفسها المتلقي العربي بجدوى الاختصاص بالإبداع وفك التبعية عن الأمة. وهذا يستدعي تأملا. فلو اعتبرنا الإبداع في المفاهيم هو ضرورة، فإننا لسنا مختارين بين أن نتبع أو نستغني. ثم لا يخفى أن المفاهيم ليست مسألة مجردة ينتجها عقل خارج الدورة الحضارية. فالمفاهيم تتطور مع تطور المجال. وليست المفاهيم أحجيات يمكن أن ينتجها فكر لا نصيب له من هذا المنتج. ثم كيف ندعي أن عملية إنتاج المفاهيم يجب أن تكون عادلة حيث تتبادلها من الجهتين وبذلك يخفي فارقا مهولا بيننا وبين الآخر المتقدم حضاريا وحداثيا. ولو قرأنا جيدا ابن خلدون لأدركنا بأن الفلسفة حظها وافر بتقدم العمران، فلا يمكن الحديث عن صناعة مفاهيم خارج منطق العمران، إلا قبل أن تصبح رائدا في تلك الدورة الحضارية الحديثة، ومن ثم يمكنك تجاوزها طوليا في صيرورة التحديث وعرضيا في استدعاء التأيد.

180 الأيديولوجيا المنطقانية

يجد القارئ في المتن الطهائي إغراقا مسرفا في الرياضة المنطقية، يوحي بوجود رغبة لدى الباحث لتحسيس المتلقي بنوع من التعالي والترهيب، يمنع عنه حق المساءلة وحق النقد. وهو الكلف المنطقاني الذي

يبلغ عند صاحبه حد التهوين من كل المشاريع التي لا تستند إلى هذه الرياضة ولا تفنن أهلها في هذه الصناعة. مثل هذا التهوين نجده في كل كتابات المذكور وآخرها "الحق العربي" و"الحق الإسلامي". بهذا المعنى نكون أمام دعوى قديمة جدا، تذكرنا بكلام الغزالي. ولكن إنها من المفارقة أن نستحضر هذه اللغة التي واجه بها المناطق خصومهم يوم كان المنطق لا يزال في لبوسه الأرسطي. فهذا المقدار من المنطق الذي تغنى به القدامى، بالإضافة إلى الهندسة والرياضيات، هو مقدار متحصل بالضرورة في السنوات الأولى من الدراسة العامة. إن تلميذا في الصف الثانوي اليوم يدرس من الرياضيات والهندسة والمنطق ما لم يتعرف عليه الخوارزمي وابن سينا - أين هؤلاء من الرياضيات الحديثة - هذا ناهيك عن أن الباحث المذكور كان قد منح بن تيمية وسام الإبداع بوصفه ناقدا للمنطق، متجاهلا أن هذا الأخير إنما رد ادعاء المناطق بأن لا مندوحة من إحراز المعرفة المنطقية لإحراز العلوم. لقد دافع ابن تيمية على الرأي القائل باستغناء العلوم والعقل عن المنطق، بينما دافع طه عبد الرحمن عن ابن تيمية بخصوص دعوته، فكانت بمثابة مفارقة.

حاول طه عبد الرحمان أن يجر القرص إلى ناره و يجعل المشكلة منطقية لغوية لتصبح مجالا لتحكم التخصص والتحيز بالمجال إلى آلية الاختزال اللغوي. وما درى أن المشكلة هي مركبة يتحكم بها واقع يجري جريانا لا تكاد تجاربه فيه حركة المجال التداولي البطيئة. وهذا النوع من الاختزال الناتج عن التحيز الباراديغمي، وحيز الاشتغال، عوار في مناهج البحث التي يفترض فيها أن تكون مركبة، في خيمياء منظوري يستدمج

كافة زوايا الرؤية ومختلف الفنون. فالمقاربة الطاهائية التي تزعم أنها تقرأ الظاهرة التراثية وقضية انبعاث أمة عريضة في مداها الحضاري ، كيف أنها تعيش فقرا مدقعا في المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية والاقتصادية، وحيث ليس لها من الفلسفة التي يستهويه معاقرتها برسم " الفيلسوف المجدد" وهي بإجماع الفلاسفة العرب وأغيارهم معاقرة فلسفية مسطحة تستقوي بجلجلة القول المنطقي واستحضار قواعده في الحجاج المفتوح.

لم يجرأ الباحث في كتابه المذكور(الجواب الإسلامي) أن ينازل نقاده في خصوص ما أثاروه من آراء ، سرعان ما تعاطت معها المنطقانية الطاهائية برسم الصراع والغلب وخطاب الكراهية . وقد فتح قريحته لكل ألوان الاستخفاف الهذياني بآراء الآخرين ، مستعصما بهجاء تقليدي ، حاول من خلاله تجييش العواطف وتحكيم الانفعال. تبين حينئذ أن الباحث أعادنا إلى الدرجة الصفر في حياتنا الفكرية من حيث لم يرضه من النقد أقله أو أكثره ، وبأن النقد لا يجوز إلا بشروطه ، ودائما هناك ما يسعى لتخويف نقاده به : الدرس المنطقي ، الذي ليس له منه سوى الاشتغال المدرساني الاستحضاري والتمثل وتبديل العناوين والاصطلاحات تحايلا على الصنعة والملتقي معا. إن الباحث ليس مجددا منطقيا بل هو دارس منطلق أو لنقل

182 حافظ منطلق - على طريق الحفاظ - ومستحضرا لقواعده . وهذا التهويل

المنطقاني الذي نسج به أسطوره أمام جموع ممن لم يخبروا العلوم الإنسانية الواسعة أو ممن لم تجرب عقولهم حل معادلة رياضية من الدرجة الأولى، فهي عقول ضامرة غير خبيرة بفنون الرياضيات ، لا يمكن أن يلفت به دارسا متواضعا للرياضيات - إلا إذا كان ممن يدخل أيضا في سلك

حفاظ قواعد الرياضيات دون معاقرة فلسفتها وآماد العلوم الإنسانية ومن هؤلاء نظائر كثيرة، وهم يستوي حالهم مع حال من جهل الرياضيات رأسا في هذا الاندهاش - ، بله أن يؤكد به ادعاءه خلو العالم العربي من المنطق. متى ما التفت الدارس إلى جوهر القضية وانحلت عنده إلى رموز طالما عاقرها في الدرس الرياضي ، حيث ولج الباحث الدرس المنطقي من البوابة الخلفية ؛ أي شعبة الآداب و ليس من الطريق الملكي: العلوم الدقيقة المتخصصة كالرياضيات.

لعبة الألفاظ.. كيف تحولت إلى فلسفة

شقاوة الحصر و حالة الفيلسوف الكادح كما وصفه ذات مرة نيتشه ، وحدها تفسر سر هذا الالتواء وهذا التحايل المسطح على فورة الإبداع المفقود ، حيث ليس أمام الفيلسوف المجدد ، سوى أن يعوض هذا الفقد النكد بلعبة ألفاظ ، تشير فضول من هم في حكم من أجم من العوام عن طلب الفلسفة وعلم الكلام. ويكفي أن نضرب مثلا عن هذا البؤس الفلسفي وذلك العبث اللغوي، لما أراد فيلسوفنا المجدد أن يعاكس المنقول الأيديولوجي حول تحرير المرأة وبيان حقوقها، حيث رأى في المرأة تأنيشا للمرء وهو أمر زائد على مجرد الإنسان.. ولا نريد أن نتحدث عن المأزق التناقضي بعد أن سبق صولة وجولة للتأكيد على أن الإنسانية مكتسبة ، وأنها تساوق كل معاني العقل والتسديد ، ليعود ويحدثنا عن المرء كقيمة مضافة زائدة عن محض الإنسان ، كما لو أن العرب حقا وفي جاهليتهم أبدعوا الإنسانية وما بعدها. يرى الفيلسوف المجدد أن إطلاق المرأة على الأثنى

الإنسان ، عنوانا على كرامتها. ولا ندري هل العرب - أصحاب الوضع - في جاهليتهم وهم يثدون المرأة تحت التراب كانوا يسمونها غير المرأة. أو لما كانوا يرثونها ضمن متاع وتراث الموتى من الذكور كانوا يسمونها غير المرأة؟! إن هذا النوع من الإنتاج المفاهيمي له نظائر تترى في النص المذكور.

ليست المنازلة للمنطقانية الطهائية تتقصد تتبع مدى استيعابه للدرس المنطقي كما نراه في كتاباته ذات الطابع التخصصي ، لأن النقاش ليس في الاستيعاب المدرسي للصناعة وهو محرز لذلك، بل في عملية التطبيق والتنزيل.. فعوار المنطق لا يظهر في استيعاب مطالبه المجردة ، بل في تطبيقه على الموضوعات. وإلا أمكن كل رياضي أن يقدم قراءة رياضية للواقع، وهو أمر كما يبدو واضحا.. إحرار الصناعة مدرسيا لا يفيد النتيجة شيئا.. علما أن ذلك الإحرار ليس فيه جديد بل هو مكرور يصلح لكتابة المقررات؛ بضاعتنا ردت إلينا.. إحرار الصناعة إذا لم يوفق في عملية التنزيل ، يصبح حالة حفاظية حشوية غير منتجة.. بينما النزاع اليوم في حدود المشروع الفكري والأيدولوجي الذي يحمل مخارج الأمة من أزمته ويقدم أفكارا جديدة ورؤية فلسفية تستمد قوامها الفلسفي من التفلسف لا من التمنطق، حيث الفيلسوف يمكن أن يقدم رؤيته إلى العالم دون حاجة إلى بلاغات لغوية وتفريعات منطقية. دون أن يعني ذلك خلوها من هذه الإمكانية.. فالفلاسفة أحيانا يكون عقلهم أطول من لسانهم - كما يقول طه حسين ناقدا العقاد - وفكرهم أطول من منطقتهم. وإذن لا بد من القول إن لا وجود لضابطة للتبديع سوى مزاج أرباب المعرفة التكفيرية التراثية. لكن

حتى أعود إلى أصل الموضوع ، ما قلته ليس أن طه عبد الرحمن يبدع كل جديد ، بل إنه يجعل المسافة بين ما أنتجه المنقول والمطلوب من الأصول مسافة صعبة ووعرة وفيها من المزالق والتكلف ما يحرم الأمة من التعاطي مع واقع تجدد المعرفة والمجتمع ، تعاطيا سمحا يسيرا . فما اتهمته بالبدعة هو نفسها الطريقة الطهائية في إعادة إنتاج المفاهيم المنقولة وفق آلية لم يجترحها أرباب التراث العربي والإسلامي بل هو موقف سلمي من زمرة الآحاد. وهي تستبطن تبديع كل جديد لم يصمم عليه الأصول التداولي. أي لنقل إن الجذر الكامن وراء منطق التأصيل التداولي هو الرغبة في تبديع الجديد . وما الآلة إلا وسيلة للسطو على البدعة وتحويلها بخمياء التقريب التداولي إلى إبداع. فهل يقال بعد ذلك أن ليست الطريقة الطهائية على شيء البتة؟! أبدا ليس هذا هو المراد. بل نحن هنا أمام كفاءة عالية وخبرة واسعة واقتدار كبير أخطأ مقاصده وعاوض بقوة الآلة على الرأسمال المعرفي والمضمون التاريخي والاجتماعي لصيرورة المفاهيم والأفكار. إنها محاولة تصلح لتدريب الأذهان على قوة الآلة ودقة التأصيل وأيضا هي صحيحة احتجاج على مشهدنا الفكري المأزوم ، حيث صدق طه عبد الرحمن لما أعلن الثورة على التقليد الفلسفي المفروض. وكان سيكون الأمر أفضل لو استبصرت تلك الثورة طريقها خارج مأزق المقومات الخلفية لهذا النهج ، تلك التي تمثل عنصر طرد واستئصال تراثي للتراث الآخر. وتمنع المعرفة من الوصول السمع إلى الأذهان بلا شرط الانخراط القسري في رحلة الصعود السيزيفي الوعرة في مرتفعات التقريب التداولي ، حيث المطلوب كما قلت ولا زلت أقول: أن نرقى بالفاهمة إلى سقف المفهوم لا

أن ننزل المفهوم إلى بؤس الفاهمة!

من الحق العربي إلى الحق الإسلامي.. ما الذي تغير

في كتابه الموسوم بالحق الإسلامي ، يبلغ الاحتقان الأيديولوجي منتهاه، حيث ذيل الباحث كتابه المذكور بردود استهدفت التقليل من أهمية النقد الذي قام به خصومه - على أن خصوم الباحث هم كل من سولت له نفسه مناقشة ما قال أو كيف قال أو لم قال الباحث - لم نقف على مناقشة لأفكارهم ووجهات نظرهم ، بل اكتفى الباحث باختزالها معيدا ما كان اتهمهم به من منطوق رجل القش ، كما لم يقف عند مقولهم واحدا واحدا بالوضوح الذي تحلى به نقاده. إن القارئ في هذه الردود العنيفة التي تخفي إرهابا مسبقا لكل من سولت له نفسه الدنو من هذا المتن الذي يفيض نورانية وعصمة ، إلى درجة قرنه بالجواب الإسلامي، وهي حيلة اعتاد عليها الباحث في خلط الأمور، حيث يحضر المنطق ويغيب حسب الطلب، فأين هي صرامة المنطق في هذا القران المفتعل بين ما يكتبه الباحث وما يعد جوابا إسلاميا ملزما في نفس الأمر. أجل ، إن المتأمل في هذه الردود ممن تابع مجمل النقود التي تجرأ أصحابها على رفع القداسة الموهومة عن نص يفيض بأساليب التخليط والسفسطة - إن كلام السوفسطائيين كان يفيض في الظاهر منطقا، لكنه منطوق مغالط لمن أدرك حيلهم الحجاجية - ، سيكتشف

أن الباحث كان بصدد الرد على أربعة أسماء على أكثر تقدير هما :

رده على محمد سيلا ، من خلال ، رد الإبداع في المفاهيم التي لا تطابق مفاهيم الغير..رده على علي حرب في مسألة التكثير والتعقيد في المفاهيم وإرادة الخروج من النسق..رده على أبو يعرب المرزوقي في اتهامه

بأن لا تعدوا طريقته بيداغوجية..ورده على صاحب هذه السطور في ادعائه إخفاء الباحث لأصول هذه الأفكار..

لقد خلط الباحث بين كل هذه النقود ، موحيا كما لو أن الأمر يتعلق بجهة واحدة مرصودة لتطويق الفكر الطهائي الذي يراه صاحبه أعلى من أن يناله الناقدون. وأن الباحث هنا كان مغالطا لما أوحى بوحدة مذهب نقاده، حيث هم مشارب واتجاهات شتى. وصاحب هذه السطور قبل ورود هذا الكتاب كان له نقد لعلي حرب استساغه واستحسنه الباحث نفسه. ومذهب سيلا في مقاربة الحداثة يختلف عن طريقة علي حرب وعن أبي يعرب..ثم لا يخفى أن الباحث أخفى تحديد وتعيين نقاده وتشخيصهم، لأن تشخيصهم يرفع مغالطة ، لعبة القران الموهوم بين جواب الباحث والجواب الإسلامي ، حيث كان رده : أن الجواب الإسلامي يقول كذا وكذا ولا يقول إن جوابي يقول كذا وكذا. فإظهاره وتعيينه وتشخيصه لنقاده سيفضح مغالطة هذا الجواب لأن منهم من نقدوه بناء على الجواب الإسلامي، وشخصيا وقفت على عوار أيديولوجيا التقريب التداولي من منطلق الجواب الإسلامي الراض لكل انزوائية تحت أي مسمى وأي غاية وأي تبرير، درء لأي محاولة لتأسيس أو تأصيل لنازية إسلاموية، تأسر الإسلام وتستغله في أسوأ أشكال القراءة الإستئصالية. وما فائدة التقريب التداولي إن كانت هذه الآلية عاجزة عن توسيع حتى المجال التداولي وتجاوز الطائفية التداولية بلوغا إلى التراث الآخر أو لنقتل التراث كاملا لا مجزءا، أليست على الأقل النزعة الكونية الاركونية على الأقل جعلت التراث أكبر وأوسع مما حددته الارتدوكسيات التاريخية وكما يسعى

المجال التداولي ان يفعل ليجعل التراث والمجال التداولي لا يتجاوز وجهة النظر التيمية. ما قيمة التقريب التداولي حيث لا يحضر في المعالجة الطاهائية أي حس للتراثات المختلفة ، بقدر ما هي إعادة مغالطة لإعادة إنتاج الاورثودوكسية التاريخية وإعادة إنتاج الازمة التاريخية نفسها للمسلمين ، وبصورة أكثر منطقية في صورتها الخادعة ، لكنها المغالطة مضمونا.

جاءت ردود الكاتب مفعمة حد المشاش بكثير من القدح والتهوين من الشخوص والتشكيك في تكوينهم العلمي بصورة تؤكد على خيلاء بارانوياني لا حدود له - خارجا عن الموضوع مغالطا وهو الذي صدع رؤوسنا بصرامة التحكيم المنطقي - متناولا نواياهم - خارجا عن المطلوب وهو من ملأ الدنيا حديثا عن التحكيم الأخلاقي - حيث كان أجدى بصاحب السؤال الأخلاقي أن يدرك أن مثل هذه الملاحقة الظالمة للنوايا ليس من تكليفه الشرعي والأخلاقي والمنطقي في شيء. بل كنا ننتظر لو تفيض علينا الطريقة الطهائية بما يخطئ تلك النقود، غير أنها حولت النقاش إلى تهم وتنقيصات، ولكنها أظهرت عجزا عن الرد الصريح على ما قال لا على من قال، لأن نقد من قال لولا الواجب الأخلاقي المانع ، لهو أسهل في الرد على الباحث منه على الرد على ماذا قال. إننا خرجنا بكلام يصلح

لتصفية الحساب كما يجري في التهريج الكلامي ولم نقف على ردود منطقية لمضمون ما قالوا. وتلك آفة من يكتب ويدافع عما يكتبه مرة واحدة ثم يسدل الستار. ولو أننا وجدنا فيما تطرق إليه من ردود منطقا صالحا، لكلفنا ذلك نقاشا مختلفا. غير أننا لم نجد فيما رد به ما هو قابل للفهم إلا

رطانة خرجت به من أسلوبه المعتاد. فكنا ولا زلنا ننتظر ردا معرفيا حقيقيا وليس ترحيلا لانفعالات نفسية لسنا من أهل اختصاصها.

سعى الباحث في الحق الإسلامي لتوريط الإسلام والجواب الإسلامي - وهو يفعل ذلك كما لو أنه هو وحده يمتلك حق الجواب الاسلامي دون عشرات الذين ساهموا وأسسوا لهذا الجواب..على أن مضامين ما أسماه الباحث بالجواب الاسلامي جاءت في ايرادات مقولات وعظية يسمعاها المسلمون بالليل والنهار وليست جديدة عليهم..لكن في جوابه فعل كما لو أنه يمتلك هذا الجواب في حين أن من بين نقاده من يشتغلون على هذا الجواب، وباعوا أنفسهم في سبيل هذا الجواب. حتى مدة قصيرة - قبل سقوط صدام حسين - لما كتب (الحق العربي: في الاختلاف الفلسفي) مغازلا قومجية ما كان أسماء تمدحا رخيصا بفيلسوف الجهاد، قبل أن يعود بعد سقوط صدام ليكتب (الجواب الإسلامي) مغازلا الإسلاميين . وحينما كتب عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ناقض مدعاه من أن الفلسفة كما - تمدح للشيعه الإيرانيين لاسيما بعد سقوط صدام - بأنهم وحدهم تمكنوا من تطوير فلسفة إسلامية. نحن أمام استعراضية ملحمية متقلبة لكنها تجد التمنطق طوع البنان. المنطق هنا كآلة تحت الطلب لإثبات الأطروحة ونقيضها. استعراضية وعرض لخدمات أيديولوجية تؤكد على أننا أمام تشقلب منطقتاني لا يستجيب لمتطلبات المعرفة وراجحاتها .

أجل لقد سعى الباحث لتبرير الفعل الإرهابي - أحداث الحادي عشر من سبتمبر - حينما بدت له تلك الأحداث بمثابة آية. هكذا سوف يفهم منفذوا العملية بأنهم رسل الله إلى العالم. وبأن ما حدث هو آية من آيات

الله. وهي الدعوى التي انكشيت تحت ردة قانون الإرهاب، لتسعفنا المنطقانية والفقهاانية اللغوية في لعبيهما الأزليتين: الانقتالين بدل الانتحارين. بعد أن وصف نظائرها بالجهادية الدائمة. وتلك معرة من دخل التنظير بلا فقه. حتى أنه تحمس إلى فكرة التترس بالمسلمين والأبرياء. هل نفهم من ذلك إذن: أنه ضرب من التقريب التداولي للإرهاب والتسلفن. هذا ملخص الجواب الإسلامي في نظر صاحب التقريب التداولي. وتلك هي مظاهر التفكير الحدائي البديل عند صاحب روح الحداثة.

الفصل الثالث الإصلاح الإسلامي من الفكر إلى السياسات الإصلاح الديني : الآفاق والفاعلين

"الدين لا يصلحه إلا العقل"

علي بن أبي طالب

مدخل:

نحاول الحديث من خلال هذا المدخل العام عن أمرين ضروريين ، لا بد من إحراز النظر فيهما قبل الجواب عن أي تساؤلات أخرى.
الأول: في أي سياق يتعين موضعة الحديث عن الإصلاح الديني اليوم؟
الثاني: يتعلق بطبيعة النموذج المعرفي الذي تحكم حينا في عملية الإصلاح الديني .

ولا يخفى ما للأمرين من أهمية وتأثير على موضوعنا، حيث لكل معالجة سياقها التاريخي الواقع وإطارها المعرفي المتوقع. بل إن كل هذه الضبابية التي حلت بالفكر الإصلاحي مردها إلى أننا نعالج قضايانا معزولة عن تاريخها و متحررة من مرجعيتها النظرية، مما يجعل جدل الفكر قاصرا عن بلوغ مداه في تركيب نتائج النقاش مهما اتسع هذا النقاش واستمر. إنه سؤال الواقع وسؤال المنهجية.

الأمر الأول: في أي سياق يتعين موضعة الحديث عن الإصلاح الديني اليوم؟

ثمة زاويتان في تعيين الإطار التاريخي لنشوء خطاب الإصلاح الديني

في عالمنا العربي والإسلامي: أحدهما طرح بإلحاح في نهاية النصف الأخير من القرن التاسع عشر في سياق ما عرف يومها بمشروع النهضة العربية، بدءاً بآراء رفاة الطهطاوي وانتهاءً بآراء الشيخ رشيد رضا في مراحل عطاءه الأولى قبل أن يظهر الفتور لدى هذا الأخير تجاه مقاصد نهج الجامعة الإسلامية وتحديداً على مقاصد المنظور الإصلاحى لأستاذه محمد عبده، وانهماكه في مقاصد الخطاب السلفوي - تمييزاً بين سلفية رواد الإصلاح وفكرة الجامعة وبين سلفية المتأخرين رواد فكرة الجماعة - وفكرة تصحيح المعتقد أولاً. وهي حالة النكوص كما يسميها البعض عن نهج الإصلاح والنهضة، أو هي الردة عن مقتضيات النهضة وآفاقها كما يسميها البعض الآخر. قد يكون سببها تعرف الشيخ محمد رشيد رضا على آراء محمد بن عبد الوهاب أو قد يكون سببها الإحساس بخيبة الأمل الذي أحدثها التخلي التركي الرسمي عن مؤسسة الخلافة. وثانيهما: ما طرح راهنيا وإلحاح على مستوى تغيير مناهج التربية والإصلاح الديني وإعادة هيكلة الحقل الديني، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تلاها عليها بعد ذلك من أحداث، أهمها وقوع احتلالين جديدين في العالم الإسلامي: أفغانستان والعراق. تغيير المناهج الذي بات مطلباً ينطلق من الدوائر الأمريكية ويخل ضمن مسلسل التدابير الوقائية وربما العقابية في سياق ما يعرف في الخطاب السياسي الأمريكي: الحرب على الإرهاب.

الحديث عن تجارب الإصلاح تستدعي نموذجين: أحدهما ما جرى في المجال العربي والآخر فيما شهدته المجال الإيراني عشية قيام الثورة الإسلامية. ويجدر بنا هنا العبور بعجالة على النموذج الإيراني قبل تجربة

الإصلاح الإسلامي العربي التي هي عمدة النقاش في هذه الورقة.

أجل هناك محاولات أخرى لإصلاح الفكر والسياسة في العالم الإسلامي خارج المنطقة العربية - أقصد المجال الهندي والتركي والإيراني - ، طرح فيها موضوع الإصلاح بإلحاح لا يقل ضراوة عما أشرنا إليه ، وقل ما يلتفت إليه عادة بسبب انغلاق التجربة في مجالها القطري أو قصور في الانفتاح عليها كما هو شأن تجارب الإصلاح الإسلامي في تركيا أو بسبب آخر يتعلق بشدة النزاع السياسي الكبير الذي حكم مسار العلاقة في منطقتنا كما هو النموذج الإصلاحية الإيراني وهو النموذج الأكثر حضوراً وحيوية . بل لا أدل على ذلك ما جرى ويجري داخل المجال الإيراني الذي قادته ثورة ١٩٧٩ إلى احتلال الواجهة في التأثير الديني في العالم الإسلامي وحركاته الإسلامية بمقادير مختلفة. وهناك حيث تنتصب أماننا محاولات إصلاحية قادها علماء دين كبار في إطار ما عرف آنذاك بـ "المجلس العام للأحرار" ١٩٠٢، وأثمرت حركة دستورية كبيرة دافع عنها كبار مراجع الدين، على رأسهم الميرزا النائيني صاحب رسالة "تنبيه الأمة وتنزيه الملة". وناجح عنها علماء في حجم الملا كاظم الخراساني والشيخ محمد الطباطبائي والشيخ عبد الله المازندراني وأضرابهم فيما عرف حينها بثورة الدستور - المشروطة - ، وانتهاء بمحاولات الثورة الإسلامية في إيران في إقرار الإصلاحات التي كان مقرراً أن تتواصل تباعاً لولا الدور السلبي للحرب التي استهلكت فيها طاقات ومقدرات هائلة أدخلت المنطقة في مناخ من التوتر قلب الأولويات وجعل خيار الممانعة هو التعبير المرحلي للدولة والمجتمع . تجلّى الوجه الأول منها في حركة الإصلاح الديني

السابق والمحايت للثورة ، باتجاه أكثر تعبوية وأيديولوجية وسياسية ، يبغى إحداث تحولات في الوعي الديني باتجاه موقف أكثر ثورية وانقلابية استدعى آراء علي شريعتي ، وبازركان وبهشتي وطلقاني والأستاذ مرتضى المطهري وكثير ممن خرج من جبة قائد الثورة المذكورة الراحل الإمام الخميني. سياسيا اتجهت التجربة الإيرانية في الإصلاح الإسلامي نحو فريدة النموذج السياسي الذي سبق لقائد الثورة تطويره في أفق الجمع بين ولاية الفقيه - التشخيص مجازي حيث المقصد ولاية الفقه - الذي يضمه العلم و الملكة الاجتهادية والعدالة المراقبة من قبل مجلس الخبراء، وبين ولاية الأمة التي تضمنها المؤسسات الدستورية . وهي منتج لجدل فقهي تقليدي وجد له آثارا ليس فقط فيما أفرده صاحب جامع السعادات الملا النراقي في هذا الباب ، بل هو نقاش فقهي قديم عولج بصورة أقل جدية وأقل شمولية مما صارت إليه محاولات قائد الثورة. لعله من المؤثرات السلبية على الدراسة الموضوعية لهذه التجربة الكبيرة أنها لا زالت في تقدير المحلل رهينة حقبة الحرب والمواجهة والتوتر السياسي الذي استدعى كل أحكام القيمة لزمان الحرب، جعلت تجارب الاصلاح على تفاوت مستوياتها في العالم الاسلامي لا تطرح على بساط التأمل ولم تخضع بعد لمنطق المراكمة النظرية التي تستدعي مقارنة أكثر موضوعية وأقل أيديولوجية. والحق أن قراءة متأنية لتجربة الإمام الخميني وآراءه الدينية والسياسية الإصلاحية لا تزال مطلوبة وإن غطت عليها الآراء والمواقف السياسية لزمان الحرب. فالخميني الفقيه هو مجتهد ذو نزعة إصلاحية تجد جذورها في الحركة الإصلاحية الكبرى التي عرفتها المنطقة عشية

الاحتلال. هذه النزعة الاصلاحية حتما لن تجد لها صداها خارج الضوضاء الذي أحدثته الحروب والتوترات التي عرفتها المنطقة تباعا، وحيث بات واضحا أن مقصدين كان قد استهلكا الأجندة الإصلاحية لقائد الثورة: القضاء أولا على التبعية السياسية والاستبداد وثانيا، تكريس ثقافة الممانعة وحماية الاستقلال ومكتسبات الثورة. فالنزعة الاصلاحية هنا كانت تستجيب لشروط المرحلة حيث لا إمكان لقيام إصلاحات حقيقية في أفق الاستبداد والتبعية . وهي نزعة بنت على ما تراكم من مكتسبات النضال التحرري الإيراني ، منح الحياة الدستورية ومؤسساتها الديمقراطية رسوخا في الثقافة السياسية لما بعد الثورة. فولاية الفقيه لم تكن إلا الطريق الوحيد والممكن لاستعادة الفاعلية للعقل السياسي الديني للانخراط في العملية السياسية خارج ثقل العقل الانتزاري السلبي. لكن الأهم في ذلك أن ولاية الفقيه وضعت نفسها مؤمنا للحياة الدستورية وضامنا لدولة المؤسسات فيما يعرف اليوم بالديمقراطية الإيرانية. إن ولاية الفقيه في المدى الذي سعى إليه قائد الثورة الإيرانية تمنح الفقيه سلطة اجتهادية لا حدود لها . وقد كانت آراءه الفقهية النظرية منسجمة مع هذا الخط الاصلاحى حينما أكد على مدخلية الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، مؤكدا على أن الاجتهاد المعاصر يختلف عما كان عليه سابقا في عصر الأئمة ، حيث كان تلقيا شفها وجدانية بينما هو اليوم اجتهاد نظري ظني وظيفي أكثر مما يعنى بالأحكام الواقعية. وأما ولاية الفقيه في مداها الفقهي النظري فهي لم تأخذ طريقها للنقاش في مناخ جدل الفكر ومراكمة النظر في الفكر الاسلامي المعاصر، لأن من شأن ذلك النقاش أن يساهم في إنماء الفكر السياسي

الإسلامي بدل الاكتفاء بثقافة أحكام القيمة في موضوع لم يدرس بما فيه الكفاية ولم يفهم على النحو الصحيح.

. ولعل خصوصية المجال الإيراني منذ قيام الثورة حتى اليوم في سياق الجدل القائم اليوم داخل الدوائر العلمية والمراكز البحثية في نطاق ما يعرف بعلم الكلام الجديد والاهتمام المتزايد بفلسفة الدين وفلسفة الفقه - وهو جدل يطال عالم المعرفة والسوسيولوجيا والتاريخ والفكر السياسي والاقتصادي ... - تكمن ها هنا في أن هذه النخبة هي الأكثر اقترابا واحتكاكا مع واقع الدولة في مفهومها الإسلامي الديني. فالنقاش هو بالغ الجدية في هذا المجال. كما أن إيران تشهد اليوم بروز نخبة ما فتئ يتنامى اطلاعها على تجارب الجدل اللاهوتي الغربي الحديث وعلى قدر من الاطلاع على مكتسبات ذلك النقاش الذي جرى في أوروبا الحديثة بين لاهوتيين وإصلاحيين كثر. قدرا وجدناه يفوق ما عليه المجال العربي .

في المنطقة العربية لا يخلو الأمر من حضور آراء في الإصلاح الإسلامي هي اليوم تشكل جدلا غير محسوم بين اتجاهين أحدهما يغلب عليه التشدد في اختياراته ومواقفه والآخر يغلب عليه التراخي فيهما. ويبدو لي أن موجات التطرف الديني في العالم العربي بغض النظر عن أسبابها

196 الموضوعية هي الطابع الغالب على إسلام الحركات الإسلامية، دون أن

يفوتنا تسجيل ملاحظة أخرى حول حقيقة التطور الذي تشهده هذه الحركات. ويبدو أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديين كانتا متقدمتين من ناحية طرحات الإصلاح الإسلامي على ما عرفه المجال العربي عقود بعد ذلك. ليس المسؤول الوحيد عما يمكن

اعتباره ردة عن تجارب الاصلاح الاسلامي في المجال العربي، بل الأمر يتعلق بحصيلة صيرورة خضعت لشروط موضوعية تفاعلت فيها معطيات تاريخية وسياسية واجتماعية، جعلت الفكر الإسلامي في الغالب يتراجع لصالح مهام ما كان لها إلا أن تخفف طرديا من سؤال النهضة والاصلاح لصالح أسئلة الهوية والاستقلال والممانعة. وهو ما يعني أن المرحلة الحرجة التي يجتازها العالم العربي والاسلامي تحرض على قلب الأولويات، وحيث لا يمكن بعث المهمتين معا، فإنه من الطبيعي أن يتغلب خطاب الممانعة على خطاب الإصلاح الذي ما فتئ يتعثر ويواجه الفشل مع كل نوبة من نوبات الصراع الذي شكل قدر المنطقة ولا يزال.

نحن هنا مقيدين في نمذجتنا بالسياق الأكثر شمولية تاريخيا ومجاليا، لأن حركة الاصلاح الديني في القرن التاسع عشر في المنطقة العربية والاسلامية كانت داخلة في نطاق مشروع نهضوي وحضاري، مثلما ساهم فيه أعلام من المنطقة العربية في طليعتهم رفاة الطهطاوي والكواكبي ومحمد عبده.. ساهم فيه أعلام إسلاميون من غير العرب وفي طليعتهم محمد إقبال اللاهوري والسيد جمال الدين والسيد أحمد خان.. ولأن هذين الحركتين إنما سلكتا مسارهما الوعر في سياق تحدي خارجي، فرض أجندته على جدول أعمال الحركة الاصلاحية في العالم العربي والاسلامي، فافرضا معها وتيرة أسرع وجدية أكبر. سواء في سياق صدمة الحداثة التي فجرها حدث احتلال نابوليون لمصر وبالتالي تداعي خضوع المنطقة العربية والاسلامية للاحتلال والحماية من قبل فرنسا وإنجلترا، أو في سياق صدمة الموقف الأمريكي عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وما

أعقبها من احتلال ودعوى لتغيير النظم السياسية والتعليمية ، تحت شعار تصدير الديمقراطية - العنوان الواضح - أو تحت شعار الفوضى البناءة - العنوان الغامض - والتي شكلت تداعيا لاحتلال استراتيجي في التوازن الدولي عقب انهيار الاتحاد السوفياتي وانحلال المنظومة الشرقية بعد سقوط سور برلين و دخول أوروبا الشرقية دورة الرهان على السوق الأوروبية وحلف الناتو. فالسياقان شكلا معا صدمة ، لا بل أحداثا جرحا غائرا في الوجدان العربي والمسلم ، جعل عملية الإصلاح الديني تنطلق في عمق هذا الجرح وتجرب معها خيبات أمل كبرى من جراء التكرار لقضايا العالم العربي والإسلامي العادلة. وللسياسة الدولية المرهونة للضغوط والمتحيزة في سياستها وقراراتها المزدوجة المعايير. ففي السياق الأول شعرت المنطقة العربية والعالم الإسلامي بأن خطرا يهدد الأرض ويستبيح الأوطان. لكنه اليوم وبفعل الفوضى التي يشهدها العالم والحوادث الكارثية العاصفة بمنطقة الشرق الأوسط ، أصبحت المنطقة تشعر بأن دينها وثقافتها وأنماطها هي المهددة بالاستباحة. وحتى وإن حاول الغرب أن يخفف من وطأة هذا الإحساس المتنامي من خلال تصريحات وأقوال الآحاد من مسؤوليه بأن لا وجود لحرب حضارية ولا لحرب صليبية ، فلا يمكن أن يغير قناعة عموم الشعوب العربية والإسلامية التي تلمس على الأرض كل مظاهر الاستباحة ، 198

للأرض والثروة والإنسان والمكتسبات الثقافية والحضارية. السياق التوتري الذي شهد انبثاق سؤال التجديد والإصلاح الديني محكوم بهذه المعادلة الصعبة. بل إنه معني بأن يجيب عن تحدي مخصوص وأسئلة حرجة لا مندوحة من استئنافها. لكن هذه المرة ليس على أساس المطلب المحلي

الإصلاحي والنهضوي لتربية الجيل الجديد على قيم التقدم والنهضة أو ما عبر عنه الكواكبي ذات مرة في أم القرى: "بضرورة إنماء الشوق إلى الترقى في أذهان الناشئة". ولا لغاية انتزاع ما أسماه المرحوم مالك بن نبي: "القبالية للاستعمار"، بل هذه المرة على أساس الغلب السافر والإكراه المكشوف وسياسة انتزاع كل ما يتراءى للقوى الخارجية عنصرا ثقافيا قابلا يتمثل الوظيفة الاجتماعية والسياسية للممانعة المحلية. بين حسابات الاستراتيجية البرانية وحساب الاستراتيجية الجوانية، حصلت صدمة أخرى أثرت في الزمان والمكان على رسالة الإصلاح الديني وأوجدت موانع موضوعية ساهمت بشكل أو بآخر في إعاقته، تحت وابل التلويح بالغزو وممارسته، والحصار والتأديب والتهديد الدوليين وما شابه. أي تضارب الأجنحة الخارجية مع الأجنحة الداخلية بخصوص الشكل والوتيرة التي يجب أن يقوم عليها الإصلاح الديني في المنطقة العربية خصوصا والعالم الإسلامي عموما. هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن عملية الإصلاح الديني في القرن التاسع عشر في المنطقة العربية والاسلامية لم تحقق استمراريته التي كان متوقعا أن تنجز التراكم الكافي لانطلاق مراحل جديدة من أسئلة التقدم بدل أن نظل نراوح مكاننا حول الأسئلة ذاتها وإعادة إنتاج أجوبة سابقة بعينها. فبين المرحلتين حصلت قطيعة كبرى، أفقدت العقل الإصلاحي شرط الوصال، فكان أن حدثت النكسة في فلسفة الإصلاح ومضمونه بما انتهى إلى حرف المضمون النهضوي الإصلاحي الذي وسم مشروع النهضة العربية والاسلامية، باتجاه أسئلة ومشاريع لم تتجاوز في أوج غليانها سوى كونها مجرد رد فعل على مشروع الثورة كما مثله

المشروع الناصري. ما جعل التوافق الذي عاشته النهضة العربية والاسلامية في عنفوانها يواجه نهايته السيئة ، التي بلغت أوجها في الصراع القومي - الإسلامي منذ أقدم جمال عبد الناصر على إصدار الحكم بإعدام الشهيد سيد قطب^(١٣١). تميزت هذه القطيعة السلبية مع مكتسبات النهضة العربية والاسلامية بميزتين: الأولى، تراجع السؤال الإصلاحى بمدلوله النهضوي الجامع. وثانيهما: حصول الشرخ وتشتت الموقف الداخلي من مجمل القضايا التي عالجتها الحركة الأولى. بوادر ردة الفعل تلك بدأت تبرز بشكل ملفت للنظر في تراجع السيد محمد رشيد رضا عن الخط العام الذي رسمته الجامعة الاسلامية وعكسته مجمل الأفكار التي قدمتها مجلتي العروة الوثقى والمنار. لكن سقوط الخلافة العثمانية وهجمة الحوادث السياسية المحبطة التي شهدتها المنطقة كان لها ذلك الأثر الكبير ، الذي جعل محمد رشيد رضا وهو أستاذ الشيخ حسن البنا الذي سيؤسس بعد ذلك جماعة

(١٣١) - استطاع كل من الفاعل القومي والفاعل الإسلامي بعد عقود من القطيعة تجاوز تلك المرحلة من الهدر النضالي في إطار ما عرف بعد ذلك بالحوار والتنسيق القومي - الإسلامي. وذلك بعد صراع مرير وفي مناخ من تبادل الاتهام . فبينما اتهم التيار القومي الناصري حركة الاخوان المسلمين وسيد قطب أنذاك بالعميل الأمريكى والتآمر على النظام لا سيما في حادثة المنشية. يتهم الاخوان النظام الناصري بمعاداة الاسلام والتآمر على الدعوة، وقد بات ذلك واضحا من خلال التوضيح الذي كشفت عنه رسالة سيد قطب الموسومة: لماذا أعدموني. وفيها يعلن براءته مما اتهم به وتياره والإشارة إلى مؤامرة مدبرة ضده والإخوان. وإذا كان عبد الناصر قد اعتبر كتاب معالم في الطريق كتابا انقلابيا يومها فإن إصلاحيا مغربيا كبيرا في مستوى علال الفاسي كان من أوائل من أدخل كتاب المعالم وكتابات قطب الأخرى الى المغرب وتعاطف مع قضيته إلى أبعد الحدود.

الإخوان المسلمين ، يتراجع بسؤال النهضة إلى الأسئلة الجزئية التي تعنى بقضايا الفكر السلفي وتصحيح المعتقد ، انطلاقا من رسائل بن تيمية وبن عبد الوهاب اللذين أولاهما اهتماما كبيرا في نهاية مشواره الإصلاحية. فأصبحنا أمام رشيد رضا السلفي وليس رشيد رضا النهضوي . ومن سؤال النهضة للجامعة الاسلامية إلى سؤال الحاكمة بمفهومها السياسي للجماعة الاسلامية ، كانت الهوة أكبر مؤشر على وجود تراجع في صميم السؤال. وقد رأينا كيف أن الرؤية السلفية التي بلورها أعلام من الحركة الوطنية المغربية - حيث لم يقف مؤرخو فكر النهضة العربية والإسلامية على الفارق الكبير للرؤيتين السلفيتين - استطاعت أن تعانق فضاء الأسئلة الكبرى التي تبنتها الجامعة الاسلامية لرموز النهضة والإصلاح كالسيد جمال الدين ومحمد عبده. وهي بخلاف الرؤية السلفية التي استحوذت على تفكير السيد محمد رشيد رضا ، فجعلته يقلب المجن على كل أفكاره التي بشر بها وعكست التزامه وإعجابه بأستاذه محمد عبده. فهذه أدخلت المجتمع في صراع بيني أشبه بحرب أهلية ، بينما الثانية أنتجت وعيا تحرريا كانت ثمرته تحقيق الإستقلال وبناء الدولة الوطنية. بل إن نهضويا كبيرا هو المرحوم مالك بن نبي ، لم يكن وهو من رموز الإصلاح الديني ، متحمسا لاستقلال باكستان عن الهند كما نظر له ودافع عنه ، كل من إقبال والمودودي، على اعتبار أن سؤال النهضة لا يتحقق بمجرد الفوز بدولة في شروط لا تمنع من استمرارية القابلية للاستعمار. يوقفنا ذلك على ضرب من المفارقة ، تجعل إقبال سياسيا أقرب إلى سيد قطب منه إلى مالك بن نبي. وإن كان إقبال الفيلسوف أقرب من مالك بن نبي فلسفيا منه إلى سيد قطب. وقد شهدت

هذه المرحلة الكثير من الأحداث التي تفسر جنوح الحركة الإصلاحية إلى هذا المستوى من التردّي في حمأة الصراع الأعمى الذي استبدل سؤال التقدم والنهضة بسؤال دولة الحاكّمية. ويعود الفضل إلى هذه الحقبة فيما صار من أمر الصحوة الإسلامية التي وجدت في خطاب الحركة الإسلامية من حسن البناء إلى المودودي وسيد قطب ما أنزل النقاش إلى الشارع، وجعل لسلطة الشارع مدخّلية في تحديد الأسئلة المشروعة. فبينما كان الجدل الجاري في إطار الجامعة الإسلامية تتولاه نخب ورموز إصلاحية بعيدا عن سلطة الشارع، فإن الخطاب الإسلامي في المرحلة الأخيرة أصبح خطابا ديماغوجيا تحريزيا تعبويا، ربما أدى وظيفته على أحسن وجه على صعيد الممانعة ضدّ التحدي الخارجي، وربما أدى دوره مضاعفا على صعيد العمل الإجماعي، لكنه أوقف أسئلة النهضة وأجهز عليها إجهازا، فكان النكوص، وكانت الصحو غير مكتملة، صحوة عواطف وانفعالات وممانعة وتعبئة، لكنها قلما عانقت فضاء الصحوة النهضوية العقلانية في مداها الحضاري. وإن كانت في مديات فاعليتها تظل مفتوحة على كل اختيارات النضوج الواعد والرشد الممكن، لكن بعد أي جهد؟!

غاية القول في الأمر الأول من مدخلنا، أن ثمة سياقاً تاريخياً يحكم

202 نقاشنا اليوم وهو كالتالي:

- أن سؤال الإصلاح الديني اليوم لم يطرح عندنا لأول مرة، بل سبق وطرح مع رواد الجامعة الإسلامية وما قبلها بقليل كما تشهد آراء السيد رفاعة الطهطاوي.

- أنه سؤال طرح في سياق توتري، موسوم بالصدمات والاحتلالات، ما

يطرح سؤال إمكانية النجاح في تأمين مطلبين أساسيين : الممانعة ضد التهديدات الخارجية ، وتحقيق الإصلاح الداخلي.

- أن ثمة قطيعة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية من طرح السؤال ، موسومة بالنكوص والتراجع عن سؤال النهضة، ما يحتم استحضار كل النقاش الحيوي الذي خلده تاريخ النهضة العربية المجهضة في القرن التاسع عشر.

- أن مطلب الإصلاح حينها كان مطلباً نهضوياً داخلياً ، بينما كان مطلب الإصلاح في المرحلة الجديدة مطلباً خارجياً.

- أن عملية الإصلاح الديني حينها كانت توفيقية جنبت المجتمع حرباً أهلية متوقعة ، بينما هي اليوم عملية تغييرية غير معنية بتبعات الإكراه الخارجي ، أي الحرب الأهلية المحلية المحتملة في سياق ما يعرف بالفوضى البناءة.

الأمر الثاني: النموذج المعرفي لمسألة الإصلاح الديني

إذا سلمنا بوجود تاريخية متعثرة لمسألة الإصلاح الديني في العالمين العربي والإسلامي ، من حيث كونها حاجة تولدت في سياق توتري محكوم بصدمة الاحتلال والضعوط الخارجية، وسلمنا أيضاً بأن ثمة فترة تخللت المحاولتين ، لكنها بالنتيجة لم تراكم على مكتسبات الإصلاح الديني الذي وسم مرحلة النهضة وتراث الجامعة الإسلامية كما مثلتهما الأفكار المبتوثة في العروة الوثقى أو المنار، لصالح نكوص مشهود حرف شمولية الجامعة الإسلامية إلى تجزيئية الجماعة الإسلامية ، وشمولية فكرة

النهضة وشروطها إلى تجزئية فكرة الحاكمية وشروط الدولة الاسلامية ، وشمولية الإصلاح الديني في جدله الحضاري إلى تجزئية الإصلاح الديني في جدله السياسي التعبوي؛ إذا سلمنا بكل ذلك ، فإننا نجد ثمة نموذجين معرفيين حكما وجهات النظر الإصلاحية والاسلامية اليوم: الأول ، النزعة التوفيقية التي طبعت كل محاولات جيل النهضة العربية ورواد الجامعة الاسلامية من السيد جمال الدين إلى محمد عبده إلى محمد رشيد رضا ، ومن رفاة الطهطاوي إلى الكواكبي إلى شكيب أرسلان... أما الثاني ، فهو النزعة التفكيكية - لو صح الوصف - ، التي طبعت كل محاولات جيل الصحوة الاسلامية ورواد الحركة الاسلامية من المودودي إلى سيد قطب إلى الشيخ عبد الرحمان إلى علي بلحاج والظواهري ونظرائهم. اصطفاف كل هذا الرعيل في خانة نموذج معرفي واحد لا يقلل من أهمية التفاوت الفكري والثقافي والتمايز في التكوين، الذي كان يميز بين معتدليهم ومتشددتهم.. أو بين بعضهم البعض سواء في خط التشدد نفسه أو في خط الاعتدال نفسه.. فلقد كانت هناك فروق حتى بين متشددى النموذج الثاني، إذ ليس سيد قطب في سعة ثقافته ونبوغه كالشيخ عبد الرحمان أو علي بلحاج أو.. أو.. على الرغم من أنه هو الرمز التاريخي للجماعات الاسلامية المتشددة إلا أنه أكثر من كل شيوخها قبولاً ببعض مظاهر الحداثة التي يرفضها الآخرون كما يوحي مظهره الأفندي ونظراته في حضارية الاسلام وقيمه الانسانية والتحررية مثلا. وإذا كان ثمة خلاف بين المعتدلين والمتشددين حول مفهوم التكفير والتجهيل للمجتمع الإسلامي الذي لا يدين في نظرهم لحكم الشريعة ، فإنهم لا يختلفون حول جاهلية الحضارة

الغربية ودنو انحطاطها. النموذج التوفيقى لجيل النهضة كان وسيلة تهدف تحقيق وظيفتين: وظيفة اجتماعية قوامها منع نشوب شرخ اجتماع وصراع يقسم الاجتماع إلى جبهتين لا وصال بينهما ، كما انتهى إليه الأمر بعد ذلك ، مع الجيل اللاحق ، حيث انقسمت النخب الإصلاحية إزاء مسألة النهضة والتحديث إلى دعاة أوربة وقطيعة مع التاريخ العربي والإسلامي ، كما برز في آراء سلامة موسى ولطفي السيد وطه حسين لا سيما في مستقبل الثقافة في مصر ، وإلى دعاة أسلمة ومعاينة التراث بالجملة ، كما برز في آراء كل الجيل الذي أعقب محمد رشيد رضا من الصحوة الإسلامية التي يلخصها العنوان الأبرز والأوضح بعدئذ لمحمد قطب: "جاهلية القرن العشرين" (١٣٢).

أما الوظيفة الثانية ، فهي وظيفة إيجابية ترمي إلى الدفع بالناشئة إلى الاندماج السامح في مكتسبات الحضارة المعاصرة بوصفها تعبير عن قيم

(١٣٢) - من ناحية يبدو محتوى تجهيل الحضارة المعاصرة منطقيًا داخل النسق التفسيري الذي استند إليه محمد قطب وطعمه بآراء مفكرين غربيين يندرون بسقوط الحضارة الغربية - شينغلر - وانحطاط الفلسفة الغربية وخطرها على مستقبل الإنسان - الإنسان ذلك المجهول لألكسيس كاريل - وهما عمدة ما أسند ذلك النسق التفسيري القطبي - لشقيق سيد قطب - لكن المسألة تتعدى كونها نتاج رؤية تحليلية منطقية، بل لا بد من ملاحظة التداعي الوظيفي لمثل هذه الأحكام ، لا سيما حينما تصيح مجرد أحكام ترثب عليها مواقف وآثار، إحداها العزوف عن الدنو من معرفة الآخر واستيعاب ثقافة العصر ومكتسبات العلوم الاجتماعية الحديثة: ما أسميه بالتأثير الوظيفي غير المباشر، الذي يؤسس لعدميته انطلاقًا من تأصيلات تبدو في ظاهرها منطقية وأحيانًا تعبيرًا عن اعتقاد طهراني كما يحيل العنوان ذي الدلالة الشرعية، حيث الجاهلية هنا تستدعي موقف - تكليفي - القطيعة والحراية والعزلة الشعورية...

وتعاليم ندين بها في واقعنا العملي . وبأن لا وجود هناك لما يدعو للصدام بين قيم الحداثة والتحديث وقيم الأصالة والمعاصرة . مثل هذا المنظور التوفيقي ، نجده في "طبائع الاستبداد" عند عبد الرحمان الكواكبي ، كما نجده في "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم" عند شكيب أرسلان ، كما نجده قبل ذلك في "تخليص الأبريز في تلخيص بارييس" عند رفاة الطهطاوي ، كما نجده في "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" لخير الدين التونسي .. كما نجده في كل آراء هذا الجيل من السيد جمال الدين ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا والكواكبي من مصر والشام إلى المختار السوسي صاحب "سوس العالمية" والحجوي الثعالبي صاحب "الفكر السامي في تاريخ الفكر الاسلامي" من المغرب إلى النائيني صاحب "تنبيه الأمة وتنزيه الملة" من إيران. التهذئة الاجتماعية وتنمية القبول بالاندماج الإيجابي في الحداثة بوصفها تعبيرا عن قيمنا ، هماوظيفتان الأساسيتان اللتان استهدفهما النموذج التوفيقي لرواد الإصلاح الديني للجامعة الاسلامية . بينما استهدف النموذج التفكيكي لجيل الصحوة الإسلامية وظيفتين على طرف نقيض مع الأولى: الوظيفة الأولى ، تكريس الصراع الداخلي ، ونقل مفهوم دار الحرب إلى الداخل بما يستتبعها من تكفير وتجهيل للمجتمع المسلم المحلي ، سواء أعبر عنه أولئك صراحا في وقتها أم أنه أوجد نوعا من التداعي المنطقي المؤسس لهذا الخطاب. الوظيفة الثانية، تكريس الفصل التام بين قيمنا وقيم الغرب ، وحفر سدود بيننا وبينهم تصل إلى حد الفصل الحاسم والقطيعة الكبرى بين المجتمع الإسلامي -المختزل قطبيا في الدينونة بالحاكمية السياسية بلا شرط - والمجتمع الجاهلي. النموذج الأول

جاء كرد فعل طبيعي لصدمة الاستعمار، وكبر همه بسعة الأفق الحضاري الذي يمثله هذا القلق ، بينما النموذج الثاني جاء كرد فعل طبيعي لصدمة الثورة ، فصغر همه بضيق الأفق الذي يمثله ذلك النزاع. والحق يقال أن ثمة غموضا كبيرا يطبع هذه التجربة في التحول البنيوي في فكر الإصلاح ، نستطيع أن نتحدث عنه على سبيل المفارقة. ما يعني أن ليس ثمة منطق ديني صرف لهذا التحول الباراديغمي ، بقدر ما هناك انزياح ، ينعكس على جدل الفكر انعكاسه على جدل الواقع ، ما يعني أن ثمة قدرا من الفوضى والجزافية ظلت مستحكمة في مسارات الفكر والمعاش الإسلاميين.

المفارقة الأولى ، وأسميها مفارقة الوسيط

المفارقة الثانية ، وأسميها مفارقة الاختيار

تتجلى المفارقة الأولى ، مفارقة الوسيط ، في الشخصوس نفسها التي تولت عملية الإصلاح والإحياء في الفكر الإسلامي، من الجيل الأول للنهضة إلى يومنا هذا. فبينما كان الوسيط المتصدي لعملية الإصلاح في عصر النهضة هم نخبة في الأغلب الأعم من رجال الدين بالمعنى التقليدي للعبارة. عالم الدين أو رجل الدين، لا مشاحة في الاصطلاح. في حين كان المتصدي لعملية الإحياء الإسلامي في الجيل المتأخر نخبة من محترفي التدريس النظامي والمهندسين والمحامين والأطباء ، أي التكنوقراط. ما نريد التأكيد عليه هو أن أنصار الباراديغم التوفيقي ، سواء من الجيل الأول للنهضة أو الجيل الثاني للإحياء ، كانوا رجال دين وعلماء دين محترفين أزهرين كالطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي - من خلال نظيرة الأزهر : المدرسة الكواكبية بحلب الشهباء التي كان أبوه زعيمها

وراعيا ومتوليا لها - وعلي عبد الرازق .. أو الزيتونة والقرويين كخير الدين التونسي والحجوي الثعالبي وابن المواز وابو شعيب الدكالي وصولا إلى علال الفاسي أو حوزويين نجفيين كالسيد جمال الدين والشيخ محمد حسين النائيني وصولا إلى السيد الشهيد باقر الصدر ومهدي شمس الدين والسيد فضل الله والسيد حسن الأمين وأضرابهم..في حين كان رموز الإحيائية الاسلامية حاملة النموذج التفكيكي ، ليسوا من رجال الدين وعلمائه في الأعم الأغلب ، فحسن البنا معلم في المدارس النظامية وسيد قطب كاتب وناقد أدبي وأخوه صاحب كتاب "جاهلية القرن العشرين" ، خريج أدب إنجليزي والظواهري طبيب وبلحاج مدرس وابن لادن خريج إدارة أعمال وعبد السلام يسين مفتش تربوي، والترابي خريج قانون ، وهكذا كان معظم رموز وقيادات الحركة الإسلامية في المنطقة العربية تكنقراط وأفندية، وليسوا في الأعم الأغلب علماء دين وآخوندية..إن أكثر الأفكار الإصلاحية الأكثر توافقية والأكثر عمقا وجاذبية هي ما خرج من تحت جبة رجال الدين المحترفين والمنخرطين في عملية الإصلاح سواء في الجيل الأول أو الجيل التالي. بينما أكثر الأفكار المتشددة والتفكيكية خرجت من معطف الإسلاميين الأفندية التكنقراط ، لكنهم في الأعم الأغلب ليسوا رجال أو علماء دين بالاختصاص والاحتراف. تلك هي 208

المفارقة الأولى^(١٣٣). وأما المفارقة الثانية، فتتعلق بمفارقة الاختيار. إن

(١٣٣) - لبقارن على سبيل المثال بين تلك الآراء المتشددة الصادرة عن هؤلاء بتلك الآراء الإيجابية التي صدرت عن أولئك. فبينما عمل محمد قطب الأفندي على تجهيل الحضارة الغربية نجد عالم الدين الآخوندي السيد باقر الصدر يتعاطى مع الفكر الغربي من منظور

الجيل التالي الذي مثل الحركة الإحيائية الاسلامية بعد محمد رشيد رضا وتحديدًا بعد رحيل حسن البناء، شكل الوريث الأكبر لكل التراث الفكري المنحدر من المجال الهندي و الذي عكسته آراء المودودي بخصوص الحاكمة وخطاب الاستقلال بالجماعة المسلمة الهندية في دولة معزولة ومستقلة . وهو الخطاب الذي سيجد له تعويضا في فكرة حتمية العزلة الشعورية داخل المجتمع نفسه في المنظور القطبي. وليس الأمر يتعلق فقط بمفارقة الجغرافيا ولا بمفارقة الخطاب ، بل هي مفارقة الاختيار التي تجعل سيد قطب سيبحث في خطاب تيار الحركة الانفصالية الباكستانية عن الهند عن حلول لمصر بعد الثورة الناصرية^(١٣٤). موقف يحكي عن مفارقة اختيار ، على الأقل يعكسها خلاف منظوري شبه بنوي بينه وبين مالك بن نبي، المؤيد للثورة الناصرية غير المكترث لدعاوى محمد إقبال لانفصال باكستان عن الهند ، وأيضا الغير متحمس للطريقة القطبية في تجريم

التحليل والنقد والمعالجة المعرفية وليس من منظور المؤامرة. فالأفكار والفتاوى التي حررت الفقه الاسلامي من الجمود صدرت عن مشايخ تقليديين . لتأمل الموقف الفقهي الإيجابي من حقوق المرأة حد توليها الرئاسة والقضاء عند الشيخ شمس الدين وإبراهيم جناتي، والسيد فضل الله، والشيخ الفضلي وأضرابهم..

(١٣٤) - نقر بهذه الحقيقة إلى حد ما وإلا فإن لسيد قطب منظورا يعكس تجربته الخاصة. فلقد أظهر وجهة نظره في الحضارة الغربية وموقفه منها. وقد اعتبر أن لا حل إلا بقيام المجتمع الإسلامي الذي يدين بالشريعة في مداها الأوسع وليس للفقه الاسلامي. من هنا لا يمكن استفتاء الاسلام في مشكلات ليس مسؤولا عنها المجتمع الاسلامي الذي لم يقم بعد في نظر سيد قطب. الحل في قيام هذا المجتمع وليس في استفتاء الاسلام. هكذا عبر عن موقفه من خلال كتبه وفي مقدمتها الاسلام ومشكلات الحضارة.

الناصرية التي رأى فيها هذا الأخير طليعة الانتهاض في وجه التحدي الحضاري وأحد أبرز فواعل حركة عدم الانحياز الفتية والواعدة آنذاك. ثمة إذن مسار متعرج في الخطاب القطبي ، يعكس مفارقة الاختيار المذكورة ، التي تتجلى بقوة في التحول الذي طرأ على الموقف والفكر القطبي ، الذي كانت مواقفه السياسية والأيدولوجية في عهد الملك فاروق لم تصل إلى حد التكفير والتجهيل ، وكأن الثورة الناصرية هي وحدها من أدخل مصر في العهد الجاهلي. مع أنه في بداية الأمر كان من أنصارها ككل الإخوان المسلمين - قبل أن ينتمي لهذا التنظيم ويصبح واحدا من منظره وقياداته - والتيارات المناهضة لحكم الملك فاروق وسيطرة الإنجليز. ومفارقة أخرى ، آيتها ذلك التهافت في الاحتجاج بأهمية الحضارة الاسلامية وانحطاط الحضارة الغربية. التي جعلت الخطاب الإسلامي في أوج عنفوانه التفكيكي ، يقدم مثالا فاضحا لمفارقة كذاب كريت. فبينما حاول المنظرون لهذا الهجاس التفكيكي أن يؤكدوا على دنو انهيار الحضارة الغربية وإعلان انحطاطها استنادا إلى شينغلير في " انحطاط الغرب " ، والذي سنجد للمودودي مقالا على مقاسه بعنوان " انتحار الحضارة الغربية " ، فإنهم أخبروا عن أهمية حضارة العرب والمسلمين استنادا إلى كتاب: " شمس العرب تطلع على الغرب " . فبين خطاب " ليست حضارتهم على شيء " وخطاب " فضل حضارتنا على حضارتهم " ، كانت مفارقة كذاب كريت تحفر تراجيديا مفارقة العقل الإحيائي الإسلامي في هيامه التفكيكي الذي بلغ أقصى شقوته وأشوه فصاميته وأنكر هجاسه، منتجا حالة من الخطاب البارانونياني شديد التردد بين نزعة المكابرة ونزعة الشعور

بالاضطهاد .

غاية الأمر في الأمر الثاني من مدخلنا ، أن ثمة نموذجا معرفيا مؤسسا ومؤظرا لمنظور الإصلاحيين ، وهو المسؤول عن وجود بنية تناقضية تنتج هذا الشرخ المنظوري . ومظاهره التي لا تحصى يمكن اختصارها في الآتي:
- النموذج التوفيقي الذي أدى وظيفتين أساسيتين سرعان ما تراجع لصالح نموذج تفكيكي عكس الوظيفتين معا.

- النموذج التوفيقي ، بغض النظر عن الإشكالية المعرفية التي يستبطنها ، كان تجليا لسعة الأفق الذي جاء كرد فعل تجاه ، الاستعمار وصدمة الحداثة ، بينما النموذج التفكيكي ، بغض النظر عن الظروف التي حتمته ، كان تجليا لضيق الأفق الذي جاء كرد فعل تجاهه.

- الوسيط الذي شكل الحامل والناقل للوعي المؤطر بالنموذج التوفيقي والوسيط المؤطر بالنموذج التفكيكي ليسا سواء. بل المفارقة أن كبرى الأفكار الحيوية التي أنتجها عصر النهضة العربية في إطار الجامعة الإسلامية خرجت من جبة علماء ورجال دين بالتخصص والوظيفة، في حين أن كبرى الأفكار التي تميزت بالتشدد والجزئية والظرفية خرجت من معطف الأفندية والتكنوقراط بالتخصص والوظيفة.

211 - التحولات الدراماتيكية في النموذج المعرفي التأسيري للحركة الإحيائية ، حصيلة منتج لانفعالات جزافية ومسارات توترية تحكمت فيها مفارقات الاختيار.

وبالجملة ، فإن المدخل أعلاه يضع إشكاليتنا اليوم في إطارها التاريخي والمعرفي، حيث معالجتنا اليوم لمسألة الإصلاح الديني ، ستواجه بسؤالين

رئيسيين:

- الأول: هل معالجتنا لمسألة الإصلاح الديني ستبني على هذا الموروث الإصلاحي، أم أنها ستجرح أسئلتها الخاصة؟ بتعبير آخر، هل ستكون أسئلتها استثنائية أم ابتدائية؟

- الثاني: هل معالجتنا لمسألة الإصلاح الديني ستستوعب الإشكال المعرفي الباراديغمي، أم أنها ستتحرر من سلطة التأطير المعرفي وتنطلق جزافا في عماء وقفر معرفي مفتوح على نقائضه بلا شرط ظهير، كحاطب ليل؟

السؤال الأول، يفرض جواب البناء على إرث من العمل، وتراث من الإشتغال معتبر. حيث الفعل الإصلاحي نفسه يستدعي مخزون التراكم التاريخي كشرط للاستمرارية لا محيد عنه. كما أن السؤال الثاني يفرض جواب تحديد النموذج المعرفي، حيث التحرر من الإطار المعرفي لا يحرر بالضرورة الفكر، بقدر ما يجعله أسيرا لفوضى النماذج وضحية سبط معرفية متضاربة، فلا مخرج إلا بتحديد النموذج المعرفي الناجع، حيث نجاعته لا تتحقق إلا بشرط الباراديغم المفتوح على موقف منظوري يتقوم بنزعة بتخصصية تتسع اتساع وشمول الظاهرة الدينية والاجتماعية.

المتوقع والمنتظر من الإصلاح الديني اليوم

212

- من "ما كان" إلى "ما ينبغي أن يكون" ..

بعد أن وقفنا على ما كان من أمر الإصلاح الديني وحركة النهضة والإحيائية عبر جيلين فصلتهما قطيعة في النموذج، ماذا نتوقع من عملية الإصلاح الديني اليوم وما شروط قيام عملية كهذه في مجالنا العاصف

والملتهب ؟

هذا ما سنجيب عنه ، في حدود العناوين والمحاور التي يؤطرها جدول أعمال هذا الورش.

هناك بلا شك جدل أولوي بين عملية الأسلمة وفق الشروط الذاتية وأنماطها المتاحة وبين إعادة بناء الفكر الديني في عالمنا العربي والإسلامي وفق الشروط الموضوعية والأنماط الحديثة التي يفرضها واقع التجدد. و هما ما يميز مشروعين على تمام الاختلاف. التيار الإسلامي يرى أن المجال الإسلامي يعيش فراغا إسلاميا على مستوى تطبيق الشريعة ، بينما لسان حال التيار العلماني النقيض ، هو أن المشهد يغص بما يكفي من الإسلام ، وأن المهمة باتت ناجزة لقيام حركة إصلاحية للفكر الديني . في سياق هذا الجدل تتعمق الفجوة إلى الحد الذي يبدو فيه النقاش أشبه بحوار طرشان.

فداخل التيار الإسلامي هناك موجة عارمة للفكر الإصلاحي ، حيث لم تخل حقبة من الحقب من المناداة بضرورة الإصلاح الديني . دعوة أطلقها رواد الإصلاح الإسلامي كرفاعة الطهطاوي ومن أتى بعده من الإصلاحيين. بل خير من مثل لذلك محمد إقبال من خلال محاضراته في الجمعية الإسلامية بمدارس التي شكلت بعد ذلك مؤلفه الشهير : "تجديد التفكير

الديني". وبينما هدف الإصلاح الديني بمدلوله الإسلامي إلى القضاء على الفكر الخرافي ومظاهر التخلف الفكري ، لمزيد من الأسلمة ، وهو أساس الفكرة السلفية النهضوية التي دعى إليها محمد عبده والحجوي وابو شعيب الدكالي ونظراءهم. كانت غاية الإصلاح الديني في مدلول التيار العلماني ، الوصول إلى فصل كبير وإن اقتضى الحال تام وحاسم بين الدين والدولة

وأحيانا بين الدين والمجتمع، لمزيد من التخفيف من الأسلمة. فلكل تيار أهدافه ولكل اتجاه تكتيكاته الخفية والمعلنة. ولا يحتاج الأمر إلى كثير نظر ، حيث يكفي الوجدان لإدراك هذا الاختلاف بين المنظورين. ولو أننا مضينا في استقراء مجمل الخطابات الإصلاحية منذ عصر النهضة العربية حتى اليوم ، سوف نجد أن أكثر المشاريع والآراء التي شطت باتجاه محو آثار الأسلمة أو العروبة أو التراث أو الخصوصية ، هي تلك التي نشأت في أحضان التيار العلماني والوضعاني العربي ، حيث مثلها أفضل تمثيل فرح أنطون وسلامة موسى ولطفي السيد وطه حسين ولويس عوض ، واليوم خرجت عن حدها وغالت غلوا يمثله بديماغوجية أكبر أمثال لعفيف لخضر والطرابلسي وأضرابهما..بالدعوة إلى الاندماج الصادحة واللامشروط في العلمانية المطلقة والقطيعة التامة مع التراث والخصوصية وكثيرا ما تحدثوا عن قطيعة مع الإسلام نفسه كما أظهرت بعض مقالات العفيف لخضر صراحة. ومع أن ثمة الكثير مما يفرق بين الاتجاهين إلى حد الخصومة والقطيعة ، إلا أن ثمة جامع مشترك في حدود نزوعهم التامامي إلى "اللابشرط". أقصد بذلك نزوع كلا الاتجاهين نحو وجهة نظره دونما اهتمام بالشروط التي تجعل دعوته ممكنة ومشروعة. فأما التيار الإسلامي الإحيائي في صورته التمامية والشمولية، فهو يتحدث عن عملية أسلمة شاملة بلا شرط. وينتزع مشروعية ما يؤول إليه تداعي هذا الخطاب في الجملة من خلال مشروعية الأسلمة بالجملة^(١٣٥). فلو أخذنا على سبيل المثال دعوة

(١٣٥) - سؤال بالجملة مفاده الموجبة الكلية، وسؤال في الجملة مفاده الموجبة الجزئية.

سيد قطب لتطبيق الحاكمية ، بوصفها فيصلا جوهريا بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي، فإننا نجد أن الأسلمة تمر من هنا ، من الحكم والسلطة. فلا يكفي أن يدين هذا المجتمع بالإسلام حتى يكون مجتمعا إسلاميا. فسيظل مجتمعا جاهليا حتى لو دان كل أفراده بالإسلام ما لم يحققوا حاكمية الله على الأرض. لكن سيد قطب لم يقدم مشروع الأسلمة بشروط تكفل له النجاح. إنه يتحدث عن الإسلام في نفس الأمر وكما هو. والحاكمية كما صيغت في رؤيته الأدبية الأخاذة لن تجد قبولا شاعريا في واقع يفرض على داعية الأسلمة بلا شرط أن يقدم ما يشبع قناعة المتلقي بقيمة وجدوى ما يطرحه خارج هذه المجازات الجميلة. فالواقع على الأقل كان يلح في السؤال: طيب هب أننا قبلنا بتطبيق الشريعة بهذا المعنى الغامض والمجمل، وتنازلنا عن كل هذه الشرائع والقوانين التي تقوم عليها إدارة الاجتماع السياسي الحديث وتشكل مكتسبات لا غنى عنها للدولة الحديثة، ولو كانت الكثير من الدساتير العربية والإسلامية تتحدث عن الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للتشريع، فكيف سيكون التدبير يا ترى.. وهل البديل جاهز في كل التفاصيل لكي يملأ الفراغ .. ومن هو الحاكم الشرعي الذي سيتولى تحقيق الحاكمية؟ سؤال طرح على سيد قطب ، لكنه لم يقدم جوابا غالبا لم يطرحه المتلقي المأخوذ بسحر العرض الشاعري لمفهوم الحاكمية التي مجالها علم الكلام وما يتصل بها من فروع الفقه وأحكامه، لا سيما تلك التي تتوقف على تدخل الحاكم الشرعي. ذلك لأنه أجاب على السؤال الأول بأننا غير معينين الآن وقبل إحراز الدولة الإسلامية وتحقيق الحاكمية، بالتفاصيل. وليس من المجدي البحث في التفاصيل الفقهيّة إلا

بعد قيام الدولة الاسلامية. وأما السؤال حول شرائط الحاكم الشرعي ومن يحكم ، فلم يجب عنها ، بل غفل عنها أيما غفلة. والنتيجة ، ستكشف عنها تداعيات الأحداث و سيرورة زمان قاتم من الاندحارات والنكوصات. فلقد قامت في أفغانستان دولة تدين بالحاكمية وتطبق الشريعة من قبل طلبة الديوباندية الأفغان في باكستان. وشهدنا ما هو جدول أعمال هذه الدولة فور إجهازها على حكومة المجاهدين الأفغان، التي شكلت نشازا أكثر غرابة مما قد تثيره جماعة وحشية معزولة في الأدغال. ولبشاعة النموذج الذي قدمته للعالم الذي لم تعره أي اهتمام وهي تراكم الإهانة والحرج للنموذج الإسلامي. حيث حصرت اهتمام الحاكمية الاسلامية في تصفية الحساب مع تعليم المرأة وفرض مقاييس اللحى، ولما خلصت من ملحمة الصفع والركل للمواطنين ، توجهت بالتدمير للتماثيل والحجر..لقد كانت مثالا لدولة دونكيشوتية بائسة ، أفقرت فقرا وأفقرت فقرا كان ولا يزال هو لعنة هذا المجتمع الذي دفع الثمن غاليا. ومع أن حليفها الأول كان يسندها بالإعلام ، ويواري سوءاتها ، إلا أن الفضيحة شاعت ، وكان أكثر الناقلين على هذا النموذج هم المسلمون أولا. ولو أنك تلوت "معالم في الطريق" على شاب قطط ، ثم بعد أن يختمه توجهت به إلى دولة طالبان ، لقال ، إنها الدولة التي طبقت "معالم في الطريق": مجاهدون يقاتلون ببسالة أصحاب الأخدود ، وجيل قرآني فريد لا يدري أوقع على الموت أم وقع الموت عليه ، وأمة تقاتل لكي يحكم شرع الله في الأرض وتتحقق حاكميته..جماعة تحققت عندها قيمة العزلة الشعورية عن كل ما حولها من مدارات جاهلية...إنها دولة الصحابة..قال ذلك أحدهم يوم زار الجماعة

المقاتلة بالجزائر ، وسمعناها جميعا ممن رأى يوما في بن لادن صحابيا يعيش في القرن الواحد والعشرين. ومع ذلك ، فإنني جازم بأن دولة كهذه لم تكن لترضي صاحب معالم في الطريق. فهو أكثر انزعاجا من التشبث بالشكليات كما تحدث مليا في كتابه "الاسلام في مواجهة الرأسمالية". بل ماذا كان سيقول لشرطة طالبان لو أنها طالبت به بامثال واجب إعفاء اللحية التي جعلت منها حكومة الملا عمر ، قضية تفوق كل القضايا الحضارية للأمم. لكن ذلك كله نتيجة غياب شروط حقيقية ، جعلت مفهوم الحاكمية بلا فقه ولا شرط ، يمكن أن تأتيك بآلهة بشرية تستعبدك، وليس أنها الحاكمية التي تحررك من سلطان البشر. أفلا يتساءل المرء: ترى ماذا خسر المنظور القطبي ، لما استهان بمسألة التأصيل والتفصيل وشرائط ما كان يدعو له بحماسة. لا بل حتى المودودي الذي حاول الإجابة على السؤال أعلاه ، بأن الحكم ليس من وظيفة الفرد بقدر ما هو وظيفة الجماعة المؤمنة التي تستحق تمثيل تعاليم السماء، لم يتحدث عن إجراءات احترازية من خطر الانهداد في مهوى الإستبداد ، سوى أوصاف أخلاقية ، تجعل الأمة تحت رحمة المجهول والاتفاق والجزاف السياسي. إن الحديث عن البديل ، هو جوهر إشكالية خطاب الأسلمة. وكثيرة هي الحركات الإسلامية التي لا تملك جوابا حقيقيا أمام تحدي الوقائع والنوازل والموضوعات المتجددة. ودائما أحب أن أضرب مثلا موجعا يحكي عن أن مسألة البديل لا تمثل قضية أساسية وجادة يتدبرها الإسلاميون أحيانا بالمسؤولية المطلوبة. فبينما كان أحد القيادات الإسلامية يحرض الشباب على الإنقلاب على النظم السياسية في بلدانهم ، وذلك باسم البديل الإسلامي الذي هو - ومن دون أن

يقدم ما به يتميز هذا البديل - متقدم على جميع الخيارات ، قائلا: إن البديل إذا لم يكن متجاوزا لكل البدائل المطروحة ، لن يكون حضاريا. لكن بعد أكثر من عقد من الزمان ، يجيب السائل الذي تحدث له عن وجود بديل قادر على بناء مجتمع متقدم : نحن لسنا مكلفين ببناء حضارة ، نحن مكلفين بأن نؤمن بالله ونرجو الآخرة^(١٣٦). ليس ما تحدث عنه هذا القيادي المميز بخطاباته التعبوية الثورية لا يعدم مصداقية لو أنه صدر عن متولي لوقف أو إمام راتب في مسجد جامع ، بل الصدمة الكبرى ، أنه صدر ممن حرض جيلا كاملا من الشباب على الانقلاب على النظم المتخلفة طلبا لدولة إسلامية حضارية يملك بديلها. والحق ، أن الأسلمة بعد ذلك لم تكن واضحة كما يجب عند هؤلاء. فأن يكون المسلم مكلفا بما يرجو به المنفعة الأخروية هذا أمر يشكل الحد الأدنى الذي لا يحتاج إلى إصلاح ديني ، لأنه موجود ولا وجود لمشكلة . وهذا غير ما يتعلق بالتكليف الجماعي للمسلمين بأن يحققوا نهضتهم ويحتلوا مكانا متقدما في المشهد العالمي.

(١٣٦) - حصل هذا التحول الدراماتيكي بعد أن فشل هذا القيادي في مشروعه السياسي. وليس الفشل السياسي مشكلة إذا ما أردت بحركة تصحيحية مباشرة وجليّة ومراجعة للحصيلة الحركية التي انخرت فيها بيوت وتركت وراءها جراحات وثقوب في الفكر والنفس. فالسائل يسأل هنا بموجب التبني الحضاري فيما القيادي يجيب بموجب التكليف الديني الشخصي. نفهم من ذلك أننا بالإمكان تعبئة طليعة متدينة برسم التبني الحضاري ، لكن بإمكاننا أن نتكر لسؤال التبني الحضاري والهروب منه بواسطة السؤال التكليفي الشخصي، والتحلل بموجب المعذرية والمنجزية في حدها الأدنى.

ولا شك أن التبنى الحضاري للإسلام له شروط ليس بالضرورة مستوعبة في شروط تحقق الإسلام الفردي . فبين النفع الدنيوي والآخرى جدل معقد في الخطاب التربوي الإسلامي . والمسلم يجد نفسه ممزقا بين باعثن ، أحدهما يبعث على عمارة الأرض والآخر يبعث على الزهد في الحياة والانزواء . ويظل السؤال الكبير: هل بمقدور المسلمين أن يبنوا حضارة ويحققوا عمراناً متقدماً مع وفائهم لقيم الزهد والعزوف عن الدنيا؟

التعاليم تتحدث عن أن العمل عبادة. وتقدم أمثلة لا تحصى على أن لا تناقض بين مقدمات المنفعة الدنيوية والمنفعة الآخروية. بل إنها ترقى إلى حد إعلان التوافق التام بين العاملين ، حيث كل عمل دنيوي مقرون بنية القربة ورجاء المطلوبة هو بقدر ما يثمره في الدنيا من منافع ، يثمر في الآخرة حسنات. ولا وجود لمسلم يجهل نظرياً هذه القيمة التي تميز ديننا عن أكثر الأديان التي لم تستطع ردم هذه الهوة الفاصلة بين الدنيوي والآخروي .. بين المادي المشهود والغيبى المكنون. غير أن لهذا التوازن نفسه تبعات على العمران. واليوم إن الموضوع أكثر تعقيداً مما سبق. فلقد فرضت الحداثة على الاجتماع المعاصر وتيرة في العمل وأنماطاً في الأداء وثقافة في الاستهلاك ، تفرض على أحرار العالم اليوم جهداً مضاعفاً لم يكن ليبدله عبيد الأمس - وهو ضرب من الاستعباد الناعم الذي فرضه نمط

الانتاج ونمط الاستهلاك - على مستوى استغراق زمن العمل والاستيلاء في أنماطه. وستصبح حينئذ وتيرة ونظام العمل وما يتطلبه نمط الانتاج الحديث تحدياً إضافياً في وجه فلسفة الزهد بمدلولها التقليدي . ولهذا يشعر المتدينون بضعف التدين كلما انغمسوا في العمل وانخرطوا في الحياة

الجماعية. إن نمط الانتاج ونمط الاستهلاك أوجدا ثقافة وسمت الحداثة بميسم خاص وفرضت ، فضلا عن الوتيرة العالية في العمل والأداء، انقلابا في الرؤية يحدد علاقة الانسان الحديث بأشياءه حيث يكسبها قيمة اجتماعية مختلفة. وهذه الرؤية هي انقلابية تقطع مع نظائرها التقليدية ، حيث ما لم يقف الفكر الديني على هذا التحول الانقلابي في العلاقة مع الأشياء وضرورة المعنى الاجتماعي لهذه العلاقة ، فإن حوار طرشان بين الفكر الديني ومقتضى التطور الكبير والسريع للانماط الاقتصادية والاجتماعية سيستمر إلى ما لا نهاية . أردت أن أقول بأن كل شيء تغير مفهوما ، لأن الجوهر تحرك وبالتالي الموضوع لم يعد هو الموضوع. وخذ لذلك مثالا لمفهوم - لا أقول الأشياء المستهلكة - بل فلسفة الاستهلاك نفسها، أو لنقل فلسفة وثقافة القمامة بين الأمس واليوم . وخذ لك مثالا عن مفهوم التعب والعياء بين الأمس واليوم. وخذ لك مثالا آخر بين مفهوم الفقر والغنى بالأمس واليوم... كل هذا يطرح سؤالا آخر: هل مفهوم الزهد هو نفسه تطور بما يكفي؟ الجواب يكمن في الثورة الكلفانية التي شكلت ولو أنها ثورة ترمت واستقالة في التفكير الديني المسيحي في أوروبا ، التي جعلت بوصفها ثورة تقشفية ، العمل عبادة حتى لو لم يكن نفعه شخصا ،

220 أي خدمة للآخرين. وهي النزعة التي سببني عليها جيل كامل من الاجتماعيين نظرتهم وهو ما سيسميه كل من هيغل وماكس ووبر بأخلاقيات العمل. وهو ما شكل مفارقة الأصول اللاعقلانية للانتاج الرأسمالي في أوروبا الحديثة. لكن هذه الروح سرعان ما ستلاشى في زحمة الاستيلاب الأكبر في الدورة الرأسمالية ، فجعل للانتاج أخلاقيات مختلفة ،

تدور حول المنافسة وحرية العمل والمضاربة ، أي الحق في الملكية بمعناه الفردي الليبرالي القائم على المنفعة الفردية وهو ما عبرت عنه النزعة الفيكتورية أوضح تعبير. فروح العمل وأخلاقياته بحسب المنظور الهيجلي ، كان لا يزال يحتفظ بنزعة اجتماعية كبيرة. وهي النزعة التي سرعان ما ستشهد تبديلا ملموسا في النمط الليبرالي الذي ينزع بالطبيعة إلى التوحش، أي الفردية والأنانية والمنفعة الشخصية. لكن التصور الديني الإسلامي ، يحتوي على مضمون آخر للزهد ، غير المفهوم البسيط والتقليدي ، أي الحق في التملك والتوسعة في المعاش ، من منطلق المفهوم الإسلامي نفسه للفقر باعتباره الحالة التي تجعل صاحبها غير قادر على تأمين معاش سنوي. فما تحت الفقر بالمعنى الإسلامي لا يوجد الموت والنكبة ، بل توجد المسكنة وهي لا تعني الموت أيضا. فأى صورة سيكون عليها الزهد يا ترى ، إذا أضفنا إلى ذلك حث الإسلام على الإنتاج والسعي وطلب التجارة. القيمة الأساسية التي غابت عن المسلمين ، هو ما يحدده الخبر القائل: "ليس الزهد أن لا تملك شيئا ، بل الزهد أن لا يملكك شيء". وليس غريبا أيضا ، بل لعله من المفارقة أن أجمل الحلول نجدها في موقف العرفان الصوفي من هذه الإشكالية، حيث أن وجود غير الزهاد من أهل الذنوب ضرورة عمرانية. ليس ضرورة من حيث أن البارئ تعالى جعل الناس خطاءين كي يتوبوا فحسب ، بل لأن العمران لا يقوم - حسب ابن عربي وصدر المتألهين الشيرازي - على هؤلاء الزهاد المنزوين في معابدهم . بل لو خلت الدنيا إلا من هؤلاء لفسدت الأرض كما يقول أهل العرفان. فأن يقبل صاحب الدعوة يد الفلاح قائلا: إن الله يحب هذه الأيادي ، ليس سوى ذلك التوازن الذي

أرسته الرسالة ، بين ضرورات العمران وطلب رضا الخالق تعالى. ولذا كان أكثر العباد والعلماء في الصدر الأول للإسلام كادحين عاملين. ولذا قال لهم صاحب الدعوة ، لولا أنكم تخرجون في معاشكم وتعافسون النساء لصافحتكم الملائكة في الطرقات . وهذا معناه أن ثمة ضريبة للكدر والعمل ، وأن الرعيل الأول كان كادحا بامتياز. إنما لا قيمة لهذه التعاليم ما دامت هي أفكار لم تعد تجد أرضية صلبة. حيث كما أكدنا مرارا أن قيمة الأفكار والتعاليم هي في أن تنطلق من داخل نسق في لحظة تفاعل تاريخي اجتماعي. فالقليل من التعاليم الدينية المتجددة في أوروبا استطاعت أن تحدث تأثيرا كبيرا. على أن بحرا من التعاليم الإسلامية لن يفيد ما لم تتحرك البنية في موقف تاريخي، يجعل قليلا من القيم والتعاليم يؤتي أكله، في حين لم يكن كل هذا الركام ليحدث شيئا في غياب نهضة الأمة. ومن هنا فالأسلمة لن تزيد المسلمين إسلاما إذا لم تكن الأسلمة هي نتيجة لموقف تاريخي وانطلاق بنية متكاملة في الفعل الإيجابي. أي بتعبير آخر أقول : أن الإصلاح الديني هو نتيجة وليس مقدمة. فالمطلوب إذاك ، كيف تنهض الأمة وتنهض معها فهما متقدما للدين. ما دام أن الدين لم يوجد في دنيا البشر ليعدم ، بل إنه أعقد وأبسط ظاهرة اجتماعية على الإطلاق.. وأيضاً هو أقدم وأحدث ظاهرة اجتماعية أيضاً.

في النتيجة: إن بين الأسلمة والإصلاح الديني علاقة تقدم ولحوق منطقيين. فالاصلاح الديني أولا وبعدها فليكن فعل الأسلمة. والسبب في ذلك ، أن الحدث الإسلامي في نشأته الأولى شكل بحق ثورة إصلاحية. وما معارك التأويل التي أعقبت مرحلة التنزيل سوى مظهر لإخفاق الأمة في

عملية الخروج من زمن التنزيل إلى زمن التأويل. وما دام الدين فاعلا في المجتمع ، وما دام هو الظاهرة الأكثر تعقيدا أمام محاولة الإستئصال ، وما دام هو الظاهرة الأكثر بساطة لدنوها من شعور الإنسان وإحساسه اليومي، فإن فعل الإصلاح الديني هو فعل مستدام . فحيثما وجد الدين تعين وجود الإصلاح. هو إصلاح مستدام من حيث حتمية استمرارية التأويل، ومستدام من حيث أنه لا بد من ترك مساحات ممكنة للأجيال اللاحقة لمزيد من التأويل. ذلك هو المخرج الوحيد. فإذا كان "فقد العقل شقاء" فإن خلو التدين من الفاعلية العقلية يؤدي حتما إلى شقاء الوعي. فيظل مطلب تعقيل الدين عنوان صلاحه مادام "الدين لا يصلحه إلا العقل"^(١٣٧)!

هل من الملائم طرح مسألة الإصلاح الديني؟

لهذا السؤال جنتان: الأولى معرفية والثانية سياسية.

١- الجنبه المعرفية:

تتعلق الجنبه الأولى بالإشكال الذي يطرحه إمكان بله ضرورة الإصلاح الديني ، من حيث الدين بحسب نفس الأمر والوظيفة ، هو جوهر قار، وشأن جعلي توقيفي لا يد للعقول فيه نشأة وربما فهما أيضا. إذ كيف يملك العقل ممارسة سلطته على الدين ، والدين أشمل منه ، بل لو كان يملك العقل هذه السلطة لما احتاجت البشرية إلى الدين. ولا يخفي أن مثل هذا التصور وجد ولا يزال موجودا بين ظهرانينا. وهو أسير شبهة كلامية قديمة مفادها أن العقل مستقيل في علاقته بالشرعية ، وليس كاشفا عنها أو مطابقا

(١٣٧) - الكلمتان للإمام علي بن أبي طالب من تحف العقول

لها ، أو حتى مستقلا ببعض أحكامه. ويكفي لدفع هذه الشبهة ما تراءى للعدلية ، وصلا لا فصلا بين العقل والشريعة. حيث الشرع سيد العقلاء . وأن العقل هو ملازم لكل عملية تشريعية ، حيث لا تكليف إلا بعقل. بل لا إمكان لوصول الشرع إلى المكلف إلا بواسطة العقل وقواعده ومقتضى سيرة العقلاء . فالحكم الواقعي يتقوم بعقل المتلقي المكلف في فهم ظهوراته واستيانه مفهومه من منظوقه وقيده من إطلاقه وخصوصه من عمومه وحقيقته من مجازه ومجرده من محفوفه بالقرائن المنفصلة أو المتصلة.. كما أن الوظيفة الأصولية التي هي المجرى عند فقد الحكم الواقعي ، تستند إلى نظر العقل ، سواء أكانت شرعية صرف كالاستصحاب والبراءة الشرعيين أو عقلية صرف كالاستصحاب أو البراءة العقليين . وكذا سائر الأمانة أو الأدلة العقلية التي يقوم عليها الجزء الكبير إن لم نقل الأكبر - لسعة التكاليف ذات المدرك الظني - نظير قاعدة اليد في أحكام التملك أو سوق المسلمين في أحكام المكاسب والأطعمة والأشربة أو عموم السيرة العقلائية الارتكازية الممضاة من قبل الشارع ، وهي تشمل ما بنى عليه العقلاء بغض النظر عن خصوص مللهم ونحلهم. بل إن مدار العقاب ما اطمأن إليه قطع المكلف بطريق العقل ، وهو طريق العلم والقطع ، حتى لو كان الواقع على خلاف ذلك القطع . ما يعني أن العقل معانق لا مفارق في كل أحواله للتشريع والتكليف. ويتضخم دور العقل ، نظرا أو سيرة بشكل مطرد مع تضخم الانسداد وتقدم الرشد. وما خلو زماننا من وصل وحياني مباشر على خلفية الخاتمية إلا أمانة على مقدار الرشد الذي هو رهان تجلي الحقائق الأخرى ، حيث لن تحجب هذا الرشد مظاهر الفساد العريض في

قلب العمران البشري الحديث . هذا إن كان الأمر يتعلق بالتشريع ، وأما إن كان متعلقه أصول الاعتقاد، فإنه يكفي لدفع تلك الشبهة ، أن العقل بحسب ما ورد في الأخبار هو : أول ما خلق الله، به يعاقب وبه يثيب^(١٣٨) . فضلا عن أن التاريخ الديني دال على أن الأديان ، لا سيما السماوية جاءت على أعقاب بعضها البعض ، كحركة تصحيحية. فالمسيحيون يقبلون بهذه الحقيقة إزاء اليهودية. والمسلمون يقبلون بها إزاء الأديان الأخرى. وأما تاريخ اليهود ، فلقد شهد أنبياء متعاقبين أو معاصرين لبعضهم البعض . وكانت عملية الإصلاح الديني قائمة على قدم وساق عموديا تنزيلا وأفقيا تأويلا. وقد كان مدار الإصلاح في نهاية المطاف يدور مدار الأدلة والبراهين وخطاب العقل. فالعقل هو الأمر الثابت في هذه الأطوار الإصلاحية . والتفكير الديني يتقدم بتقدم العقل ويرشد برشده. وفي هذا الإطار يتعين أن نتساءل: من المعني بالإصلاح ، الدين أم الفكر الديني؟ والحق أنه بدا واضحا اليوم أن المعني بالإصلاح هو الفكر الديني أو بتعبير محمد إقبال: التفكير الديني. أي تلك المساحة التي يوفرها التأويل ، لتشير الحد الأقصى من المعنى. فالمعنى يغتني ويتكامل برشد العقل وتقدم الإنسان. فكل درجة من العقل والرشد كاشفة عن فكر ديني مناسب. ولعله

من الشطط أن نسحب أفهام الأقدمين على أفهام الحداثاء، ونغضي عن كل هذه الأمواج الهائلة من التقدم ، كما لو أن الإنسان يعيش لا بشرط الزمان والمكان. فيكون المتلقي في عصر الثورة الرقمية والانتاج والوفرة التكنولوجية

(١٣٨) - أصول الكافي للكليني، كتاب العقل والجهل ، ص ٦٤، ج ١ ، دار احياء التراث، ط

هو عين المتلقي في عصر شغلت فيه الخرافة العارئة الجزء الأكبر من ثقافة الإنسان. حيث العمران لا يقاس بالعمران ، والسرعة لا تقارن بالسرعة والذوق لا يقارن بالذوق. فحق حينئذ أن نقول ، بأن للزمان والجغرافيا والحضارة وصدمات التقدم مدخيلة في صياغة الوعي والفهم الديني. فالفهم الديني المجرد واللابشرط دونه خرط القتاد!

٢ . الجنبه السياسية

لا يخفى ما للشرط الدولي من آثار سلبية على عملية الإصلاح الديني. كما لا أحد يستطيع الاغضاء عن عنف الاكراه الذي تواجهه النظم السياسية العربية والاسلامية حول ضرورة إحداث إصلاحات وتغييرات في نظمها السياسية ونظمها التربوية وكذلك على مستوى إصلاح الحقل الديني. كل هذا أمر تدرك أهميته وخطورته المجتمعات العربية والحكومات العربية كما لا يخفى. وبينما ظل مطلب الإصلاح ملحا منذ عصر النهضة العربية والإسلامي ، لا بل أمرا مطروحا بالحاح في كل الأطوار التاريخية للأمم ، واجه إهمالا كبيرا من قبل النظم نفسها التي تواطأت ضمنا ضد هذه المطالب ، حيث كان الشرط الدولي يتيح إمكانية استثمار وتوظيف التخلف بكل مدياته في تأمين مصالح وأجندات داخلية وخارجية. واليوم ، بعد أن حصل اتفاق غير معلن بين مطالب الإصلاح التاريخية ومطالب الإصلاح المنطلقة من الأجندة الخارجية في سياق ما سمي بالحرب على الإرهاب ، أصبح من اللازم طرح هذا السؤال الحرج: هل من الملائم طرح مسألة الإصلاح الديني اليوم؟

لكن السؤال المفروض طرحه في وجه السؤال أعلاه: لماذا لا يكون الظرف ملائما ، وأي ظرف هو الأمثل ، وهل الإصلاح ليس إلا ما يبعثه هذا الصدام والقلق.. وكيف يمكن التوفيق بين الإصلاح والممانعة ضد توظيف الإصلاح كاستجابة لمطالب الخارج ولو كانت على حساب الحقوق العادلة للمجتمعات العربية والإسلامية؟

أفترض أن الإصلاح الديني هو ملائم دوما ما بقي الدين الظاهرة الأكثر تعقيدا وبساطة والأقدم والأحدث بين الظواهر الاجتماعية كما أسلفنا. ولكن ما يبدو قميئا بالطرح ، هل الظرف اليوم مناسب أم لا؟

يمكن للباحث في الإصلاح الديني أن يكتشف عبر عملية استقرائية سريعة ، أن كبرى الثورات الدينية والإصلاحية بما فيها بزوغ الأديان ، إنما جاءت استجابة للتحدي الذي يفرضه الواقع الخارجي ، وأيضا للتحدي

الذي يفرضه البؤس الذي يجتاح الوعي بالجملة والوعي الديني بدرجة أخص. وحتى لا نتحدث عن الأديان الأخرى ولا حتى عن الشروط التاريخية للإصلاح الديني في أوروبا ، لنضرب مثلا بالإسلام نفسه. هذا الدين الذي لم يكن يقدم نفسه بديلا للعرب ورسالة للعالمين ، إلا بعد أن أجاب عن كل المشكلات التي طرحها عصره ، وطرحها تاريخ الأديان

نفسه. فلقد كان كتابه مهيمنا بما كان يمتلكه من أجوبة حاسمة لموضوعات ظلت تؤرق الفكر الديني قبل البعثة وبعدها. وهكذا صار وصف القرآن بأنه مهيمن لتوفيره إجابات لم يجب عنها الفكر الديني السابق ، وقرآن كريم ، بتعدد ووفرة المعنى الذي يتيح التأويل. وكتاب مجيد لأنه شكل تواصلًا مع العصور فلا يبلى. كان الإسلام ثورة حقيقية في عالم الفكر الديني أولا.

حدث هذا والعرب لم تكن لهم دولة ولا صولة ولا ذكر في الأمم. فقبل أن يشرع صاحب الدعوة في تأديب الغير ، عمل على تأديب نفسه ومجتمعة أولا: "أدبني ربي فأحسن تأديبي". وقبل أن يقرأ ما أتاه للعالم ، قرأ لنفسه ولأمتة: "اقرأ باسم ربك الذي خلق" و "أنذر عشيرتك الأقربين".. وقبل أن يدعو قومه علل دعوته بالإحياء: "استجيبوا لله و لما يحييكم".

وبما أن ثقافة العرب حين البعثة لم يكن لها من الفكر الديني إلا بقايا خرافات الجزيرة العربية ورتوش من تعاليم أهل الكتاب ، فإن حركة الإصلاح انطلقت لتتم مكارم الأخلاق، وتجب ما كان حقيقا بالاندثار ، وتحيي ما كان حقيقا بالاحياء من سنة الأولين . وأجابت عن كل الانحرافات التي هيمنت على التفكير الديني لأهل الكتاب في الجزيرة العربية ، داعية إلى الكلمة السواء . وقد استمرت هذه الحركة كل الفترة التي سبقت بناء الدولة الاسلامية في المدينة كما استمرت معها بشكل أكثر بروزا حتى وفاة صاحب الدعوة - ص - ليس ثمة ظرف مناسب وآخر غير مناسب. بل ثمة فقط موقف عقلائي وموقف ليس كذلك. فسؤال الإصلاح الديني هو سؤال ملح في الطرح وآني ولا يقبل التأجيل. وهو تاريخيا ينبثق من رماد انحطاط الأمم ومن قلب الأحداث الكبرى.

228 فالمجتمعات الساكنة يسكن معها وبعيها الديني. والمجتمعات المتطورة

يتقدم فيها كل شيء ، بما في ذلك وبعيها الديني . فالوعي واحد وحركته متكاملة. ولا قيمة لما يمكن أن يأتي من أولويات على أساس هذا التأجيل. فكل أولوية من أولويات مجتمعاتنا تقع ثانوية أو ضرورية موازية لسؤال إصلاح التفكير الديني . ولم يخف عليك أن أعظم الأفكار وكبرى الحكم

التي نطق بها علي بن أبي طالب أينعت في حربته الضروس ضد الخوارج ، وخرجت سمحة من أتون المعارك واشتباك السيوف وتحت قرع طبول الحروب التي اجتاحت الدولة الاسلامية وتربص القوى الخارجة بها. فإما أن نقبل بالدين أو لا نقبل. وإذا قبلنا به لزم إطلاق حركة الإصلاح الديني فوراً. الإشكال بل الغرابة أن تجتاز الأمة محتتها الراهنة دون أن ينعكس ذلك على أجدتها في إصلاح فكرها وواقعها.. الغريب أن لا نتطور ولا نصلح أحوالنا بعد هذا الذي حدث!؟

ما هي أفاق انتشار الإصلاح الديني؟

على الرغم من تعثر عملية الإصلاح الديني في العالم العربي والاسلامي ، إلا أن هناك ما يؤشر على وجود مظاهر ترحح البنية . قد لا يكون الإصلاح المأمول كافياً ومرضياً لكل الأطراف ، لكن ثمة مظاهر لا ينبغي إهمالها، وهي مصدر أمل بالنسبة للعملية الإصلاحية. التقدم المفروض على الكيان العربي والاسلامي يفرض جملة من التحولات والتنازلات ، وهي بالنتيجة مكتسبات تساهم في تيسير عملية الإصلاح. يكفي الباحث أن يتأمل حجم ما تم التنازل عنه ، حيث بدا حتى القرن التاسع عشر في باب الممنوع النقاش فيه ، بل مما لا يقبل التنازل. كل ما طرحه قاسم أمين في تحرير المرأة وما تخلل الاسلام وأصول الحكم عند علي عبد الرازق وما ورد في الشعر الجاهلي عند طه حسين ، يمكن أن يتحدث عنه الكثير من الإسلاميين اليوم من دون وجود لأدنى مشكلة. اليوم ، نجد الشارع العربي والاسلامي يقبل بحضور مميز للمرأة ، كما يقبل بالديمقراطية. الإسلاميون

يتعلمون كما يشهد بذلك أكثر المراقبين المنصفين . وهم على قدر من الفاعلية الاجتماعية والتقدم بالمجتمع المدني كما يقرر غراهام فولر . وهم اليوم جديرون بتخليص المجتمع العربي من نزعته الأبوية التي تقف وراء كل أشكال الاستبداد والتخلف والانحطاط كما يقرر هشام شرابي وهم حتى عند خصيمهم يتمثلون الحداثة أو مابعدھا في تكوينهم العلمي كما عند دانيال بايس وهم متقدمون يملكون بناء حدائهم وتقدمهم وازدهارهم لا من خلال عرض نموذج طالبان ، بل من خلال نموذج أندونيسيا وماليزيا كما تحدث ألان غريش إذن ثمة تقدم في مجال الإصلاح ، وثمة مكتسبات بين واقع أمس واليوم. فالآفاق مفتوحة لمزيد من الإصلاح في الفكر، ولمزيد من التطور في الفقه . إن الأحداث الكبيرة التي تعصف بالعالم العربي ، ووسائل التقنية التي سهلت انتشار الأفكار و شيوع المعرفة، يساعدان على ذلك. إن الصدمات هي التي تصنع الوعي. وإذا كان الجرح النرجيسي في نظر فرويد نتج عن ثورات ثلاث: صدمة فلكية وصدمة بيولوجية وثالثة تحليلنفسية، فحقا ، لا بد أن يتحدث المرء عن آثار ما خلفته صدمة الحداثة والاحتلال من جروح في الوجدان الإسلامي. فجروح الحداثة بالنسبة للمجتمع العربي والإسلامي الشرقي تكمن في جرح الدولة الحديثة والديمقراطية التي خدشت نزعته للاستبداد والفوضى مذ أدرك أن مفهوم المواطنة يتيح له التعايش بلا اعتداء على الغير وبلا امتيازات . كما تكمن في جرح تحرير المرأة الذي خدش ذكورته الطافحة مذ اكتشف أن الأنثى ليست فقط مساوية له في الحقوق ، بل قيمة ثاوية في لا وعيه وتفسر أكثر سلوكاته ونزعاته. كما تكمن في جرح حرية

التعبير التي خدشت شخصيته القامعة والمقموعة ، مذ أدرك أن حرية التعبير هي حق مقدس في المجتمع الحديث. كل هذه الجروح من شأنها أن تؤثر بشكل أو بآخر على مستوى الإصلاح الديني. مما يجعل آفاقه أوسع مما يعتقد البعض.

من هم الفاعلون في مجال الإصلاح الديني ؟

مادامت الظاهرة الدينية هي في قلب المجتمع ، وما دامت معقدة إلى درجة حضورها المتعدد الأبعاد في الحياة الاجتماعية ، فإن الفاعل في مجال الإصلاح الديني متعدد بتعدد المديات التي تحضر فيها المسألة الدينية. فقد تكون الظاهرة الدينية أشمل وأبعد مدى حتى من السياسة نفسها . لأن الجميع معني من بعيد أو من قريب بما ينبغي أن يكون عليه الوعي الديني. فالدين يبلغ المديات التي لا يمكن أن تبلغها السياسة نفسها. فهو الهواء الذي تنتفسه بوعي وكثيرا ما تنتفسه بلا وعي. أفلا تكون ظاهرة كهذه بهذا الشمول والاتساع ، أمرا إذا لم نمارسه بوعي مورس علينا تماما كالسياسة أو أكثر؟! إنها ليست بالضرورة دعوة إلى الدين بل هي إشارة إلى أهمية وكثافة الحضور الديني في الاجتماع. إن المقاربة الويبرية هي أبلغ من أي مقاربة في توضيح هذا الأمر. وأعني تحديدا أن الدين حتى في المجتمع الغربي الذي استوعب منذ فجر تاريخه الحديث الفصل بين الدين والدولة ، فإننا نجد أن الحضور الديني والصورة الغامضة التي لا تكاد تفهم فهما حدثا ، يلف كل الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية الغربية. ربما الكثيرون لا يرون ذلك، لأنهم يطلبون رؤية هذا الحضور عاريا . ليس فقط

من خلال المؤثرات غير المباشرة ، حيث تبلغ الإنتاجية لدى الجزائر في مجتمع بروتستانتى أضعاف ما تبلغه إنتاجية جزار في مجتمع كاثوليكي. وكذا يتضح الفرق في مجتمع يهودي وغيره. بل إن جزارا في مجتمع أمريكي محافظ ، سيضطر إلى حضور الكنيسة بانتظام للحفاظ على منسوب إنتاجيته. وقس ذلك على السياسة ، فهي اليوم تدار بشكل ديني أجلى من ذي قبل ، جعل الظاهرة الدينية تكاد تكون قسيما بين البيت الأبيض وأفغانستان. وعليه ، فإننا إن كنا نريد بالفاعلين في الإصلاح الديني شيئا آخر غير الوسيط المماسس ، فإن المجتمع بكل مكوناته هو فاعل متفاعل. وتلك هي الخطورة. فالمجتمع الذي لم يحقق نهضته كيف ينتج إصلاحا دينيا. هناك بنية تعيد إنتاج وعيها الديني ، رغم حيوية النقاش الذي تثيره النخب حول هذا الموضوع. لكن جماع ما يؤول إليه الصراع الموضوعي في مجتمع حيوي ، من شأنه أن يتقدم بالبنية نفسها في الاتجاه الذي تتكشف فيه عن مكتسبات حقيقية في هذا المجال. إن الفعل الإصلاحي هو فعل ليس إراديا فحسب ، ولا هو قرار سياسي أو اختيار أيديولوجي. بل إنه جماع ما تكشف عنه حركة اجتماعية في أتون صراع وجدل حقيقي ، يشكل عنصر التواصل والنقاش الحر والمسؤول صمام أمان له من العنف.

232 إن العنف هو الظاهرة التي تسكن أحشاء المجتمعات وهي تتربص بالاجتماع الإنساني وتشكل تهديدا له متى ما لم تنشأ ثقافة التواصل وأدواته ومتى ما لم يحل مناخ الحرية والديمقراطية ، وهي المزيل الطبيعي والحتمي لخيارات العنف. إن ما يوفر للبنية حركتها الطبيعية في قلب الصراع الموضوعي المقيد بثقافة تواصلية وأدوات ديمقراطية ، هو مناخ

الحرية التي تتيحها دولة الحق والقانون . وهي ليست المناخ المثالي الذي تطلبه العملية ، بل إن الحد الأدنى الممكن يكفي ابتداء كمقدمة ناجعة للتقدم بهذا السؤال إلى فضاءات أوسع. إن الحركة الاجتماعية التي هي شرط التقدم بسؤال الإصلاح الديني ، تتوقف على استمرارية النقاش واتساعه في مناخات مشجعة ووسائل مانعة لطرو العنف كعامل مهدد أو محرف للنقاش الحر. ونعتقد أن الثقافة التواصلية لم تتحقق حتى اليوم بين أكثر الفاعلين المفترضين للإصلاح الديني. وهذا يتطلب أن نطل على موضوعنا من زاويتين هما بمثابة شرطين:

١- شرط التواصل وآلياته بين الفاعلين

بما أننا سنحصر حديثنا في الفاعل النخبوي ، أي منتج الثقافة والوعي في المجتمع، فسأقصر الكلام في الفاعل الإسلامي والفاعل العلماني ، دون الوقوف عند تعدد المشارب التي تعيد تقسيم كل نخبة من هذه النخب إلى أطراف، هي بالنتيجة تنضوي تحت العنوان نفسه سواء أنزعت إلى اليمين أو إلى اليسار أو استقر بها النوى في الوسط. فمناطق استشكالاتها يظل واحدا. كما سأتجنب الحديث عن الفاعل - السلطة ، نظرا لأنها واقعة هي الأخرى وسط هذا التجاذب بين الاتجاهين ، وهي لا تحرز موقفا إلا استقواء بهذا

233

الفاعل أو ذلك. وأما تأثيرها المستقل خارج منطق التغليب، فهو عديم الثمرة وبلا جدوى في المنظور التاريخي البعيد. وقد أظهرت سلطة التغليب والتوظيف بؤسها في ما شهدناه اليوم تحت طائلة التحول في منظور الاستراتيجية العالمية المربكة، التي جعلت حساباتها التكتيكية تبدو أكثر ترددا وتيها بمجرد انقطاعها عن حساب ومجرى الاستراتيجية الكبرى ، متى

ما شقت هذه الأخيرة طريقا جديدا أو انقلبت بالجملة في الاتجاه المضاد.

لم يشهد العالمان العربي والإسلامي الحد الأدنى من التوافق بين النخب الفاعلة . وهي ظاهرة ما فتئت تتطور بشكل دراماتيكي منذ وفاة محمد عبده ، باعتباره آخر كبار المصلحين التوافقيين. وقد تفجر الموقف بشكل حاسم بعد قيام الثورة ، الذي جرف معه كل مكتسبات النهضة العربية وأسئلتها ، وأيضا روح التوافق التي حكمت حركة الإصلاح والنهضة. بعد ذلك ، بدأت المسارات تتجه وجهة متناقضة ، وطغى لون من التخندق في خطابات قسمت الشارع العربي والإسلامي إلى فسطاطين أيديولوجيين. حينئذ نشأت خطابات أكثر وضوحا في نزعتها النقيضة. كان لطفي السيد وسلامة موسى وطه حسين قد عبروا عن دحر هذا التوافق مؤكدين على لا جدوائيته. لم ينحصر حديث سلامة موسى في: "هؤلاء علموني" ، في الإشارة فقط إلى أهمية مكتسبات العلوم الاجتماعية الحديثة وأنه مدين لها ، بل رافقتها دعوة لاقتطاع مصر من كل ما هو محلي أو تراثي.. كما برز ذلك الموقف الصريح في الدعوة إلى الأوربة مع طه حسين في "مستقبل الثقافة في مصر". وظهرت معالم التخندق والفصام جلية في بعض فقرات " في الشعر الجاهلي" التي عبرت عن أنها غير معنية بالتوافق. ويعبر لويس عوض بصورة جلية عن هذا الفراق ، من خلال الحملة القاسية التي قادها بأثر رجعي ضد السيد جمال الدين^(١٣٩) . كما نجد كاتبا مثل جلال العظم يصل بالتحدي

في "نقد الفكر الديني" إلى إعلان الموقف الجذري ضد الفكر الديني . وقد حاول فك التوافق بين الفكر الديني والفكر العلمي بعد أن حاول إثباته أنصار التوفيق. وبذلك فعل في مجال العلم ما حاول فعله طه حسين في مجال الشعر الجاهلي..من الجبهة الأخرى ، ظهرت أعمال تؤكد على القطيعة مع كل مكتسبات الإنسان. فإذا كان سلامة موسى تحدث بإعجاب وانبهار بالغين بالحضارة الغربية الحديثة في : "هؤلاء علموني" ، فإن محمد قطب سوف يتحدث بازدراء عن هذه الحضارة معلنا إفلاسها وانحطاطها وجاهليتها في : "جاهلية القرن العشرين". وسيكتب المودودي سنة ١٩٤١ مقالة تحت عنوان: "انتحار الحضارة الغربية". وفي لجة هذا الصراع ونشدان التخندق والفصام ، تبلوت ثقافة استئصالية كانت ولا زالت تستنجد بسحر الأيديولوجيا وعنف الخطاب . تراها تستقوي تارة بالشارع وتارة بالسلطة. وقد غاب خطاب العقل التوافقي من مجال المعرفة ، فلم نعد نحظ حتى بذلك النزر القليل من التنازلات. بعد أن أهملت النخبة العلمانية إهمالا شبه تام الظاهرة الدينية وتعاطت معها باستخفاف ، كما أهملت طبقة رجال الدين والإسلاميين إكراهات التقدم الإنساني وتعاطت مع العلوم الاجتماعية باستخفاف. وقد انبثق عن هذا الفصام تراكم الصورة النمطية المتبادلة بين الاتجاهين ، مما فوت على كل من الطرفين فرصة النظر في طبيعة وجدوى استشكالات الآخر. فكان الحوار طرشاني حتى اليوم ، وبلغت أزمة التواصل نهايتها القصوى. وظلت علاقة الفرقاء أسيرة رؤية نمطية لا زالت آثارها حاضرة على الرغم من كل التحولات التي شهدتها كل فريق ورغم حصيلة التنازلات التي قدمها هؤلاء. يمكننا الإشارة إلى

عينة من التوصيفات النمطية التي أنتجها مناخ القطيعة :

أ - يتهم العلمانيون الاسلاميين بـ

- القوى الرجعية والظلامية حملة الفكر الديني الخرافي

- الأداة الأيدولوجية للاقطاع

- عملاء الامبريالية والطابور الخامس للولايات المتحدة الأمريكية

- لا يحملون بديلا ولا يملكون برنامجا سياسيا واجتماعيا

- التعصب والعنف و الإرهاب

- أعداء العلم والحرية والديمقراطية

- ضد حقوق المرأة وضد الهداثة

- استغلال الدين لأغراض سياسية

.....

تنميط شخصي ونموذجي نظير:

رموز دينية متداولة في الخطاب العلماني بصورة نمطية ، كنماذج

لاشاعة الفكر الظلامي والتحريض : الشعراوي كراعي لتيار الأسلمة في

مصر .. سيد قطب ككاهن للتطرف الديني ...طالبان بوصفها نموذجا مثاليا

236 للاسلاميين على خلفية حجب التعبيرات الاسلامية المتنوعة.

اصطلاحات متداولة للتنميط:

خوانجية - متأسلمون - مهربون دينيون - نظام ملالي - الزنادقة -

المتطرفون - الأصوليون...

ب - يتهم الاسلاميون العلمانيين بـ

- حملة الفكر الإلحادي

- أدوات الاستعمار الجديد

- خونة للقضايا المحلية

- التبعية للغرب والاستيلاء في ثقافته

- الفصل بين الدين و الدولة بين الدين والمجتمع

- تنميط شخصي ونموذجي نظير:

رموز علمانية متداولة في الخطاب الاسلامي بصورة نمطية كنماذج للتغريب والإلحاد : طه حسين في الشعر الجاهلي ، نجيب محفوظ في رواياته، حسن حنفي في مشروع التراث والتجديد ، محمد أركون في إسلامياته التطبيقية، نصر حامد أبو زيد في مقارباته التأويلية للنص الديني...سياسيا، مثاله: تبشيع وتجريم جمال عبد الناصر والثورة الناصرية باعتبارها ثورة ضد الاسلام والمسلمين^(١٤٠).

لقد ظل الفريقان أسرى لهذه الصورة النمطية المتبادلة ، والتي تنتج الفصام وتعيق التقارب والتواصل والحوار . وقد ظهر أن حالة الانزواء كان

(١٤٠)- هذا الموقف هو من إرث الفكر الإخواني نتيجة التوتر الذي حكم علاقة الاخوان بالنظام الناصري. وقد حملت الادبيات الاخوانية هذا الموقف السلبي من التجربة الناصرية وأحيانا كثيرة عملت على تدين الموقف. ومادام أن تجربة الإخوان المسلمين كانت للحظة المؤسسة للحركة الاسلامية في طورها المعاصر، ولا يزال تأثيرها في اللاوعي التربوي والسياسي والثقافي لكثير من الحركات الاسلامية المعاصرة ، فإن آثار هذا الموقف لا زالت حاضرة. لا يحجب ذلك أن موقف إسلاميين آخرين ، أغلبهم شخوص وليسوا حركات لم يتبنوا الموقف المذكور - مثال الشعراوي والباقوري من مصر - وآخرون تجاوزوا الموقف مع مرور الزمن.

ضررها على صعيد الاصلاح الديني كبيرا. فكل فريق انطوى على أحكام القيمة التي أنتجها في لجة الحجاج والتغالب الأيديولوجي على صدق دعواه مسبقا. ولا شك ، كما أظهرت الأحداث ، أن الإسلاميين يطورون خطابهم باستمرار، كلما تحملوا مسؤوليات سياسية واستوعبتهم الديموقراطية، ويزدادون تطرفا وانزواء كلما فرض عليهم الانزواء ولفظتهم العملية الديمقراطية. وفي ظرف الانزواء المفروض تتضخم ذهنية الريبة وعقلية المؤامرة وثقافة التخوين. فلا زلنا نسمع من هذا الفريق أو ذاك نماذج من التشكيك في وطنية ونزاهة وكفاءة الآخر. ومن هنا تعين تجاوز مرحلة القطيعة والانزواء ، والدخول في دورة النقاش والحوار والثقافة التواصلية لتخفيف هذه الصورة النمطية المتبادلة، وفتح كوة إن لم نقل نافذة لمعرفة ماذا يريد الآخر قوله ، قبل الانجرار إلى أسلوب التهمة على أفهام هي حصيلة تصرف في الخطاب والتأويل ، وخارج باراديغم المغالبة بمدلولها السياسي. وهذا أمر ممكن التحقق . بل إن تحققه ضرورة في طريق الإصلاح الديني ، ولضمان حد أدنى من التوافق بين الفاعلين في الإصلاح الديني. انطلاقا من مفهوم تصالح الامكان الحداثي مع الامكان الاسلامي ، نستطيع القول ، بأن ما بين أيدي النخب ، سواء أكانت إسلامية أو علمانية نحو من الفهم والتأويل ، قابل لمزيد من القراءة. على أساس أن داخل هذا الخطاب أو ذاك ، توجد صور تشاركية ممكنة تمثل جانب الامكان في كلا الخطابين. فمدار التوافق هو فيما يتيح الفرقاء من إمكان ، حيث عالم الامكان أوسع من عالم الواجب المتحقق. وهذه العملية هي حصيلة نقاش حر وجدل تواصلية تتوقف على البحث عن باراديغم جديد

يؤطر العملية التوافقية ويرسم هدفا للحوار الوطني يجعل الحوار بناء في الاتجاه الذي يبني مجتمعا ويسر له سبل النهوض والتقدم. ونعتقد أن الباراديغم السائد كان ولا يزال سياسيا. ولذا تفجرت حروب المواقع بين الحركات الاسلامية والاحزاب السياسية الوطنية وأحيانا بينها وبين النظم السياسية، وأخرى أيضا بينها والمجتمع. وقد نتوصل عبر عملية الاستقراء ، إلى أنه متى كان الباراديغم أوسع وأشمل وأعمق ، كان التوافق مطروحا بالحاح. وليس ثمة باراديغم بهذه المواصفات غير شعار النهضة والنموذج الحضاري ، الذي يساعد الفاعلين على تخطي المعارك الايدولوجية المزيفة والصغيرة والمحدودة لصالح برنامج نهضوي يفتح الفاعلين على ضرورات الواقع وإلحاحاته والمستقبل ورهاناته. فأما خطر الإستعمار وخطر الاستبداد وخطر التخلف والانحطاط ، لا يوجد أمام النخب الفاعلة إلا التوافق والالتفاف حول مطالب تاريخية كبرى. وآلية ذلك هي التواصل وما يفرضه من إحلال فلسفة السماع والإنصات لما يقوله هذا الفريق أو ذاك. واستيعاب اللحظة التاريخية لهذا الجدل. إن حوارا إسلاميا - علمانيا في مجالنا العربي والاسلامي هو ممكن ، وإن بدا صعبا. كما أمكن جريان حوار قومي - إسلامي. إن مراكمة النقاش بهذا المعنى ، يمكنها أن تضيف إلى كل فريق معطيات وآراء من شأنها التخفيف من أكثر الموانع والشبهات التي تعيق التواصل وبالتالي تحول دون تحقق التوافق الممكن. من الممكن أن يجد الإسلام في العلمانية الكثير من الحقائق التي هي مطلبا دينيا أيضا. سيجد فيها النزعة إلى التحرر من الاستبداد الديني. فماذا يضير الاسلامي من هذا الموقف التاريخي ، ولماذا ينحاز إلى موقف الإكليروس وقد

كانت من أولويات الإسلام منذ ظهوره أول مرة أن يحطم الصنمية بكل أشكالها مادية ورمزية ، يوم نعت الطاعة العمياء للأجبار بأنها ضربا من العبودية: "فشرعوا لهم فاتبعوهم فتلك عبوديتهم إياهم" . وحينئذ سيفهم العلماني أن الإسلام من حيث شموليته ليس دخيلا على السياسة بل هو ضامن من خلال شريعته ، لحياة اجتماعية يتحرر فيها الناس من مظاهر الاستبداد ، حيث أي تشريع بشري في عصر العبودية والاقطاع لن يححر الانسان من تأليه وتأله البشر. وقد عبر عن ذلك صاحب العقد الاجتماعي أجمل تعبير، حيث ثمة نزعة للتحرر من سلطان البشر تكمن في ذهن دعاة فكرة الحاكمية الإلهية. كما سيكتشف العلماني علمانية الاسلام ، التي تكمن في حضوره السياسي لا في استقالته. أي بتعبير آخر سيكتشف الاسلامي علمانيته من خلال العلمانية كما سيكتشف العلماني تدينه من خلال الإسلام.

نستطيع حينئذ التخفيف من التضخم الغيوي والتضخم العلمي معا لصالح تصالح بين ما أسميه الحد المعقول من الحضور الغيبي والعلمي . فعصور الايمان لم تخل من مظاهر العلم كما أن عصور العقل أو العلم لم تخل من مظاهر الايمان. وحينما يقرأ الاسلامي ، مستقبل الثقافة في مصر أو في الشعر الجاهلي لطفه حسين ، فسيذكر أن القلق الذي كان يشغل بال طه

240

حسين هو الانفتاح على قواعد التفكير العلمي الجديدة ، وعلى قيم الحرية التي تضمن شرف الكائن وتتيح للفكر مديات أوسع. فلو كان يدعو حقا للاوربة في مستقبل الثقافة في مصر ، لما كان يتحدث عن مصر بكثير من الخصوصية والاعتزاز. ولو كان يريد التشكيك في القرآن في الشعر

الجاهلي لما اعتبر القرآن هو المصدر الأساسي والمعتبر في معرفة الشعر الجاهلي. وسيدرك حينها العلماني أن سيد قطب لم يكن كاهنا للعنف الديني لأنه داعية سلام عالمي ، من خلال " السلام العالمي في الاسلام ". ولا كان داعية تزمت ونابد حداثة كما في " الإسلام في مواجهة الرأسمالية "، حيث انتقد التحجر الديني والتقييد بالمظاهر السطحية والأعراف. ولا يجده من ناحية أخرى عديم ذوق للجمال والفن من خلال "في النقد الأدبي" أو "التصوير الفني في القرآن" ..سنقف على الوجه الآخر ، ونقرأ طه حسين في الأيام قراءتنا لسيد قطب في طفل في القرية أو أشواك..سنتعرف على مصر ومن ثمة العالم العربي وما كان يعتمل فيه من ظروف انتهت إلى إعلان القطيعة ، بعدما لم يعد من جامع . وحيث لم يعد سؤال النهضة ملحا بعد كل النكسات والانذحارات ، كان فراغ المشهد من أسئلة كبرى باعثا على هذا الشرخ والفصام النكد. الكل استبد به منطق الأقصى.

٢- شرط تحقق الكفاية اللازمة؟

المتولي لعملية الاصلاح ، المتصدي لرسالة التجديد ليس متحررا من القيود التي تفرضها شرائط المباردة الصحيحة والتصدي الحسن. وليس مفاد هذا الاشتراط وضع قيود على الناقد أو المجدد نظير تأطيره بسقوف للنظر وخطوط تمنعه من اختيار زاوية النظر أو أدوات النقد . وعلينا حينئذ أن نميز بين ما هو حق في النقد وما هو شرط فيه. وليس كل عملية نقدية هي إصلاحية تجديدية ، حيث لا وجود لرابط منطقي يلزمنا بالانقال من الاقرار بحق النقد العام إلى الاقرار بجدوى النقد الخاص في الاصلاح والتجديد.

نعم ، العملية الاصلاحية والتجديدية بالجملة تستلزم إطلاق حركة النقد . لكنها في نهاية المطاف ، لا تحقق لثمرات الاصلاح والتجديد إلا بما هو مستوعب لتلك الشرائط. فيكون الحق في النقد شرطا في العملية الاصلاحية والتجديدية بالجملة وإن كانت بمثابة الثمرة المرتجاة بلحاظ ذلك القيد، هي شرط في العملية الاصلاحية في الجملة. أي بتعبير أوضح، إن الحق في النقد بالجملة شرط في الوجود ، والحق في النقد في الجملة شرط في الصحة. من هنا نجد أن حرية النقد هي حق تنحصر أهميته في حيثيته كحق مجرد . على أن العملية الاصلاحية والتجديدية في نهاية المطاف لا تنتفع بهذه الحيثية إن كانت غير محفوفة بالقيد الاشرطي للنظر. ما دام أن حيثية هذا الأخير هي الواجب لا الحق. فالناقد المرتكز على الحق المجرد في النقد من قيد الاشرط العلمي هو مختار ، إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. لكن المرتكز على الحق المحفوف بالقيد الاشرطي العلمي ليس مختارا ، بل وجب عليه التصدي وإظهار العلم. من هنا كانت حرية النقد معتبرة من حيثية الحق ، حتى لو كان هذا النقد معاقرا لواقع لم يقصد أو لمقصود لم يقع . فإن مجرد تحقق حق التعبير فيه مصلحة لحفظ الاجتماع واستمرارية التواصل كما لا يخفى. وإذا كان الجميع لا يرى خلافا في أن المعتبر في المقام هو النقد البناء الذي يتحقق معه المراد ، فإن الحديث هنا يتوجه إلى شرائط هذا النقد حتى نخرج حق النقد من حالة اللامسؤولية في القول استنادا إلى " حق " النقد بالجملة إلى حالة النضج والرشد في القول استنادا إلى " واجب " النقد في الجملة.

من هنا ، نجد الحديث حيثما اتجه نحو " الواجب " في النقد تكاثر

القيود وثقل وزن الشرائط . وحيثما اتجهت نحو " الحق " في النقد، قلت القيود وخف وزن الشرائط. فليس غريبا أن تجد من النقد ما عانق خطلا من الرأي مائعا ، ومن النقد ما عاقر صائبا من الرأي مستحكما. فمقتضى العملية النقدية القائمة على نضج القول وحيثية الواجب هو المضايقة ، بينما مقتضى العملية النقدية القائمة على عدم رشد القول وحيثية " الحق " هو الموسعة.

إذا اعتبرنا النقد مفتوحا بموجب الحق في القول بالجملة ، وبأن هذا لا نفع فيه إلا لوجود شكل آخر من النقد المقيد بشرائط النظر الأقوم بموجب الواجب في القول في الجملة ، لزم ذكر ماهية الشرائط التي من شأن النقد المقيد أن يحترز بها عن مجمل النقد العام لتحقيق المراد:

١- هل إن الناظر في إصلاح الفكر الديني ، المتصدي لعملية التجديد، قد حدد الإطار المعرفي والايديولوجي الذي يرى من خلاله إلى مشكلات واقعه؟

٢- هل إن الناظر في إصلاح الفكر الديني ، المتصدي لعملية التجديد ، قد استوعب ما تراكم من فعل الاصلاح والتجديد ، حتى يكون نظره مستحضرا لجماع النظر الاصلاحى؟

٣- هل إن الناظر في اصلاح الفكر الديني ، المتصدي لعملية التجديد ، قد آنس بأدوات التفكير وآليات النظر ، التي تتيحهما النماذج المعرفية المتكاثرة؟

٤- هل إن الناظر في اصلاح الفكر الديني ، المتصدي لعملية التجديد، قد تفنن بما يكفي فيما يعتمل إقباسه من تراث الآباء أو فيما يعتمل اقتباسه من تراث الآخار، إلى حد الاقتدار على تركيب ما يستقل به من نظر في

الآن والمآل؟

السؤال الأول يؤسس لشرط التمنظر والانتماء . والثاني يؤسس لشرط التراكم والاستحضار. والثالث لشرط المؤانسة والاستيعاب. والرابع يؤسس لشرط المجاوزة والترقي بالنظر.

على أن للنقد مراتب ثلاث لا نفع إلا بثالثها. فلا إصلاح إلا بقيام نقد ذاتي. ولا نفع في نقد ذاتي إذا لم ينضم إليه كيف جديد كي يصبح نقدا ذاتيا جذريا. ولا نفع أكبر يرتجى من ذلك أيضا ما لم ينضم إليهما كيف ثالث فيصير نقدا ذاتيا جذريا بناء. ذلك حيث أن ليس كل نقد ذاتي هو جذري بالضرورة. وليس كل نقد ذاتي جذري هو بناء بالضرورة أيضا.

فلكل كيف هاهنا نصيبه من الاضافة ، وجماع الكيوف تركيب عبقري قمين بتحقيق المراد . وكما أن النقد ليس دعوة عامة بل دعوة خاصة ، أيضا آن الأوان أن نقول ، بأن النقد ليس دعوة فردية بل هو حركة وحالة جماعية. فلا شك أن لدينا أناسا كتبوا في النقد الذاتي ، لكن ليس لنا حالة جماعية تقبل بمواجهة ذاتها الجماعية على أسس جادة وحقيقية وعلمية. أي إن المطلوب حالة نقدية جماعية واعية وليس حالة فردية يتيمة محكومة بتعويضات الانجراح وحيل الفشل اللاواعية، كنوع من الهروب

244 إلى الأمام دفعا لمطلب الاعتراف. فليس كونه نقدا ذاتيا أن المتولي له

فردية ، بل هو ذاتي من حيث لما كان له ، أي بحسب الاجتماع هو الذات الجماعية لا الذات الفردية. فالنقد الذاتي الجذري البناء ، وحده من ينقذ العملية الإصلاحية من آفات النقد بمدلوله العام حتى لو تقدم فكان ذاتيا ، وحتى لو تقدم فكان نقدا ذاتيا جذريا. ذلك لأن المطلوب من النقد أن

يتحقق معه مكتسبات ثلاثة:

- القبض على الجرح وتشخيصه

- تضميد الجرح وعلاجه

- نسيان الجرح وتجاوز آثاره النفسية

تلك هي مقومات النقد؛ أي النقد الذاتي الجذري البناء.

وحاصله أن ذلك هو الحد الأدنى من شروط الكفاية التي يتعين توفرها في الفاعل الحقيقي في دورة الإصلاح عموما والإصلاح الديني خصوصا. والحال أنها شرائط تكاد تعدم في المتولي لعملية الإصلاح الديني ، وهي ناذرة التحقق في الفاعلين نذرة الكبريت الأحمر.

مجالات الإصلاح

فيما يتعلق بمجالات الإصلاح ، تواجهنا مشكلة الدور المنطقي من حيث أن الناظر إزاء مظاهر التخلف والانحطاط المتشعبة والمنتشرة لا يكاد يستقر اختياره في مقام تراحم الأولويات على المختار الحقيقي الذي يتنزل منزلة أصل الداء وسبب الانحطاط. ولذا تراه هائما لا أمانة توفقه على فصل مطمئن به يميز السبب عن مسببه ، ولا أول عن آخره. وهو التحدي الذي تطرحه أزمة الواقع الذي تنقلب فيه الحقائق انقلابا يبدو فيه ما كان سببا ، مسببا ، والعكس يصح . وكذلك هو التحدي نفسه التي تطرحه أزمة في التصور تجعل الناظر في مشاكل الاجتماع يسحب عليها تصورا ميكانيكيا لعلاقة العلة بالمعلول آنس به في استقراء خلل الطبائع الجامدة في عالم الأشياء القريبة . فإذا به يهيم هياما، وهو يستقرئ الأعطاب ويحصي مداخل

الأزمة إحصاءا مهما بلغ وسع الناظر فيه ، لن ينفعه في ضبط الأسباب ، والقدرة على الإجابة عن سؤال أين الخلل . فالمشكلات في الاجتماع حتى لو بدت على نحو التراتب الضروري بين العلة والمعلول ، فإنها بمجرد تحقق الخلل ، تكف عن أن تصبح علة . بل إن البنى متى ما اجتاحتها الفساد ، أصبح الخلل بنيويا ، وتعين الإغضاء عن مداخل الخلل والبحث عن مخارج الخلل في هذا التركيب البنيوي للأزمة . إننا نعتقد أن سؤال: أين الخلل ، سؤال غير منطقي برسم الاجتماع ، ما دام أن الخلل حتى لو أدركنا مداخله ابتداء لن ينفعنا في إدراك المخارج انتهاء . فالبنية التي تتعرض للخلل ، هي نفسها من يرشح مداخل الأزمة . ولعل ما يبدو مداخل للأزمة ليس مداخل ضعيفة أو مختلة ، بل هي المداخل الأكثر حيوية لاستقبال الأزمة وتصريفها داخل البنية المأزومة دفعا لخطر انهيار البنى انهيارا تاما . والحاصل هنا أن البنية مثلما تفرز عند تراجعها التاريخي مدخلا مناسباً للأزمة ، فإنها تفرز كذلك عند تخارجها التاريخي مدخلا مناسباً للحل . فالمطلوب حينئذ العمل ومراكمة الفعل ، وبذل الوسع في زحزة البنية لتحقيق تخارجها التاريخي الذي تكشف فيه هي عن مداخل الحل ومخارج الأزمة . ليس في وسعنا أن نحدد للبنية المأزومة مداخل ميكانيكية للحل ، بل المطلوب هو الحراك الجماعي ومراكمة الفعل ، كل من موقعه وكل بحسبه . فليست الأولويات وحساباتها هنا سوى ما يقتضيه الفعل والإنجاز التكتيكي على المدى القريب . فإذا كان الحل هو فعل يتحدد بحركة البنى باتجاه تخارجها التاريخي ، فإن العملية الإصلاحية تصبح بهذا اللحاظ حصيلة فعل واعٍ ولا واعٍ .. اختيار وحتمية .. بنيوي وتاريخي .. لكن بما أن

المطلوب هو رصد الأولويات وتحديد مجالات العمل على المدى القريب ، فإن الأولوية هنا تتيحها خصوصية الظرف الاجتماعي والتاريخي الخاص ، وأيضا تفاعل الظرف الخاص المحلي مع الظرف الخاص الدولي^(١٤١). لعل عدم وجود موضوع لهذه الأولوية هو ما يجعل الأولوية هنا سرعان ما يجرفها الجدل القائم بين المجالات والقطاعات، وتأثير كل منها في البعض الآخر تأثيرا جدليا. فيصبح للإصلاح السياسي أثر على الإصلاح الديني ، وللإصلاح الديني أثر على الإصلاح السياسي وهكذا دواليك. والمطلوب هو انطلاقة متوازية يتقدم بها هذا الجدل وتتقدم به ، وهو أمر ممكن إذا ما تحدد الباراديغم النهضوي الذي يرعى نظريا وسلوكيا هذا الرهان. ولذا فلنقل إنها مستويات ومجالات في الإصلاح بدل القول أنها أولويات في الإصلاح. حيث كل فعل في أي قطاع هو برسم النهضة أولوي بما له من أثر أولوي ممكن على جماع الحراك البنيوي. فما هي إذن ، مجالات الإصلاح الديني أو أولوياته الممكنة ؟

- إصلاح التفكير الديني والمنظور إلى الدين كظاهرة

تطرح هنا إشكاليتان : الأولى تتصل بطبيعة المنظور الذي يتخلل نظرة أهل الدين إلى جملة الموضوعات الخارجية. وهنا تحل قضية فهم الدين ومناهج فهم الدين، وفلسفة الدين...والثانية تتعلق بالمنظور الذي يستند إليه الدارس للظاهرة الدينية ، بوصفها ظاهرة اجتماعية أو ظاهرة في المجتمع. وتصحيح المنظورين معا وارد في المقام. ونحب البدء بالثاني ، نظرا لتزله

منزلة المقدمة الضرورية لإصلاح التفكير الديني بالمعنى الأول:

١- المنظور الخارجي للدين

لا شك في أن موضوع الظاهرة الدينية هو من الخطورة والأهمية ما يقتضي استرسالا شديدا في معالجته الكرة تلو الأخرى، وعدم الاكتفاء بأحكام القيمة. لا سيما بعد أن تبين اضمحلال كل الأحكام التي نظرت إلى الفكر الديني كما لو كان في نزع الأخير، أو على أهبة المغادرة بلا رجعة. فمذ كانظ ونقده الجذري للدليل الانطولوجي والمسألة الدينية في تراجع في الفكر الحديث إلى أن جاء نيتشه ليعلنها صراحا: لقد مات الإله! والحق أن نيتشه لم يفعل أكثر من أن عبر صراحة عن محتوى القانون الأخلاقي الكانطي في محاولته الفاشلة تلك، حيث أصبح موضوع الإله، موضوعا للفهم والمتخيل. وسوف يتطلب الأمر مرور ثلاثة قرون قبل أن يعلنها صراحة الفيلسوف اللاهوتي الجرمانى سايفرت رائد الفينومينولوجيا الواقعية الجديدة؛ بأن إلهها لا يعيش إلا في حدود الخيال، لهو حقا إله ميت! وكم كان يسيرا على فيلسوف علموي نظير رايشينباخ أن يتحدث بازدرء منقطع النظر عن بؤس التفكير الديني والغيبي، مبرزاً الدور الحاسم للعلم في مدلوله المادي. تأكيداً على وضعية أوجيست كونت، ومفهوم الفكر الإيجابي الذي احتل المرحلة الأوج في قانون الحالات الثلاث، والذي يشكل قطيعة حاسمة لعصر العلم عن عصور الخرافة والميتافيزقا. و بات الاعتقاد الديني أمراً غير ذي جدوى في اهتمام أنصار العلم. إذ في أوج تنازلهم وقفوا، فقالوا باختيار الايمان، كما دل عليه " إرادة الاعتقاد"

لوليام جيمس. لكن ثورة العلم نفسها حادت عن هذه النزعة التمامية لتجعل العلم ينزع نزعة توفيقية كبرى تجعل الإيمان والعلم جناحين تطير بهما حضارة الإنسان. لاسيما بعد أن تبين أن الغيب داخل في صميم العملية العلمية، يتخللها ويعايشها على مستوى الفرضية والاحتمال. لكننا اليوم وبعد هذه الأحكام التي قزمت الظاهرة الدينية إلى أقصى الحدود رغم حضورها المحايث لحركة العقل، نشاهد انقلابا واضحا في المنظور. فالعالم بدا يحيى على إيقاع ما أسماه كيبل بانتقام الآلهة. لقد طفت الظاهرة الدينية على الواجهة وأصبحت محددا للنمط الحضاري الراهن. لقد عاد الدين مرة أخرى إلى واجهة الأحداث!

لكن ما معنى الظاهرة الدينية؟ وما معنى أن تكون الظاهرة الدينية ظاهرة اجتماعية؟ بل ما معنى الظاهرة الاجتماعية ابتداء؟

لا أحد يزعم أن ثمة حسما حقيقيا في إطلاقات الباحثين في الظاهرة الدينية، لمفهوم الظاهرة. بل أكثر الاستعمالات لمفهوم الظاهرة يغلب عليه التسامح. إن دور كهيام يؤكد على هذه المسألة تأكيداً، لا يقتصر على عموم الناس فقط كما قرر في قواعد المنهج في علم الاجتماع، بل تعدى بها إلى دائرة العلماء الاجتماعيين أنفسهم من أهل الإختصاص أيضا كما

249 قرر في "الانتحار". وعليه كان من إفرازات هذا التعميم للظاهرة الاجتماعية أن أصبح كل حادث إنساني هو ظاهرة اجتماعية. الامر الذي لا يفي بالغرض. فالظاهرة الاجتماعية حسب عالم الاجتماع، هي كل سلوك أيا كان هذا السلوك ثابتا أو غير ثابت يمارس قهرا خارجيا على الافراد. على أن ثمة فصلا بين الظاهرة الاجتماعية والوظيفة التي تؤديها. حيث ليس

بالضرورة أن تكون الحاجة هي من يسبب وجود الظاهرة ، بل إنها تدين لها لأسباب أخرى. وهذا تؤكد عليه بعض الظواهر التي تغيرت وظائفها ولكنها ظلت موجودة. وقد قدموا على ذلك أمثلة كثيرة. فوجود الظاهرة الاجتماعية شيء ووجود الوظائف التي تؤديها شيء آخر. وهذا المنظور لا شك في أنه يجعل المنظور الخارجي للدين مطالباً بتحقيق النظر في وجود ووظيفة الظاهرة الدينية في المجتمع ، وبيان الصلة بين الوجود والوظيفة ، بيانا موضوعيا لا يرتب وجود الظاهرة الدينية دائما على وجود وظائف تؤديها في الجملة. وحيث لا يمكننا الحديث عن الدين كظواهر اجتماعية دخلت دور الجمود الذي يحولها إلى ظواهر - فضلات بتعبير دور كهيم - ما دام أن رجوع الظاهرة الدينية اليوم إلى واجهة الأحداث ، يجعلها الظاهرة الحيوية الأقدم والأحدث من بين كل الظواهر الاجتماعية. فهي ظاهرة اجتماعية وأيضاً ظاهرة في المجتمع ، بشقيه: المجتمع المحلي المؤلف من الجماعة الانسانية في مجال سوسيو - ثقافي وتاريخي وجغرافي محدد. والمجتمع الدولي الذي بات اشتغاله على المسألة الدينية وتحولها إلى باراديجم أساسي في تفسير الأحداث الدولية إلى جانب الكثير من الباراديجمات الأخرى السياسية والاقتصادية. إن الوظيفة التي يمكن للظاهرة الدينية تقديمها اليوم أو غدا هي مختلفة تماما عنها في المجتمعات التقليدية. فالمجتمع يعيد باستمرار إنشاء علاقات معقدة مع الظاهرة الدينية لصالح وظائف كثير ومحتملة. وسيكون من الأجدر أن نعتبر الدين ظاهرة إنسانية ، أشمل من كونها ظاهرة اجتماعية ، لأنها تشكل حاجة إنسانية حتى في النطاق الفردي. بمعنى آخر ، هي تخضع لمنطق قهر خارج الدينامية

الاجتماعية ، حيث يمكن أن ينبعث هذا القهر من الأنفس أو الآفاق. وقد كانت حكاية حي بن يقظان التي أبدع فيها ابن سينا وأعاد إخراجها بن طفيل ، مثالا فلسفيا مهما لتفسير هذا القهر الأنفسي لاستشعار الحاجة إلى الدين. وحتى لما حاول كانط أن يجعل الأخلاق بديلا عن الدين ، فإنه لم يفعل أكثر من محاولة التخفي بقناع في حفل تنكري سرعان ما سيكتشف المتنكران بأن أحدهما زوجا للآخر كما مثل بذلك شوبنهاور.

إن الظاهرة الدينية تطرح من جهة أخرى إشكالية موضوعية ، وإشكالية منهجية. فأما من ناحية الموضوع ، فإن ما يقتضيه المنهج الظواهري هاهنا غير ممكن البتة. إذ كيف نحرز الموضوعية في دراسة ظاهرة تلف الذات والموضوع ولا تسمح بتجرد المنظور من شوائب الذاتي مهما خفي ذلك. بل هذا هو عين ما تطرحه الإسلاميات التطبيقية الأركونية لحل ازدواجية الدارس للظاهرة الدينية في استقالة عن الإيمان. كيف نكون دارسين خارج نطاق التأثير الذي يحتمه الإيمان. لكن مثل هذا الأمر يأخذ الظاهرة الدينية بوصفها موضوعا أصم وجامدا ومستقلا. وأيضا كظاهرة اجتماعية مدروسة خارج نطاق الحقائق المعرفية والجدل العلمي الذي يشكل أساسا للإيمان. فهل بإمكان الدارس للظاهرة الدينية فينومينولوجيا أن ينجح في التجرد الكامل برسم الاختزالية الظواهرية للوقوف أمام المعطى بذات عارية عن كل شيء. ومن يضمن تحقق ونجاح مثل هذا التجرد. كيف تكون مؤمنا ودارسا للظاهرة الدينية في آن ، تلك هي المشكلة؟ هذا بالإضافة إلى الإشكالية المنهجية ، حول إذا ما كان المطلوب وحدة منهجية لفهم الدين أم تعدد مناهجي لفهم الدين. وأعتقد أن المسألة هي أوسع من ذلك ، ولم

يعد هناك من شك في ضرورة الاستناد إلى تعدد المناهج في فهم الظاهرة الدينية. نظرا لتشعبها واستيعابها كل النشاط الانساني وتجليها في كل مظاهره . إلا أن هذا التعدد تارة يكون أشتاتا وبلا شرط أو منهجا فوقيا يوطر تداخل وتجادل المناهج ، كما هو مطروح في الاسلاميات التطبيقية التي تؤكد على هذا النوع من الحشوية المناهجية في دراسة الظاهرة الدينية دون البحث في الإشكال الإستمولوجي الذي قد تحدته فوضى المناهج^(١٤٢) . وتارة يكون تعدداا بيتخصصيا كما يؤكد الباحث الايراني د. قراملكي في مجال الدراسات الدينية^(١٤٣) . وكيف تتحقق هذه البي تخصصية هل بالتلفيق والاستدماج الواعي أم بعفوية الاستثناس اللاواعي بمختلف المناهج ، ما يجعلها مكسبا عفويا مقصورا على الآحاد ، وتوجد به العبقرية في حالات الاستثناء النادرة. وهل للدين الحق في أن يدخل في جدل مع المناهج الأخرى ويفرض منهجه الخاص باعتباره يملك رؤية ومنهجا في فهم الدين أيضا، أم مطلوب منه الصمت وعدم النطق حيث تتحدث عنه الآراء الأخرى بالوكالة وبكثير من التصرف؟!

٢- إصلاح التفكير الديني

إن ما يبدو تنازلات من الفكر الديني وتخريجات فقهية ، ليس سوى ضريبة ما أسميناه بحتمية التكييفانية الخلاقة^(١٤٤) . وهو إشارة إلى الحيوية

(١٤٢) - انظر اركن

(١٤٣)

(١٤٤) - هذه الحتمية يفرضها الدين نفسه من حيث طبيعته المرنة وإمكانية التأويل، كما يفرضها كونه مفتوح على إكراهات الزمان والمكان. فالجمود اختيار يتحملة الدين كما ان

التي تتمتع بها الظاهرة الدينية ، حيث تكشف بين قطيعة وأخرى عن مرونة عز أن يتمتع بها غيرها. ليس ثمة ما يؤكد على وجود قطيعة في صميم الدين ، بل كل ما هنالك قطائع مع فهم أو تفكير ديني ما. حتى العلم يولد ويموت ويصبح في حكم الخرافة ، إلا الدين فإنه يتجدد ويتطور ويسجل حضوره الكبير في تاريخ البشر. وربما لأن الأسطورة والعلم أحيانا يقدمان حقائق صارمة ولا يتركان منطقة فراغ أو مساحات للإمكان والاحتمال كما يتيح الفكر الديني، رغم ما قد يتشبت به المتدينون من آراء نهائية. وكما كان الانسان ينشئ مع الاشياء ومع العلوم في كل أطوار التاريخ علاقة تتعدى بالمعنى إلى ما أسماه بـ"المعاني المتبدلة". وهذا كما يؤكد دور كهانيم يشكل المرحلة الاولى لبناء العلوم. والدين ليس استثناء في ذلك. ففي كل الحقب يشكل الانسان علاقة محكومة بالشروط الثقافية والاجتماعية والعلمية لمجاليه، حيث لكل مجال تعبيره وفهمه للدين. فإذا عز أن تستقري هذا من التاريخ ، أمكنك مشاهدته عيانا في اختلاف التعبيرات الثقافية والاجتماعية للدين ، بين بلد وآخر. فالاسلام ، تعبيراً وطقوساً ومظاهر ، يختلف بين المجال الحضري والمجال القروي في البلد الواحد ، كما يختلف من بلد لآخر : بين تركيا وزنجبار.. بين المغرب وأندونيسيا.. بين ألبانيا واليمن...

وعليه فإننا نعتقد أن ما يهمنا من الإصلاح الديني ، النظر في جملة التحديات الخاصة التي تواجه التفكير الديني بوصفها أسئلة حرجة. وليس

التقدم اختيار يتحملة الدين. والمتغير هو الحامل الديني، افراداً وجماعات. فإذا تغير العالم - بكسر اللام - تغير العالم - بفتحها - ، وإذن تغير التفكير الديني.

حينئذ من الضروري أن نحاول الإجابة على هذه الاسئلة كما اتفق ، خارج ما يفرضه منطق الجواب الاسلامي القائم على مبدأ التكييفانية الخلافة. وأعني بذلك أن تجيب أجوبة محددة على أسئلة محددة. ولكن ضمن باراديعم يشكل الوجهة التاريخية للمجال الذي يتحرك فيه الجواب الديني. وهذا ما يتيح مشروع التبنى الحضاري والتجديد الجذري الذي سنعرضه باختصار في الآتي:

– نطلق من قاعدة ترى أن الأفكار لا قيمة لها إلا بما تحققه من كشوفات داخل النموذج المعرفي والحضاري لا خارجه . وأعني بذلك أن مدار استشكالاتنا ليس في أن يوجد التفكير، بل المسألة أين يقع التفكير. إنه سؤال المحل. لم يكن القدماء أقل تفكيراً من الحداثاء. وليست المسألة مسألة عبقرية بل كما قال أنشتاين قبيل وفاته إنها مسألة فضول. فالأفكار لا قيمة لها مهما حلقت ما لم تنطلق وترسوا في نسق معتبر ممضى من قبل نموذج معرفي وحضاري يتمتع بالحيوية والراهنية وقوة الحضور. وماذا يفيدنا نقاش يستند إلى النسق القروسطوي مهما حلقت في الفضاء ما لم يجب عن أسئلة حقيقية يطرحها الواقع ويطلب لها جواباً في الواقع. فاستحضار القطاعات على صعيد النموذج المعرفي والحضاري أمر بالغ الأهمية في

254 استنطاق التعاليم التي يفترض فينا تحريرها من النسق المعرفي والحضاري المتجاوز. أي إخراجها من حال الأشياء إلى حال المعاني ، لننشئ معها علاقة جديدة في ضوء ما يتيح النموذج المعرفي والحضاري الحديث. وهذا ما يجعل قليلاً من القيم الدينية في تكييفانيتها الخلافة مع النسق الحديث تثمر ما لا يمكن لقيم كثيرة تحقيقه خارج النسق. المشكلة أن

المسلمين اليوم يستقون بالحجاج وقوة الحقائق المجردة وحيوية الأفكار ، في حين أن الآخر يستقوي عليهم بصمود النسق وحداثته وديناميته. وقد يكون من باب الاقتصاد في عملية الاصلاح الديني ، تحديد النموذج المعرفي والحضاري الناجع. وليس في وسعهم فعل ذلك إذا لم يحرروا التعاليم ويحولوها إلى هيولى قابلة للصور. وأيضا ليس في وسعهم بلوغ النموذج المعرفي والحضاري الناجع إلا بتحقيق التكييفانية الخلاقة مع الموجود لا البحث في المثال المنفصل. أي من داخل شروط النموذج المذكور نبحت عن إمكانيات جديدة لإعادة إنتاج - لا أقول النموذج نفسه - الذات نموذجيا.

- التبني الحضاري والتجديد الجذري يتيح مسألتين:

فمن جهة التبني الحضاري ، سنميز لا محالة بين ما هو مطلوب برسم التكليف الشخصي . أي بما يتحقق به معذرية الفرد ويتحصل به اطمئنانه الشخصي . ومثل هذا أمر موجود ولا يكلف أكثر من أن يتحقق اطمئنان المكلف بالحكم. فهو كافي لعامة الناس أفرادا وجماعات، غير مكلفة برسم المعذرية بأكثر من ذلك ، حيث كما يقول أبو حامد الغزالي ، أن الدين هنا كالماء الذي يشرب منه الكبير والصغير..وكأدلة الدين التي شبهها في مقاصد الفلاسفة بالطعام الذي قد ينفع العالم ويضر العامي. إن هذا المقدار من تحقق المعذرية والمنجزية التكليفية للفرد ، من شأنه أن يجعل المسلم مسلما حتى لو كان متخلفا. فالتخلف برسم التكليف اللامشروط بالتبني الحضاري ليس رافعا لصحة الاسلام. كما أن تقدم الجماعة المسلمة حضاريا بلحاظ المفهوم التكليفي الشخصي ليس شرطا في تلك الصحة. إن

الدين يأمرنا بالطهارة الشرعية ويرشدنا - ودائما يرشدنا لما يمكن أن يصار إلى أمرا واجبيا برسم التبني الحضاري - إلى النظافة ندبا، لكن دخول أعرابي مغموس الملبس في الطين وملطخ بالمرق إلى محفل حديث ، يعتبر أمرا مقررزا ويعتبر صاحبه نجسا حتى ولو كان في نظر الشرع لا يعتبر نجسا ، وكان الآخرون واقعون فيما هو نجس في عين الشرع. ما يعني أن شروط التخلف ليست في محض الامتثال - لا بشرط - للتعالم. بل هي نتيجة امتثال مشروط . ومن هنا فالمطلوب هو التبني الحضاري الذي يجعل براءة الذمة برسم التكليف الشخصي لا تحقق براءة الذمة برسم التبني الحضاري. أن مشكلتنا ليست في وارد جعل المسلمين مسلمين - جعلنا بسيطا - ، بل هي في وارد جعل المسلمين متقدمين - جعلنا مركبا - فالمطلب - برسم التبني الحضاري - ليس الحق في الوجود ، بل المطلب هو السبق في الوجود. وأما التجديد الجذري ، فهو مطروح بالحاح في طريق إصلاح الفكر الديني. أي مطلوب منا أن ننتقل بأستلنا إلى قلب الأسئلة نفسها. فالأسئلة المغشوشة أو لنقل مقايسة على ما سبق من قول بيكون، بالأسئلة المبتذلة ، هي العائق النظري في طريق عملية الإصلاح. وفي مقدمة الأسئلة التي أتينا عليها قبل قليل، سؤال: أين الخلل. وهو التعبير الآخر عن السؤال الأرسلائي: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ والبديل أن نسأل : نحن متخلفون علينا أن

256

نتقدم. ويكون السؤال المتفرع عنه : أين الخلل في الفعل ؟

فثمة بون شاسع بين الصيغتين: حينما نهيم في استقراء ضروب الخلل ، نكون وصفين كبومة هيغل المولعة آناء الليل بوصف ما جرى أطراف النهار. لكنها لا تستطيع على أي حال أن تدرك كيف حدث ذلك نهارا.

سؤال لا ينفع وهو بخلاف الاقتصاد في طلب الاصلاح. علينا أن نسأل عن الخلل الذي يشل الإرادة اليوم وعن الخلل في الفعل المطلوب لا بشرط: "وقل اعملوا".

فنحن متأخرون لا يهم كيف تأخرنا لأن ذلك لا يفيد شيئاً في استئناف مسيرة التقدم. حيث المطلوب انهض وانطلق من شروطك الآنية ومن إمكانياتك المتاحة. فهذا يحقق الفعل الإيجابي ، ويحقق التحرر من سلطة الانجراف والتخلف وآثاره. أي الطريق الأخصر لبلوغ المراد بعيدا عن هواجس الوعي الشقي. وكما الأمر يتعلق بطبيعة السؤال ، يتعلق أيضا بمفاهيم أخرى مطروحة كباراديغمات للإصلاح الديني وكحلول وشرائط للنهضة. ضربنا على ذلك مثالين ، بمفهوم الوسطية ومفهوم الثابت والمتحول^(١٤٥). ذكرنا في محله أن مقتضى الوسطية جدل بين طرفين لا تموقع بيني بين طرفين. فالمطلوب في الوسطية التموقع الأكبر في الجهة التي هي مقتضى العمل. تصبح الوسطية نتيجة تفاعل وتجادل وتكامل طرفين لا نتيجة تموقع في التخوم. ومثل هذا المفهوم من شأنه التأثير على همة الفاعل في النهضة ، إذ المطلوب منه تصعيدا في النباهة وتصعيدا في الهمة لا يتيحهما المنظور التلقيني للوسطية. وأما ثنائية الثابت والمتحول التي دخلت في الاعتماد النظري لبعض الإصلاحيين المسلمين ، فإنها بمدلولها الثنوي لا تقدم ولا تؤخر. بل من شأنها أن تشغلنا بالوصف والتمييز

(١٤٥) - لمزيد من الاطلاع انظر: ادريس هاني، مشروع التبنّي الحضاري والتجديد الجذري:

الفكر الاسلامي المعاصر والأسئلة الحرجة، منشورات أوميغا للتواصل والنشر، الرباط -

بين الثابت والمتحول في غياب ضامن يحول دون الخلط الفاحش بينهما ، تحت تأثير اختيارات غير معرفية. والحال أننا ذكرنا ، أن لا شيء ثابت ما لم يبلغ الكمال. فاقترحنا إذاك مفهوم " الثابت المتحول " مع رفع واو العطف. إيماننا منا بالحركة الجوهرية والتعدي بها إلى المجال الاجتماعي. فالشئ ثابت في نفس أمر ماهيته المنحفظة في هذه الحركة التكاملية التي تجعل "أ" هي "أ" لكنها في النتيجة هي "أ" أكثر كمالا ونضوجا واشتدادا ، نظير النور في شدته وتضعفه ونظير الوجود في تراتيبته وتشككه. ليس ثمة ثابت مقابل لمتحول ، بل ثمة ثابت متحرك على نحو من الحركة الجوهرية. وسيؤكد عند تطبيق هذه المفاهيم الجديدة الكثير مما سنضطر إلى تجاوزه بسبب السجون النظرية التي فرضتها علينا هذه المفاهيم ، فتأمل!

الاصلاح السياسي

يمثل مشروع أسلمة الحقل السياسي هدفا أساسيا للحركة الإسلامية ، أو ما يسميه البعض بالإسلام السياسي. ولم يكن في مقدور التيار العلماني أن يثني هذه الحركات عن قناعتها بضرورة أسلمة الدولة وتحكيم الشريعة. لم تكن أدلة التيار العلماني كافية لفرض قناعة فصل الدين عن الدولة. وقد يكون من الصعب أن يقال أن ذلك ناجم عن إصرار أو عدم استيعاب لشروط قيام الدولة الحديثة القائمة على التعاقد الاجتماعي ، مادام هناك من المثقفين المحسوبين على التيار العلماني والحداثي من تحدث عن صعوبة تطبيق العلمانية في العالم العربي والاسلامي^(١٤٦). بل هناك من تراءت له هذه

(١٤٦) - يلاحظ ذلك في موقف الجابري السلبي من فكرة العلمانية انطلاقا من خصوصية الدين الاسلامي نفسه واختلافه عن المسيحية في طبيعة موقفه وتصوره للاجتماع والسياسة.

الأخيرة دعوة غير معقولة ، نظرا لخصوصية الإسلام نفسه الذي شهد قيام دولة مدنية تستمد مشروعيتها من الأمة. وقد كان مطلب تطبيق الشريعة ولا يزال ملحا في جدول أعمال الحركات الاسلامية ، وحيث أن بعضا منها استطاعت حيازة السلطة وبناء الدولة الاسلامية على أساس تطبيق الشريعة^(١٤٧). وقد فرض هذا الواقع الجديد للدولة الاسلامية الحديثة تحديات حقيقية ، لتكييف التشريع مع مجمل القضايا المستحدثة في إدارة الدولة الحديثة ، وهو ما جعل مطلب الشريعة يفرض واقعية جديدة خففت من مثالية وفجاجة شعار: الاسلام هو الحل أو الشريعة هي الحل. فرضت واقعية الدولة الاسلامية تحدي الأسئلة الحرجة ، بعد أن وجدت نفسها في وجه ترسانة من المواثيق الدولية وأمام مآزق فرضت عليها مرونة كبيرة ،

فيما ينتقد أركون شكلا متطرفا من العلمانية لا سيما الفرنسية في موقف النظام التربوي المطلق من الدين، حتى لو تعلق الأمر بدراسة الأديان من منطلق علمي وظواهري . بعضهم يرفض الفكر العلماني في صيغته الغربية ويلحقه بكل أشكال العدوى الفكرية التي مآلها رهن المحلي للهيمنة الخارجية وتمكين الغرب من تدجين المحلي ومحو ثقافته، كما يذهب غريغوار مرشو..

(١٤٧) - يكفي أن نضع نصب أعيننا اختلاف النماذج الإسلامية المطبقة: السعودية، إيران، طالبان، السودان...لنقف على حقيقة أن في التفاصيل نقع على علاقة الإرث الحضاري والثقافي لكل بلد وانعكاسه على طبيعة تمثل الشريعة. وحتما سنكون مغالطين إذا لم نقرأ الفوارق الجوهرية بين تجربة وأخرى. فالنموذج السعودي يختلف عن السوداني وكلاهما يختلف عن الإيراني والكل يختلف عن النموذج الطالباني المتشدد. نستطيع أن نقرأ خارج تأثير المنظورات النمطية السياسية والايديولوجية درجة القرب أو البعد عن قيم التقدم والانفتاح والاصلاح والثقافة بين النماذج المذكورة.

فضلا عن أن تحديات اجتماعية واقتصادية وإدارية وقانونية فرضت اجتهادا مضاعفا على المعنيين بالنظام السياسي الاسلامي. فلم يعد في الوارد أن ينتظر الناس من خيار الدولة الاسلامية المنشودة ، مجرد سلطة دينية توفر للناس مناخا لممارسة الشعائر الدينية وإقامة الحدود ، بل أصبح المنتظر من دولة الشريعة أن تكون قادرة على تحقيق مطالب اجتماعية حقيقية. فقبل الحديث عن الشريعة ما هو البرنامج الاجتماعي الذي تتوفر عليه. ويحتاج التفكير الديني الجديد أن يصحح منظوره للشريعة نفسها باعتبارها أحكاما تدور مدار موضوعاتها المتجددة. وأن دعاة الشريعة أنى لهم الاقناع بجوداها وهم لم يحققوا في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي ، ولم يجتهدوا في إخراج الصورة الأكثر جدارة بالحلول محل البدائل التي توفرها الخيارات الحديثة. فلا زال الفقه الاسلامي على عظمة وقيمة هذا التراث العظيم لم يتخلص من آثار النمط الاجتماعي والاقتصادي القديم. ولا زالت المدونات الفقهية تدرج بيع العبيد ضمن باب بيع الحيوان من الأغنام والأبقار لوحدة المناط والاشترك في القصود. ولا زلنا نقرأ عن فقه الجزية والتفنن في أخذها بإذلال الذميين بأعنف العنف من أصحابها بشد اللحية والصفع على الخذ وما شابه إمعانا في الصغار. ولا زلنا نتحدث عن المقادير والأوزان الشرعية أشبه ما تكون بقطع أثرية ، كالدرهم البغلي والأوساق والأرطال وما شابه. ولا زلنا نتحدث عن مكاسب محرمة لم تثبت ماليتها بالأمس في حين ماليتها بارزة اليوم بل تشكل عصب النظام الاقتصادي . ولا زلنا نتحدث عن فساد بيع الإكراه دون فحص وتحليل يميزه عن عقود الإذعان التي يقوم عليها النظام الاقتصادي اليوم ، والتي لا تزال مهمة في

أبحاث البيع والمتاجر من فقهننا التقليدي ..وقس على ذلك باقي المعاملات. فهل سنبارز العالم بشريعة لم يطور أهلها النظر فيها ولم تفهرس حتى اليوم على نمط المدونات القانونية المعاصرة. بل لزال الكثير من المسلمين يشككون في جدوى الاجتهاد ، ومع ذلك يعتبرون الشريعة قد أجابت على كل شيء. فبقدر ما نقرب من الواقع الاجتماعي وما يطرحه من أسئلة حرجة على الشريعة ، ندرك خطورة التساهل في رفع شعار: تطبيق الشريعة كحل سحري لمجرد أن تحكم. فالشريعة ليست هي المسؤولة عن تقدم المجتمع ، بل هي ذات وظيفة تكييفانية ، أي ذات وظيفة سلبية ، تعكس تقدم المجتمع وأنماطه الاجتماعية والاقتصادية. فهي تتطور بتطور موضوعاتها ومتعلقاتها وتطور المكلفين بأحكامها. من هنا تطرح قضية فتح باب الاجتهاد ، وتحرير عملية الاستنباط من أنماطها القديمة وفتحها على الموضوعات المطروحة بالحاح على الاقتصاد والتجارة والادارة والقانون الجنائي الحديث. تجديد في اللغة وفي المقاصد وفي آليات الاستنباط نفسها. بل الضرورة قاضية بإعادة بناء تصور إسلامي لمفهوم الشريعة ومقاصدها ، ومفهوم الحاكمية وفلسفتها ، مفهوم الشورى وعلاقتها بالديمقراطية ، ومفهوم الأسلمة وحيثياتها وشروطها وإمكاناتها . أي باختصار إعادة النظر في الفكر السياسي الاسلامي ، وإعادة إنتاجه وتكييفه مع متطلبات الاجتماع الحديث.

الفصل الرابع المفكر فيه واللامفكر فيه في عملية الإصلاح الديني في المغرب

مدخل:

سوف يكون قبولي بعنوان الإصلاح الديني ، من باب التسامح والمسايرة لعنوان ساد وعم في التداول العام حتى رسخ رسوخا ما عاد ينفع معه سوى تصعيد التحليل إلى الحد الذي يغدو فيه العنوان إياه عديم المعنى. ذلك لأن واحدة من أهم الإيحاءات التي تثقل العنوان ، أن ثمة جدلا مشروخا بين الدين وحامله ، حيث ثمة فعل الحامل من جهة واحدة كما لو كان في حالة انعتاق من دين وجد لا لكي يؤدي وظيفة اجتماعية ما ، بل كأنما هو قدر البشر ، حيث يجب على الناس أن يتحلوا بالجهوزية الكاملة لمواجهة انتقام الآلهة من العمران البشري. مثل هذا الإيحاء المؤسطر للدين ، يخفي أن ما تؤول إليه الأديان في لحظات تاريخية ما ، هو منتج لعلاقة تفاعل بين الدين وحامله الجماعي ، أي حصيلة خبرة دينية جماعية تفتقد في آنات الزمان التاريخي السيال جدواها مع كل انعطافة جديدة من تطور الإنسان . ومع ذلك لا أحد يملك أن ينفي هذا الحضور المكثف للدين ، وبأشكال جليلة وخفية تكاد تجعل حتى العلماني وهو يفكر في علمانيته مهما قست وشطت ، يفعل ذلك وفق مقاييس دينية ، كما لو كان في حفلة تنكرية ، سيكتشف فيها الراقصون المتنكرون بأن ما كانوا يظنون

أنهن خليلات ، هن زوجاتهم متنكرات^(١٤٨) . ثمة بلا شك طبقات في الوعي تفرض أن تخضع القراءة إلى ضرب من التراتبية ، حيث للتحليل طبقات متفاوتة. وهكذا حينما نتحدث عن الدين في طبقة تحليلية أعمق ، نجده الظاهرة الأعقد في الاجتماع الإنساني . فهو الظاهرة الأولى والأخيرة في حياة الإنسان. أمام تعقد الظاهرة الدينية وضرورتها ، سينفضح لا محالة أي تعاطي مسطح معها ، إذ يفترض في أي قراءة للمسألة الدينية أن تكون أعمق قراءة على الإطلاق. ومن هنا أهمية الإسلاميات التطبيقية الأركونية ، لولا سقوطها أيضا في مأزق التحشيد المناهجي والاستهانة بخطر ترحيل المفاهيم دون تأهيلها وتحقيق اندماجها وفق خطة إستراتيجية من أجل إعادة توليد المفاهيم ذاتها وفق شروط باراديغمية منسجمة مع الحقول المستقبلية لتلك المفاهيم وهي مهمة شاقة وتاريخية ولم تتحقق إلا في مظاهر لا تجبر كسر فوضى التحشيد المناهجي وفوضى انتقال المفاهيم وإيحاءاتها^(١٤٩) . من هنا كان كل ما رأيناه من آراء في الإصلاح الديني كما تعكسه الاحتجاجات والصحف ، لا يزال يتعاطى مع الظاهرة الدينية في مداها الشخصي والمتعلق بالقناعات والميول الشخصية ، بوصفها مشكلة أيديولوجية . على هذا الأساس يمكننا القول بأن لا الديمقراطية ولا العلمانية ولا غيرها من العناوين تستطيع في أي وقت من الأوقات أن تحاصر زحف الظاهرة الدينية وكثافة حضورها - ولو مختلة - ، في الفعل

(١٤٨) - كذلك وصف شنهاور محاولة كانط في القانون الاخلاقي

(١٤٩) - هاني، ادريس: خرائط أيديولوجيا ممزقة، ص ٢٠٩ - ٢٠٢٥ ، ط ١ - ٢٠٠٦ مؤسسة

الاجتماعي بمدياته المختلفة. ولسنا ندري ماذا كان سيحل بالولايات المتحدة الأمريكية لولا وجود العامل الديني كثيف الحضور في المشهد الاجتماعي والسياسي والاقتصادي^(١٥٠).. بل ماذا كان حال دول الاتحاد السوفياتي بعد سقوطه ، لو أن الدين لم يكن حاضرا ومقاوما من أجل استمراره ، كي يستعيد دوره ووظيفته الاجتماعية ، لتأمين الحد الأدنى من الاطمئنان والاستقرار والاستمرارية لمجتمعاته في ظروف مزرية^(١٥١).. لقد استطاعت حركة الإصلاح الديني في أوروبا أن تخرج الدين من الباب ، لكنه عاد من النافذة بأشكال تعبيرية لا تقاوم. هذا الرجوع الكبير للسؤال الديني في المشهد المحلي والدولي ، لا يتجلى فقد في مداه السياسي والثقافي حتى نستطيع القول على حد تعبير جيل كيبل بأننا أمام حالة من "انتقام الآلهة" . بل إنها العودة التي غيرت كل الحسابات الخاطئة لأولئك المهونين من الظاهرة الدينية وقدرتها على الوجود والاستمرار ، وبوصفها الاحتياطي الرمزي الذي تعود إليه المجتمعات في الظروف الحرجة. كتلك التي جعلت دوبريه في النار المقدسة ، يتحدث بغرائبية عن هذا الحضور

(١٥٠) - لفهم ذلك راجع المقاربة التي أنجزها ماكس ويبر حول طبيعة الحضور الديني في المجتمع الأمريكي وعلاقته بالإنتاج ، في الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.

(١٥١) - أعقب حدث انهيار الاتحاد السوفياتي خلخلة في النسق السياسي والهيكل الاقتصادي ، ما كان مؤشرا على انهيارات اقتصادية وإنسانية كان من الممكن ان تحول الجمهوريات الفقيرة إلى مجالات منكوبة. مثل هذا أو قريب منه حصل بصورة من الصور ، لكن ثمة عامل آخر ظل ناظما لوحدة هذه المجتمعات اجتماعيا وثقافيا وإنسانيا ، في الأمن والتضامن والتكافل ، لعب فيه الدين وظيفة أساسية في إعادة هيكلة الدولة والاجتماع في دول الاتحاد السوفياتي المنهار.

المثير والإيجابي أيضا ، وإن كان من الناحية الشخصية يرى نفسه خارج دائرة الالتزام الديني. إن المسألة هي أعقد من كونها حالة اعتقاد فرداني ، بل هي ظاهرة اجتماعية!

على هذا الأساس لم يكن الدين في حد ذاته ليمثل مشكلة للمجتمعات ، بقدر ما أن الموضوع يتصل بجملة الأفهام والأفكار التي تنتجها جماعة ما ، حول الدين والعالم . فما كان اليوم مشكلة في نظر المجتمع ، كان بالأمس حلا جوهريا لمشكلات اجتماعية مضت. ومدار الصراع اليوم حول سلطة هذه الأفهام وجدوى بعض التعبيرات التي تقارع منطق التجدد ، لتكريس خلودها العبيثي. هذا في حين أن لا خلود للأفهام الدينية ، لا سيما تلك التي لها جنبه ملاحظة الواقع وشروطه الاجتماعية والتاريخية. فتكون المهمة قاضية بإصلاح الفكر أو التفكير الديني. وهذا يتوقف على ضرورة إعادة

فصل التعاليم عن الباراديجم المهيمن في لحظة ما حرجة من تاريخ الجماعة الدينية عن سلطة الأفهام التاريخية ، لأجل إعادة بناء علاقة متجددة مع هذه التعاليم وفق باراديجم معاصر يكسب التعاليم معنى حضورها الحيوي ، كظاهرة تملك حقيقتها الثابتة ، لكن ضمن مسار تكامل الحقيقة في شروطها التاريخية ، كما تملك مبرر حضورها كوظيفة اجتماعية ، يجب أن تحافظ

على جدوى وجودها والحاجة إلى ذلك الوجود. وحتى لا تصبح نوعا من الظواهر غير النافعة أو ما يسميه بعض الاجتماعيين مقياسة على الظاهرة العضوية الحية ، بالفضلات. وهي الظواهر الاجتماعية التي توجد دون أن تكون لها وظيفة؛ إما لأنها وجدت كظاهرة اجتماعية لا لكي تؤدي وظيفة ما رأسا أو لأنها فقدت جدواها ووظيفتها مع مرور الزمان ، لكنها استمرت

كظاهرة بقوة الحضور ورسوخ العوائد.

ونظرا لخطورة الظاهرة الدينية خصوصا والظاهرة الاجتماعية عموما ،
ونظرا لأن مفهوم الظاهرة يؤثر من الناحية المفهومية على تحليلاتنا ، لا بد
أن نؤكد على بعض المقدمات الأساسية في استيعاب مفهوم الظاهرة
الاجتماعية وبعض الجوانب المتعلقة بموضوعنا . حيث استحضرها يصبح
ضرورة تحليلية :

١ - علينا أن ندرك بأن مفهوم الظاهرة الاجتماعية أسيء استعماله إلى
حد الابتذال والتميع ، حتى غدا يطلق على كل حدث اجتماعي . مثل هذه
الملاحظة أشار إليها دور كهيم ، حيث دان بها في قواعد المنهج عموم
الناس ، لكنه في الانتحار دان بها حتى علماء الاجتماع أنفسهم في
استعمالاتهم لمفهوم الظاهرة ، التي يغلب عليها التسامح .

٢ - ميزة الظواهر الاجتماعية أنها تمارس قهرا أجنبيا على ضمائر
الأفراد

٣ - ليست الظواهر الاجتماعية وليدة للضمائر الفردية ، فهي تمارس
قهرها الخارجي على الفرد ، وهذا ما يضع حدا فاصلا بين النفس
والاجتماع .

٤ - لا يعني عمومية الظاهرة الاجتماعية أنها مشتركة بين جميع الأفراد

استغراقا . ولكن حضورها في كل أجزاء الكل ، ليس بالمعنى الآريثماتيكي
، حيث وجودها في الكل هو محصلة وجودها في كل الأجزاء ، بل إنها
متغلغلة في كل الأجزاء لأنها توجد في المركب الكلي الناشئ عن كيفية ما
في اتحاد هذه الأجزاء .

٥ - ليست الوظيفة التي تؤديها الظاهرة الاجتماعية هي سبب وجودها ، بل قد تكون هناك أسباب أخرى تساهم في وجودها وأيضاً بقائها ، وهذا ما يفسر استمرار بقاء بعض الظواهر حتى مع تغير وظائفها. وهذا أيضاً يعزز فكرة استقلال العضو عن الوظيفة في علم الأحياء كعلم الاجتماع..فتعدم بذلك فكرة السببية بمدلولها الخطي واللزومي في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية ، ما يجعلها أحيانا شديدة التعقيد.

هذه مجرد مقدمات استفدناها من دور كهايم ، وهي تفيد كثيراً في تحليل الظاهرة الدينية ، بوصفها ظاهرة دينية ، تنطبق عليها المقدمات السابقة^(١٥٢).

فهي ظاهرة اجتماعية من حيث قدرتها على ممارسة نوع من القهر الخارجي على الضمائر. وهو القهر الذي يجعلها ظاهرة متولدة خارج هذه الضمائر. هذا يؤكد على بعد خارجانية الظاهرة الدينية ، وبأنها أبعد مدى من أن تكون ظاهرة نفسية محض. ما يؤكد على حقيقتها المستقلة في نفس الأمر.

كذلك فإن كونها ظاهرة اجتماعية عامة لا يعني أن كل الأفراد يدينون بها على قدر سواء. إنها عامة لأنها مرتبطة بالمركب الكلي . فتغلغلها في حياة الأفراد هو بسبب وجودها في هذا المركب الكلي وليس العكس

(١٥٢) - دور كهايم ، اميل:قواعد المنهج في علم الاجتماع، تـ د.محمود قاسم و د. السيد محمد بدوي ، ط ١٩٨٨ ، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية
انظر أيضاً:

بالضرورة.

كذلك ، فإن الظاهرة الدينية ليست مرتبطة بوظيفة اجتماعية محددة حتى نستطيع الحديث عن عدم جدواها وعدم جدوى بقائها..إن التغيرات التي تطرأ على الوظيفة الاجتماعية للظاهرة الدينية لا يحدد مصيرها في الوجود..بل من الممكن أن تتغير الوظائف وربما تنشأ وظائف جديدة أخرى ، حيث الظاهرة الدينية وفق ما سبق مفصولة عن وظيفتها ومفصولة عن أسبابها الاجتماعية الأولى.

المقدمات السابقة تؤكد على تعقد الظاهرة الدينية وتشعبها وكثافة حضورها واستحالة التنبؤ بزوالها ، بل إنها أقدم الظواهر الاجتماعية وآخرها. وهذا كافي لجعل الدارس لهذه الظاهرة يدرك حجم حضورها وأهميتها على تجديد وظائفها ، ولذا كان الدين وسيكون. غير أن المطلوب هو كيف نصيغ علاقتنا مع الدين؟! ◆

■ المفكر فيه واللامفكر فيه في عملية الإصلاح الديني في المغرب

ليس سؤال الإصلاح الديني أمرا جديدا على المغرب ، فلقد عرف هذا الأخير عبر تاريخه نماذج إصلاحية ، ما كاد يخلو منها زمان من أزمنة المغرب الوسيط والحديث والمعاصر. سؤال أيضا لم يعد أهمية ولا عمقا عن كل الأسئلة التي طرحت بالتناسب مع المرحلة، في بلدان المشرق العربي والإسلامي . ويكاد يكون التراث الفكري والسياسي المغربي ، تراثا مسكونا منذ قرون خلت بهاجس الإصلاح والتغيير. مثل هذه الخصائص تبدو جلية على مجمل هذا التراث. فالرشدية هي مشروع فلسفي يحمل

طموح الإصلاح الديني من خلال التركيز على سؤال العلاقة بين الشريعة والحكمة وردوده على الغزالي في موقفه السلبي من الفلسفة وهجائه الفلاسفة وأيضا من خلال الفكر السياسي الرشدي وموقفه من المرأة.. وأيضا ابن خلدون من خلال آرائه التجديدية وإن احتفظت بمواقفها الرجعية على صعيد الإصلاح الديني.. وكذلك الشاطبي من خلال تطويره للفكر المقاصدي في محاولة لإصلاح أصول الاستنباط والاجتهاد الشرعي...

في العصر الحديث برزت محاولات على قدر كبير من الأهمية ، ويمكننا هنا الحديث عن مرحلة الحماية وما بعدها ، حيث نشطت حركة إصلاحية أثارت من أسئلة التحديث والإصلاح في الشأن الديني وعموم الشأن الاجتماعي المغربي ما لا يقل أهمية عما طرح مع رواد النهضة والإصلاح في مصر والشام. لقد عرف المغرب نماذج إصلاحية وأعلام إصلاحيين أمثال ابن المواز والحجوي الثعالبي وأضرابهما ممن تصدوا لعملية الإصلاح والتجديد. ويظل السؤال المطروح بالحاح: لماذا لم ينتشر خبر هذه الحركة الإصلاحية في بلاد المشرق التي احتفلت أيما احتفال بنماذج تكاد تكون محصورة ومنمطة كما لو أن ما عدا المجال المشرقي وتحديدا المصري وبلاد الشام لم تشهد المغارب نظير تلك الحركة؟

ثمة جواب أبعد من أن مصر والشام تعرضتا لصدمة الحداثة في زمن أبكر . وهو بالتأكيد أبعد من أن يكون التفسير الوحيد لذلك العامل الخارجي ممثلا بالاستعمار الفرنسي المبكر لمصر. هناك الخاصية التاريخية للمغرب ، كونه ظل دائما تابعا بشكل من الأشكال للمشرق العربي. لم يكن المغرب في الجملة فاعلا أساسيا في المشرق العربي ، بل كان كغيره من

البلاد الاسلامية البعيدة عن المراكز الكبرى كبغداد ودمشق والقاهرة ، منفعلا ومتفاعلا إلى حد كبير مع التيارات الفكرية التي استوطنت هذه المراكز. فكان أكثر المصلحين وأهل العلم يتجهون مشرقا لينهلوا من العلم والأفكار . والرحلة إلى المشرق كانت ديدنهم . حتى ابن عربي الذي مثل قمة من قمم الفكر الإسلامي ، لم يكن ليستغني عن هذه الرحلة. لقد شكلت الأندلس استثناء غربيا في العالم الإسلامي. وهي مع ذلك ثمرة هذا التفاعل مع الموروث المشرقي - وتحديدا الشامي منه - الذي حل سياسيا وثقافيا في الأندلس. ولو كان لا بد من الحديث عن النبوغ المغربي على طريقة المرحوم عبد الله كنون ، فلا يسعنا إلا أن نقول بأن خاصية هذا النبوغ ، هو تفاعلي وانفعالي قوامه إعادة الإبداع في شروط أكثر نضجا وحيوية . فليس ابن طفيل إلى صورة أخرى متطورة عن ابن سينا ، وليس ابن حزم سوى صورة متطورة عن داوود الظاهري وليس ابن رشد سوى صورة متطورة عن المشائية كما قدمها الفارابي وابن سينا المشرقيين.. وليس ابن خلدون سوى ثمرة لكل هذا التراث الإسلامي المشرقي في صورته التركيبية المتقدمة^(١٥٣) ..

(١٥٣) - لا أتفق هنا مع ما ذهب إليه د.محمود إسماعيل بأن ابن خلدون كان مجرد ناقل وصاحب سرقات . إن الرجوع إلى تلك المصادر المزعومة كرسائل إخوان الصفا أو غيرها من صنوف التراث لا يكفي للنيل من الجودة التركيبية - وحيث أن الجزء الأهم من الفكر هو تركيبي - عن فلسفة العمران بشامتها الخلدونية. أعتقد أن ابن خلدون في ممارسة التأريخ - وليس في التنظير للكتابة التاريخية - وكذا في كثير من مواقفه الكلامية والسياسية كان رجعيًا. والرجعية هنا لها مدلول سياسي وأيديولوجي لا يحجب الذكاء والوقاد والقوة الفكرية التي

أما في العصر الحديث ، فلقد سقط بعض من هؤلاء الإصلاحيين في اختيارات سياسية خاطئة. كالموقف من الحماية وبعض المواقف غير الوطنية، ومثل هذا كان كفيلا بتهميشهم وعدم الاحتفال بأفكارهم ، إذ لا مشروع يعلو يومها على العمل الوطني والاستقلال. وبالتأكيد لم يكن هؤلاء يملكون تصورا مستقبليا بالمعنى الذي يروج اليوم حتى نقول إن اختيارات بعضهم غير الوطنية كانت تؤشر إلى نظرة استباقية^(١٥٤). هذا بخلاف حركة الإصلاح والنهضة بالمشرق كما قادها الأفغاني ومن بعده عبده كانوا في طليعة العمل الوطني. لكن هذا لا يعدم أهمية ما كان قد قدمه هؤلاء الأعلام من آراء في الإصلاح الديني و التعليم والفكر السياسي والمرأة..وإذا ما استثنينا بعض الآراء لابن المواز الذي يشير فيها للسلطان بأن يكف عن بناء الطرقات للفصل بين الأرياف والمدن درءا للسببية ، فإننا نجد نصوصا أخرى

تمتع بها هذا الأخير. لمزيد من الاطلاع ، انظر: ادريس هاني ؛ محنة التراث الآخر، الفصل الاول: الكتابة التاريخية ، ص ٣٨ - ٤٥ ط ١ - ١٩٩٨ ، الغدير للدراسات والنشر، بيروت.

(١٥٤) - نتحدث هنا عن موقف الحجوي وابن المواز وعبد الحي الكتاني من الحماية. بل إن أحدهم اتهم بالتآمر على الملك الراحل محمد الخامس وساهم في التآمر في سياق نفيه إلى مدغشقر من قبل الاحتلال الفرنسي. وحيث البعض حاول أن يبرر هذه المواقف من خلال أن بعضا من هؤلاء المتورطين في التعامل مع سلطات الحماية ضد الملك ، كان يملك رؤية مستقبلية لحماية البلد ، فإن مثل هذا الرأي هو اجتهاد ظني ، لا سيما في تلك الحقبة الاستعمارية بالذات ، حيث الإجماع على المقاومة ، ومصصلحة الوطن فوق الحزبات الشخصية والعائلية كما لا يخفى. هذا بالنسبة إلى الشيخ الكتاني ، أما بالنسبة إلى كل من الحجوي وابن المواز ، فلقد كانت لهما آراء في الإصلاح الديني على قدر كبير من الأهمية.

لهذا الأخير يشيد فيها بالمكثنة والتحديث تفوق انطباع رفاة الطهطاوي بروائع التحديث^(١٥٥).

بناءا عليه ، يتعين القول بأن سؤال الإصلاح ليس جديدا على المجال المغربي. هذا ناهيك عن الأدوار التي قامت بها الدول المتعاقبة في المغرب على صعيد الإصلاح ، وليس غريبا أن ينتج المغرب من ملوكه مفكرين وأهل اجتهاد أمثال المهدي بن تومرت، صاحب آراء مهمة في الفقهاء الأكبر والأصغر..

وفي العصر الحديث ومع التحولات الكبرى التي اجتاحت بلدا يقيم على تخوم أوروبا ويشاركها الكثير من الرهانات ، كان التحدي كبيرا ، لا سيما بعد الإستقلال. لقد استطاع المغرب أن يبني له دولته الحديثة على طريقته ووفق مقومات وخصوصيات ، كادت تجعل منه نموذجا فريدا في العالم الإسلامي. لكن الأوضاع السياسية التي أعقبت الاستقلال حتى راهنا ، كان لها الأثر الكبير على عملية الإصلاح عموما، بوصفها مرحلة موسومة بالصراع السياسي حول السلطة ، كان قد أفقد المغرب الكثير من الفرص للتطور؛ حيث باتت الأسئلة المطروحة اليوم بالحاح ، ليست سوى تلك الأسئلة نفسها التي كان يجب أو على الأقل يمكن طرحها في تلك الحقبة.

(١٥٥) - يتحدث ابن المواز المغربي صاحب كتاب "حجة المنذرين على تنطع المنكرين - مخطوط في الخزانة العامة بالرباط - عن أهمية دخول الآلة في الحياة الإجتماعية: "ومن الحوادث المشكورة في المدينة تيسير طحن الأقوات في المكينة لأن مصيبة الرحويين أشابت الغربان وتناقلت أناشيدها الركبان، فلذلك رفع الله كيدهم بالمكينة وجعلت لهم عقوبة مهينة فهم أكثر الخائنين غشا.."

ـ من يحدد المفكر فيه واللامفكر فيه؟

بين المفكر فيه واللامفكر فيه يثوي سؤال الإمكان. ومن سؤال الإمكان ينطلق سؤال الإصلاح الديني بوصفه حاجة ملحة وغير ممتعة في ذاتها إلا امتناعا عرضيا طارئا بفعل السلط. وليس هناك بالتأكيد سلطة واحدة هي المسؤولة عن هامشية اللامفكر فيه في الإصلاح الديني . بل هناك تداخل وتركب سلط مختلفة، سوف نتعرف عليها في محلها من هذه الورقة.الجدل الموضوعي لهذه السلط هو من يحدد الأحياز الممكنة وغير الممكنة للتفكير. كأن المفكر فيه هو نفسه غدا موضوعا للتوافق. وآية ذلك أننا في المغرب لا زلنا نفكر بالعمومات. فالتفصيل وتحقيق ما كان بالجملة عبر تحليل ما في الجملة ، لا يزال في حيز اللامفكر فيه. يحصل أحيانا ضرب من التواطؤ بين هذه السلط لتكريس أحياز معينة من اللامفكر فيه. يحتاج الإصلاح الديني إلى مناورات في التفكير ، وسير يحذر شديد فوق حقول الغام ، وأحيانا لا ندري متى يجب أن نفكر ومتى يجب أن لا نفكر!

ـ هل المفكر فيه كله مرفوض واللامفكر فيه كله مطلوب؟

المفكر فيه اليوم هو أوسع مما في يد الفواعل الأساسية للإصلاح الديني في المغرب. وهو بلا شك أوسع مما تمت أجرأته أو يجري بحثه في إطار المسلسل التوافقي ، والذي استطاع بالكاد أن ينتزع مشروع قانون الأسرة. ولا أحد يشك في القيمة التاريخية لهذا التطور، ولا في كونه يشكل خطوة من شأنها أن تستتبع خطوات أخرى في موضوعات شتى لا يزال بعضها عالقا حتى اليوم. ففي جملة ما يواجه فواعل الإصلاح الديني في المغرب ، جدل بين المفكر فيه واللامفكر فيه. فهناك أجندات مختلفة وأسئلة متنوعة

يجود بها المشهد وتقودها أطراف وحساسيات وطنية . والواقع أن من بين المعروض المفكر فيه ما لا جدوى منه ، وأحيانا فيه من التعيم على المطلب الحقيقي والجذري للإصلاح^(١٥٦) . كما أن في اللامفكر فيه من التساؤلات ما لا فائدة منه ، سوى التشويش على حركة الإصلاح ، حيث هي حركة بطيئة لكنها هادفة وفاعلة. فالإصلاح الديني لا يأتي بغتة وبفعل ثورات عارمة ، بل هو فعل بطيء ومتأن كما لا يخفى. من هنا كانت الضرورة قاضية بنوع من الاقتصاد في التفكير. الاقتصاد في المفكر فيه واللامفكر فيه . وليس لذلك من طريق سوى انتزاع أجندة الإصلاح من الحسابات السياسية ، وبرفع إيقاع الجدل بين الفواعل إلى أقصاه.

- الفواعل الثلاث في الإصلاح الديني بالمغرب

ثمة فواعل ثلاثة في عملية الإصلاح الديني في المغرب. وهي بناء عليه، تشكل معالم مشاريع تحمل أجندات مختلفة متمحورة حول نسق من المصالح والرهانات ، تتوافق حيناً وتتصادم أحيانا. وليس المغرب استثناء في ثلاثية الفواعل التي سيأتي ذكرها ، بل هي عامة في العالم الإسلامي ، وليس للمغرب سوى ما يختص به مجاله وما يميز حضور هذه الفواعل

(١٥٦) - منها على سبيل المثال ما كفانا التطور الاجتماعي والثقافي ، وجملة الإكراهات الاقتصادية على تجاوزه بغض النظر عن مدى مشروعيته ، كمسألة تعدد الزوجات ، حيث ثمة من القضايا الأكثر إلحاحا في واقع تعاني فيه المرأة الكثير من صور الحيف واللامساواة في الحقوق ، غير مسألة التعدد التي تكاد تنعدم في الواقع ولا تشكل نسبة معتبرة. وكان أحرى أن لا ينسبنا الدخول في نفق مناقشة قضية لا موضوع لها ، تناول القضايا الأساسية والتي هي محل اتفاق كل القوى والأطراف المعنية بتطوير ملف المرأة.

وكيفية اشتغالها في المجال. وهذه الفواعل تشكل في المحصلة النهائية مشهدا لإسلامات أو مشاريع إسلامية ليس بينها من مشترك سوى الإسلام في عموماته. لكن الإسلام من حيث وظيفته الاجتماعية والسياسية والثقافية ، فهي تمثل عوالم مختلفة . وهذا التقسيم ليس كلامي أو عقدي بل هو تقسيم وظيفي اجتماعي^(١٥٧) . وهذه الفواعل هي :

الفاعل أو الإسلام الدولني - etatique - يمثل هذا الفاعل الدولة بمؤسساتها ورهاناتها. وهو ما يسميه البعض بالإسلام الرسمي. ففي كل البلاد العربية الاسلامية بما في ذلك الدول الأكثر نزوعا إلى العلمانية مثل تركيا ، هناك عناية سياسية بالشأن الديني. يعكس هذا الاهتمام الكبير بالشأن الديني قوة الحضور الديني في النسيج الاجتماعي الثقافي ، وبالتالي تأثيره على الواقع السياسي. التأثير الديني في السياسة ليس فقط مسألة اختيار أيديولوجي في المجتمع الإسلامي ، بل هو واقع مؤثر حتى في الاختيارات السياسية في الدول الاسلامية العلمانية نفسها. وإذا كانت الدول الاسلامية تختلف في أنسقتها السياسية الحديثة بحسب بعدها أو اقترابها من

(١٥٧) - ليس التمييز هنا بالمعنى الذي يفيد الخلف الكلامي ، كأن هذا الوسيط أو ذاك بينهما نحو خلف عقدي. بل على فرض التشاكل في المواقف الكلامية والعقدية والفروعية والسلوكية ، تجد خلفا في مستوى الرهانات والحسابات والحساسيات، التي تفرضها الوظيفة الدينية الاجتماعية ، والتي تعبر من خلالها كل طبقة اجتماعية أو فئوية على مصالح محددة . إن علم الكلام القديم لم يتطرق إلى أحياز أخرى غير معرفية بحثة ، كالتناقضات والخلافات التي تبرزها المواقف والمصالح والحساسيات الاجتماعية ؛ حيث ليس الخلف دائما كلاميا معرفيا ، بل أحيانا ما يكون مصالحيا واجتماعيا ، ما يفرض على علم الكلام الجديد أن يدخل في حساباته العامل الاجتماعي في مقاربة ظواهر الخلف.

الدين ، فإننا نستطيع أن نتحدث عن ثلاث أشكال من الدول الاسلامية اليوم:

- دولة شبه علمانية - pseudo-laique -^(١٥٨) من حيث طبيعة نسقتها السياسي، ومن حيث مضمونها الدستوري حتى لو ظل للدين فاعليته غير المباشرة في التوازنات السياسية والاجتماعية لهذه البلدان ، حيث فصل الدين عن المجتمع ، أمرا ممتنعا جدا في البلاد الغربية بالأحرى البلاد الاسلامية.

- دول دينية أو شبه دينية أيضا - pseudo-theocratique -^(١٥٩) ،

(١٥٨) - استعملنا هذا المفهوم ، لقناعتنا بأن العلمانية لا تحضر بشمولها وثقل فلسفتها في كل الدول العربية والاسلامية بما في ذلك تركيا . فالمجال العربي والاسلامي لا يمكن أن تنجح فيه العلمانية بمعناها الشمولي أو التمامي ، وحيث مثل ذلك إن حدث فسيقف المسلسل التوافقي ، سيدخل البلاد في تناقضات وصراعات حادة ، حتما لن تقوم معها ديمقراطية ولا تنمية .

(١٥٩) - ومرة أخرى يتعين التمييز بين دولة دينية وأخرى شبه دينية. بمعنى أن العامل الديني هو أداة للضبط الاجتماعي وحماية النسق السياسي. هذا ناهيك عن أن الدولة الدينية بمفهومها الثيوقراطي وما يتضمنه هذا المفهوم لا تنسجم حتى مع التصور السياسي الإسلامي التقليدي. إن الإسلام نفسه مارس هذا التمييز بين ما هو بين العبد وخالقه وبين ما هو فعل سياسي واجتماعي لتدبير المدينة وحفظ النظام العام. بهذا المعنى لا يحتاج الإسلام إلى علمانية تفرض عليه هذا التمييز من الخارج ، بل هو نفسه يحتوي على هذا الميكانيزم ، أي بوصفه نفسه ديناً علمانياً، بين السياسة والدين فيه نحو اتفاق ونحو افتراق في الوظيفة الدينية والسياسية. تارة تستقوي فيه السياسة بالدين وتارة يستقوي فيه الدين بالسياسة ، في عملية تبادل وظيفي. فعلى الرغم من أن الإسلام لم يميز بين حدود السياسة والدين في الوجدان المسلم ، إلا أن الواقع الإسلامي يميز بين حدودهما وظيفياً. ففي الدولة الاسلامية، هناك

يلعب فيها الدين دورا أساسيا مقوما للنسق السياسي ، مثل السعودية وإيران والمغرب مع الفارق دائما بطبيعة الحال.. على أن تقوم النسق السياسي بالدين لهذه البلدان لا يعني أن الدين يعدم تأثيرا في البلاد الأخرى ذات النسق السياسي العلماني. ولا يعني ذلك أن الدين لا يحضر في اجتماعها حضوره في اجتماع الأخرى.

- إذا كان بالإمكان إدراج المغرب من حيث النسق السياسي الديني في خانة الدول الدينية ، إلا أن ثمة فرادة تجعل من المغرب بلدا حاول أن يوفق بين المقوم الديني الوظيفي للدولة ، وبين الرهانات الحداثية ، ليس على صعيد التحديث بمعناه الاستهلاكي ، بل بمدلوله الهيكلي والمؤسستي. هذه الفرادة تجعل من موضوع الإصلاح الديني في المغرب أمرا معقدا. إنك تجد في المغرب تقاليد أعرق مما في الدول الدينية ، كما تجد فيه من صور الحداثة ما هو مفقود في الأخرى. زواج يكاد يكون متطرفا بين أقصى القديم وأقصى الحديث . وتلك هي مفارقة مشهد ، يتعين معالجته بمنطق فرادته نفسها.

وقد يحار المرء أمام فرادة النسق السياسي المغربي في انشطار بنيته بين النزعة التقليدية والنزعة التحديثية، ما يستدعي ثقافتين سياسيتين: الثقافة السياسية التقليدية التي تستند إلى القاعدة السوسيو ثقافية المغربية ، ونموذجها الإرشادي ، الإسلام الشعبي. والثقافة السياسية الحديثة التي تستند

سياسيون متدينين ودينون ميسون ، وهناك دينون غير ميسين ، ولهم حساسية من السياسة ، ويشغلون على الشأن الديني بعيدا عن السياسة وحساباتها. ومثل هذا لا يمكن أن يوجد في نمط ثيوقراطي بالمعنى المذكور.

إلى قاعدة المكتسبات التي نهضت بها القوى التقدمية وتمثلها النخب. وهذه البنية المنشطرة على نفسها ، التي توحى بأننا إزاء بنية تناقضية ، بل تؤكد على تبادل وظيفي ، لعله مظهر من مظاهر التوازن السياسي المطلوب الذي حتمته تاريخية النسق السياسي المغربي ، الذي يستمد شرعيته الأساسية من الشرعية الدينية التاريخية . وتفرض هذه الفريدة أحيانا تحديا آخر : هل الدولة المغربية دولة دينية أم دولة علمانية؟

بالنظر إلى الشرعية الدينية التاريخية ، وحضور المعامل الديني كمقوم للنسق السياسي المغربي والوظيفة الدينية والسياسية لشخص الملك بوصفه المسؤول دستوريا عن حماية الملة والدين على أساس الوظيفة الدينية التي تخولها سلطة إمارة المؤمنين ، توحى بأننا إزاء شكل من أشكال الدولة الدينية. في حين قد يرى البعض أن هذا لا يخلوا أن يكون نوعا من التوظيف السياسي للدين ، يجعل المغرب بلدا علمانيا ، يخضع الدين للسياسة وليس العكس (١٦٠).

- الفاعل السياسي أو الحزبي : تمثله الحركات الاسلامية ، لا سيما المنخرطة منها في العملية السياسية وذات التوجه الإصلاحية. ظهرت أولى ملامح هذا الفاعل في المنتصف الأول من القرن العشرين. وفي المغرب نتحدث عن نكسة حزيران ، التي يؤرخ بها لنشوء الحركة الاسلامية في المغرب.

- الفاعل الانتلجونيستي : الانتلجونسيا الدينية هنا - تسامحا - ممثلة بجملة

(١٦٠) - انظر ضريف محمد؛ الدين والسياسة في المغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، ط نونبر ٢٠٠٠، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء

العلماء والمفكرين والمثقفين الدينيين. ظهرت أولى ملامح هذه النخبة الإصلاحية في البلاد العربية خلال القرن التاسع عشر، واتسعت فعاليتها بصورة لافتة بلغت أوجها في نهاية القرن التاسع عشر. في المغرب، نتحدث عن نهاية القرن التاسع عشر أيضا وبداية القرن العشرين، كتاريخ لبروز بعض النماذج العلمائية، تزامن ذلك مع الحماية وبعد الاستقلال، يمثل علال الفاسي نموذجا متأخرا لهذه الانتلجونسيا الدينية بمدلولها الإصلاحي والسياسي .

الفواعل وتعدد الباراديغمات:

قلنا سابقا بأن الخلاف في منظور الفواعل الثلاثة باعتبارها وسائط الإصلاح الديني، خلاف في الجملة لا بالجملة. أي اختلاف الحسابات والرهانات والوظائف، وليس اختلاف القناعات في الدين بلا شرط الوظيفة الاجتماعية. هكذا تجد نفس الاعتقاد لا يكفي لرفع الخلاف بين وسيطين اجتماعيين مختلفين. تختلف الرؤية الوسائطية للدين بحسب الغايات والوظائف والآليات؛ أي ثمة باراديغمات محددة للصورة التي يدين بها هذا الوسيط أو ذاك. على هذا الأساس يمكننا الحديث عن ثلاث باراديغمات متحركة في فواعل الإصلاح الديني، وهي التي تحدد آفاق الإصلاح وممكناته وميكانيزماته وغاياته.

الباراديغم الدولي (paradigme etatique):

إن للدولة حسابات في الإصلاح الديني غير حسابات الفواعل الأخرى. فهي غير معنية بالإصلاح الديني في ذاته إلا من حيث هو تجدد حتمي يفرض تحولات في ميكانيزم الوظيفة الاجتماعية للدين. أي بما هو تجدد

مطلوب في عملية التكييف المستدام للمقوم الديني داخل نسق سياسي تاريخي معطى. إن الباراديغم الدولاني هو باراديغم الضبط الممنهج والهيكلية وإعادة الهيكلية للحقل الديني بموجب استراتيجيا حماية النسق السياسي. و آليتها السلطة والإرادة السياسية ، التي تعبر عن نفسها عند الضرورة والاقتضاء. ويمكننا القول ، بأن ما يمكن أن نسميه بالجهاز السياسي أو الدولاني ، هو المحدد الرئيس أو لنقل " الحتمية المفرطة" surdetermination في ثلاثية التأثير الجدلي للفواعل الأخرى. حيث المحدد النهائي للتغيير هو الفاعل الدولي . فالإصلاح يأتي منه أو عبره ، ولا يتم إلا به.

الباراديغم الحزبي الحركي:

للحركة الاسلامية حساباتها ورهاناتها وميكانزوماتها في الإصلاح أيضا. ويظل الباراديغم المهيم على السياسة الإصلاحية الحركية الحزبية ، هو الباراديغم الدعوي بمدلوله الأيديولوجي ، حيث تراهن الحركات الاسلامية في المغرب على التوسع والنفوذ الذي يتيحها كونها منخرطة في العمل السياسي وما يقتضيه ذلك من تقييد بشروط العمل السياسي وحسابات اللعبة السياسية. آليتها في ذلك التعبئة والتشيد والدعوة .

الباراديغم الانتلجوني:

حسابات الانتلجونيا الدينية ، إصلاحية و نهضوية. يتنازعها نموذجان إرشاديين: المعرفة والأيديولوجيا. وإذا كانت الانتلجونيا الدينية تستند إلى المعرفة وتستعين بالنقد المعرفي ، وهي خاصيتها التي لا يكاد يشاركها فيها

أحد من الفواعل الأخرى ، فإن سقوطها في المأزق الأيديولوجي هو سقوط ذوا طبيعة وتكييف معرفي. أي الأيديولوجيا هنا تحضر ليس بمدلولها الوظيفي القطعي كما في خطاب الفاعل السياسي الحركي ، بل هي تحضر بكل إمكاناتها الحجاجية وتقنياتها المعرفية ومقوماتها العلمية. وأحيانا بمدلولها التضليلي والتبريري. بل إنها تساهم أحيانا في مد الفاعل السياسي الحركي بمسوغات أيديولوجية ، ويحصل بينهما أحيانا نحو من التواطؤ.

- جدل الفواعل الثلاثة

هناك جدل مفتوح بين هذه الفواعل . يتحدد دورها بجملة الحسابات والرهانات والميكانيزمات المعتمدة. هذا الجدل متحرك في سياق تناوبي يجعل الدولي يتواطأ مرات كثيرة مع السياسي الحركي ضد الانتلجونيستي ، وأحيانا يحصل التواطؤ بين الدولي والانتلجونيستي ضد الحركي وهكذا دواليك. إن المتغير في معادلة التحالفات المعلنة أو الضمنية ، هو طبيعة الحسابات والرهانات التي تحددها المرحلة. ما يعني أن الجدل المفتوح هو في النهاية سياسي محض. سياسي من حيث أن حساباته ما زالت تستبعد الأسئلة الكبرى في مدلولها النهضوي الشامل. حسابات الفاعل أو الإسلام الدولي هو الهيكل والضبط. وميكانيزماته تستند إلى قهر السلطة وتتوقف على الإرادة السياسية . كما أن حسابات الإسلام السياسي الحركي ، هو النفوذ والتوسع ، وآليته الدعوة والتعبئة. أما الحسابات - على الأقل المفترضة - للفاعل الانتلجونيستي ، فهي معرفة نهضوية إصلاحية ، وميكانيزماته نقدية علمية.

ثلاث سلط - دولانية وحركية وثقافية - تتوزع خريطة الإصلاح الديني ،
وتساهم بدورها في خلق مساحات للمفكر فيه وأيضا هوامش للامفكر فيه
في عملية الإصلاح الديني المفترض.

يجد الإسلام الدولي مبرراته ، في مسوغ الضبط والحق التاريخي
للدولة في احتكار العنف وممارسة سلطة الأجرة والرفض أو القبول عند
الاقضاء. وهي غير معنية إلا بالتوازنات ومراقبة التطور الطبيعي للمجتمع و
مراقبة نشوء وتطور حساسياته. إنها بهذا المعنى ليس لها إلا الدور السلبي
في تكييف الدين مع مجمل التحولات والتحديات حفاظا على الحد الأدنى
من التوازن السياسي والمجتمعي. الدور الوظيفي التاريخي للدولة لا يمكن
إلا أن يكون دورا سلبيا ، أي دورا منفعلا ، انفعالا بطيئا وبيروقراطيا ، تحظر
فيه كافة الحسابات والرهنات الإدارية والأمنية والاقتصادية والسياسية
و..و..فليس من المتوقع من الدول أن تطرح أسئلة على المجتمع ، إلا في
الحدود التي يفرض فيها التطور الاجتماعي والاكراهات الدولية مثل هذه
المبادرات ، والتي عادة ما تكون مؤقتة ومرتبطة بمسلسل كامل من
الحسابات الاستراتيجية. من هنا حتما سيكون هامش اللامفكر فيه واسعا إلى
حد النسيان والإبقاء على الأمور كما هي ما لم تتحرك الفواعل الأخرى ،
وتفرض أسئلتها على الفاعل الدولي. ويجد الإسلام الدولي معذريته في
كونه ملتزما بوظيفة الضبط والهيكلية. وفي هذا الإطار فهو يستند إلى
احتياطي آخر ، هو جملة الحلول ذات الطابع غير الديني ، أي الانفتاح على
التجارب العلمانية نفسها.

تمثل إمارة المؤمنين وظيفة مقومة من مقومات النسق السياسي الحديث

في المغرب. وهي تستمد مسوغاتها من الشرعية الدينية التاريخية، وهو ما يمنحها قدرا من النفوذ. وتستند في نفوذها على قاعدة سوسولوجية تتحكم بها ثقافة سياسية ومخيال سياسي محدد. لاستعباد ذلك، يتعين مقارنة أبعد من تاريخية سياسية، بل تصبح الحاجة ناجزة لاستدعاء مقارنة أنثربولوجية دينية وسياسية للنسق السياسي المغربي. في ضوء ذلك ندرك المعقول خلف مظاهر اللامعقول. وحينها فقط ندرك كيف رأى المغاربة صورة الملك الراحل محمد الخامس رحمه الله في القمر، وكيف لعب المخيال السياسي يومها دورا كبيرا في العمل الوطني.

من جهة أخرى يجد الفاعل أو الإسلام السياسي مبرره في مسوغ الأسلمة، وحق التبليغ والدعوة. وهو بهذا المعنى - وأنا أتحدث عن المغرب - ليس له من الأسئلة ما يفوق مجرد الدعوة. لقد بدأت حركة الإخوان المسلمين كحركة دراويش صوفية ودعوية لكنها تطورت إلى حركة سياسية. لعب القمع السياسي دورا كبيرا في لجم النوايا والأهداف الحقيقية التي كانت تشكل حلم الحركة الإسلامية في صيغتها الإخوانية. كانت ولا تزال الخلافة مطلبا أساسيا ونموذجيا لهذه الحركة. وإن تراجع بعض الشيء فهو يحتل قاع اللاوعي في هذا الخطاب.

لا يخفى على المراقب لسير الحركة الإسلامية ما واجهته هذه الأخيرة من تحديات وعلى امتداد العالم الإسلامي، وإن خفف من هول تلك الإخفاقات ما كان من إنجازاتها هنا أو هناك، ما جعل بعضها يقفز في ظروف تاريخية محددة إلى مستوى النموذج، مع استلامه مقاليد السلطة، سواء عبر ثورات شعبية مثل ما حدث في إيران أو ثورات عسكرية كما

حدث في السودان أو عبر توافقات ديمقراطية كما يحصل اليوم في العراق.. هذا ما يمثل الوجه الآخر الذي يقابل جملة إخفاقات الحركة الاسلامية في مواقع ومواقف أخرى. في المقابل ندبت الحركة الاسلامية حضنها العاثر في كل من الجزائر ومصر التي كانت هي البؤرة التاريخية التي تبلورت فيها أولى ملامح خطاب الحركة الإسلامية الحديث. ومع ذلك لم يكن حال النماذج الناجحة أقل ابتلاء من النماذج الفاشلة.. لقد واجهت التجارب الاسلامية في الدول التي استلم فيها الإسلاميون السلطة بأي طريق كان، تحديات جعلت هذه الدول تنهض بما استقر في عهدة العالم الإسلامي من تراكمات هذا الفراغ التاريخ منذ سقوط الخلافة الاسلامية ونشوء الدولة الوطنية الذي برزت أولى ملامحه مع الدولة التركية المتخلة عن دورها الخلافتي بعد أن غدت في أعين الأوروبيين المتحمسين للسيطرة على الشرق بمثابة الرجل المريض.. فإذا كانت الحركة الإسلامية في مراحلها الأولى وحتى اليوم في البلاد التي لم تمارس فيه مسؤولية السلطة، تكتفي بمجرد شعارات وتنظيرات لا تقدم معها برامج مفصلة تكشف عن مشاريع حلول اجتماعية واقتصادية وسياسية... حيث كان من العبث الحديث حتى زمن سيد قطب عن أي نوع من التفصيل لسياسة الحكم وخصائص الحاكم الشرعي قبل الاستيلاء على الحكم، فإن الحركات الاسلامية التي استلمت السلطة أو شاركت فيها تجد نفسها أمام صدمة أخرى لعلها أكبر من صدمة الإخفاقات التي واجهت نظائرها في أماكن أخرى، أعني صدمة التراكم الأزماتي الناجم عن تراكم الفراغ التاريخي والتخلف الذي أحرق بأمة كانت ولا زالت ترفض مواجهة واقعها

كما هو، بأساليب عقلانية ومقاصد مشخصة وواضحة وإرادة حرة..وبذلك تكون الحركة الإسلامية سواء في مستواها النموذجي الممارس للسلطة أو العامل على استلامها، قد راكمت من الأخطاء وواجهت من الإنسدادات ما أصبح يستدعي لحظة تأمل قصوى ومستوى من النقد الذاتي رفيع، حيث ظل هذا الأخير هو الفريضة الغائبة وإن حاول البعض التخفيف من وطأة هذا الغياب النكد، باجتراح طرق في النقد الذاتي هي أقرب إلى تخريجات وتزييفات منها إلى نقد ذاتي جذري، يستوعب كل إشكالات الحركة الإسلامية بدءا بنقد الخطاب ومرورا بنقد الاستراتيجية وانتهاء بنقد الوسائل..وهذا النقد تستدعيه جملة حيثيات أهمها واقع التعدد في الخطاب والاختلاف في التعبير والتنازع في مستوى الأهداف. لقد أثبتت الحركات الإسلامية أنها ليست ماء واحدا ولا خطابا متجانسا ولا حتى أنها حركات منسجمة ومتفقة على رؤية معينة واستراتيجية موحدة ومقاصد مشتركة..وقد كشف هذا الواقع المزري عن أن النزاع بين الحركة الإسلامية وارد، وقد يتطور بمقدار قرب الحركات الإسلامية من الفعل السياسي واختلاف القراءة وتناقض التشخيصات للواقع ومؤشراته..ونحن لا يهمنا التفاصيل الصغرى الخاصة بكل جسم على حدة بل ما يهمنا هو الرؤية الجوهرية التي تشترك فيها كافة هذه الحركات حتى ولو تنافرت برامجها وتناقضت مقاصدها واختلف مستوى خطابها..

إننا نواجه تحديا دوليا كبيرا بسبب ما كانت قد اقترفته جهات محسوبة على التيار الإسلامي، رفعت إيقاع المواجهة مع الغرب إلى مستوى الحرب العالمية، على خلفية حنين تاريخي: الحرب الصليبية. على أن هذا

الاستخدام لا يكشف فقط عن حنين وتمثل كاشف بدوره عن فراغ في محتوى الوعي والمنظور التاريخي لما يجب أن يكون عليه الموقف الإسلامي في ضوء التحولات الكبرى التي مست أنماط التفكير وجعلت العالم يتحرك بمشاريع مستقبلية ذات مرتكزات اقتصادية وثقافية مختلفة، كما جعلت العالم الإسلامي رغم تخلفه التاريخي يندمج مكرها في دورة تساؤلات حضارية جديدة كل الجدة ، فرضت عليه الإنخراط في جيل جديد من الأزمات والمشكلات ، كالتقدم والتنمية وما يختزلانه من مطالب هذا العالم إلى الاستقواء الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وامتلاك التكنولوجيا ووسائل للتنمية الشاملة والمستدامة وتحقيق التنمية السياسية اللازمة في سبيل تحقيق دولة القانون والحريات وحقوق الإنسان...

إن سير الوقائع لا يسمح بمزيد من التسوية لجريان حد أدنى من النقد الذاتي الذي تخرج به الحركات الاسلامية من أسر الخطاب المتمأزق على أجندة من المشاريع التي لا تنتمي للكون الحديث. الخطابات التي من شأنها زرع الكراهية واقتياد المؤمنين بها تحت ضغط الوعي الشقي إلى الانتحار الجماعي.

286 في السياق نفسه يواجه المراقب لمسار الحركة الإسلامية المغربية جملة من الآفات التي تسم فعاليتها، وتحتل مكان اللازمة لكافة مشاريعها ، مما يكشف عن أنها تعدت كونها آفات عارضة، لتصبح آفات بنيوية تمس جوهر النسق الفكري والأخلاقي للحركة الإسلامية بالمغرب . وهي إذا ما نظرنا إليها نظرة إجرائية انقسمت إلى قسمين : آفة تصورية وآفة أخلاقية.

وبما أن المجال لا يسعنا للتذكير بأن طرو الآفة على البنية التصورية هو كافي للحكم على قسيمها في المقام بالفساد ، لجهة ضرورة التعدي اللزومي للآفات من مستوى التصور إلى مستوى السلوك ومن النظر إلى العمل ، فإننا سنرتب حديثنا على وفق التقسيم المذكور، فيكون حديثنا عن التصور مستدعيا للحديث عن الخطاب، وحديثنا عن الأخلاق مستدعيا للحديث عن الوسائل والأهداف.. ففي إطار القسمين المذكورين ، تجري قسمة أخرى ترصد مشكلة الحركة الاسلامية من خلال ثلاثية النقد: نقد الخطاب ، نقد الأهداف - الاستراتيجية - نقد الوسائل ، وهو ما استدعي قراءة مفصلة ليس هاهنا مقامها.

نقصد بالآفة التصورية ، ما يواجه الحركة الإسلامية من مشكلات معرفية وثقافية، تعيق تشكيل رؤيتها الإيجابية للعالم وللآخر وللحظة التاريخية المرتهنة لها. أو بتعبير آخر عجزها عن تكوين فلسفة حقيقية تمكنها من تأويل التعاليم والخروج بها من ارتهاناتها التاريخية وسلطة المورد الأول إلى فضاء الواجب الراهن أو الممكن الآتي . فهي إذن مصابة في وعيها بالعالم، ما استدعي نقدا جذريا ، يعيدها إلى منطق الفعل التاريخي ويدرجها ضمن سنن الأزمنة ومنطق تطورها. لقد ظلت الحركة

الإسلامية في مجملها تعاني من آفة الإشباع بما كان وفره المورد الأول من تعاليم منزلة تنزيلا على خلفية "استنزال ما" في "مورد ما" .. وشعورها بالإشباع التصوري لما كان وما سيكون ، جعلها تستغني صراحة أو ضمنا عن تاريخ المعرفة الإنسانية وما تراكم من خبرات العقل البشري ، ليس فقط على مستوى العلوم البحتة، بل وأيضا على مستوى العلوم الإنسانية وفلسفة

الأخلاق. على إيقاع هذا الشبح المعرفي الخادع ، صدم العالم الإسلامي أكثر من مرة - لأنني اعتقد بأن العالم الإسلامي صدم أكثر من مرة وليس فقط صدمة الحداثة إثر الغزو النابوليوني لمصر - ، صدم أمام وهج الحداثة التي لم ترعبه بكمية البارود وتقنية الغزو فقط ، بقدر ما صدمته بأسلوبها المدني وتنظيمها الاجتماعي وذوقها الرفيع، إذ لم يكن من بالغ الصدف أن يكون أول ناقل منبهر ومتفنن لهذه المظاهر المدنية والحضارية ، هو رجل دين ، لم يكن له دور في البعثة العلمية المصرية سوى الرعاية الدينية وإمامة الصلاة. لقد كان من الظواهر التي قلما تأملتها الحركة الإسلامية في رحلة رفاة الطهطاوي وهو الشيخ الأزهري ، أنه كان أكثر حماسة وانبهارا بمكتسبات المدنية الحديثة ، من منطلقاته الدينية والأخلاقية ، وبنظرته الإيجابية التي لم تر في كل ما رآه استعمارا وتآمرا ، هو الذي رحل إلى الضفة الأخرى بعد أن حمل في وجدانه كل آثار وأحاسيس المستعمرات.

لقد نجحت القراءة الطهطاوية لهذا المشهد الحضاري في الفصل بين الموقف السياسي المحكوم بظروفه التاريخية ، وبين الموقف المعرفي المأخوذ من ناصيته إلى حيث الإعتراف بقوة العلم والتنظيم الاجتماعي والاعتدال الحضاري.. فإذا كان مستساغا القول إن الحداثة انتهت باستعمار

288 مصر ، وهو منعطف تاريخي للحداثة في طورها الإمبريالي غدا أمرا لا

أخلاقيا مستفظعا و مستنكرا ومرفوضا بالشرعة الدولية ، فإن ما اختفى من مفهوم وراء منطوق المتن الطهطاوي ، أن التخلف والتوحش هو بطبعه مغري ، ومستنز للقوي، لا سيما إذا كان القوي قد سقط في ازدواجية الموقف اللاأخلاقي، وهذا ما حدث بالفعل. أجل، إن جملة الصدمات التي

واجهت الحركة الإسلامية أثناء سباتها وطمثينيتها الخادعة بفعل التشبع الكاذب، ما زال يشكل مظهرا مقلقا، وعاملا يهدد هذه الحركة بالنهاية السيئة . وقد زاد هذا الإحساس الخادع رسوخا، بعد أن حجب عنها الفراغ الأيديولوجي والسياسي ومظاهر التعبئة والتحشيد وغفلة الحامل الواعي لمضامين التفكير الإسلامي الحضاري، هذه الحقيقة ، طانة أنها كسبت الرهان السياسي وأجابت عن كل تساؤلات المجتمع وقدمت الحلول الشافية على طريق الإنماء الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي..إن الإحساس بالتشيع الخادع والاكتفاء بالموارد الأول لتعاليم تحولت إلى أحناط في انتظار المستنطق الحي ، وليس المستنطق الميت - إذ غياب شرط القارئ الحي هو غياب للمشروط: فالمشروط عدم عند عدم شرطه - ، هو آفة الحركة الاسلامية ، حيث غاب عنها أن الاستمرار على هذا الانسداد التعاليمي يرسم المورد الأول من شأنه أن يمنح السلطة للنمط السوسيو- تاريخي كله الذي عبرت فيه تلك التعاليم عن نفسها..ومن هنا فإن الحركة الاسلامية جاءت لتكرس أكبر منعطف منع الفكر الإسلامي من الانخراط في الدورة التاريخية للمعرفة ، لما أخذت بمنطق الفسر لا بمنطق التأويل، لتؤكد بذلك على أنها تتبنى هزيمة العقل العربي والإسلامي التاريخي ، وفشله في الخروج من منطق الفسر إلى منطق التأويل..ومن منطق المورد الأول إلى منطق الموارد الممكنة..ومن منطق الاستذكار إلى منطق الاستنطاق..ومن مستوى التمرکز إلى فضاء التجلي.

هذا العجز التاريخي هو نفسه يستعاد برسم الصحوة الإسلامية التي تركز خطابها على الوجدان والعاطفة والانفعال...وطبعا إن وسيلتها لتركيز هذا

الخطاب لم تكن برهانية واعية عقلانية وعقلانية، بل لقد تمثلت منطق الأيديولوجيا التضليلية نفسها في أسوأ حالاتها، تلك التي تستند إلى روح العصبية والخداع وتزييف الواقع والأسئلة الحقيقية، ومنطق الإقناع الرخيص.. ولذلك، يكون مآلها مآل الأيديولوجيات الرثة، بما تؤدي إليه من حالات الوعي الشقي والانتحار بلوغا إلى مرحلة الوقاحة الايديولوجية .

لعله من مظاهر التوهيم والتزييف الذي تمارسه الحركة الاسلامية المغربية اليوم ، أنها لا ترى نفسها على خلاف مع أحد..ومن هنا لا تبالي مثل هذه الحركات التي يكشف سلوكها عن الكراهية فيما تبصم نظريا على كل مشاريع وبرامج غيرها..وربما بفعل سكر التعبئة والإحساس بالأمان الذي يوفره الناخب، تكتفي بأكذوبات صغيرة وتافهة لا يهتمها موقف العقلاء ومساءلة الناس، إنها حركات لا تحترم الجمهور وتستغيبه..وحقا لها أن تستغيبه طالما أنه لا يسألها مساءلته غيرها من المنافسين لها..

اتصف خطاب الحركة الإسلامية المغربية على مدى عقود من الزمان ، بالتمامية والنزعة الشمولية، ما جعله خطابا يعكس أنماط الخطاب السائدة حينئذ، والتي مثلتها بعض التيارات القومانية والشيوعية. وقد يبدو من الخطأ الحديث عن تيارات أصولية بالمعنى المتداول للعبارة في الإعلام الغربي، حيث إن القصد من الأصولية هو التقيد بمبادئ وأصول في التفكير. ومثل

هذا لا تختص به الحركة الإسلامية وحدها. وحسنا فعل غارودي في حديثه عن الأصوليات ، حيث أدرج أشكالها الأخرى ، كالأصولية الستالينية أو العلموية أو باقي أشكال الأصوليات، التي وسمها غارودي بآفة

العصر^(١٦١). ليست المشكلة مشكلة الأسس التي ينهض عليها وعي الإسلاميين بالعالم والأشياء، بل المشكلة هي مشكلة علاقة فنية وذوقية مع هذه الأصول. ومن هنا كان أولى الحديث عن نزعة شمولية وتماجية، تناهض منطق التسوية والاحتمال والحلول الوسطى وما شابه. ومن هنا يمكننا رفع صفة الأصولي عن موضوعها الوهمي، حيث لا وجود لشخصية أصولية بقدر ما هناك أفكار أصولية. فالصفة محمولة على موضوعات لا على أشخاص. ومستند هذا الرفع، أن الشخص أيا كان انشداؤه لهذه الأصول والمبادئ، فهو في معاقراته السياسية يحيد عنها عند الاقتضاء وتحت إكراهات شتى. فهو لا ينطلق دائما في تصورات وآرائه - لا سيما السياسية - من أصول، بقدر ما ينطلق من غايات ومصالح وقناعات. وعليه، فإن الحركة الإسلامية ليست أصولية بهذا المعنى إذا ما تأملنا مساراتها السياسية، وتحولاتها الفكرية والسياسية. فهي حركات عبرت ولا زالت تعبر عن أنها حركات تغيير، وبالتالي فهي ليست أصولية بالمعنى الأيديولوجي للعبارة.

اقتربت جملة من التهم والسمات بخطاب الحركة الإسلامية بالمغرب. يمكننا الحديث هنا عن الموقف السلبي من المجتمع.. الموقف من الآخر.. العنف.. غياب النقد الذاتي.. الجهل بأحوال العالم.. الرؤية القاصرة لمفهوم الدولة.. مفهوم المواطنة.. الهوية.. ضبابية الموقف.. ضبابية المقاصد.. غياب برامج تخصص المجتمع أو برامج لمواجهة تحديات العولمة.. آفة

(١٦١) - انظر غارودي؛ روجيه: الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، تعريب د. خليل

تصورية قوامها المجمودية والانسداد في اختيار الوسائل المناسبة والمنسجمة.. آفة أخلاقية قوامها شيوع نزعة الكراهية والاستهانة بقيم الآخر وحقه في الوجود ونزعتهم ضد قيم الحوار والعيش المشترك وبالتالي اختيارهم العنف كطريقة للتغيير.. الإغراق في نظرية المؤامرة.. والمقاومة.. الخلاصة، بلورة خطاب الأمة بوصفها رهينة لجماعة إسلامية لا بوصفها مجتمعا إسلاميا.

والحق يقال أن لا قيمة للإصلاح كما يبدو في معالجات الانتلجونسيا الدينية إذا لم يجد طريقه إلى الحركة الإسلامية بوصفها الوسيط الأكثر فعالية وانتشار. إن تخلف الحركة الإسلامية ينعكس بصورة كبيرة على عملية الإصلاح الديني. ومن هنا كان إصلاح وضع الحركة الإسلامية ضرورة ومقدمة في الإصلاح الديني في المغرب تحديدا.

لم تشتغل الحركة الإسلامية على موضوع الإصلاح الديني. فظلت مرتبطة بالعناوين الكبرى لأدبيات التقليدية للإخوان المسلمين أو الحركات المنبثقة عنها في أطوار نشأتها الأولى. ونعني بذلك أن موضوع الخلافة والحاكمية وأسلمة المجتمع أخذ المساحة الأكبر في برنامجها. لقد استلهمت الحركة الإسلامية المغربية مرجعيتها الفكرية من ذلك التيار الذي

292 أنتج فكرا حصريا وانزوائيا وصراغيا ضد الآخر. تطرح الحركة الإسلامية

المغربية نفسها كبديل لكنها لا تتمتع بمقومات البديل، لأنها وبكل بساطة لا تحمل مشروعا ولا برنامجا سوى الأسلمة في مدلولها التبسيطي والوعظي، وهذا لا يكفي بل لا يؤمن لها الاستمرار على المدى المتوسط والبعيد، ما لم تعيد بناء موقفها الفكري وتحديد اختياراتها الأيديولوجية.

بهذا المعنى ، تكون الحركة الاسلامية المغربية تعيش حالة نكوص حتى بالقياس إلى حركة الإصلاح والنهضة التي عرفتها المنطقة في القرنين السابقين. وعلى الرغم من أن هذه الحركات تتمثل عناوين كبرى توحى بنزعتها إلى التجديد والإصلاح والنهضة والتوجه الحضاري وفكرة الأمة ، إلا أنها لا تحمل مضمونا حقيقيا ينهض بمشروعها. فهي بذلك تكرر ظاهرة تميع العناوين الكبرى ، وهو في تصورنا أخطر من الاستقالة نفسها. ليس ثمة من مفارقة أكثر تعبيراً من هذا الذي تعيشه اليوم الحركة الاسلامية في المغرب. ولنضرب مثالين فقط ، من شأنهما وضعنا في صورة ما يجري وفي أي مستوى يجري:

المثال الأول يتعلق بحدث تسونامي؛ وطبعاً نعني بذلك رجوع الصدى لتسونامي في الصحافة المغربية ذات يوم. فبينما لا يزال البحث عن رفات ضحايا تسونامي ، فجر إعلام بعض الحركات الاسلامية موضوع تجريم ضحايا تسونامي والوعيد بمثله في المغرب . قد تكون مثل هذه الأفكار التبسيطية لها مدلولها المعقول لما يكون الحديث في سياق الوعظ والإرشاد بعيداً عن الحسابات والتوظيفات السياسية. لكن في مثل هذا المقام ، تكون الحركة الاسلامية المغربية قد عبرت عن إفلاس كبير في الخطاب. وبأنها لا تحسن أن تطرح الموضوعات الكبرى.

المثال الثاني يتعلق بحكاية "الرؤى والأحلام" . وكأننا حقاً بتنا في المغرب نعيش مناخاً لا يمكن تصوره إلا في مجتمع شبيه بمجتمع السندباد البحري. أصبح الحديث عن الرؤيا والحلم - بغض النظر إن كان ثمة مبالغة من هذا الطرف أو ذاك ، لأن المعتبر في المقام هو الظاهرة كلياً - يعوض

الحديث عن مشكلات اجتماعية وحضارية راهنة وملحة.

مثال التسونامي ومثال الرؤى ، يعكس واقع الحركة الاسلامية في المغرب ، ويجعلها في وضع لا تحسد عليه ، لن يخفف من وطأته فوز انتخابوي مرحلي هنا أو تموجات تعبوية هناك ، حتما سيحاسبها التاريخ يوما على اختياراتها ومواقفها وتسطيح المواقف والخطاب والتنكر لخطاب النهضة والتجديد ؛ المطلب التاريخي للحركة الاسلامية كما صاغتها في عموماتها الجامعة الاسلامية مع رواد الإصلاح في نهاية القرن التاسع عشر ؛ النهضة التي لم تنجز بعد. من هنا فالحركة الاسلامية في المغرب ، هي نفسها أصبحت موضوعا للإصلاح الديني ، قبل أن تكون فاعلا من فواعله. وهذا رهين بأن تكون حركة سياسية نهضوية إصلاحية وليس حركة سياسية انتخابوية ذات حسابات سياسية محدودة.

- حصيلة الفاعل الانتلجوني:

الوظيفة الاجتماعية للفاعل الانتلجوني ، أن يمتد إلى الأحياز الممكنة للامفكر فيه. إنها وظيفة الوسيط الإصلاحي الذي يسعى لتحريك الأسئلة الممكنة ، والبحث عن مخارج حقيقية لها. ووسائله في ذلك معرفية أكثر جذرية وحسما ، وأبعد عن التلفيق والتبرير. لكن هذه الوظيفة ليس بالضرورة موضع التزام الفاعل الانتلجوني الديني الذي قد يتواطأ أحيانا مع التيار العام ويمارس دور المعقلن لتخلفه. من هنا وقبل الحديث عن دور الفاعل الانتلجوني الديني في المغرب ، أن نتوقف عند الدور الانتلجوني الديني المفترض ، حيث ما من دور لا يفتح على هذه الأسئلة إلا ويشكك في نزاهة الفاعل الانتلجوني الديني أو على الأقل ينزله من مقام النخب

ذات الحسابات المعرفية النهضوية.

ثمة ثلاثة أسئلة يستبعدهما الفاعل الدولاني والسياسي الحركي ، في حين يحتفظ الإسلام الانتلجونيستي بحق التحرش بها. ولعلها واحدة من مصادر نفوذه وسلطته التي يمارسها وتبرر موقعه ووظيفته أيضا. ويمكننا القول إن محنة المثقف أو الفاعل الانتلجونيستي الديني تتجلى في هذا الاستبعاد المكثف للامفكر فيه في عملية الإصلاح الديني. حيث هناك ترسم جملة من التابوهات:

- تابو سؤال الكتابة التاريخية

- تابو سؤال الأنثربولوجيا الدينية

- تابو سؤال الاجتهاد والتأويل وفلسفة النص

١- سؤال الكتابة التاريخية:

نستطيع أن نجمل الحديث هنا بالتساؤلات التالية:

- نحن أمة سبابة إلى الكتابة التاريخية. مارست ثورتها الاسطوغرافية منذ اليعقوبي والمسعودي وانتهاء بابن خلدون. وقد حققنا ثورة في الكتابة التاريخية شكلت حدثا كونيا غير مجرى التاريخ الأسطوري غير القائم على التحقيق ، حيث حرر الصناعة التاريخية من تاريخ هيرودوت وأضرابه. ما الذي جعلنا اليوم نخشى من سؤال الكتابة التاريخية^(١٦٢)؟

- حققت الثورة الاسطوغرافية الغربية انقلابا إن لم نقل قطيعة ، لعلها هي من جعل فرانسوا شاتلي يرى بأن علم التاريخ هو صناعة للقرن التاسع عشر

(١٦٢) - انظر هاني، ادريس: محنة التراث الآخر، فصل: الكتابة التاريخية، ط ١ - ١٩٩٨ الغدير

للدراسات والنشر - بيروت

دون الالتفات إلى بواذر هذا الانقلاب العلمي في لحظته الخلدونية على الأقل. وهكذا بات الغرب يؤرخ لكل شيء ما ظهر وما بطن.. يؤرخ للجغرافيا مع فرناند بروديل ويؤرخ للميكروبات وللزواحف وللعبة الورق... ، ألا يحفزنا هذا لتدارك الأوضاع للتأريخ لاجتماعنا ، بعد أن أدركنا أن التاريخ ، وكما أكد بول فاليري يوما : علم خطير جدا؟!!

- إذا كان الإسلام لا خوف عليه ، وإذا كان الدين لا يناقض العلم ، وإذا كنا نعتقد بإمكانية العلم لا باستحالته ، وإذا كان الدين بوصفه حقيقة شهدت أولى تجلياتها في الماضي كحدث تاريخي، فما الذي يخيفنا من الكتابة التاريخية وإعادة قراءة تاريخنا على أسس علمية وموضوعية؟! ثمة بلا شك أجوبة كثيرة على هذه التساؤلات. لكن في تصورنا أن هناك جوابا أكبر؛ هو كوننا ننطلق من الإحساس بأننا أمة خارج قوانين الزمان ومنطق التاريخ. وهذا يتأكد في ثلاث صور خاطئة نحملها عن التاريخ:

- فوبيا الخوض في الماضي والتسليم به كما هو من منطلق أيديولوجيا ترى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان.. مع تكريس الفصل التعسفي بين مسار حركة الأمة ، على اعتبار أن القطاعات الحاصلة هي مجرد قطائع أخلاقية ذات مدلول إيماني ، وليست قطائع علمية ومعرفية. هكذا تحتل المعصومية

296

التاريخي للجماعة المسلمة الأولى الوجدان المسلم ، وبه يحتل زمانها موقعية النموذج المعياري للأجيال قاطبة. علما أن المراد من خيرية الزمان هناك ، خيرية شخصية وليست خيرية تاريخية. يمكن أن يكون زمانهم أفضل بوجود النبي والأئمة وبعض الصحابة في عظمة الدور وشرف

التأسيس ونبيل الغايات..لكن هذا لا يتعدى إلى الحكم التاريخي على زمان دون آخر. فمنطق التاريخ يقول ، بأن الآتي هو خير من السابق..وإذا كان الأنبياء شخصيات فوق تاريخية واستثنائية - وإن كانت وظيفتها لا تتم إلا بشروط تاريخية - فإن العالم من حولهم لم ينفك عن التاريخ وقهر شروطه ومنطقه ، بل إن الأنبياء - وهذا ما يفيدده الاشتقاق من النبوءة - هم كائنات مستقبلية وإن عاشت في أزمنة غياب الرشد البشري على مستوى الخبرة الجماعية وتخلف العمران البشري . لقد تعاطى الرسول - ص - مع العالم بشروطه التاريخية ، غير أن المتأخرين تعاطوا مع مرحلته من منظور أسطوري ، واعتبار حركته فوق تاريخية.

- موقف سلبي من الحاضر ، وعدم الاكتراث للتحويلات الجارية والملحة وممارسة النسيان والتجاهل لملف الإصلاح الديني .

- موقف سلبي من المستقبل قائم على الأمانى لا المستقبليات ، وهو في نظر هؤلاء مجرد استعادة للماضي لا صورة جديدة تناسب تقدم العمران البشري.

وما لم يعالج سؤال الكتابة التاريخية ، لن يكون لعملية الإصلاح الديني معنى. طالما أن التعاليم الدينية ليست في ذاتها مقصودة بالإصلاح في مرتبة

الجعل ، بل الإصلاح يصبح ضرورة في حقها بالعرض ، ما دامت تحققت بالموارد الأول ومسلسل النوازل ، ما يجعلها تاريخية بامتياز. وذلك بأن نستعيد قناعتنا بأننا كائنات تاريخية وليس فوق تاريخية. وبأن نعيد تحرير تاريخنا بالأنس بمناهج التاريخ وفي ضوء فلسفة التاريخ. أي إخضاع التاريخ الإسلامي إلى القراءة والنقد ولا نتعاطاه كما لو كان جزءا من

الحقيقة الوحانية.

٢ - سؤال الأنثربولوجيا الدينية:

التعاطي مع المسألة الدينية من جانبها الاعتقاد المدرساني أو من جانبها التاريخي ، يمنع السؤال عن جانبها الأنثربولوجي ، الذي هو الجانب الأكثر انتشارا واتصالا بالقاعدة السوسيولوجية . فمادام هناك حقيقة دينية واعية وأخرى لاواعية ، لا بد أن يطرح سؤال الأنثربولوجيا الدينية. ونعني بذلك تلك المساحة السوسيو- ثقافية التي تبرز مفارقة الاعتقاد نفسه ، حيث تفقد المقاربة التاريخية جدواها لصالح مقاربة وظيفية أنثربولوجية تتعاطى مع الدين في صورته المأسطرة أو المدمجة في عالم الأسطورة ورموزها. المقاربة الأنثربولوجية عامة ولا تقتصر على المغرب فحسب. وحتى وإن كان المؤرخون أو المدرسانيون ينزعجون من المقاربة الأنثربولوجية ، إلا أن هذه المقاربة لم تعد محصورة في المجال المحدد لها ، بل عرفت تحولا أعاد تشكيل مجال الدراسات الأنثربولوجية إلى حد أصبح من الممكن جدا بل من الضروري جدا معالجة ظواهر المجتمع الحديث انطلاقا من المقاربة الأنثربولوجية. وما نراه، يقوم على قناعة بضرورة توسيع مجال هذه المقاربة وعدم حصرها في مجال الثقافات والمجتمعات ما قبل التاريخية. أجل ، لقد دخل الإسلام إلى المغرب في أزمنة مبكرة، حيث المجال الطبيعي ، تغلب عليه الثقافة الشفهية ولغة الأسطورة..ألا يعني هذا وبعد قرون خلت من الصهر والاندماج والتكامل ، أن توجد ثقافة دينية مركبة تستجيب لحاجات المحلي؟! لقد اقتضت عملية التكيف الكبرى هذه، أسطورة الدين - باعتبار الأسطورة هي لغة المجتمع القديم ، بها يتعرف على العالم ، وهي وسيطه

في المعرفة . حيث يتحدد المجتمع البدائي بـ: التفكير ما قبل المنطقي حسب بروهل ، واللاكتابة - أي الشفهية - ونمط اللادولة - كما عالجه بيير كلاستر - ومع أننا لا نتعصب مبدئياً ومطلقاً لكل هذه المحددات ، إلا أننا نسلم بأن المجتمع المغربي قبل الإسلام على الأقل ما انفك عن التفكير ما قبل التاريخي وما قبل المنطقي ؛ أي التفكير بالأسطورة ورموزها وعالمها ووظيفتها. وبقايا وآثار هذا التداخل بين الحقيقة الدينية والوظيفة الأسطورية في المجتمع المغربي الحديث على مستوى التعاطي الديني لا زالت واضحة. ولا يحتاج أن يضرب إنسان أمثلة كثيرة على ذلك ، ونكتفي ببعضها فقط:

- ما الذي يجعل الصوم يحمل من القداسة في الوجدان المغربي ما لا تحمله الصلاة أو أي شعيرة أخرى دينية. هكذا تجد مغربياً متحلاً من كل الالتزامات الدينية وربما حتى من بعض الاعتقادات الدينية ، لكنه ملتزم حد التشدد بالصيام. تقول الأسطورة الدينية - ولا أهمية للخطاب الديني التشريعي في المقام - ، بأن من فطر رمضان ، يصاب بلعنة فورية. يعيدنا هذا إلى مفهوم اللعنة أو المصيبة - calamite - ، كما في تصور مانيتو في المجتمع الهنـدو - أمريكي وليس بالمعنى التشريعي كما يؤكد الخطاب الديني العالم بمعناه الارتدوكسي. وللمغاربة من أفاصيص هذه اللعنات الفورية والحوادث ما يفوق الخيال.

- ما الذي يجعل المرأة التي لا تلتزم بالحداد على زوجها المتوفى تتحول إلى كائن غرائبي بالليالي المقمرة ، ويسمىها المغاربة بزغلة القبور. على أساس اللعنة مرة أخرى يتم الالتزام التام بالحداد. وهي قصة تشبه في

بنائها المسوخي ، واحدة من الأساطير الغربية حول الإنسان المستندب وعلاقته باكتمال القمر.

المثالان المذكوران يقدمان تصورا عن حقيقة الالتزام الديني في السوسيو ثقافة المغربية باعتباره ثمرة رهاب شديد التأثير. أي الالتزام للحؤول دون وقوع لعنة كارثية متوقعة.

وعلى الأساس الانثربولوجي نفسه نفهم كيف أن الكثير من قبائل الأطلس وغير الأطلس لا تقر بحق النساء في الإرث، مع فرض التزاماتها الدينية الأخرى ، بخلاف ما تقرر في الشريعة الاسلامية. لا مجال لفهم ذلك إلا في ضوء نظام القرابة كما عالجه ليفي سترأوس وجعله بنية المجتمعات البرية^(١٦٣).

ولكي نقف على حقيقة كيف أن للأسطورة كل هذا الدور التفسيري أو التحريضي والوسائطي بين الإنسان والحقائق الخارجية بما فيها الحقائق الدينية، و حسب الحكاية الشعبية المغربية وبالتالي، المتخيل الديني /الأسطوري المغربي الشعبي ، نتحدث عن أن الحرباء كائن ممسوخ. وحتى هنا لا وجود لشيء مثير. غير أن هذا المسخ حدث ليس قديما كما هو مفترض ، أي بعد هجرة محمد - ص - إلى المدينة. كانت الحرباء امرأة عجوز ، و"أمازيغية". وحينما سألتها المشركون الذين ساروا في أعقابهما، عن محمد - ص -، قالت : "ورسوخ أحنيني" ! أي لا أدري يا سيدي . لكنها

في الأثناء أشارت بعينها إلى الغار. على إثر هذه الوشاية مسخت وهو سبب نظراتها المتقلبة. تحمل هذه القصة معاني كثيرة ، لكن واحدة منها فقط ، أن العنصر الأمازيغي منذ البداية كان حاضرا في الحدث الإسلامي - حضور العجوز الأمازيغية - ومن ناحية أخرى العقل اللاتاريخي لا يقيم وزنا للتعاقب التاريخي ويكتنف المعنى. ومثل هذا سمعته في إحدى القرى ، حيث أخبرني أحدهم بأن الرسول - ص - مر من هنا و صلى في هذا المسجد . وقد كان المسجد المذكور مبنا بطريقة بدائية ومتواضعة جدا ، ولكنه حديث العهد. هناك حكاية سمعتها من امرأة قروية ذات مرة تقول أيضا أن القمل كائن ضروري وملازم للمسلم. فهو علامة المسلمين لا النصرى؛ " بالقملة نحن مسلمين .."

يقدم إرنست كلنير مقارنة أنثربولوجية للوظيفة الدينية في البادية المغربية. وعلى الرغم من أن هناك من النتائج ما لا يمكن أن يلتفت إليه ، لا سيما ذلك التطبيق الخاطئ والصورى للانقسامية على المجال ، إلا أن ثمة ما هو أساسي في هذه المقاربة. نستطيع بموجبها التأكيد على النتائج التالية:

- أن للاعتقاد في المجال البدوي بعد وظيفي أكثر مما هو مجرد اعتقاد..
- تبني معتقد ما لا يعني مجرد طمأنة الذات بل أيضا طمأنة الغير

- ثمة احتياطي خارج الدين يتم التعامل معه بحذر وإخفاء كل البدائل الأخرى.

- للعلماء دور كبير في المجتمع الإسلامي ، لكنه دور سلبي يأتي لتكريس وضع ما قائم. لكن هذا الدور السلبي للأفراد لا يمنع من التأثير في " طبيعة نسق الأدوار السائدة داخله" ، إنهم يؤثرون لكن لا يؤدون الدور

الحاسم.

- ثمة خلط كبير بين صلحاء القبائل والصوفية.

- تعيين زعيم أعلى للقبيلة بالانتخاب ، لكنه لا يتم إلا مع وجود حاجة أو حدث كبير يهم القبيلة ولا يتم هذا التعيين فقط لمجرد ضمان استمرارية القبيلة. ألا يلتقي هذا النزوع إلى اللادولة مع المنظور الخوارجي حيث يمكننا تفسير سبب تغلغل الفكر الخوارجي في قبائل البرغواطة في المغرب مثلا.

وللحديث عن ضحالة المعرفة الدينية في المجال القروي المغربي، والتي تعكس مكر الأجنبي الذي يستغل سداجة الناس وأيضا قابليتهم للتدجيل ، ننقل قصة يوردها إرنست كيلنير، عن قبيلة آيت عبيدي تقول الحكاية:

"ذات يوم حل بين آيت عبيدي نصاب يتظاهر بالتدين والتقوى. وكان في الواقع يهوديا. استضافه رجال القبيلة وعاملوه معاملة الفقيه العالم رغم جهله التام: فعوض تلاوة القرآن كان يردد أسماء بعض الأماكن المعروفة في المنطقة ، وينتهي بهذه الكلمات: إني أرىكم بلادكم يا رؤوس الحمير".

من هنا ، ندرك الصورة التي يحضر بها الدين في الاجتماع المغربي ، بوصفه اعتقادا مجردا عن حقيقته المتشعبة ، وكطقوس وأساطير مدينة أو

302

دين مؤسطر . لم يوجد الدين في المغرب على نحو سواء ، فهو يختلف من المجال البدوي ؛ مجال صلحاء القبائل والصوفية وبين المجال الحضري؛ مجال الفقهاء. لكن السؤال المطروح : ماذا بعد كل ذلك التريف الممنهج للمدينة المغربية التي أفقدها تراثها وذائقتها الحضرية ؛ حيث أنتج واقعا

سوسيو- ثقافيا أربك توازن المدينة ، وجعل الوعي الديني المدني يعود مجددا ليغرق في بدونة الدين ، ما جعل عملية الإصلاح الديني تواجه تحدي كبيرا. أردنا القول ، بأن القاعدة السوسولوجية للإصلاح الديني ، تعيش تراجعا لصالح البدونة الدينية ، وهذا واقع يستثمر سياسيا من قبل الفاعل الحركي نفسه الذي يمجّد ببقاء البدونة في حين يحتفظ في مركز قياداته بضرب من التدين البورجوازي^(١٦٤)!

٣- سؤال الاجتهاد والتأويل:

يكاد الإسلام الانتلجوني بنموذجه الإرشادي المعرفي النقدي يتفرد بسلطة هذا السؤال. غير أنه ليس دائما منخرطا انخرطا عضويا في رهاناته النقدية ؛ فغالبا ما ينحاز الإسلام الانتلجوني إلى ممارسة دور المعقلن للمواقف الرجعية. مثل هذا حدث في عموم العالم الإسلامي ، ونصيب

(١٦٤) - يتحدث باتريك هيني، باحث سويسري في العلوم الاجتماعية، ومتخصص في الظاهرة الإسلامية، مؤلف كتابي "عالم الفتوات" و"إسلام السوق، الثورة المحافظة الأخرى" عن ظاهرة اسلام بورجوازي ما فتئ يتخلى عن العناوين التقليدية للحركة الاسلامية مثل العدالة الاجتماعية. وهو إسلام بدأ يسم المرحلة الجديدة ، ويمثل تحولا في النمط والخطاب . ولست هاهنا أختلف مع ما ذهب إليه الصديق باتريك ، لا سيما وأن أهمية الفكرة تكمن في كونها نتيجة بحث سوسولوجي ميداني ، لكنها لا تكاد تقتصر على مصر وحدها بل لدينا من حالاتها في المغرب ، إذ يمكننا اليوم الحديث عن هذا النوع من الإسلام البرجوازي أو برجزة الإسلام، من خلال كبرى الحركات الاسلامية المغربية. بل يمكننا القول بأن ما وراء الاختلاف الظاهري بين حركتي التوحيد والإصلاح ، والعدل والإحسان ، إن هو إلا تجسيد لنموذجين من التأسلم: إسلام متبرجز وإسلام الفقراء ؛ وهو التناقض الذي ستربز معالمه جلية في المستقبل المنظور.

المغرب منه كبير. ومع أننا نتحدث عن فاعل إنتيلجونسي ديني في المغرب بكثير من التسامح ، إلا أننا نعتبر أن الأسئلة الكبرى المطروحة في إطار الإصلاح الديني تأتي من نخب أخرى، ويواجهها هذا الفاعل بصورة سلبية تعيد صياغة الفكر ذاته بلغة مراوغة وتلفيقية ؛ أي استدعاء المضمون نفسه بلغة معرفية حديثة ، مع بقاء معالم الانفصام النكد بين اللغة والمضمون. بل إننا نجدنا حتى إزاء النخب التي تطرقت لقراءة التراث وعالجت إشكالية النهضة والإصلاح لم تستطع الخروج عن سلطة الباراديغم التقليدي ، حيث بدت في وارد استعادة الأزمة نفسها بتقنيات معرفية مكثفة، في حالة من الانتقاء والتكييف لهذه التقنيات. سؤال الاجتهاد والتأويل واحد من التابوهات التي لم يجرأ عليه فاعل من الفواعل الوسيطة في عملية الإصلاح الديني. وربما لا زلنا نشهد تواطؤا بين الفواعل الثلاثة في محاصرة سؤال الاجتهاد والتأويل. وهي الحالة الوحيدة التي تتواطأ فيها الفواعل المذكورة!

الانتلجونسيا الدينية وإشكالية الصدمة:

حاول الفاعل الانتلجونسي الديني أن يلتف حول مأزق الصدمة بتصعيد الخواف من الآخر ، وإنشاء نوع من الممانعة المغشوشة المبنية على السلبية من الآخر والانزواء والشعور المزيف بالأننا. ولقد عبرت الانتلجونسيا الدينية عن حالة من الجرح النرجيسي إزاء القضايا الكبرى التي فرضها تحدي الحداثة ، حيث معالم التعويض السكوباتي ظل هو سيد الموقف. وجدت الانتلجونسيا الدينية في فكر نقد الحداثة وأدبيات هجاء الحداثة ملاذا بديلا للاستجابة المغشوشة بدل إكراهات الاستجابة الإيجابية لتحدي الصدمة عبر التحليل والاستيعاب وتصعيد الوعي بالصدمة إلى أقصاه ومحاولة الفهم

والتجاوز. لقد حاولت أن تجعل مرة أخرى من الأنا استثناءا في حركة التاريخ ، لتؤكد على ممانعتها ضد هذه الصدمة، دون أن تدرك الأهمية التاريخية للصدمة باعتبارها هي الشرط الأول للاستجابة . وثمة جملة من الصدمات تطرق فرويد إلى بعضها ، أصابت العقل الأوربي في مسار تقدمه بهذا الجرح ، وكسرت كبرياءه. لكنها في نهاية المطاف شكلت التحدي الأكبر للعقل الأوربي حيث سعى بعد ذلك لتكييف حركته على إيقاع هذه الصدمات .

الصدمة الأولى تجلت في الانقلاب الكوبرنيكي - الفلكي الذي أعاد الأرض ومن عليها إلى هامش المركز الحقيقي. ولم يحدث هذا الانقلاب ثورة فلكية فحسب ، بل انعكس إيجابا على نمط التفكير برمته. وهناك صدمة أخرى تجلت في الانقلاب البيولوجي مع ظهور أصل الأنواع ، الذي أعاد التأريخ لأصل الإنسان بوصفه حصيلة تكيف وتطور وليس أصلا فريدا. وهذه الصدمة بغض النظر عن النقاش الذي جرى حولها ولا يزال، انعكست على نمط التفكير الأوربي واحتلت مكانها في ثنايا الفكر الحديث. وهناك صدمة ثالثة تجلت في التحليل النفسي ، حيث حدث انقلاب كوبرنيكي على خرافة مركزية الوعي ، وأصبح للاوعي دورا رئيسا سوف ينعكس ذلك على علوم اجتماعية أخرى . ويمكننا الحديث عن انقلاب صادم رابع يتعلق بنقد العقل الخالص مع كانط الذي أزاح العقل من مركز المعرفة ، وحدد له مساحة معينة للتعقل في نطاق الظواهر المعروضة على الفهم ، وكسر فكرة العقل المدرك لكل الأشياء بما فيها المتعالي و الشيء في ذاته. أمام هذه الصدمات الكبرى ، كان الفكر الحديث في أوربا ينجز

أشكالا من الاستجابة ، وإن حملت أثر هذا الجرح ، لكنها كانت استجابة واقعية وإيجابية للعالم. ولم يكن الإنسان الحديث في أوروبا الناهضة يقدم أمام هول هذه الصدمات قرابين الخوف من لعنة الطبيعة التي استطاع بكون أن ينقلهم إلى مرحلة التحدي ، وهذا لعله أكبر مبرر سيجعل كانط يرى حقا في رسالة التنوير أن البشرية اليوم بلغت حد النضج. أمام هذا الفيض من الصدمات المعرفية التي شكلت قطائع بين أنماط معرفية وحقب في تاريخ المعرفة ، كان الفكر الإسلامي كما تصيغه الانتلجونسيا الدينية يحاول ممارسة التهوين والمكابرة إزاء واقع هذه الفتوح المعرفية ، فكانت استجابتها ، أن جرمت الفكر الحديث وتعاطت مع التطور التاريخي للمعرفة بوصفه ملحمة تأمرية. يمثل كتاب جاهلية القرن العشرين أبرز نموذج عن هذه الاستجابة الرفضوية التي اختزلت كل هذه التحولات والقطائع والصدمات ، في مؤامرة صهيونية غربية لتضليل العالم^(١٦٥) . لم يحضر القلق المعرفي في استجابة الانتلجونسيا الدينية ، سلبا أو إيجابا. بل ما ساد هو عقل التجريم والتضليل والإحساس بالمؤامرة وإلغاء تاريخ المعرفة . في المغرب تواطأ الفاعل الحركي مع الفاعل الانتلجونسسي الديني في تجريم الحادثة وعدم الإنصات للتحديات التي تفرضها التحولات التاريخية على الإنسان

306 كل الإنسان في مجالنا أو مجالهم. دعنا نقدم مثلا يجسد مواقف الفواعل الثلاثة من موضوع المرأة ومشروع إصلاح المدونة مثلا . لقد اعتبر الفاعل الدولاني موضوع المدونة ، مشكلة تم حلها أو على الأقل حل جزء منها.

(١٦٥) - انظر هاني، ادريس: الإسلام والحداثة، إخراجات العصر وضرورات تجديد

الخطاب، مركز فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد - بغداد ط ١، دار الهادي بيروت ٢٠٠٥

وقد رأى فيها الفاعل الحركي انقلابا على آخر قلاع الشريعة، حيث ظلت مواقفه كلها سلبية ، إذ لم يبادر إلى أي مشروع للنهوض بواقع المرأة وحقوقها وإن من منطلق رؤيته الإصلاحية^(١٦٦). هذا في حين كان موقف الفاعل الانتلجوني الديني غارق في السلبية لا يحسن سوى إعادة إخراج المضمون الرجعي نفسه بلغة مختلفة ، فيها الكثير من التبرير . ناقلا الإشكال إلى الإسلام في نفس الأمر ، ومن ثمة الحديث عن أن الإسلام كرم المرأة^(١٦٧) ؛ مرة أخرى تبرز ثقافة التحشيد للتعاليم مجردة عن الباراديغم

(١٦٦) - ثمة مفارقة كبرى في الجدل الذي حدث على إثر مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية ومجمل النقاش الذي انتهى إلى تعديل مدونة الأحوال الشخصية وإقرار قانون الأسرة. حيث ليس ثمة فرق كبير بين بنود الأولى والثانية. وقد عزز قانون الأسرة من تلك البنود ما كان مرفوضا في وثيقة مشروع الخطة الوطنية. وحتى لو اعتبرنا أن هذا الفصيل الذي حرك مسيرة مليونية ضد مشروع الخطة كان جادا وواعيا بخطورة الموقف ، فإننا نذكر فقط ، بأن الجدلية تقضي بأن يبادر الإسلاميون أنفسهم لتحريك ملف المرأة ، والنضال الإيجابي من أجل حقوقها بدل ان يكتفوا بالدور السلبي. إن الحزب الإسلامي بالمغرب هو حزب سياسي وليس حزبا لتصدير فتوى فقهية. حيث يفترض في الحزب الإسلامي المبادرة إلى التجديد والتطوير ، في حين أن دور الفقه هو دور سلبي ، أي وظيفته تكمن في تكييف الفتوى مع الواقع.. لكن الفعل الإيجابي يصنع ويفرض وقائع ولا يتكيف معها دائما.

(١٦٧) - يتحدث طه عبد الرحمان وهو مصداق بارز للانتلجونسيا الدينية المذكورة، في معرض الرد على خطاب حقوق المرأة، عن لفظ المرأة بمدلوله اللغوي الاشتقاقي ، بوصفها مؤنث المرء، وهو زيادة في الإنسانية التي يتيحها وصف المروءة. بهذا تنحل في نظر الانتلجوني الديني معضلة المرأة بمجرد لغونة الإشكال ولغونة حلوله. وقد كانت المرأة تسمى كذلك حتى في الجاهلية حيث كانت توؤد في التراب ، وتباع كالمتاع وهي كذلك

المعاصر.

بالنتيجة:

يتضح مما سبق ، أن حصيلة الإصلاح الديني انطلاقا من الفواعل الثلاثة ، لا يجمع بينها هدف واحد ، ولا تنتظم في رهان مشترك. فغياب الارادة السياسية ، وخيانة الانتلجونسيا الدينية وانتهازية الفاعل الحركي، جعلت من الإصلاح الديني رهانا سياسويا وأيديولوجيا، لا يقوم بذاته بل يقوم بما يتحقق من تردداته من آثار في حسابات ورهانات متضاربة، وسوف يظل الوضع كذلك حتى إشعار آخر!

كانت تسمى و بالمدلول اللغوي نفسه. فالانتلجونسيا الدينية ، بهذا المعنى تساهم في تحريف سؤال التجديد الجذري ، وتعوض الحلول الحقيقية بحلول مزيفة كالمثال الذي ذكرنا آنفا..

الفصل الخامس

من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية

تحتل مسألة المنهج في دراسة الظاهرة الدينية مكانة مميزة، حيث لن يكون من المبالغة في شيء إذا ما اعتبرنا قصة الإيمان الديني ناشئة بمعية المنهج الذي تعتمده الجماعة المؤمنة في سياق تقاسم الحقيقة الدينية والإيمانية مع مكوناتها في الداخل أو مع عموم الآخر المختلف الواقع خارج حدودها السوسولوجية والثقافية. قصة الدين ولدت بمعية الدعوة والتبليغ، أي مع ضرورة نقل تلك الحقائق الدينية أو الأحاسيس الإيمانية إلى الآخر بشكل عام. وقد كان لظاهرة الجحود تأثير بالغ أدى إلى انبثاق إشكالية التبليغ وتقنيته بين فلول البشر الذين يولدون اجتماعياً وثقافياً على أساس كبير من الاختلاف في الأذواق ومستويات النضوج وتنوع الخبرات. ولعل الناظر في مجمل ما أُلّف في قراءة أو نقد الظاهرة الدينية يدرك مدى حساسية الموضوع وأهميته في آن واحد. وذلك لسبب بسيط، هو أن الدين ضرورة ما انفكت عن الاجتماع البشري على امتداد قرون من الزمن. إن ثمة إيديولوجيات تنشأ وأخرى تأفل. لكن يظل الدين هو الظاهرة الإنسانية والحضارية السوسيو-ثقافية الأبرز التي ولدت مع الإنسان وستظل راسخة الحضور في اجتماعه، لم تملك أي قوة استئصالها، أو نفي مشروعيتها السؤال حولها. وهذا كافٍ لفهم مدى أهميتها وبالتالي تجذرها في الاجتماع الإنساني. لكن تظل مسألة المنهج واردة هاهنا. وحدة المناهج أو تعددها. فبين ديكتاتورية المنهج الوحيد في فهم الدين وعمائية تعددها

تضيق الحلقة الوسطى. إن تعدد المناهج التي ستكون محور هذه الورقة في مثال الإسلاميات التطبيقية تطرح مشكلتين:

من جهة يبدو القول بتعدد المناهج في فهم الدين، على إغرائية هذه الدعوة، مثار إشكالية نسبية الوسيلة إلى معرفة الدين، ما قد يؤدي إلى التعدي بالنسبي إلى صميم البنية الاعتقادية، بوصفها أكثر الظواهر المعرفية قياماً على أساس اليقين.

ثم إن القول بتعدد القراءات يرج قاعدة الإلزام، وهذا من شأنه الإيقاع في إشكالية تساوي الأدلة، وبالتالي الدخول في ضرب من العمائية الدينية.

إن ورقتنا تقدم نموذجاً عن مقاربة منهجية للظاهرة الدينية اختارت استراتيجياً تعدد المناهج للمفكر العربي محمد أركون التي أسماها الإسلاميات التطبيقية. مقاربتين إياها ومسائليها ومستشككين عليها في محاولة

أولية من شأنها فتح آفاق السؤال حول طبيعة الإسلاميات التطبيقية وجدلية الإغراء والتمازق المنهجي الذي تنهض عليه هذه الأخيرة واستراتيجياً تعدد المناهج في دراسة المسألة الدينية. على أننا ننبّه المتلقي إلى أن البحث في الظاهرة الدينية هو في طول البحث في التراث عند أركون. فحيثما استعملت كلمة تراث -بالتاء الصغيرة- فهي تحيل إلى هذا الكل الذي

يشمل التراث العقائدي والإيماني والديني. فالظاهرة الدينية بحسب هذا

المنهج تدرس في قلب التراث، بالتاء الصغيرة كما هو مختار أركون -التاء الصغيرة كما تفهم في العبارة الفرنسية، ويرمز إليها بـ t- الحرف الأول من من كلمة tradition.

* الإسلاميات التطبيقية

إذا أردنا الوقوف على أصل مشروع: الإسلاميات التطبيقية -
appliquée Islamologie، فما علينا إلا أن نقرأ النص التالي حيث
يقول:

«إن الروابط ما بين العلم والتطبيق -أو على الأقل التصور الذي نكونه
عن هذه الروابط - كانت قد عدلت بشكل عميق (وجذري) منذ النموذج
الذي قدمه ديكرت في كتابه «مقال في المنهج»، وحتى النموذج الذي
أعطاه كارل ماركس. ينبغي علينا إذن أن نبتدئ بتحديد موضع
الإنثربولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين»^(١٦٨).

هذا النص الذي يقف عنده أركون بقوة ويدعو إلى تأمله هو مقطع من
كتاب لروجر باستيد تحت عنوان: «الإنثربولوجيا التطبيقية» -

Appliquée Anthropologie - واضح إذن أن الإسلاميات أو

الإسلامولوجيا التطبيقية هي مقايضة على الإنثربولوجيا التطبيقية لروجر
باستيد بكل ما يحمل هذا المشروع من ثورة على ذلك النمط المعرفي
الديكرتي، الذي جعل المعرفة طريقاً للسيطرة. وهو النمط الذي حكم
«الإسلاميات الكلاسيكية»، التي ازدهرت إبان المرحلة الاستعمارية. إن

أركون يصر على أن يضع اسم إسلاميات أو إسلامولوجيا بدلاً عن
الاستشراق، وتلك هي عادته في تغيير الألفاظ ووضع أسماء بديلة تحمل
مضامين مختلفة. بهدف نزع الصورة النمطية عن المفهوم وأثر المعنى الذي

(١٦٨) د. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص ٥٤، ت: هاشم صالح ط ٣ -

يحملة، مثل الاستشراق في مثالنا هذا، أو تبديله اسم «القرآن» بالخطاب النبوي أو «النص» وهلم جرّاً. فالإسلاميات التطبيقية جاءت للإجابة عن جملة من الشروط التي يفرضها الوضع العلمي إزاء مجال لم يدرس بالصورة المطلوبة. تلك الشروط التي لم تتوفر لا في داخل العالم الإسلامي، حيث لا أحد يجرؤ على ذلك، لأسباب كثيراً ما كرر ذكرها الناقد. وأيضاً لم تتحقق في الإسلاميات الكلاسيكية، حيث سيطر على الاستشراق الكلاسيكي مذهبان لا يكفیان لإنجاز الدراسة الشمولية في نظر أركون؛ وهما التاريخانية والفيلولوجيا. إن استرداد الإسلام لحيويته في المجتمعات العربية والإسلامية يفرض هذا الانخراط في حقل الإسلاميات. ولا بد أن ندرك أن غاية أركون من الإسلاميات التطبيقية الوصول بها إلى قلب الفكر المعاصر، وإحاقها بمجمل الإنجازات التي حققتها الإنثروبولوجيا الدينية. فالإسلاميات الأركونية بهذا المعنى هي محاولة استدراك قصوى، لإخضاع الإسلام إلى نوع من التأويلية المعاصرة، والمقاربة متعددة المناهج، كتلك التي خضعت لها الديانتان المسيحية واليهودية في الغرب. إن الإسلام بهذا المعنى هو وحده من نجا من مثل هذه المقاربة. وذلك هو الأمر الذي يسعى إلى تحقيقه أركون ويدعو إليه باستمرار. ولذا فإن «الإسلاميات التطبيقية

312 هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتماماتها

المعاصرة «فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره»^(١٦٩).

ولهذا السبب تحديداً يشترط أركان على عالم الإسلاميات شروطاً في تحصيله العلمي، ربما تفوق ما يتطلبه أي تخصص في أي ميدان من الميادين. إنه يشترط عليه إماماً بمناهج وعلوم شتى، رأى أنها تمثل مداخل أساسية لفهم أعمق للظاهرة الإسلامية، فعالم الإسلاميات بناءً عليه مطلوب فيه تحقيق مهارات في علوم اجتماعية متنوعة، مثل الأنثروبولوجيا والإنتولوجيا والإتنوغرافيا والأنثروبولوجيا التاريخية وعلم النفس التاريخي واللسانيات، هذا بالإضافة إلى الإمام بكل ما كتب حول الإسلاميات في شتى اللغات الحية. إنه لا يطلب مجرد اطلاع ومعرفة سطحية وعابرة بكل هذه الاختصاصات التي قلَّ ما يتاح للمختص أن يلم بها جميعاً مع الإتيان والتفنن، بل هو يطالبه بالإلمام الكامل بهذه العلوم. فمثلاً، عندما يتحدث عن اللسانيات وأهميتها، يقول: «وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالألسنيات بشكل كامل، وليس فقط متطفاً على أحد أنواعها»^(١٧٠).

كما أن الإسلاميات التطبيقية تهدف إلى بلوغ اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي. ثم لا ننسى أن أهم العقبات التي يتعين على الإسلاميات التطبيقية تذليلها؛ هو تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة النزعة التولوجية المتعالية (Le transcendantalisme théologique)^(١٧١).

إن الإسلاميات التطبيقية الأركونية تنعى على الاستشراق الكلاسيكي التواطؤ بشكل غير واع مع ما هو سائد في كبريات النصوص الإسلامية،

(١٧٠) المصدر نفسه ص ٥٧.

(١٧١) المصدر نفسه ص ١٠١.

والذي يمثل وجهة النظر الإسلامية المغلبة. وهذا ما يؤدي -حسب أركون- إلى جملة من الإهمالات التي طبعت الإسلاميات الكلاسيكية. وقد أجمل أركون هذه الإهمالات في النقاط التالية:

١- إهمال الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام عند شعوب لم تعرف الكتابة كالأفارقة والبربر وعموم الجماهير الشعبية.

٢- إهمال ما هو معاش دون أن تتم كتابته حتى في المجال الذي يعرف الكتابة. إهمال ما هو معاش غير مكتوب ولكنه محكي.

٣- إهمال الكتابات المتعلقة بالإسلام من جنس ما هو غير مرغوب فيه من قبل إسلام الأغلبية، «هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط، وحتى هذه السنين الأخيرة، بإسلام الأغلبية المدعو (أرثوذكسي - سني)، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيراً دوغمائياً، جاء فيما بعد، لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً. إن الإسلام السني مرتبط بشدة بالإيديولوجيا الرمزية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها بدءاً من عام ٦٦١ (بدء بالعهد الأموي)»^(١٧٢).

٤- إهمال الأنظمة السيمائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به: ميثولوجيات، شعائر، تنظيم المدن، فن العمارة، الديكور...

314 فالمشكلة الضخمة «للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني (اقتصاد، سياسة، علاقات اجتماعية... إلخ) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية

إن هذه الإهمالات هي ما يسوغ مشروعية الإسلاميات التطبيقية، التي جاءت لتسد هذا النقص. حيث كان لهذه الإهمالات نتائج مضاعفة بفعل ما عانت منه الإسلاميات نفسها من إهمال في المجال الغربي. فأركون يعقد مقارنة بين وضع الإسلاميات الكلاسيكية، وبين الآثار المزلزلة التي أحدثتها أعمال كلود ليفي ستراوس. وهو ما نفهم منه أن حتماً كان ولا يزال يراود صاحب الإسلاميات التطبيقية بأن يصبح مشروعه هذا من النفوذ داخل الثقافة الغربية بحجم نفوذ الإثنوبولوجيا التطبيقية نفسها أو النفوذ الذي حققته إثنوبولوجيا ليفي ستراوس في انقلابها التاريخي على الإثنوبولوجيا الكلاسيكية. إنها لحظة من لحظات المقايسة الأركونية التي تتوسل بالعلم الغربي أن يحرر الإسلاميات مما ران عليها، ليس بوصفها، أي الإسلاميات الكلاسيكية، هي إسلاميات مشحونة بالعجرفة التاريخية وجمود المنهج الفيلولوجي فحسب، كما يصفها دوماً أركون، بل لأن هذه الإسلاميات الكلاسيكية، إضافة إلى تمركزها العرقي المزمّن، تتواطأ مع التبولوجيا الإسلامية المهيمنة في المجال الإسلامي نفسه. إن المتهم الأول والأخير، بالنتيجة هو الإسلام التاريخي نفسه بوصفه لم ينخرط في دورة العلم والفكر المعاصرين.

- في مفهوم التراث

ربما قد ينتاب الباحث للوهلة الأولى من اطلاعه على مشروع

الإسلاميات التطبيقية، إحساس ما، بأنه أمام جملة من التناقضات الحادة التي تعكس تعددية المنظورات المنهاجية التي جعل منها أركان مداخل أساسية لفهم التراث العربي الإسلامي. لا سيما وأنا أمام ناقد بقدر ما ينهض مشروعه على ما يفيد التهوين من أمر هذا التراث الممارس من قبل أرثذكسياته، واصفاً إياه بالتحجر والاعتراب والقمع وكل الصفات التي تشكلت أساساً في سياق الاستشراق الكلاسيكي الذي واجه نقداً لاذعاً من قبل أركان لهذا السبب تحديداً. ولكننا أيضاً أمام ناقد سعى إلى تحرير التراث من سلطين معرفيتين: إحداهما تتعلق بالاستشراق الكلاسيكي الذي اعتبره الوارث الشرعي للنزعة الوضعية العلمية المتطرفة والتاريخانية وتتعلق بتسلط الأرتوذوكسية الإسلامية التعلبية التي أقصت أشكال التعبيرات الأخرى عن الإسلام. إنه بقدر ما يدعو إلى إيجاد مسافة نقدية بين المسلم وإسلامه -وهي الدعوة التي يصر عليها وأحياناً بالتوسل وإبداء النية الحسنة^(١٧٤) ما يراه هو أمراً مستحيلاً، فهو من ناحية أخرى يخوض نضالاً كبيراً في فرنسا لأجل إدخال التعليم الديني إلى الجامعة ونقده الشديد للنمط اللائكي -العلماني المغلق - في فرنسا. كل هذا لا يمكن فهمه ببراءة. وبمنأى عن الأهداف التي تضطلع بها الإسلاميات التطبيقية.

316 بتعبير آخر، إن أركان -وبغض النظر عن الموقف الممكن اتخاذه من مشروعه الفكري هذا- يفرض على قارئه إطلاعاً واسعاً وحداً أدنى -على الأقل- من الإتقان لأكثر من أربع مائة سنة من التاريخ الفكري والعلمي

(١٧٤)د. محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣١، ت: هاشم صالح ط ٢ -

للغرب. وأيضاً إماماً معمقاً بالأجهزة المفاهيمية التي يستند إليها في كل مقارباته، معرفاً بها في حقولها العلمية التي تشكلت داخلها، وأيضاً القيمة المضافة التي يضيفها الاستعمال الأركوني عليها بحسب السياقات التي تفرضها الإسلاميات التطبيقية. وهذا ما قد نقف عليه في مسألة التراث وموقعه من الإسلاميات التطبيقية. إن لفظ «تراث» لا يحضر مجرداً أو مطلقاً في المتن الأركوني. إنه يعبر به عمماً هو خاص أحياناً وعمماً في الأصل مؤلفة بالفرنسية- يتردد بين استعمال لفظ تراث «tradition» بحرف «T» كبير وتارة بحرف «t» صغير. إن السياقات التي يفرضها تعدد المنظورات المنهجية عند أركون وتنوع مستويات التحليل، هي من يكشف عن المعنى الراجح آنياً للتراث عند أركون^(١٧٥).

إن التراث هنا قد يأخذ معنى الإسلام المثالي الذي تقدمه كل جماعة على حدة. فهو هنا يأخذ معنى المذاهب التي تنغلق على نفسها، وترى أن طريقها هو السنة الصحيحة المعبرة عن الإسلام الحقيقي؛ وهو ما يصطلح عليه بالأرثوذكسية. فالتراث بهذا المعنى يتنزل منزلة المذهب. فنكون والحال هذه، أمام تراثات وليس تراثاً واحداً. وكذلك قد يأخذ التراث في السياقات الأركونية معنى آخر عن الأول، أي التراث كما يميزه أركون بـ«التاء» - (t) - الصغيرة في اللغة الفرنسية «tradition». مشيراً إلى المعنى العام للتراث الإسلامي «الكلي» دون حذف أو بتر أو ما يسميه بـ«السنة الإسلامية الشاملة» أيضاً. إنه يسعى من خلال هذا المفهوم الثالث الذي جعل

منه غاية للإسلاميات التطبيقية، إلى اختراق النزعة الأرثوذكسية المهيمنة على التراث وعلى الإسلام، والتي تقدم تأويلها للإسلام، بوصفه التأويل الوحيد والحقيقة المطلقة فيما تعمل على إقصاء التأويل الآخر. إن فتح المجال أمام الأشكال الأخرى من التعبير في التراث العربي الإسلامي، وأيضاً نظراً للتأطر داخل الإنثربولوجيا الجديدة والتطبيقية، سيدفع بأركان إلى تبني مفهوم «اللامفكر فيه» -L'impensé-. ومن هنا فالبحث عن اللامفكر فيه داخل هذا التراث هو مهمة استدرابية تزعم الإسلاميات التطبيقية أنها تنهض بها. فإذا تبين بأن اللامفكر فيه هنا هو ثمرة لتراكم ما كان مستحيلاً التفكير فيه في مراحل من التاريخ، أي أن اللامفكر فيه - L'impensé - ما هو إلا نتيجة حتمية لـ«ما يستحيل التفكير فيه» - L'impensable -، لأسباب يرجعها الناقد إلى الرقابة الدينية أو الاجتماعية أو السياسية، فهذا يعني - كما يؤكد مترجم أعماله د. هشام صالح - «أن محمد أركون يفكر اليوم بكل ما لم يفكر فيه الفكر العربي - الإسلامي طيلة أربعة عشر قرناً من الزمن وبكل ما فكر فيه أيضاً لكي يدرسه وينقده من الداخل»^(١٧٦).

البحث في اللامفكر فيه التراثي مهمة خطيرة، لأنها تخرق الأسيجة

318 الدوغمائية بحسب وصف أركون لها. أي تلك النزاعات التي فرضت

تأويلها للإسلام ورأت في إخضاع التراث للفكر العلمي الحديث خطراً على «المقدس» الذي خلعته على التراث إلى درجة مزجها بين التاريخي

والأسطوري، الذي يفرضه العقل الأرثوذكسي بكثافة تبلغ حد التمثيل الجسدي -incorporé- في ممارساته الطقوسية، حيث يجمع انبثاق حقيقة البنية الدينية بوصفها بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت نفسه. إن هذا الواقع التراكمي لما يستحيل التفكير فيه يجعل المهمة صعبة من دون التوسل باستراتيجية تفكيكية لزحزة هذه الترسبات الجيولوجية لما يستحيل التفكير فيه -impensable-. إنها استراتيجية لتحرير المكبوت، بالمعنى «التحليل النفسي» (psychanalytique) للكلمة. ويجد أركان في مفهوم الزحزة -le déplacement- والتفكيك - la déconstruction - ضالته في تحقيق هدفه الكبير، ألا وهو اختراق العقل الأرثوذكسي والقبض على اللامفكر فيه^(١٧٧).

إن واقع هذا التراكم المزمّن لـ«المستحيل التفكير فيه»، لا يفترض فقط استراتيجية للزحزة تتوسل بالآلية التفكيكية وسيلة لتفكيك طبقات التراث، لنقف على هذا التشظي التراثي مفصلاً عن بعضه بعضاً. بل إن التفكيك هنا لا يحمل المدلول العمائي الذي تبناه دعاة التيه والتفكيك اللامسؤول، بل إن التفكيك هنا، حتى مع ناحته الأول: جاك دريدا، لا يعني

(١٧٧) يقول أركان بخصوص مفهوم «اللامفكر فيه»: لكي تتحمل مسؤولية المفكر فيه (Le pensé) واللامفكر فيه (L'impensé) اللذين تراكما طيلة القرون الأربعة عشر الماضية، فإننا سنبتدئ ببلورة مفهومي الإسلام والتراث (بالمعنى الصغير للكلمة). سوف ندرس بعدئذ وضع التراث في المجال الإسلامي. وسوف نحاول أخيراً بلورة مفهوم التراث الإسلامي الكلي (أو السنة الإسلامية الكلية) استناداً على المعطيات الناتجة والمتجمعة لدينا». انظر: الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية ص ١٨.

أكثر من كونه إجراءً تحليلياً لاكتشاف وفهم البنية تماماً كما في التحليل النفسي للمركبات النفسية. إن أركون يهدف إلى مهمة عملية لا تلتقي مع المذاهب العمائية للتفكيك. بل إنه يحمل عالم الإسلاميات مسؤولية إيجاد تفسير لكل ما كان خارج محاولته ودعوته لتحديد تيولوجيا جديدة للتراث. إن التفكيك هنا يتحول إلى مشروع حفر بالمعنى الأركيولوجي كما في «أركيولوجيا المعرفة» عند ميشيل فوكو... ولكن الحفر الأركوني كالحفر الفوكوني، ليس انتشاء في أعماق التراث المعرفي المترسب أو تاريخ الأفكار، بل هو ممارسة فكرية تهدف إلى كيفية تشكل وانبناء الأفكار وظهورها وغيابها. فيكون التفكيك طريقاً للبناء. والبناء هنا في حقل الإسلاميات التطبيقية يرمي إلى محاولة إيجاد تيولوجيا جديدة للتراث. وهذا أمر في غاية الصعوبة نظراً لوجود معوقات كثيرة، عدا العائق الرئيس الذي يمثله العقل الأوثوذكسي -على حد تعبير أركون-، حيث نجد شيوع النمط المعرفي «القروسطوي» -Medievale-. إن الفكر الإسلامي ما يزال يتأطر بهذا النمط المعرفي. إننا إذا أردنا «تأويل التراث إيجابياً، أقصد جعله قادراً عن طريق النقد البناء على ملاء وظائف جديدة والقيام بها داخل سياق اجتماعي وتاريخي كان قد تبدل جذرياً منذ ثلاثين عاماً ليس هناك أي داعٍ بالطبع للقلق على مصير التراث، فهو يستمر في البقاء مهما يكن النقد [...] وسوف يستمر في الوجود بعد حصول الثورات الأكثر عنفاً [...]» للقيام بذلك، لا يمكننا الانطلاق من تحديد تيولوجي أو الاستناد عليه، لأن الفكر الإسلامي كما رأينا قد غلب سريعاً جداً أطر المباحكة الجدالية على مسألة المحافظة على الفكر الجاد والتأمل المهمم كلياً بتعميق الإيمان. من

الضروري أن نخلق هنا شروط إمكانية وجود تيولوجيا جديدة للتراث»^(١٧٨). إن مهمة كهذه لا تقطع مع التراث، بل تقطع مع عقله الأرتوذكسي المتسلط، ومع تقنيات العلوم الكلاسيكية التي قدّم من خلالها التراث، وهي علوم تنتمي إلى النمط المعرفي «القروسطوي»، هي بالأحرى -ومادام التراث هو في النهاية متصلاً بالنص - ما يدعو الناقد إلى أفراد أهمية خاصة للمقاربة السيميائية أو التحليل السيميائي. لقد «أصبح مؤكداً اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لا بد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً وخصوصاً أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين. وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص «المقدسة» دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً...»^(١٧٩).

وليست المقاربة السيميائية وحدها على أهميتها تكفي للقيام بمهمة تأويل التراث تأويلاً إيجابياً. فهناك تفرض الضرورة العلمية فتح المجال أمام المقاربة الاجتماعية بشتى فروعها واختصاصاتها، حيث «عندئذ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع»^(١٨٠).

(١٧٨) المصدر نفسه ص ٣١.

(١٧٩) المصدر نفسه ص ٣٢.

(١٨٠) المصدر نفسه ص ٣١.

ليس التراث الإسلامي عند أركون تراثاً واحداً، بل هو تراثات. ومهمة الإسلاميات التطبيقية تكمن إذن، بالدرجة الأولى، في تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة التراث الواحد؛ ذلك التراث الذي يعيد إنتاج نفسه. ثمة مطلب ناجز لبلورة فهم جديد للتراث أكثر حيوية وخصوبة، تراثاً كلياً وشاملاً: سنة إسلامية شاملة (Exhaustive) (١٨١).

ليست تلك هي المشكلة الوحيدة في معالجة التراث، فهناك إضافة إلى المقاربات التجزيئية والتقطعية التي تتواطأ مع النظرة الواحدية للتراث التكراري كما كرستها الهيمنة الأرثوذكسية على التراث، والتي تجلت بشكل واضح في الكتابات الإسلامية المعاصرة، تلك التي يكتبها عرب ومسلمون، أو تلك التي تكرست في الاستشراق الكلاسيكي؛ هناك أيضاً مشكلة التجزيء في التراث نفسه. أي النظر إليه بوصفه مجالاً قابلاً لإجراء مقاربات مجتزئة تخص فعالية من فعالياته فقط، وإهمال الجوانب الأخرى منه. إن أركون يرفض التعاطي مع التراث كما لو كان مجرد أفكار. وهذه النظرة الشمولية للتراث، هي في الحقيقة رؤية مقتبسة من «إيف كونغار» - Yves Congar (١٨٢) - تلك التي ترى في التراث تراثات، وأيضاً ترى فيه

(١٨١) المصدر نفسه ص ٣١.

(١٨٢) لا ينكر أركون ذلك التأثير الكبير بإيف كونغار، حيث يؤكد قائلاً: «إنني أستشهد بهذا النص لسببين: الأول، هو أنني أشاطر إيف كونغار تحليلاته بخصوص دقة مصطلحاته وصحة مقارنته للتراث في مواجهة الانتقادات الوضعية ضمن سياق الأزمة الحداثوية...» انظر المصدر نفسه ص ٤٩.

تجسيداُ لحياة كاملة تشمل الفكر والعواطف والعقائد والممارسات... (١٨٣)

وهكذا تستطيع الإسلاميات التطبيقية الخروج من مأزق القطيعة التاريخية -Rupture Historique- التي تركزت في الإسلاميات الكلاسيكية؛ أي انقطاع الفكر الإسلامي المعاصر عن مرحلة امتدت من القرن الثاني حتى القرن الخامس الهجري؛ المرحلة الموسومة بالإبداع. ومن هنا يبدو أن يكون بصدد وصل الفكر الإسلامي بلحظة القلق المعرفي الذي شهدته هذه المرحلة، في محاولة لتجاوز ما بعدها، أي اللحظة «السكولاستيكية» الموسومة بالجمود والتكرار. فمهمة أركان هنا هي الفصل والوصل؛ تفويض قطيعة من أجل التأسيس لقطيعة أخرى. فصل عن المرحلة السكولاستيكية وإعادة الوصل بلحظة الإبداع. لكنه هنا وصل وفصل أو لنقل قطيعة بين تراثين كما رأينا مع الجابري. غير أنها تختلف هنا، لأنها لا تجعل اللحظة الرشدية الحزمية المغربية المتأخرة، تقطع مع الماضي، بل هي خلافاً لذلك تجعل اللحظة التي تمتد ما بين القرن الثاني والخامس الهجري تقطع مع ما بعدها.

التراثات ومسلمات العقل الأرثوذكسي

على الرغم من أن أركان يرفض النظر إلى التراث بوصفه تراثاً واحداً. فاضحاً بذلك سلطة الأرثوذكسية الرسمية الغالبة والمكرسة للتراث التكراري، إلا أن هذا لا يعني أن صفة الأرثوذكسية تقتصر فقط على الأرثوذكسية «السنية» مقابل التراثات الأخرى المحلية والتي استمرت في

الوجود بشكل من الأشكال على هامش التراث الرسمي؛ بل إن الأرثوذكسية في نظر أركون تشمل الشيعة أنفسهم وأيضاً الخوارج. نحن إذن، أمام ثلاث أرثوذكسيات، وإن كانت الأرثوذكسيان الكبيران «السنية» و«الشيعة» استطاعتا نفي غيرهما. إن الجامع والمشارك بين الأرثوذكسيات الثلاث، انطواؤها على المنطق نفسه من حيث هو منطق نافٍ لما دونه أو منكر على غيره إمكانية مشاركته في التراث الحقيقي الصحيح^(١٨٤). وأيضاً في كونها ترفض النقد الذاتي. «و لهذا السبب نجد أن كل أرثوذكسية تحذف ما عداها من ساحة الإسلام الصحيح وتعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام الصحيح وتتحارب بنفس أسلحة ومحاجات القرون الوسطى»^(١٨٥). يحدد أركون المسلمات المؤسسة للعقل الأرثوذكسي في جملة نقاط، يتعين على الإسلاميات التطبيقية استيعابها في عملية تفكيك هذا العقل، وهي:

- ١- الانقسام بين البشر ضرورة. فهناك فريق واحد فقط، يستطيع تلقي الرسالة والإخلاص لها.
- ٢- الحقيقة المطلقة واحدة. وبالتالي لا وجود إلا إلى دين حقيقي واحد، وتراث واحد.

324 ٣- تعاصر الأجيال في ضوء فكرة الخلاص الأخرى.

ضمن هذه الشروط يتحدد معنى التعاصر في الآتي:

أ - وحدة «العقل المعنوي السيمانتى» وثبوته عبر الأجيال وتحينه عبر

(١٨٤) المصدر نفسه ص ٢٥.

(١٨٥) المصدر نفسه ص ٢٥.

التاريخ بواسطة كل المؤمنين.

ب- الأحادية المعنوية كما تنقلها الشروح والتفاسير.

ج- عملية التحيين -Actualisation- الدائم للتراث، المتولد عن النصوص، تتم داخل سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة، لكنها لا تترك آثاراً وتصميماً على هذه النصوص.

ح- ارتباط كل «الوحدات النصية» Enoncé، من هذا التراث بسلوك عملي نموذجي ومثالي.

د - صحة المنقول وقطيعته وعصمة الصحابة^(١٨٦).

من هنا تتضح المهمة المطلوب إنجازها من الإسلاميات التطبيقية. أي تحرير الفكر الإسلامي المعاصر من هذه الأسيجة الدوغمائية بحسب وصف أركون، وذلك برج الأسس والبدايات المؤسسة للعقل الأرثوذكسي. إن أركون يحاول أن يبرر فعل الانتهاك المناهجي للتراث، ليس بقصد رفع صفة الوحي عن النصوص أو إلغاء شحتها التقديسية أو إزالة آثار معناها الروحي^(١٨٧) بل على العكس تماماً من ذلك، فهو يدعي مراراً وتكراراً أنه أكثر حرصاً على إدماج هذه السمات في اهتمام الإسلاميات التطبيقية وإدخالها ضمن لائحة التراث الكلي. غير أنه يؤكد على مسألة -لعلها مثار إشكال ونظر مزمين- التمييز بين المعرفة والإيمان.

وإذا كانت اللحظة الرشدية في المقاربة الجابرية السابقة ترى في النظام البرهاني ذي الأصل الأرسطي لحظة ماثرة وفارقة في مجال غاص بسمات

(١٨٦)المصدر نفسه ص ٢٦.

(١٨٧)المصدر نفسه ص ٣٣.

العقل المستقيل، فإن المعالجة الأركونية تعزو هذه الأرتوذكسية إلى هذا النظام التيولوجي الناهض على الأسس المنطقية للفلسفة الأرسطية. إن الحقيقة المطلقة والمعنى الواحد يتجليان بصورة مختلفة في النص الأصلي (=القرآن) والنظام التيولوجي القائم على المنطق الفلسفي الأرسطي. ففي الأول هو مغذٍ للحنين المطلق إلى التوحيد والعدالة والخلود. أما في النظام الثاني فهو يغذي النزعة الصارمة والثنائية إيمان/ لا إيمان.. عقيدة/ لا عقيدة.. نزعة ثنائية وساكنة. وعليه، فالتراث «عندما يتوجه إلى أكبر عدد ممكن من الناس فإنه يميل إلى ممارسة فعله وأثره طبقاً للنموذج الثاني رافضاً باسم الأرتوذكسية تعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفسير والمدارس المختلفة ورافضاً أيضاً إمكانيات المعنى الاحتمالية...»^(١٨٨).

- التراث أمام صدمة الحدائث -

يدعو أركون إلى تطبيق العلوم الاجتماعية على التراث. فهذا أمر أساسي في مقارنته القائمة على تعددية المناهج. وبقدر ما كان واضحاً في نقد الهيمنة الأرتوذكسية على التراث انتقد من الناحية الأخرى الموقف الحدائثي النافي والمهمل لكل ما هو روحي وديني. وقد كانت لأركون مواقف نقدية من العلمانية لا سيما العلمانية الفرنسية المتطرفة. ويعبر عن وجهة نظره تلك بقوله: «وأما ما يخص مراجعة موقف الحدائث من الدين فأني أقول ما يلي: ينبغي أن نعلم بأن الأديان الكبرى كالإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية... إلخ، تغينا كثيراً من الناحية الروحية والثقافية إذا ما

عرفنا كيف نستمتع إليها أو كيف نصغي إلى عمق تجربتها التاريخية. ولا ينبغي رفض كل ما هو ديني بحجة أنه قديم، بال، عفا عليه الزمان. لا، هذا لا يجوز. لأننا عندئذ نبتل أنفسنا ونبتل التاريخ الروحي والثقافي للبشرية»^(١٨٩). ويوضح ذلك أكثر وبشكل عام في سياق نقده للنزعة العلموية والتاريخانية المتطرفة: «فليس بالعقل وحده يحيا الإنسان، وإنما برطوبة الخيال أيضاً وجموحه واتساعه الخلاق. ولكننا نلاحظ أن العلوم الاجتماعية والسياسية لا تقبله عموماً. فهي ليست مستعدة لاعتبار العقل والخيال كشيئين مترابطين أو يمكن أن يتواجدا معاً، وإنما كشيئين متضادين أو متنافيين [...] إنها ليست مستعدة لاعتبارهما كمادتين تتداخلان بشكل مترابط ومتساق في كل مجالات المعرفة»^(١٩٠).

لقد نعى أركون على أولئك الذين اصطنعوا فكرة الغرب والشرق، وحملوا على كل واحد من الاثنين صوراً مفارقة عن الآخر، في حين كلاهما ينتميان إلى المرجعية الثقافية العميقة المتمثلة بالفكر الإغريقي والديانات التوحيدية. إن العالم العربي هو غرب وليس شرقاً. الشرق هو الشرق الأقصى الذي يتمثل بالصين واليابان والهند. ولذا يصف التضاد المزعوم والمضخم بين الشرق والغرب بالكارثي^(١٩١).

327 إن للحداثة أزمتهام تماماً كما للتراث أزمته. والإسلاميات التطبيقية

(١٨٩) د. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٢١-٣٢٢، ت: هاشم صالح ط -

٢٠٠٠-٢ دار الطليعة، بيروت.

(١٩٠) المصدر نفسه ص ٢٠٠.

(١٩١) المصدر نفسه ص ٢٠٢.

جاءت أساساً كي ترفع عن الفكر الإسلامي هيمنة الاستشراق الكلاسيكية، من خلال توسيع مهمة المناهج الاجتماعية الحديثة في مقاربتها للتراث العربي والإسلامي، من مجرد مقارنة تصنيفية ووصفية فيلولوجية إلى الانخراط في إشكاليات هذا التراث نفسه. كما أنها ستعمل على إغناء الفكر الإنساني بشكل عام. إنها دعوة إلى ضرب من النقد المزدوج قام به أركون بقوة وجرأة نادرين؛ لكن إلى أي حد ووفق في كل ما دعا إليه وطبقه؟

* ملاحظات أولية على المقاربة الأركونية

يفرض المتن الأركوني على قارئه إماماً واسعاً بقارة كاملة من المناهج والمفاهيم الفكرية والفلسفية، ربما قد لا نبالغ إذا ما قلنا: إنه يشترط على قارئه إماماً واستيعاباً لكل المعطيات المنهاجية والمفاهيمية للحدثاثة. بل إن الباحث سيجد نفسه هنا أمام تقاطعات منهاجية لا تتوقف، إذ كل المفاهيم تلتقي هنا مع بعضها، وكل المناهج تتخاطب وتتبادل الأدوار فيما بينها، إلى حد يجعل القارئ لهذا المتن المتوتر والمكثف باستشكالاته، يعجب كيف تصبح هذه المناهج الفلسفية والعلمية الحديثة على ما هي عليه من تضاد وتنافر، تتداخل فيما بينها، منتجة ضرباً هجيناً من المناهج المتاخمة أو الأنظمة المعرفية المتلاقحة، ما يثير حقاً إشكالية الأسس الإبيستيمولوجية

328 لهذه المناهج ذاتها. إنما يظل السؤال المطروح: كيف أمكن لأركون أن

يُوفِّق بين هذا الحطام المناهجي الضخم في وقت قلما يحدث فيه هذا في حقول أخرى تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، حيث نشأت وتكاملت هذه المناهج. فهل معنى هذا أن مجال الإسلاميات الذي هو مجال أجنبي عن هذه المناهج استطاع أن يحقق معجزة توافق المناهج الغربية الحديثة

أكثر مما استطاعته المجالات الأم. إن أركون هنا هو حشوي مناهجي بامتياز فهو لا يشغل باله بالمشكلات التي يطرحها السؤال الإبتيمولوجي حول انتقال المفاهيم من منظومة إلى أخرى أو علاقة المناهج بمجالات الاشتغال وقد بلغ الحشو المناهجي عند أركون حداً، بات يدعو فيه إلى ضرب من الإعجاز حيث طالب المسلم النموذجي أو الباحث في الإسلاميات التطبيقية بأن يكون عالمياً بكل صنوف المعارف والصنائع، بتفنن وإتقان. على القارئ النموذجي في الظاهرة الدينية وتحديدًا الإسلاميات التطبيقية أن يكون حشويًا مناهجياً لا يكثرث للمأزق الإبتيمولوجي الناجم عن تزامم الأدلة والطرق والمناهج، وكأننا أمام لحظة استدراك معجز يتوسل بالمتنع. بل نقول باختصار: إن الدعوة الحشوية المناهجية للإسلاميات التطبيقية الأركونية تطرح مشكلة على مستوى ما يمكن نعته بإبتيمولوجيا الاستعارة المناهجية غير الخاضعة لاستراتيجيا واضحة، لنقل: علم مناهج مقارن أو ميتودولوجيا تحدّد اختياراتنا المناهجية قبل الحديث عن علم أديان مقارن. وأيضاً تطرح تحدياً أمام ما نسميه بمنطق الاقتصاد المناهجي. الأمر الذي يجعل المهمة أشبه ما تكون برحلة سيزيفية تكاد تكون متعذرة في ضوء إمكانات النظام التربوي المعاصر القائم على أساس التخصص والتخصص في فروع التخصص. فلا ينبغي الانخداع بهذا الاختيار المهووس بتحشيد المناهج وتعددتها. بل كان علينا أن نسائله عن مدى تمكنه منها ومن تطبيقها دون توتر المجال المدروس ودون وقوع في اختلالات وإسقاطات وأشكال التناظر السطحي. وأن نناقشه حول جدوى الاقتصاد المناهجي في الإسلاميات التطبيقية التي

حاول هذا الأخير تمييزها عن الاستشراق الكلاسيكي. ومع ذلك فهي تظل حقلًا يتسع للاستشكالات نفسها ولمفارقات لا يمكن أن يتخلص أركون من تبعاتها إلا إذا اكتفى بالإقرار بأن مشروعه هو بالأحرى مشروع قراءة من أجل الفهم وليس الفعل. وليس مشروعاً نهضوياً إيديولوجياً واعياً بنقده الإيديولوجي. إن الدعوة المفتوحة انفتاحاً بلا شرط على غرار ما أسماه إمبرتو إيكو بالمتاهة الهرمية، لتحشيد المناهج الممكنة من أقصاها إلى أقصاها، يثير إشكالية النقد الإيديولوجي عند أركون. فلا توجد إبستيمولوجيا داعمة للإسلاميات التطبيقية ولهذا الاختيار المولع بلعبة الاستدماج اللامشروط للمناهج، بحيث يتم طقس استدماجها في جو من الأنس المتخيل، وليس في جو من القلق الإبستيمولوجي المتوقع. إذا كان أركون يميظ لثام النمذجة عن الباحث في الإسلاميات التطبيقية، حيث لا يتسنى له تحقيق ذلك إلا إذا كان هذا الأخير ملماً ومحيطاً بأربعة قرون من تاريخ المعرفة الحديثة إحاطة متخصص في كل الصنائع والفنون، فكيف يتوقع من قارئ مفترض من العموم أن يستوعب نتائج هذه المغامرة ويستوعب خلفياتها القرائية. إن أركون يطلب من مجتمع المؤمنين أن يعطوه فرصة ويصبروا -يطولوا بالهم عنه-. وكأن المشكلة في نظر أركون هي في أن تصبر القاعدة السوسولوجية الواسعة أو لا تصبر. وهي كما تبدو دعوة غير قادرة على إقناع المجال المدروس، ما يجعل الدعوة تتراجع إلى حدود التهمة، وتعليق الأزمة على الجمهور واستثناء النخبة. بهذا المعنى تبقى دعوى أركون واحدة من أشكال اليوتوبيا والبدائل الغارقة في المثال الممتنع. لتتحول بدورها إلى تجلٍ من تجليات أزمة الفكر العربي

والإسلامي وليس محاولة من محاولات الخروج من أزمته.

لقد استطاعت المغامرة الأركونية أن تقدم أفكاراً لافتة أو بالأحرى مقاييسات مثيرة. لكن يظل السؤال مطروحاً: هل هي أفكار لافتة من حيث كونها صادمة للمألوف ومتجرئة على ما هو في عداد اللامفكر فيه، أم من حيث هي نتيجة لتطبيق المناهج الاجتماعية في قراءة التراث؟ إن الدعوة إلى تحرير التراث العربي والإسلامي من سيطرة النموذج الواحد، وهيمنة التراث الواحد، هي دعوة غاية في الأهمية بل لعلها مطلب تاريخي تراثي وليس حداثياً. إن أركون بهذا المعنى لم يأت بجديد لم يلتفت إليه القدامى أو حتى أولئك المحسوبون على الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية، ممن لم يستثنهم أركون من أحكامه المطلقة الموجهة للاستشراق الكلاسيكي، على الرغم من إفادته من نتائجهم وخبرتهم. أعني أمثال ماسينيون وهنري كوربان وإيفانوف... أي أولئك المستشرقون الذين خرقوا القاعدة قبل قيام الإسلاميات التطبيقية واجترحوا أسلوباً فريداً على صعيد البحث والتحقيق قائماً على أساس المعاشية ومقاربة التراث الآخر المهمش. لا شك في أن ملاحظات كثيرة قد أثارها وتثيرها الإسلاميات التطبيقية. وسنكتفي هنا فقط بعدد من التساؤلات في انتظار إجابات وافرة عليها. وهي تساؤلات تفتح أفقاً لمرحلة أخرى من النظر:

331

- إلى أي حد استطاع أركون تحقيق حلمه الكبير الذي طالما وعد به قراءه لمدة تزيد على ثلاثة عقود، ولا زالوا ينتظرون؛ أعني مشروع الإسلاميات التطبيقية التي لا تزال في حيز الدعوة المجردة؟
- أي آفاق تسمح بها الإسلاميات التطبيقية لتحقيق حد أدنى من الإبداع

في مجال المناهج والمفاهيم، حيث اقتضت الدعوة الأركونية على فعل الاستعارة ليس إلا!

- ما مدى جدية المطلب الأركوني في دعوته إلى تعددية المناهج في مقارنة التراث العربي والإسلامي، وهل ذلك من المتاح لعالم الإسلاميات التطبيقية؟

- كيف يفترض في جمهور المسلمين أن يكونوا على اطلاع على كل هذه التراثات وأيضاً على كل هذه المناهج الحديثة.

- هل وفق إلى تطبيق تلك المناهج في حقل الإسلاميات؟

هذا، بالإضافة إلى عدد من التساؤلات، يمكننا أن نتساءل: هل يفترض في جمهور المؤمنين أن يكونوا على اطلاع واسع وإتقان كبير لكل هذا الحطام المناهجي الحديث حتى يُوقَّفوا إلى بناء رؤية جديدة عن إيمانهم؟ والسؤال الذي سيبقى مفتوحاً: إلى أي حدٍّ يمكن للمناهج المذكورة، مهما قيل حول كفاءتها، أن تقدم تفسيراً للإيمان والاعتقاد أو تخضعه للدرس السيكولوجي. وإلى أي حدٍّ يمكننا التسليم بفكرة وحدة الإيمان كما يقدمها علم النفس الإثنوبولوجي الذي يشكل واحدة من دخائر الحشو المناهجي الأركوني. بمعنى آخر: إلى أي حدٍّ يمكننا نفي دخالة المعرفة

332 في تحديد نوعية الإيمان، بمعنى آخر: كيف يقتحم الكيف مقولة الكم.

وأخيراً وليس آخراً: إلى أي حدٍّ يمكننا الحديث عن سوسيولوجيا التلقي بالمعنى الذي قدمه هانس روجس، وتبناه أركون، دون أن نسقط في انزلاقات قد تؤدي إلى عكس ما دعا إليه أركون، من احترام استمرارية الدين والمقدس؟

الفصل السادس

الفكر السياسي الإسلامي بين تأويل السلطة وسلطة التأويل

مدخل: رؤية في المنهج

قد يتبادر إلى الذهن - للوهلة الأولى - أننا نرمي من خلال هذه المعالجة، إلى تعزيز مركب نظري جاهز، يتقاطع مع السائد أو يناظر بناءً تأسيسياً مزمناً ، أو قد يبدو مجازفة في دحض البنى القائمة، لصالح نزوة في التيه، أو رغبة في الخروج أو الإقامة بمعزل عن المقدس. ولكننا في جملة ما نرومه في أطاريحنا، نحاول التجرد قدر الإمكان عن كل ما من شأنه إعاقة العقل العربي والإسلامي عن بلوغ هدفه الأسمى، ألا وهي الحقيقة في مختلف تمظهراتها الموضوعية. ولعلنا طيلة فترة من التغالب السياسي والتاريخي أثبتنا نحن العرب والمسلمين، بأننا مازلنا نتأرجح بين معوقاتنا الثقافية، متعثرين في أوهامنا وهواجسنا التي تجذرت في تفكيرنا نتيجة استبداد المقدس التاريخي بوعينا. إننا - حقاً - نمثل نموذجاً غير سويٍّ في رؤيتنا للأشياء، حيث استعضنا بهواجسنا عن الواقع، وحيث أننا بالمقاييس الإسلامية نفسها لم نرق إلى رؤية الأشياء كما هي، تلك الرؤية التي يتيحها التقوى من حيث هي تطهير دائم للنفوس والعقول، كي تنهض بشروط النظر القويم والرؤية النافذة. وموضوع النظام السياسي في الإسلام، هو واحد من تلك المعضلات التي مازالت تتمظهر من خلالها آفات التفكير العربي والإسلامي والمعاصر، من حيث هي الموضوع الإشكالي الأكثر إلحاحاً وشيوعاً وخطورة. بل إننا ونحن نواجه هذا المد المهول من

الاتجاهات التي ترى لنفسها الصلاحية المطلقة في أن تثبت ما ترى نفسها
 جديرة به من التصورات والآراء الإسلامية بخصوص النظام السياسي، نرى
 أنفسنا أمام صورة تطغى عليها الرغبة في المطلق أو يستبد بها منزع الشمول
 والكلانية. ولقد ظل الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مهووساً بنمط من
 التفكير يتجه نحو تعزيز أو تبرير أنساق جاهزة أو التنويع على المركبات،
 في حين ظل الجانب الغائب والمهمل في تفكيرنا، هو البعد التفكيكي للبنى
 والأنساق، بما يتيح للناظر من رؤية أكثر صرامة للحقيقة وطبيعة إنتاجها.
 إن المشكلة ليست - في واقعها - تتصل بالبحث عن الحقيقة أو الاستبداد بها
 واحتكارها.. ذلك بأن كل الأطراف المصطرفة حول هذا الموضوع، كانت
 تمثل حقيقة ما. إنما جوهر المشكلة يكمن في أن طرائق البحث عن
 الحقيقة، مسكونة بذهان مزمن، يجعل الحقيقة تنطلق من ذات
 مريضة، تفتعل فصاماً خطيراً بين الحقيقة والواقع، أو النص والحياة. من هنا
 يطغى المقدس الذي لا يعني هنا ما تتظاهر به هذه الرؤية أو تلك بقدر ما
 يعني مظهراً لذهنية لا تملك إمكانية النظر السوي إلى موضوعها. فتغدو
 الحقيقة هدفاً قاراً وجاهزاً أو ثابتاً، وليس غاية احتمالية ونسبية وديناميكية.
 إنها بالنتيجة، مشكلة منهج في النظر، ومشكلة نمط في الرؤية.

334 يتساهل الفكر الإسلامي المعاصر، في السائد من أطاريحه، في اختبار
 منطلقاته وأسسها في النظر إلى موضوع النظام السياسي في الإسلام. وهذا ما
 يجعل الصورة التي يرسمها هذا الفكر عن النظام السياسي الأمثل، مبتورة في
 تفاصيلها وآلياتها ومأزومة في محتواها ومضمونها. وآية مأزومها ذلك، غياب
 الرؤية التاريخية لمظاهر تشكل النظام السياسي في السلام. هذا الغياب الذي

عادة ما يتم بقصد منهجي أو بفعل آلية لا واعية تجعل الفكر الإسلامي، ينظر إلى موضوع النظام السياسي كمركب نهائي، يقتصر النظر أو البحث فيه أو عنه في حدود استرجاعه أو الإقامة الأمثل في منظومته.

وحيث الآلية الوحيدة المتاحة لذلك، هي تعبئة الوجدان وزخه بأشكال وألوان من المنشطات الخطابية. وحين تستنفذ هذه الاستراتيجية التعبوية أغراضها أمام سلطة الواقع وصيرورته، أو حينما يصددها استشكالات المخالف، فإنها تلجأ إلى حيلة العاجز، والوجه الآخر للأطاريح الخطابية، وهو العنف الذي يحمل صكه المقدس. ولكنها قلما أو ربما ليس من مقدورها أن تدرك بأن النظام السياسي، هو حصيلة تراكم وتأسيس وصيرورة في الفهم، وإن كان قد توسل بأسس يبدو للوهلة الأولى أنها أصول، أو تستنجد بآليات، يظهر من أمرها أنها تنهض على طابور من الثوابت والمقدسات. فهي بالنتيجة ذاهلة أيما ذهول عن أن تدرك بأن من شأن المركب أن يكون له مسار سابق، ولكل بنية تاريخها. نعم، حتى وإن كان التاريخ قد ساهم في صياغة هذه البنية لمرة واحدة، فإن تكرارها عبر مسارات طويلة من التغالب السياسي، لا يعني النظر من أن يتجه إلى مسارات تشكلها السابقة.

335

من هنا يأتي السؤال العريض: ما قيمة الصورة التي يحملها الفكر الإسلامي المعاصر - طبعاً، في السائد من أطاريحه - عن النظام السياسي في الإسلام؟

ولاغرو أن الإجابة على مثل هذا السؤال، يتيح لنا إدراك التفاوت، بل

التناقض في رؤية موضوعنا هذا، ما بين تأويل السلطة، وسلطة التأويل. أي أننا حتى الآن نغلب أطروحة النمط التاريخي للسلطة، تلك التي ساهم في تأسيسها الكيان السلطاني.

وهذا ما نروم الخروج منه باجتراح ما تقتضيه طبيعة النظر الموضوعي، وهو أن نخرج بموضوعنا من حيز السلطة إلى حيز المعرفة ومن تأويل السلطة إلى سلطة التأويل.

ولاشك في أن التعاطي مع النظام السياسي في الإسلام - كما تعرضه تلك الأطاريح المذكورة - على أساس الإقامة عند المركبات والتليس بها جس الاسترجاع للجهاز، وهو ما يولد عنفاً وعنفاً مضاداً. ويحرك النزوع إلى التغليب القائم على استراتيجية الإبادة والاستئصال الخطابي وليس على الإنزال أو الطرح القائم على المحاوراة البرهانية. وسوف يظل رصيدنا - لامحالة - من العنف والعنف المضاد في تعاضم مستمر، إذا ما استمر النظر تسطيحياً ومخاتلاً داخل فضاء مشحون بهواجس تغالبية، كلها تلتقي عند هذه الحقيقة، وكلها تتوسل بالجهاز، وجميعها تضم عنفاً أيديولوجياً، وفي النتيجة كلها توفر للمستقبل انفجاراً أزمويًا، حتى لو هدا روعها التعبوي بفعل إجراءات صارمة، حيث هاهنا تضم نزوعها فتظهر ما تطلبه سلطة

336 الدولة أو الجمهور.

إن مشكلة النظام السياسي كما يقدمه هؤلاء، أو كما يخالفهم فيه أولئك، مشكلة مزمنة، ووعدة غاية في الخطورة. ما يعني أنها لن تحل بجرعات شعاراتية ولا بإجراءات أمنية. إنها تقع في صلب التصور الإسلامي للإنسان، بوصفه حقيقة اجتماعية تاريخية، تتقاطع عندها جملة من الحتميات، وتفتح

أمامها فسحة من الاحتمال. إنها قضية موكولة إلى سلطة المعرفة وليست رهينة لمعرفة السلطة، وتلك هي المفارقة الرؤيوية التي تؤسس للعنف وتشرعن منحاه.

من هنا يتعين علينا ونحن نقصد الخروج بمخطط علمي تنحل عنده عقدة التصارع ومحل النزاع - اجتراح ما من شأنه إسنادنا في بلورة المنظور الأكثر انسجاماً - فيما نراه - مع جوهر التصور الإسلامي للمسألة. أي أننا بصدد إنماء رؤية نهائية في فهم امثل لفلسفة الإسلام، بما يدعمنا في النهوض بنقد جذري لتلكم الأطاريح التي في زعمها تملك ناصية الحقيقة، وهي بذلك تضع سقفاً منيعاً على الفكر الإسلامي حتى لا ينأى بعيداً ، التماساً لفضاءات أوسع وأسلم للتخليق الأمثل.

المسألة في جوهرها تكمن في نمط انتسابنا للنص، بما هو البؤرة المعرفية الرئيسية التي تتحدد عندها مشروعية أطاريحنا. هذا الانتساب الذي على اختلاف ألوانه لا يبرر انتسابنا الأمثل للنص. إن الانتساب إلى النص خيار استراتيجي يقوم على فهم إيجابي وديناميكي للنص، بحيث يتيح له الإعلان عن سلطته المتعالية في رصد الموضوعي، والكشف عن إمكاناته واحتمالاته بصورة يغدوا فيها النصر نابضاً ، ومنسجماً مع العالم، متعاصراً على مدى صيرورته، ومتحدداً معه بالصورة التي تجعل النص نابض بالمعنى قادراً على تحقيق وحدته بالعالم، وقادراً على تجسيد الوحدة الحقيقية للعقل الكلي في تظاهراته الاعتبارية المحتملة والنسبية، سواء في نظام الكلمات أو نسق الأشياء. أي أننا نعيد الإشكالية في مختلف فروعها إلى أصل الموقف من النص وطبيعة الفلسفة التي نحملها عنه.

وسوف ندرك بعد حين كيف أن أزمة النص، هي أساس هذا التصدع في وعينا العربي والإسلامي، والتجزئة في مواقفنا وهواجسنا. وهو أساس الثقافة البتية والحصرية والكليلية، التي تؤسس للعنف في فكرنا وتحرض على العنف المضاد تجاهنا. مع أننا نؤكد أن هذه المشكلة ليست أزمة في التفكير الإسلامي المعاصر أو القديم، أو التفكير العربي في منزعه القومي. بل هي مشكلة التفكير الغربي أيضاً والتفكير الإنساني السائد عموماً.

إذن، نعيد طرح السؤال مجدداً على العقل الإسلامي: ما معنى الإنتساب إلى الفكر الإسلامي؟ إن الجواب البسيط على ذلك هو أن الإنتساب إلى النص، هو الاشتغال داخله ومن خلاله.

ولئن كان الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً شهد تنوعاً واختلافاً.. فإن مرجع ذلك بالأساس إلى كيفية الإنتساب إلى النص. فتكون تلك هي القضية الأساسية، حيث يترتب على القبض عليها، قدرأً كافياً من الإيضاح لطبيعة النزاع وحقيقة المشكلة. إننا حينما نتأمل خريطة التفكير الإسلامي المعاصر بما في ذلك مجمل التيارات الفكرية الأخرى التي تعلن انتسابها بشكل ما إلى دائرة التفكير الإسلامي من حيث أنها في أرقى حالات تنكرها تزعم لنفسها تأسيس انفصاميتها العلمانية من داخل التصور الإسلامي نفسه لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة. فهي في ضوء هذا التأسيس الجواني الناكر لتدوين السياسة أو تسييس الدين، لا الناكر لهما، تندرج في دائرة الفكر الإسلامي في صورة من الصور. حينما نتأمل هذه الخريطة، نواجه كيفيات ثلاث من الإنتساب إلى النص،

يفتضح من خلالها مستوى أو حجم التفاعل مع النص، وأيضاً يكشف عن أن مجرد الإخبار أو الإدعاء بالانتماء إلى النص لا يمثل كامل الحقيقة. إن الإنتساب إلى النص يتحدد بطبيعة الآليات المفعلة للنص، تفعيلاً إيجابياً مع العالم. فلا جرم إذا ما اعتبرنا النص بمثابة ذرة بلحاظ ما يحمله من خصائصها وبنيتها، التي يمكننا اعتبارها من الناحية الفيزيائية بنية فراغ. حيث وجه الشبه بينهما يكمن في أن الذرة تتألف من مدارات مختلفة المقامات ومحتملة الاتجاهات تتحدد بحركة الكهربات حول النواة (نوترون + بروتون). فالذرة بهذا المعنى هي كتلة من فراغ تتميز أجزاءها بالحركة. وحيث أن للذرة الواحدة عدة مدارات مختلفة ومحتملة. فإن للكهرب أن يتحرك بحرية فينتقل إلى مدارات أخرى في ذرات مختلفة، وهو ما يفسر لنا طبيعة (الأيون). إن تلاقي الذرات وكيفية الصلة بين الذرات والجزيئات، يثري العالم، ويسهم في تشكيل الأشياء. إن النص أيضاً بمثابة طاقة قابلة للتمظهر والصورورة. فالنص بهذا المعنى ينطوي على حركة باطنية ومدارات وطبقات، يمكننا تصوير مداراته، بطبقاته الممكنة وسياقاته المحتملة. فالنص يملك مدارات، ويتمتع بحركة باطنة، وأيضاً بحركة خارجية، حيث منتهاها التآلف والتواصل.. وفي كل حالة من حالات التآلف والتركب، يتولد المعنى. وعليه تختلف كيفية الإنتساب إلى النص بين ثلاثة نماذج تنتمي إلى دائرة الفكر الإسلامي الأول، الموقف العلماني، حيث يزعم انتماءً علمياً لدائرة النص، فيحقق تماساً مع دائرته، الأمر الذي يعني أن المسافة الممكنة التي تحدد هذا النوع من الانتماء، هو «نقطة»، أي أقل ما يمكن تصوره كصلة.

هذا الموقف بالنتيجة لا ينتمي إنتماءً حقيقياً للنص، لأنه ينطلق داخل أجواءه ولا يستطيع بلوغ مداراته. فهو موقف تسطيحي بامتياز. وعليه، فإن الناظر العلماني لا يتيح للنص فرصة التعبير عن نفسه ضمن حرته الخاصة. إنها نظرة جامدة للنص ومراوغة في إسقاطاتها البرانية. وإذا أصبح النص لا يتمتع بالحياة، وإذا غدا الناظر يصادر على معانيه الممكنة، ويفكر عن النص بالوكالة، فإن انتساباً كهذا لا يحظى بالمصداقية الحقيقية. ومثله تقريباً النموذج الانغلاقى السلفوي الجامد الذي، وإن بدا قادراً على اختراق السطح، فهو يقف على مدار وحيد من مداراته. وعادة ما يكون المدار الخارجى، فلايكاد يخترق المدارات الأخرى. فيكون وضعه أكثر من كونه تماساً مع النص، ولكنه يجمد على مدار واحد من مداراته، فيقتل النص ويقتل نفسه ويقتل الحياة. إنه يتيح للنص أن يقدم نفسه مرة واحدة فقط، أو أن يقدمها بصورة مكررة واسترجاعية.. فيكون حاله حال الحكواتي حيث، وإن توالى عليه الأزمنة، يحافظ على شكله ومضمونه، فيظل صورة وفيه لمشروع أو تحفة ماضوية كافرة بالحياة وصيرورتها. ثم إننا مع النموذج الثالث للمتعاطين مع النص، نستطيع أن نعلن بأننا أمام استراتيجية اختراقية للنص، تملك القدرة على الحركة ضمن مدارات مختلفة ومحتملة. بل يمكنها النفاذ إلى حيث تفجّر النواة، فيعم الإشعاع.

وقد تكون تلك حقاً هي طبيعة النص بشكل عام. أن يتفجّر ويحيلك على معانٍ مختلفة، تحكي عن قصود متكررة بتكثر الوجود الصائر. ونحن في مقام النص القرآني، نجدنا أمام نص يتجلى امتيازه في كونه نسق آيوي (نسبة للآيات) مثله في ديناميته وإيحائه ككل الآيات والظواهر الكونية

والعقلية، بل إنه كباقي النصوص آيات، لكنه آيات كريمة. ولعل لهذا الوصف معنى تعبيرياً دلاليّاً خاصاً، حيث أن النص القرآني يحيلك إلى قصود معصومة متعالية. فالمتكلم هنا، ذاتاً متعالية، بحسب المعطى المتاح في الدائرة الروحية الإسلامية. في حين أن المتكلم في مطلق النصوص البشرية، ذات واقعة في دائرة الحتميات المختلفة وما يعترئها من نقائص وقلق، يجعل تلك النصوص تحيل إلى قصود مسكونة بهواجس النقص وقلقه المستديم.

أستطيع بعد ذلك أن أقرر وحدة الموقف ما بين العلماني والسلفوي، فضلاً عن أنهما معاً أصوليان **Fondamentalistes**، تتحكم في رؤيتهما أصول وثوابت وقوالب معرفية وتاريخية جاهزة، وفضلاً عن أنهما معاً تماماً **integristes**، تنهض رؤيتهما ومشروعها على رغبة استئصالية للآخر والمخالف، فهما معاً يقفان على مدار خارجي للنص، ويفكران عنه بالوكالة. العلماني يستحضر هواجسه الحداثية التي عادة ما تنطلق بلا رقابة شعورية، ومن هنا تأتي تلفيقته وترحيله العشوائي.. في حين يغلب السلفوي نزوعه الماضوي، وسبقته الاستراتيجية. وها هنا يمكننا التأسيس لنمط آخر من «التكفير» يقوم على خلفية العلاقة بين النص والحياة. فيكون السلفوي المهووس بماضويته التاريخية مشوهاً حقيقياً للنص ومنكراً لإمكاناته. فهو بهذا المعنى، فصامي علماني من حيث فصله النص عن الحياة، وهكذا تفقد السلفوية والعلمانية مدلولها الأديولوجي، فتستحيل حقيقة لها معناها في كل من الاتجاهين على السواء. فالسلفوي شخص علماني فصامي فاصل بين النص والواقع، والعلماني شخص سلفوي

تسطيحي، يقف عند الظاهر وكلاهما واقع في حافة التسطيح، وعاجز عن جسّ نبض النص وسماع همسه الباطن. وكلاهما ينطبق عليه النص: ﴿يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون﴾. على أن إحدى معاني الغفلة هذه، الدهول عن الوجه الآخر، والمعنى الباطن.

تأسيساً على هذا التقسيم الثلاثي، نستطيع القبض على الخلفية المعرفية لمظاهر العنف كظاهرة لها مدلولها الموضوعي، وحققتها، باعتبارها نتيجة حتمية لفكر مأزوم، وموقف قاصر عن ملامسة المعنى الخفي والمؤجل، لنص دائم الإشعاع، أو آيات كريمة معطاءة غزيرة المعنى. إذن، ما يعرف بعنف الحركات الإسلامية ذات المنزع التمامي والأصولي كما تعبر قواميس العلمانية الفصامية. وما يعرف بعنف التيار العلماني، المارق أو الكافر بحسب التعبير السلفوي التكفيري، هو مظهر لموقف قاصر عن إدراك فلسفة النص، تحول دون تدبّر مكين في مقاماته ووجوهه، وتدبير حكيم لمعانيه ونزولاته.

إذن، النص ثابت ومتحرك.. محكم ومتشابه.. إضاءة وعماء.. يقين واحتمال.. وهو رهان مفتوح على درب ممتد امتداد الإمكان. أي أنه نسبي المعنى، متعاصر أبداً. وهذا الفهم أو بالأحرى هذه المقاربة الجدلية للمعنى،

342 هو ما يجعل النص قادراً على إفراز الوجه المطلوب، وتحقيق النزول

الموضوعي. ما يجعله صائراً، متعاصراً، فلا مجال حينئذ للحديث عن أي شكل من أشكال الاسترجاع، مادام المعنى في انسيابه ينساق انسياق الصيرورة، إذ المعنى لا يبقى زمانين. كما يغدو عبثاً الحديث عن مشروع تجديد وتنوير، طالما أن المعنى في حدّ ذاته يملك دينامية الحركة. وحيث

أن أزمة التجديد تبرز لما تنهض الإراءة على آلية حصرية، مغلقة، فيكون النظر حينئذ هو المعني بالتجديد وليس النص، تماماً مثلما أن أزمة تفجير الذرة عائد إلى آلية التفجير وضعف التقانة النووية وليس إلى الذرة من حيث هي عنصر، يملك استعداداً دائماً دائماً للانفجار.

هذه التوطئة المقتضبة حول طبيعة الموقف من النص وكيفية فهمه، تفيدنا في محاولة تقريب النظام السياسي في الإسلام. على أن آلية تنفيذ هذه الاستراتيجية التأويلية الفعالة للنص يتطلب قدرًا من الإحاطة بصناعة ألسنية وفيلولوجية متينة، مآلها تكوين رؤية إيجابية ودينامية للنص، تفتحه على الإمكان والاحتمال. فالوثوقيات والحصريات والتمايمات.. ليست في حقيقتها وليدة النص، بل هي نتيجة محتومة لموقف من النص، يتسم بالانغلاق والتسطيح. إذن، الموقف المأزوم من النص والمعنى، سواء أعلق

بالحالة الفصامية العلمانية أو الفصامية السلفية من حيث كلاهما فاصل بين النص والحياة - راجع إلى استحكام تأويل السلطة، حيث الأول محكوم بسلطة الحداثة وهو اجس، أو بالأحرى أوهام التنوير. والآخر مسكون بسلطة التراث ومصارعه. بينما ينهض الموقف الثالث المتدبر والمدبر، متأولاً، مترساً بسلطة أخرى، هي سلطة التأويل ذاته. ولاشك أن بين هذا وذاك بون

343

شاسع، هو ذاته البون الفاصل ما بين سلطة المعرفة، ومعرفة السلطة! إذا رجعنا إلى موضوعنا المحوري، بناءً على الرؤية أعلاه، سوف نكتشف أن أزمة النظام السياسي في الإسلام، هي وليدة تعاطٍ تاريخي سطحي مع المعنى، ساد فيه تغليب تأويل السلطة على سلطة التأويل، مما حدا بالموضوع إلى أن يكون إشكالياً أبداً. فساد التعميم، وغلا زهان الاسترجاع غلواً كبيراً

.. واحتلت الخطابة مكانة البرهان، وأصبحت الأطاريح الدائرة حول موضوع النظام السياسي في الإسلام تستحضر في ثناياها حمولتها المخيالية الثقيلة، فساد التعسف على النص والحياة، وحيث تشكل نمط من العلاقة متوتر بينهما. تجلت مظاهرها فيما نراه اليوم من ألوان التماميات العنيفة، سلفويات وفصاميات مأزومة.

إذن، لمّا نقول أن الإشكالية تعود إلى أصل العلاقة بالنص والمعنى، فإننا نرى أن أسلم وسيلة لاستنطاق النص واستنزال أحكامه، يتوقف على امتلاك آلية تفجير النص من داخله، وذلك بفعل تدمير سياقه الذي استنفد أغراضه، وجعله مثلاً لدوائر الماء التي تتمادى في التخلق والتوسع. وهذا يتوقف على نهج استراتيجية استبدالية - Paradigmique - تجعل النص يتحرك في أكثر من سياق ممكن، فيحقق بذلك أكثر من نزول محتمل.

النظام السياسي في الإسلام التاريخي

لقد عولج موضوع النظام السياسي في الإسلام، باعتباره معطى جاهز، لاتاريخ له. مع أن هذا الأخير هو البؤرة الأكثر تعرضاً للمنازعة في التراث العربي والإسلامي. وكأن ما جرى من تغالب وتصارع في سبيل كسب رهان السلطة لم يخلف آثاره وتصميمه على عملية التأسيس النظري لها. 344
وأبسط سؤال يثار هنا: إذا كان أمر النظام السياسي في الإسلام بهذه الصورة الجاهزة المتكاملة المعصومة، فأحرى بمن هم في العهود الأولى، حيث يقر العقل السلفوي بأن خير القرون الأول ثم الثاني فالذي يليه.. أحرى أن ينشأ

بين أولئك قدر من السلم المجتمعي، على قاعدة الانسجام الذي يعنى به النظام السياسي في الإسلام.. لكننا نرى خلافاً لذلك، ما استقرت أركان ذلك النظام، ولا هدأ روع الاجتماع السياسي يومئذ. على أن تعبيراً أمثل على ذلك ما كان ذكره الشهرستاني في ملله، بأنه ما استل سيف في الإسلام على أمر أكثر منه في الإمامة.

يتملك العقل السلفوي التمامي هاجس خطير تجاه مشروع النظام السياسي في الإسلام، بحيث يستبد في مخياله مشروع الشريعة ضمن نماذج لا تستجيب للشرط التاريخي. إنها مشروعية الشريعة التي تطرد من صقع تفكيره كل إمكانية لتفكير شريعة المشروعية. وعلى ما في مشروعه من ثلم وثرغات يحكمها المخيال الحالم، لا الفقه العملي، فإنه يرتضي تطبيقها، فيجعل وجودها نهاية كل مشروعية أخرى. ذلك بأن فصاماً رهيباً يحدد نظرتة للعلاقة ما بين مشروعية الشريعة وشريعة المشروعية. أي بين الإنسان والشريعة. تلك المسافة التي تتحدد بموضوع العدالة والاستحقاق. فحيثما حلت الشريعة، فلا مشروعية بعد ذلك للمساءلة والمخالفة. فظلم مع الشريعة أولى من عدل بلاها. فتبقى الأزمة مستفحلة داخل عقل فصامي مأزوم، لا يقوى على تفعيل العلاقة ما بين مشروع الشريعة وشريعة المشروعية الغائبة واللا مفكر فيها في منظومة التفكير السياسي الإسلامي التاريخي.

وهذا الإشكال هو في مقدمة الإشكالات التي تطرح على الفكر الإسلامي وهو يعالج هذه المسألة. إذن، على الفكر الإسلامي أن يبحث قضيتين متكاملتين:

١/ فلسفة التشريع الإسلامي ومدى استجابتها لمقتضيات الاجتماع السياسي المعاصر وحتمية المجتمع المدني.

٢/ العلاقة الجدلية بين مشروعية الشريعة وشريعة المشروعية.

يمكننا القول، بأن النظام السياسي في الإسلام، مشروع لم ينجز. ومن هنا فإن ما تزعمه تلك الأطاريح من حيث أن هذا النظام مكتمل وجاهز، وهو ضرب من الإدعاء، والنزوع خارج المعطى التاريخي. إن سلسلة الانهيارات السياسية التي شهدتها الكيان العربي والإسلامي وعدد الاخفاقات الكبيرة التي هدّت اجتماعه السياسي عبر تاريخ طويل، مؤشّر واضح على وجود تداعي في المفاهيم النظرية، وتهافت في الخطاب السياسي. سيما وأن الاخفاق تمّ في اللحظة التي التحق فيها صاحب الدعوة بالرفيق الأعلى. أعني أن معايير الانتخاب والتصور السائد - الغالب - الذي يمكن استخلاصه من عموم الشعارات والمجاجبات التي شهدتها سقيفة بني ساعدة، توضح بما فيه الكفاية انزياحاً فاضحاً إلى خيار الدولة العصبانية بحسب المنظور الخلدوني. وهو الإخفاق الذي قضى على كل الامتيازات التي حاز عليها مفهوم الدولة - الأمة بمضونها الأيديولوجي والحضاري، كما تجسد بشكل ملفت للنظر في الدولة النبوية النموذجية.

346 إذن، نحن أمام أطاريح، بمقدار ما تبالغ في معصومية خيارها التاريخي،

تحاول إسقاط أزمته على ما ينافسها أو يخالفها من الخيارات الأخرى. وهي بعد كل ذلك تقف عاجزة عن إجراء القراءة الصحيحة والفعالة لمشكلتها. وذلك بتقريب تاريخي يفصل النص عن التصريف التاريخي له، ويجعل السلطة للنص، لا للممارسة التاريخية المدخولة بكثير من العناصر

التحريفية.

إن المسألة الجوهرية في ذلك النزاع الذي قادته تلك الأطاريح حول موضوع الحكم والنظام السياسي وتحديد ما بين الاتجاه الإسلامي وبين الخيار العلماني، تتجلى في مفارقة فلسفية، تتصل بأصل التشريع، ومصدر تثبيت السلطات. ففيما تنزع الأطاريح العلمانية إلى جعل العقد الحر أساساً لتوطيد السلطات ورسم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس الانتخاب، والاجتهاد في القوانين طبقاً لمصلحة المجموع هذا في أفضل حالات العلمانية إذا ما نزعنا نزوعاً ديمقراطياً وليس عسكرياً - تجدد الأطاريح الإسلامية السائدة، تتحدث عن جاهزية مطلقة في الشرائع، وتنزيل محكم للقوانين، ومرجعية متعالية في تحديد النظام. فالسلطة في الأولى للشعب، وفي الثانية هي لله، في الأولى هي للمصلحة وفي الأخرى هي للمطلق. ومع أن الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه سلطة الشعب غارق في العمومية، إلا أنه شهد تطوراً ملحوظاً، جعل مفهوم حكومة الشعب، تشهد تصوراً براغماتياً ومؤسسياً أكثر دقة بالقياس مع أصل الأطروحة. وذلك لأنه أتيح له أن يأخذ حظه في النمو ضمن إدارة فعالة وممارسة مؤسسية، الأمر الذي لم يُتاح للأطاريح الإسلامية، إذا ما توخينا التقييم الموضوعي.

347

لقد كان العنف نتيجة حتمية لصدمة حضارية مشهودة، جعلت الأطاريح الإسلامية - أقصد الأطاريح العنيفة السائدة - بحمولتها التاريخية، ترى في الخيارات الوضعية بحمولتها العلمانية المتطرفة، تهديداً لعقيدتها ومسلماتها وموروثها الروحي. إنه في العمق، صراع بين خيار حكومة البشر وبين خيار حكومة اللاهوت. وكان من الخطأ الذي ساهم في طغيانه كل من أنصار

الحكومة اللاهوتية والناسوتية على السواء، جعل نمط السلطة في الإسلام تعبيراً أميناً عن حكومة اللاهوت التي تركز على تغييب الفاعلية البشرية، صائغة لها نظاماً سياسية بالوكالة. أما الطرف الآخر فقد ترجم عملياً هذه الفكرة، حيث اعتبر الحكومة الإسلامية، حكومة مجعولة ومنزلة لادخل للبشر في صياغتها أو تصريفها. ولسان حالهم «لاحكم إلا الله». وقد ازدادت المشكلة تأزماً، لأننا نملك أكثر من اتجاه ورؤية حول مسألة الحكم في الإسلام. لكن ما هو سائد وغالب في تلك الأطاريج، يحمل شحنة خوارجية تكتفي بالشعار (إن الحكم إلا لله). في حين تراها تفتقر إلى آلية التصريف العملي لهذا الشعار. هذا الخيار يكرس تلك المسافة التناقضية بين حكم بشري وضعي خالص لإدخاله للسماء في جعله أو إقراره، وبين المصادر التأسيسية لمفهوم الحكومة الإسلامية يفهم منها أنها جعلت الشرع سيد العقلاء، بحيث في الأمور الواضحات المتعلقة بالمصلحة الواقعية للبشر، جعل الحق للعقل بأن يشرع فيها التماساً للمصالح ودرءاً للمفاسد، ورفعاً للضرورات الإكراهات. فالعقل بما هو مدرك - على نحو ذاتي وليس جعلي - للحسن والقبح.. للمصالح والمفاسد.. للطيبات والخبائث، جدير بأن يشرع، بحيث يعدوا حكمه وهديه ذاتياً وحجته ذاتية غير جعلية منزلة.

348 وفلسفة ذلك أن الفصام المفتعل الذي أقيم بين الشريعة والعقل كان قد زاد في تعميق الفجوة بين ماراج من معالجات فقهية وكلامية وفلسفية. فالشريعة والعقل هما في المحصلة النهائية مظهران لحقيقة واحدة. فالعقل الفطري هو شرع، والشرع هو عقل. فهذا تكويني وذاك تشريعي، ومدار التشريع في كليهما، جلب المصالح ودرء المفاسد. إذن، لامجال لأي اثنية

بين ما يتقرر عقلاً وما يتقرر شرعاً. ولا أرى أي جدوى من الحديث عن اتصال أو اتفاق ما بين العقل والشرع. فأساس الاثنينية هنا وهمي، وذهول عن سنة التجلي والتمظهر النسبي.. والحال أن لاستقلال لهما إلاذهناً أو بحسب اختلاف اعتباري تقتضيه الحالة إلى التمظهر في حقل من الحقول، أو مرتبة ما من المراتب. أعني أنني هنا انظر إلى الموضوعين بعين الوحدة. وآية الوحدة ها هنا، أن الشرع يهدي والعقل يهدي.. والنص مخلوق والعقل مخلوق.. وذاك رسول ظاهر وهذا رسول باطن.. وذاك معصوم وهذا معصوم، وإن كان الخطأ يتلبس بالعقل حتى يحكمه الشرع، فإن التحريف الذي قد يحيط بالعقل، من الممكن أن يحيط بالشرع أيضاً. وإذا كان معيار تصحيح الخطأ في المعقول هو الرجوع إلى المنقول، فإن التحريف الذي قد يحيط بالمنقول يتعين تصفيته بالرجوع إلى المعقول. وإذا كان العقل قد يفيد قطعاً أو ظناً وقد يصيب الواقع، فكذلك النص - بحسب المقرر - قد يكون قطعي الثبوت ظني الدلالة في حال النص القرآني، وظني الثبوت في حال السنة، مع أنني أرى أنها - السنة - ظنية الدلالة أيضاً، باعتبار أنها أيضاً محل للمحكم والمتشابه.. للناسخ والمنسوخ.. للعام والخاص... و... ولاشك أيضاً أن الجهد المطلوب في التشريع - اجتهاداً - مطلوب أيضاً في التعويل.. والنص حجة والعقل حجة.. والعقل مشرع والشرع سيد العقلاء.. وإذا ثبت كفر من «لم يحكم بما أنزل الله» - شرعاً - فقد كفر من لم يحكم بما أنزل الله - عقلاً - رسولاً باطناً.

إذن، من لم يحكم بما أنزل الله يكفر، ويفسق، ويظلم، وكذلك من لم يحكم بما خلق الله ونزله رسولاً باطناً، فقد كفر وفسق وظلم.. وحال

الأطاريح الخوارجية في شدة انطوائيتها وتسطيحيتها وعنفا المهدور، كفر وفسق وظلم فلان كفر الآخرون بأحد مظاهر الشرع فإننا كفرنا بالمظاهر الأخرى له، حيث لامناص من العقل. فالإنطواء والعزلة، بما أنها سبب لتخلف الثقافات وعقم الحضارات فهي كفر وحجب وجمود وتخليف.. من هنا كانت البداوة وشدة العزلة والانزواء والتوحش بذاك المعنى، كفر من وجهة نظر الشرع كما كانت كذلك من وجهة نظر العقل. إن العقل في مجال التطوير والإنماء وتحسين الأداء والنهوض بالعمران، هو تلك الفريضة الغائبة والشريعة المعطلة في تلکم الأطاريح التسطيحية. وما نلمحه اليوم من مظاهر العقلانية في الاجتماع الغربي، وعلى مستوى النظم التربوية والإدارية والسياسية.. هي ذلك الشيء المتاح/المفقود في أطاريحنا، وهو بشكل ما غائب ومحارب في البرامج التحريفية البائسة المعطلة. ولأن أسرف الغرب في واقعيته، وسعيه إلى تحقيق الحد الأقصى من متعته المادية، فذلك بفعل اختيار ثقافي، ورهان حضاري مختلف. فالعقل المجتهد، المطهر من الرواسب والعوائق السيكلوجية والايديولوجية، قادر على إدراك القبح والحسن، فإذا أدر كهما شرع فكان حكمه جازماً قاطعاً معتبراً. لقد تفنن الغرب في أشكال المتعة وأنواع اللذة لأنها قناعته. ولكنه أيضاً تفنن في الديمقراطية بما أنها أصبحت مطلبه وقدره. إذن، سوف لانجتهد مثله في مذهبه الأبيقوري ولن نسعى إلى مزيد من التضخم في التماس اللذة، ولكن يتعين أن نفيد من تلك المكتسبات على صعيد إدارة المشهد السياسي في إطار مبدأ الشورى، فنجعل لها إطاراً وآلية لتنفيذها عقلياً، ثم لامشاحة في الإصطلاح، طالما أن الشورى هي إشراك الشعب في الرأي وتلك إشراك

الشعب في القرار..

إن الحكومة الإسلامية كما تفهم في النطاق المفهومي المرجعي، هي حكومة البشر، لأن الإنسان هدفها ومحورها. فالحكومة الإسلامية كما يفهم من المصادر المرجعية التأسيسية أنها حكومة الإنسان بما أنها موضوع التشريع الإسلامي وغايته. وبما أنها قاصدة إلى تحقيق المصلحة العليا ورفع الحرج عن الإنسان. إنها تنظيم لعلاقة الإنسان مع أخيه الإنسان، وضمان عملي هادف إلى توطيد العدالة الاجتماعية. والعلاقة اللاهوتية التي تصل بين هذه الشريعة والسماء، هي علاقة روحية يقتضيها الإطار الروحي الذي يمثل البنية الثقافية للأغلبية الساحقة، وهذا ما يعني أن هذا النمط من الحكومة مشروع حتى في المنظور الهيجلي طالما أن الاختيار ينسجم مع روح الشعب. فتكون تأسيساً على ذلك، كل الأنماط الأخرى التي وإن بدا من ظاهرها أنها تحمل إطاراً معيارياً وآلياً مكيناً في تحصين الحقوق وإرساء السلم المجتمعي، فهي من حيث عدم انسجام فلسفتها مع روح الشعب، خيار غير مشروع، وفق المنظور الهيجلي السابق. وإذن، فإن وضع هذه الفئات التي تمثل عنصراً أقلياً في كيان الدولة الإسلامية هو الوضع نفسه لكل حالة أقلوية في المجتمع الديمقراطي، حيث الأقلّي، لا ينتمي للبنية الثقافية للأغلبية الساحقة. وعليه، فلا يعقل أن تسلب حقوق الأغلبية في التماس انتظام منسجم مع قناعاتها الروحية لفائدة أقلّيات ناشزة عن دائرتها الروحية وإن كانت مدمجة بصورة كاملة في شريعة المواطنة. لكن المشكلة الرئيسية هنا، هو أن الناظر إلى وضع الأقلّيات في المجتمع الإسلامي وفي ظل الحكومة الإسلامية، غالباً ما يخلط بين حق المواطنة ومشروع الأمة،

لابوصف (الدولة) أو Etat-nation ، كما في العرف السياسي الغربي، بل الأمة باعتبارها تطلعاً طوباوياً يشمل برنامجاً إنسانياً عاماً، هادفاً إلى توزيع كوني لحقيقة حضارية على أسس رسالية دعوية

طبعاً، مازالت تؤكد على أننا نميز بين خيار برنامجي جاهز تشتمل عليه تلك الأطاريح المذكورة، وبين قراءة شارحة ومتأملة في فلسفة الحكم، غايتها تقريب البعد المتعالي للمشروع السياسي الإسلامي حيث أثمرت المعطيات التاريخية التحريفية، وأيضاً الأطاريح البرنامجية المعاصرة للخيارات الخوارجية السائدة، رهاباً Phobie كبيراً لدى الآخر، قد يكون هو نفسه ذاهلاً عن طبيعة هذا الخيار، أو لعله يتساهل في فهمه، إذ ليس من مصلحته أن يساهم في تلميع صورة منافس تاريخي لدود. إذن المقاربة هي في ضوء المرجعية التأسيسية كما سنوضح. وفي السياق ذاته، يمكننا القول، أن أزمة حقيقية عانى منها البعد الأممي في مشروع الدولة الإسلامية وكذلك بالمقدار نفسه من المعاناة، البعد الدولاني لها.

إن الفهم البتّي الخوارجي هو الذي ينظر إلى المسألة باعتبارها تنزيلاً لاهوتياً خارجاً عن أي فاعلية بشرية. وقد كان هذا الموقف مما عانت منه الدولة الإسلامية ذاتها. لقد واجه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام إدعاء الخوارج، وهم يومها مسكونون بالرؤية التمامية «لاحكم إلا الله» ولم يفعل الإمام علي سوى أن وجّه المعنى كي يأخذ مداه النسبي والموضوعي قائلاً: «كلمة حق يراد بها باطل وقد علمتم أنه لا بد من (أمير) بر أو فاجر...».

إن الحكم لله بالمعنى الذي تفيده تلك العلقمة المتاحة على قاعدة الإلزام

الروحي ومتطلب القناعة والموقف العقدي، لكنها في المحصلة النهائية هي حكومة البشر. فالمسألة تكمن في غياب الرؤية النسبية الاحتمالية للنص، والتي تتحدد في مفهوم الوسطية الإسلامية.

تشط الرؤية الفصامية العلمانية في نقدها للشريعة نقداً مشروعاً لو أنه تخلص من هواجسه الأصولية البتية في ضبط محتوى هذه الشريعة، دون الوقوف عند المدى المتعالي لهذه الشريعة مع عدم تمكين الرهاب البتيركي، كما تختزنه الذاكرة الأوروبية بشأن الصلة المأزومة والمستحيلة بين دين يعلن في متنه عن انفصامية علمانية. على النقد العلماني حتى في مداه النفعي البراغماتي أن يحدّد النظر فيما تتيحه هذه الشريعة من شروط لنهضة مجتمع إنساني على أساس من العدالة الاجتماعية والتعايش السلمي. تأتي العلمانية كاستجابة موضوعية، لا لتاريخ أزموي ساهمت في تخليفه سلطة كنسية هرطوقية. أقول تأتي العلمانية - فضلاً عن ذلك - استجابة دينية مشروعة، للنص الديني «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله». هذه الفصامية العلمانية هي في جوهرها ومنطلقها موقف ديني مشروع من الناحية التعليمية الكنسية. وكما تتبرأ العلمانية المتورطة والمتنطعة أحياناً في أصقاع العروبة والإسلام، من أي تبعة إلحادية، كان بالأحرى أن تبرئ الأطاريح الإسلامية من أي جرثومة إكليروسية. أزمة التمامية الخوارجية، هي أزمة التمامية المتأسلمة والتمامية المتعلمنة. حيث في جو التصادم والتنازع، يتضخم اللامفكر فيه، ويطغى خطاب الغوغاء. ويبقى المخرج أمام هذا الرهان التغالبي، نظرة براغماتية تخضع الرصيد البرنامجي لهذه الأطاريح إلى معايير نفعية تتحدد بما يمكن أن تحقّقه هذه المشاريع من نتائج عملية على

مستوى السلم المجتمعي أو الإنماء الاقتصادي أو الاستقرار السياسي. وفي هذا الضوء يتعين امتحان كلٍّ من تلكم الأطاريح. ولئن ساد الرهاب الإلّامي Islamophobie من أن تحكيم الشريعة لا يضمن قيام المجتمع المدني، كان أحرى أن يتضاعف ما يمكنني نعته بالرهاب المعكوس أو الرهاب العلماني Laicitophobie - لو صح التعبير - مع أن تحكيم الفصامية العلمانية لا يضمن قيام الدين وسلامته. فيغدو النزاع في الأصل، نزاعاً ثقافياً، وها هنا تكمن المشكلة، أي ما هي الضمانة التي توفرها الديمقراطية المؤسسة على خلفية فصامية علمانية لإقامة الدين وضمن فاعليته السوسيو - ثقافية. كما يتعين القول، ما هي الضمانة التي توفرها الشريعة لإقامة مجتمع مدني.

المشكلة ليست في تدين السياسة أو تسييس الدين، إذا ما أُصرَّ أصحاب الأطاريح الإسلامية على التصدي إلى العمل السياسي من الموقعية الدينية بل المشكلة هي في هل بمقدور هذا المشروع السياسي أيّاً كانت خلفيته أو فلسفته على توطيد دولة الحق والقانون.

في سياق تقريب مكانة المجتمع المدني في مجمل التصور السياسي الإسلامي، أسجل ابتداءً بأن الموضوع إذا ما بحث في سياق الممارسة التاريخية، سوف نكون مخطئين إذا ما اعتبرنا ذلك تجربة نموذجية. وذلك لأن الاستبداد في التاريخ السياسي العربي والإسلامي ظهر مبكراً في تلك التجربة التاريخية.

وظل يمثل السمة الرئيسة للتجربة السياسية التاريخية في المجال العربي والإسلامي. ثم إذا ما حاولنا التنويع على ما سبق تأسيسه من أحكام سلطانية

ونصائح ملوكية فإننا سنقع على تأويل السلطة. والحال أننا نروم التأسيس في ضوء سلطة التأويل، فنكون جديرين بأن نعلن أزمة الخيار السياسي الخوارجي.

إن الملاحظ على السائد من الأطارح السياسية الإسلامية، هو أنها تعكس اختلافاً وتصدعاً مهولاً. وعلة ذلك اختزانها لرصيد من الاحتقان التغالبي التاريخي، حيث ينهض على مشروعات متدابرة، تتكسر ضمنها عناصر النفي والاستبداد بالرأي والتفسير. ومع أن المشترك بين كافة هذه الأطارح هو الاصل المتعالي للشرائع، والمرجعية الإسلامية في عموماتها العقائدية، وربما أيضاً بعضاً من عموماتها الفقهية، إلا أن اختلافاً يكاد يكون جذرياً بين طبيعة تعريف مراد الشريعة وتحديد مشروعيتها من ينفذ حكم الله. وعليه فإننا أمام توتر حقيقي يستحضر ذاكرة مأساوية، حيث لم ينهض

التأسيس التاريخي للنظام السياسي الإسلامي على قاعدة مشتركة وموحدة على صعيد المشروعية، في حين يبقى الطرف المقابل يملك قاعدة مشروعية موحدة. وهذا ما يجعلنا نؤكد على أولوية النظر في شريعة المشروعية قبل المضي في بحث مشروعيتها الشريعة. وهكذا بات من الصعوبة تحديد قاعدة واضحة تقوم عليها المشروعية في كافة هذه

الأطارح، ما يعني أن المهمة صعبة للغاية، سيما وأنها تتصل اتصالاً وثيقاً بالبعد التاريخي والسوسيو - ثقافي العربي والإلامى، فضلاً عن اتصالها بالمصدر التأسيسي المتصل بالنص أو الموروث الاجتهادي. إذن فحل النزاع قائم في الحقل التداولي الإسلامي ذاته لمفهوم النظام السياسي الإسلامي قبل أن ينتقل إلى المقترَب المقارناتي حيث يكون محل النزاع

بين حقلين مختلفين في أصل تصور النظام السياسي.

إن النظام السياسي الإسلامي، حسب المعطى التاريخي - حيث نُصِرَ على انجرافه نحو الخيار العصباني - ينهض على تراث سوسيو - ثقافي وسياسي معقد، تتجذر في أرضية تكوينه ثلاث منظومات قيمية، جميعها متواطئ على رجّ مشروع المجتمع المدني وقيم الحرية والشراكة في تداول السلطة. فلو رجعنا إلى البنية السوسيو - ثقافية العربية، لوجدناها بنية قبلية، عصبية كما يؤكد تاريخ الممارسة السياسية العربية ما قبل تأسيس الدولة النبوية بالمدينة وبعد وفاة صاحبها. فهي دولة غلبة وشوكة كما أحسن توصيفها عبد الرحمن بن خلدون. ولذا فهي تختزن إمكانات مستمرة للتمرد وعدم الاستقرار، بما أن المعول عليه في المشروع هو الشوكة والعصبية. ومن هنا نجد مساحة كبيرة في الفقه السياسي الإسلامي التاريخي، يقر ويشرعن هذا المعيار القبلي العصباني بطرق مختلفة، كمؤشر واضح على سريان العقل السياسي العربي الما قبل إسلامي في صميم الممارسة السياسية الإسلامية التاريخية. هذا بالإضافة إلى أن الواقع السوسيو - ثقافي العربي، هو واقع تمرد وتوحش.. الأمر الذي يناقض مشروع المجتمع المدني ودولة القانون. هذا التوصيف طبعاً، ليس وليد فلسفة القانون المعاصرة، بل هو توصيف 356 خلدوني نابع من تأمل جواني أدرك مداه مفكر سياسي معاش ومراقب لطبيعة العمران السياسي والاجتماعي العربي والإسلامي. ثم لانسى بأن التأسيس اللاحق للفقه السلطاني الذي تزامن مع الاندماج الفارسي في الحقل السوسيو - ثقافي والسياسي العربي، نمّ عن تسرب كبير لمنظومة أخرى من التفكير السياسي، مسكون بطبائع الاستبداد، حيث وبنظراً لوجود

تطور للمنظور السياسي الشاهنشاهي الفارسي مع مجده انوشروان- نكون أمام أرقى نموذج سياسي للاستبداد المقنع حيث تشكل فكرة المستبد العادل أو العادل المستبد. على أن هذا المنظور الأكثر نمواً مقارنة مع النسق السياسي العربي - القبلي، سوف يباد من أساسه مع مسلسل الانهيارات التي أصابت المركزية الخلافاية للدولة الالغارشية العباسية، وحلول دويلات مختلفة المناحي والمشاريع والمنازع والعصبيات. وقد كانت أكبر ضربة أعادت الاجتماع السياسي الإسلامي إلى ما قبل نموذج المستبد العادل، تلك التي تتعلق بالسيطرة العثمانية على مقاليد الخلافة الإسلامية. حيث مثلت نموذجاً للدولة العسكرية الاستبدادية. إذن، نحن أمام منظومة قيمة لا تستجيب بأي حال من الأحوال إلى المتطلب السياسي الذي نحن بصدد المراهنة عليه، أقصد المجتمع المدني ومشروع التداول السلمي للسلطة. حيث هي منظومة تتناغم مع العقل العربي الخازن في لاوعيه السياسي لقيم التوحش والتمرد والنزوع خارج مقتضيات الدولة.. كما هي في الوقت ذاته منظومة تتناغم مع العقل الفارسي الطامح إلى ترسيخ علاقة الطاعة بالشاه أو المنصور كما تتناغم مع العقل السياسي التركي ذي المنزع العسكري.. وكلها نماذج حاكية عن قيم الاستبداد والتنكر للتداول السلمي للسلطة. وقد جاءت تلك المدونات المؤصلة للنظام السياسي في الإسلام، في سياق تشكل هذا العقل السياسي والسوسيو - ثقافي، ما يعني أنها سعت إلى التكيف معه، ومن ثمة النزوع تحت طائلة الإكبار إلى تبرير عقل سياسي برمته، ومحاولة التأسيس لبنية تتناغم داخلها كل عناصر ذلك الحقل السوسيو - ثقافي كما أشرنا سابقاً. طبعاً، نستثني هنا ما تحويه المنظومة

القيمة الإغريقية، التي وعلى الرغم من تداخلها مع الحقل المعرفي العربي - الإسلامي، بفعل الترجمة، حيث لم تبرح مجال الاقتباس الفلسفي بمعينة العلوم البحتة المتاخمة للقول الفلسفي الإغريقي، فإن العقل السياسي الإغريقي لم يتمكن من اختراق الموروث السياسي العربي الإسلامي. وهو الاستثناء الباعث على الاستفهام، كما نحا علي عبد الرازق، إذ علل ذلك بموقف متأمر وممارسة انتقائية جرت تحت رقابة سياسية. ونحن وإن كنا لانستبعد أن يكون التصور السياسي الفارسي قد غزا الدولة العباسية بصورة مقابساتية واعية وقاصدة في انتقاءاتها النفعية، إلا أنني أضيف عاملاً آخر مهماً، ألا وهو عدم وجود قوة سوسيولوجية داعمة للمنظور السياسي الإغريقي، بعكس ما لقيته الفلسفة السياسية الفارسية المدعومة بقاعدة سوسيو - ثقافية، وأيضاً بنخبة سياسية وثقافية حولت مهمة التدوين والتأسيس المعرفي للثقافة العربية الإسلامية، ومنح لها حرية في إنتاج خطابها الفكري والأدبي والسياسي، متمثلاً في أعمال مترجم وأديب فارسي متأسلم، هو ابن المقفع. ناهيك عن جيل كامل من الفلاسفة والعلماء من ذات العيار. إذن نحن أمام معطى تاريخي قد نخطئ أو نغالط أنفسنا إذا ما استصحبناه في استقالة عن المقرب التاريخي.

358 تعتقد الأطاريح الجامدة، بأن القضية الجوهرية فيما تقدمه جاهدة في

سبيل إثباته، جازمة في وثوقيته، قاسية في التبشير به، تنحصر في أن تحكّم الشريعة. حتى وإن اتخذ الاستبداد ديكوراً فقهاً تياً أو ما كياجاً شرعياً. وكان الظلم والاستبداد ليسا حقيقة واحدة، وإن تمظهرت بشتى العناوين، وإن استندت على مختلف الخيارات. ثمة غياب كامل في الأطاريح الخوارجية

لما يمكن أن يسمى بفقهِ الدفاع عن الحقوق، وفقهِ المساءلة والاعتراض على المستبد، وإن تبنى عناوين الشريعة. ذلك لأن المقصد الأعلى للشريعة ذاتها، هو ردّ الحقوق والمظالم وإقرار العدالة الاجتماعية وصياغة الاجتماع السياسي على أسس الحرية والعدالة. وهذه المشكلة ليست في جوهرها مشكلة الشريعة. بل هي بالأحرى مشكلة ذهنية قائمة على تسطيح النظر، ووعي زائف بالمضامين الحضارية والمدنية للشريعة. والحال، أن مثل هذه الفئات الاستثنائية، خطر على الأمة تقدحه ظروف قهرية، وتبعته إكراهات مضاعفة.. إنها الذهنية التي تنشأ في أحضان مجتمع تنخره الأمية وتستفزّه مظاهر الفساد الاجتماعي والسياسي، فيما يلفظه الشارع العام من حالات الانحراف وانهيار القيم، والتحطيم الممنهج للتقاليد والأعراف المحلية، وتفريخ يومي للدعارة ومدمني المخدرات وقراصنة الرشوة.. ويزيدها استفزازاً واقع ترعاه علمانية متنكرة، مستبدة، مستهترّة بخصوصية شعوبها، أو ترعاه مؤسسة دينية مفرغة من محتواها الحضاري الفاعل، إذ بقدر ما تتمادى في تحريفيتها وجمودها وتقليديتها، تتيح فرصة انتهاض الخيار الخوارجي، وتمكنه من العبث، والتهم اليابس والأخضر. ولذا قلّ أن تجد في صفوف الخيار الخوارجي فكراً أو فقهاً ينهض بخياراتها إلى حيث متطلب المجتمع المدني. إنها خيارات تعلن حالة من الانتحار في بؤرة العمومية والماضوية حفاظاً - على - وضماناً لإسلامها من حداثة تجرف أركانها وتهد بنيانها. وإن كان في ذلك ما فيه من الصدق، فإن الخيار الخوارجي يجهل بأن الحداثة مطلب إسلامي ثابت، وبأن لا خوف على الإسلام من الحداثة. بل الخوف كل الخوف عليه من علمانية أصولية غير

قادرة على استيعاب المغيرة في نشدانها المجتمع المدني، كما الخوف كل الخوف عليه من سلفية غثائية غير قادرة على الخروج من ظلاميتها وهو اجسها وأوهامها.

يتعين على الناظر في موضوع النظام السياسي في الإسلام أن يميز بين متطلبين جدلين، يحتويهما المنظور الإسلامي، ضمن رؤية إيجابية. المتطلب الطوباوي، من حيث هو سعي مشروع إلى الارتقاء بالكيان السياسي إلى أرقى مستوياته، حيث تنحل نهائياً عقدة الظلم الاجتماعي ومن ثمة تنهض العدالة الاجتماعية في صورتها المطلقة، فتكون الدولة الطوباوية بهذا المعنى هي التجسيد السياسي والاجتماعي لكل القيم الإسلامية الكبرى، حيث تغدو دولة الإسلام هي دولة الإنسان المتفوق. وهذا المعنى يتميز عن المراد «التنشي»، حيث الإنسان في التصور الإسلامي خلق لكي يكون متفوقاً . إنها في الحقيقة تلك الطوبا utopie التي أسرف في الحديث عنها

فريدريك نيتشه. وبسبب أنه لم يفسح المجال أمام الإمكانيات المتاحة، وتعلق بالطوبا أولاً وأخيراً - معبراً عن أزمة الوسيط في النشوية الاجتماعية - انتهى به الأمر إلى إعلان التفوق وإبادة الضعفاء. في حين كان هدف الدولة الطوباوية في المنظور الإسلامي، تحويل الضعفاء إلى أقوياء، ولتجعلهم

360 الأئمة والوارثين. ولهذا السبب تحديداً ، إذا ما تعلقنا بالطوايح الخوارجية

الطوباوية بهذا المعنى للدولة، فسوف يكون مآلها، مزيداً من التطرف والديكتاتورية وإعلان موت الإنسان تنوعاً على موت الإله التنشوية. إن الدولة الطوباوية في المتصور الإسلامي تتعالى على شروط الدولة الواقعية نفسها، لتجعل الدولة مؤشراً على نهاية النضج البشري، أي موت

الإنسان بالمعنى الأكثر إيجابية، حيث دولة الطوباوية لا تتسع في مداها الكبير للضعفاء والقابعين في أحضان النوع، بل هي دولة المتفوقين، والإلهيين. وهذا يتماشى مع فلسفة الإسلام الروحية التي تهدف إلى إخراج الإنسان من وحدة بشريته - حيث ﴿وجعلناه أسفل سافلين﴾ - ومن صقع النوع ومهوى النزول، إلى آفاق الربيين والعارفين. فإذا دولة الإسلام النموذجية، هي دولة ربيين وإلهيين. وهذه الدولة التي تسعى إلى أن تقفز بالنوع إلى خارج النوع، طلباً للإقامة في الأمثل والأفضل، هي دولة مطلوب من المسلم أن يقيمها في صقعه الذهني ويتمثلها مفردات في سلوكه العقلي والروحي. أي دولة الطوبا، دولة الآخرة، النموذج الأمثل للحياة، حيث يحيى المسلم الآخرة في دنياه ويتمتع بجنّته في أرضه، باعتبار أن الآخرة ﴿لهي الحيوان لو كانوا يعقلون﴾.

إن دولة الطوبا، ليست دولة تداول على السلطة ببل لعلها دولة المسلطين على أنفسهم مطلقاً - لأن الشرط الإجتماعي يختلف هنا بعد تحول العلائق وارتقائها ضمن قانون مختلف، يستجيب للحظة من العرفان والإشراق الروحي، ولمنطق ينزع منزعاً معصوماً. فدولة الطوبا ليست دولة نوازع ونزوات ومصالح متخالفة، وهي اساس ضرورة العقد الاجتماعي، بل هي دولة النوع الأرقى، والإنسان المتفوق، إنها بالتالي دولة طوباوية أو جمهورية فاضلة. وفي التعبير السياسي الحديث جداً، هناك مفهوم La meritocratie. وهو مصطلح فرنسي ترجمه البعض بـ «حكم النخبة». وهي ترجمة أرفضها مطلقاً، لأن فعل meriter يأتي بمعنى استحق. فلو كان معناه انتخب، لكان أنسب أن يعبروا عنه بـ eletocratie، ولأمكننا

ترجمتها بحكم الملاء أو الصفوة. لكن *La meritocratie*، تعني حكم أو حكومة الكفاء، أو إذا أردنا مزيداً من الدقة لقلنا هي حكومة الفاضل. وذلك بلحاظ الجدل الكلامي القديم حول خلافة الفاضل والمفضول. لذا أنسب ما تكون ترجمتها بحكومة الفاضل أو الحكومة الفاضلة، حيث القيادة للأفضل والسعي للأفضل والإقامة في الأفضل. وهذا معناه أن الجدل السياسي الجاري اليوم في أفق غياب الضمانة المطلقة في اختيار الأجدر، في النظم الديمقراطية، نلاحظ أن تطلعاً لا يزال خجولاً إلى نموذج الحكومة الفاضلة. وبما أن الأفضل مطلقاً لا يمكن إنجازه أو اختياره باليسر الذي يتصوره الناس، فإنه يغدو تلك الطوبا التي تحيي في الأذهان وتأخذ لها معنى البرنامج البعيد المدى في أفق انعدام آلية اختيار الأفضل مطلقاً. من هنا الحاجة إلى إيجاد دولة ممهدة لهذا النموذج، أعني دولة الإسلام الواقعية. ذلك لأن دولة الطوبا بما أنها ذهنية لا مكان لها ولا زمان، أي مفتوحة على خيار الإنسان في كل أرض وفي كل جيل، فإنها بمثابة الجمهورية المثالية، اللامكانية *utopique*. إذن الدولة النموذجية هي دولة طوباوية.. ومعناه، أنه يلزمها مقدمات تاريخية لتأهيل الإنسان أولاً للخروج من مهواه البشري إلى مدارج الربية والتفوق. ومادام هناك بشر، فلا بد من إعلان دولة الإسلامية الواقعية كمرحلة وسيطة وحتمية بين دولة اللانسان ودولة الطوبا. وبين دولة اللانسان في مستواها الأدنى - حيث ﴿إن هم كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً﴾ ودولة اللانسان في مستواها الأرقى - حيث ﴿وكم من نبي قاتل معه ربيون كثير﴾ - هناك دولة الإسلام الواقعية أي دولة الإنسان، تلك التي تنفتح على كل ما من شأنه أن يهب الإنسان

جزءاً من الكرامة والأمن، أي السلم المجتمعي والأمن الروحي والثقافي والمادي، كما عبّر الإمام علي بن أبي طالب ﴿لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين وكان الظلم فيها عليّ خاصة﴾. ونحن نرى أن دولة الحريات وحقوق الإنسان والتداول السلمي على إدارة السلطة على قاعدة حفظ الخصوصية وحماية الهوية من الهدر والاستلاب، هي الدولة الإسلامية الواقعية المناسبة اليوم. طبعاً، لانعني أن الديمقراطية كما هي اليوم مستهلكة في الإعلام المتعولم، هي الديمقراطية الحقّة والعلمية كما حلم بها العقل السياسي الحر. لكن المسلمين إن هم عاشوا الديمقراطية الحقّة - وليس المقنعة فلا خوف عليهم وعلى إسلامهم. لأن الإسلام هو ثقافة هذه الشعوب. والديمقراطية سوف تؤهلهم إلى صياغة علاقة أفضل مع إسلامهم. وسوف تكون علاقة هذه الشعوب مع إسلامها متميزة بكثير من النضج والقوة والتحرر، وليست علاقة مأزومة ومحكومة بالضعف والحصص والأوهام. وهنا نقول، أنه آن الأوان كي نكشف عن مقترب آخر في المشروع السياسي الإسلامي، يختزل فلسفة وسطية توازنية، جدلية وليست تليفقية. على أساس ذلك نقول، بأن المشروع السياسي الإسلامي يوفر -طبقاً لفلسفته الوسطية التنجيمية المرحلية -أطروحتين، إحداهما مقدمة للأخرى.

أعني مشروع الدولة الواقعية التي تنهض على إعلان الحقوق وبناء دولة القانون والمؤسسات بما في ذلك الفصل بين السلطات مع إقرار نظام صارم للعدالة الاجتماعية، وهي كلها مفاهيم، لها مضامين واضحة وراسخة في الفكر السياسي الإسلامي. وبما أنها نتائج عقل سياسي مجتهد في طلب العدالة وهي غاية الإسلام، كان من المتعين أن تلقى احتفالاً في مبدأ الفكر

السياسي الإسلامي ونصوصه الناهضة إرشاداً لشريعة العقل. فهي بهذا المعنى مشروع دولة الإنسان الكريم والحر. وإلى جانب ذلك دولة الطوبى التي تقوم في مجتمع الإلهيين حيث يرقى الفرد والمجتمع فوق تأثير الحتمية التاريخية والاقتصادية والاجتماعية. إن مجتمع الإرادة العليا، مجتمع الجمهورية الفاضلة.

الدولة الإسلامية الواقعية، وجدل الديمقراطية والشورى

التماهي هنا غير مطلق، وأحياناً يكون مفتعلاً. كما أن الفصام النهائي ذهول عن مجالين تداولين وسياقين مفهوميين واشتقائين على درجة فائقة من الاختلاف. وقد يكون التقاطع النسبي، هو الأمر الوحيد المشروع فيما بين الشورى بحمولتها القيمية الإسلامية، وما بين الديمقراطية بمحتواها القيمي العلماني من جهة ثانية. إننا حينما نعلن انفصلاً تاماً ما بين الشورى والديمقراطية أو نقيم تماهياً بينهما من قبل هذه الجهة أو تلك، فإننا نتصارع حول معادلة وهمية، أو إن شئت بالمعنى المنطقي، نكون أما قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

كان علينا أن نميز في مقترنا لهذه العلاقة بين حقلين تداولين، أعني البعد الواقعي في المشروع السياسي الإسلامي، والبعد الطوباوي في نفس المشروع، مع كثير من المفارقة في واقع غير مهياً لاحتضان مشروع الإلهيين. وهو الأمر الذي يدعوهم إلى رفض الديمقراطية وتقاطعها مع المنظور الشوري الذي يختزل في التصور الخوارجي وأطاريحه معنى نظام الشريعة المفرغ من محتوى العدالة الاجتماعية كما ألمحنا سابقاً. ففي

المشروع الطوباوي الإسلامي تمثل الديمقراطية من حيث هي آلية في انتخاب الحاكم- أمراً آخر عن الشورى كآلية في صنع القرار في ظل حاكم قائم. بمعنى آخر نقول بأن الآلية التي أقرها الفكر السياسي الإسلامي طريقتاً في اختيار أو انتخاب الحاكم، في المدى الطوباوي، هي البيعة القائمة على التنصيب والجعل الاستحقاق. وهي في المدى الواقعي لها، البيعة القائمة على الاستحقاق الشوري في صورته المعلمة والملزمة والشاملة. وها هنا يمكن أن تتقاطع الآليتين في مجال الانتخاب وأيضاً في القضايا الأخرى حيث تمثل الشورى المرادف السياسي للديمقراطية من حيث هي آلية في الاستقرار السياسي وصنع القرار السياسي أيضاً. فهي الصورة العقلانية الأكثر تناغماً مع أهداف الدولة العادلة في المنظور السياسي الإسلامي.

إن الشورى كعنوان كبير في صنع القرار وأيضاً في توفير الاستقرار

السياسي للدولة، تعرضت في الممارسة التاريخية إلى كثير من التحريف بل والنسيان. وظل السبب الرئيسي الذي مكن في أن تظل الشورى مخترقة بفعل أيديولوجيا عصبانية تحريفية، كما جعلها تتخلف طيلة قرون عن أن تجد لها صيغة مناسبة لتفعيلها ومأسستها، إنما هو بقاؤها على غموضها وازدواجيتها وعموميتها. وكان أحرى أن ينهض اجتهاد عقلائي وعقلائي

في وضع ضابطة لتنظيم مبدأ الشورى وصيانتها من الاختراق التحريفي. ولعلنا اليوم أمام معطى تاريخي جديد، تحققت فيه النقلة الكبرى رغماً عنا- في حقل النظم السياسية والاجتماعية، حيث نهضت كل هذه المباني على العقل، بل واختيار صارم في عقلائته المصانة والمحصنة بيقظة جماهيرية واعية، عالمة، متحررة. وحيث أن العالم اليوم واقع في سياق عولمة جارفة

وتداخل وتواصل واتصال.. وتبادل وتعاون وتناقف.. كل هذا له إيجابياته القمينة بتحريرونا من هذه التحريفية التاريخية التي استبدت وعشت بمبدأ الشورى، وعطلت آلياته. ونحن وإن كنا نحمل مضموناً مختلفاً عن هذه الديمقراطية، فإننا من ناحية براغماتية بحثنا نراها آلية فاعلة وقادرة على تحريك مضمون نملكه. فإذا كنا حتى الآن لم نتمكن من صنع تاريخنا واجتماعنا الحر، تحت وطأة الإكراهات المضاعفة لتأويل السلطة، فإننا اليوم بفضل الثورة الإنسانية والعقلانية والتحررية المعاصرة، الكبرى - وإن بدا لنا عنصر التدمير كامناً في ثنايا مضامينها- أخرى بنا أن نفيد من ذلك في سبيل دعم خيارنا في سلطة التأويل التي تملك أن تنتج رؤيتها ضمن سياقات مختلفة دون أن تقع في فخ التلقينية أو الانغلاق. إن التاريخ الذي فشلنا في صنعه، وانفلتت عراه من قبضتنا، أمكنه اليوم أن يخدم فكرنا بكثير من النضج والعقلانية، وهذا ما يجعل لمكر التاريخ الهيجلي - معنى جديراً بالاحتفال. حيث إن للتاريخ منطقته الخاص، وقانونه الذي يسير على خطى ماكرة وفي تقية وتدبير خفي.

المشكلة إذن ليست في الديمقراطية أو الشورى في حد ذاتهما. فهما كآليتين سياسيتين قابلان للتطور المستمر. فالديمقراطية الأثينية لم تكن تناقض واقع العبودية والرق المقرر.. وها هي الديمقراطية في أوروبا تقطع كل تلك الأشواط، وفي كل مرحلة تأخذ لها طابعاً راقياً ومزيداً من النضج، في ظل تغيرات موضوعية على الصعيد الاجتماعي والثقافي وأنماط الإنتاج. والأمر ذاته بالنسبة للشورى حيث لا تتاح لها فرصة للنمو، والتطور مفهوماً ومؤسسياً. إذ لا غرابة أن تكون الشورى بهذا المعنى الذي حددناه في إطار

دولة الإسلام الواقعية - هي ديمقراطية الإسلام كما عبّر «محمد عمارة». والفرق إنما هو في المضمون الثقافي والمعرفي للشورى، من حيث هي ساعية إلى بناء الإنسان وتحريره، في حين نجد الديمقراطية في الغرب تهدف إلى تحرير الإنسان وإعطائه فرصة للتعبير عن نفسه، لكن من الممكن أن يشترى منه تعبيره في ظل سيطرة محكمة للرأسمال والثقافة الرأسمالية. ومن هنا لم تكن الديمقراطية قادرة على الارتقاء بالجماعة تربوياً، بل قصارى ما انتهت إليه سلماً مجتمعياً وأمناً تنكرياً في الاجتماع السياسي الغربي.

إن صناعة القرار وصنع الاستقرار بما يوفر أداءً سياسياً ناضجاً وتماسكاً اجتماعياً سياسياً كبيراً هي إحدى أهم النتائج التي تنبع منها الحاجة إلى إقرار الديمقراطية. وهذه الأخيرة بهذا اللحاظ هي التعبير الآخر عن الشورى، حيث كانت هي الأخرى آلية في صناعة القرار وتحقيق الاستقرار. وكونها آلية في صنع القرار فذلك مما فاضت به النصوص وحثت على تكامل الرأي وتلاقي العقول. فما خاب من استشار.

وأما كونها آلية في صناعة الاستقرار، فقوله تعالى: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك. فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر. فإذا عزم فتوكل على الله﴾ (الشورى/ ٥٩).

إننا حينما نستنتق المصادر الإسلامية بهذا الخصوص، نجد استخداماً مختلفاً وعماماً لمصطلح الشورى، بعضها يفيد معنى الإلزام وبعضها الآخر يفيد معنى كون الشورى غير ملزمة. والواقع أننا إذا نظرنا إلى الموضوع بهذه الرؤية التشطيرية المشتتة، فلن نستطيع القبض على التصور الحقيقي

لمفهوم الشورى. وهي الرؤية التي لاتنهض على أساس علمي وعلى تصور مستوعب للمرتكزات الحقيقية للفكر الإسلامي، حيث أبرزها الوسطية، ليس بالمعنى التلفيقي، بل بالمعنى الذي نفهمه من الوسطية أي النسبية والاحتمال. فعلى أساس هذا المنظور الوسطي والنسبي نرى أن الشورى لها أكثر من معنى وتداول. ولعل الخلط بين المجالات والمواضيع هو ما يجعلنا نتردد بين تداولين يتراءى لنا انهما متناقضين. والواقع أن ليس ثمة تناقضاً في المسألة ففي بعض الحقول الشورى تأتي بمعنى الإلزام وفي حقول أخرى تأتي بمعنى الندب. والملاحظ أن هذا التضخم الكبير في تعاليم الشورى الإسلامية، التي تبدأ من فعل المشاورة في حيز الأسرة، إلى المجتمع وانتهاءً بالسلطة، هو مؤشر على أن الإسلام كان حريصاً على تأسيس مبدأ الشورى في الاجتماع الإسلامي يبدأ نزولاً من أصغر تكوين في الاجتماع وهو الأسرة إلى قمة الهرم السياسي وهو السلطة. وهذا معناه، أن بعضاً من هذا التداول «الندبي» اللا إلزامي يحمل في طياته مضموناً اجتماعياً وتربوياً، يراد منه تأهيل المجتمع إلى استيعاب ثقافة الخلاف والتكامل الاجتماعي. ومعناه أيضاً، أن التداول المختلف لمبدأ الشورى يفيد بأنها تارة تكون من أجل صناعة القرار، وتارة هي من أجل صناعة الاستقرار. حيث تارة يفهم منها أنها صمام أمان في الاجتماع، وعامل للتكامل والتماسك الاجتماعيين، وأحياناً يفهم منها أنها تثير الرأي وتدعم العقل وتفيد في القرار السياسي. وفي هذا الإطار نستطيع تبين المؤدى الواحد لكلا المفهومين (الديمقراطية والشورى)، إذ يغدو الخلاف اصطلاحياً، والحال، أن لا مشاحة في الاصطلاح.

إذن المشكلة ليست في الديمقراطية باعتبارها آلية قابلة للأداء الفعّال وايضاً قابلة للاستغلال وإنما المشكلة تكمن في المحتوى الذي يثوي خلف الديمقراطية الغربية. وهذا له علاقة بفلسفة كاملة قامت عليها الحداثة في الغرب. وأيضاً يعود الإشكال إلى منزع المركزية الغربية Eurocentrisme، المسؤولة عن خلق هذه الحالة من التماهي والاتحاد ما بين الديمقراطية والمحتوى اللائكي أو العلماني الذي مثل خياراً فلسفياً للغرب وليس مجرد موقف انفصالي من الدين. إن صميم الفلسفة المادية الغربية غير المتوازنة في تصورهما للحياة والاجتماع في أوروبا - ولانريد هنا التوسع في إجراء إحصائيات على انهيار نظام القيم الذي نتج عنه انهيار في التماسك الاجتماعي هي المشكلة وراء ذلك، حيث أصرت على أن الديمقراطية غير قابلة للانفكاك. والحال، أن الديمقراطية هي آلية قابلة لأن تفعل داخل نسق ثقافي مادي، وقد تفعل أيضاً داخل نسق ثقافي يراعي التوازن الروحي والمادي. إذن الديمقراطية بمحتواها المادي المعاصر، حيث لا توفر برنامجاً تربوياً للمجتمع والفرد داخل الكيان الاجتماعي والسياسي، هي التي تجعل الديمقراطية قابلة للانحراف والانجراف وبأن تستغل من قبل أصحاب النفوذ، أو الأقليات الخطرة المتنفذة. لانزعم هنا أن الديمقراطية هي سبب تفتت الكيان الاجتماعي الغربي، إذا ما استوعبنا مضمونها الاجتماعي الذي يُعتبر أهم عامل في التماسك الاجتماعي. بل المسؤول عن تفتت المجتمع الغربي هو تلك النزعة المادية المسرفة والرؤية اللامتوازنة ما بين متطلبات الروح والمتطلبات المادية. ولهذا كثير من الأقليات المنسجمة في المجتمع الغربي تجد نفسها

الكيان الأقوى في المجتمع الديمقراطي الغربي. مما يشجع هذه الأقليات المتنفذة أن تستبد من خلال تنظيماتها الضاغطة كما هو شأن اللوبي الصهيوني في الولايات المتحدة الأمريكية، تكسب القوة داخل هذا المجتمع، وتستطيع بالتالي أن تؤثر على القرار السياسي داخل الدولة. وهذا معناه، أن الديمقراطية في ظل هذا الواقع الاجتماعي المفكك حتى وإن استطاعت أن تصنع استقراراً - مقنعاً - سياسياً في المجتمع، فهي غير قادرة على توفير شراكة حقيقية على مستوى صياغة القرار. وهذه مشكلة كما أكدنا مراراً لها علاقة بخيار ثقافي، وليس بالديمقراطية كآلية في صنع الاستقرار وصياغة القرار وصيانتها.

لقد حرص الإسلام على أن يجعل من مبدأ الشورى ثقافة في الاجتماع الإسلامي. قاصداً بذلك مزيداً من التماسك الاجتماعي. فالإعلان عن مجتمع الخلاف والتعددية، هو دعوة إلى تكامل الرأي وقوة القرار. إذن الفرق الأساسي بين مبدأ الشورى في الإسلام - ذلك المبدأ الذي تأخر تأسيساً بفعل تحريفية تاريخية - وبين الديمقراطية الغربية إنما يكمن في المحتوى الثقافي لكليهما. أي أن الفارق هو بين الفلسفة والتصوير الإسلامي وبين الفلسفة والتصوير الغربي. فالحوار هو إذن ليس حواراً سياسياً بين خيار الديمقراطية وخيار الشورى، بل هو في العمق حوار حضاري.

370

الشورى بمحتواها الثقافي الإسلامي لا تهدف فقط إلى صناعة الاستقرار السياسي في المجتمع، بل هي حريصة على أن ترقى بالمجتمع كجماعات وأفراد إلى مستوى تربوي أعلى. والتطوير هنا، لا يعني التطوير التنموي الاقتصادي في الحدود التي يقتضيها مجتمع الإستهلاك. لكن الديمقراطية

حين تكون مفرغة من محتوى ثقافي وروحي متوازن، تأكل أطراف الاجتماع وتدمر مكوناته وتماسكه. أعني الثقافة الفصامية المتجهة إلى نمط الاستهلاك وتأمين الرغبة الجنونية للرأسمالية المتوحشة إلى مزيد من الإنتاج والاستهلاك. لهذا نقول أن الديمقراطية كما هي ممارسة في الاجتماع السياسي الغربي - وليس كما هي مبادئ وتصورات - في شكلها الخارجي هي حكم الشعب بصورة من الصور. ولكن أي شعب؟! الشعب المنخور في العمق، والمفرغ من محتوى الروح.. والذي ليست له غير ثقافة الاستهلاك.. هذا الشعب لا يمكنه أن يحكم نفسه، لأنه محكوم بسلطة الرأسمال، وتوجيهه وإعلامه وثقافته، وهو في كل الأحوال لا يدرك مصلحته الحقيقية. نعم، هو يقظ وواعي بكل ما يتهدد كيانه الاقتصادي والاستهلاكي. إذن هناك قطيع من المستهلكين تتفنن الرأسمالية الجشعة والمخاتلة في صناعة أذواقهم وخلق أنماطهم بحيث يتحول المجتمع إلى مسرح لنوازع وأطماع ومصالح.. مما يمكن الرأسمال المتنفذ في أن يستغل بسهولة مثل هذا المجتمع المسلوب الإرادة أمام الرغبة في تأمين المصلحة الفردية الطاغية في الثقافة الاستهلاكية الرأسمالية. إذن، الحاكم في المجتمع الغربي هو الرأسمال. وليست الديمقراطية هي العصا السحرية في إيجاد وتأمين الحرية والعدالة الاجتماعية. إن الديمقراطية أو الشورى - تبعاً لذلك - كآلية إذا لم تُسند بثقافة متوازنة ورؤية ودعوة حقيقية لإخراج المجتمع من مشكلته الثقافية لن تصنع شيئاً. إذن المشكلة في الغرب، هي ثقافية. ومؤشر ذلك قيام معارضة ثقافية من داخل الغرب نفسه، تدعو إلى كسر الطوق عن الفكر من استبداد هذه المركزية

الغربية والانفتاح عن الخيارات الثقافية الأخرى ودحض كل الأوهام التي تزعمها الحداثة، مثل وهم التنمية ووهم الديمقراطية وحقوق الإنسان.. فما يجري في الغرب فيه كثير من انتهاكات حقوق الإنسان. ومن هنا نجد الديمقراطية أحياناً تستثمر في بلاد العالم الثالث في شكلها المتكرر والمحتال، وحيث الديكتاتورية في العالم الثالث تتسربل بالديمقراطية، كما أن الديمقراطية الغربية ساهمت في قيام ودعم عسكريات جنوبية كثيرة. إن القضاء على الاستبداد هو لو شئنا بتعبير عبد الرحمن الكواكبي، قضاء على طبائع الاستبداد. وهذا رهين قيام استراتيجية ثقافية داعمة للديمقراطية الغربية أو الشورى الإسلامية سواء بسواء. فالطغيان والاستبداد قبل أن يكون إجراءات هو ثقافة. ومن هنا نرى كيف لعبت فكرة الجبر دوراً كبيراً في نصره الديكتاتورية العربية وديمومتها. إذن المخاطر تأتي من طبيعة التعامل الرأسمالي مع الديمقراطية، حيث لا يقبل بتجريدها من محتواها الثقافي العلماني والمادي. ولا يقبل بتصديرها إلا معلّبة كاملة كمنتوج استهلاكي يفرض على المستهلك دفع ثمن توابعه «واكسسواراته» غير الضرورية والملزمة.

نحن إذن لانحمل مشروعاً لصناعة الاستقرار السياسي فقط أو التوزيع

372 العادل للحقوق وما شابه ذلك. ولكننا نحمل أيضاً مشروعاً لصيانة المجتمع

وحمايته وتحصينه بحيث نكسبه مناعة من أن يتورط فيما تورطت فيه المجتمعات الغربية، من التيه والانحراف والتدمير والباب المسدود. إننا نحمل خيار دعوة تريد أن تنهض بالمجتمع العربي والإسلامي وتنتقل به من مستوى الاجتماع غير المتجانس إلى الاجتماع المتجانس.. ومن مستوى

المجتمع المفكك الذي تغطي عليه النوازع الفردية والمصالح والنفوذ العشائري أو الأليغارشي أو البرجوازي والرأسمالي إلى المشروع الجماعي ومفهوم الأمة، وهو مفهوم يقع كنتيجة قصوى وغاية للاجتماع السياسي والنظام السياسي في الإلام. هذا التحول يتعين جريانه في أفق معافى بشرط الحرية والديمقراطية، وأيضاً بشرط اليقظة والممانعة الحقيقية، حتى لا تستغل الديمقراطية في المجتمع العربي والإسلامي لصالح قوى رأسمالية متوحشة ومحتالة ومجرمة تسعى إلى أن تحول مجتمعاتنا إلى أسواق ومستهلكين ومفككين وعبدة للهمبرغر والبيسي والمنتوج الهوليودي.. وإلى اجتماع مسلوب الإرادة، يُقاد بلا وعي في عملية صياغة القرار. وهذا ما يجعل «الديمقراطية» بمحتواها الغربي الرأسمالي - أفيوناً حقيقياً للشعوب وحتى لا تكون كذلك، فإننا نريدها ديمقراطية حقيقية تمنح شعوبنا يقظة واستقراراً ووعياً وانسجاماً وقدرة. ولذا فإننا بقدر ما ننتقد الخيارات الخوارجية المغلقة نوجه النقد ذاته إلى الفصاميات والأرثوذكسيات العلمانية المتطرفة، التي تستغلنا وتستحمرنا حينما تزعم أنها تقدم لنا مادة عقلانية. ولكنها في الحقيقة، لم تحلّ أزمته العقلانية. ويكفي في ذلك ما يشهده الغرب من مدّ مهول، يطعن في مصداقية هذه العقلانية الممركزة، التي تمثل الآن أكبر الأوهام في بلاد الغرب، الذي يشعر بخطورة موقفه الذي يهدد اجتماعه بشكل واضح لا أقلّ على مستوى المستقبل القريب. وفي ختام هذا التحليل، يجدر بنا أن نشير إلى هذه النتائج:

١/ أزمة التفكير السياسي في الإسلام التاريخي هي أزمة وعي وبالتالي أزمة علاقة بالنص.

٢/ الأطاريح العلمانية والخوارجية هي وجهان لعملة واحدة في معنى الكفر بالوجوه المحتملة للنص، وفي عجزها عن إدراك المعنى النسبي.

٣/ المسألة الأساسية في مقاربة النظام السياسي في الإسلام، هو بحث العلاقة الجدلية ما بين مشروع الشريعة وشريعة المشروعية.

٤/ يتعين على الناظر في الفكر السياسي الإسلامي كما تنطق به النصوص المرجعية، وجود طرحين متكاملين أحدهما مقدمة للآخر، وأحدهما غاية قصوى للأول، أعني دولة الإسلام الواقعية ودولة المثل الإسلامية.

٥/ دولة الإسلام الواقعية، هي دولة الإنسان الواقعة مرحلة وسيطة ما بين دولة اللاإنسان في شكله الأدنى ودولة اللاإنسان في وضعه الأعلى، أي دولة الإلهيين الأحرار.

٦/ في الدولة الإسلامية الواقعية، لا معنى للتناقض بين الديمقراطية والشورى، والخلاف هو في أساس المحتوى الثقافي الذي يشكل حقلاً تداولياً لهذه الآلية أو تلك..

٧/ ولأن الشورى أو الديمقراطية هي آلية في الأداء السياسي، فإن الخطر ينفذ إليها من الخيار الثقافي. وعليه فإن الصدام اليوم، ليس بين خيار

374 سياسي ديمقراطي وخيار سياسي شوري، بل الصدام هو صدام حضاري، مما يستوجب حواراً حقيقياً بين الحضارات.

الفصل السادس:

نحو مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي المعاصر

ليس في وسع عاقل من هذه الأمة، أن ينكر وجود أزمة حقيقية يعاني منها الفكر الإسلامي اليوم. على أساس هذا الإحساس والشعور الواضح تنهض أكثر القناعات بضرورة تجديد هذا الفكر، حيث أمسى التجديد هو الخيار الوحيد الممكن للخروج من هذه الأزمة. على أن هناك من يعتقد أن الخروج من الأزمة لا يتم إلا بمزيد من الإصرار على الخطاب نفسه وكما هو. وقد أكد البعض بذلك على أن الإسلام اليوم يتحرك كأفكار أو نشاطات أو مشاريع كما هو لا كما يعاد إنتاجه من قبل جهات ونخب وطبقات سياسية واجتماعية وثقافية. التجديد هو خيار النخب الأكثر إدراكا لعمق الأزمة التي أصابت هذا الفكر. وحتى اللحظة، لن نتحدث عن طبيعة هذه المشكلة، إذا ما كانت هذه الأزمة هي سبب انحطاط المسلمين، كما حاول البعض تبسيط الإجابة على السؤال الأرسلاني الشهير، أو كان التخلف الفكري هو جزء من انحطاط أمة بكافة قطاعاتها. فإن مثل هذه الأسئلة هي مرتبة متأخرة عما ينبغي الانطلاق منه. نعم، هناك أزمة بهذا المعنى الذي يُفیده سؤال "ما" الشارحة كما يقول الحكماء، أي ما يتعلق بوجود الأزمة أو توصيفها، وليس السؤال الذي يتقصد المضي في باقي أشواط الاستشكال المركب حول طبيعة الأزمة وجوهرها؛ هل هي بسيطة تقتضي حلولاً بسيطة وتأملاً خفيفة يسيرة - مثل من رأى من الممكن حل مشكلة الأمة بمجرد إحياء "الخلافة الإسلامية" - أم أنها مشكلة معقدة

تستدعي حلولاً مركبة ومراجعات جذرية.

إن التسليم بوجود أزمة في الفكر الإسلامي كان قد استدعى على أكثر من قرن من الزمان، مشاريع فكر صحيحي وتجديدي، إذا حصرنا نشأة هذه الخيارات من أولى التساؤلات التي أرهقت إليها المتون الأولى لمصلحي نهاية القرن التاسع عشر منذ رفاة الطهطاوي في تخليص إبريزه أوخير الدين التونسي في أقوم مسالكه، ومن تلاهما بعد ذلك، كي يصبح السؤال واضحاً جلياً يلخص وعي مرحلة بكاملها، سبق وأن عبر عنها شكيب أرسلان في نهاية المطاف بكتابه الشهر الموسوم بـ "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟! "

لقد استدعى التسليم بوجود الأزمة، محاولات كثيرة لتشخيص الداء، وتقديم وصفات ومشاريع حلول لمشكلات العالم الإسلام فتنوعت هذه التشخيصات وعبرت عن وجهات نظر مختلفة، بحسب المرجعيات التي انطلقت منها القصود التي تغيتها. كما اختلفت الحلول وتنافرت بحسب زوايا النظر وآفاق الرؤى ونفاذ الجهد والتحليل. إذا رجعنا قليلاً، وحاولنا التأريخ لهذا المنحى البياني التوتري لخطاب الإصلاح الإسلامي، سوف نجدنا أمام توترات ومنعطفات، ربما عبرت من ناحية، عن خطورة المخاض

376 الذي تعيشه أمة لازالت تبحث عن طريق العودة إلى وجودها الطبيعي كأمة

متحضرة قوية، لكنها من ناحية أخرى عبرت عن تطوح كبير وعن هجاس تغالبي، هو نفسه التعبير الأوضح عن أن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، لم يجد حتى الآن حامله الفاعل. لا أتحدث هنا عن الحامل الاجتماعي، بل عن الحامل الطبيعي الذي يستطيع أن يسابق الوعي ويستشعره وينجز من

الفكر ما هو خارج مؤثرات الأزمة ذاتها، بهذا المعنى، كان من المفترض أن يتحرر الفكر التجديدي الإسلامي قدر الوسع من آثار وإكراهات واقع الأزمة للتحرر من هذا الدور المنطقي، حتى لا يصبح الفكر التجديدي بمثابة وصفة مغشوشة لترسيخ جذور الانحطاط ، أو إنعاشه وتزويده بعناصر القوة والمناعة. ولعل هذا تحديدا ما حدث، حيث أصبح عنوان التجديد والمراجعة يواجهان لعبة التميع الكبرى.

إن الأمر يتطلب ثورة في الفكر وفي المنظور. لقد شهد التاريخ المعاصر على أن خطاب الإصلاح والتجديد، عكس تناقضات الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي أكثر مما عكس تصورات وبدائل وخيارات، لأجل إنماء الوعي ومراكمة التشخيصات والحلول المناسبة. بعض المؤرخين، يتحدثون عن وجود نكسة طارئة في الوعي الإصلاحي ومساراته التي تبلورت مع رواد الإصلاح في عصر النهضة، لكنها بدأت تتدحرج في المراحل المتأخرة من عمر محمد رشيد رضا. فجأة وبهذه البساطة، حاول البعض تبرير هذه النكسة وتعليق أسباب الأزمة على مشاجب الأشخاص خارج أسيقة تركيب الأزومات. وكان أن علق بعضهم المشكل بصورة عجولة ونهائية على الخطاب القطبي؛ لا بوصفه انعكاسا لإخفاق تاريخ أو جيل بكامله أو صدى لتراجع وضع سياسي واجتماعي برمته، بل بوصفه فكرا له رواده وكهنته، في محاولة تبسيطية لشخصنة الأزمة. ويبدو لي أن المرحلة القطبية والخطاب القطبي يتطلبان تأملا إضافيا، ذلك لأن هذا الخطاب لم يكن هو المشكلة، بل هو جزء من مشكلة مركبة يتقاسمها فواعل الشأن الإصلاحي كافة. ومن هنا يتعين إعادة النظر في مناشئ الأزمة

الجديدة، بلحاظ، أن توقفنا عند نصوص أو متون معينة وتوجيه النقد والسؤال إليهما لا يعني الشخص ذاته، بقدر ما يعبر عن نصوص هي بالأحرى تؤرخ لأزمة جيل بكامله.

الفكر الإسلامي المعاصر، ومأزق المثاقفة

من الصعوبة بمكان، إجراء الحديث عن أزمة الفكر الإسلامي المعاصر دون التوقف عند ذلك التراث الفكري والدعوي الذي تحدد به الوعي الإسلامي تجاه الآخر؛ الآخر بوصفه هنا نقیضاً أزلياً، وعالماً متجوهرًا على ذاته، تعينت المعاطاة معه على خلفية الرفض والممانعة في أعلى صورهما الممكنة. لا يهمننا هنا الإغراق في التبرير لهذا النمط الفكري والرفضوي، ما دنا مضطرين إلى وضع اليد على هذا النزيف. فليست الغاية هي التبرير للأشخاص أو إظهار حسن النوايا. ذلك لأن النقد هنا لا يبتغي الإدانة، بقدر ما يهدف إلى تصحيح الفكر وتقويم النظر على أسس نقدية مسندة بآليات التحليل والمساءلة. ويتصب أمامنا نموذج لهذا الفكر النمطي، الذي كان له الدور الأبرز على صعيد جيل كامل من أبناء الحركات الإسلامية، متغلبًا على أذهانهم، إلى حد أصبح فكرهم ووجدانهم وفعاليتهم تتحدد على أساس الرفض التام والتجهيل الكامل للآخر الذي يستفزنا بحدائته.

وحيث، بدل أن نشغل بسؤال الحدائثة وآليات تحصيلها، انشغلنا بسؤال كيف نبرهن على جاهليتها جملة وتفصيلاً. أعني هنا تحديداً، تلك الأفكار التي ضمنها محمد قطب كل أعماله، وعلى أساسها قامت جدلية الأنا والآخر، بوصفها جدلية متوترة. وهي أعمال نموذجية تلخص رؤية جيل

كامل إلى العالم والأشياء.

لقد شكلت كتابات محمد قطب إحدى أهم روافد الفكر الإسلامي المعاصر، وهي الكتابات التي لخصت المضمون الفكري والإيديولوجي للمرحوم أخيه الشهيد سيد قطب، وباقي الأعمال التي أنتجها الفكر الإسلامي الآسيوي، بمساهمات كبرى قدمها كل من المودودي وأبو الحسن النووي ووحيد خانو أمثالهم. ولا نكاد ننفي وجود موجه ذاتي أو موضوعي لهذا الاختيار. فالمجال الآسيوي نفسه كان قد أنتج أشكالاً أخرى من الوعي بالآخر، دون أن يكون محل احتفال من قبل هؤلاء؛ أعني بالتحديد؛ محمد إقبال اللاهوري. لم يكن لدى هؤلاء - فضلاً عن التحكم المعقدة ليوميات الانفصال الباكستاني عن الهند وما تطلبه الأمر حينئذ من تصعيد هجاس التكفير والتجهيل بحثاً عن الهوية الجديدة للدولة الجديدة، ومن هنا فكرة الحاكمية عند المودودي التي ستنتقل بكل شروطها الزمكانية إلى الخطاب القطبي - إطلاع حقيقي بالفكر الحديث وتياراته ومدارسه وفنونه. وإذا استثنينا محمد إقبال، فإن أغلب المشتغلين على مسألة التجديد لم تكن لهم دراية بتاريخ الفكر الحديث. وقد اتضح بعدئذ أن هذا الرهط من الكتاب تشكلت رؤيتهم النهائية عن الفكر الحديث والحضارة الغربية الحديثة من خلال كتابات هامشية أو دعائية أو احتجاجية، لا تسمح بتكوين صورة موضوعية جامعة ومانعة عن الغرب أو الفكر الحديث. وقد ركز هؤلاء على بعض الكتابات التغريبية الراديكالية والصريحة في دعوتها للإلحاق، مثل كتابات سلامة موسى أو لطفي السيد، كي يصيغوا بذلك معادلة إيديولوجية صعبة، مفادها: أن التحديث هو تغريب. فيصبح الغرب

والفكر الغربي مدانا بشكل جذري . ومن هنا وجدوا دعما في بعض الكتابات التي ترجمت بشكل انتقائي وتلقوها، مثل كتاب "انحطاط الغرب" لشبنجلر، أو كتاب "شمس العرب تطلع على الغرب" أو "الإنسان ذلك المجهول" لألكسيس كاريل...

بهذا الاختزال أصبحت المهمة تقتضي تعبئة وتجييشا ضد الفكر الحديث بوصفه غربيا. وأصبح الموقف الجذري يتنامى بشكل متعاضم على أن حدثت القطيعة التامة، وهنا تم التعبير عنها من خلال أشهر كتب محمد قطب: جاهلية القرن العشرين!

لقد بدا لهؤلاء الكتاب، أن لا جدوى من التعرف على الفكر الحديث، لأنه غربي. ولأن الاستيعاب هو في حد ذاته مقدمة للتغريب. بل، إنهم تعاطوا مع هذا الفكر بذهنية باترياركية، حيث يسمح فقط للعالم المحصن - ليس فكريا واستيعابيا، بل محصنا بقدر هائل من الممانعة النفسية والديماغوجية - أن يدرس هذا الفكر، ثم يكتشف شبهاته، ويقدمها للقارئ مردودا عليها. وحتى في هذا الإطار الضيق، هناك من اعتبر تتبع الشبهات مرفوضا، لأن من شأنه أن يفتن المتلقي، ويشغله بأسئلة تقع في دائرة الممنوع التفكير فيه أو ما من شأنه ذلك . وهكذا طغى الاختزال، وعم

380 سخف القول وبؤس النظر. ولك أن تتأمل، أي صورة سيكون عليها الوعي

بالآخر وبتاريخ الفكر الحديث، إذا ما أصبح مجرد الاطلاع عليه، مسألة واقعة في دائرة الحرج؟ لا بل، وفي أكثر الحالات تسامحا، هو مجال للتنقيب عن الشبهات وإبراز المقاييسات؟ بتعبير آخر، هو مجال لإبراز المحلل والمحرم من هذا الفكر. إن الجهل بالفكر الحديث ظل أمرا

مستحسننا لا يشكل نقيصة لطالب الفكر الإسلامي؛ بل لا نبالغ إذا ما قلنا بأن الفكر الإسلامي الحديث قام على أساس الحؤول دون الإطلاع المباشر على الفكر الحديث وهو في بدايته كان أشبه بمشروع لرد الشبهات التي يثيرها الفكر الغربي الحديث، بما يشبه علم الكلام في ثوبه القديم وبآلياته وتصوراتهِ ومبانيهِ. إن الجهل بالفكر الحديث والتجهيل به والحكم عليه بالجاهلية، كان إحدى مقاصد الفكر الإسلامي في أطواره الأولى، إذ أوجد حصانة خاطئة، جعلت فعل الاستيعاب بالأزمة وبالعلاقة مع الآخر المتقدم مدنيا يتأخر بعقود من الزمان وإلى أكثر من قرن. وهكذا، إذا كان شكيب أرسلان قد لخص فكر النهضة تجاه الآخر في السؤال: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم"، فإن محمد قطب كان قد لخص الفكر السلفي تجاه الآخر في عنوان "جاهلية القرن العشرين".

ولك بعدها أن تدرك المسافة الفاصلة بين فكر النهضة العربية والإسلامية خلال القرن التاسع عشر وبين الفكر السلفي الرفضوي خلال المنتصف الأخير من القرن العشرين.

لقد حكم على الفكر الحديث، بوصفه فكرا نمي وتطور غربيا، بالنهاية. فهو إذن فكر آيل إلى الزوال والانحطاط، وهذا ما دل عليه "انحطاط الغرب". لكن لم يكن أحدهم في تمام الوعي بتلك المفارقة التي تجلت في اهتمامهم الكبير بكتاب "شمس العرب تطلع على الغرب". لم يكن الوعي حاضرا لاستيعاب حرج ما تمثله هذه المفارقة، عن غرب أنذر شبنغلر بانحطاطه، ولكنهم في الآن ذاته يفتخرون بأنهم -بدليل شمس العرب تطلع على الغرب - هم من أرهص لهذا التقدم، وأن الحضارة المعاصرة هي

حضارة مغشوشة ومنقولة عن العرب والمسلمين؛ أي الحضارة نفسها التي وصفها محمد قطب بجاهلية القرن العشرين.

جاهلية القرن العشرين

إذا عدنا إلى محمد قطب في "جاهلية القرن العشرين" وما سبقها أو رافقها من أعمال تدور مدار هذه الحقيقة التي شكلت مناخ الخطاب القطبي ومنتهى ما بلغه عقل تاممي، متمم بالأحكام المعيارية والمولع بالنتائج، سوف نجد أن خدعة المتن القطبي - نسبة إلى محمد قطب - تبدأ، من أنه ينهض على قراءة تبدو مبنية في ظاهرها على المعالجة التحليلية المقارنة. فهي توشي لقارئها بحسن الإطلاع وموضوعية النقد. على أن قراءها هم في العموم شباب تنعدم فيهم الخبرة أو وعاظ لم يخبروا الفكر الحديث، ويهمهم أن يقال: إنه كله ينتمي إلى جاهلية القرن العشرين، ليرحوا عقولهم الكسولة وجهلهم المركب بمعرفته، من باب: "من جهل شيئاً عاداه". ويا ما قد غدا هذا الفكر القطبي في نسخته الأخرى التي طور صيغتها الأيديولوجية، شقيق سيد قطب، من تلك النزعات والقناعات التي تقنع بالأحكام النهائية، لا يهمها أن تعرف ما مدى قيمة وأهمية ما هي بصدد دراسته أو الحكم عليه.

لم يقدم الكاتب المذكور، الفكر الحديث إلى قرائه الذين كان يتوقعهم من ذاك القبيل، تقديمًا علميًا، أو فكريًا معالجًا بأدوات التحليل النقدي المتعارف عليها في فنون النقد الحديث، بقدر ما كان يقدم خطابًا أيديولوجيًا منهكًا بالنتائج والأحكام المعيارية والاختزالية التي جعلته

يختصر المسافات بصورة تعسفية، حيث قرأ الفكر الحديث وتاريخه على خلفية المؤامرة و بروتوكولات حكماء صهيون. وقد يفهم القارئ من خلال هذا الهجاس الرفضوي شديد الإنفعال للفكر الحديث، أن محمد قطب لم يكن فقط يبني فكره على نظرية المؤامرة من خلال معطيات قابلة على الأقل للتوثيق، بل ثمة نزوع أشبه ما يكون بالخرافي، جعل صانع الممانعة المغشوشة يقرأ الفكر الحديث والنهضة وفق المنظور المؤامراتي نفسه بأثر رجعي؛ أعني قبل أن يعثر البوليس القيصري على تلك الوثائق الصهيونية التي ستذاع بعد ذلك تحت عنوان: بروتوكولات حكماء صهيون. لقد أراد محمد قطب أن يقول: بأن تاريخا من التطور الفكري والمعرفي في الغرب، هو سلسلة من المؤامرات. والحجة هاهنا، بروتوكولات حكماء صهيون. أي أنها مؤامرة صهيونية محض. إنه بذلك لا تأخذه لومة لائم في شطب قرون من تاريخ المعرفة المكمل بكل أشكال القلق المعرفي. مثل هذا الاختزال والمقاربة المؤامراتية يبدأ من فكرة اليهود الثلاثة - كما سماهم محمد قطب، ويعني بهم ماركس وفرويد ودور كهايم - وانتهاءا بكتاب "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" للدكتور طه عبد الرحمان؛ الذي بدا وكأنه بصدد إعادة إنتاج الأحكام المعيارية لهذا التيار، القائم على المقاربة المؤامراتية. لقد قدم محمد قطب الفكر الفرويدي تقديما سيئا، لا بل تبسيطيا واختزاليا إلى درجة تؤكد على أن الكاتب الإسلامي لم يكن يهمله أن يدقق في ما يقوله أو يخبر به عن الغرب، فالغرب، هذا الجاهلي، مستباح. ولا جدوى من التقييد بشروط الموضوعية في فهمه واستيعابه. لتتقلب المقاربة المؤامراتية رأسا على عقب، وتجعل القارئ الإسلامي في

وضع تنطبق عليه ذهنية بروتوكولات حكماء صهيون بمعنى: "ليس علينا في الأمين سبيل"! لقد قدم محمد قطب، فرويد كفيلسوف وكاهن للخطاب الجنسي. وقد قدمه من ناحية أخرى بوصفه الخطاب الذي يلخص الفكر الغربي والحداثة برمتها. علما بأن فرويد هو بشكل من الأشكال يمثل لحظة فارة في تاريخ الفكر الحديث؛ أي أن تقنياته المعرفية هي بالأحرى ما بعد حداثة بامتياز. لم يكن محمد قطب مدركا، بأن كبرى النقود على النظرية الفرويدية - انطلقت من داخل المجال الغربي. بهذا المعنى، فإن الغرب ليس فرويدا كلا، إلا بالقدر الذي يوجد فيه فرويديون ويونغيون وأدريون... لم ينجح محمد قطب - وربما لم يكن في نيته أن يحاول - في القبض على حقيقة غرب متنوع بثقافته ومدارسه وتياراته ومليء بالمشاريع الممكنة. لقد خلص محمد قطب بناء على قراءة مختزلة ومستعجلة وقدمية للنظرية الفرويدية إلى إعلان: أن الغرب جنس فقط!؟ ولعله من المفارقة، أن تكون مناظرة السيد جمال الدين الأفغاني بشأن النظرية الداروينية - التي تبناها رهط من مفكري النهضة العربية، أمثال شبلي شميل وفرح أنطون وبعد ذلك سلامة موسى - في المستوى الذي جعل مناظريه أمثال رينان، يشهدون له بعمق النظر إلى حد وصفه بفيلسوف الشرق الكبير. غير أن

384 القراءة القطبية الاختزالية المؤامراتية، كانت قد جعلت من نظرية التطور الداروينية، مؤامرة أيديولوجية على فكرة "الثبات" الإكلروسية التي مثلها آباء الكنيسة. وقد حاول محمد قطب، أن يجعل الداروينية هي النهاية المحتومة لعالم الثبات. ومع نهاية مفهوم الثبات، سوف تتزحزح كبرى العناصر التي يقوم عليها الاعتقاد، وفي مقدمتها فكرة "الله". بهذا المعنى،

جاءت الداروينية الطبيعية قبل الداروينية الاجتماعية مع "نشئه" للإعلان عن موت الإله. بهذا الإختزال كانت القراءة القطبية قد زيفت المشكل المعرفي وأخرجته من دائرة النقد المعرفي إلى أعلى مستويات الديماغوجية ، وأسوأ أشكال الأيديولوجيا.

فحينما يعجز هذا الفكر الترميضي في إيجاد تفسير ما لعجز أو فشل ما، فإنه يلجأ إلى التبرير على أساس نظرية المؤامرة، حيث قدمت "بروتوكولات حكماء صهيون" أكبر خدمة لعقل كسول كثير الأعذار، لا يزال أسير الاعتقاد بأن ما ألم به من مشكلات وهزائم ومظاهر التخلف، ما هو إلا نتاج مؤامرة أزلية تحاك ضد المسلمين. في هذا الإطار يتعين فهم ذلك العنوان الملفت للنظر، والذي تردد في كتابات محمد قطب؛ اليهود الثلاثة: ولا أدري كيف اختزل محمد قطب كل مؤامرات الفكر الغربي في هذا الثلاثي، وقد ضيق بذلك على غرب متنوع ، لا يمكن بأي حال دمجها واختزاله في هذا الثلاثي. ولكن يبدو أن محمد قطب هدف إلى تحديد المؤسسين الأوائل، ليوحي بأن أصل العلم، هو مؤامرة . فهو لا يقدم هؤلاء الثلاثة بوصفهم أشخاصا أو علماء أو مفكرين، بل إنه يقدمهم بما يوهم القارئ لهذا المتن القطبي شديد الإيحاء والذي بلغ حد الهوس بنظرية المؤامرة، بأنه أمام ثلاثة أعضاء في محفل ماسوني. لم يقدم محمد قطب، الأشخاص الثلاثة أهل اختصاص، ولم يتوقف الأمر حتى عند هذا المستوى من الاتهام الشخصي الافتراضي، بل تحول معهم التحليل النفسي الفرويدي والاقتصادي السياسي الماركسي وعلم الاجتماع الدر كهائمي إلى علوم يهودية ماسونية تأمرية. فطالب علم الاجتماع عليه أنه يحذر أنه أمام واحد

من أقطاب التآمر الماسوني - دور كهAIM - وعليه، أن يقرأه بقليل من الاهتمام. وإذا اقتضى الأمر علينا أن نجعل ونتجاهل كل شيء يقوله هذا الأخير. ولتقرأ علم الاجتماع الدور كهAIM ليس كاتجاه أو مدرسة أو مرحلة في تاريخ علم الاجتماع، بل علينا أن ندرسه كعلم مؤامرة. بل إذا اقتضى الحال، وإذا كان ولا بد من التعرف على هذه العلوم، فلا بد أن ينبري من دائرة الفقه أو علم الحديث أو من الآداب أو الهندسة أو الطب، من يكشف عن الشبهات الثانوية في علم الاجتماع، ويقدمها لأهل التخصص من الإسلاميين المبتدئين أو ضعيفي الممانعة. ولا أدري كيف فات كاتبنا أن يدرك بأن هناك من الفلاسفة الجرمان، من فاق هؤلاء اليهود الثلاثة فيما رأى محمد قطب أنه فكر جارف للثبات؛ أين إذن، كانظ وهيغل و نيتشه وفيخته وبرتراند راسل وسارتر...

يتعدى الموقف علم الاجتماع الدور كهAIM والتحليل النفسي الفرويدي والاقتصاد السياسي الماركسي، لتصبح كل العلوم الإنسانية مدانة. لا بل أحيانا تتحول العلوم البحتة إلى مؤامرة. فالعلم الغربي هو في نهاية المطاف علم مؤامرة.

لم يشر محمد قطب وأمثاله إلى الغرب تقدم وتطور بفضل هذه العلوم، وبأن نظرية المؤامرة أو بروتوكولات حكماء صهيون، ثبت لها أصل أو لم يثبت، ومهما بدت شديدة الغرابة فلها نهاية ولها حدود، وإلا تحولت إلى فكرة خرافية وإلى هجاس يعطل إرادة الوعي وأي بادرة للفهم والاستيعاب، تلك الإرادة التي تقوم أساسا على حس الفضول والافتحاح والشجاعة والمغامرة. ومع ذلك تبقى أقوى أشكال النقد الموجهة ضد الغرب، هي

نفسها التي تنطلق من المجال الغربي نفسه. حيث الغرب ينتج الأطروحة ونقيضها.

نشأ جيل كامل من الشباب المسلم على هذه "العقيدة" الجديدة القاضية بنبذ العلوم الإنسانية ورفضها، وفي أفضل الأحوال احتقارها. ولعل هذا ما يفسر العدد الهائل من الإسلاميين المتخرجين من كليات العلوم البحتة، كالطب والهندسة و... وليس ذلك احتفاء بالعلوم البحتة، بل هروبا من العلوم الإنسانية بوصفها علوما كافرة أو مليئة بالشبهات، أو فقط للإستقواء بها واختزالها في ملحمة الاستدلال على وجود الله، حيث سادت يومها الترجمة العربية لذلك الكتاب الجماعي الموسوم بـ الله يتجلى في عصر العلم. وقد فاتهم أن إشكالية الدليل على وجود الله، هي إلى الميتافيزيقا أنسب، وحيث ان الدليل العلمي البحت لا قيمة له إلا بأن ينحل بالنتيجة إلى دليل كوسمولوجي فلسفي. إن مشروعهم هو إثبات وجود الله عبر الإعجاز العلمي انطلاقا من الحنين إلى الطب ما قبل العلوم التجريبية ومن التمسك الخرافي بذلك الحطام المشكل من أنواع الأعشاب، حيث تتبوأ الحبة السوداء مكانا أشبه بخيمياء الصحة، وليس الاهتمام بالعلم الضروري لنهضة الأمة أو العلوم الإنسانية وبعث الوعي وإذكاء العقول. وقد أدرك هذا الجيل، كم خسر بفعل عدم اهتمامه بالعلوم الإنسانية، أو حتى بالعلوم البحتة، لما كان الدافع إلى التخصص فيها لا ينهض على وعي واستيعاب حقيقيين بالمشكل الحضاري للأمة.

لقد كان لهذا النمط من التفكير، أثر على الفكر الإسلامي المعاصر. وسوف يستمر الأمر إلى الحدود التي كان من المتوقع أن تحدث قطيعة مع

هذا التفكير النمطي الذي لا يقدم ما يكفي من التحليل العلمي للفكر الحديث. وهي اللحظة التي مثلها أحسن تمثيل الشهيد السيد محمد باقر الصدر. لقد مثل شكلا من أشكال القطيعة - وإن لم تنجز بعد - على الأقل من الناحية المنهجية مع هذا الفكر النمطي. جاءت محاولات الشهيد الصدر مفعمة بهذا الإحساس الذي لم يكن قد تمرس عليه منتجو الخطاب الإسلامي؛ أعني التقييد قدر الوسع بالشرط الموضوعي في النظر والتحليل. الموضوعية هنا واجب ومطالب ضروري في البحث العلمي. نعم، لقد جاءت أعمال الشهيد بنبرة عالية وإحساس كبير بتفوق خيار الفكر الإسلامي، كما دلت عليه عناوين أعماله، نظير فلسفتنا، واقتصادنا - وأعتقد لو قدر له أن يفني بوعده بكتابة "مجتمعنا" لكان سيقلب الطاولة على ذلك الفكر النمطي الذي اختزل النفسانيات الفرويدية، واجتماعيات دور كهايم واقتصاديات ماركس في كونها مؤامرة صهيونية - لقد ناقش السيد الصدر الاقتصاد السياسي من مرحلة الكلاسيك حتى ماركس. وقد خط بذلك نهجا للموضوعية، حيث عالج المتون وقارع الفكر بالفكر، وتوقف عند النصوص الأصلية لمؤلفيها وبدل جهده لاستيفاء المتاح له من مظانها، قابلا برأي هنا ورافضا ناقدا لرأي هناك. لم تحضر نظرية المؤامرة في التحليل الصدري البتة. ولم يعد الغرب في أعماله يجسد نموذجا لجاهلية القرن العشرين؛ بل فضل الدخول في مطارحات واسعة، مقدما الفكر الإسلامي بوصفه إمكانية من شأنها المساهمة في حل مشكلة الاجتماع والفكر الإنسانيين. لم يعد الآخر؛ أي الغرب رائدا لجاهلية القرن العشرين، بل هو آخر يمكن الدخول معه في مسلسل من النقاش طلبا للإسهام بالفكر

الإسلامي في حركة الوعي الحديث للأمة. وقد بدت المفارقة كبيرة هاهنا، حيث المتصدي للشأن الإصلاحي والتجديد من دائرة الاختصاص الفقهي والعلمي هو أكثر مرونة وانفتاحا من أولئك الذين تصدوا للتنظير الفكري الإسلامي من مواقع مختلفة، كالطب والهندسة والمحاماة... حيث جاءت مساهماتهم موسومة بالوعي الشقي والخشونة والانسداد. هذا مع أن الأمر لا يزال يغلب عليه النمط المعرفي ذاته، فثمة من يدعوا إلى تكريس اجتهادات الشهيد السيد الصدر كما لو أنها نهاية المطاف في المعرفة. وبدل أن ينطلقوا منها إلى مزيد من التفكير والنظر، ويستلهموا نهجه في الموضوعية والاجتهاد، تراهم يستكفون بما قدمه هذا الأخير، وتلك آفة أخرى من آفات الفكر الإسلامي المعاصر.

أجل، لا أحاول هنا التأريخ للفكر الإسلامي المعاصر، وإن كان هذا التأريخ لم يكتب بعد، بل أريد أن أتوقف عند أهم تلك الأفكار التي أنتجها عصر التنميط والتجهيل الذي تم باسم تأصيل الفكر الإسلامي، كي يصنع جيلا من رواد الأحكام المعيارية وصناع الأوهام، ما أفقد الفكر الإسلامي المعاصر مصداقيته، وربما بات يتهدد قيمته وجدواه. إن المحاولات التي جاءت بعد ذلك تترى، لم تكن هي الأخرى سوى تنوعا جديدا يحمل آثار الأزمة. وقد باتت أهم المفاهيم التليفقية التي روج لها عدد هائل من هؤلاء التجديدين مجرد محاولة للالتفاف على الأسئلة الكبرى، ومظهر من مظاهر عجز الفكر الإسلامي المعاصر عن الدخول في دورة الاستشكال. إن الدعوة إلى إحياء مشاريع أفكار ليست بعيدة عنا، ولا تحمل من أهمية سوى أنها تفاعلت مع راهنها بإيجابية لافتة، ظلت واحدة من الدعوات

الخطيرة التي تلتف على سؤال التقدم . ليس مثالنا فقط على ذلك هو الدعوة إلى إحياء مشروع الشهيد السيد الصدر التي وجد فيها الكثيرون نهاية عصر التفكير، بل سأضرب مثالا عن ذلك من تلك الدعوات التي تسعى لإعادة إحياء فكر مالك بن نبي، بوصفه قدم كل الحلول للأمة وليس أنه قدم تفكيراً مميزاً في رايه. فتصبح دعوة الإحياء من هذا القبيل ، دعوة غير بريئة يختفي وراءها دعاة تجميد الفكر وشخصنته. وقد وجد بعض من دعاة التجديد الذين أساءوا لهذا المطب التاريخي وبالغوا في تمييعه، حيث مقاصدهم ليست تجديدية إلا بالقدر الذي سعوا من خلاله إلى ترميم تلك المواقف الخاطئة، أجل، لقد وجد بعضهم في نصوص بعض المفكرين أمثال مالك بن نبي نهاية ما يتطلبه رهن الأمة. وقد أكد هذا النوع من الخطاب الاسترجاعي، على مدى اهتمامه بالتراكم المطلوب وما يقتضيه فعل التجديد من تنوع في الطرحات وتقدم في مستوى الاستشكال.

الدعوة المغشوشة إلى إحياء فكر مالك بن نبي

ليس ما ألفه مالك بن نبي هو ما يمثل دعوة مغشوشة. فلقد كانت واحدة من ألمع الأطاريح وأكثرها عمقا في زمانها. إنما المقصود من المغشوشة هنا ذلك الطرح الخادع أحيانا في تظهير حماسات من هذا القبيل، تخفي أزمة عقل إسلامي وانسدادات فكر لم يتخذ قراره بعد بإعلان القطيعة مع فكر المعايير والمفاضلة على أسس تناظرية بسيطة، وخالية من البعد النقدي والتحليلي في إيقاعه العلمي العميق. لا شك في أن مالك بن نبي يظل أحد أبرز الكتاب الذين أفرزتهم مرحلة الاستعمار

الجزائري، واضطرابات مرحلة التحرر الوطني العربية والإسلامية. وقد كان مالك بن بني منطقيا مع نفسه، أكثر من أولئك الذين حاولوا إعادة إنتاجه بصورة أكثر تامة وأكثر تبسيطا، كي يجعلوا منه صاحب مشروع فكري يضاهاه غيره من المشاريع التي طرحت بعد ذلك. بل ثمة اليوم من لا يزال يدور في الدائرة المفرغة نفسها معبرا عن هذا الوفاء المغشوش الذي بات أقرب إلى الخرافي، لفكر مالك بن بني، ليؤكد بذلك، على أن أمة لازالت تدعو إلى العودة إلى فكر مالك بن بني، تشهد على انسداد آفاق البحث والنظر في الإمكان، وأيضا تعبر عن أنها ما لازالت عاجزة عن استيعاب فلسفة النقلة والقطيعة المعرفية. وهو على كل حال، إساءة للمرحوم مالك بن بني، حيث لم يكن هو نفسه أكثر تقديسا لأفكاره من دعاة إعادة وإحياء تراثه وفكره اليوم، وذلك لسبب بسيط، كونه يعبر عن ثقافة عصره وعن مستوى الخطاب الحداثي الذي عاصره. وتبدو المفارقة مرة أخرى، هي سيدة الموقف، حيث الذين انخرطوا في اتهام الغرب وعززوا فكرة جاهليته، تراهم أكثر احتفالا بفكر مالك بن بني، علما أنهم بذلك يؤكدون على أنهم يحتفلوا بأكثر أفكاره حيوية وعلمية، حيث هي في نهاية المطاف خلاصة ما ترجمه مالك بن بني عن الفكر الحديث الذي كان يتعاطى معه بشكل أكثر تجردا من نظرائه. وتظل تأملاته في المسألة الثقافية ومفهوم التشييء وما إليها من أفكار، هي تمثل وتفاعل مع ما كان مطروحا يومها في المجال الذي كان يحتك به ويؤلف أعماله بلغته؛ أي المجال الغربي. قد رأى بعضهم أن لا مبرر لذلك الجيل من النقاد أمثال العروي أو أركون أو الجابري وغيرهم، بأن لا يحيلوا على مالك بن بني ولا يهتموا بأفكاره،

ماداموا - في نظر المدعي - لم يأتوا بما يتجاوزها. ويبدو أن مثل هذا الادعاء، غارق هو الآخر في التبسيط، بما أن هؤلاء نفر من النقاد الجدد، يمثلون مرحلة متقدمة في النقد وإحاطة أشمل لمدارسه. فما لم يفقهه ممثلو هذا الهجاس الحاكي عن عجز في استيعاب تاريخ الفكر الحديث، هو أن هؤلاء النقاد الجدد مهما كان الاختلاف مع مشاريعهم الأيدولوجية هم أكثر استيعابا واطلاعا على الفكر الغربي ومناهجه من مالك بن نبي ومن عاصره. وبذلك هم يدركون أن ما يعتبره مقلدو مالك بن نبي دعوة مشروعة، هي بالأحرى دعوة غير جادة وغير مجدية، لأن مالك بن نبي لم يأت بجديد بقدر ما كان متصلا بالتيار الثقافي لعصره أكثر ممن جاء بعده وتأثر بخيار الرفض والتجهيل المطلق للفكر الحديث وإنجازاته. ومن هنا، نفهم أن الغلو في هذا الاحتفال المغشوش وهذه الثرثرة والضجيج باسم مالك بن نبي أو غيره، ومحاولة إيقاف زمان التفكير عند هذا الفكر أو ذاك ، لا يصدر إلا عن فئة من الدعاة الجاهلين بالفكر الحديث ومدارسه، لا بل والجاهلين حتى بذلك الخيط الرفيع الذي يربط بين فكر مالك بن نبي وبين المفاهيم الرائجة في عصره . فحق أن نقول : إن الدعوة الحقيقية - غير المغشوشة - إلى فكر مالك بن نبي ، هي أن تتصالح مع عصرك، مثلما فعل المرحوم مالك بن نبي ، وذلك هو أكبر درس يجب الإنصات له. فلعل هذه 392

الدعوة ونظريتها، هي شاهد حي على استمرارية أزمة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، حيث بات صنعة سهلة ومستباحة، طالما هي لا تتطلب سوى قدرا من التكرار والإنشاء والترديد والتقليد في غياب الرقيب العلمي لتقييم ما هو حجم القيمة المضافة إلى ما كان قد أنتجه إصلاحيو المنتصف

الأول للقرن العشرين، الموسوم بعصر النهضة العربية.

الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال الحداثة

إزاء سؤال الحداثة لم يبدل المشتغلون على الفكر الإسلامي المعاصر الذي شكل على مدار العقود الأخيرة من القرن المنصرم، أيديولوجيا الحركة الإسلامية؛ الجهد الحقيقي الذي كان متعينا بدله كي لا تصبح الدعوة إلى "الإسلام هو البديل الحضاري" مجرد شعار. وقد انخرط هؤلاء في النقد الحداثي دون أن يدركوا متى ينبغي القيام بذلك ومتى لا يجوز ذلك. فالموقف التاممي المستشري من إنجازات الإنسان الحديث، أفقد هذا الفكر الوقوف عند الإنجازات الكبرى التي أنجزت عبر مسيرة من تقدم الإنسان الحديث، لا أقول على المستوى التقني فقط، بل الأهم من ذلك أيضا، الجانب المتصل بالعلوم الإنسانية.

إن الحداثة هي اللحظة الحاسمة في الانقلاب على فكر العصور الوسطى. وحينما نقول ذلك، وجب تحديد جغرافيا هذا الانقلاب. فأوروبا القرون الوسطى لم تكن تشارك عموم العالم من حولها، لاسيما العوالم المتحضرة، النظرة المتاحة يومها. لكنها لم تكن أيضا كما صورتها الكتابات الترميضية والاختزالية التوريضية كما لو أنها عوالم متوحشة. لقد استبعدت الكثير من المحطات في التجربة الأوربية التي كان من المفترض أن تتأملها بصورة أعمق ونستوعبها علميا لا أن نتعاطى قراءتها عاطفيا وانفعاليا. وكاد البعض أن يصور أوروبا قبل النهضة كمجال لآكلي لحوم البشر. نعم، لقد كانت أوروبا غير متجانسة. إلا أن بعض المواقع منها شهدت مدنات راقية

بمقاييس زمانها. لا، بل إن بعضا من مدنيها كان يفوق مدنيات عوالم الجنوب. ومثل هذا الكلام ليس مصدره مؤرخون غربيون، بل كلام مؤرخ عربي ومسلم كبير، مثل بن خلدون الذي تحدث عن هذه الأقاليم الشمالية مثل جزيرة أنجلترا، قبل بزوغ فجر النهضة الأوربية .

لقد بدا موقف بعض المشتغلين على قضايا الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، مترددا إزاء الحداثة؛ هل يقبلونها بوصفها ثورة على الإكليروس وبوصفها امتدادا لآثار الرشدية اللاتينية، أم يرفضونها لأنها باختصار شديد، "جاهلية القرن العشرين".

إن مشكلة أصحاب الفكر الإسلامي المعاصر، كونهم تبنوا جميع ذرائع الكنيسة، حتى صارت وجهة نظرهم من الحداثة وثوراتها أكثر قربا من نظرة الكنيسة نفسها. إن محاولة قلب الطاولة على هذا النمط من التفكير، لا يعني أن لا وجود "للمؤامرة" أو لا جدوى من نقد الحداثة؛ فلو كان هذا هو نهاية المعنى، فهو يعني أننا لم نخرج بعد من هذا النمط الفكري، وبأن المسألة ما هي في نهاية المطاف سوى انتقال من أسود إلى أبيض. والحال، أن للمؤامرة هامشا في الاعتبار كما للنقد الحدائي أيضا. أجل، لا أحد يقول بأن الحداثة ملائكية أو أنها جنة عدن. بل إن الفكر الإسلامي نفسه يؤكد

394 على أن الدنيا لا يمكنها إلا أن تكون دار بلاء. ومهما تحقق فوقها من

مظاهر الوفرة والخيرات، تظل هناك مشكلات وأزمات وأضرار محايدة، إنها وبتعبير ماكس فوبر، نزع الإبتهاج من العالم. قضية الحداثة اليوم ليست قضية متاحة للاختيار، إن شئت أخذت بها وإن شئت تركتها. بل هي مسألة أن تكون أو لا تكون . بمعنى آخر، هي مفتاح دخولنا الكون الحديث

والنجاة من الانقراض أو العزلة التوحش . إن الحداثة دائما كانت كذلك، فإوستية تناقضية، لكنها أيضا قوة للاجتماع. وقد أتاحت الحداثة من إمكانيات الاجتماع المدعومة من الثورات الاجتماعية ما أرسى أفضل المساطر والمعايير لاحترام حقوق الإنسان وتحقيق دولة القانون والحريات والحد الأدنى من الاستقرار السياسي. إن التبنى الإسلامي للحداثة في إطار مفهوم التكييفانية الخلاقة من شأنه إضفاء طابع مختلف عن الحداثة؛ حداثة متحررة قدر الوسع من تناقضاتها وانتهاكاتها الجانبية. حداثة تمثل التجسيد الأمثل لمطالب الإسلام نفسه في العدالة الاجتماعية والحرية والكرامة والتنظيم الاجتماعي و ... و

ما البديل؟

إلى هنا نستطيع تبيان الأسباب التي تهجس باستمرار إلى ما نسميه بالتبني الحضاري والتجديد الجذري، البديل الوحيد عن أطروحة التجديد التوفيقي والتلفيقي التي سادت العقود الأخيرة ولا زالت هي السمة الرئيسة للنمط المعرفي السائد حتى اليوم . وسوف أعمل على إبراز أهم معالم هذه الأطروحة كي تكون هي المعيار الذي يسهل على القارئ فهم خلفيات وأبعاد كل المقاربات التي يضمها هذا الكتاب وكل أعمالنا التي ستليه.

395

أولا، لنبدأ من السؤال أعلاه، فنقول : إلى متى سوف نظل متمسكين بصيغة هذا السؤال، دون أن ينطلق التجديد في صميم السؤال نفسه. إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري ، تسعى إلى إعادة النظر في أصل السؤال، وجعل التجديد يبدأ من السؤال وينتهي إلى مشاريع الحلول؛ ففي البدء كان السؤال؛ فهل أسئلنا تظل خارجة موضوعيا عن ضرورات

التجديد؟ إذا كان لابد من إجراء تغييرات في مسارات النظر إلى مشكلاتنا، فإنه لابد من تمثل القاعدة التالية: فلكي نستأنف النظر في حل مشكلاتنا، علينا بادئ ذي بدء، فتح النقاش الحر حولها. ولا شك أن ما يبدو الآن، هو حصيلة آراء محددة وتمثل الفكر الوحيد والنمط المعرفي الوحيد. وحتى الآن وبعد مرور عقود من الزمان، لا وجود البتة للنقاش الحر حول أهم مشكلات الفكر الإسلامي المعاصر. بل يمكننا الحديث هنا عن ضرب من التواهم — على وزن تفاعل، وهو أن نقبل أوهام بعضنا البعض: أي، أن تتسامح في قبول أوهامي لكي أتسامح في قبول أوهامك — إن القاعدة المذكورة تحيلنا على قاعدة أخرى، متفرعة عنها: فلكي نصل إلى مستوى النقاش الحر حول مشكلاتنا، علينا بادئ ذي بدء أن نكون في تمام الاستيعاب لحجم الأزمة. ولا غرو أن هناك غيابا كارثيا لما يعكس درجة الاستيعاب الحقيقي لحجم الأزمة. وحال الأمة من السبات والاستسلام، وحال نخبها وطلائعها من انعدام الجدية والنزاهة، ما يجعلنا في الدرك الأسفل من وعينا بالأزمة، فما بالك باقتدارنا على اصطناع حلولها.

ولا يحتاج الناظر إلى كثير شواهد للوقوف على مفارقات مشهد أمة تطرب لأزماتها، وتحسن الفرجة فيما يجري في أطرافها وأعماقها. حيث إن 396 أطروحة التبني الحضاري والتجديد تحمل الأمة مسؤولية هذا السبات بالقدر ذاته الذي تحمله نخبها. فالنخب لا تفسد أمة مسلحة باليقظة والفضيلة. والقابلية للانحطاط هي الطرف الآخر في جدلية التأخر الحضاري. ومن يطلع على وسائل الإعلام العربية يدرك إلى أي حد بتنا في درك الإحساس بحجم أزمنا. حقا، إن العربي لهو ملك الطرب، حتى في

أحلك الظروف. وهناك مثل إيراني صادق على حال العربي؛ حيث لو وجد عربيان فقط، فلا بد أن يطبل أحدهما ويرقص الثاني. هذا الإغراق في اللامعنى، وهذا السيل الجارف من التسويق الرديء لثقافتنا وهذا التظهير المفارق لأحوالنا وآمالنا، لهو أبرز دليل على أن حال الأمة لا يزال دون الحد المطلوب للاستيعاب. أما النخب، فحدث ولا حرج. فلقد بات طبيعياً أن تتحول قضايا الأمة وأقطارها إلى موضوع تجارة في مزاد علني وإلى بازار مشرع الأبواب. حتى أنك قد تجد الوصولية والازدواجية قد بلغت مبلغها، إلى حد القدرة الفائقة على إعلان الزواج الكنسي بين الأطروحة ونقيضها. ويا لهول الموقف يوم ترى نمو هذه الظاهرة في قلب مواجعا، تسير هذا الموكب الجنائزي وتضحك على ذقون ضحايا هذه التراجيديا التي لم تستطع أن تحرك ضمير هذه النخب.

ولسائل أن يسأل ماذا نقصد بهذا الكلام؟

نعم، إن ما يبدو اليوم سبات الأمة وخيانة نخبها، لأمر يعيق تحقق القاعدة المذكورة، فكيف نكون في حجم المأساة، ونكبر بحجم المحنة؟ إن التراجيديا هي لحظة حاسمة في حياة الأمم. وحجم الضربات التي تقع عليها يوشك أن يوقظها. ولاشك أن ما يحصل اليوم، هو نوع من الضغط الذي يتعين على الأمة استغلاله لصالح مستقبلها. ففي ظل ما يجري اليوم، هناك أكثر من هامش للعمل. هناك فرصة للأمة لكي تعيد إصلاح نفسها ومراجعة أوضاعها. فلا يهم أن يكون الضغط الخارجي سلبياً أو إيجابياً، مادام المطلوب هو أن تتحرك الأمة وتناور داخل هذا المناخ كي تمسك بخيوط الأزمة. إن الأمة استكانت لذلك المناخ السياسي القاتل الذي

جعل كل شيء يتوقف برسم السياسات الأمنية. وقد أدرك الجميع، أن هذا الاختيار حتى وإن كان أحيانا ينطلق من تشخيص مبني على حسن النوايا، إلا أنه بات يشكل تحديا محققا بالعالم العربي. فبعض الدول لم تسقطها إسرائيل، بقدر ما أسقطتها فظاعات سياساتها الداخلية المتعسفة والتي تحولت إلى مسوغات للتدخل الخارجي. وكان مثل هذا يقتضي إحداث إصلاحات فورية لتقوية الجبهة الداخلية وإدارة الصراع بأسلوب آخر مختلف. إذا استوعب الأمة حجم الأزمة، يمكنها إذ ذاك أن تكون في حجم مأساتها، وبالتالي أن تتحرك في مستوى فتح النقاش الحر حول قضاياها في جو من التعبير عن الاختلاف برباطة جأش وتسامح كبيرين. إذا أدركنا ذلك، عرفنا أن الحديث عن بدائل مستعجلة، هو جزء من مشكلات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. أي، ذلك النمط الفكري الذي لا يزال يعمل على استعجال تصيد الحلول تحت نوعين من الأسئلة، يختزلان أزمة انسداد وتوقف الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. السؤال التقليدي الأول: "لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟" والسؤال الثاني تبسيط ميكانيكي: "أين الخلل؟" وحتما، ندرك أن كل الحلول التي قامت على أساس السؤالين المذكورين، لم تقدم حلولاً حقيقية حتى اليوم. في هذا الكتاب، لا نزعم أننا بصدد هذا البديل، بقدر ما نمهد لذلك بتفعيل الأسئلة الممكنة والأكثر جذرية للنمط المعرفي السائد. إننا لازلنا في طور تجذير المساءلة وزحزحة كبرى البدايات المغشوشة والمتسلطة على الفكر الإسلامي المعاصر، من أجل فتح هذه البنية النائمة المتكلسة على فضاء الأسئلة الممكنة. ولهذا السبب تحديدا، جاءت كل موضوعات هذا الكتاب، في صورة أسئلة لا في صورة

حلول.

إذا كان كل كاتب يتوقع قارئه، فنحن نتوقع قارئاً مختلفاً، يقرأ النصوص قراءة نقدية تثير لديه السؤال تلو السؤال. إنني أتوقع قارئاً يراكم السؤال، وينمو معه. قارئاً لا يقرأ هذه النصوص إلا كشكل من أشكال التجريب وبوصفها مغامرة، وتعبيراً عن قلق معرفي مشروع وضروري لتقدم الفكر وديناميته. لأننا إذا لم نغير من النمط المعرفي الذي يجعل القارئ خارجاً عن مسؤولية المقروء، أو حينما نجعل من الكاتب منتجاً للحقيقة، فلن نفهم جوهر هذا الكتاب.

على هذا الأساس تنهض أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، فهي تسعى إلى تغيير صورة السؤال وكذا إحداث تعديل في نمطية التعاطي بين القارئ والمقروء.

وبينما لازال قسم من المحللين على تشبث بالسؤال الأرسلائي بوصفه سؤالاً يحيل على السؤال آخر المتفرغ عنه: أين الخلل، ومن ثمة محاولة البحث في أسباب الانحطاط واحدة واحدة وفق منظور سببي ميكانيكي، فإن ما نسعى إليه في ضوء هذه الأطروحة، هو إعادة صياغة السؤال كالتالي: نحن اليوم مختلفون، فكيف إذن نتقدم؟

399

قد يبدو للبعض، أن لا جديد هنا على السؤال الأرسلائي، فما قيمة السؤال الأخير؟ غير أن أدنى تأمل يجعلنا ندرك بأن المسافة بين السؤالين هي ذاتها المسافة التي تفصل بين نموذجين معرفيين؛ النموذج المعرفي الميكانيكي، والنموذج المعرفي الجدلي والديناميكي. إن المشكلة التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي، هي ككل المشكلات، ليست محصورة

في الموقع الذي انطلق منه مسلسل الخلل. نعم، إن الخلل يتطرق إلى الجسد من إحدى مداخله. لكنه ما أن يدخل حتى يصبح مشكلة بنيوية مركبة. تبدأ المشكلة على وفق قانون علي، لكنها تنتهي بمركب بنيوي. وحينئذ، يصبح عبثا السؤال: أين الخلل أو ما هي أسباب الانحطاط. لأن حبل الرجوع إلى الأسباب انقطع، وأن المداخل والأسباب والعلل، ما هي إلا واجهات مرحلية ومنافذ نسقية لتسرب الخلل، بل إن المسألة هي أعقد من أن تكون عطبا في ثغر تسلل منه الخلل. فالسؤال المطروح والمتفرع عن سؤالنا الأول: لماذا يكون المدخل الكذائي هو أضعف مداخل الخلل؟

تعتقد أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، أن البنية المأزومة تفرز بنفسها مداخل ومخارج الأزمة. إن مداخل الأزمة هي بالأحرى، مداخل مرشحة من قبل البنية كاملة وليست مداخل عفوية أو مستقلة عن البنية. فالأزمات بنيوية وحلولها لا بد أن تكون بنيوية. وعليه فالحلول المنشودة هي الأخرى ثمرة لدينامية البنية وإمكان من إمكاناتها. فلسنا نحن من يملك تحديد مخارج الأزمة طالما لم نملك قبل ذلك تحديد مداخل الأزمة. إن تفعيل السؤال والدفع بالبنية لاكتساب ديناميتها وفتحها على الممكن، هو من يحدد للبنية مخارج الأزمة؛ وهذا ما نسميه باللحظة

400 التاريخية للفعل الديناميكي للبنى. فاشتغالنا بناء على الأطروحة المذكورة،

لا ينحصر في البحث عن الحلول المعينة أو تصنيف المخارج المتخيلة والمصممة سلفا؛ بل اشتغالنا على تفعيل الأسئلة والنقاش الحر وتهيئ البنية للانفتاح على فضاء الممكن، واكتساب البنية لديناميتها؛ إنها دعوة لتحريك البنية باتجاه لحظتها التاريخية. فالذين تسائلوا بعد إرسالنا بعقود من الزمان:

”أين الخلل؟“، كانوا ينطلقون من الرؤية الستاتيكية الميكانيكية نفسها؛ أي افتراض بقاء الخلل منحصرا في مدخله، وبالعودة إلى هناك ومحاولة ترميمه يتوقف الخلل عن إصابة باقي الأجزاء. مثل هذه النظرة التسطيفية للأزمة وللظاهرة الاجتماعية - إذ الأزمة جدلية بنيوية لا تنحل إلا بحلول جدلية وبنيوية - التي تستبعد الطابع البنيوي والديناميكي لمشكلتنا، ترى أن طرو الخلل من موقع ما من كيانات الحضاري، معناه، أن موقعا ما يشكل ثغرا فاسدا ويحتاج إلى إصلاح. إن المشكلة الحضارية، وإن بدأت من موقع معين، فهي في الحقيقة تنطلق من المركز. وقد تصمد أطرافها التي تستجدي قواها من آثار الاستقواء القديم، لكن الخلل يتصيد المواقع الأنسب، حتى لا نقول الأضعف، كي يتسلل منها، ويجد البنية في لحظة انحطاطها التاريخي، مستعدة لفرز أو ترشيح الثغر الأنسب والعامل الأكثر لياقة على تسرب الخلل. ولا يمكننا القول، بأن مدخل الخلل هو دائما المدخل الفاسد أو الضعيف، بل قد يكون المدخل الأكثر انسجاما مع مركز البنية. ما يجعله الجزء الأكثر دينامية في البنية. وكما أن للبنية لحظة انحطاط تاريخي تفرز من خلاله مداخل الأزمة، فكذلك للبنية لحظة انطلاق تاريخي تفرز من خلاله مخارج الأزمة. إن مشكلتنا بهذا المعنى؛ بنيوية بامتياز. ولا يمكن تصور أزمة إلا على هذا الأساس. وهنا تبدو المسافة بين السؤالين واضحة، إذ لم يعد من المفيد في شيء أن يتجه السؤال إلى أسباب تخلفنا أو أسباب تقدم الآخر، بما أننا حتى لو حاولنا تمثل طريقة الآخر في التقدم لما أفلحنا، إن استحضار أسباب تقدم الآخر بصورة ميكانيكية، تتطلب استحضار لحظة تاريخية بكل مقوماتها وعلائقها. والحال أن لكل عصر معطياته ومشاكله

ودينامياته وحلوله الممكنة. ولعل إصرارنا على إعادة صياغة السؤال الأرسلائي، هو مدخل وعنوان للنمط المعرفي الذي نقيم عليه وعينا بالأشياء.

إذا كان المنظر الغربي نفسه بات عاجزا عن الإمساك بزمام الأسباب التامة للنهضة، اللهم إلا نزوعا أيديولوجيا، فكيف بنا نحن من يوجد على الهامش على طول الخط. إننا في ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري نعتقد أن كل محاولة من هذا القبيل، لن تكون محرزة تماما، حتى وإن كان أصحابها من صلب تلك النهضة نفسها. بل، إن الغرب لو أراد أن يقوم بالنهضة مرة أخرى على أساس هذا المنظور العلي التبسيطي، لأخفق في ذلك لا محالة. فهذا ماكس ويبر وهو من أبرز المؤرخين للرأسمالية والأسباب الموضوعية لقيامها في المجال الغربي، لم يفعل أكثر من توصيف وضع على أساس من الغموض والإعجاز. فالمسألة إذن هي في غاية التبسيط؛ كن بروتستانتيا وستكون رأسماليا. على أساس هذا الربط المورفولوجي والإحصائي، يصبح الأمر غاية في التبسيط حتى وإن عجز عن شرح أسباب هذه العلاقة الوظيفية. ذلك لأنه أخطأ الفعل العميق والمعقد واللاوعي للبنى، بحثا عن لحظات تخارجها التاريخي. ولذا، كان

402 عبثا أن يعزو ذلك إلى القيم التقشفية الكالفانية أو غيرها، حيث الفشل

المنهجي في تبين الأسباب الدينامية جعله يرى في النتيجة مقدمة. ففي ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، ليست التحولات والإصلاحات الدينية التي شهدتها أوروبا في بداية النهضة، سوى تعبير عن إحدى مراحل التخارج التاريخي للبنية في عنفوان مخاضها. لأن السؤال

المطروح هو، إن كانت الثقافات تتقاسم المبادئ نفسها، وإن كانت الكيانات الحضارية الأخرى شهدت أشكالاً من الأنماط الرأسمالية Capitalistiques على حد تعبير رودانسون، فإن السؤال يظل مفتوحاً؛ لماذا القيم نفسها تصنع هنا المعجزات فيها تخفق هناك؟ تعين حينئذ أن يولى الاعتبار إلى علاقة القيمة بالنسق، فالنسق في لحظات تخارجه التاريخي، وفي أوج ديناميته البنوية، يفسح المجال لفعل القيم، حيث تجد قليلاً من القيم ينتج الكثير من المردودية ويحقق الكثير من الإنجازات، والعكس صحيح أيضاً، حيث النسق في لحظات انزوائه وانكماشه التاريخيين، يعيق الفعل القيمي، حيث تجد كثيراً من القيم في بنى متكلسة لا تنتج شيئاً. هنا تغدو القيمة في الفعل والعمل وتحصيل وسائل الدفع للبنية بغية تحقيق ديناميتها. إذن، عرفنا لماذا التمسك بوسائل وطرق انتهاض الأنساق والكيانات هنا أو هناك هو مغالطة كبرى؛ بل إنه محض مغامرة حمقاء؛ حيث ما يبدو دينامية من ديناميات النهوض في لحظة من اللحظات أو في مجال من المجالات، قد يتحول في لحظة تاريخية ما إلى دينامية تخلفية لا تجديدية. لأن الذي يحدد قيمة الدينامية، ليس هي من حيث هي، بل هي من حيث نجاعتها داخل النسق المخصوص. هكذا، فإن البحث في أسباب تقدم الآخر بتوصيف ما صار ظواهر اجتماعية في كيانه، كما فعل رفاة الطهطاوي في "تخليص الإبريز في تلخيص باريس" أو صار حديث الركبان حينما تحققت المتعة البصرية بما يبهر النفوس ويبعث فيها الحسرة تلو الأخرى داخل هذا الفضاء الغربي الحديث المدهش بحقائقه وإنجازاته؛ أجل، فلا معنى لذلك، إن لم يتحول إلى أمانة محفزة للبحث

عن شروط النهضة التاريخية ليست كمسايطر في مدونات مودعة في خزائن الآخر، بل هي معطيات متجددة وقوانين صائرة وتعقيدات متكاثرة. فالنظر إلى النهضة كما لو كانت كياناتنا معزولة أو استثناء من معادلة معقدة لنظام عالمي شديد التعقيد، هو ضرب من الأحلام اليقظوية، أو النزوعات اليوتوبيا، لمدائن لازمان لها ولا مكان، وفرايس مخملية من هندسة الخيال. والسؤال الأخير هاهنا: ما هي الأطر الكبرى والمعايير المحددة لأطروحة

التبني الحضاري والتجديد الجذري، في ضوء النمط المعرفي البديل؟ إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تقوم على مفهومين متكاملين: لكل مفهوم مفاد يتقوم به أو مقتضى ينهض عليه. فمقتضى التبني الحضاري، هو النظر إلى الإسلام كتحاليم. ومقتضى التجديد الجذري، الوسطية في النظر والعمل. على أن لكليهما معنى غير المعاني التلفيقية التي سادت في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. وهذا ما يحدد القيمة المضافة لهذه الأطروحة.

أولاً: التبني الحضاري

لا نعني بالتبني الحضاري دعوة غامضة على غرار ما يحدث داخل بعض الاتجاهات الانتربولوجية، التي تتحدث عن خليط وأمشاج التقاليد والعادات والأذواق في حضارة ما أو كيان ما. فمثل هذا المنظور هو منظور ثقافي وليس حضارياً - ومرة أخرى نرفض ذلك الخلط المتعسف بين الثقافة والحضارة - إنه مجرد مطلب كيان اجتماعي لا يحمل مشروعاً للتقدم ورسالة للنمو. إن التبني الحضاري ليس مسألة شعار أو عنوان غامض تبناه

حركة هنا ، أو حزب هناك ، أو عناوين لكتب وندوات ومؤتمرات تملأ الدنيا هذه الأيام عبثاً. إن التبني الحضاري كما تقدمه للقارئ الكريم، يفرض علينا مهمتين:

الأولى: تمييزاً دقيقاً وحاسماً بين ما هو حضاري وما هو ثقافي.

ثانياً: الانتقال من مستوى الخطاب الدعوي المرتكز على الخطاب الطبيعي - مع ضرورة استمراريته وتهذيبه واستدماجه ضمن النسق العام الخاضع لسياسة التبني الحضاري - إلى مستوى الخطاب الحضاري؛ الدعوة الشمولية.

فأما المهمة الأولى، فقد كنا فصلنا فيها القول في كتابنا "المفارقة والمعانقة" و "حوار الحضارات". وثمره هذا الفصل المنهجي والمفهومي تتجلى في كون التبني الثقافي غايته إحراز الحق في الوجود. بينما التبني الحضاري غايته إحراز السبق في الوجود. ولا شك أن قيمة الإنسان وشرف إنسانيته يتقوم بالسبق في الوجود لا في محض الوجود.

وأما المهمة الثانية، فسيجد القارئ لها ضمن محتويات هذا الكتاب تقرّيبات شبه مفصلة، غاية القول فيها أن ما بين أيدي المسلمين اليوم من أفكار وتعاليم هو منجز من حيث كفايته لتحقيق المعذرية لدى المكلف الشرعي الشخصي، وليس المعذرية لدى المكلف الاجتماعي، المعني بإعداد القوة والتفوق وخلافة الأرض على أسس أقوم. إنه ما من شأنه أن يجعل المسلم مسلماً بريء الذمة وكفى. لكن ما يجعل الجماعة المسلمة ناهضة متجددة متحضرة هذا شأن آخر، وهو موضوع أطروحتنا الرئيس.

إن دعوتنا إلى اختزال الإسلام في صورة تعاليم، معناه، أننا نستطيع في

كل لحظة وفي كل جيل وفي كل اجتماع أن تؤسس علاقات جديدة مع هذه التعاليم في ضوء متطلبات ذلك الجيل أو ذلك الاجتماع. على أن المطلوب تحقيق تكييفات مختلفة لهذه التعاليم بعدد الأنفاس الجماعية. وهذه العملية الاختزالية هي خطوة منهجية لوضع التشخص التاريخي لهذه التعاليم بين أقواس، وصولاً إلى التعاليم الماهوية، أو لنقل التعاليم لا بشرط تلبسها بمركباتها التاريخية، الوسيلة الوحيدة للقبض على منطاتها ومقاصده، قبل إعادة تركيبها بما يحقق تكييفانيتها الخلاقة في حالة من الاستئناف المستدام. فالتعاليم هنا يعاد بناء الصلة بها خارج أسيقة الماضي؛ حتى وإن كانت تلك الأسيقة تصلح كأمارت لا قيمة لها إلا بما تساهم به في إقامة ضرب من التناظر الحيوي الفاعل وليس التناظر السطحي، لصالح الجماعة المعاصرة. إن تمييزاً لما بين أيدينا من خطاب منتهاه تحقيق معذرية المكلف المسلم وبين خطاب منتهاه بناء أمة حضارية، ليس دعوى لا جدوى منها. فمثل هذا الخلط أدى دائماً إلى إضعاف الكيان المسلم وأدخله في دوامة من الصراع والتوتر والتناقض. لقد رأى المرحوم الشهيد سيد قطب، بأن لا جدوى من أن نضع ضميمة "المتحضر" في ذيل عنوان كتابه "نحو مجتمع إسلامي". فإسلامي في نظره كافية ومتضمنة لمفهوم متحضر. إن صدق هذه الدعوى الشعري، يصطدم بالحقائق التاريخية. وقد 406 أظهر لنا "طالبان" ودولتها القائمة على فكرة الحاكمية الإسلامية في صيغتها القطبية إلى حد ما، كيف أنهم قدموا أسوأ نموذج لدولة الإسلام المعاصرة. ذلك لأنهم كانوا يتصرفون برسم الإسلام المبرئ للذمة الفردية فيما ينبغي التصرف فيه برسم الإسلام المبرئ للذمة الجماعية المتحضرة الحاملة

لمشروع نهضوي. ولذا لزم التفريق بين المعنيين. إن الذي يضيفي الصبغة الحضارية على التعاليم الإسلامية، هو كيفية تعاطي المتلقي معها. وإن الذي يساهم في استمرار نمط من أنماط التعاطي مع هذه التعاليم، هو المجتمع أو المتلقي؛ فلا بد إذن من استحضار مفهوم سوسيولوجيا التلقي فيما نحن بصدده.

ثانياً: التجديد الجذري

لقد اعتاد المشتغلون على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر الاستناد إلى نمط معرفي قوامه المنظور العلي الميكانيكي كما ألمحنا آنفاً. وبما أن أطروحتنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري تراهن على إنجاز قطيعة مع هذا النمط المعرفي الجامد، والمغالط والذي أثبت فشله في مقاربة الأزمة وتقديم الفكر الإسلامي بالصورة التي تمكنه من الاستجابة لتحديات العصر، فإنه يتعين ملامسة هذه القطيعة في كل مفردة من مفردات هذه الأطروحة؛ بما في ذلك، العناوين والأطر الكبرى التي تبدو للوهلة الأولى أمراً مشتركاً مع الخطاب الذي هو قيد النقد.

ولعل أهم مقوم لهذا النوع من التجديد المتوخى، هو الوسطية، من حيث هي مفهوم جدلي وديناميكي أكثر مما هو تموقع بين أقصيين. لقد توهم دعاة الوسطية، أن هذه الأخيرة هي بمثابة اختيار لمنزلة بين المنزلتين. مثل هذا التصور، هو بالنتيجة، اختيار يرى إلى القضايا كثنائيات متجاورة غير متداخلة، تلتقي عند تخوم محددة. ومن ثمة، يكون أفضل المواقع ما قارب التخوم. وهو أمر أقرب إلى التلفيق منه إلى الوسطية. لعل الناظر في

هذه الدعوة، سيجدها قائمة على وهمين:

الأول: إخطاء الوسط الواقعي. فدعاة الوسطية يتوهمون بأن الوقوف عند التخوم هو عين الوسطية المذكورة؛ أي قليل من هذا وقليل من ذلك. بناء على ما جاء في الأثر: أن خير الأمور أوسطها. لكن مثل هذا التبني السطحي لمفهوم الوسطية يتعارض مع نص الآية الكريمة: "خذ الكتاب بقوة". إن الإقامة في التخوم ليس توسطاً، بل هو تطرف بامتياز. فنهاية كل قسم، تلتقي عند هذه التخوم؛ بهذا المعنى تصبح الوسطية تطرفاً تفريطياً لا إفراطياً.

الثاني: إن العقل الميكانيكي يرى إلى الوسطية كتموقع بيني، وليس كتجادل بين طرفين. ولا شك في أن العقل الغالب على مجمل الفكر الإسلامي المعاصر، ميكانيكي لا جدلي. وهذه المعضلة تتجلى بشكل فظيع في تناول هذا الفكر لكل الثنائيات الإشكالية التي تعترضه؛ مثل الأنا والآخر .. التراث والحداثة .. الثابت والمتحول و ..

إنه يتعاطى معها بوصفها ثنائيات يتجوهر كل طرف منها حول نفسه، وليس كجدليات متداخلة بقدر ما هي متخارجة. إن مفهوم الوسطية في ضوء أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري هي حصيلة تجادل بين طرفي معادلة، ليست تموقعا بينا في التخوم الفاصلة بين طرفين.

وها هنا تتحدد أهم الأطر والمعايير المؤسسة لأطروحتنا في التبني الحضاري والتجديد الجذري، حيث سنستعرض بعضاً من صورها من خلال الثنائيات التالية:

هل أطروحتنا إصلاحية أم ثورية؟

قد يبدو للبعض أن الحديث عن التجديد الجذري يناقض مفهوم الوسطية ، بما يوحي إليه العنوان المذكور، حيث سادت الملازمة بين ما هو جذري وما هو متطرف. والحال، أننا لا ننظر إلى مفهوم "الجذري" بهذا المنظور الذي يحتكم إلى النمط المعرفي الميكانيكي. إن "الجذرية" حالة قصوى في الفعل الإيجابي. وعليه، فلا نهضة إلا بتبني حضاري حقيقي وتجديد جذري يستهدف الإطار المعرفي برمته ويغير ويقلب زوايا النظر ويعيد إنتاج علاقته مع المفاهيم والتعاليم والحقائق وفق ما يمليه النموذج المعرفي الأكثر قدرة على تفعيل الذات وتحقيق الدفعة الضرورية للنسق في سياق البحث عن لحظة تخارجه التاريخي. فأن تكون وسطياً، ليس معناه أن تمسك العصى من الوسط أو تأخذ باليسير من كل طرف، بل المطلوب الأخذ بالأكثر من كل طرف في إطار تجادل الطرفين. كأن تكون رؤوفاً إلى حد خفض جناح الذل من الرحمة في موارد الإحسان، وشديداً إلى حد أن لا تأخذك في الله لومة لائم في موارد الانتصار للعدالة.

تقبل أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري بمقولة الإصلاح والثورة معاً، لا بوصفها مفهومين متدابرين، بل بوصفهما وظيفتين متكاملتين.

409

فلا إصلاح من دون ثورة، ولا ثورة من دون إصلاح. فمسلسل الإصلاح أياً كان مستوى عمقه، هو تأسيسات وتراكمات في اتجاه إحداث نقلات طفرية وجذرية. فالإصلاح يحتاج إلى ثورات في المفاهيم وفي المنظورات وفي الأطر المعرفية، كما أن الثورات تحتاج إلى تراكمات وأساسات إصلاحية. بهذا المعنى نستطيع القول، بأن الثورة ما هي إلا اللحظة القصوى

في العملية الإصلاحية. فالمجتمعات تحتاج إلى إصلاحات وثورات مستدامة؛ كل ثورة هي بمثابة قطعة تؤهل المجال وتروض المراحل لتحولات جديدة وأنماط حديثة من التقدم. فالإصلاحات التي لا تنتج ثورات اجتماعية وثقافية ومعرفية... لا قيمة لها البتة. كما أن الثورات التي لا تفتح المجال أمام إصلاحات حقيقية، تصبح وبالا كبيرا. وبهذا المعنى، حينما لا يصبح الإصلاح والثورة كلاهما جدلية الاجتماع المستدامة، فإن الإصلاح لن يكون حينئذ أكثر من مجرد "طحالب" خضراء كما يقال، كما لن تكون الثورة سوى مجرد "مفخرة للعبيد". إن الحضارات تستمر فقط و فقط بديمومة إصلاحاتها وثوراتها العلمية والثقافية والاجتماعية.

الثابت والمتحول

تطرقنا إلى نشأة إشكالية "الثبات". وقد اعتبر الخطاب الإسلامي الحديث، في صيغته القطبية، كل محاولات الفكر الغربي إنما هي ملحمة تأمرية لجرف فكرة الثبات. فهي تعتبر التحدي آت من هاهنا، من جرف فكرة الثبات وتعميم فكر المتحول. ولكن بعد فترة من الصراع رأينا أن بعضا من منتجي الخطاب الإسلامي، لا يفتنون يذكرون بأن ثمة قسمين من الحقائق: الثابت والمتحول. وعلى الرغم من أن هذه المحاولة الالتفافية هي أيضا مما قد أفاده هؤلاء من صلب النقاش الحاد، بعد أن حولوا العالم إلى ظواهر ثابتة لا حراك لها، فإنه لم تكن الغاية من الاعتراف بثنائية الثابت والمتحول، فتح المجال أمام المتحول - العرضي والمكروه والاستثنائي في بنية هذا الخطاب - بل كان الهدف من ذلك، التنفيس عن فكرة الثبات

التي بات واضحا أنها فكرة تنتمي إلى عالم ما قبل قانون القصور الذاتي؛ أي الميكانيكا النيوتونية، وما قبل الثورات العلمية التي جاءت مفعمة بالأفكار والمفاهيم الحركية النسبية. وهذا ما يدل عليه واقع الثنائية المذكورة حيث لم يتعاطوا معها تعاطيا جدليا، بل اكتفوا بالتعاطي معها على أساس ثانوي. إنها حيلة للانفلات من آثار تضخم فكرة الثبات بفتح المجال قليلا واستثناءا أمام بعض أشكال التحول العرضي. كل هذا جعل من الفكر الإسلامي المعاصر واحدا من أكبر حراس "الثبات"، ما جعله يلحق بفكر آباء الكنيسة اليونان واللاتينيين من أوسع الأبواب، أولئك الذين قامت ضدهم ثورة التحرر والعلم والتقدم في الغرب. وقد كان من آثار الفكرة المذكورة، واستبدادها بالأذهان، أن أصبح قياس شرف الأشياء بمدى خضوعها للثبات. ولا ننسى أن آباء الكنيسة اللاتين والقسم الأعظم من الفلسفة الإسلامية الوسطية، كانت قد وقعت في هذا الاعتقاد العقيم. ولعل السبب في ذلك تماما، هو أنها مثلت حقبة التأثير ما بعد السقراطي في العالم الإسلامي الوسيط وأوروبا في نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث. إن البحث في مفهوم الحركة كما اكتمل تعريفه مع أرسطو الذي أرخ أيضا للتصور الحركي الـ "مقابل - سقراطي"، هو أنها خروج من القوة إلى الفعل. ما يعني الاتجاه نحو الكمال. فالمتحرك بهذا المعنى هو طالب كمال. وطالب الكمال يؤكد على نقص الوجود. فالثابت، الواصل، الكامل، هو أشرف، باعتباره مستغنى عن الكمال أي عن الحركة. لقد كانت النهضة الأوروبية هي المرحلة التي تم بها الانقلاب على هذا التصور الفلسفي الأرسطي، والذي كرسه الرشدية اللاتينية. لقد أعادت أوروبا الناهضة علاقتها بالفكر

الإغريقي ما قبل السقراطي بسيناته وحسناته. ولعل من حسناته القول بالحركة الشمولية. لقد اكتشفت أوروبا الناهضة فكرة الحركة الشاملة. ولم تكن المعركة يومها مجرد قصة قديمة بين الحداثة وفكرة الثبات، مادام أن الحداثة نفسها لا تكاد تستقر إلا بافتراض منظومة من الثبات أيضا. بل كانت اكتشافا جديدا وقف ضده دعاة الثبات المطلق، حيث تجلت فظاعة ذلك في محاربة العلم وملاحقة العلماء، وكل ذلك باسم الثبات المطلق والمقدس. بعض المشتغلين على الفكر الإسلامي المعاصر، ظلوا محكومين بهذا التصور الأرسطي للحركة. وقد خدعوا لما اعتبروا شرف الجوهر آت من حيث هو ثابت. وأن خسة الأعراض قبال الجوهر آتية من حيث حركيتها. والحق، أننا لسنا بصدد تعلم هذه النقلة إلى ما قبل الفلسفة السقراطية في الفكر العربي والإسلامي من الحداثة الغربية نفسها. فقد شهد العالم الإسلامي نفسه محاولات ومشاريع لإعادة النظر في بعض المقولات الكوسمولوجية التي شهدتها هذه المرحلة. لكنها ظلت محاولات فردية جدا، لم توجد في مرحلتها المناسبة. من هنا، نؤكد على أن قيمة الثورات المعرفية التي تحققت مع بعض الأعلام في النهضة الأوربية ليس في أنها أفكار أدت إلى إحداث التغيير، بل إن قيمتها، أنها وجدت في مجال يعيش مخاض النهضة. إنها أفكار كبرى لأنها عبرت عن كيان ناهض، وليس لأنها أفكار مجردة في كيان غير ناهض رأسا. إننا نتحدث عن نقلة أوروبية غير مسبوقة إلى أحضان الفلسفة الـ"ما قبل - سقراطية" فقط، لما نقف على أكذوبة، أن الفلسفة العربية والإسلامية انتهت مع ابن رشد؛ الفكرة المغالطة الريمانية التي تلقفها بعض الباحثين العرب؛ دون أن يعوا خطورتها أو أبعادها

التهكمية ضد العقل العربي والإسلامي بوصفه لم يملك أن يحقق في الفلسفة ما يفوق استيعابه لأرسطو، حيث هاهنا؛ توقف حمار الشيخ في العقبة. ليعود الأمر إلى ما كان عليه؛ بضاعتنا ردت إلينا، ولتصبح قيمة الرشدية بوصفها شروحا على المتن الأرسطي، وفيه لهذا العقل الذي لا يسمح بالتجاوز إلى غيره؛ بالفلسفة نبتت في الغرب وينبغي أن تنتهي إليه. لقد عبرنا على إصرارنا على أننا مدينون إلى ذلك الحكيم الذي مر كطيف باهت في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، إلى حد قل ما ذكر اسمه، وهو من غار بالقول الفلسفي "ما بعد - الرشدي" غورا لم نجد له نظيرا في الأول والآن، أعني ملا صدرا الشيرازي مبدع الحركة الجوهرية، لما كان هذا الأخير سابقا لزمانه، بعد أن حقق سبقا في كثير من الأمور قبل قيام النهضة الأوربية وما بعدها قليلا وربما لا زال قسم من أفكاره اليوم يغري بمزيد من التأمل. لقد حقق ملا صدرا هذه العودة إلى ما قبل سقراط، ليعود ويتقدم بهذا المنظور الفلسفي الكوسمولوجي إلى آفاق واسعة من النظر، في محاولة غير مسبوقة، ليس في الجمع بين البحث المشائي والإشراق الأفلاطوني فحسب، بل ما لم يلتفت له قراء ملا صدرا الشيرازي، هو أن هذا الفيلسوف الكبير استطاع أن يحقق مصالحة مدهشة بين الفلسفة ما قبل السقراطية وما بعدها، بين مادية الأولى وإشراقية الثانية. لقد حاول ملا صدرا، تعميم فكرة الحركة ففي البدء جعل الحركة تعم جميع الأعراض التسعة. ولم يكن ذلك عبثا أو أمرا لا جدوى منه. بل لقد قصد ملا صدرا بذلك، أن يجعل الفلسفة الإسلامية تسلم بوقوع الحركة في كافة المقولات التسع، وما زال هذا الأخير يقيم البراهين على وقوعها هاهنا،

حتى مضى إلى الشوط الأخير، ليجعل من حركة الأعراض أخصر مسالك
 الدليل على وقوعها في الجوهر. إن القول بالحركة الجوهرية التي انفرد بها
 ملاصدرا، لا يشكل فقط حدثا تاريخيا على المستوى الفلسفي، بل إنه ثورة
 في النمط المعرفي، ظل شاهدا على أن انقلابا ضخما كهذا، مر صامتا
 كموكب جنائزي سري، شكل أبرز دليل على أن الانحطاط يتآكل عقل
 أمة لم تعد قادرة حتى على الإحساس بما يمكن أن يترتب على انقلاب
 كهذا شبيه بالانقلاب الكوبرنيكي. على أنه انقلاب أعمق وأشمل، لأنه
 انقلاب يمس فكرة الوجود برمته. في حين، أن الانقلاب الكوبرنيكي
 يتعلق بانقلاب في المنظومة الشمسية وإن كان له تأثير غير مباشر على
 موقعية الإنسان نفسه في الكون. إن منتهى الانقلاب الصدراي الذي لم
 يستوعب في جيله ولا حتى فيمن جاؤوا بعده، يكمن في كونه بهذا القول ،
 كان قد نسف أشرفية الثابت وخسة المتحرك. إن الأعراض إذ تتحرك،
 تتحرك بالجوهر. فالحركة العرضية هي من جنس مقولاتها؛ أي أنها حركة
 عرضية. لكنها في الجوهر، هي حركة جوهرية. وما وقوعها في الأعراض
 إلا تجلي للحركة الجوهرية. وهكذا بما أن مصدر الحركة في الأعراض هو
 الجوهر نفسه، فإذن، الأشرفية هاهنا هي أشرفية من جميع الجهات. بهذا
 414 المعنى يصبح الثبات شأنا للأعراض لا للجوهر. ألم يكن فكر كهذا فيما لو
 نشأ في ظل سلطة آباء الكنيسة، لكان مصير صاحبه، مصير كوبرنيك
 وغاليلي ذاته. بل، ألم يكن فكر كهذا لو نشأ في ظل الشروط التي حكمت
 انطلاق النهضة، أن يكون منطلقا يختصر بأوروبا نفسها مسيرة قرون من
 الحراك البطيء قبل أن تتخلص من الأرسطية و الرشدية.

ونحن في سياق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، نراهن على هذا المفهوم في حل مثوية الثابت والمتحول، بتغيير النمط المعرفي كله، لصالح الحركة الجوهرية، التي بقدر ما تثبت الجوهر تثبت حركته. وبهذا فقط نستطيع القول؛ إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري لا تؤمن بالثبات المطلق والشامل، ولا بثنائية الثابت والمتحول، بل إنها تؤمن بفكرة "الثابت المتحول".

هل أطروحتنا تنكر للمشاريع الفكرية الموجودة

تعتبر أطروحة التبني الحضاري، والتجديد الجذري كل هذا المعروف الأيديولوجي والتنظير في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مراكمة ضرورية في اتجاه بلورة الخيارات الأكثر حيوية للدفع بالنسق إلى مستوى الفعالية والدينامية المطلوبة لفرض المخاض على البنية ودفعها باتجاه تخارجها التاريخي. إن أطروحتنا ليس فقط أنها لا تدعي صياغة الحل، بل إنها تعتبر وظيفتها إغناء النقاش الحر، وحده الكفيل بإنماء الخيارات وبالتالي تحريك البنية الجامدة. بل إنها لا ترى أن الحلول من شأن دعوة أو خطاب ما، بل هي في حقيقتها حصيلة نضج البنى. إن الحلول تأتي بغتة وبشكل غير متوقع في الزمان وفي الشكل والمحتوى؛ لأنها حصيلة ما ينتجه الانتظام الماكر للبنى وفعلها اللاوعي الذي يحدد ميعاد وشكل التخارج التاريخي لها.

فالمطلوب منا اليوم، العمل ومراكمة الفعل. أي أن وعينا يتحدد هاهنا، في الفعل التراكمي لا في تحديد لحظة التخارج التاريخي أو تعيين مداخل

الحلول ومخارج الأزمة. إن سوء تدبير العلاقة بين الوعي واللاوعي، وانتهاك الأدوار والوظائف التجاذلية بينهما من شأنه أن يجعل من العقل العربي والإسلامي في أرقى لحظات تفاعله، لا يتعدى خيبات الأمل التاريخية للوعي الشقي. ومن هذا المنطلق، فإن اتفاق واختلاف أطروحتنا مع هذا الحطام المعروض تكمن أهميته في إصرارنا على استمرارية الحياة الفكرية وحماية مسارات التراكم الطبيعي للفكر والنظر وللأختيارات المعرفية. ومع ذلك، تحتفظ أطروحتنا بوجهات نظر ومسافة نقدية من أهم الأطاريح التي أنتجها الفكر العربي المعاصر، حيث يمكننا إجمالها باختصار شديد في الآتي:

١- تتفق أطروحتنا مع الكثير من الأفكار والتحليلات التي تضمنها المشروع النقدي لعبد الله العروي. فهو في نظرنا واحد من أبرز دعاة النقد الأيديولوجي وأحد المستوعبين الأذكياء لليبرالية الغربية كما هي من دون شروط تذكر، وأحد المطلعين على خفايا التاريخ الثقافي والاجتماعي العربي والإسلامي. لكننا نختلف معه في رؤيته المثالية التبسيطية، ولنقل الاختزالية التي تخلع على المنظور التاريخاني "قواما أنطولوجيا" وسحريا، حيث تستبعد فكرة الخصوصية بشكل جذري قد يجد حتى أولئك

416 الليبراليون الأصليون صعوبة في تبنيه بهذه النزعة التوتاليتارية. إنه يستبعد

كل العوامل الأخرى، بما فيها الفعل التاريخي اللاوعي. فحركة التاريخ هي حركة وعي خالص. ومثل هذا المذهب التاريخاني الغالي، أيا كانت مسوغاته النظرية التجريدية، يظل الخيار الذي يعمق آفة النزوع المثالي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. فللتاريخ نحو تجادل مع البنى، بل إنه في

المحصلة هو فعل البنى لا فعل الوعي المباشر، أو لنقل إنه مجرد تعبير عن تخارج البنى نفسها. وهذا ما سنقف عليه تباعا في النقاشات التي سوف نجريها مع هذه الأطاريح.

إن كثيرا من الأسئلة الحرجة التي يطرحها هذا الشكل من التمثيل التاريخي المجمود على أوهامه التوتالتارية، قد أجاب عنها بشكل ما، مشروع نقد العقل العربي ومشروع الإسلاميات التطبيقية وأطروحة النقد المزدوج.. فإن كان لنا معها وقفة، فهي وقفة أخرى، ليس هذا موردنا .

(٢) في السياق نفسه، تتفق أطروحة التبنى الحضاري والتجديد الجذري مع فكرة الكتلة التاريخية التي طرحها غرامشي، واليوم تشكل عنوان الأطروحة السياسية للدكتور محمد عابد الجابري. هذا مع أننا نعتقد أن الكتلة التاريخية تحتاج إلى حد أدنى من التوافق ليس في مداه السياسي الصرف، بل في مدياته الأخلاقية والفكرية والنظرية. إن الكتلة التاريخية هي ثمرة لمراكمات في النظر والعمل، وليس في العمل فحسب. فالجابري في مشروعه الموسوم بنقد العقل العربي، يجعل الموقف النهضوي والعقلاني محصورا ومخصصا في بنية عقل من هذه العقول المؤسسة لجماع العقل العربي بحيث لا مجال لتحقيق الكتلة التاريخية في النظر بناء على

قواعد التشطير والتجزيئ والتغليب. هذا الفصل التعسفي بين النظر والعمل يجعل أطروحة التبنى الحضاري والتجديد الجذري تميز بين مستويين من النقد الجابري؛ الأول يتعلق بمشروع نقد العقل العربي، والثاني يتعلق بمساهماته المطروحة خارج مشروع نقد العقل العربي، المحكوم بنماذج أيديولوجي مشحون بالتوتر والنزعة التجزيئية والاستثنائية. إن النهضة في

نظرنا هي موقف ويقظة داخل البنى كافة، وبالتالي فهي ثمرة لقيام أمة ما بكل فواعلها ومكوناتها؛ فهي نهضة يساهم فيها البرهانيون والبيانيون والعرفانيون . كما أننا لا نوافقه رؤيته الكلاسيكية للعقل، حتى وإن أدى عدم تقيده المنهجي إلى تبني فكرة "أولمو" عن العقل كفعل، إلا أنه أقام كل مشروعه على المنظور المتجوهر والساكن للعقل، وهو موقف يكفيننا أن شهد نقدا جذريا ولا يزال في المجال الغربي قبل العربي والإسلامي.

ومرة أخرى، نجد في هذا التشطير لمكونات البنية، وفي ذلك البحث المضني عن البنية الخالصة، نزعة طوباوية، مهما تذرعت بواقعتها، حيث لا وجود لبنية خالصة إلا في الأذهان ولا سبيل إلى بلوغها إلا عبر فعل التجريد المحض. ليس فقط من العسير أن نظفر بينى خالصة في التراث فحسب، بل إن بنية البرهان التي تسم التراث اليوناني وبالتالي عصر النهضة الغربية هي مغالطة تاريخية وفلسفية، حيث لا في الأول ولا في الثانية، تحققت هذه البنية الخالصة. وإذن، مرة أخرى نجدنا أمام حالة من المثل المجردة، وهي آفة من آفات الفكر العربي المعاصر، مضاف إليها هذه المرة آفة التغليب والتقطيع والاستئصال النظري، وهو أشد أشكال التقطيع والتجزئي، لأن النظر حاكم على الفعل؛ ومن هنا، حتى تقوم الكتلة التاريخية، يتعين على الشخصية الوطنية أو العربية أو الإسلامية، أن تتمتع بقدر من شكيزوفيرنيا، والفصام النكد بين النظر والعمل.

(٣) تتفق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الذري مع الإسلاميات التطبيقية الأركونية من حيث الأفق الذي ينتهي إلى مستوى ردم الهوة بين الفكر الإسلامي والعلوم الإنسانية. كما تتفق مع استراتيجية إعادة النظر في

النزعة الأورثذكسية في التراث الإسلامي، والسير بالبحث إلى هامش اللامفكر فيه. لكننا في الوقت نفسه، نراها محاولة لا تقييم وزنا للآثار والإشكاليات الإستمولوجية الناجمة عن هذا الاستدماج اللامشروط واللامحدود للمناهج، وهذا الخليط المفاهيمي القائم على تمثلات وتناظرات مورفولوجية، تجعل التراث ساحة للانتهاك أكثر مما تستطيع هذه المناهج انتهاكه في الحداثة نفسها. بمعنى آخر، كيف أمكن للإسلاميات التطبيقية إعلان هذا الزواج المتعدد للمناهج في حقل التراث، بينما هذا الزواج لم يحدث ولم يحصل في الحداثة. أمام هذا الحشو المنهاجي الذي يجعل الموضوع رهينة لكل المناهج ولكل المفاهيم، يناقض في نظرنا واحدة من أبرز الفدلكات التي قام عليها الفكر الحديث، ألا وهو مفهوم "الاقتصاد" في المعرفة؛ الاقتصاد المنطقي مع ديكارت، والاقتصاد في العلم لدى أرنست ماخ والاقتصاد الإختزالي مع هوسرل وغيرهم. إن الحشو المنهاجي وآثاره الاستمولوجية السيئة هو بخلاف الاقتصاد المنهاجي، فلا يمكن إلا أن ينتج الفوضى، ويجعل الموضوع يضيع في مسارب من التعالي الكانطي وافتقاد الحد الأدنى من الشئ في ذاته أمام قبضة الوعي المشترك. إنه مزيد من النزوع الطوباوي المتنكر بأيدولوجيته وتحيزاته القبلية، وادعاء الموضوعية الأسطورية بتعبير بورديو، والإختباء وراء تطبيقية "روجه باستيد" النزاعة إلى تفويض مفهوم السيطرة كغاية للمعرف، فيما هي الإسلاميات التطبيقية كلها محاولة للسيطرة على التراث بامتياز، إن التنكر للأيدولوجيا وادعاء التجرد الإستمولوجي ونزع مذهب السيطرة عن المعرفة، في مجال موسوم بتكاثر المناهج والأفكار المتقارعة

والمتنافرة حتى اليوم ، يعد نزوعا طوباويا، وتلك كما قلنا آفة من آفات الفكر العربي المعاصر.

٤) مثل هذا كله مما قد أجاب عن بعض من مآزقه مشروع التقريب التداولي عند د. طه عبد الرحمان، لاسيما ما يتصل بنقد العقل العربي تحديدا. ومن هنا تتفق أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري بقدر ما تختلف مع فكرة المجال التداولي وقواعد التقريب التداولي. إن قدرا من خصوصية المجال أمر واقع محدوس . ولا مجال لتفصيل القول فيما تم حدسه. إننا نتفق على أن الإبداع ونبد التقليد هي واحدة من آمال طلائع التجديد لامحالة، غير أننا نرى فيها محاولة لتعميق الأزمة بدل زحزحتها. فهي تستبعد الفعل التاريخي بوصفه فعل البنى نفسها في مجراها التداولي، وليس مجالها التداولي المغلق والمحروس بقواعد التقريب التداولي. وأيضا في جعلها المشكلة مجرد خطأ فكري تجريدية تستقوي بالتجريد المنطقي أو التفريع المنطقي الوصفي. ومرة أخرى نجدنا أمام نزوع طوباوي، يرى الأشياء بعين مفارقة، ويختزل أزمة الأمة في رياضة منطقية تخدع المتلقي بصلاية مما نعتها وحنكتها في مظاهر تمنطقها النزاع إلى معصوميته، فيما هي تحتوي على مضمون تبسيطي للأزمة، إلى حد يجعلها عاجزة عن مقارنة المشكلة في بعدها الاجتماعي والنفسي والاقتصادي والعلمي وما شابه. كما أنها تفترض التراث والمجال التداولي من العصمة والكمال، ما يجعله متسلطا على الحادثة. هذا ، إضافة إلى ما تقدمه من مشاريع أفكار، تروم بها استئصال ما هو دونها، بغية الاستئثار، وكأن فعل النهضة لا يقوم إلا بهذا الاستبداد النظري؛ أي الفرد صانع معجزات الأمم.

وهذا ما يضيف إلى آفة النزوع المثالي العربي، آفة أخرى، وهي آفة التشخص واختزال النهضة في مشروع آحادي؛ كما لو أن النهضة تقوم على الجهد النظري المعجز للفرد، لا مخاض أمة بكاملها.

وعليه، ترى أطروحة التبني الحضاري الجذري، أن الخلاف المنهجي أو النظري مع تلكم الأطاريح لا يعني استئصالها وإخراجها من المجال، وتغليب مشروع ما دونها؛ بل إننا نراها معروضا ضروريا لاستكمال النقاش الحر وإطلاق حياة الفكر تمهيدا وتنضيجا للنسق كله في انتظار المخاض.

وعليه، ليس ثمة أمر مرفوض وداعي للاستئصال غير النزوع الاستئصالي نفسه. أو ذاك الشعور الخادع والمرضي الذي قد يستولي على هذا المثقف أو ذاك، باعتبار أطروحته ناسخة لما قبلها، خالدة مخلدة خاتمة غير قابلة للنسخ في المدى القريب أو المنظور. وذلك هو أصدق تعبير عن أزمة

الفكر العربي الإسلامي المعاصر. إن الأطاريح الموجودة لم تستطع أن تدرك حدودها ودورها التاريخ بوصفها أطاريح لإغناء النقاش الحر الذي وحده من شأنه وخز النسق المتكلس وإعادة الدينامية لبنيته العامة، من أجل استئناف التراكم الضروري الكفيل بفتح مخارج الأزمة ومداخل الحل، التي

هي مرحلة تعبر عن لحظة التخارج التاريخي الأقصى للفعل اللاوعي للبنى؛ أي ذلك الفعل اللاوعي في حركيته والانتظام الماكر لعناصره داخل النسق.

فالوعي هو ناظر في الأطر الكبرى وفي الفعل والعمل الآني والوعي بمراحل التطور والنهوض، وليس في تصنيف ماهيات المخارج والمداخل، حيث النهضة لا تتوقع في الزمان ولا في المكان ولا في شكلها النهائي. إذا أدرك أصحاب المشاريع الأيديولوجية ذلك، فسوف يقدرّون حينئذ على الالتئام

في مشروع كتلة تاريخية على أساس الوعي بإمكاناتهم وحدودهم، وبأن الخلاف سوف يتراءى - إذا لم يكن اختلاف استئصال بيني - اختلافا ضروريا وتكامليا. إن الفعل الواعي للإرادات يتحدد هاهنا؛ أي في الفعل وإدراك إمكانيات الانخراط في تفعيل البني ووخزها وتحصيل ديناميتها، مع وجود اليقظة الكافية للتقاط الإشارة وتبين مخارج الأزمة ومداخل الحل عندما يتهيأ المناخ للتولد البنيوي أو التخارج التاريخي الأقصى للنسق. يقظة يستطيع بواسطتها الفعل الواعي للإرادة، التماهي مع اللحظة بنوع من المهارة في التقاط الإشارة وتحديد رد الفعل الدقيق بحسابات اللحظة التخارجية للبنية، و أيضا مقدار من الفضيلة ضروري في اقتسام الأدوار، بحيث يصبح التعايش داخل التعدد في ضوء التبني الحضاري الواعي والتجديد الجذري، أمرا مطلوباً كشرط في صيرورة استملاك البنية لديناميتها المفقودة. ومن ثم الدفع بها إلى حيث يجب على الوعي أن يتصالح مع اللاوعي، ومكر البشر مع مكر التاريخ، بوصف اللاوعي هنا هو ذلك الانتظام المتشعب والمتفاعل والمتفرع عن فعل البني العميق، لا يجاريه الوعي في الاستيعاب. بل وأنى له أن يفعل ذلك، هو المسكون بالغفلة والمجمود على الاختزال. فقد يحصل ذلك الوعي في مرحلة لاحقة. إن الوعي المتأخر بآثار اللاوعي، هو

422 أقرب إلى حال "بومة" هيغل في حال قراءتها للمشهد بعد استكمالها؛ ما يعني

أنها غير قادرة على التنبؤ بمعطياته. لكننا هنا نتحدث عن تفاصيل ومفردات فعل البني الماكر؛ نعتقد أن ذلك أمر متروك "للحدس". فالوعي بفعل اللاوعي هو فعل لاوعي أيضا. بهذا المعنى أيضا تتحدد رؤيتنا لجدلية الإرادة والضرورة.. أو الحرية والحتمية.. أو الاختيار والجبر.. وذلك بربطنا

لأصل الموضوع برسم علم الكلام القديم بمفهوم البداء نفسه. إن المسألة في تصورنا لها علاقة بالعلم وإشكالية استكمال العلم، حيث لا يتحقق كاملاً، بل هو دائماً في حالة استثناء مسارات كمالاته. فما نجهله أو ما لا يبدو لنا، يتحكم بنا وبوعينا بحيث تخطئه إرادتنا ويتفلسف من قبضة اختيارنا. فالعلم يتكامل، وتتكامل معه سلطته وتظهر آثارها على العالم. إن قصة الجبر والاختيار.. الفعل الواعي والفعل اللاواعي.. هي قصة العلم ذاته. وبهذا تتقلص دائرة الضرورة بنمو العلم والمعرفة. فلاشك أن الفعل السريع والمعقد والمتشعب لعناصر البنى، هو مما يخفى ومما يستحيل استيعابه ووعيه إلا حدساً؛ فهذا هو معنى الفعل اللاواعي للبنى. ولهذا السبب تختلف صورة الحتمية والضرورة من شخص لآخر، ومن كيان لآخر ومن مرحلة لآخرى. وذلك بمقدار اختلاف هؤلاء الأشخاص أو تلك الكيانات في مستوى المعرفة والإدراك.

الموقف من الفكر الإسلامي المعاصر

وإن كنا قد حددنا الإطار العام لمشكلات الفكر الإسلامي المعاصر فيما سبق ذكره، فإننا نخصه هنا بمزيد من النقد. إذ لا بد من القول بأن تخصيص الفكر الإسلامي المعاصر هنا، لا يعني أن ما اشتغل عليه بعض الباحثين في دائرة الفكر العربي المعاصر هو خارج هذا الاختصاص. وذلك إيماناً منا، بأن الانتماء إلى الفكر الإسلامي، ليس بالضرورة أن يكون بالالتزام، بل من الممكن أن يكون بالاشتغال. وما لمسناه من الأطاريح الأيديولوجية العربية هو من ذلك القبيل. ولذا تعين أخذه بعين الاعتبار، من

حيث هو شكل من أشكال المساهمة في الفكر الإسلامي. إننا نعني بذلك التخصيص، مجمل ما يشكل الخطاب الإسلامي المعاصر.

يتحدد موقف أطروحة التبني الحضاري والتغيير الجذري من عموم الفكر الإسلامي المعاصر في رفض حالة الجمود والدوران في حلقة مفرغة في مقاربات هذا الأخير للمشكل العربي والإسلامي. إنه لازال غارقا في سبات النمط المعرفي الذي تعرضنا له سابقا، وإن ما يبدو تجديدا في هذا المجال، لم يبلغ بعد مستوى النقاش الحر الضروري والسابق لعملية البحث عن الحلول. إنه فكر قد أبرز مهارة منقطعة النظير في رفض ما أسماه بالحلول المستوردة. غير أنه لا يزال مصرا على إنتاج حلول مستنفذة. ويبدو أنه عاجز حتى الآن عن تحقيق ثورته الحقيقية على مستوى النمط المعرفي. ولذلك لن يفيدته كثرة التمسك بشعارات التبني الحضاري السطحي غير

المستند إلى إستراتيجيات التغيير الجذري. وبما أن التجديد لم يصل إلى كيفية التعاطي مع الأزمة وإلى آليات التحليل وطبيعة المفاهيم وسياسة العلاقة المعقدة بين الفعل الواعي للإرادة والفعل اللاواعي للنسق، فإن كل هذه المراكمة ستكون عبارة عن أصفار على الشمال من شأنها أن تغذي هذا السبات الذي يهرب العقول بعيدا عن التفاعل الإيجابي مع متغيرات

424 العصر والضرورة الطبيعية للسؤال الكيفي. علما أن التراكم سيكون مقدمة

ضرورية في صيرورة استملاك دينامية البنى، فقط حينما يكون تراكما كميًا مشفوعا بـ "الكيف". وهذا ما نسميه بحكومة الكيف على الكم في صيرورة الفعل النهضوي. هذا السبات على النمط المعرفي المستنفذ، فضلا عن كونه موقفا غير تاريخي، هو ظاهر في انسداداته كما تعكسها ثقافة الشروح

والحواشي المتكاثرة أو ملهيات إعادة إنتاج المفارقات والتكرار الإنشائي وملاً الفراغ بفضلات التفكير السطحي. إلا أن هذا لا يعني البتة، أن لا وجود داخل هذا التراكم الإنشائي، لعينات من المقاربات والأفكار التي تحاول تعميق السؤال، ويزعجها هذا التكلس الخطير لهذا الفكر. وهذه العينات الناذرة نذرة الكبريت الأحمر وسط هذا الركام الإنشائي المهول، هي المعول عليها في فعل المراكمة النوعية التي تجعل الكيف حاكماً على الكم؛ التراكم الضروري والموضوعي لتفعيل النسق. إننا في أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، نعتقد أن الفكر الإسلامي المعاصر، متأخر عن عمق الأسئلة المطروحة على صعيد الفكر العربي المعاصر الذي يشارك فيه مثقفون من مشارب عديدة، وأن الفكر الإسلامي المعاصر، إنما يستقوي على هذا الفكر ليس بعمق أسئلة ولا بمغامراته في الاستشكال، بقدر ما يستقوي عليه بعمقه الاجتماعي وقدرته على رفع إيقاع الممانعة والتعبئة. ولكننا نضيف أيضاً، إلى أن هذا الفكر في نهاية المطاف، هو المعول عليه في إحداث التغيير. وبأن أي فكر يتحرك خارج هذا التموج الاجتماعي ولا يتحرك في دائرة الفكر الإسلامي، سيكون مجرد فكر، مهما بلغت رياضته النظرية معزولاً بشكل طبيعي، لأن أسئلته مغشوشة وغير نهضوية بقدر ما هي عمائية أو لا تتحرك في إطار مشروع، سيكون فكراً خارج دائرة التبني الحضاري المطلوب والتغيير الجذري الممكن. فمهما بدا لنا من أزمات في هذا الفكر، إلا أنه الفكر الذي لا يمكن تجاوزه أو نشدان التغيير والإصلاح خارجه، لأنه يستمد مصداقية وجوده من عمق تراثه الرمزي. على أن هذا التراث الرمزي - أو على حد تعبير بورديو: الرأسمال الرمزي - ليس بديلاً

عن الرأسمال المادي، متى ما افتقدت الشعوب لهذا الرأسمال أو عجزت عن تحقيقه. بل إننا نعتقد في هذه الأطروحة، إن الرأسمال الرمزي لا قيمة له إطلاقاً إذا لم يستملك ديناميته ويتحرك في طول مسارات البحث عن لحظة تخارجه التاريخي. أي إنه لا قيمة للرأسمال الرمزي إذا لم يحقق الرأسمال المادي بوصفه قوة ممانعته وعنصر استمراريته. من هنا فأطروحة التبني الحضاري والتغيير الجذري تنظر إلى الرأسماليين، بمنظار جدلي متكامل، حيث الرأسمال الرمزي يحرز الرأسمال المادي، وبأن الرأسمال المادي من شأنه أن يعيد إنتاج الرأسمال الرمزي على أشكال متطورة من صور التكييفانية الخلاقة للرأسمال الرمزي؛ وهو شرط حيويته وتطوره.

تقف أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري موقفاً سليماً من تلك الأطاريح الإسلامية التي تلتف حول الأزمة بتصعيد هجاس الممانعة الهوجاء أو الاستخدام السطحي لمفاهيم التبني الحضاري إلى حد الإنزلاق في سراديب اللامعنى، على خلفية التبني المغشوش السياسي. فأما الأولى، فقد بدا عوارها يوم إدركنا أن تصعيد هجاس الرفض غير المستند إلى مشروع رؤية حضارية أو فكر خلاق، هو مجرد تعميق للأزمة. أما الموقف المغشوش الذي يرى إلى خياراته بوصفها مواجهة حضارية أو

426 بديل حضاري، دون أن يكون قد استفذ النظر في عمق السؤال

الحضاري، أو فتح ورشاً للنقاش الحر حول تفاصيله ومضامينه، إنما فضلاً عن كونه يجرف الوعي الإسلامي إلى أسئلة مغشوشة ويساهم في تمييع عناوين الفعل النهضوي، فهو يزيد في إقامة الأسس المغشوشة والهشة لقيام مشاريع عاجزة ومغالطة، تنصب فخاخاً للفكر الإسلامي وتقوم بحجب نقاط

الاستفهام الحقيقية، تحت طائلة التصعيد التعبوي برسم الممانعة الهوجاء. هكذا تقف أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري موقفا سلبيا من الأطاريح التي تركز على فكرة المؤامرة بلا شرط أو قيد أو تلك التي تتوسل بآليات التلفيق ورد الشبهات وقمع السؤال واختزال الأزيمة في عناوين مغشوشة أو استعجال الحلول أو إطلاق العنان للاستعمال الأهوج للمفاهيم أو التقمصات والإسقاطات التي تجعل أصحاب هذا الخطاب يقعون في ازدواجية الخطاب، أو أن يتبنوا كل آراء مشاريع خصومهم الإيديولوجيين أو السياسيين والهروب إلى الأمام، كما لو أنهم لا خلاف لديهم حول القضايا الكبرى التي تطرحها الحادثة، أو تهريب أسئلة "المراجعة" الجذرية في آفاقها المعرفية إلى فضاءات تمسرحها السياسي، أو تعطيل فاعلية العقل باستفحال آفة المجمودية على فكر المؤامرة. نعم، إن مقتضى الوسطية، أن تقارب الأشياء في سياق تجادل الداخل والخارج. فأطروحتنا ترى إلى المشكل العربي والإسلامي بهذا المنظور الذي يأخذ بعين الاعتبار، أننا أصبحنا نعيش ضمن نسق علائقي دولي؛ قسم منه بارز وقسم آخر منه، وهو الأكبر، خفي. واليوم، نحن نعيش لحظة حاسمة على صعيد الانتقال إلى عصر الثورة المعرفية والعولمة ومزيد من تداخل وتقاطع المصالح. إن مشكلتنا لم تعد ذاتية داخلية، بل هي اليوم مركب من عوامل ذاتية وأخرى موضوعية. وأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، ترى إلى هذه المشكلة على أساس أنها ثمرة لتربص البرانية واستفحال الجوانية. فالمؤامرة حق، لكن علينا أن نفهم المؤامرة في سياق تفاعل الإرادات وضمن أليات اشتغال العلاقات الدولية. ولذا، إذا استوعبنا أن

المؤامرة هي نفسها تتسرب عبر مسام جسد منهار لا يتمتع بما يكفي من الحصانة، فما علينا إلا أن ندرك بأن المؤامرة هي مظهر من مظاهر اللعبة في عالم تنصيد فيه الأقطاب الكبرى الحد الأقصى من المصالح الممكنة. فالمطلوب منا، استيعاب أننا نوجد على أرضية واسعة من لعبة الأمم. وبأن الاستسلام لما تسميه بالمؤامرة غير مبرر وبأن الحديث عن المؤامرة بلغة أخلاقوية مجردة لن يجدي نفعاً. فالمطلوب، المناورة في قلب هذه المؤامرة، ليس بوصفها ملحمة ماسونية محض، بل بوصفها محصلة تزاخم المصالح والأطماع، قد تستغل فيه كل أشكال الأيديولوجيات والأديان والثقافات، فالكيانات الاجتماعية لا تعبر عن مصالحها بلغة الأرقام الجامدة المجردة، بل إنها تعبر عنها بطيف هائل من الرموز الثقافية. فيما أننا لا نملك زمام نمونا ولا نتحكم في قوانينه في زحمة تناقض المصالح الكبرى، فليس أمامنا إلا أن نصعد خيار المناورة إلى أقصاه، داخليا وخارجيا، لتمكين أنفسنا من إمكانات التقدم والنمو والنهضة. فهذه لم تعد حقوقا تؤخذ بالمجان ولا حتى تنتزع بالقوة، بل هي حقوق تنتزع بالمرونة والمناورة والمغامرة. إن النهضة والتنمية اليوم هي رهان الشعوب والأمم الأكثر قدرة على المناورة (التنمية = مناورة).

428 هذه بعض ملامح الإطار المعرفي الذي تتحرك في ضوئه جل المقاربات التي يتضمنها هذا الكتاب، إنه عبارة عن أسئلة متعددة هي اليوم محل بلوى الفكر الإسلامي المعاصر. نحاول من خلال ذلك المساهمة في رفع إيقاع الفكر الإسلامي المعاصر لاكتساب شجاعة أكبر في نقد الذات ومراجعتها. كتبت قبل أكثر من عقد من الزمان، عن أن الفكر الإسلامي

يجب أن يتحلى بالشجاعة في نقد الذات ونقد الآخر. ولازلت أرى أن أغلب الأطاريح الإسلامية تسعى إلى تجنب السؤال ، وتفجر عنترياتها في كل شيء إلا في نقدها الذاتي أو مراجعاتها. على أن جل المراجعات وما يبدو نقدا ذاتيا حتى الآن ، ما هو إلا إعادة انتشار لجوهر الأزمة، طالما أن التجديد لم يكن جذريا بالقدر الذي يتجه بالسؤال إلى صلب الإطار المعرفي للمفاهيم. وهكذا نظفر بحالة من الكر والفر، التي تستند إلى ذات الأطر والمعايير وهو ما يعني أن التجديد في هذه الحالة ليس سوى خدعة ومخاتلة يمارسها الفكر الفلاني لحماية نفسه، درءا للإنقراض و طلبا للاستمرارية والبقاء.

فالتجديد الجذري ينهض على أرضية نقدية صلبة، تستهدف النمط المعرفي والبدايات المغشوشة الطارئة على الفكر طروا خادعا. إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري تؤمن بالاستيعاب والتجاوز. غير أن لا تجاوز من دون نقد، كما لا نقد بدون علم. ومقتضى هذا المعيار، أن الدعوة إلى التجاوز يتعين أن تسبقها دعوة إلى الاستيعاب. فما لم يستوعب الفكر الإسلامي بشتى مراحل عطاءه وفنونه وعلومه وصناعاته، وما لم نستوعب الفكر الحديث الذي نحن جزء منه شئنا أم أبينا، فلن يكون ثمة أي جدوى للحديث عن التجاوز.

إن الوتيرة النقدية المطلوبة، تتحدد بالظروف التي تحكم حركة الفكر، وبالشروط الموضوعية التي ينطلق منها الفكر. ومقتضى هذا المعيار، أن على وتيرة النقد، أن تكون من النفاذ والعمق والدينامية، ما يفوق الوضع المعاش. وهذا ما يعني أن مقتضى ما تتطلبه الوتيرة النقدية، هو التحرك في اتجاه

إحداثى ثورة نقدية. ولا يخفى ذلك الشرط الرئيس فى العمل النقدي؛ أى تحرر الذات الناقدة قدر الوسع، حيث لا نقد من دون تحرر من الوصاية. القدر الكافى من التحرر لرؤية الأشياء كما هى، وبالتالى الشجاعة للتعبير عنها كما هى. ولا يخفى أن شرف العلم هو بموضوعه أو أدلته المعتمدة أو مقاصده. والنقد يتجه إلى هذا الثالث الإيستيمولوجى؛ أى مرجعية الفكر وأدواته ومقاصده. وتقوم العملية النقدية المسندة لأطروحة التبنى الحضارى والتجديد الجذرى على توسيع اشتغال قاعدة تحرير محل النزاع، فلا وجود لمفهوم غدا من بديهيات الفكر الإسلامى المعاصر حتى نخضعه للبحث والنظر والتحليل، فلا وجود لمفهوم أو فكرة خارج سلطة تحرير محل النزاع. فالمفاهيم مكتسبة غير معطاة. وهى بالتالى متطورة غير ثابتة. وعليها أن تسند وتستند إلى التطور والتجدد. ولا قيمة للمفهوم إذا لم يكن منتجاً. فأطروحة التبنى الحضارى والتجديد الجذرى، تؤمن باقتصاد العلم وباقتصاد المفهوم وباقتصاد القيمة. فالمفهوم يتغير ويتطور بإعادة إنتاجه وفق شروط ومعايير جديدة. بمعنى آخر، إن المفاهيم لا تموت، بل تنشأ وتتطور، إنها على غرار قاعدة "لافوازية" الفيزيائية: لا شيء يضيع ولا شيء يربح، بل الكل يتحول. وهذا ما يجعلنا نقف على ذاكرة المفهوم فى أقدر الآراء والنظريات. 430

بعد ذلك ندرك أننا استطعنا تحقيق القطيعة النظرية مع النمط المعرفى الذى جعل بعض الأعمال فى الفكر الإسلامى المعاصر تتحول إلى "روائع" لا تكاد تفارق هذا الخطاب، وفى طليعتها "الفكر الإسلامى وصلته بالاستعمار" للبهى، أو "جاهلية القرن العشرين" لمحمد قطب.. كما قطعنا

نظريا مع صيغة السؤال الأرسلائي: "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم" والذي ارتد إلى مشروع سؤال في كتاب للشيخ القرضاوي ، تحت عنوان : "أين الخلل". إننا ندرك أن سبب هذا الانسداد هو عدم الالتفات إلى شقاوة النمط المعرفي الذي خيم على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؛ ونحن من خلال أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري نشد التحول بهذا الفكر إلى فضاء آخر، ومعاينة نمط معرفي جديد، وحده مفتاح الخروج من هذا المنغلق ووحده المثقاب لخرم هذا الانسداد التعيس!

الفصل السابع الحدائثة والسؤال الديني

■ في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري ■

إن المراقب لما جرى ويجري داخل المشهد العربي والإسلامي طيلة قرن من الانشغال بأسئلة النهضة والتحديث سيكتشف لا محالة أن الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، لم يكن بحق إفرازا إيجابيا لعقل التساس به شؤون اجتماعه وتدبر به كبرى الأزمات الناجمة عن علاقته بالمحيط وبدوران الأزمنة وآثار صيرورتها؛ بل إنه في حقيقة الأمر، لم يكن سوى حصيلة مسلسل تاريخي من الرضات والصدمات المتتالية، وهو ما يعني أنه كان دوما حصيلة لردود الفعل وليس نتاج فعل. وإذا ما اعتبرنا الفعل والانفعال كليهما من فعل العقل في اختلاف وظائفه وتنوع مراتب نشاطه، قلنا، أن ما كان ثمرة لردود الفعل، هو منتج لنشاط عقلي سلبي. فالإخفاقات والنكسات والإحباطات التي واجهت هذا الكيان العاري من كل شرائط المنعة ضد خطر السقوط والانهيال التام الممكن، جاءت متتالية منذ أولى الصدمات؛ صدمة الحدائثة التي كشفت عن نفسها منذ أول زحف استعماري على المنطقة العربية، وتحديدًا الزحف النابوليوني باتجاه مصر. من هنا، لا غرابة في أن ينطلق سؤال التحديث وإشكالياته، حيث للسبق لها هنا خلفياته الموضوعية. فلقد تدفقت الأسئلة الحرجة نفسها على باقي البلاد التي خضعت للاستعمار تبعًا. وكأننا أمام معادلة؛ حيثما حل الاستعمار وحدثت صدمة الأهالي بروائع الحضارية، انطلق السؤال بثقله

الإشكالي^(١٩٢). هذه الملازمة التاريخية بين واقع الاستعمار وبداية الانشغال بسؤال التحديث، هو ما جعل أول مظاهر الحداثة وأولى روائعها المستفزة، تدخل على المجال العربي والإسلامي كمظاهر للمستوطنين أو تجديدا لهاكل المحلي بما يلحقه عنوة بالمتروبول. كل هذا الذي أسال مداد غزيرا إلى حد الإشباع، جعل الحداثة والاستعمار في لحظة من اللحظات، وجهين لعملة واحدة. حضرت هذه الملازمة في نظر المستعمر - بكسر الميم الثانية - الذي جعل من رسالته التحديثية والتحضيرية، مسوغا لتبرير فعل الغزو وسياسة المحو الثقافي وتدابير الإستتباع. كما كانت الملازمة حاضرة بالقوة نفسها لدى المستعمر - بفتح الميم الثانية - أي الحداثة بوصفها حدثا

(١٩٢) - إذا كانت مصر قد أحرزت قصب السبق في تفجير سؤال النهضة والتحديث العربيين في زمن أبكر مقابل البلدان العربية الأخرى، فذلك نظرا لكونها أول بلد عربي تعرض للغزو والاستعمار الحديثين. غير أنه سرعان ما لحقت بذلك بلاد الشام أيضا، حيث ساهم أهلها بدورهم في تعزيز مشروع النهضة العربية وسؤال التحديث. لقد استمر سؤال التحديث في بلاد عربية أخرى غير مصر والشام، كانت هي الأخرى قد دخلت دورة الإستعمار، مثل شمال أفريقيا. لكن قلما أدرجت هذه التجارب في مجمل ما أرخ به للنهضة العربية الحديثة، باستثناء ما ورد من أفكار لخير الدين التونسي. لم نقف على آراء للمختار السوسي المغربي مثلا، أو آراء للحجوي وابن المواز وغيرهما في بلاد المغرب. قد يتساهل البعض ويعتبر ذلك ناتجا عن ضرب من التجاهل المقصود بسبب النزعة التمر كزية لباحثين ومثقفين مشرقين عموما أو مصريين خصوصا، لكن في تصوري هذا ناتج عن إهمال من قبل المعنيين بهذا التراث الإصلاحي والنهضوي من الباحثين المغاربة أنفسهم. فلا زالت كبرى هذه النصوص مخطوطات لم ير منها النور إلا النزر القليل. والتأريخ للنهضة والتحديث والإصلاح في هذه البلدان لا زال في محاولاته الأولى. دون أن ننسى التنويه بأولى المحاولات التي اضطلع بها د. سعيد بن سعيد العلوي في هذا المجال.

استعماريًا بامتياز (١٩٣).

صدمة الحداثة هي إذن، أولى الرضات التاريخية التي مهدت لمسلم آخر من الرضات، حيث بات العقل العربي والإسلامي يتشكل تباعا على إيقاع محنته، ما جعله يبدو في أوج نشاطه وتفاعله مع الأسئلة المذكورة، عقلا مجروحا ومحظما وحزينا ومهووسا ومهجوسا بأسئلة فك الارتباط بالمركز تارة، وتارة أخرى، مندفعًا إلى التماهي مع المركز إلى حد الاستيلاء التعسفي^(١٩٤)، في أفق استبدال الآخر وصورته بمخيال هذا الكائن

(١٩٣) - أعني بالمستعمر - بفتح الميم الثانية - الوجهين معا، أي المستعمر المستلب والمستعمر الرفضوي. فكلاهما يعبر عن الجرح ذاته والإحساس نفسه. وقد شهد المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أشكالًا من التفكير الإستلابي الذي ربط بين الإستعمار والحداثة إلى حد الاستسلام لإرادة المستعمر

والالتحاق به، كما صرحت بذلك آراء سلامة موسى ولطفي السيد.. كما أن الموقف المعكوس سيستمر مع فئة من الرفضويين الذين وقفوا من الحداثة موقفًا سلبيًا، انطلاقًا من كونها بضاعة استعمارية مرفوضة، وهذا ما سنجدته تباعًا في مقالات التيارات التي جاءت على أنقاض التراجع المهول لخطاب النهضة والإصلاح، وصعود نجم التيارات الغالية المتطرفة كما شهدنا ولا نزال نشاهد من نماذجها في عالمنا اليوم.

(١٩٤) - لم تكن وجهة نظر المثقفين العرب واحدة إزاء سؤال علاقة الـ "نحن" والغرب في أفق ضرورات المجال المحلي وإكراهات الحداثة. وقد دار جدل طويل حول مشكلة التبعية وسياسة الإستتباع. وكما أن حركات الإصلاح والنهضة العربيين انقسمت إزاء هذا الموضوع، بين داعي إلى فك الارتباط الثقافي والحضاري على خلفية العودة إلى المكتسبات الذاتية ابتغاء بناء أساسات النهضة، كان هناك من يعلن عدم جدوى ذلك رأسًا، وبأن لا مندوحة من الارتباط المصيري بالمركز والالتحاق بالغرب بلا شرط. وقد استمر الأمر نفسه وبأشكال مختلفة حتى اليوم. فثمة من يدعو إلى فك الارتباط مع كل ما هو ذاتي أو تراثي أو محلي،

المحبط والمحطم والمستباح... إنه عقل انبنى على مشاهد التحطيم الخارجي الممنهج، وأيضا التحطيم الذاتي الناتج عن خيبات الأمل. لذا كان عقلا رفضويا واستيلابيا واستتبا عيا وتعويضيا وإسقاطيا، أو بتعبير آخر، عقلا مريضا، لم يستطع حتى اليوم تحقيق خروجه المعافى من شرنقة رداة الفعل إلى دائرة الفعل، ومن حال العقل السلبي على حال العقل الإيجابي. وقد بدا العقل العربي والإسلامي المعاصر، كجزء من أزمة مجال مأزوم كلا، محكوم بنسق جامد تستبد به بنية نائمة. فهو بالأحرى مرآة صافية تعكس هذا التوتر والاستفحال الأزموي الحاد في واقع عربي لا يزال في طور رجوع الصدى لهزائمه المنكرة، يعيد إنتاج نفسه بشروطها الفاسدة والمرضية. ومنذ ذلك الوقت، وسؤال النهضة وإشكالية الحداثة لم يجدا طريقهما خارج شرنقة التبنى المجمود على النمط المعرفي الذي يحدد مصير الاتجاه التفكيرى لمنظومة الأمم المحكومة بجدلية القهر أو المغلوبة. أمام هذا القلق النابع من استمرار فعل الصدمات وخيبات الأمل - إذ يمكننا الحديث عن صدمات حداثة بقدر الثورات العلمية والثقافية والاجتماعية التي تحدث ولازالت في الغرب - بدا العقل العربي والإسلامي المعاصر، محكوما بالتردد أو بنزعه إلى الأقصى أو سدرة المنتهى في عالم الاختيارات إما استلابا تيعسا بلا شرط يحفظ ماهية كائن مستلب، وإما رفضا

وتبنى المنظور الغربي والانصهار في المركز عراة من دون حد أدنى من الاستحضار لأي قيمة أخرى خارج منطوق الحداثة ومنظومتها - مثال العروي - كما أن ثمة من يعلن الرفض لهذا الإستتباع بشكل لا يقي إلا على القيم المحلية دونما استثناء لأي قيمة غربية، كالرفض الكلياني للآخر وحداثته - مثال على ذلك طه عبد الرحمان وإلى حد كبير د. غريغوار مرشو -

شقيا مطلقا متجوهرًا حول ماهية كائن منزو على حقائقه ومدائه المحروسة^(١٩٥). نعم إن إشكالية الحداثة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، كانت قد نالت حظها الوافر من النقاش، بل لعل النقاش بلغ مبلغه بحيث لم يدع فكرا أو منهجا أو "حدوثه" غربية إلا وعاقرها على نحو ما، على الأقل في إطار تنظيراته حول الأزمة^(١٩٦). غير أن المشكلة، لم تعد

(١٩٥) - لقد ساهم سؤال الهوية في الكثير من أشكال الانزواء. ونعتقد أنه في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري يمكننا تحرير العقل العربي والإسلامي من آفة التجوهر الماهوي، ليس بنفي صفة الجوهرانية عنه رأسا كما ذهب الكثيرون - نفي جوهرانية العقل والقول بفعليته تفاديا للإقرار بثباتية العقل والماهيات والهويات، كما فعل "ألمو" وتبعه في ذلك من العرب "الجابري" وسار على مذهبه طه عبد الرحمان. فهذا الرأي وإن تظاهر باختلافه مع المنظور الأرسطي للعقل، فهو يؤكد ويكرس نزعة الـ"ستاتيكية". فهم بذلك خالفوا أرسطو من حيث أكدوا على رؤيته للجوهر نفسه. فمذهبنا في الحركة الجوهرية يعفينا من هذا التمازق الأرسطي رأسا. إن التجوهر الماهوي في نظرنا هو الذي يحفظ ماهية المتحرك، ويجعله مصداقا للثابت المتحول. فالهويات لا تزول، بل تتطور. والذين يعملون على وضعها في القفص أو تسويرها وحراستها بقواعد تداولية مغلقة وقوالب أيديولوجية حالمة، لن يحموها أكثر مما لو أطلقوا سراحها في نطاق ما أسميناه بالتكيفية الخلاقة، والمجرى التداولي المفتوح..

(١٩٦) - لا وجود لفكر لم يتعرف عليه المثقفون العرب. وسواء أكان تمثلهم لهذا الفكر على وجهه الصحيح أم كان على وجهه المغشوش والمبتور والمحرف، فإن هذه الأفكار تجد لها تصريفا في أكثر المشاريع الأيديولوجية العربية. ولعل تلك هي مفارقة الفكر العربي المعاصر. ليس ذلك شبيها بما يحدث في مجال استهلاك السلع والخدمات؟! ففي المجال العربي يستطيع المرء استهلاك آخر الموضوعات و المستهلكات الغربية، لكن هذا بالتأكيد، يتم بصورة مبتورة وهشة وفي مناخ من العلاقة المغشوشة والمستتلبة بين الكائن العربي ومستهلكاته الحديثة. فارق تفصحه هشاشة التمثل ونشاز التلقي المفصول عن شروط الحامل

مجرد انفتاح غير مشروط بموضوعية النظر العلمي المتحرر من سلطة
الموضات الفكرية والثقافية ومشاهد الاستنابات الدوري للمفاهيم والأفكار.
ولذا فإن فعل المواكبة الذي لم يلتفت إلى إشكالية تأثيرات "الحصر
المنهجي" على عملية الفهم، هو ما جعل هذا الفكر يراوح مكانه، إذ لم
يفلح في أن ينتج من الفكر ما هو حقيق بتحرير العقل العربي والإسلامي من
نزلات الوعي الشقي. وقد أدى هذا الهذيان البارانونياني في الفكر العربي
والإسلامي المعاصر، إلى أن يميل كل الميل من الأقصى إلى الأقصى،
حيث انفلت من قبضته زئبق الجدل الممكن بين الأقصيين بما يحدد لهما
تخما تركيبيا تواسطيا وليس تواسطيا^(١٩٧)، هما اليوم سمة رئيسة لمأزق عقل
عربي وفكر إسلامي، لم يقبض أحدهما حتى اليوم على سر خلطة وعيه
بجدل الواجب والإمكان. إننا بالتالي غلاة طوباويون، أو مستلبون في ماهية
هذا السبات التعيس، أو متنطعون أشقياء على ممشى ملغم بالآمال المغشوشة
والأشباح المعلقة. وتلكم آفة الفكر العربي والإسلامي المعاصر.

الإجماعي الحقيقي لثقافة الإستهلاك، والهوة السحيقة بين المجتمع الغربي والمجتمع
العربي، سياسيا واجتماعيا وحضاريا وإنمائيا..

(١٩٧) - لعل واحدة من مقتضيات التبنى الحضاري والتجديد الجذري، القطع مع النمط
المعرفي الميكانيكي وال"ستاتيكي"، بغية القبض على نمط أكثر دينامية ونسبية. وعلى هذا
الأساس، لن يكون فهمنا لمبدأ الوسطية على غرار السائد في أطاريح إسلامية شتى، محكومة
بالنمط المعرفي الميكانيكي، بل إننا نعتبر الوسطية فعلا ديناميا نسبيا جدليا. فهي تواسط
يتداخل بقدر ما يتخارج أقصياه وطرفاه، وليس تواسطيا بين أقصى وأقصى، تواسطيا بينا في
التخوم بما يجعله نوعا من التطرف التفريطي. فإذا به وجها آخر للتطرف الإفراطي. إن
الوسطية تأخذ حسب نظرنا معنى تواسطيا وليس تواسطيا.

من هنا يتعين الدخول إلى بحث إشكالية الحداثة والسؤال الديني، حيث لا جدوى من إعادة إنتاج الفظائع نفسها في تناول موضوعه كهذه عن تحرير محل النزاع، ينبغي أن يسبق إنتاج الفظائع نفسها في تناول موضوعه كهذه. إن تحرير محل النزاع، ينبغي أن يسبقها هنا بعملية تحرير العقل العربي والإسلامي من آثار جروحه الغائرة، ونفض غبار الهزيمة والإحباط وخيبات الأمل التي تجعله عقلا مرشحا لتبني كل إشكال الاختزال الفكري والتنظيري. فقبل أن نعقل الأشياء يتعين علينا معرفة كيفية عقل الأشياء. وهذا يتطلب قيام لغة واصفة للوقوف عند النمط المعرفي الذي ترتتهن له كافة رؤانا ومشاريعنا وتصوراتنا. وقد خلصنا إلى حصر مشكلة العقل العربي والإسلامي والمعاصر في مستويين.

١- المستوى الذي تعكسه انجرحاته وتعبيراته التعويضية والهديانية، ما يجعله في حالة من التمازق السيكوباتولوجي، فتلك هي مشكلته السيكولوجية .

٢- المستوى الذي تعكسه تناقضاته وهشاشته وفوضاه المعرفية، ما يجعله في حالة من التمازق الباراديغمي، فتلك هي مشكلته المعرفية.

سوف لن نطنب كثيرا في تتبع أسباب ومظاهر هاتين المشكلتين. لكن هذا لا يمنع من القول على سبيل الاختصار، بأن مظاهر المشكلة السيكولوجية تقوم على مركب صدمات من مصدر واحد، وإن اختلفت مستوياتهما :

١- صدمة الحداثة - والتي هي في الواقع صدمات متتالية ومستمرة حتى اليوم - لازالت كما قلنا تمارس استفزازها للعقل العربي والإسلامي،

ولازالت تحرجه تاريخيا.

٢- صدمة الهزائم السياسية والعسكرية والتنموية المتتالية، والتي لازالت تشكل مصدر إحساس بالهزيمة والعار وخيبات الأمل . ما يجعل العقل العربي والإسلامي المعاصر ينتابه شعور حاد بالذنب: أساس ذاك العصاب المزمّن في هذا العقل.

وأما ما يتصل بمظاهر المشكلة المعرفية، فهي تعود إلى ثقل التأثير السيكولوجي نفسه، إذا ما اعتبرنا أسباب الذهول والحصر المنهجي والاختيارات الايديولوجية وغيرها، تجد لها دوافع في الأعماق السحيقة للذات المجروحة^(١٩٨). هذا إلى جانب الدوافع الموضوعية التي تربك عقلا لم يدخل الكون الحديث بعد، حتى وإن دخله مهمشا تابعا منفعلا. وقد بدا العقل العربي أمام هذا التدفق الهائل من المدارس والاتجاهات

(١٩٨) - مشروع التنبئي الحضاري والتجديد الجذري لا يرى إلى الاختيارات العلمية والأيديولوجية ، ومطلق ما يتصل بالإنسان فعلا وسلوكا وقولا ، أمرا اتفاقيا وبريئا . فثبوت مسؤولية الكائن المكلف، لا يعني أن ما يصدر عن الإنسان لحظات الغفلة ، ليس له جذر في الأعماق السحيقة للنفس. إن ما أصاب العقل العربي من رضات من شأنه أن ينقل آثار رواسب ردود الفعل من قاع لا وعيه الجمعي ، ما يجعل النسبة العظمى من اختياراته محكوم بدوافع وإيحاءات لا واعية تجعل الخطأ والنسيان كليهما معللين بهذه التوترات العميقة . بهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن علم نفس مرضي للحياة الجمعية التاريخية مثلما نتحدث عن علم نفس مرضي للحياة اليومية الفردية. بهذا يلتقي مشروع التنبئي الحضاري والتجديد الجذري مع التحليل النفسي في تفاصيل هذه الرؤية التعليلية . من هنا يمكننا إجراء ضرب من التحليل النفسي على كل الاختيارات الفكرية والعلمية والأيديولوجية في المجال العربي والإسلامي ، بناء على ما سبق.

والمناهج والثورات الباراديغمية، مندهشا وفي منتهى الحرج، حيث أني له الإحاطة بهذا التراكم الحيوي المدهش. وأنى له الإنخراط في سباق المسافات الطويلة لهذا التوالد المطرد وأحيانا الفجائي، ولهذه الأنساق المعرفية والخبرات العلمية المتكاثرة. إنه وجود منفعل على نحو التعاقلية السلبية، ما لا يتيح له إمكانية التحليق حيث يحلق عقل الحداثة هناك. وحيث ليس له منها اليوم إلا إمكان الاستعارة، بل وأسوأ أشكالها: استعارة خردتها المستعملة، يحدث هذا في السلع والخدمات والقيم والأفكار والتصورات... فالعقل العربي والإسلامي المعاصر إذن هو في نهاية المطاف ليس له من هذه الحداثة، سوى سقط المتاع. وقد حق على من يرون معالجة أي إشكالية مما سبق ذكره، أن يدرك أي مهمة تنتظره لتحرير هذا العقل من أعطابه وهشاشته وعقباته النفسية والمعرفية قبل أن ندخل في عملية تحرير محل النزاع. وهنا يبقى السؤال ضروريا: كيف يتسنى لنا تحرير هذا العقل وبأية وسيلة يمكننا فعل ذلك، وإلى أي حد نستطيع تحقيقه؟

أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري ، كمشروع حل.

لقد حاولنا من خلال هذه الأطروحة، أن نرقى بالفكر الإسلامي إلى ما بعد الحد الأدنى من تحقيق معذرية الأفراد. أي الانتقال من مطلب الحق في الوجود إلى مطلب السبق في الوجود. فالقضايا التي عنى بها الفكر الإسلامي في أفق التبني الحضاري، هي قضايا تتعلق بوجود أمة ورهاناتها وتطلعاتها. فسواء أتحقق الحد الأدنى من معذرية الأفراد أو الحد الأدنى من إمكانية الوجود، فإن ثمة فريضة غائبة تتعلق بخلاص أمة وتقدمها. أي أن

الغاية من التبني الحضاري هو الجعل المركب وليس الجعل البسيط. (١٩٩).
 فمشروع التبني الحضاري يتعدى السؤال : كيف يكون الإنسان مسلما - في
 الحد الأدنى من تكليفه الفردي - وكفى، في كل الظروف والشروط
 الممكنة، فهذا خلاص فردي وأخروي، ناظر في معذرية الفرد، مع
 الإغماض عن مسؤوليته الإستخلافية الناظرة في تكليفه الجمعي كأمة لا
 يغنيها عن معذريتها "الأمية" ، معذريتها الفردية. فما كان خلاصا أخويا
 للأفراد ، لا يرفع انشغال ذمة المكلف الجمعي برسم تكليفية الأمة بالسبق
 في الوجود: مصداق شهادتها على الأمم. فيكون الفرد نفسه مشغول الذمة
 بلحاظ ما له من واجبات تعيينية تجاه الجماعة مشغولة الذمة بالسبق في
 الوجود الحضاري، لإنقاذ الإنسانية من ظلم وفساد خياراتها الحضارية غير
 العادلة. أجل، إن التبني الحضاري يتعدى بهذا السؤال إلى مدرك آخر:
 كيف نجعل المسلم، هو نفسه مسلما نموذجيا متقدما ناميا سيد دورته
 الحضارية في ظروف معينة وشروط محددة. فهذا خلاص جماعي دنيوي

(١٩٩) - مفهوم الجعل البسيط والجعل المركب ، وكذا الهلية البسيطة والهلوية المركبة
 اصطلاحان فلسفيان متضايقان يفيدان معنى كان التامة والناقصة عند النحات. ومقتضاه، أننا
 تارة نتحدث عن إيجاد الشيء ، كأن نقول أوجد الله الإنسان. وتارة نتحدث عن إيجاد شيء
 ما موجود على نحو ما من الوجود، كما لو قلنا خلق من الطين إنسانا. من هنا اعتبرنا أن ما
 يتطلع إليه مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري ، هو الجعل المركب ، بمعنى أننا لسنا
 معنيين بالسؤال : كيف نكون مسلمين - وهو وظيفة الدعوة حيث هي قضية يمكنها التحقق
 بالوجود الفردي أو الجمعي ، بتبني حضاري أو من دونه - بل إننا معنيون بسؤال: كيف تجعل
 المسلم كائنا نموذجيا تقدما رائدا لدورته الحضارية. فهذا مفاد كان الناقصة والجعل
 المركب.

وأخروي، برسم معذرية أمة وكائن مستخلف، ليس كما هو، ولا كما اتفق ، بل بحسب شروط محددة.

وأما منحى التجديد الجذري، فمقتضاه إعادة تفكيك الأنساق التاريخية إلى مستوى التعاليم. أي أن نعيد الظاهرة المتحققة في الاجتماع الثقافي و التاريخي إلى مستواها غير المنظوم - أعني بالنظم هنا ما هو برسم العقل النظري وليس ما يتعلق بالعقل المنظم (بفتح الظاء) - وهذا معناه، أننا في نهاية المطاف، مدعوون إلى تحرير التعاليم من كل أشكال الفهم المرتكزة على نمط معرفي، لعله لم يعد له حضور فاعل في زماننا. إن إعادة انتشار التعاليم، هو في الواقع تحرير لها من سلط معرفية تاريخية ومن هيمنة نموذج معرفي تاريخي ومن سيطرة فهم معين أو أفهام محصورة، لكي يتيح للملتقى، وفي ضوء التبنى الحضاري، إمكانية إعادة بناء علاقته مع هذه التعاليم في ضوء إكراهات العصر وشروطه، وأيضا في ضوء إعادة ربط الوشائج مع المفاهيم والوسائط المعرفية، بحيث تستجيب للنمط المعرفي الأكثر حداثة وجدارة ونجاعة. وبناء على مدعى هذه الأطروحة؛ نحاول في هذه الورقة أن نقدم حلا للمشكلتين معا؛ الأولى: ما يتعلق بتحرير العقل العربي والإسلامي المعاصر من هجاسه وجروحه وهذيانه... والثاني:

442 يتعلق بتحرير محل النزاع في إطار موضوعتنا: "الحدائثة والسؤال الديني".

١- تحرير العقل :

ثمة أكثر من صورة لهذا الأسر المعرفي والسيكولوجي الذي يعاني منهما العقل العربي والإسلامي المعاصر. ولعل أهم سؤال يعبر عن هذا النوع من الحصر النفسي والمعرفي، ذلك السؤال الأرسلائي: لماذا تخلف

المسلمون وتقدم غيرهم ؛ والذي انتهى في صيغة عنوان لإحدى أهم كتب الشيخ القرضاوي : أين الخلل ؟ لقد أوضحنا بما فيه الكفاية كيف أن هذا السؤال الذي يلخص هاجسا نفسيا ومعرفيا لجيل النهضة العربية الأوائل ينتمي إلى نمط معرفي موسوم بالنزعة الثباتية والميكانيكية. وأنه في حد ذاته، سؤال من شأنه أن يعمق هذا الحصر ويرفع منسوب خيبات الأمل إلى أقصاه في العقل العربي والإسلامي المعاصر. وقد انتهينا إلى صيغة أكثر عملائية ودينامية، إذ تعين أن يصبح السؤال الحقيقي اليوم : إننا متخلفون ، فيكيف نتقدم ؟ إن سؤالا كهذا، من شأنه تحرير العقل العربي والإسلامي من أن ينظر إلى الآخر الغالب، بمثابة مشكلته الأولى والأخير في التقدم . كما أن السؤال الأخير يحزر سؤال التقدم من هذا العناد التماثلي، ليجعله سؤالا حقيقيا ناظرا في إمكانات النهوض الذاتي من منطلق الوجوب في التقدم كما يفرضه التبرني الحضاري. وهذا التحرر يجعل البحث متجها إلى مخارج الأزمنة ومداخل الحل، ولا يلهي نفسه بالبحث عن مداخل الأزمنة التاريخية، بعد أن عم الداء واستشرى الفساد أو غدا مأزما بنويا^(٢٠٠). فمن

(٢٠٠) - ٩ - من شأن تغيير كهذا في صيغة السؤال ، أن يحزر العقل العربي والإسلامي من عقدة الشعور بالذنب . فالمشكلات والحلول ليست فردية ، حتى وإن كانت المسؤولية جماعية استغراقية على مستوى المسؤولية الفردية بما هي في نهاية المطاف ، الأساس الأول للفعل الجمعي. لكن مقتضى البنية الأزمة والحل ، راجع إلى ما يقع بالفعل ، حيث الأزمة لا تبدأ عفوية كما أن الحلول لا تبدأ عفوية . الكل يتم وفق إشارات بنوية. فالذي يرشح مدخلا هنا للحل أو مخرجا هناك للأزمة ، هو البنية في مكرها وحراكها الكلي. أي جماع الفعل التراكمي. يبدأ الفساد في نظرنا في صورته العلية. لكنه سرعان ما تتجلى صورته الحقيقية بكونه فسادا بنويا. إن التعلق بالصورة العلية للخلل ، هو تعلق بصورة خادعة، لأن ما

شأن هذا التغيير في صيغة السؤال، أن يحرر العقل من حال البحث في أسباب الانحطاط التاريخي وأقاصيصه عبثا، وبالتالي تنامي الشعور بالذنب: المعطل السيكولوجي للرؤية الإيجابية للعالم، القائمة على النسيان الإيجابي المحرر للعقل من أوجاع الجرح السيكولوجي الغائر بفعل الصدمات التاريخية، وتصعيد فعل الإيحاء الإيجابي والظفر بقدر من الهمة في اتجاه

يدوا مدخلا للأزمة ليس جانبا فاسدا في البنية، بل هو الجانب المرشح لاستقبال الخلل بفاعلية البنية المختلفة نفسها. وقد يكون هذا الأخير هو الجانب الأقوى في البنية أو ما تبقى من عناصر فاعلة في البنية المرشحة للاختلال. إن البنى لا تختل ولا تنهار فجائيا، كما لا تنهض كذلك. وإذن لا جدوى من البحث عن جذور الأزمة فيما كان علة ومعلولا، بل يتعين مراكمة الفعل الإيجابي، لتفعيل النسق كي يرشح إحدى مداخل الحل الناجمة، بغية تحقق التخارج التاريخ للبنى. وهذا من شأنه أن يخفف العبء عن الإنسان، ويرفع عنه هواجس تحديد و توصيف الصيغ النهائية للحلول. إن المطلوب منه أن يعرف الحد الأدنى من المطلوب، ومن ثمة العمل في ضوئه بناء على قاعدة "عرفت فالزم". ليس الإنسان مكلفا بتحديد النتيجة، وإن كان مطالبا بأن يتصورها ويجتهد في رسم آفاقها فهذا داخل في شرط العمل، لكنه من باب المقتضي لا العلة التامة. فهو معني بالعمل واستئناف العمل. فنجاحه في العمل وإتقانه يكون مع تحقق النتيجة وعدمه، كما أن فشله في العمل يكون مع تحقق النتيجة وعدمه. النتائج التي يفرزها النسق بتراكم الفعل التاريخي، تأتي بمستويات قد تفوق حتى الخيال. فالحالمون الذين تفننوا في تصور عوالمهم اليوتوبية إبان النهضة من أمثال توماس مور، يظهرون أن ما آلت إليه صيرورة الأحداث، كان أروع من الخيالات المسبقة للحالمين. وقد كشف الواقع التاريخي عن مراقبي للحرية لم يكن في وارد توماس مور وباقي رواد الأدب اليوتوبي، لما كان يبني جزيرته المحروسة على ما يشبه الأحلام.. فمن كان يدري أن هذه اليوتوبيا التي في منتهى خيالها التحرري لم تستطع أن تتحرر من كامل النمط المعرفي القروسطوي، لا بل إن يوتوبيا توماس مور لا زال نظامها يتسع للعبيد والعبودية. إن ما تنتجه الصيرورة يفوق التوقع، وهذا ما أسميه بمكر الأنساق.

العمل الإيجابي. إن المفاهيم التي تم التعاطي معها في إطار التبني الحضاري والتجديد الجذري، ترمي إلى تحرير المفهوم من سلطة الأفهام وصولاً إلى تحرير الفاهمة نفسها من سلطة التواطؤ التاريخي بين الأفهام السابقة والمفاهيم. إنها تؤهل المتلقي كي يعيد تشكيل علاقة متجددة ونقدية مع المفاهيم، محرراً إياه من سلطة الثابت. حيث إن مقتضى التجديد الجذري، الأخذ بمفهوم "الثابت المتحول" - مع إسقاط واو العطف - وتعميم منطق الحركة كي يشمل كل المفاهيم. إن أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري، تقدم مخرجاً للعقل العربي والإسلامي المعاصر، إذ تحرره من تسلط سيكولوجيا الهزيمة وآفات التعويض والإسقاط والهديان. لأنها تفتح أمامه أفقا للإمكان المستدام، وتحثه على فعل النسيان الإيجابي لنكساته وإحباطاته التاريخية. فهي أطروحة لم تقدحها نكسة ١٩٦٧م ولا إخفاقات مشاريع التنمية، بل هي أطروحة متطلعة إلى المستقبل المنظور وتنطلق من الإمكان المفتوح، مادام أن الغالب نفسه أصبح غير قادر على السيطرة على مداخل ومخارج أزمته. وحيث أن الثورات العلمية اليوم، تتيح هامشا ما للمناورة بالوجود وفي الوجود. كما أنها تنطلق من بعض صور الانتصارات الجزئية التي وإن لم تكن تعني الوقوف التام على مخارج الأزمة، فهي تصلح عاملاً لتخفيف وطأة رهاب الآخر ومعالجة أدواء الهزائم المكرورة والجروح الغائرة^(٢٠١). إن أطروحة التبني الحضارية والتجديد الجذري،

(٢٠١) - من أهم آثار ورواسب الجرح الهزائمي الذي ارتهن له العقل العربي، صعوبة استرجاع ثقته بنفسه، وعدم الاكتراث لكل الإنجازات التي تحصل على الأرض. وكأنه محكوم بقانون: أخذ الكل أو ترك الكل. فالمقاومة اللبنانية والفلسطينية على المستوى

تمنح قدرة على المناورة أكثر، وحرية في العمل والتجريب أكبر. فالمطلوب في ضوء هذه الأطروحة، هو العمل وليس تحديد النتيجة، ولا في مشاريع خلاص بنيوي، بقدر ما يكون هدفها تعقب الحامل لفكرة التبني الحضاري حتى لا يقع في مطبات الانزواء السلبي أو الوعي الشقي أو خيبات الأمل. إنه مشروع رؤية من شأنها أن تفتح مديات للعمل المستدام والتراكمي إلى حيث يتحقق التخارج التاريخي للبنية. وإذن، فالتبني الحضاري والتغيير الجذري يحرر العقل العربي والإسلامي المعاصر، سيكولوجيا، بفعل النسيان الإيجابي للهزائم ولآثارها بتوسيع الاهتمام بالإمكان، والوقوف عند الهزائم الجزئية للآخر والانتصارات الجزئية لأننا بما يحقق قدرتها على الإيحاء الذاتي لاستئناف الفعل الإيجابي. كما يحرره معرفيا بإعادة إنتاج المفاهيم على خلفية أنماط معرفية جديدة، وإعادة تشكيل علاقة حيوية مع هذه المناهج والمفاهيم، والأخذ بمفهوم الاستحالة والانقلاب في المفهوم والشخص والموضوع. إنه انتقال بالعقل العربي والإسلامي من شرنقات الحصر الميكانيكي إلى فضاءات جدلية ودينامية واحتمالية أوسع.

٢ - تحرير محل النزاع :

نحاول هنا، القبض على حقيقة الموضوعات المؤسسة لإشكالية

السياسي والعسكري مثلا ، كان من شأنها أن تعيد النبض إلى قلب عربي سكنه الرعب من أسطورة العدو الذي لا يقهر ، فراح يستسلم ويسلم ويفرط في حقوقه تباعا. نعم ، لأحد يرى كفاية في ما ينجز اليوم حتى أصحابها، لكن أهم ما في هذه الإنجازات ، هو خلخلة رهاب العدو والتوقعات المبنية على هذيان وهواجس الهزيمة ورهاب الانقراض.

"الحداثة والسؤال الديني". ونحن نعتبر أن قدرا من الصبر في انتظار تناول جوهر الإشكال، أمر ضروري يتطلبه واجب التخلص من كافة العوائق التي تنصب في طريق الوصول إلى حقيقة الموضوع. وهنا سنتقسم المعالجة إلى مستويين:

- المستوى الأول: معني بتحرير المفاهيم من عموم عوائق المعرفة؛ وهنا سوف يكون البحث في "المنهج".

- المستوى الثاني: معني بتطبيقات نموذجية لبعض مفاهيم وقواعد التبني الحضاري والتجديد الجذري على موضوعاتنا (=الحداثة والسؤال الديني) ضمن نموذج معين أو عينة محددة.

٣ - المفهوم وإشكالية المنهج:

سوف أنطلق هنا من النتائج المهمة التي انتهى إليها صديقنا د. أحد قرا ملكي بخصوص ما أسماه "بالبيتخصصية" - Interdisciplinary - (٢٠٢).

(٢٠٢) - أعتد هنا الترجمة نفسها التي اختارها المترجم الأستاذ سرمد الطائي. وهناك من فضل استعمال كلمة "عبر مناهجي". من جهتي، لا أرى جدوى في نقل الإشكال إلى الترجمة. فهذا في تصوري تحصيل حاصل، مادام أن المعنى هو المعبر. فكثيرة هي الاصطلاحات التي افتقدت معناها كما يوحي به لفظها. إن المفاهيم تشهد هي الأخرى تطورا وأشكالا من الصيرورات التعينية والانتهاكات والخروم، حيث قل ما نعثر على مصطلح ظل وفيه لمعناه ومدلوله الأصلي. وهذا طبعاً، دليل على مساوقة اللغة للوجود في ملتقى صيرورته. فالذين ينشدون المصطلح الأزلي، إنما ينشدون الموت للفكر وللمفاهيم وللمعرفة وللعالم. وإذن مهما دققنا في المصطلح الذي عادة ما تتم استعارته من منظومات أخرى، فلن نستطيع السيطرة على المعنى. لأن المعاني والمداليل هي في نشوء وارتقاء مستدامين. من ناحية أخرى، أعتبر كل أشكال الاختيارات بما فيها اختيار صيغة ما لمصطلح

وحتى لا أطنب في شرح أبعاد هذا المفهوم أو بالأحرى هذا المنظور، سأكتفي بعرض ما كان دافعا لهذا الاختيار البيتخصصي.

لقد نبه الباحث إلى مأزق استبداد المنهج الوحيد في الدراسات العلمية، أو ما اسماه بـ"الحصر المنهجي"^(٢٠٣). وقد أدى هذا النوع من الاتجاهات إلى

ما، هي نابعة من حقائق متجذرة في اللاوعي المعرفي الجمعي أو الشخصي، حتى ولو بدت خاطئة. أما من ناحية أخرى، فإن مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، فلا يرى إلى المفاهيم كجواهر مغلقة، كما أنه يأخذ بمفهوم التواسط بمعناه الجدلي، وليس التوسط بمعناه الميكانيكي. ولذا فالمعنى الأول يتساق مع مفهوم العبور والاعتبار، كما يمكن أن تمثله صيغة "عبر مناهجي" بينما المعنى الثاني يتساق مع مفهوم التوقع البيني السكوني كما يمكن أن تمثله صيغة "بيتخصصي". ومع أنني سأحتفظ بالصيغة المترجمة، فإنني أعتقد أن العبر مناهجية، بما تفيده من معنى التواسط الدينامي والعبور والاعتبار الذي هو أساس التأويل، فإن نتائج البيتخصصية ليست تليقا بين المناهج والعلوم المتعددة، بل هي توليد دينامي وتأويلي وتركيب من داخلها. والإقرار بالصيغة الأخيرة للترجمة إذا لوحظ فيه المعنى الأخير، لإشكال فيه. هنا يتداخل "العبر" - trans - مع "البين" - inter - في هذا المنظور التواسطي الجدلي. ولسنا من أنصار الغلو الترجمي الذي يؤدي إلى لغونة الإشكالية وجعل العلاقة بين الفلسفة والترجمة متمأزقا بصورة مطلقة.

(٢٠٣) - الحصر المنهجي أو الحصرية المنهجية كترجمة لمصطلح methodological exclusionism. وقد صور الباحث أن الدوغمائية الوثوقية دخلت في تكوين هذا الأب: الإتجاه الحصري وذلك الإبن: الاختزالية. ومن صور هذه الاختزالية يضرب مثلا في الجمل التالية:

- ليست قوانين المنطق سوى قوانين نفسية
- ليست قوانين الأخلاق سوى قوانين نفسية
- ليست أحكام الجمال سوى تجليات للذوق الشخصي
- ليس الدين سوى الأخلاق

نتائج سلبية على صعيد البحث العلمي. ليس فقط لأنه لا يحيط بالوجوه الأخرى والمختلفة للظاهرة الواحدة فحسب. بل لأنه لا يحسن الإنصات لوجهات النظر الأخرى أيضا^(٢٠٤). إن الحصر المنهجي بهذا المعنى ينتهي إلى ضرب من حوار طرشان، معيقا للمعرفة ونافيا للتواصل. وقد أدى الحصر المنهجي إلى كل صور الاختزال التي هي في نهاية المطاف آفة من الآفات العارضة على البحث العلمي. وقد كان لبروز الاتجاه الظواهري أهمية قصوى، لأنه استطاع بالفعل تجاوز هذا الحصر المنهجي وآثاره الاختزالية، مما أدى إلى تحرير الباحث من كل مسبقاته وأحكام القيمة التي تجعل الباحث لا يبلغ موضوعه البتة، بل يكتفي بإنتاجه في ذهنه على وفق قوالب متخيلة جاهزة. هذا مع أن الظواهرية نفسها انتهت إلى شكل آخر من أشكال الاختزالية، منها كما يذكر أحد قرا ملكي اعتبار الظاهريات منهجا وعلميا وليس محض اتجاه، من شأنه أن يوقعنا في ضرب من الحصرية.

- ليس الدين سوى أيديولوجيا...

د.أحد قرا ملكي ، مناهج البحث في الدراسات الدينية ، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، ط ١ - ٢٠٠٤ ، معهد المعارف الحكمية - بيروت.

(٢٠٤) - ذلك لأنه ينطلق من فرضية عامة Macro theorie ، غير خاضعة للتجربة كما يؤكد الباحث نفسه. النتيجة أن الأشياء لا ترى كما هي ، بل كما هي مشكلة في قوالب مسبقة. وأمثال هؤلاء ليسوا قادرين على الإنصات مطلقا. نعتقد من جهتنا وفي ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري بأهمية الإنصات والسماع، كشرط للتفكير السليم وإنتاج المعرفة . فالسماع في تصورنا لم يعد ما كان علم الكلام القديم يقدمه في قبال العقل وريفا للنقل ، بل إننا نعتبره في طول العقل وشرطا من شروط التعقل. فالسماع بهذا المعنى هو موقف ضد الاختزالية وكل عوائق المعرفة التابعة من الحصر المنهجي

ومنها أيضا أزمة الظاهريات وتحديدًا في نطاق إشكالية استبعاد النومين من إمكانية المعرفة كما يؤكد سايفرت^(٢٠٥).

لقد ضرب أحد قرا ملكي مثالا عن هذه "البي تخصصية"، من خلال علمين: أحدهما ينتمي إلى العالم الإسلامي وهو ملا صدرا الشيرازي، والثاني ينتمي إلى الغرب الحديث وهو كارل ماركس. لقد دافع قرا ملكي عن ملا صدرا، نافيا أن يكون نهجه نهجا توفيقيا أو تلفيقيا. بل رأى في طريقته نوعا من البناء البي تخصصي، الذي حرر هذا الفيلسوف المسلم من آفة "الحصر المنهجي". فلقد امتلك هذا الأخير قدرة فائقة على الجمع بين علم الكلام والفلسفة والعرفان والإلهيات، ما انتهى به إلى إنتاج طريقة أكثر غنى، جمعت بين كل هذه الصناعات كما جمعت بين الإشراق والمشاء. فكان أشبه بمصالحة، أثمرت نتائج ملفتة للنظر. وأما بخصوص ماركس، فقد كان واحدا من رواد هذه "البي تخصصية"، بعد أن استطاع دمج الاقتصاد السانسيمني والجدل الهيغلي ومادية القرن السابع عشر في مشروع رؤية جامعة بي تخصصية. طبعًا، لاشك أن هذا الدمج المتعدد للعلوم

(٢٠٥) - يسعى الفيلسوف الألماني المعاصر جوزيف سايفرت، وهو من أبرز رواد الفينومينولوجيا الواقعية، إلى تحرير فينومينولوجيا إدموند هوسرل من أشكال الحصر الذي آلت إليه، وفي مقدمة ذلك موقفها من الشيء في ذاته، الذي يعتبره سايفرت من الآثار الكانطية على فينومينولوجيا هوسرل. وقد جاءت الفينومينولوجيا الواقعية كي تعيد فينومينولوجيا هوسرل إلى تطلعاتها الأولى، في مرحلة بحوث منطقية، قبل أن معاورة هوسرل لنقد العقل النظري؛ ومن ثمة مواصلة تطوير الفينومينولوجيا بما يخلصها من أشكال الحصر المناهجي الذي آلت إليه.

والمناهج لا يتم توفيقيا أو تلفيقيا من دون خطة محكمة بل هي عملية تتم عبر نوع من التركيب الذي يجعل الجدل الهيجلي نفسه ينقلب إلى جدل مختلف مع ماركس، ومادية القرن السابع عشر الميكانيكية تنقلب إلى مادية جدلية، والاقتصاد السانسيموني إلى اقتصاد مختلف وهكذا دواليك^(٢٠٦). ليس هاجس هذا التعدد، الإحاطة بأوجه الظاهرة فحسب، بل إنه معني بدراسة الوجه الواحد من الظاهرة من منظورات مختلفة، أيضا.

أعتقد أن قرا ملكي حاول جهده للإقتراب من فكرة تعدد المناهج في فهم الظاهرة الدينية مع اهتمام بمشكلة المنهج أكثر مما نلمسه عند د.محمد أركون، حيث راهن هذا الأخير على تحشيد المناهج في إسلامياته التطبيقية من دون لحاظ مآزق التلفيق ومن دون لحاظ شروط البيتخصصية. أجل، هناك اهتمام أكثر بالمآزق الإشكالي الإبتيمولوجي الناتج عن استدماج المناهج المتعددة. فالبيتخصصية كما يبدو، هي المخرج الأكثر وضوحا من التعددية المناهجية اللامشروطة عند أركون. لكن سوف يظل هنا، السؤال قائما: كيف تتم هذه البيتخصصية؟ وإذا ما سلمنا جدلا بلا جدوائية الاقتصاد المناهجي، فهل ثمة منهج أو مناهج وسيطة لتحقيق هذه البيتخصصية. وهل سنكتفي بالوجدان، والفطرة في التعاطي مع الظواهر والأشياء والأفكار والمفاهيم.. فأني مفهوم للفطرة يا ترى، هذا الذي أنهى به قرا ملكي دعوته إلى البيتخصصية أو العبر-مناهجية، لأجل الوصول إلى

(٢٠٦) - التعبير اللينيني الشهير يؤكد على ذلك. ففي نظر هذا الأخير تكون الماركسية هي الوريث الشرعي لأفضل ما أنتجته البشرية في الاقتصاد السياسي الإنجليزي والاجتماع الفرنسي والفلسفة الألمانية.

منظور عالمي موحد لفهم الدين. وقد نفهم أنه منظور واحد لكنه في عمقه متكرر، كناية عن الفكرة الصدارية نفسها بخصوص، الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة^(٢٠٧).

ما أريد إضافته إلى هذه النتائج التي توصل إليها أحد قرا ملكي بخصوص البيتخصصية، هو أن الفكر مطلق الفكر، لا يمكن إلا أن يتولد من هذا الجدل البيتخصصي. فكبرى الإبداعات هي تلك التي قامت على التناس، أو وسعت من مدارك اختصاصها. وإذا كان ثمة من لم تظهر عليه آثار هذه البيتخصصية، فلأنه قام باستدماج الحد الأدنى من المناهج أو أنه اكتفى بالمنهج الواحد، بعد أن خلق منه شروط توالد جديد. إن الحد الفاصل بين البيتخصصية وغيرها، يكمن في سعة الاطلاع وقدرة الاستدماج، والأهم من ذلك كله، القدرة على التركيب وجس نبض المختلف والتحرر من آفة الحصر المنهجي. إن مشروع التنبؤ الحضاري والتجديد الجذري، لا يقفان عند أهمية البيتخصصية من حيث هي مخرج حيوي من شرنقة الحصر المنهجي، بل إنه يغور بالسؤال حول الفعل التعاقلي الذي يجري لتحقيق هذه البيتخصصية حتى يحول دونها والسقوط في

(٢٠٧) - الكثرة التي هي تعبير عن مراتب الوجود لا تنافي وحدته. وقياسا على ذلك، أن القول بتعددية المناهج في إطار البيتخصصية لا ينفى وحدة الموقف من المعرفة. فالبيتخصصية تتطلع إلى صياغة موقف موحد من دراسة وفهم الظاهرة الدينية؛ موقف كوني مشترك، مهما تعددت الأديان.

مآزق التلفيقية والتوفيقية^(٢٠٨). وهذا رهين بالمفاهيم التي يتوسلها التبني الحضاري والتجديد الجذري في معالجة موضوعاته. فهو إذ ينظر إلى مفهوم الوسطية من منظار أكثر إيجابية وحيوية، يدرك أن خطر التلفيق والتوفيق ناتج عن ذلك الفهم الخاطئ والمغالط، للوسطية؛ باعتبارها تموقعا سلبيا داخل التخوم أو إقامة في مفترق الطريق. كما قد توحى به السابقة "بي" (=inter). والحق أن التواسط ها هنا. والذي من دونه لن تتحقق البيتخصصية نفسها، هو فعل استنطاق الأنساق والمناهج والعلوم... وتحقيق حد أدنى من المصالحة بينها. أي، إيجاد تلك القدرة الفائقة في التنسيب والاعتبار وحسن الإنصات، الذي يجعل أكثر النزاعات بين المناهج والعلوم أحيانا، هي نزاعات مفتعلة برسم "الحصر المنهجي" والانزواء المعرفي. وإن مثل هذا القدر من الاستنطاق لهذه الأنساق المتجوهرة بطبيعتها، يكمن في كيفية التلقي نفسه. إن ملا صدرا الشيرازي، على اهتمامه الفائق بالفلسفة والحكمة وباقي المعارف والعلوم، أدرك أن المناط المعول عليه في أي رحلة دراسية، يكمن في هاجس التجاوز للرسوم والمنظورات العلمية، قبضا على ملاكات الحكمة والتفلسف^(٢٠٩). إن ملا صدرا مثلا، يريد من طالب

(٢٠٨) - إن البيتخصصية لا تعني مجرد استحضر المناهج والعلوم بالجملة في مقام النظر على نحو من التلفيق والفوضى. بل لا بد من أن تنضم إلى هذا الاستدماج خطة نظرية قمينة بدرء آفة التلفيق عن التعددية المناهجية. وأصلا لا قيام لبيتخصصية مع ثبوت النزعة التلفيقية .

(٢٠٩) - هذا أهم ما في فلسفة ملا صدرا الشيرازي النقدية العبر مناهجية الخلاقة. إنه لا يطلب من قرائه أن يجمدوا على تعاليمها ورسومها بقدر ما يدعوهم للقبض على ملكة

هذه العلوم كافة أن يتجاوزها. وكأننا أمام ضرب من امتلاك القدرة على تحقيق أسفاره الخاصة داخلها، إلى حد يمكننا فيه الحديث عن أسفار أربعة داخل هذه المعارف المختلفة والمناهج المتعددة عبر آلية "الهدم والترصيف"، التي هي تعبير آخر عن "التفكيك والبناء" حيث مقتضى استكمال الدورة السفرية. عودة المسافر في عوالم هذه الصناعات من حيث بدأ؛ لكنه هذه المرة، يبدو محملاً بقيمة مضافة، بعد أن تراءت له حقائق الأشياء خارج قوالبها المغلقة^(٢١٠). إن امتلاك ناصية هذه الصناعات طرا في نظرنا، لا يؤدي إلى "بيتخصصة" حقيقية، إذا ما افتقد الباحث إلى ملاك الهدم والترصيف بتعبير ملا صدرا، أو بتعبير قرآني أوضح: "وبشر عباد، الذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه". على أن أحسن القول هنا، ما كان ناظرا في المجموع وحصل فيه الحد الأدنى من التركيب العبقري الذي

التفلسف. فالغاية هي ملكة التفلسف لا التعاليم الموثقة في خزائن الكتب، تلك التي طالما سخر منها رائد الحكمة المتعالية.

(٢١٠) - مفهوم الأسفار الأربعة يجرى على مصاديق كثيرة. فإذا وسعنا من مدلوله فقد يشمل ما هو أخفى من الأسفار الروحية والعقلية، أعني أن يصبح ذا قيمة منهجية. على أن البيتخصصة هي نفسها تعبير وثمره لهذه الأسفار الأربعة المناهجية. فالباحث ينطلق من المنهج المحدد نفسه باتجاه الفضاء المناهجي الأوسع. لكنه في نهاية المطاف يعود إلى منهجه المحدد، لكن هذه المرة محملاً بحقائق مستفادة من الفضاء المناهجي في صورته التواسطية التجاذلية، مما يوسع من لحاظات الباحث ويجعله أقدر من غيره على توسيع المنهج المذكور معيدا ابتكاره وتجديده بصورة خلاقة. أعتقد أن هذا هو المخرج من المأزق الذي انتهت إليه الدعوة البيتخصصة، أو السؤال الحرج: كيف يتسنى لنا تحقيق البيتخصصة؟ فالجواب في تقديرنا: أن ذلك ممكن بالأخذ بمفهوم الأسفار الأربعة في مداها المناهجي.

يجعل الفكر برسم "البي تخصصية" يملك إغناء الفكر واستيفاء النظر والदनو قدر الوسع من حقيقة الأشياء. إن "الأحسنية" ها هنا ليست محض اختيار تفاضلي بين طرفين أو أطراف متناظرة، بل هي استدماج لأوجه القول في جدل التقارع الفكري. وهو ما يوضحه كلام لعلي بن أبي طالب: "أضرب بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب، وامخض الرأي مخض السقاء!"

إن الأحسن من القول في نظرنا، متولد الأقوال لا راجح القول. إنه محض السقاء، ما يجعل المتناظرين مشاركين في صناعة المعنى وإنمائه.

II - "الحداثة والسؤال الديني" مثالا..

سوف نستند في هذه المعالجة إلى مفهومين تم إعادة تأهيلهما في ضوء مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري. سنعمل تباعا على تنزيلهما وتطبيقهما على موضوعاتنا الإشكالية. المفهومان هما: "التكيفية الخلاقية" و"الثابت المتحول". سوف نختبر من خلال هذا التنزيل، مصداقية هذه المفاهيم، ليس بالمعنى الذي يفيد مفهوم "الدحض" لدى كارل بوبر، معيارا لصمود النظرية فحسب، بل بالمعنى الذي يفيد معنى الإغناء للحقل الذي يخضع للاشتغال. فمقياس صمود المفاهيم والأفكار هنا هو بقدر ما تغني به المجال وتشفي غليل المتلقي إجابات على أسئلته المحتملة. غير أن مقتضى هذا التنزيل، تحدد وجهته في ضوء تحرير محل النزاع، حيث السؤال هنا: ما معنى السؤال الديني؟ ما معنى الحداثة؟

• تحرير محل النزاع :

تتطلع أطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري إلى ضرب من

التعاطي المزدوج مع السؤال الديني، حيث تارة يتعلق الأمر بمحاولة فهم الدين في نطاق "نفس الأمر"^(٢١١)، كتعاليم أو لنقل كظاهرة في المجتمع. وتارة يتعلق الأمر بمحاولة فهم الدين في نطاق تشخصه وصيرورته وتمأسسه الاجتماعي - التاريخي. أو لنقل النظر إلى الدين كظاهرة اجتماعية. إننا إذن، أمام مستويين من الدين. أحدهما دين مستقل بماهيته، يفتح أفقا لإعادة تشكيل علاقات متجددة ومستأنفة مع تعاليمه على أسس أكثر تكيفانية، والآخر دين مشخص حاكي عن تجربة ما و بالتالي عن أنماط معينة من التكيفانية المستندة إلى شروط اجتماعية وتاريخية وثقافية غير شروط راهننا. إن المسافة بين الدين كظاهرة اجتماعية وبين الدين كظاهرة في المجتمع^(٢١٢)، هي مسافة التشخص الفعلي والنزول التاريخي

(٢١١) - لنفس الأمر في اصطلاح الحكماء، معنى الوجود الأعم . وهو يختلف عن الكلي وصدقه على الأفراد سواء في الذهن أو الخارج. فالصدق هنا هو في نفس الأمر وفي مطلق الثبوت. إن للوجود الخارجي نحو آخر من الوجود الذهني حتما، أي الصورة الماهوية المنتزعة، بخلاف الوجود الذهني الذي قد يكون له وجود خارجي وقد لا يكون له ذلك، أي أن التحقق الخارجي ليس ضروريا ولا حتميا في حقه. فمقتضى الحصر العقلي لأقسام الوجود ، أن نفس الأمر هو وجود غير الوجود الذهني ولا الخارجي. لقد رأى القدماء لنفس الأمر دلالات عدة، فثمة من عنى به العقل الفعال وهناك من عناه به نحو من الوجود الغامض . وأفترض هنا معنى متطورا لنفس الأمر يجعله مساوقا لمفهوم "النومينا". وذلك لكونه ليس وجودا ظاهرا ولا فينومينا. فالتشخص ليس واردا في حقه، أكان تشخصا ذهنيا أو خارجيا. يمكننا اعتبار نفس الأمر هو الشيء في ذاته بهذا الاعتبار. وبهذا يكون الفلاسفة المسلمون فكروا في النومينا قبل كانط بزمن بعيد.

(٢١٢) - يستعمل البعض هذا التفريق على أساس رفض الثنائية طبعا. فليس ثمة إلا الدين بوصفه ظاهرة في المجتمع وليس ظاهرة اجتماعية. والحاصل ، أن استعمالنا لهذا المفهوم ، لا

لتعاليمه في المجال وفي الزمان. وإن اهتمام مشروع التبنّي الحضاري والتجديد الجذري بالمستويين معا، يحدد موقفه النقدي المزدوج من الظاهرة الدينية. إن التعامل مع الدين كظاهرة اجتماعية، هو بمثابة مقدمة الواجب في سياق القبض على الدين لا بشرط، وتحريره أو إعادة تأسيس العلاقة مع تعاليمه في أسيقة تكييفانية ممكنة، تتجدد فيها النزولات، برسم الأحوال والأطوار والمطارح التاريخية والاجتماعية. على أننا سنكتفي هنا ببحث العلاقة بين الحدثة والدين في المستوى الأول. أي الدين كتعاليم وليس كظاهرة اجتماعية. فالأول بحث في الإمكان والثاني بحث في الواجب. وبما أن الموضوع المطروحة هي إشكالية، تتطلع إلى قدر من الفهم المجرد والنظر الكلي الحاكم، بالنتيجة، على موضوعاته وأفراد المعاني الكلية، فسوف أكتفي بصياغة رؤية ممكنة لهذه العلاقة عبر عملية تنزيل المفاهيم والقواعد المعاد تأهيلها في ضوء أطروحة التبنّي الحضاري والتجديد الجذري.

الدين.. الحدثة: أية علاقة؟

حتى وإن كان الدين هنا مطروحا في معناه العام، فإن ضرورات تحرير محل النزاع، قاضية بأن يجري الحديث عن الإسلام والحدثة، انطلاقا من أن أي حديث عن الدين المطلق، هو في حد ذاته إشكالية لم تستوف حقها

ينفي كون الدين ظاهرة اجتماعية. بل إن الدين مع فرض كونه ظاهرة في المجتمع، لن يكون كذلك إلا إذا كان ظاهرة اجتماعية أو له القابلية أن يكونها. فهو ظاهرة في المجتمع لأنه إما ظاهرة اجتماعية بالقوة أو الفعل.

من البحث، إذا لم نعتبرها واحدة من أكبر المغالطات في المقام^(٢١٣). فلا حديث إذن، إلا عن الدين الخاص والتجربة الخاصة. إن ثمة حقا منظورات دينية بحسب تعدد الأديان نفسها.

إن مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري ، معني يبحث موضوعة علاقة الإسلام والحادثة. إذ لا وجود إلا لتجارب خاصة. لقد بدا وكأن هناك مقابلة أزلية بين الدين والحادثة على نحو بلغ بهما إلى مستوى الطرد المتبادل. بالتأكيد لست من أنصار هذه الضدية الأزلية. سواء كان مصدرها وجهة نظر تنتمي للحادثة أو وجهة نظر تنتمي للفئة المحسوب على الدين. فالعنوان إن كان المقصود به، المقابلة النهائية إلى حد التناقض، فإن النقاش لن يكون له معنى، مادام أن الحكم بالطرده جاء سابقا للنقاش، موجهاً له وصاد الأبي شكل من أشكال التحليل. أفترض هنا أن تكون المقابلة من

٢١٣ - مثل هذه الدعوة شكلت غاية القانون الأخلاقي الكانطي. وهي تظل دعوة كانطية مغشوشة، لأن هذا الأخير كان يبحث عن الجوهر المسيحي في كل دين ، وليس عن الدين المطلق الكوني. وتلك هي أكبر مفارقاته التي تؤكد على تمازق كل دعوة إلى الدين الحق أو الدين العالمي خارج سلطة الحجاج البرهاني التواصلي وداخل الحصر المناهجي وآفة الاختزال. نعم إن الدين الإسلامي يدعو للعالمية ، وهو أول داعي لها قبل عصر النهضة الحديث. لكنه لم يفرضها من جانب واحد ، بل كانت دعوته إلى الكلمة السواء قائمة على البرهان، حيث شرطه الاستواء فوق أرضية حوارية غير مائلة. إن الدين الكوني بهذا المعنى هو دعوة برهانية وليس ادعاءً تبشيرية. هذا في إطار النفس أمرية، أما في التحقق التاريخي والخارجي ، فلا يمكننا العثور على الممارسة الدينية الواحدة حتى في الدين الواحد ، متى ما أصبح الدين ظاهرة اجتماعية. وإذن ليس ثمة إلا تجارب دينية وليس ثمة إلا أديانا متروكة للقناعات والتعبيرات المتعددة والمختلفة..

صنف آخر؛ من قبيل مقابلة المادة للصورة فلسفياً أو المحمول للموضوع منطقياً. على أن أنواع العروض منطقياً من ثبوتية وإثباتية وعروضية، كافية في وضعنا أمام مآزق الحصر المنهجي الذي ارتضاه أنصار المنظور الطردى أعلاه. فبدل أن تكون مقابلة نقيضية أو ضدية أو تضائية أو على نحو الملكة وعدمها، لما لا نعالجها في نطاق نظرية الحمل وجدل العوارض الذاتية والعروضية. ولما لا نقول أن الواسطة في العروض هاهنا واضحة المجاز ما دام أن المتعلق في هذا النوع من العروض هو حامل الإسلام نفسه، حيث به يتقدم الإسلام أو يتخلف، وحيث أنهما يتمتعان بوجودين مستقلين، والإشارة إليهما ليست واحدة. بهذا التأطير الأولي لإشكالية العلاقة بين الحداثة والدين، يصبح النقاش ممكناً جداً.

لق حصل تطور كبير على مستوى هذه الثنائيات الضدية، التي كادت تصل بالدين بنفس الأمر إلى منتهى الحقيقة النقيضة المطلقة للعقل والعلم والحداثة، وليس الدين بوصفه صيرورة تاريخية وتمأسس سوسيو - ثقافي. بدأت المقابلة بين الدين والعلم..الدين والحرية..الدين والدولة..إلى أن أصبحت اليوم مقابلة بين الدين والحداثة. والحق أننا نقف أمام دين يقدم لنا ما ينبغي أن يكون، وأمام حداثة هي ثمرة فعل الإنسان ومحصول فعاليته في المجال، أي ما هو حاصل بالفعل. ليست الحداثة ديناً حتى تصبح مزاحمة للدين في مجال اختصاصه أو منازعة إياه في وظيفته أو منافسة له فيما يعد به المؤمنين. بل هي نتيجة حراك جماع وتراكم وصيرورة وفعل. يدعي الدين أنه يتضمن في ثنايا تعاليمه ما هو حقيق بتحقيق خلاص فردي وجماعي وسعادة روحية ومادية في الآن وفي المآل. فهو إذ يفعل ذلك،

يرى أن تعاليمه لا تخاطب متلقيا يعيش فراغا ثقافيا واجتماعيا وتاريخيا. إن المتلقي قبل إنشاء الخطاب يتمتع بقدر من الملاء. فهو ليس كائنا عاريا منتزعا من مجاله أو تاريخه. الدين لم يشأ إلا أن يخاطبه بلغته وبرموزه التي تعكس جماع ثقافته وخبرته ومرآة عقله وفكره ومنعكس معاشه وتقبلاته ومطارح وجوده. وإذن فالإنسان هذا المتلقي، مشارك، برسم التاريخ والاجتماع في تحديد المعنى الموجه إليه، حيث لغة الوحي أقرت برموزه واستعانت بلغة خياله وسلكت من حيث مؤسساته. فهي لغة ليس فقط أنها مخلوقة لجهة التنزيه كما هي إشكالية الكلام عند المتكلمين، إذ قصاره إثبات التنزيه لواجب الوجود، بنفي حاجته إلى آلة أو جارحة للكلام، وإثبات كون الكلام قبل مورد النوازل هو بخلاف الحكمة؛ بل إن مرادنا من المخلوقية هنا، أن الكلام متولد من نفس لغة المتلقي ورموزه. إنه كلام مخلوق من حيث هو معاني مودعة في كلام مخلوق ومتولد من تاريخية هذا المتلقي. لكن في أرقى تولد بلغ حد الإعجاز، وها هنا تكمن قيمة الإعجاز.

لقد خاطب الدين الكائن في كل زمان وفي كل مكان. وهذا ما يعني أنه غير مسؤول عن التحولات التاريخية والاجتماعية إلا بمقدار ما يرفد به جهد المتلقي في حركة الاستحلاف، وبما يؤديه من وظائف نفسية واجتماعية تتوقف على جهد الحامل ومدى سعة أفقه في عملية استنطاق نصوص أخرسها بارئها ليستنطقها الإنسان وينشئ معها علاقة خاصة ومميزة وناجعة. فأن يدرك الله بعدد أنفاس الخلائق، لا يعني هنا محض الطريق إلى الله فحسب، بل يعني تعدد أشواق النفوس ومراميتها وأطماعها

ورهاناتها؛ فهناك عابد تاجر طامع في جنة الله، وهناك عابد عبد خائف من ناره، وهناك عابد حر قد أدرك أن الله أهل للعبادة، فعبده، ليس خوفا من ناره ولا طمعا في جنته.

يقدم الدين نفسه بوصفه ملاذا للكائن، ومخلصا له من إكراهات المجال، واضعا عنه أصره والأغلال التي كانت عليه؛ إنه خلاص دنيوي وأخروي، يقدم مخرجا لإشكالية الموت وانحصار الزمان. لكن الحداثة تقدم نفسها كصيرورة "قوية" بقدر ما تفرزه من روائع، تحفر للكائن مطبات ومهاوي للشقاء. بل وكما يقدمها منظورها: نزع الابتهاج عن العالم^(٢١٤). وفي هذا الضوء، يصبح للدين وظيفة مضاعفة داخل الحداثة وإكراهاتها وانزياحاتها. فالدين يصبح هو حافظ المعنى الوحيد داخل هذا التركيب الحدائثي النزاع إلى اللامعنى. حينئذ يمكن للحداثة أن تكتشف بأن لا مخرج لها من متاهاتها بوصفها وجهة لعالم منزوع الابتهاج، إلا بالدين نفسه. أي إننا في لحظة تاريخية مختلفة تماما. سوف تؤول إلى إعادة تشكيل علاقة بين الحداثة والدين على أسس أكثر إيجابية. ومثل هذا حصل ويحصل دائما بوتائر متفاوتة شدة وضعفا في الغرب نفسه. وعليه أن

(٢١٤) - تحدث ماكس فويرر عن مفهوم le disenchantment du monde في كتابه: I, ethique protetante et I, esprit du capitalisme. وتأثير منه كتب مار سيل غوشيه كتابه الموسوم: le disenchantment du monde - نزع الابتهاج عن العالم - وكتب أيضا: un monde desenchante - عالم منزوع الابتهاج - . وللتذكير فقط ، أستعمل كلمة الابتهاج ، التي هي المعادل العربي لـ le disenchantment ، ونحن ننبني هذا المعادل الذي هو مختار د. محمد سيلا .

يحصل عندنا بطريقة أكثر حيوية وإيجابية بلحاظ ذلك المقدار من خصوصية المجال ومكتسباته الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

سوف نتفادى الحديث عن علاقة الدين (= الكنيسة غربا) والعلم، ولن نبالغ حتى في درجة معاداتها المطلقة للعلم والعلماء، مادام التاريخ لا يفتأ يطالعنا بشواهد على أن كبرى الثورات والإصلاحات الدينية التي شهدتها أوروبا غداة النهضة، قادهما القسم الأكثر تحررا من رجال الدين واللاهوتيين^(٢١٥). لم يكن الدين في النهضة وما بعدها نشازا عن التشكل العقلي الأوربي الذي بات يتغدى على مقايساته الدينية على خلفية الوفاء لتعاليمه الأكثر عقلانية وعملائية؛ حتى وإن كانت ذاكرة القسم الأعظم من الأوربيين لازالت أسيرة الوجد التاريخي لذلك الشكل التعسفي الثيوقراطي المغشوش والتعبيرات التسلطية للكنيسة، التي جعلت الدين نفسه في أسر الإكليروس: لقد كان هو ضحيتها الأول. فالتسلط كان بشريا وليس دينيا -

حتى وإن استغل الدين كواجهة لتسويغ البطش والإرهاب - كما أن التسلط هو تسلط على العالم وشؤونه ومصالحه وليس تسلطا على الأذهان والأرواح ، إلا بما هي مقدمة الواجب لإحراز السيطرة على تلك المصالح. وقد فضح إيراسموز هذا والإختزال ، لما أعلن عن أن ما توصلنا إليه من مكتسبات

عقلانية ، يمكن إسنادها أو الوصول إليها انطلاقا من التعاليم الدينية نفسها، 462

فالحاجة إلى معارقة الفكر الوثني الإغريقي القديم ، أي ذلك التراث ما قبل السقراطي في مثل هذا المقام ، غير ناجزة. وقد نحى المنحى نفسه توماس

(٢١٥) - يعتبر إرازموس وراموس وديكارت وباسكال وأمثالهم ، خريجي المدارس

مور وآخرون. إن كويرنيك نفسه الذي حولوا محتته إلى شبه أسطورة حديثة ، كان قسا ، وممثلا لكهنة الكاتدرائية في مهام دبلوماسية. وقد تحدث ول ديورانت عن ذلك الإهتمام الذي أبداه البابا "ليو" بنظريته الفلكية . بل لعل موقف لوثر وكالفان، من نظرية كويرنيك كانت سلبية للغاية إذا ما قورنت بالبابا ليو^(٢١٦) . هؤلاء القساوسة العلماء في نضالهم المستميت كانوا بحق طلائع لاهوت النهضة بامتياز. بهذا المعنى ندرك بأن تاريخ النهضة الأوروبية وموقع الدين كفاعل في هذا الحراك التاريخي الكبير، لم يكتب إلا على أساسا من "الإكليروفوبي" و"الحصر المنهجي". ولعلها مفارقة بالغة، أن يدعونا المؤرخ الأوربي نفسه وبزهو العلماء، إلى إعادة كتابة التاريخ بصورة دائمة؛ كل عصر يعيد كتابة تاريخه، في أفق تضخم "تابو" إعادة كتابة تاريخ النهضة الأوروبية نفسه؛ حيث كتب مرة واحدة، وتحت تأثير هذه النزعة الحصرية والأيدولوجية. وأعتقد أنه سيكون من المفيد ونحن نتحدث عن تأريخ جديد للنهضة الأوروبية، أن نسلط الضوء على ما يمكن أن نسميه بـ"لاهوت التحرر" أو "لاهوت النهضة"، مثلما أصبحنا اليوم نتحدث عن الدور الحيوي لـ"لاهوت التحرير"^(٢١٧) .

(٢١٦) - ول ديورانت، قصة الحضارة ص ١٣٠ - ١٣١، المجلد الرابع عشر، تـ. علي أدهم، دار الجيل ، بيروت ١٩٨٨.

(٢١٧) - يعتبر ريجس دوبريه رجال الكنيسة ، أقرب إلى البراكسيس مقارنة برجال العلم. ويقول: "فالشأن الديني هو إذن شأن سياسي جاد وشأن اقتصادي ذو مردودية ، لأنه يتصف بالديمومة".

إنه الأمر ذاته بالنسبة لعلاقة الدين (=الإسلام بالعلم). فهذا ما لا يحتاج إلى كثير شواهد. لقد استطاع الإسلام كحدث تاريخي بناء حضارته وحدثه قبل أن تدهمه عصور الانحطاط. كما أنه اليوم كتعاليم، لا يشكل أي عقبة ضد العلم والتحرر والحداثة. إن الإسلام نفسه - وتاريخيا - يمثل انقلابا دينيا في صيرورة الأديان السماوية. بل إنه الصورة التاريخية الأكثر وضوحا للدهوت التحرر والتحرير التي شهدتها تاريخ الأديان^(٢١٨). من هنا إذ لا نرى أي إشكال في علاقة الإسلام بالحداثة، سنختصر القول ونقتصد في البحث لنقف عند واحدة من أبرز عناصر الاختلاف، ومن أهم مصادر التنافر البيئي؛ أعني موضوعة "العلمانية"!

ففي سياق تناولنا لهذه الإشكالية، سوف نعمل على تنزيل قاعدتين أو مفهومين من وحي التأهيل المفاهيمي الذي يتيح مشروع التبني الحضاري والتجديد الجذري، ألا وهما:

أولا: التكييفانية الخلاقة على خلفية هدم الأنساق وترصيفها، والتعاطي المتجدد والمستدام مع التعاليم.

أنظر: مدارات غربية، ص ٩٦، العدد الثالث أيلول - تشرين الأول ٢٠٠٤، بيروت (٢١٨) - إذا لاحظنا الإشكالات الكبرى التي عاجها المتن القرآني، سنكتشف أن اللحظة الإسلامية هي لحظة حاسمة في صيرورة الأديان السابقة، من حيث أنه اعتبر نفسه امتدادا تصحيحيا وإصلاحيا، وليس دينا مفضولا عن إشكالات أهل الكتاب. من هذا المنطلق، كانت اللحظة الإسلامية لحظة إصلاح ديني شامل، بل ثورة دينية غيرت الموازين الاجتماعية القائمة على الظلم والاستبداد والجهل، باتجاه العدالة الاجتماعية وتحرير الإنسان والأرض.. إن الإسلام ثورة في التاريخ؛ ظاهرة في التاريخ قبل أن تكون ظاهرة تاريخية واجتماعية وثقافية.

ثانياً : مفهوم "الثابت المتحول"، - من دون توسط واو العطف - ومقتضاه أن كل شيء خاضع للحركة والتحول في الشؤون والاعتبارات.

إن تنزيلهما في سياق بحث موضوعة الحداثة والسؤال الديني، سوف يتحدد هذه المرة في مجال الشريعة الإسلامية والممارسة الفقهية وفلسفة الأحكام. ولكن قبل ذلك بقليل، سنقف عند الإطار العام، ولندخل إشكاليتنا من الموقف الممكن واللامفكر فيه من العلمانية. على أن تناولنا لموضوعة علاقة الدين (=الإسلام) بالعلمانية، يستدعي سؤالاً أساسياً: أي علمانية نقصد؟ إننا نحدد إطار نقاشنا في ذلك الحد الأدنى من معنى "العلمانية" كما يظهرها أصلها اللغوي الذي تستند إليه في كل حججاتها، باعتبارها، دعوة تمنح الأولوية للعلم وللعلم^(٢١٩). ومنهجنا في بحث هذه الإشكالية لن يكون حصرياً أو اختزالياً، بل سوف يكون منهجاً أكثر ظاهرياً من حيث وضع كل المسبقات من أحكام القيمة بين قوسين، وتجاوز كل أشكال الاختزالية. إنه منهج قائم على إرادة للفهم وحسن الإنصات والدنو قدر الوسع من الحد الأقصى من المعنى. هذه الاختزالية، هي آفة لا تستثني رؤية

(٢١٩) - للعلمانية بحسب الاشتقاق اللغوي معنيين: تارة تحيلنا إلى "العالم" من خلال *seculum* الكلمة اللاتينية التي اشتق منها مفهوم *secularism* وتارة تحيل إلى "العامّة" أو الشعب "من خلال *laicos*، الكلمة اليونانية التي اشتق منها مفهوم *la laicite*. فبينما عنت العلمانية في اشتقاقها اللاتيني: العالم. عنت في اشتقاقها اليوناني كما ترسخ في الثقافة والوجدان الجمعي الفرنسي، معنى الشعب، والعامّة في قبال الإكليروس، أي رجال الدين أو النخبة. ولذا كان من باب التحقيق، التعبير عنها بلفظ: العلمانية، بما تشير إليه من معنى: العالم والناس.

دون أخرى. ففي صلب هذا الصخب الديماغوجي، تضيع الكثير من الحقائق وتتساقط الكثير من عناصر التفاهم والتقارب. إن المعنى لا ولن نقبض عليه في لجة عنف الخطاب ذي الطابع الاستثنائي المتبادل. وهكذا قد تجد في قلب المؤسسة الدينية من يحسن الإنصات على مدعى العلمانية، كما قد تجد في الدائرة اللادينية من يقف من العلمانية موقفا جذريا^(٢٢٠). لكن بما أن أي نزاع لا بد له من موضوع؛ فما هو الموضوع الحقيقي لهذا الصراع الأزلي بين الدين (=الإسلام) والعلمانية في مجالنا المحلي. إن الاختزالية الحصرية ليست موقفا خاصا بفئة دون أخرى، بل إن حضور هذه الاختزالية الحصرية يبدو في منتهى كثافته لدى الطرفين.

ليس من الموضوعية بمكان الحديث عن دين أو جوهر للدين بالمعنى العام. فهذه واحدة من الدعوات التجريدية المستمدة من صميم الرؤية الاختزالية الحصرية. ولقد جاءت كل القراءات والمقاربات المعنية بعلاقة الدين بالمجتمع أو بالدولة في الغرب، محصورة في نموذج الحداثة الغربية والمسيحية الغربية. ولاشك أن الموضوعية قاضية بأن يجري الحديث دائما عن دين ما في مجال ما. وهذا النوع من التخصيص، هو مطلب أنثروبولوجي بقدر ما هو مطلب الدين الإسلامي نفسه. إنه لا مجال لإسقاط

(٢٢٠) - ليس الموقف السليبي من العلمانية بالضرورة موقفا دينيا مقصورا على أنصار الأطروحة الدينية، بل مثل هذا الموقف وأقوى منه نجده عند مثقفين حداثيين وما بعد حداثيين في العالم العربي. يمكننا الحديث هنا عن موقف محمد عابد الجابري، والى حد ما أركون في موقفه من بعض المواقف المتطرفة للعلمانية، وأبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي وعلي حرب، وآخرون أكثر جذرية أذكر من بينهم د غريغوار مرشو.

تجربة على أخرى، ومحاكمة دين بدين آخر. فالإسلام هو الدين الأكثر صرامة في اختبار حجج الأديان، واستدعائها إلى الكلمة سواء أو المحاججة بالبرهان، لإثبات صدقية الدين الأكثر نجاعة والأكثر جدارة لإسعاد النوع. إذا بقينا في الإطار اللغوي العام للعلمانية بالمعنى الذي يفيد لفظ علمانية - بكسر العين ونصبها، سواء بسواء - فهو دين علماني - بالكسر - رافض للسحر وداعي للدليل العقلي والبرهان والتفكير في النفس والكون والنفوذ من أقطار السماوات والأرض... وهو أيضا علماني - بالفتح - معني بقضايا العالم والناس، وباني حضارة ودولة واجتماع... وهو ليس إكليروس مقابل للايكوس، من حيث هو دين جميع الطبقات. فلا يقال إنه مقابل للاثكية، بالمعنى اللغوي والتاريخي. فهذا القدر من الاحتفال بالعلم والعالم هو مكسب للعرب وللمسلمين جميعا، حيث مثل هذا التعلم والتعولم لم يحضرا في المؤسسة الدينية في أوروبا غداة النهضة. إن أي دعوة للمقايسة، فضلا عن أنها تفتقر إلى الموضوعية العلمية وتعزز آفة الحصر المنهجي والاختزال، هي مقايسات لن تجدي شيئا في عملية البحث عن جسور الحوار والنقاش الحر حول قضاياها. إذ الاختزال يولد الاختزال المضاد. والاستئصال يولد الاستئصال المضاد. فحصر النقاش في الدين الخاص - وليس الدين العام والمطلق - أمر ضروري لإعادة إنتاج هذه العلاقة على أرضية أكثر انفتاحا وأقل تعقيدا وحصرا. ذلك بأن الخصومة للدين الخاص، قد يشارك فيها أهل الدين أنفسهم. وقد بدا في مواقع مختلفة، أن الدين واللادين في أوروبا وفقا صفا واحدا في صيغة تكتل تاريخي ضد "الإسلام". واليوم إذ يعلن مارسيل غوشيه، عن دين الخروج من الدين، البادي في

عملية التخارج الحاصلة في ثاني الأقاليم (الابن)، فإن معتقدا كهذا ضاج بالأسرار، لهو أبعد من العلم مهما تم تظهيره تأويلا بأنه انقذاف في متاهة العالم. لقد جعل الإسلام أمر الدنيا وشؤونها شاغلا مشروعا لذهن المتدين حتى في أوج ترواحنه، بل في صلواته التي هي محل لحدوث الأسفار الأربعة. فهذا في منطق الإسلام ليس تدخلا في شؤون الحياة، بل هو مصالحة وتواصل بين الدين والعالم. فطالب الملح والكلاء في السجود، لمدرک لا محالة بأن للملح وللکل في زمان النزول بله زمان التأويل، علقه سياسية ما. فيصار إلى تقرير حقيقة مفادها: أن السياسة إذا لم تمارسها مورست عليك. فلتسيس هنا غاية نبيلة ومقصد شريف، ألا وهو تحرير الإنسان من العبودية. فتحريه من عبودية السياسة هو بممارسة السياسة. بل إن تحريه من عبودية الأديان هو بالدين نفسه. إنه دين إقحام الدنيا في الدين وليس العكس. ومزج لمشاغلا في صلب العبادات والابتهالات. إنه بهذا المعنى ليس تدينا للعالم، بل علمنة للدين. وكل ذلك باعتبار أن الإسلام ليس ديانة روحية خالصة ولا هي ديانة مادية خالصة. إنها ديانة من نسخ هذا التركيب المزجي الإنساني في بعديه الروحي والمادي. إنه دين روحي مادي أو مادي روحي. وتلك هي مشكلته بالأمس مع الديانات الروحية الخالصة ومشكلته اليوم مع الديانات المادية الخالصة؛ حيث كلها في منطق دين، وكل تمذهب في تصور الدين هو دين، حتى الحادثة إذا ما عاقرت لاحقتها "ISM"، فستصبح دينا، من منطلق: لكم دينكم ولي دين. لذا تعين بأن لا تصبح الحادثة ديانة جديدة، فهذا من شأنه أن يدخل البشرية في أكبر مفارقة تاريخية.

هذا، وإذا كانت بعض الممارسات الكهنوتية للدين بما فيه الإسلام، قد أضرت به، وساهمت في اتساع الهوة بينه وبين العالم والناس، فإن فهما حقيقيا للدين من شأنه أن يجعل منه ممارسة توحيدية شاملة، ترى إلى الكائن بعين الوحدة لا بعين الشروخ المفتعلة، كائنا يدور دورته الكاملة من عالم الخلق على عالم الخلق بالحق مروراً بعالم الحق. فهو من الخلق إلى الخلق، ككائن عاقل وعارف؛ أي بمعنى آخر، ككائن حداثي وديني متعدد الأبعاد ومزجي التركيب والسنخية. وحق علينا أن نتساءل: ماذا خسر العالم يوم أصبح الدين والحداثة خصمين لبعضهما البعض!

الشريعة ليست متعالية

لعل المثل الأبرز على بؤس الاختزالية الحصرية في مقاربة الدين الإسلامي هو اختصاصه بقسم شرعي يمثل المساحة الأكبر في تعاليمه. إن مجرد وجود شريعة، ينقل الموضوع من كونه علاقة بين الإسلام والعلمانية، إلى كونه علاقة بين علمانية الإسلام وعلمانية أوروبا. فالنزاع لن يصبح حول العلم والعالم، بل بين فلسفة مادية أحادية، وبين فلسفة مادية وروحية أو روحية مادية، هما ما يشكل خلفية لكلا العلمانية. إن مثل هذا الحصر الذي تقع فيه بعض التيارات العلمانية الاختزالية، هو نفسه ما تقع فيه بعض التيارات الإسلامية التي ترى إلى الشريعة كما لو كانت غاية إلهية في ذاتها أو مجالاً ثابتاً غير متحرك، متعالياً غير متداني. وفيما يلي، سنبرر فهما آخر للشريعة بما يحرقها من من هيمنة الأحكام المسبقة، والظاهرية، سواء تلك التي لا ترى لها أي قيمة تذكر، وتلحقها بالإرث الإكليروسي البائد، أو تلك

التي ترى فيها الغاية القصوى للكائن، حيث الشرعية منظور إليها هنا بغلو وحصر ومجمودية.

أي معنى للشرعية في ضوء التبني الحضاري والتجديد الجذري؟ ليست الأحكام في الشريعة ثابتة، بل متحركة. وليست أحكاما بسيطة بل إنها مركبة. فالشريعة تمتد وتتسع ويعاد تشكيلها باستمرار. ما يجعل المهمة يسيرة على فعل التكييفانية في المجال الشرعي الإسلامي نفسه. ولعل مشكلات الشرائع الأخرى ذات الخلفية الدينية أو آفة المنظور إلى الشريعة الإسلامية لدى بعض أبنائها هو ما جعلها مسألة إشكالية. إن الشريعة ليست مقدسة في ذاتية أحكامها، بل إنها مقدسة بالعرض، من حيث مقاصدها خادمة لمصالح الإنسان المكلف والمستخلف. فهو أشرف ما في هذا التركب الحكمي كما سنرى.

الأحكام متحولة لا ثابتة

وحدهم الفقهاء والمجتهدون يدركون حقيقة هذا البناء الشرعي الذي يتشكل من أغلبية الأحكام الظنية لا الواقعية. وقد جاء علم أصول الفقه ليملاً هذا الفراغ الذي أدى إليه غياب الحكم الواقعي، الذي باتت دائرته تضيق يوماً بعد يوم، منذ بدء الانسداد وإلى اليوم، حتى بات ممكناً اعتبار الشريعة ظنية بامتياز. وحاشا، أن يرقى الظني إلى الواقعي اليقيني في الاعتبار، لولا أن الشارع أمضاه - للمصلحة السلوكية -^(٢٢١)، بعد أن قامت

(٢٢١) - هذا من أجمل تعبيرات الشيخ مرتضى الأنصاري رحمة الله عليه، في رسائله، وهو مدار حديث الفصل بين الدليل والأصل. باعتبار أن قيمة الأصل فيما يوفره من وظيفة للمكلف. فالمصلحة في النهاية هي سلوكية تكمن في ذات الجري العملي، حتى وإن لم

أدلة أخرى على اعتباره، نزولا عند ضرورات رفع الحرج عن المكلف وإبراء ذمته. فمدار الأحكام واقعا وظنا هو المكلف وحاجاته، تدور مدار إمكاناته وضروراته وظروفه ومصالحه المشروعة، حتى قيل بحق: حيثما وجدت المصلحة، فثم شرع الله^(٢٢٢). وحق أن يكون المتبوع أشرف من

يكن الأصل كاشفا عن الواقع. والحق أنه يمكننا القول هنا، بأن الأصل، في غياب الدليل لم يعد موضوعه الكشف عن واقع الحكم إنشاء، بل موضوعه الوظيفة العملية بما يعني إنشاء جديد لواقع جديد. فالمقابلة بين الواقعي والعملي في مستوى المصلحة السلوكية، قد يكون فيها ما يوحي بالتقابل الحقيقي عند الإشتباه، وفي هذا، إن حدث، مسامحة قابلة للنقاش، حيث العملي هو المناط المشترك بينهما، سواء أكانت الواسطة في ذلك كشفية أو إنشائية. فلا يختص الأصل وحده بتلك المصلحة بل، هي مصلحة مشتركة مع الدليل أيضا. وكأن الشيخ الأنصاري أراد بذلك القول، إذا لم نحرز الواقع بالأصل كما هو الدليل، فهناك المصلحة السلوكية التي ستبقى محفوظة عند جريان الأصل، وإن غاب الجانب الكاشفي: فما لا يدرك كله لا يترك كله. من ناحية أخرى لا تضاد بين الواقعي موضوع الدليل والظاهر موضوع الأصل، مادام أن اجتماعهما ليس واردا. ليس فقط، لأن العملي متأخر رتبة عن الواقعي، بل لأنه متأخر عنه برتبتين؛ إحداهما تأخر الحكم عن موضوعه كما لا يخفى، والثانية، تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبة أخرى. ففي المحصلة يتأخر الظاهري عن الواقعي برتبتين، فلا تناقض في البين. فالمصلحة السلوكية هاهنا ليس لها مقابل، كأن يقال مثلا المصلحة الكشفية مقابل المصلحة السلوكية، حيث الغاية في النتيجة، كامنة في الإمتثال. وما الكشف إلا واسطة وجدانية في ثبوت القطع. فيما المحركية واحدة سواء أكانت الحجية ذاتية كما لو تعلق الأمر بالقطع الطريقي، أو عروضية غريبة ووسط منطقي كما لو تعلق الأمر بالقطع الموضوعي والإمارات والأصول العملية. فالمناط هو العمل والامتثال. والمصلحة السلوكية ثابتة في الكل.

(٢٢٢) - على أن تكون مصلحة حقيقية بمعايير تشخيصية حقيقية وعادلة، وليست أهواء شخصية أو فتوية. تعتبر المصلحة شرعية، ما دامت حكما قائما على ضرب من التشخيص

التابع. فكان الإنسان أشرف من الشريعة، حيث ما هي في نهاية المطاف إلا خادمه ووسيلته لتحقيق مصالحه، وآلته لرفع الحرج ودفع الضرر وجلب المنافع والمصالح. من هنا يصبح الخطاب الأصولي الصلب الذي يجعل من الشريعة غاية الغايات، بإغماض عن حيثياتها وموضوعاتها ومتعلقاتها ومقاصدها وفلسفتها، وجعل الانسان تابعا لها لا متبوعة له، أو ناظرة لأحواله وشروطه وضروراته في الزمان والمكان، خطابا استلابيا، وقلبا للحقائق، حيث يصبح شرف الكائن متحققا بتمثلها بمنطق المقهور لسلطان حكمها لا حق له في المساءلة والتحري عن مقاصدها ولا حق له في الاستنطاق والاجتهاد والفهم، حتى في أزمنة الإنسداد. فهي ثابتة، لذا تعين عليه أن يثبت ويثبت معه زمانيته. وقد عز على هذا الاتجاه، الإدراك بأن خرس الشريعة وثباتها من ثبات همة المتلقي وخلطه بين زمان التنزيل والتأويل. أو زمان الوحي وأزمنة الانسدادات العظمى. فشرع الشريعة فيما تفرزه من أحكام جالبة للمصالح دافعة للمفاسد.

إن الأحكام في الشريعة متحركة غير ثابتة. مرنة غير ثابتة. وللمتشرع مدخلية في تشخيص موضوعات الأحكام. وله أن يأخذ بالعرف الصحيح ما لم يكن هو في حد ذاته معارضا لمقاصد الشرع، حيث هي مقاصد العقلاء، من منطلق أنه - أي الشرع - هو سيد العقلاء. فهو مشمول في السيرة العقلانية، واقعا في طولها. إن قاعدة "الثابت المتحول" جارية على نحو من الجريان الشمولي على كافة الأحكام وموضوعاتها. فقد تكون الأحكام

الخمسة ثابتة في نفس الأمر، لكنها متحولة بشرط انطباقها على مصاديقها وجريانها على الموضوعات. إن ما كان واجب الإتيان هنا قد يغدو واجب الترك هناك، عند طرو العناوين الثانوية، نظير حرمة الصلاة الواجبة في الأرض المغصوبة . وقد يتحول واجب الترك إلى الإباحة عند طرو العناوين الأخرى، نظير لعبة الشطرنج التي تبدل عنوانها من آلة للقمار أو آلة لهوية إلى آلة رياضية ممرنة للعقل. ولا نشاط الرأى من لم يعتبر الأحكام الثانوية جزءا من الشريعة. حيث يبدو أن القائلين بذلك متأثرين بفكرة الثبات وأشرفيته. معتبرين الثانوي عرض والأولي أصل (٢٢٣)٣٢. والحق، إذا كان شرف الكائن والموضوع والمتعلق كامن في حراكه، فإن شرف الحكم كذلك. فالأحكام الثانوية ليس فقط أنها تنتمي للمنظومة الشرعية فحسب، بل هي أشرف من الأولوية عند المكلف الواقع في قبضة النازلة والبلوى. هذا مع أن البارئ تعالى يقول: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا". فالشرائع متنوعة مختلفة بحسب القوانين الطارئة في حياة الانسان الفردية والجماعية. والأحكام الثانوية هي حاکمة ولها فضل السبق والأولوية في مقام الامتثال. إن الأحكام الثانوية هي أحكام قائمة بذاتها تمثل ضربا من النزول الحكمي المجدد، وليس عارضا ضعيف الشرعية في المقام، كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان. ليس لقوله تعالى: "ولكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"، فقط ذلك المعنى المصداقي الذي يتعلق بشرائع من قبلنا، بل إن لها مدلولاً عاما جاريا

(٢٢٣) - حتى مع فرض صحة ما ذهب إليه هذا نفر، بأن الأحكام الثانوية ليست جزءا من الشريعة، نكون قد حكمنا على أن الشريعة لم تعد كلها كذلك، بما أن أغلب الأحكام الناظرة في النوازل هي من قبيل الثانوية.

حتى على الشريعة الواحدة، في أزمنة التأويل واستنطاق النصوص وتصيد المعنى. فالأحكام الثانوية في تقديرنا مصداق جدير بأن يشملها عموم الآية المذكورة، حيث في كل نازلة ثمة شرع جديد. على هذا الأساس، تكون الشرعية مركبة ومتحركة ومنتسعة. بل إنها بطبيعة الاختصاص ناظرة في التحولات الطارئة على الموضوعات والمتعلقات، وتحولات الأزمان والبقاع...

إن أحكام الشريعة أنواع، ومصادرها أنواع. فلا غرابة في أن من جعل الشريعة في قبال القانون الوضعي، لم يقف على حقيقة تنوع مصادره وانقسامها هي الأخرى إلى أحكام مصادرها الكتاب والسنة، وأخرى مصادرها الاجتماع والعقل والعرف وسيرة المتشعبة وسيرة العقلاء. حتى أن القسم الأول من هذه الأحكام، فيه ما هو مولوي وإرشادي، وما هو أولي وثانوي وما هو تكليفي ووضعياً^(٢٢٤). فالأحكام تتعدد وتتسع مواردها باتساع دائرة النوازل وتنوع مدارك البلوى. حتى أن الحكم الواحد يمكنه أن يتحول إلى ما دونه بفعل الاعتبار وما يطرأ عليه من عناوين أو ما يطرأ

(٢٢٤) - الحكم الوضعي في الإصطلاح ما يقابل الحكم التكليفي المولوي. ونحن نرى أن الأحكام وضعية بالمعنى الشائع للعبارة، باعتبار أن الحكم، بالنتيجة، يمر من مراحل ويلاحظ جملة اعتبارات، أهمها حال المكلف وشروط التكليف من القدرة والعلم وارتفاع المانع. وإذن نحن أمام حالة من المواضعة بين الشارع وحال المتشعب، التي هي عبارة عن إمضاءات وإقرارات لشرائع إنسانية جرى العمل بها حتى في المجتمع الذي كان موسوماً بالجاهلي. وما ثبوت الحقيقة الشرعية إلا أمانة على أن القسم الأعم غير المستثنى من تلك الحقائق لا زال يحتفظ بمواضعاته بحسب العناية العرفية واللغوية. -

على الموضوعات من أحوال أو ما يلف متعلقات الأحكام من حيثيات واعتبارات. إن حركة الأحكام تعود في نهاية المطاف إلى حركة المكلف الشرعي بوصفه إنسانا يحيي في المجال. والمتدينون وحدهم يدركون - ولكنهم، للأسف عادة ما يذهلون عن هذه الحقيقة - بأن "الله" تعالى في غنى عن الشريعة والمشرعين. بل إن الشريعة هي العنوان الأصدق على رحمة الله بعباده. على أن للرحمة آثارا ومصاديق. ومصادقها الأعظم، مراعاة حاجات الناس ولحاظ تطلعاتهم ومشاكلهم ومصالحهم، واعتبار القوانين التاريخية والاجتماعية التي هي مخلوقة لله مثلما هي الشريعة. إن حراكية الأحكام نابعة من بنيتها المركبة، حيث ليس الحكم جعلًا بسيطًا لا يفترض تاريخًا ولا ينظر في مجال، بل إنه جعل مركب، له تاريخيته و مجال توقعه، حيث المكلف (=الإنسان) بكل ما يحيط به من شروط وآثار، يدخل في هذا التركيب الحكمي. فالحكم كما قلنا له منازل ثلاثة: أولها الحكم لحظة الجعل والإنشاء، وثانيهما الحكم لحظة التنزل والمجعولية، وثالثهما الحكم لحظة الامتثال. إن المكلف غير معني بالحكم لحظة الإنشاء. فهو معني فقط بالمرحلة الأخيرة من صيرورة الحكم، أي المجعولية والامتثال. حيث يصبح المكلف معنيًا بامتثال الحكم، لا عذر ولا عناوين طارئة ترفع الامتثال برسم الحكم الثانوي. وتلك هي تاريخية الجعل نفسه، وأما الحكم، فهو مركب، من حيث هو حكم يفترض موضوعًا ومتعلقًا. وأن أي تحول في الموضوعات من شأنه كما لا يخفى، إبطال الحكم لصالح حكم ثانوي محكوم بعناوين الحرج والاضطرار. من هنا كانت الأحكام تابعة للعناوين، مؤطرة بها. ومن هنا كانت قاعدة لا ضرر،

هي القاعدة الفقهية الأكثر حكومة على باقي الأحكام، ليس بينها والأصل العملي سوى أنها لا تكون مجرى عمليا في موارد الأحكام الضرورية وفي . وليس بلوغها منزلة الحكومة على باقي الأصول الفقهية ، نابع من قوة ذاتية لدليليتها، بل لأنها حاكية عن فلسفة التشريع ومقاصده ، من حيث أن غايته جلب المصالح ودفع المفسد ورفع الضرر. بل حتى الأحكام التي مناطاتها ضرورية خارجة موضوعا عن حكومة قاعدة "لا ضرر" هي من ناحية أخرى ، محكومة بأحكام ثانوية تتحدد بعناوين أخرى، من قبيل عدم القدرة والاستطاعة وعدم العلم بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقبح التكليف بما لا يطاق وآيات التيسير ورفع الحرج وحديث الرفع كما لا يخفى. فحتى في صلب الأحكام الضرورية كالصيام والجهاد والحدود، هناك جريان للأحكام الثانوية وأحكام التيسير ورفع الحرج.

وإذن اتضح أن الشريعة نفسها مصداق لجريان قاعدة "الثابت المتحول"، الذي هو مقدمة الواجب بالنسبة إلى مفهوم التكييفانية الخلاقة التي تجعل الانسان في حالة استئناف مستدام في تجديد روابطه مع المحيط وعلاقاته مع الأحكام والتعاليم. قد وضح أن مشروع التبنّي الحضاري والتجديد الجذري يوفر إمكانية تغيير المنظور والنمط المعرفي لصالح رؤية أكثر اقتدارا على مد الجسور مع المختلف من موقعية الإنصات لأقصى المعنى ووضع الأحكام الاختزالية بين قوسين.

عود على بدء

لاشك أن أي تناول للعلاقة بين الحداثة والدين، لن تؤدي إلى نتيجة ما

لم نغير المنظور وما لم نتخلص من هذا الاختزال الحصري. فالتعاطي مع المشكلة على أساس التشرنق والاكتفاء والتجوهر الذاتيين أو بتعبير أوضح، الانطلاق من دنيا كل طرف من طرفي الإشكالية كما هو، ليس بالمعنى "النفس أمري"، بل بالمعنى الممأسس لكليهما، لن يجدي نفعا البتة.

إن مسؤولية تدليل هذا الإشكال ذي الطابع الديماغوجي الذي يصل أحيانا حد الإسفاف، هو مسؤولية مشتركة، حيث بقدر ما أن "الإسلاميين" مدعوون إلى إعادة بناء القراءة، وبالتالي إعادة بناء رؤية جديدة أكثر موضوعية وعلمية من الحداثة ومظاهرها، فإن "الحد اثوي" هو أيضا مطالب - ليس في مجالنا الخاص فحسب، بل حتى في المجال الغربي أيضا - بإعادة بناء قراءة وبالتالي رؤية أكثر موضوعية وأقل اختزالية وحصرًا للدين. خصوصا لما يتعلق الأمر، بأشكال أخرى من الدين نظير الدين المسيحي

الكنسي الغربي. إن واحدة من شروط هذا التحول في قراءة الآخر، أن نعمل على زحزحة العقبة المعرفية الكبرى التي جعلت كل إمكانية للحوار والتواصل مسألة منتهية. هذا التشرنق على مواقف تاريخية تجعلنا أمام واحدة من أكبر مصانع التمازق المعرفي. لقد تحددت علاقة الحداثة بالدين على أساس النفي المطلق، بناء على إخفاق تاريخي لبناء جسور

التواصل بين الدين والحياة أو الدين والسياسة. ومع أنه ظل للدين مدخلة ما في تدبير شؤون الحياة، وأيضا في التأثير السياسي إلا أنه تأثير غامض وغير ممأسس داخل النسيج السياسي. لكنه قد يصل أحيانا درجة من التأثير المكثف عبر الفاعل السياسي نفسه. ذلك الفاعل الذي تشكلت خليفته الثقافية ومشاعره ووجدانه على إحياء التربية الدينية. لقد خرج الدين بالفعل

من الأبواب الرسمية في الغرب، كي يعود مجددا من منافذ ومداخل متعددة. قد تكون كثيرة ومعقدة ومتشعبة، لكنها خادعة من حيث عدم حضورها في التركيب السياسي بسلطتها العارية.

إذا كانت تاريخية الحداثة، مع الدين، كما تظهر في مواقف بعض الحداثيين، هي تاريخية منشحنة بصور من التوتر وذاكرة بالغة الاسوداد، حيث باتت الحقيقة الدينية الإنجيلية في منتهى التضاد مع العقل العلمي والطموح الاجتماعي، فإن علاقة الدين (=الإسلام) بالحداثة تستدعي تاريخ صدمة الاستعمار، وصوره ذلك الآخر الذي لم يمارس الاستعمار برسم علمانيته فحسب، بل حدث ذلك في تواطؤ كنسي أيضا. كان الاستعمار

إننا اليوم في مفترق الطريق، من الخطورة، حيث لا مجال للاختيار، ولا مندوحة عن التواصل والحوار. فالمجتمعات العربية والإسلامية تعيش على إيقاع التردد في اختياراتها. وحيث أي اختيار ينحو منحى العزلة والتشرد سوف يكون مآله الفشل والانحدار تحت سطوة المعطيات الأكثر رسوخا في هذا الاجتماع العربي والإسلامي. لا أدعو هنا إلى ذلك الضرب المغالط من التواصل السلبي أو الوسطية الهوجاء أو المراجعة السطحية، بل ندعوا

إلى التواصل الإيجابي والوسطية الحركية، كما يتيح ذلك مشروع التبنى 478

الحضاري والتجديد الجذري. وأعني بالتواصل والتوافق السلبي، ذلك الذي ينطلق من و إلى، الدائرة الماهوية أو "النفس أمرية" للقضايا والأفكار. مع أن مقتضى تفكيك الأنساق للقبض على التعاليم الماهوية مجردة عن تلبساتها بالموضوعات، وخارج تأثير تأويلات الحامل التاريخي له، هو

خطوة منهجية رئيسية في ضوء التبني الحضاري والتجديد الجذري. غير أن ما نعنيه بالتواصل، هو أن لا نغفل التلبسات العلمية والتشخيصات الضرورية السابقة على تدشين النقاش الحر والتواصل الإيجابي. وهذا يتطلب قدرا من التسامح وأرضية أخلاقية للقبول بالآخر كما هو قبل الحوار وحتى بعد الحوار. مع فرض بقاء كل طرف على ما هو عليه. مع أن من شأن الحوار والنقاش الحر المحكوم بأرضية أخلاقية صلبة ونزوع للتسامح كبير، أن يجعل كل طرف يضيف إلى رصيده الكثير مما في رصيد مناظره، وذلك هو أهم ما تساهم فيه المناظرة على مستوى إثراء العلم وتعدد المعنى. إن النقاش في نطاق "نفس الأمر" أمر يسير، وربما نتائجه ناجحة دوما. غير أن الأهم في التواصل أن يتم النقاش الحر في مجال التشخيص الشرطي. أي: كيف نتواصل في مطارح الوجود لا في مجاهل الإمكان فقط. أي أن التلاقي في شرط الوجود المشخص أهم من التلاقي في مطلق الإمكان الموسع والمجرد. اللهم إلا أن يكون التلاقي في مطلق الإمكان بمثابة مقدمة الواجب في التلاقي في مقيد الواجب.

إننا ندرك خطورة الموقف؛ فبعض التعبيرات الدينية هي بلا شك، مستفزة للحدثاء، كما أن بعض التعبيرات الحدثائية المؤدلجة، مستفزة

479

بطبيعتها للدين. وهذا أمر ينبغي الاعتراف به من دون التفاف على الموضوع. لكن جدوى هذا التلاقي يستمد مشروعيته من مشروع رؤية سميناها التبني الحضاري والتجديد الجذري، التي تبحث في الإمكان الحدثائي كما تبحث في الإمكان الديني. وهي هادفة إلى رفع الشقاوة عن العقل العربي والإسلامي المعاصر، وتحريره من آفة الحصر وهذياناته

وسجونه النفسية والمعرفية.

لقد اعتبرنا "الحدثة" في نهاية المطاف صيرورة اجتماعية وتاريخية، فهي بالنتيجة "قوة". وإن القبول بشروط الحدثة في الاستقواء العلمي والثقافي والاجتماعي هو في نطاق ما دعي إليه المسلمون ، بإعداد القوة . ليس لممارسة الإرهاب كما يبدو للبعض، بل لمنع أي محاولة لممارسة الغلب في حقهم واستباحاتهم. إرهاب العدو من بعيد بالنموذج والمنعة. ففرق كبير بين إرهاب القوي وإرهاب العاجز. إرهاب القوي مانع من حدوث الإرهاب بالفعل، وإرهاب العاجز لا يتم إلا بحدوث الإرهاب بالفعل^(٢٢٥). إن الحدثة ليست ملائكية ولكنها أيضا ليست شرا مطلقا. ففي

(٢٢٥) - كثيرون هم الذين يستشهدون بالآية الكريمة أعلاه ، ليبرروا بها بعض الممارسات الإرهابية المرفوضة عقلا وشرعا وذوقا. وقد تبدو تلك المغالطة في منتهى السخف والخطورة أيضا. وحق علينا بيان المراد من الآية ، درء للفوضى. إن المعنى هنا يتعلق بأمة مشغولة الذمة بالتزود بأسباب القوة وعناصر المنعة للدفاع عن حوزتها؛ القوة الاستعراضية التي من شأنها أن تدفع طمع المعتدي بها. الإرهاب النفسي وليس المادي، والإرهاب النفسي عن بعد للمعتدي لا للناس. فالضعف في حد ذاته داعي من دواعي الاعتداء. فكل ضعيف يدعوا بالقوة أو بالفعل إلى أن يكون هدفا للاعتداء - يكاد المريب يقول خذوني - . القوة رادعة ، والإرهاب الذي يصدر عن القوي الحقيقي هو نفسي وعن بعد ، يحاصر الأطماع في النفوس ولا يسمح لها بالتعدي إلى حدود الفعل. بينما إرهاب الضعيف يبدأ بالفعل مباشرة، فلا تحقق لإرهاب الضعفاء إلا بحدوث الإرهاب بالفعل ..وما نشاهده اليوم من صنوف الإرهاب المتبادل بين القاعدة والولايات المتحدة الأمريكية ، هو إرهاب الضعفاء من الجانبين؛ الإرهاب الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بقتل المدنيين وتجاوز الشرائع الإنسانية و الشرعية الدولية. فهو إرهاب بالفعل لا بالقوة. بينما ما دعت إليه الآية ، هو إرهاب بالقوة لا بالفعل. حتى لا يطمع الذي في قلبه مرض الاعتداء. وهو في كل الأحوال إرهاب المعتدي الشاهر سيفه عليك ، القاتل أبناك

قلب الحداثة ثمة جهات معارضة مفتوحة، ضد تمر كزها وقمعها ومفاسدها. وإذا انزونا وخرجنا من منطق الحداثة، فسوف نساهم في تقوية شرورها إلى حد سنجعل منها مجرد أسلحة دمار شامل وانحرافات خلقية وظلم اجتماعي واستغلال طبقي... إن الاندماج في الكون الحديث ومد جسور التواصل مع جبهة الخير داخل الغرب من شأنه أن يغلب خيرها على شرها، فإذا بها تتحول من وجهها القميء إلى وجهها الآخر. فبدل أن تكون عبارة عن عناوين من قبيل أسلحة الدمار الشامل أو انحرافات خلقية أو ظلم اجتماعي، ستصبح عدالة اجتماعية وحقوقا للإنسان وتقدما وازدهارا ورفاهية روحية - مادية، وبنية مفتوحة غير ممركرة، وسلما اجتماعيا وتسامحا ونزعا لأسلحة الدمار الشامل وتكتلا لمحاربة الأمية والفقر والتخلف والتلوث البيئي... وإذن لن ندع الحداثة للأشرار فتصبح حينئذ أي دعوة للانزواء ورفض الحداثة، تقوية لشرورها أو تصبح قدرتها التدميرية في يد أشرارها، ولك أن تتوقع بعدئذ ما يمكن أن يحدث! إن الدين يمكنه أن يقوم بدوره، داخل الحداثة، حيث وظيفة الدين تقديم حلول للواقع والمتوقع. وحماية الكائن من الإحباط وخيبات الأمل التي يفرزها واقعه المادي، وأيضا، وهذا هو المهم، أن الدين هو مخزون المعنى الوحيد في لجة هذا الحراك الجارف للمعنى وهذا التجاذب نحو اللامعنى.

المخرجك من ديارك بغير حق، المستوطن أرضك بالغزو والاستعمار.. وليس إرهاب المدنيين وذبحهم. إن الذين يقتلون المدنيين والأبرياء ويقتلون أبناء أوطانهم وإخوانهم في الدين، المخالفين لهم في النظر والمذهب والرأي، هم إرهابيون بلا منازع. مهما كانت الذرائع التي يبررون بها تعطشهم للدماء. فالدماء أمرها شديد في فقها.

إن الحداثة والدين بإمكانهما إعلان المصالحة بينهما من دون وسيط ، غير وسيط المنظور الأكثر إيجابية ونجاعة، بتجاوز الحداثة لتمرکزها النافي للغير غير المستوعب له في آفاقها الممكنة ، وتجاوز المسلمين لشقاوة وجودهم الحضاري، وتجاوزهم لمنظورات أزمنة الإنحطاط. ومشروع التبنّي الحضاري والتجديد الجذري يؤمن بلوغا معافى إلى حيث تصالح الممكن الديني مع الممكن الحدائثي.

الفصل الثامن مفهوم الحضارة بين الإسلام والحداثة

مدخل:

اعتاد الفقهاء في معرض بحثهم ونظرهم في المسائل الخلافية على تأسيس قاعدة للتفاهم أو أرضية مشتركة للنقاش ، لنسهما الأرضية الأولى أو الأصول التواصلية الرئيسة. وحتى لا يقعوا في مأزق اللبس والفوضى ويصبح نقاشهم لا مناط يشد ظهره ولا أرضية تسنده، بل مجرد انتشار لاهتزازات الأسس والمحددات ذاتها وإلى ثرثرة لفظية وحوار طرشان، قالوا بضرورة تحرير محل النزاع. وذلك ابتداءا بتحديد الموضوع ورصد حيثيات الإشكال والاتفاق المبدئي على تصور أو محدد ما للمفهوم. ومحل نزاعنا وموضوعه في المقام ، هو "الحضارة". مدار ومتعلق حوارنا أو صراعنا. فعن أي حضارة نتحدث يا ترى ؟

إننا نعتقد أن جزءا من التوتر الذي شهدته أغلبية الأطاريح التي تناولت موضوع حوار الحضارات، فيما هي تكتنز بهروبها وتقيتها المفرطة، عناصر لصراع محتمل أو مؤجل، راجع إلى أننا نتنازع حول قضية يحتل الوهم فيها مساحة كبيرة. فأمامنا تنتصب الحضارة المعاصرة بسمااتها التي تحمل في ثناياها كل أشكال الإكراه والعنف إلى جانب ما تحمله من واجهة مغرية ومن أساليب الغواية. هذه الحضارة هي حضارة كونية بختم غربي. والمشكلة ليس في "كوننة" هذه الحضارة أو تفردها أو تجنيسها. بل المشكلة تتجلى في أن ثمة قوى طارئة من صلب الحداثة، عرفت كيف

تستفيد من هذه الصيرورة العظمى وتوجيهها إلى خدمة أهدافها. إنها بالتالي الكيفية التي تقدم بها الحضارة نفسها اليوم للعالم. وهذه الكيفية في نظرنا، "ثقافية" محض! ها هنا نختلف مع الرؤية الحلولية التي رأت إلى "الحضارة" و"الثقافة" وكأنهما أمران مترادفان. ولعل رأيا كهذا قد يجعل العالم مسرحا لحضارات مملوكة وحدود وضيعات وقبائل... تستدعي حمايتها والذود عنها. في حين أن ليس ثمة إلا حضارة واحدة، هي المظهر الأقوى للحضور التاريخي الإنساني إن الحضارة في حد ذاتها قوة؛ - لو أردنا استعمال المنظور الفوكوني - هي قوة من حيث هي علاقة. أي كيفية الانتماء والتوجيه والتوظيف لهذا الكل الذي يمثل السند الخلفي للحضارة. وها هنا يبدو الغرب في أوج غروره الحداثي، يوهم بذلك التماهي بين الحضارة وأعراضها وتشخها في المجال الغربي. مع أن هيتنتغتون ما فتئ يؤكد هو الآخر، على أن الغرب كان غربا قبل أن يكون حديثا. فالملازمة، أو لنقل سعة التمرکز والتماهي الذي ينظر إلى الحضارة كجنس مطلق أو كمرکز، هي رؤية تحول دون إمكانية التصريف الكوني العادل للحضارة. إذن، إذا كان ولا بد من الحوار، فحوار مع من؟ وإذا كان ولا بد من صراع، فصراع ضد من؟

484 هل هو حوار مع وجودنا ومع تاريخنا يستهدف استقالة منه وخروجا عنه

؟ أم هو حوار مع العماء؟

وهل الصراع هو مع الحداثة بوصفها معطى حتميا وبنية تناقضية.. أم هو

صراع مع التمظهر القمعي لها؟

والآن، لنرأي الأوهام تلك التي لازالت ترين على مفهوم الحضارة!؟

الالتباس المفهومي وتاريخانية المواضع

لعل السبب الرئيسي في التباس مفهوم الحضارة، راجع إلى تعاملنا مع المفاهيم. حيث اعتدنا النظر إليها بوصفها معطيات ثابتة أشبه ما تكون بمفاهيم توقيفية، ننظر إليها كمعطى لغوي وقاموسي، وليس كمفهوم تطوري من حيث أنها (=المفاهيم) هي نتيجة تراكم علائق مفهومية أخرى أو من حيث كونها خضعت إلى تطورات تداولية مختلفة. إن المفهوم بهذا المعنى هو كائن متطور ومخزون دلالي تاريخاني. إذ اللغة بشكل عام هي وسيلة للتأمل وفاعلية تواصلية متطورة وليست جوهرًا توقيفياً مطلقاً. وهذا ما يعني أن مفاهيمنا تعبر عن لحظاتها التاريخية. وأنها بالنتيجة لا نهائية وغير مكتملة. وحتى إذا ما سلمنا بأن اللغة هي مأوى الوجود بالمنظور الهيدغيري، فإن الوجود ذاته الذي تمثل اللغة مأواه، هو معطى متطور. من هنا تعين على اللغة أن تكون متطورة. إن علم اللغة أو مباحث الألفاظ يظهر إلى أي حد أن المفهوم أو الألفاظ هي بشكل عام خاضعة إلى ضربين من المواضع:

أحدهما تعيني (=تواضعي منشؤه الجعل الاتفاقي أو التوافقي، لنسميه التواضع الجعلي البسيط).

485 الآخر، تعيني - بضم الياء مع تشديدها - (=تواضعي منشؤه الإثبات والتأكيد التوافقي، لنسميه التواضع الجعلي المركب)^(٢٢٦).

(٢٢٦) - يتحدث فقهاء اللغة ومباحث الألفاظ عن صورتين للمواضع؛ إحداهما التعيني والأخرى التعيني. ولكننا أحببنا التعبير عنهما بالجعل البسيط والجعل المركب وهما مصطلحان فلسفيان، لبيان حقيقة وجودهما. وواضح أن الجعل البسيط هو إيجاد الشيء من

فالتعيني هو التواضعي الابتدائي، في حين التعيني هو التواضع التداولي. وليس التواضعي التعيني بخارج عن الإطار التاريخي. فهما بدا التوافق التواضعي اعتباطيا، إلا أن ثمة عوامل سابقة لتشكل الرغبة في التواضع الابتدائي التعيني. أما التواضع التعيني، فهو استجابة ضرورية لتطور المفهوم في التداول العام. وكلاهما يضيف الطابع التاريخي على المفهوم أو (اللفظ) إلى جانب الطابع الإعتباطي والإجتماعي للمواضعة. إن الإشكال يبدأ متى ما استمر التعاطي مع التعيني دون التعيني أو التعاطي مع المفهوم خارج إطار بنيته المتحولة؛ أي تكوينه التاريخي. ذلك لأن المفهوم يمكن أن يأخذ معنى مختلفا وربما نقيضا بفعل التداول. فإذا كان المعنى التعيني هو ذاكرة المفهوم، فإن التعيني هو المعنى الأخير والحاكم للمفهوم، لحكومة المآل على الأول، والنهايات على البدايات.

إن لفظ "الحضارة" خضع هو أيضا إلى قراءة من هذا القبيل. أي استمرار التواضع التعيني في التداول العام، مما جعل المفهوم يعيش تخلفا ومأزقا، فلا يواكب التطور الحاصل للمضمون، مما أدى إلى التباسات كبيرة نذكر منها ما يلي:

عدم في حين يكون الجعل المركب تبديلا في حال الموجود، أو إيجاد الموجود على نحو آخر كما يفيد الفعل المتعدي لاسمين نظير قوله؛ جعل الأرض مسجدا، وكأن التعيني مجعول على نحو مركب، فتكون العين تعيينا، تفيد الباصرة أو النابعة، لكنها، "تعينا" تتعدى إلى المتربصة!

١ - خلط فاحش بين مفهوم الحضارة والثقافة و المدنية (٢٢٧).

٢ - استصحاب معنى "التحضر" كمقابل للبداءة والرحلية..

٣ - الحضور، كحضور مطلق وليس حضورا خاصا وفريدا..

الأمر الذي أدى إلى أن يكون للحضارة معنى عاما وفقيرا، يجعلها جوهرها يمتلك لا صيرورة تدرك . نلاحظ من ناحية أخرى، أن الذي أربك هذه المفاهيم هو عدم استحضار الأبعاد التاريخية للمفهوم، باعتبار أن المفهوم - باعتبار ما - ليس بنية قارة. بل هو عارض تاريخاني. أي تعبير ماهوي عن حقيقة أو مرتبة وجودية. إنه بهذا المعنى حقيقة - كما يؤكد هيدغر بالنسبة للغة عموما - هو مأوى الوجود. بلحاظ صيرورة هذا الأخير. فالوجود في مختلف آناته يحيل إلى الوجود، إحالة تطويرية من خلال لغة متطورة مواكبة ومستوعبة للتحويلات، إن لم نقل معبرة عن درجة هذا الوجود وكثافته أو توتره. من هنا لا قدسية للفظ التواضعي، إلا بما هو تعبير عن حقيقة خاضعة لنوبات الحضور والغياب. إن حقيقة أي مفهوم، هي رهينة بكثافته التداولية. وهو إن شئت الاستعارة من ليفيناس *Levinas*، يأخذ معنى الأثر - *La trace* - . إنه مفهوم غير مكتمل المعنى أبدا. ثمة دائما معنى ناقص في انتظار الإنجاز المحتمل، لكنه الآن مستحيل. فمفهوم

(٢٢٧) - إذا اعتبرنا أصل اشتقاق لفظ "الحضارة" هو الحضور، كان من المفترض أن يعبر عنها في اللغات اللاتينية بـ *Présence*، وليس *Civilisation*، فالاصطلاح الأخير يؤدي معنى "مدنية" (=مدني. *Civil* -) أما الثقافة فيقابلها في اللغات اللاتينية لفظ *Culture*. بهذا نكون أمام ثلاثة مفاهيم: الحضارة - المدنية - الثقافة (- *Culture* - *civilisation* - *présence*).

الحضارة إذن، مفهوم آني تداولي يعبر عن لحظة تداولية ما. ومن ثمة هو مفهوم مفتوح على التطورات والاحتمالات. لكن ما هو جوهره في معنى "حضارة"، هو كونها صناعة القوة وقوة الصناعة. أو لنقل بتعبير أوضح، إنها رسوخ في القوة ورسوخ في الصنائع. فأى كيان يعدم رسوخا في القوة ورسوخا في الصنائع، هو كيان مفلس حضاريا أيا كانت ثقافته. من هنا فإن الحوار أو الصراع حول هذه الحقيقة دونه خطر القتاد. فالصراع أو الحوار هو في الحضارة وليس ضدها أو معها. فالحضارات بما هي رسوخ قووي و صنعوي، ترسخ في الوجدان رسوخها في الميدان. والشوق إليها جبلي. والنفور منها نشاز أو خور وضعف وعدم. فإذا لم يكن الحوار أو الصراع مع أو ضد الحضارة، فمع ماذا إذن هو يا ترى؟

لعل هناك من يرى أننا نسلك مسلكا تأصيليا لمفهوم "الحضارة" سيسقطنا في ترف القول ولعبة الألفاظ. لكن رأيا كهذا ربما يغيب عنه الأثر التي يمكن أن ينجم عن ذلك الالتباس الذي يحيط بالمفهوم في الصميم. فيتحول النزاع من المفهوم إلى الواقع. إنه أشبه ما يكون بوهم النزاع ووهم الصراع. فكل حكم، هو ليس له واقع، حينما يرتفع موضوعه! وها هنا نؤكد على أن موضوع الحوار أو الصراع، هو موضوع تحيط به الأوهام.

488 ومصدر هذا الوهم هو التسالم على مفهوم ملتبس للحضارة. إننا لا نسلك هنا

مسلكا إيتيمولجيا (= اشتقاقيا) على النمط التقليدي لمزيد من الإطناب، بل نسلك مسلكا جينالوجيا؛ لا بالمعنى التقليدي للتشجير النسبي الذي يهدف ربط السيرورة بالأصل المطلق، بل أقصد بها المعنى النقيض الذي تجت فيه شجرة نسب المفاهيم، كما يصبح المعنى أكثر التصاقا بالخبرة التداولية منه

بالأصل التواضعي. من هنا أقول بأن الخلط والإلتباس الذين شهدهما لفظ الحضارة يظهر جليا حتى في اللغات اللاتينية، كالإنجليزية، والفرنسية، حيث جرت العادة على اعتبار الحضارة هي مطلق الحضور للكيانات الثقافية.

وإذا اقتصرنا على بحث هذا الالتهاس في إطار التداول المفهومي العربي فسوف نجد أن الحضارة تحيل من الناحية الايمولوجية إلى فعل الحضور. ما يمنحها دلالة تقابل معنى التنقل والترحال. فالحضارة هي إذن، مقابل للبداءة والترحال. من هنا الحاضرة والبادية. وبما أن الحضارة القديمة التي نشأت قبل آلاف السنين كانت بالأساس، حضارات زراعية، وهو ما يمثل حسب "توفلر"، الموجة الأولى للحضارة الإنسانية، فإن النشاط الزراعي يتطلب حضورا في المجال، طالما أن النشاط الزراعي يحتوي جميع الفصول الأربعة ويستلزم عناية بالأرض على مدار الحول. في حين، أن النشاط الرعوي الملازم لحياة البداءة والترحال يتطلب تنقلا عبر الفصول. فالزراعة تتطلب مكث الشتاء والصيف، وليس رحلة الشتاء والصيف. فالاعتماد إن على السقي أو على الأمطار يجعل من النشاط الزراعي نفسه صنعة تناقض الترحال. الأمر الذي انتهى إلى ذلك الربط التاريخي بين فعل الحضور وفعل الزراعة. وكما توحى العبارة باللغات اللاتينية نفسها Culture، بمعنى ثقافة يعود إلى Agriculture بمعنى زراعة أو فلاحه الأرض. يقول ول ديورانت: "إن الثقافة لترتبط بالزراعة كما ترتبط المدنية

بالمدينة" (٢٢٨).

إن ما يؤكد لدينا ضرورة الأخذ بالتطور التداولي للفظ، هو أن كلاما مثل هذا يؤرخ اتيميولوجيا للحضارة باعتبار تمظهرها الأول من خلال النشاط الزراعي. لكننا إذا رجعنا إلى ابن خلدون، فسوف نجد لديه معنى آخر، مناقضا لذلك تماما، فهو يتحدث عن النشاط الزراعي أو الفلاحي بوصفه نشاطا بدويا وليس حضريا. إذ خص الحضرة بالنشاط الصناعي مما يدل على هذا التحول في دلالة اللفظ. لم تعد الزراعة نشاطا تقوم عليه الحضارات بل أصبح ذلك نشاطا بدويا محضا. فالجامع هنا بين الحضارة والبداءة، هو الحضور. ما يعني أن ثمة جديدا طرأ على مفهوم الحضارة. فالشكل الأول للحضارة (=أي الزراعية) غدا عند ابن خلدون وبناء على نظريته في اتساع العمران مساوقا للبداءة. لذا نراه يقول: "ولهذا اختصت هذه الصناعة بالبدو إذ قدمنا أنه أقدم من الحضرة وسابق عليه. فكانت هذه الصناعة لذلك بدوية لا يقوم عليها الحضرة ولا يعرفونها لأن أحوالهم كلها ثانية على البداءة، فصنائعهم ثانية عن صنائعها ومتابعة لها.." (٢٢٩).

نعود هنا إلى معنى الحضارة بما هي حضور معين في المجال. وهو حضور كما يؤكد الاجتماعيون منذ ابن خلدون؛ حضور جماعي تظهر عليه مظاهر العمران وبه تتسع الصنائع. ما يكسب الاجتماع تحضرا وتمدنا. 490
فالحضارة عند ابن خلدون تأخذ معنى التمدن أيضا. ما يجعلها تأخذ عنده المعنى ذاته لـ Civilisation في اللغات اللاتينية - أنماط وعوائد خاصة

(٢٢٨) - ديورانت، ول: قصة الحضارة. ص ٥، ج ٢١، بيروت دار الجيل، ١٩٨٨م.

(٢٢٩) - ابن خلدون عبدالرحمان، المقدمة ص ٤٦٠ دارالقلم، بيروت ١٩٧٨م.

زائدة على الضرورة - هذا المزج التاريخي بين الثقافة والحضارة - وإن كان له ما يبرره في العصور القديمة، فإن استصحابه سيكون مضرا بالمفهوم وحاجب لجوهر النشاط الحضاري، ذلك لأن هذا الاستصحاب استمر حتى اليوم، ونجده متداولاً في الكتابات الغربية. لأنه إذا كان النشاط الزراعي هو مظهراً للموجة الأولى للحضارة كما يؤكد "توفلر"، فإن الموجتين الأخيرتين ليستا زراعيتين. وقد كان ابن خلدون واعياً بهذا التحول لما حكي عن موجة جديدة في الحضارة تسمو على النشاط الزراعي. فهي تقوم على النشاط الصناعي. وبقدر ما يتميز هذا النشاط بتعقيدات الصناعات واتساع فاعليتها، فهو يتميز أيضاً بما تتركه هذه الصناعات من ليونة في الطباع (= ما يفيد التمدن) ومهارة في الثقافة والمعرفة، وازدهاراً في أنماط العمران. يقول: "فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصناعات في سائر فنونه وهذه هي الحضارة" (٢٣٠).

إنها (= الحضارة) كما رأينا عند ابن خلدون، استحكام الصناعات وشموليتها. الحضارة هي استحكام التقنية وشمولها لكافة النشاطات والفنون.

إذن، فالتحول الدلالي للحضارة، يتضح جلياً من حيث أن الحضارة في الأصل هي زراعية. ثم سرعان ما أصبحت الزراعة صنعت بدوية مناقضة للتحضر. بل هي صنعة ثانوية بالمنظور الخلدوني. الأمر الذي يعزز وجهة نظرنا، إذ أن المعنى التداولي التعيني يمكن أن ينقلب على المفهوم التعيني

الابتدائي انقلابا تناقضيا. فالثقافة أصبحت تحيل إلى المخزون الرمزي والموروث الروحي لجماعة ما أو أمة ما. من هنا أصبح للحضارة معنى خاص جدا. في حين أصبح للثقافة معنى عاما. فلئن كانت الثقافة بهذا المعنى لا تقتصر على حياة الحضر أو الحضارة بالمعنى القديم المقابل للبدو، إذ للحياة الرحلية مهما بلغ مبلغها في التوحش، رصيدها من هذا المخزون الرمزي. فللجماعة الرحلية خطابها وفعلها التواصلية وتعابيرها وأشعارها وأمثالها وفنونها وأنماطها وعوائدها... وهكذا باتت الحضارة التي كانت بالأمس تطلق فقط على نمط حياتي معين ، أصبحت اليوم تطلق على كل الكيانات الثقافية المتطورة منها والوحشية سواء بسواء. مما أدخل المفهوم في عمومية مفرطة، حيث حلت إشكالية وحدة جنس الثقافة وماهيتها التاريخية لفائدة المعنى النسبي. لكن وبالمقابل أدخلتنا في لبس جديد وعمائية فظيعة، من حيث أن المفهوم أصبح مشتركا، لا شيء يميز بين هذا النمط أو ذاك، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، قطعت الطريق نهائيا على فعل المقابسة ، أو تبرير العطالة الحضارية وتعزيز مبدأ القناعة والاكتفاء.

لقد أكدنا مرارا على أن هذا المزج، هو تقليد أمريكي بامتياز. لعله راجع

492 إلى الذهنية الأمريكية ذاتها، حيث ظهرت بشكل واضح في مقالة

هينتنغتون، حول صدام الحضارات. وهي الذهنية التي يصفها جون جراي

John Gray: "والمعيار الذي يستخدمه هينتنغتون ضمنا في أغلب

الأحوال إنما يعكس الفكرة الأمريكية المتسلطة بشأن تعدد الثقافات.

فالثقافة أو الشعب يعد حضارة إذا كان له ما لأقلية أمريكية من فاعلية

سياسية. وفي غير هذه الحالة فهو يتجاهلها^(٢٣١).

فضاعة هذا التساهل والمزج، يضيف صورة على الولايات المتحدة الأمريكية، ليس كجزء متقدم من الحضارة الغربية المعاصرة، بل كمصرع لحضارات مختلفة.

وجدير بنا أن نضم إلى هذا المنحى موقف أحد رموز ورواد مدرسة الأنال، أعني فرناند بروديل - Fernand Braudel - وهو رأي وجيه إذا ما حصرناه في هذه النقطة. لأنه رأي مبني على رؤية شمولية، لم تغفل التفاصيل الميكروية للحياة الاجتماعية والحضارية. فمؤرخ الأشياء والتفاصيل اليومية للحضارات يذكرنا بهذه القاعدة الكبرى: "والقاعدة العامة، هي أن الحضارات تغلب وتكسب. إنها تكسب وتغلب (الثقافات)، وتغلب الشعوب البدائية"^(٢٣٢).

بل هي بالأحرى حضارات هشة أو حضارات غير مكتملة، لذا يقول فرنان بروديل: "فقد انهارت تلك الحضارات الهشة التي كانت في حقيقة أمرها مجرد ثقافات، أمام عدد قليل من الرجال فقط".

قال هذا الكلام - طبعاً - في معرض حديثه عن اكتساح الأوروبيين للبيرو وأفريقيا السوداء.

493 لم أكن قد اطلعت بعد على موقف مؤرخ الأنال، حينما تكون لدي

(٢٣١) - جراين جون، الفجر الكاذب ص ١٧٠ ت: احمد فؤاد ببلع ص ١٧٠، ط ١ - ٢٠٠١م مكتبة الشروق.

(٢٣٢) - بروديل. فوناند: المادية والاقتصاد الرأسمالي ج ١، ص ١١٤، ت. د. مصطفى ماهر ط ١ - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع / القاهرة ١٩٩٣م.

مفهوم عن الثقافة باعتبارها حضارة قوية وليست حضارة بالفعل. بل هي "هيولي" الحضارة ومادتها. وذلك لأن الثقافة لا تستطيع أن تتحول إلى حضارة إلا إذا استجابت لجملة من الشروط تخرج بموجبها من القوة إلى الفعل. فالثقافة هي حضارة بالقوة. إلا أنني لمست ذلك بوضوح لدى بروديل الذي عزز عندي هذا المعنى، بقوله: "والثقافة هي حضارة لم تبلغ بعد نضجها، لم تبلغ ذروتها، ولم تؤكد نموها" (٢٣٣). ما يعني أنها لا تزال في سجنها القوي في انتظار شروط نضوجها وإنجازها.

إذا كانت الحضارة هي "القوة" أو "قوة التقنية"، وهي من الناحية الفلسفية مرتبة الفعل والإيجاب من الثقافة، فإن الثقافة تأخذ معنى فكريا وسلوكيا، أي وظيفيا. أو لنقل - كما يعبر حسين دكروب - "تصبح (الثقافة)" حالة مزدوجة الإيقاع، إنها حالة داخلية بالدرجة الأولى، هي تعبير عن طريقة في التفكير والإحساس، وهي بالدرجة الثانية تعبر عن طريقة ما في التكيف التوضع مع المحيط" (٢٣٤).

وما يعزز حقيقة التطور في محتوى ودلالة مفهوم الحضارة، أن ما يبدو مقابلة تقليدية بين الحضارة والبداءة التي تعني التوحش، كما رأينا ذلك عند بن خلدون، فضلا عن أنها مقارنة تاريخية متجاوزة أنثربولوجيا، فإن الحضارة اليوم أصبحت تتجه في أنماطها إلى عوائد كنا حتى فترة ما، 494
نعتبرها أنماط بداءة وترحال. لنأخذ على سبيل المثال ظاهرة "الحرب". فقد كانت الحضارات في السابق عرضة لاجتياحات تقوم بها جحافل من الخيالة

(٢٣٣) - المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٣٤) - دكروب، حسين: الأنثربولوجيا: الذاكرة والمعاش ص ٣٨، دار الطليعة - بيروت.

والغزاة من البدو الرحل. لقد كانت الغارات والحروب إذن خاصة بدوية ضد الحضارة. لم يكن في بال ابن خلدون وهو يصف اجتياح بني هلال وبني سليم للممالك البربرية، مرجعا ذلك إلى خشونة البدو وليونة الحضارة . غير أن التقنية كانت قد عوضت ذلك و أكسبت الحروب الحضارية قوة تدميرية تفوق خشونة البدو وقسوة طباعهم، وإذن، قبل أن يحسم البارود والمدفع في قلب هذه المعادلة - حيث أصبحت البداوة عنوانا للسكون والخمول والسلم، في حين أصبحت الحضارات هي من يقوم بغزو العالم واستيطان الشعوب. وأمامنا طبعا الصورة الوحشية لما عرف بـ"غزو الغرب" التي قادها الغازي الأوروبي ضد القبائل الهندية - أي انقلاب مفهوم الغزو من كونه نشاطا بدويا على كونه نشاطا حضاريا، تحت مبرر نشر الثقافة وتبليغ التحضر - فهو ضرب من الارتداد للنشاط الحضاري. ما يهمنا هنا، هو أن تلك الغزوات التي كان البدو الرحل يشنونها على المدنات الآمنة، كانت تتسم بالسرعة والفورية على شكل غارات سريعة ومفاجئة، بينما أصبحت السرعة خاصة حضارية. سواء على مستوى تقنية الحرب أو على مستوى النشاط الاقتصادي (=التحويل والاتجار في العملات يعد عالميا بالدقائق والساعات في اليوم). إن الإقامة في المجال وهي الشرط الرئيس لنهوض الحضارات وتشكل المدنات الكبرى، ظلت حاضرة بأشكال مختلفة في الحضارة الحديثة. وقد لازمها مفهوم التمركز. كان ريكاردوا يرى ضرورة إقامة الرأسمال وحضوره في البلد وعدم انسياحه أو خروجه. لكن اتضح أن الرأسمالية في عز ذروتها مع النموذج الأنغلو ساكسوني القاضي بتحرير كامل السوق، وفصل الاقتصاد عن السياسة الاجتماعية،

أصبح يرى أن شرط الشروط لإنماء المال، هو توسيع مجال المبادلات وحركة الراسمیل، ونهج سياسة الرأسمال المتنقل. إذ لم يعد الحضور محددًا حقیقياً لنماء المال الممركز كما كانت عليه الحضارات السابقة. وهو الأمر نفسه وضحہ المستشار الفرنسي السابق لميتران، جاك أتالي Jacques Attali، حينما رأى إلى الأنماط الحضارية للمستقبل باعتبارها تنحو منحى أنماط البداوة. فالإنسان الحديث هو إنسان بدوي منضبط، "وسيصبح الإنسان الحديث شبيهاً بدوي المهرجانات، يمكن أن يتلقى التعليم في أي مرحلة من مراحل عمره، عن طريق الشاشة الصغيرة - التلفزيون - والصور التي يعالجها بنفسه" (٢٣٥).

إذا صار الترحال اليوم يشكل دينامية جديدة تسم التطور الأكبر للرأسمالية التي تعتبر الدينامية وربما الغاية الأهم للحضارة المعاصرة، فإن الحضارة لم تعد ترض لنفسها بتلك المقابلة التقليدية الخلدونية، بل إنها سوف تصبح "حضارة الترحال". ولما لا نقول، أنها صارت حالة تركيبيّة تناقضية أيضاً؛ أي حضارة همجية.. أو حضارة بدوية.. أو متوحشة كما يصفها رواد مدرسة فرانكفورت.

ولكن أيا كان الأمر، فإن إنسان الحضارة المعاصرة، وتحديدًا ابن

496 المراكز الكبرى، سيكون شيئاً هجيناً. إنه بالأحرى تركيبة تناقضية تتقاطع

عندها أكثر المفارقات القيمة. يقول جاك أتالي: "لقد تكلمت عن المناطق التي يعيش فيها البشر، وسأتحدث الآن عن الأشياء التي ستجعل الإنسان في

(٢٣٥) - أتالي، جاك، ملامح المستقبل، ص ١٢٥، ت أحمد عبد الكريم ط ١. ١٩٩١م،

هذه المناطق، بدويا رحالا. إن الإنسان الذي نعينه بهذه السطور، هو المواطن المترف الذي يعيش داخل "المجالين المهمين" أي المناطق الأكثر ثروة من المناطق المجاورة لها. وأن الأشياء الجديدة ستقلب وتائر حياة هذا الإنسان رأسا على عقب وتغير علاقته الثقافية بالمعرفة، وبالأسرة وبالوطن وبالعامل بل وبنفسه على الحضور. إنها ستجعل منه إنسانا مختلفا، ليس كالإنسان البدائي العاري الذي عرفته المجتمعات الأولى في "النظام المقدس" عندما كان ينتقل بغير هدى [...] وليس بالبدوي الخطر المطرود من "نظام القوة"، ولكنه البدوي الرحال الغارق بالسلع والثروات والمتعشش دائما للمعرفة والأمن والرخاء [...]! وإذا كنا سنعيش بعد الآن "كبدو رحل"، فإن الأشياء الجوهرية التي سنملكها سوف نفضل بأن تكون محمولة، سهلة الانتقال" (٢٣٦).

إذن، ليست الحضارة اليوم مجرد حضور ثقافي لكيانات اجتماعية رخوة، ناعمة أو آمنة، ساكنة أو مترفة... بل هي كيانات قوية خشنة رحلية متقلبة الأحوال والفرص. كيانات عنيفة يتساكن فيها الترف مع الفقر وأقل منه إلى درجة المجاعة والقحط. إنها متاهة محاطة بموت الإنسان، متاهة برية محاطة بكل صنوف العدوان.

497

إن الالتباس الأول؛ أي كون الحضارة هي الثقافة، كإشكال أنثربولوجي أمريكي يوقنا في العمومية. ويجعلنا نتنازع على موضوع مرفوع رأسا. أما الالتباس الثاني؛ كون الحضارة بمعنى الإقامة والحضور، إشكال

يجعل معنى الحضارة مشتركا بين أنماطها النقيضة. الالتباس حول الحضارة، بكونها مقابل البداوة والترحال، يقوض البعد الدينامي للحضارة. باعتبارها كما قلنا، حالة مركبة وتناقضية فضلا عن أنها مقابلة وصفية تاريخية وليست مقابلة ماهوية حقيقية.

وإذن، السؤال المطروح، ما هي الحضارة؟ ذلك في تقديري هو السؤال الشرطي للسؤال: أي حوار أو أي صراع بين الحضارات؟

في كتابنا "المفارقة والمعانقة"، كنا قد نحتنا تصورا عاما عن الحضارة، أستطيع أن أخصه في التعريف التالي: الحضارة هي نمط في العمران يقوم على مبدأ القوة. وأبرز سمات هذه القوة ومصادقها، قوة الصنائع. وهي قوة تستند إلى ديناميتها وتجدها وتعقدتها. إن القوة هنا ليست بمعنى القوة العسكرية، بل القوة توجد في كل مظاهر الحياة الحضارية. طبعاً لا يمكننا الحديث عن القوة كما لو أنها جوهر يمتلك. بل وكما يؤكد فوكو، هي فعالية وممارسة. إنها ديناميكية غير نافذة، أو بالأحرى هي علاقة تتمظهر من خلالها القوة، بتمظهرات ومصاديق مختلفة. وبهذا المعنى، نخرج بالمخطط التالي:

الحضارة بوصفها سيروية قوية لا نهائية. وهي جملة دلالات محتملة

498 تحدها فعالية الأنماط. إذ ليست الأنماط هي من يحدد الحضارة، بل

الأنماط هي مظاهر لهذه السيروية القوية. الأمر الذي يجعل للحضارة معنى نسبياً غامضاً. إنها إن شئت قوة عمائية مفرطة في عمائيتها. لأن لا غاية لها سوى صنع القوة. ومن هنا، فإن التعريف الوصفي بالنمط هو تعريف قاصر ولحظي، لأن الأنماط هي مظاهر متقلبة ليست قارة. فإذا كان التوحش

والقسوة والتدمير.. أنماطا بدوية؛ فإنها اليوم تشكل أنماطا حضارية.

هذا في تصوري ليس تأملا يتيما لا يجد له سندا معرفيا يعززه. بل يمكننا الخروج بالنتائج نفسها من رؤيتين من التراث الإسلامي، غاية في الأهمية؛ كما سنوضح ذلك.

الحضارة من منظور الإسلام

لا ننكر كون العرب والمسلمين، اهتموا بالظاهرة الحضارية، لا سيما بعد مجيء الإسلام. لقد كف حينئذ العرب عن أن يكتفوا بحياة الترحال والانزواء، وعدم الدخول في تحدي مع الامبراطوريات المتمدنة التي استوطنت بعضا من ربوعهم في الجزيرة العربية. الأمر الذي جعل الحدث الإسلامي، حدثا حضاريا!

لقد حصل شيء ما من الارتداد في هذا المنظور العربي والإسلامي للحضارة. فكان أن تناولها المؤرخون بشكل وصفي موغل في العمومية مما أخرج تكون رؤية أو فلسفة إسلامية عن الحضارة، كتلك التي نقف عليها في عمق التصور القرآني للحضارات. لقد كان القصد بالنسبة للمؤرخين - وهنا أستثني ابن خلدون - أن يظهروا الحضارات كصيرورة لها نهايتها السيئة. إنها محاولات متكررة جاء الإسلام ليضع حدا لها، لأنها تمثل منتهى الشطط في ممارسة القوة. قد يكون المؤرخ الإسلامي معذورا في ذلك، لأنه كان يؤرخ داخل إمبراطورية ورثت كل مظاهر الحضارات الأخرى، وأصبحت الأمة الأعظم في العالم. ولكن مثل هذا الاستخفاف لم يعد يجدي نفعاً، بعد أن تبين - وكما أشار ابن خلدون - أن الحضارة أيا كان أمرها ولو في ديار

العالم الإسلامي قد تشيخ وتموتن وأنه لا مانع من قيام الحضارة عند الأغيار. إذا كان التصور القرآني يتحدث عن اختلافات إنسانية قد لا تخفف عنها الحضارات، فإن حنقا ما أبداه المؤرخ العربي من الحضارات يتقصد عمرانها باستخفاف وتهوين، كما يزن مكتسباتها من الفنون وباقي الصناعات بميزان السخرية.

ولذا، فإن العالم العربي والإسلامي في تقديرنا لم يحصل إلا على رؤيتين فلسفيتين للحضارة.

وبطبيعة الحال، لم تكن الرؤية الثانية سوى نظرة تأملية في طول الرؤية الأولى، فالأولى تتصل بالنص القرآني، الذي - وخلافا للكتب المقدسة السابقة - لم يقف عند التفاصيل المملة للحضارات، إذ لم يكن يهدف إلى التأريخ ليومياتها، بل كان يقدم رؤية كلية وفلسفة عامة لفهم السيرورة الحضارية. أمام الرؤية الثانية، فيقدمها المؤرخ المغربي عبد الرحمان بن خلدون، الذي أساء فهمه إيف لاكوست في كثير من المواقف. والحال، أن ابن خلدون الاجتماعي كان قد قدم رؤية فلسفية عن نشوء الحضارات وسقوطها وطبيعتها، يمثل الشكل الأرقى لفلسفة الحضارة في عصره وبعده أيضا.

500 الحضارة من منظور قرآني تأويلي

نجد في النص القرآني مفهومنا عن "الحضارة" بالمعنى الذي نشغل عليه الآن. فالمأمل لمجمل النصوص القرآنية التي تناولت قصص الأقسام الغابرة التي كانت تمثل نسبة ما من التحضر، سوف يجد القرآن يصفها

بأوصاف عدة أهمها الـ"قوة". فالحضارات هي صناعة القوة، والمتحضرون هم أمم قوية. فهي، أي الحضارة، كيان قوي ذو حضور راسخ في العمران وتمكن ضارب في الأرض. وما يلفت النظر هنا أن القرآن عادة ما يستعمل كلمة قرن وقرون أو قرية وقرى في حديثه عن هذه الكيانات الحاضرة التي أوتيت من كل أسباب الرفه والتمكن والقوة. فهو يتحدث عن سمات القرون والقرى الحاضرة، بالأوصاف ذاتها كما يتحدث عن تمكنها أو هلاكها أو ظلمها سواء بسواء، وعلى نحو يوحي بالترادف. فالقرى تشير إلى المكان في حين القرون تشير إلى الزمان. وكأن الحضارة هي رسوخ في المكان ورسوخ في الزمان. والكيانات التي يتحدث عنها القرآن، هي تاريخيا كيانات حضارية، مثل قوله تعالى: "وعاد وثمود وأصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيرا". (٣٨/الفرقان).

لم يستخدم القرآن لفظ حضارة أو إحدى مشتقاتها إلا في مورد واحد، واصفا القرية قائلا:

"وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر" (١٦٣/الأعراف).
وغالبا ما يذكر البحر في القرآن مقرونا بالبر، كما في قوله تعالى: "ظهر الفساد في البر والبحر" (٤١/الروم).

- "أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر" (٦٣/النمل)
 - "ولقد كرمتنا بني آدم وجلعناهم في البحر والبحر" (٧٠/الاسراء)
 - "ويعلم ما في البحر والبحر" (٥٩/الأنعام)
 - "قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر" (٦٣/الأنعام).
- الأمر الذي يسوغ قراءة الآية الأولى إكمالا على النحو التالي: "وأسأل

عن القرية التي كانت حاضرة [البر "و" البحر" (٢٣٧).

هذا الحضور سمته القوة والتمكن في الأرض، (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض) (٦/الأنعام).

وليس التمكين هنا إلا نتيجة للتمكن من السنن الكونية والارتقاء في الأسباب: (وإننا مكننا له في الأرض وأتيناه من كل شيء سبباً) (الكهف).

هذه القوة تتشخص في الوفرة واتساع العمران والتكاثر: (كانوا أشد منكم قوة وأثاروا الأرض وعمروها..) (٩/الروم).

- "وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثاً ورثياً" (٧٤/مريم).

- "أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشهد منه قوة وأكثر جمعاً" (٧٨/القصص).

- "وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها" (٥٨/القصص)

إذا كان التمكن من السنن والارتقاء في الأسباب حاكياً عن رسوخ في التحضر، فإنه ليس ثمة أكثر ظهوراً وأشد مناطاً في الاجتماع الحضاري من التمكن الاقتصادي. فالتمكين في أظهر صورته هو اقتصادي. كما يظهر في قوله تعالى: "وكذلك مكننا ليوسف في الأرض" (يوسف/الآية ٢٦).

ولاشك أن تمكنه وتنفذه في سلطان العزيز بمصر موصول باستلامه

502 السلطة المالية. بل ويتضح هذا المراد جلياً في قوله تعالى: "ولقد مكنناكم

في الأرض وجعلنا لكم فيها معاش" (الأعراف/الآية ١٠).

فكما أن لإنماء المال والثروة، الدور الأهم في هذا الرسوخ القوي في

كل حضارة، فالقوة يلزمها فعل التجميع، كما في قوله: "أشد منه قوة وأكثر جمعا" (٧٨/القصص). وواحدة من أهم مصاديق الجمع، يعبر عنها القرآن: "الذي جمع مالا وعدده" (الهمزة/١٠٤).

لا غرو أن التمكن الاقتصادي واتساع رقعة المعاش يؤديان إلى الغنى. ومتى أصبحت الحضارة غنية، استغنت فطغت، "إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى". فكان من آثار هذا الطغيان فحشها وفسادها وخبثها وتحللها. وطبيعي أن للطغيان نهايته السيئة وشر مآب، "هذا وإن للطاغين شر مآب" (ص/آية ٥٥).

إن علة سقوط الحضارات، هو ظلمها. ف"ما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها صالحون" (هود/آية ١١٧).

بل يحدث ذلك بظلم القرى، "وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة" (الأنبياء/آية ١١).

- أو قوله تعالى: "فكأى من قرية أهلكناها وهي ظالمة" (الحاج /آية ٤٨).
- وكذلك أخذ ربك إذ أخذ القرى وهي ظالمة" (هود/آية ١٠٢).
- "وتلك القرى أهلكانهم لما ظلموا" (الكهف/آية ٥٩).
- "ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا" (يونس آية ١٣).

إذا حاولنا استبيان مصاديق هذا الظلم في أظهر مظاهر الحضارة، أي التمكن الاقتصادي، فسوف نلاحظ للظلم هنا فضلا عن كونه يتجلى بوضوح في سوء التوزيع أو سوء الاستغلال، فإنه يصرف في وجه آخر بمعنى "الكفر"! وذلك لقوله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون". هذا مع قوله تعالى: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم

الكافرون". فالكفر هنا مساوق للظلم، بل وهو مصداقه الأعظم. الكفر كحجب وإخفاء. ولذا يأتي في القرآن في قبال الشكر، الذي هو بمعنى الإظهار: (ولئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد). فشكر النعم هو إظهارها. وكفرها هو إخفاؤها. فالحضارات الظالمة هي كافرة من حيث كفرها بالنعم وحجبها عن الطبقات السفلى من الناس، ممن قال عنهم علي بن أبي طالب: "الله الله في الطبقات السفلى من الناس".

فهي من هذه الناحية كافرة بكفرها الطبقي، إذ الطبقات حاجبة لبعضها البعض، مغلقة على نفسها، وهي من ناحية أخرى كافرة، لكفرها بالنعم المسخرة وتوقفها عن الإنماء المستدام وسوء الاستثمار وسوء التوزيع.

إن التهميش كفر، من حيث هو إخفاء لطبقات اجتماعية مسحوقة، فهو حجب وكفر طبقين. وبينما كان من المفترض أن تكون القرى والحضارات مباركة وعامرة ومكينة حينما تكون شاكرة للنعم شاكرة لها وظاهرة في شرائحها دونما كفر أو حجاب طبقين، حيث ما كانت شاكرة: "وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها" (القصص/٥٩). أو تكون عامرة غنية؛ "وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا" (البقرة/٥٨)؛ تترد الحضارات، لتصبح بظلمها وكفرها أو حجبها الطبقي، "كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها" (البقرة/٢٥٩).

لكن، ما هي أسبابا هذا الخواء وما هي سيماته و مصاديقه ؟

قلنا أن الظلم يصرف بمعنى الكفر لقوله تعالى :

- "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون" (٤٥/المائدة).

- "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون" (٤٤/المائدة).

أو كما في وصية لقمان لابنه : (يا بني لا تشرك بالله، إن الشرك لظلم عظيم). (١٣/لقمان).

الأمر الذي يؤكد على أن فساد العمران وعلّة فظاعته في استفحال معاشه وبطر معيشته. فتكون من سماته الأبرز، قيام مجرميها ومترفيها وتمكنهم من مصير الحضارة : (وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها)(الأنعام)١٢٣.

وليس مجرموها إلا مترفوها الذين يمكرون لاحتكار فرص الإنتاج و المعاش العام وتكريس مظاهر الفساد: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها"(الإسراء/١٦). أي فكفروا فيها وحجبوا النعم على الخلائق بالاحتكار وعدم الاستثمار وظلموا فيها بسوء التوزيع. فإذا كانت كذلك، فهي إذن حضارة تعمل الخبائث: "ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث"(الأنبياء/٧٤).

وحق على القرون، الخبيثة أن يكون مآلها مآل الشجرة الخبيثة؛ "اجتث من فوق الأرض ما لها من قرار".

فما هو خبيث كالشجرة التي لم يعد لها قرار. وهو بخلاف الحضور والرسوخ والتمكين في الأرض. فتكف إذن عن الحضور، فلا تكون قرية حاضرة. فالحضارات لا تموت إلا بعد أن تصبح ظالمة وخاوية على عروشها: (كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها)(البقرة/٢٥٩).

فالظلم يؤدي إلى الخواء والفراغ: "فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا" (النمل/٥٢٩). والإنسان فيها فاقد لإنسانيته، والقوم قلوبهم هواء، فهم صرعى (كأنهم أعجاز نخل خاوية)(الحاقة/٦٩). وهو خواء يعكس بؤس المحتوى

الروحي والعقلي والمادي. ويتمظهر في الارتداد إلى واقع التخلف والتصارع، فإذا بالقرى تتحول من حضارات عامرة إلى قاع صفصف، عودة إلى الهشاشة، واجتثاث الجذور ونهاية التمكّن من السنن الكونية والأسباب والتمكين في الأرض. وتلك هي النهاية السيئة للحضارات، وذلك هو شر مآب!

لكن القرآن لا يتحدث عن نهاية الحضارة مطلقا. بل نهاية حضارة قوم لصالح حضارات أخرى. الأمر الذي يؤكد على مبدأ التناوب على الحضارات: "وأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين" (الأنعام/٦).

"وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قرنا آخرين" (١١/الأنبياء).

وعليه، ففي مسألة الحوار يتحدث القرآن عن تعارف بين الشعوب والقبائل وليس بين الحضارات. أي بين الكيانات البشرية المختلفة. ويتفرع استشكلنا على مسألة التعارف على سؤالين:

أولا: ما هو حد التعارف وما هي شروطه وسماته؟

ثانيا: هل التعارف بين الشعوب والقبائل يجري على مفهوم الحضارات،

506 فيقال مثلا تعارف حضارات؟

لم يتحدث القرآن عن تعارف بين القرون أو القرى التي هي التعبير القرآني الأوضح عن الحضارات كما أسلفنا. وإنما تحدث عن تعارف شعوب وقبائل بما يوحي به نمط الاجتماع العربي عصرئذ. فإذن هو تعارف بين كيانات اجتماعية داخل حقل سوسيو - ثقافي واحد. ذلك لن التعارف

بمعنييه: المعرفة والمعروف، مقدمة لإزالة أسبابا التغالب والتصارع بين هذه الكيانات، كما تحيل عليه الآية: "ذلك أدنى أن يعرفن، فلا يؤذين" (٥٩/الأحزاب).

فالمعروف والمعرفة تنزع أسبابا الأذى والعنف بين الكيانات. إلا أن الحديث الآن، هل ذلك ينطبق على الحضارات؟ والحال، أن الحضارات ليست في حاجة لكي تتعارف. فيما أنها قوة الصناعة وصناعة القوة، فهي محل جذب طبيعي وإغواء للجميع. فالقوة ليس في حاجة لا للتعارف ولا هي بطبعها ميالة للمعروف. إنما يفترض في الآخر أن يعرف نفسه للحضارة باكتسابه قوة الحضور. فالحضارة بطبعها طاردة للضعفاء. والقرآن يتحدث عن القرى (=ودائما بمعنى الكيان الحضاري) التي "أخرجتك" - كمستضعف أو ناشز عن قانونها وخطابها -. لكن الصراع هو باكتساب الشوكة والعمل على إعداد القوة للدخول إلى القرية مجددا برسم الشراكة بعد تحصيل التمكّن والقوة. فالحضارة بوصفها دورة ورسوخا في القوة والصنائع لا تحاور إلا من دخل دورتها وأجاد لغتها وملك تمكّنها ورسوخها في الأرض.

فالقرى أو القرون الحاضرة لا تحاور إلا من له رسوخ في الأرض ورسوخ في الزمان. ولذا تحدث عن القرون والقرى بوصفها حضارات مكينة في الأرض، بمنطق الصراع والتنافس والإعداد والإهلاك.. وتحدث عن التعارف بين كيانات ثقافية واجتماعية ليس بالضرورة هي حضارية. فالحوار هو مقدمة لكل تعارف أو معروف. وهذا لا يتم بين الحضارات ومحيطها، بل هو تعارف بين الثقافات.

هذه الرؤية التأويلية للنص القرآني تضعنا بلا شك أمام تصور واقعي للحضارة كقوة وضرورة ومناوبة. كما تضعنا أمام تصور واضح للنهايات وطبيعة الصدام الذي ينشأ من استفحال وضع الحضارة في الداخل، باتساع رقعة الظلم. فالنهايات السيئة للحضارة الإنسانية الظالمة حتمية لا تضع سقفا للحضارة، بل تفتح أمامها أفقا آخر، وتسلك بها مسلك التناوب بين الحضارات المختلفة والقرون المتفاوتة وإعادة إنشائها على أسس جديدة، إنشاء، بكرا؛ "إنا أنشأناهم إنشاء فجعلناهم أبقارا" (٣٥/الواقعة) من أجل استئناف مسار الرسوخ في الأرض والتعمير. إنها الرؤية ذاتها التي نجدها تتكرر في المتن الخلدوني وتأمله للحضارة.

ابن خلدون وفلسفة الحضارة

ثمة في المقدمة (=مقدمة ابن خلدون) مقاطع تستحق تأملا مضاعفا. إنها بالأحرى، تصلح فلسفة عامة عن الحضارة. تكمن أهميته النص الخلدوني بهذا المعنى في نظراته التأملية ورؤيته الدقيقة في تقصي الظواهر الحضارية بعيدا عن خلفيته عقدية. فهذه الأخيرة التي لم يفته الإعلان عنها في مواقع مختلفة من المقدمة، غالبا ما تأتي في المرتبة الثانوية لتحديد اختياراته الفكرية والمذهبية. ما يجعلها تظهر بمظهر النشاز أو المفارقة التي اتهم بها كثيرا. إن أهم ما يلفت النظر في المتن الخلدوني، هو رؤيته المتميزة للحضارة من حيث هي قوة، ومن حيث أن سمة من سماتها الأبرز، شمول التقنية وانتشار الصنائع. هذه التقنية التي تتصف هي الأخرى بالتجدد والتعقيد. إن قراءته بهذا المعنى، هي قراءة ظواهرية تستهدف تكوين رؤية

ما هوية للحضارة كظاهرة إنسانية تتمتع بخاصية بيولوجية تتجلى في سنة
النشوء والارتقاء فالاضمحلال. يمكننا تقريب هذا المنظور الخلدوني
للحضارة من خلال المحاور الآتية:

محور التعريف (= الحضارة كقوة الصناعة وصناعة القوة)

لم يقف ابن خلدون عند التعريف التقليدي للحضارة، باعتبارها حضورا.
بل إن تأملاته فيها لم يقص بأي حال من الأحوال أنماطها الحديثة. إنه
يتحدث عن موجتها الثانية قبل ورود "توفلر" بقرون عديدة. فإذا كان ول
ديورانت قد ألصقها بالنشاط الزراعي، فإن ابن خلدون ألصقها بالنشاط
الصناعي. ولعله الاجتماعي الأول الذي جعل ديناميتها تتصل بالدولة
كظاهرة سياسية عمرانية. فالحضارة إذن هي حضور الدولة ورسوخها. يشير
إلى ذلك من خلال عنوانه للفصل السابع عشر، إذ يقول: "في أن الحضارة
في الأمصار من قبل الدول وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها"^(٢٣٨).
الحضارة إذن هي حضور خاص يتميز بكونه حضورا ورسوخا دولانيا
Etatique. هذا التمرکز الدولاني يجعل من الحضارة نفسها ظاهرة
سياسية. أي ظاهرة مساوقة للمدينة. هذا الربط الواضح بين نشوء الحضارة
ورسوخ الدولة، ينطوي على دالتين:

509

كون الدولة هي مناط الصنائع وغاية الحضارة. فالظاهرة السياسية هي
أسمى هدف للظاهرة الحضارية. يظهر ذلك جليا في التمرکز المفرط الذي
تبدو فيه الملامة بين المركز السياسي والنشاط الحضاري واضحة تماما.

ربط الحضارة بالدولة بوصفها أقوى ظاهرة في العمران على الإطلاق .
 ما يعني أن الحضارة هي صناعة القوة . و لكن السؤال ، أي قوة ؟! إنها قوة
 الصناعات رسوخا و استحكاما الذي يعتبر مظهرا من مظاهر استحكام الحضارة
 . وكون الصناعات منبع القوة ، وكونها خاصة حضارية ، أو كما يقول :
 الصناعات من توابع الحضارة" (٢٣٩) . وضح حينئذ أن الحضارة في حد ذاتها
 قوة : قوة الصناعة وصناعة القوة !

تأخذ الصناعات عند ابن خلدون معنى يسمو بها عن مستوى الأشياء التي
 تمثلها . بل هي نمط ملازم للرسوخ الحضاري . فهي إذن وسيلة و غاية . بل
 إنها لا تقتصر على هذا المحدد الأداة INSTRUMENTALE أو
 الأنثروبولوجي للتقنية . بل و كما يؤكد هيدغر ، التقنية هي انكشاف و حضور
 و تمظهر و حقيقة (اليتيا) . و ذلك يظهر جليا في الأثر الذي تخلفه الصناعات أو
 ما تتأثر به الصناعات بقوة رسوخ الحضارة . الأمر الذي يرجح عندنا كون
 الصناعات تأخذ معنى التقنية كما لاحظنا عند هيدغر ، ليس من حيث هي و
 سائل أو غايات فقط (=البعد الأداة للتقنية) ، بل هي ماهية تحتفظ لنفسها
 ببعض الغموض و الأسرار . من هنا سوف نستخدم كلمة "تقنية" بذل
 "صناعات" متى استعمل ابن خلدون ذلك و قصد به المعنى ذاته . يقول مثلا في
 510 معرض حديثه عن المدن و الأمصار بإفريقيا و المغرب : " فالصناعات بعيدة عن
 البربر لأنهم أعرق في البداوة . و الصناعات من توابع الحضارة " (٢٤٠) .

و الأمر ذاته بالنسبة للعرب ، إذ "العرب أيضا أعرق في البدو و أبعد عن

(٢٣٩) - المصدر نفسه ص ٣٩٥ .

(٢٤٠) - المصدر نفسه ص ٣٩٥ .

الصنائع" (٢٤١).

"والسبب في ذلك - يقول ابن خلدون - شأن البداوة والبعد عن الصنائع".

وما يؤكد ذلك بوضوح، قوله: "و تستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه، وهذه هي الحضارة" (٢٤٢).

وليس مطلق الصنائع من مظاهر الحضارة و العمران. بل ما يميز التقنية الحضارية، هو التعقيد والشمول والتطوير الذي يتم بموازاة مع اتساع العمران ورسوخ الحضارة. ولذا كان العمران البدوي لا يحتاج من التقنية إلا إلى ما هو بسيط منها للاكتفاء بالضرورة. في حين الحضارة بما هي نشاط تراكمي ونمط يقوم على الوفرة، فهو إذن يحتاج إلى التقنية المعقدة (=الصنائع المركبة): "وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات (...). وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجاداتها فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله" (٢٤٣).

وما يؤكد أيضا هذا التقسيم الخلدوني للتقنية إلى بسيطة ومعقدة، قوله: "ثم إن الصنائع فيها البسيط ومنها المركب. والبسيط هو الذي يختص

(٢٤١) - المصدر نفسه ص ٣٩٦.

(٢٤٢) - المصدر نفسه ص ٣٩٧.

(٢٤٣) - المصدر نفسه ص ٤٠٩.

بالضروريات والمركب هو الذي يكون للكماليات (٢٤٤) .

بما أن العمران البدوي يكتفي بالضروريات نظرا لأن تلك الوسائل كما يؤكد ابن خلدون ليست مطلوبة في ذاتها، بل هي وسائل لغيرها، لم تكن الحاجة ناجزة إلى تقنية معقدة كما هو شأن الحضارة، من حيث هي نشاط تراكمي وعمران يقوم على الوفرة والإيناء المستدام، فتعاضم حاجاته وكمالياته.

من ناحية أخرى ينظر ابن خلدون إلى التقنية كملكة. وذلك من حيث هي ناتجة عن اتساع العمران ورسوخ الحضارة، وكثرة التفنن. من هنا كان الإبداع مستمرا، واستجابة لا محدودة لتطلبات التكاثر في الرفه والنشاط. وكما يقول: "والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية رائدة على الضرورة من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر وتقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها فتكون بمنزلة الصنائع (...) وبقدر ما يتزايد من أصنافها تتزايد أهل صناعتها ويتلون ذلك الجيل بها ومتى اتصلت الأيام وتعاقبت تلك الصناعات حذق أولئك الصناع في صناعتهم ومهروا في معرفتها والإعصار بطولها وانفساح أمدتها وتكرير أمثالها. تزيدها استحكاما ورسوخا" (٢٤٥) .

512 إذا كانت الحضارة في نظر ابن خلدون هي قوة الصناعة أو صناعة القوة، فإن أبرز سمة لذلك، هو الإبداع والتجدد. ومن هنا استحال على البدو تمثلها طالما لم ترسخ فيهم بعض الوقت، وطالما رسوخها يتطلب زمانا.

(٢٤٤) المصدر نفسه ص ٤٤٤ .

(٢٤٥) المصدر نفسه ص ٤٤٣ .

حتى إذا استحكمت، ظلت راسخة لا تزول وإن تراجع العمران وتناقص؛
فإن آثار هذه الصنائع تظل راسخة لأجيال كثيرة.

فالحضارة رسوخ وعوائد وتطوير مستمر للصنائع. وهي من هذه الناحية
قابلة للتقليد والتمثيل في بعدها التقني: "لم يجد يهما من الحضارة ما يقلد
فيه من سلفه"^(٢٤٦). وهذا أمر طبيعي. فالحضارة تناوبية تنتقل وتنمو
وتضمحل. وهي عند ابن خلدون شأنها شأن الدولة، تمر بأطوار. وهي
ليست معطى ناجز؛ بل قوة نشاط قابل للاشتداد والتضعف بحسب الشروط
معينة. فهي من ناحية متفاوتة بحسب تفاوت العمران، وهي من ناحية أخرى
قابلة للتجزئ: "فكان لهم من الحضارة بعض الشيء"^(٢٤٧). كما هي قابلة
للسقوط والتصرم. يقول ابن خلدون: "قد بينا لك فيما سلف أن الملك
والدولة غاية للعصية. وأن الحضارة للبداءة وأن العمران كله من بداءة
وحضارة وملك وسوقه له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من
أشخاص المكونات عمرا محسوسا وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين
للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها، وأنه إذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة
عن أثر النشوء والنمو برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط فلتعلم أن
الحضارة في العمران أيضا كذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها"^(٢٤٨). لعل ما

513 يبرز الموقف الخلدوني من هذه النهاية السيئة القاهرة، للحضارة، هو كونها
ظاهرة طبيعية في العمران. وأن سقوطها ونهايتها ليس عيبا في وظيفتها أو

(٢٤٦) المصدر السابق ص ٤٠٨-٤٠٩.

(٢٤٧) المصدر نفسه ص ٤١٠.

(٢٤٨) المصدر نفسه ص ٤١٢.

نقصا في أدائها؛ بل هو فساد يترتب عنه تقدم وشمول في التقنية، مما يترتب عليه تراكم ووفرة ورفه ثم ترف وفساد. إن النهاية السيئة، هي حتمية تلاحق الحضارات كالظل. فليس ما يبرز سقوطها بأغرب مما يبرز نشؤها عند ابن خلدون. وهاهنا، نجدنا قد بلغنا بيت القصيد، من حيث أن الحضارة بما هي تكاثر في التفنن ونفوذ في التقنية، لها انعكاس مختلف على العقول والنفوس. فابن خلدون يتحدث عن أخلاق ملازمة للتحضر وعلى مستوى ما يتصل بالإدراك والسلوك والعوائد. ولعل سر سقوط الحضارات وزوالها راجع إلى استفحال هذه العوائد وليس إلى مجرد نقص في العمران. وهذا ما يؤكد على أن سقوط الحضارات لا يأتي من ناحية التقنية وفعالية الصنائع، بل من الفساد الذي يطرأ على الإنسان نفسه واستلابه تحت وطأة التقنية، ربما الأمر الذي يجعل قوة الحضارة نفسها تصبح عامل تدمير وتحطيم لها. لعل "أيف لاكوست"، لم يكن يدرك تمام الإدراك هذا الموقف الخلدوني إزاء نشوء الحضارة وزوالها. فهو حاكم ابن خلدون على موقفه من أخلاق أهل الحضرة واتهامه لهم بالليوننة والفساد.

ومع أنه يؤكد على أن ابن خلدون، هو من أهل الحضرة الذين احتكوا بالبلاط، إلا أننا رأيناه يصف أحوالاً ويتحدث عن عوائد ويرصد عللاً

514 للنشوء وعللاً للسقوط. فالأمر نفسه يمكن أن يلاحظ عليه في معرض

تهجمه على طبائع البدو وتخريبهم الدول التي هي محور الحضارة نفسها. فالنقد الخلدوني يتوجه إلى استفحالات الترف والفساد الذي يمثل ظاهرة متأخرة في الحضارة، هو ما أسماه نقاد الحداثة نفسها "الاستيلا ب".
فالحضارة في منظور ابن خلدون ليست شيئاً آخر سوى تفنن في الترف:

”والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستিজادة أحوال والكلف بالصنائع^(٢٤٩)“.

هذا الاستيلا ب الذي يبدأ مع بلوغ الحضارة أوجها، بل هي نفسها تمثل الأوج، وتؤرخ بذلك إلى بداية تدهورها، إذ الاستفحال يبدأ مع التأثير السلبي للتقنية والصنائع على النفس. إن ابن خلدون يستخدم كلمة توحى بهذا التأثير الخطير الذي ينتهي إلى سلب الكائن شخصانيته ويجعله كومة من الرغبات فاقد الإرادة وخارج التحكم والسيطرة. إنها ظاهرة تلون النفس بعوائد التحضر، التي يعبر عنها ابن خلدون قائلا: ”وإذا بلغ التأثق في هذه الأحوال المنزلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها. أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز وينكب عن الوفاء بها^(٢٥٠)“:

الحضارة = الإستهلاك . إن النقد الخلدوني لم ينطلق من خلفية دينية أو أخلاقية فقط كما حاول أن يوحى بذلك ايف لاكوست، بل ينطلق من قراءة وحساب واقعي للتحطيم الذاتي للحضارة بحيث تصبح غير قادرة على تأمين الدين والدنيا معا. فالحضارات تورث أخلاقا هي عين الفساد. وهذا الأخير يصيب إنسانية الإنسان ويعطل فعاليته؛ إذ فساد الأخلاق هو فساد الإنسانية. وهكذا يتهم ابن خلدون من فسدت إنسانيته بالمشخ الذي لا يعني أمرا آخر غير الانحطاط والاستيلا ب: ”وإذا فسد الإنسان في قدرته على

(٢٤٩)المصدر نفسه ص ٤١٢ .

(٢٥٠)المصدر نفسه ص ٤١٢ .

أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة، وبهذا الاعتبار كان الذين يتربون على الحضارة وخلقها موجودون في كل دولة فقد تبين أن الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدولة" (٢٥١) .

وهذا ما أسميه باللحظة الخلدونية الإنسانية، إذ وإن بدا اهتمام هذا الأخير منصبا على الاجتماع والدولة والحضارة مؤرخا لها ومحللا لأنماطها وتقنياتها وأشائها، فهو هنا يعبر عن محورية الإنسان وغايته في هذا النشاط. فمهما قويت الحضارة وتقنياتها، فإنها لا تدوم من دون إنسان. فإذا فسد الإنسان فسدت الحضارة وفسد العالم. ولكن ابن خلدون أيضا يذكرنا، بأن الإنسان غاية وجودية في حد ذاته. وأنه يمكن أن يتحقق وجوده في الحضارة ودونها. إن الحضارة بما أنها مساوقة لقوة التقنية ليست في حقيقة الأمر إشكالية وجودية إلا حينما يصبح الإنسان نفسه أسير كمالياته وأوهامه وعوائد رففه وترفه، وذهان الاستهلاك. حينما يستلب، فيرى أن القضية أصبحت قضية نكون أو لا نكون. إن تبدل الحضارات ونشوتها وسقوطها، هو عرض من الأعراض، بينما يظل الإنسان هو سيد العالم: صانع الحضارة ومبيدها. ولم ينظر ابن خلدون إلى أخلاق الحضارة وأخلاق البدو نظرة متحيزة؛ فمن يطلع على ما قاله عن أخلاق التمدن، لا يمكن إلا أن يحسبه مدنيا، كما أنه أعطى أخلاق البداوة حقه أيضا. إن ما يطرأ من تمايزات بين عوائد الحضرة وعوائد البدو، هو تمايز بالعرض والوظيفة، لا بالحقيقة. وهذه هي أهم الأفكار الخلدونية التي تؤسس لنسبية الثقافات وتاريخيتها.

نسبية الثقافات:

لقد وضح من خلال هذه الرؤية الخلدونية - المقتضبة - بأن الحضارة ملكة تكتسب وتورث بفضل الرسوخ. وهي من ناحية أخرى نشاط إنساني تقدحه إرادة القوة. إن الحضارة بما هي إنجاز إنساني هي ظاهرة عارضة ومحتملة. فسقوط الحضارات وقيامها أمر وارد جدا. وتناوب الأمم عليها أمر وارد أيضا. فغاية البداوة هي التحضر. لكن الثقافة تظل أمرا آخر غير الحضارة. إن التقنية كما أكدنا سابقا ليست أداة محايدة. بل هي فعالية مؤثرة في الثقافة والعادات بشكل واضح عند ابن خلدون أيضا: "ولا شك أن كل صناعة مرتبة يرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى" (٢٥٢).

يقدم ابن خلدون رؤية نسبية للثقافة سابقة على ليفي ستراوس، وكل نقاد الحدائثة والميتافيزيقا الغربية. بل إنه يقدم رؤية مناقضة لبروهل نفسه في المقام. فقد عالج دعوى تجنيس الثقافة، وقدم رؤية تصلح أن تكون تأسيسا لنسبية الثقافات، ودحضا للأيدولوجيا، التصنيفية في زمن مبكر! .
الأنا المهمش والآخر الحضاري:

لقد أشار ابن خلدون إلى ذلك الإحساس بالدونية، الذي تتركه قوة الحضارة في نفوس الأغيار. وما يدل فعلا على أنه لم يكن يفعل أكثر من وصف ظاهرة الهامش إزاء المركز الحضاري وطبيعة الاستتباع. إن الأنوية الحضارية هي ملازمة لكل أشكال الحضارات. ليس ثمة حضارة قامت في

التاريخ لم تنظر لنفسها كمركز للعالم. فهذا وضعها الطبيعي الذي يصفه البعض بكونه إحساسا عادلا. التقليد في نظر ابن خلدون أمر طبيعي جدا. لأن الحضارة في نظره تنقل وتورث وترسخ في الأماكن التي تمر بها. هذا قانون طبيعي. بل إن التعلق بعوائد الحضارة وتقليد أنماطها وسلوك أبنائها، ناتج عن الإحساس بالغلبة والوهم بكمال الغالب. ف" المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله" (٢٥٣).

فالنتيجة :

- توصلنا من خلال النقد الجينيولوجي للفظ حضارة إلى كونها نشاطا عمرانيا يصعب تحديده، ولا يمكن القبض على ماهيته، إلا إذا قلنا أن الحضارة سيروية قوية لا نهائية.

- توصلنا إلى أن الخلط بين الثقافة والحضارة هو تقليد أنثروبولوجي أمريكي راجع إلى ذهنية وصفها جون جراي، بالفكرة الأمريكية المتسلطة بشأن تعدد الثقافات.

- وعليه، تحدثنا عن أن الحوار هو بين الثقافات، إذ لا وجود اليوم إلا إلى حضارة واحدة، هي الحضارة التي يستولي اليوم عليها الغرب ويوجهها
518 لخدمة أهدافه وبيدعها باستمرار.

- إن خروجنا عن التاريخ الكوني هو في الحقيقة خروجنا من قانون التناوب الحضاري. ومع أن ابن خلدون ومن قبله اعتبروا رسوخ الغرب في

البداءة، إلا أن التاريخ العربي سرعان ما أعاده الحدث الإسلامي إلى الدورة الحضارية.

- إن الموقف المطلوب إزاء الثقافات، هو التحوار معها من خلال إيجاد صيغة تواصلية معها. لكن الموقف من الحضارة لا يقدم لنا خيارات أخرى سوى الاندماج أو الانسحاب. وعليه، تعين عليها البحث عن الشكل أو الكيفية الملائمة للاندماج. إن اختلاف الثقافات قد يتيح لنا اختلافا على مستوى كيفية الاندماج في الحضارة المعاصرة وكيفية الانخراط فيها. لاشك أن ثمة أكثر من صورة لهذا الاندماج. وقد سبق وتحدثنا عن صور أربعة لموقف الثقافات من أي حضارة:

الموقف الحضاري (=الحلولي)

الموقف التحضري (=الشراكي)

الموقف الاستحضاري (=التبعي والاستهلاكي)

الموقف الاحتضاري (=الوحشي)

وليس أمامنا سوى أن نختار طريق القوة والاندماج بشراكة وبحس إبداعيين إذا أردنا أن نغير شيئا من واقعنا أو نحدث تغيرات بنويًا داخل الحضارة وليس خارجها. إن الاندماج الأنسب والواعد هو اندماج تحضري يقوم على مبدأ الشراكة والمناعة الذكية وليس الهوجاء، وتصعيد فعل المناورة إلى حدوده القصوى. ذلك ما يتيح لنا عالم لم يعد يتسع إلا إلى الأقوياء: فلنكن أقوياء!

الفصل التاسع في البدء كانت الأخلاق

"عجبت لمن لا يسع الناس بماله كيف لا يسعهم بأخلاقه".

علي بن أبي طالب - ع -

"وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت

فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا" !

ذلك حقا، أصدق ما جادت به قريحة أمير الشعراء، أحمد شوقي. ولعله أبلغ تعبير وأسنى وصف في عصرنا الموسوم بفساد الضمير وتراجع القيم، بدءا بدنيا الأفراد واجتيازاً للاجتماع السياسي ولحوقاً بمشاهد العلاقات الدولية. سوف تظل - إذن - قولة شوقي أبلغ ما نطق به شاعر عربي في العصر الحديث، تطرق مسامعنا بعظيم فحواها وجيليل بهائها. فالأمم - أي نعم - ترتقي في معارج نهوضها بأخلاقها. ولك بعد ذلك أن تسميها ما شئت، أخلاق مروءة أو أخلاق الضمير أو أخلاق الدين أو أخلاق العمل ... فالأمم ناهضة بها، باقية بقاءها. وإذا سلمنا بأن عصرنا الذي استفحل وضعه الأخلاقي، هو اليوم على شفى جرف هار وفي منتهى انسداده القيمي يدوس على ما تبقى من آثار ذلك الحطام الأخلاقي، كان العالم اليوم وأكثر من أي وقت مضى مشدودا من أعناقه كي يدرك بأن الأخلاق مقوم انطولوجي وواجب ليس في تركه أدنى مندوحة للمجازفة بالنوع. فالأخلاق ضرورة لا اختيار، وواجب لا ندب.

وقد يتساءل أي باحث في فلسفة الأخلاق، عن جدوى أمر كهذا في عصر انتظمت أنساقه على أسس إن لم تكن لا أخلاقية فهي لا تستنجد بها.

عصر ارتداد إلى ما دون الأخلاق. فأصبح اقتصاده احتكارا وتشينا وتسليعا واستلابا. فهو على أية حال ليس ذلك الكائن المفترض كهوية أخلاقية، بل هو - بالفعل - سلالة مستحدثة ليس لها من المشترك الإنساني إلا المشي باستقامة، الكائن - كما تعرفه بعض الرسوم المتحركة - بالماشي واقفا. وهو هنا ما بعد الـ "Homo-oeconomicus". وحيث هنا وفي ضوء الانزياح في نمط المعاش وفلسفته القائمة على المتخيل الفردي والتبئس الجماعي، غدا الاجتماع ارتدادا إلى العبودية، ومجتمع القطيع الذي هربت منه شخصانيته، غارقا في تموجات التعويض والاستبدال والتخييل، إذ غدا كل ما هو إنساني، محض أشياء تحسب وفق معايير السوق. وحيث أصبح الإعلام نفسه صنعة الصنائع التي بها مسخ كل ما يحيط بالنوع إلى سلعة قابلة للعرض والطلب. حتى الجريمة وفساد الأخلاق وتراجعات الضمير، هي ظواهر مسوقة، في مجتمع لا يمكن أن يعيش إلا في قلب هذا الهدير الفاوستي؛ بين صناعة الفقر والغنى، كما صناعة الانحطاط وقمعه الصوري. هكذا غدا الاجتماع هو أيضا تغالبا مميئا وعصية وتشظيا أنويا ... كما غدت سياسته طغيانا بالمكشوف والمرموز واستبدادا وظلما.

وكان أن وجدنا - وذلك قدرنا - أنفسنا أمام عالم بلغت وقاحته مبلغا،

521

أصبح فيه الحديث عن الإبادة النووية للنوع حديثا مستساغا ومتداول عفو الخاطر. والإخبار عن موت الأطفال بالجملة بمؤامرات وخيانات وسموم يصنعها الكبار، "حدوثه" لا تلين من يباس العقل السياسي الحديث^(٢٥٤)،

(٢٥٤)الشاهد على ذلك، اللاأبالية التي استقبلت بها "ألبرايت" سؤال أحد الصحفيين حول الضحايا الأطفال جراء الحصار الغاشم المفروض على المجتمع العراقي. ذكرت حينها بأن

وهي لذلك مجرد صور تزدان بها معارض الفرجة الموسمية المطعمة بالشعارات والإحصائيات المغشوشة وخيبات الأمل. وربما أصبحت مادة خاضعة للاستهلاك الإعلامي "Masse-médiatisé"؛ في عالم موسوم بالوفرة والاستهلاك ينقاد فيه جزء من النوع زرافات إلى الموت الجماعي من فرط مجاعات لم نعهدها حتى في العصور الزراعية أو تلك العصور الحجرية الأولى. وهو أمر يشكل ظاهرة يستئنس بها مستهلكوا الوفرة، كشاهد فرجوي على عظمة النقلة النوعية في مشوار الاستهلاك العمومي. وإن بدا أن عالم الجوعى هو هامش للنفايات وضحية الاحتباس الحراري الذي سجل فيها الفيتو الأمريكي داخل كيوطو ضربة أخلاقية تضاف إلى سلسلة الزلازل الدورية. وفي عالم لا يتطلب شعوبه أكثر من رفع الإقامة الجبرية عن مسلسل نموها الاقتصادي والسياسي والاجتماعي المعاصر، أصبح الحديث عن الأخلاق، قضية ملحة، لعلها القضية الأولى فيما ينبغي الاشتغال عليه، لاسيما وقد وجدنا أنفسنا فجأة أمام هذا التحول النوعي على الصعيد ال"يو-تقني" الذي جعل الحديث ممكنا، عن ضروب من الخلق (= تجوزا) بالتقسيت - عن طريق استنساخ الأعضاء البشرية - لإنسانية، ليس بالضرورة يجب لها الوجود كاملة. أو لعلها توجد بلا رأس يحمل مسوغ

مقدار ستمائة ألف طفل ضحايا هذا الحصار تستحقه الأهداف التي تسعى الولايات المتحدة الأمريكية لتحقيقها في العراق. قد يبدو هذا منطقا واضحا لمصاصي الدماء، لكن "ألبرايت" تتحدث بلغة سياسية مهما بدت قاسية، فهي لها ما يبررها في العقل السياسي الحديث، بما أن ذلك لا يعدو كونه حدا أقصى للبراغماتية الأمريكية، والتي لها دعاة وأنصار مخلصون بين ظهرانينا.

إنسانيتها، وبالتالي من دون أخلاق تنظم سلوكها وتبرر وجودها. وهنا سنعود إلى ذلك المشترك الإنساني الحاكي بلسان الارتداد إلى سفح النوع أو دونه إلى عرف الآلة. فأي مستقبل إذن لإنسان تصاغ أخلاقه وقيمه حسب ما يفرضه علم جانح لا يتقيد بضرورات الاجتماع الإنساني، لإنسانية قد تصبح قابلة للتركيب والتفكيك إلى قطع غيار. إنه ليس ضربا من الخيال الممتنع، ولا حتى قطعاً مع فكرة الهيولى البسيطة القابلة للصور، بل هو مسار ممكن على طريق التطور "البيو-تقني" في غياب شبه تام لأخلاق يتسع لها الضمير العلمي في جنوحه المتفلت، وذلك مذكف أن يكون الإنسان غايته أو محورا له. بل حتى لو اعتبرنا ماهية هذا الكائن هي ما يتقوم بوجوده وفاعليته واشتغاله، على مذهب السارتريّة، مقارنة إياه على أساس من أصالة الوجود، فإن هذا القدر من الحقيقة الوجودانية لإنسان غدا أبأس وجودا من مجرد وهم يتحرك على ترنيمة أطراف الوعي المتخيل، بفقد "أناه" والاستعاضة عنه بنمط آخر وبلحظ المرآوية "اللاكانية"^(٢٥٥). بل هو كله على بعضه سيكولوجيا وجسدا، أصبح متحصلا بلحظ هذه المرآوية. فالأجيال الحاضرة بقدر ما تنتفض اليوم ضد سلطة التراث وأركيولوجيته، فهي تنتفض ضد سلط المستقبل ورهاناته، من خلاله التحكم بالنوع وصياغة أنوياته وأيضا التحكم بالجسد في ثورة تاريخية عبثية ضد تعلق الصور

(٢٥٥)تمتاز المرحلة المرآوية – Stade de miroir – عند جاك لاكان، بأنها لحظة مفصلية على صعيد تشكل الوعي بالذات. وهو وعي صادم ومغشوش في آن واحد. فالأنا لا تظهر كما هي، بل تظهر للذات من خلال الآخر. هذا الوعي بالأنا الصادم والآتي من الخارج، يجعل الأنا في مقام المتخيل لا الأنا الماهوي.

بهيولها تعلقا هو حتمية هذا الوجود الإنساني نفسه، أو الدازاين - الهيدغيري - المقذوف به هاهنا. هذا الكائن الذي خضعت هيولاه لهندسات بيو-تقنية. كائنا محسوبا ومصمما سلفا، ليس فقط مجرد كائن مسخ، لنسميه - خلافا للسائد - كائنا "أنطو-ميتريا"^(٢٥٦)، فإن ثمة ما هو أنكى في هذا

(٢٥٦) أصبحت اللاحقة "Métrie" في حقل الإنسانيات حقيقة تتسم مع النزوع الوضعاني القاضي باستبعاد ما هو إنساني من دائرة العلم واختصاصه. بل صار البحث عما يعوض ذلك من اختصاصات علموية تستبعد كل ما هو روحي أو إنساني أو فلسفي من الصنعة العلمية. كالدين الوضعي - أوجست كونت - أو الفلسفة العلمية - هانز رايشناخ - فالإنسان، موضوع الدرس ككل الموضوعات لا يمتاز عليها بشيء، بل لعله يكون أدها في حالات كثيرة. على الأقل ثمة ما هو سابق منها للكائن وما سيظل بعده. فال "Métrie" هذه، هي محاولة لوضعنة هذه العلوم التي ظل موضوعها هو الإنسان، كالأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع والاقتصاد... أصبح الحديث عن بعض الشعب العلمية في علم الاجتماع، طبيعيا، نظير Sociométrie و économétrie والواقع أن الرؤية الفلسفية الأنطولوجية هي نفسها قد ارتدت إلى هذا المدلول الوضعاني الغالي. لقد بات يلوح في الأفق، أن الكائن الحر أو الفاعل الذي ظل فارس الفلسفات الوجودية والتيارات الإرادية، قد أشرف على الانقراض. فالعولمة ومسارات التسليح والوضعنة، سوف تجرف هذه الأنطولوجيا ذاتها لصالح ضرب من "الأنطو-ميترية" (Onto-métrie). فحينما يصبح الإنسان نفسه موضوعا للبحث والتحليل فإن أُل "Métrie" لن تصبح شرطا لفهم كائن "أنطو-ميتري" فحسب، بل هي شرط الإنسان الذي سوف يتولى تحليل هذا الكائن، بوصفه كائنا مختلفا - وهو شرط تحقق العلم الموضوعي - وإلا تحول إلى ضرب من الاستبطان كما في التحليل النفسي أو العلم الحضورى كما يقول الفلاسفة القدامى. فالباحث في الإنسان عليه أن يخوض معركة شرسة ضد "أناه" حتى تتخلص من تشويش استبطاناتها، وتستلب نهائيا في فعل آلي. فالتأنيس عدو العلم أو فلنقل، قتل الإنسان - الذاتى - شرط تحقق العلم بالإنسان - الموضوعى -. هذا الفصام الرهيب الذي

المقطع "التراجيكوميدي"، هو أن الارتداد إلى عصر الأبوية يتم مقنعا ومخاتلا ومجتزئا، حيث ليس للاحق حق تقرير نمط فعاليته ونموه واختياراته الحضارية والأخلاقية، بل إنه عصر نحدده نحن. ونصيغ مصائره نحن، فالصفعة التي تلقىتها اتفاقية كيوطو هي بالأحرى واحدة من الصفعات التي وجهت للتنمية المستدامة. ومشاريع الاستنساخ الكلي أو الجزئي التي بدأت تتردد هذه الأيام، ويحضر لها عنوة، هي ارتكاس إلى أصالة الماهية المغشوشة التي يتحكم بها الإنسان في تحديد وصياغة ماهية إنسان الغد، فيما يشبه انبعاثا لمنظور بيو-تقني يتواطأ مع نزعة أبوية آخذة في الاستفحال!

وإذا أدركنا أن نهضة الإسلام نفسها هي استكمال لهذا المشوار، ذلك لأن صاحب الدعوة نفسه قال وقرر بأن بعثته إنما هي استكمال لمكارم الأخلاق، فها هنا يصر إلى القول، بأن العقل وحده مجردا، ليس حاسما في تقدم الأمم ونهوضها، إن لم تكن هناك أخلاق تقومه. فالعقل بلا أخلاق لاحظة لنشاطه، حطام بلا معنى. بل آلة لتدمير الاجتماع. لقد نهض الغرب بعقل كان في البدء متيما بالضمير. لكنه اليوم في مسعى للطلاق الصريح، عقلا بلا ضمير يسوغ لمأساة ناهضة على المصالح العجلى، قد تعير وتسوغ عقلا على مذهب التجريد، لا على مذهب المصالح الباقية.

إن الغرب الناهض على ضمير حي وأخلاق عمل وإنتاج ذريعي يواجه اليوم مأزق عقم حضارة تغول فيها العقل المجرد، ودار دورته الجنونية كي

يضع الانترولوجيا وغيرها من علوم الإنسان الموضوعة في مقام الشاهد على استفحال التراجيديا الإنسانية. فلا غرابة إن أصبح علم الإنسان ضد الإنسان.

يجد نفسه جانحا في مقدمة قاطرة موت الإنسان. ولا يخفى أن النزيف الأخلاقي في الغرب بلغ حدا انتفت معه الحاجة إلى الإطناب في عرض وجوهه، ما دام أمرا باديا في اعترافاتهم وقلقهم اليومي. لكن ما هو مسوغ القول الأخلاقي في عالمنا العربي والإسلامي، حيث درجة الانحطاط الأخلاقي هي أظهر في سلوك الفرد العربي ذي السيكولوجية الهشة، وفي الاجتماع السياسي ذي المؤسسات المغشوشة وفي النشاط المهني المفرغ من الروح والمهنية ... حتى لكأن معضلة هذا العالم اختزلت أيما اختزال في سقوطه الأخلاقي، الذي اجتاح كافة مؤسساته السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية .

القول الأخلاقي ومصائر الفعل السياسي

لطالما أعجب "تشرشل" بالقاعدة الماثورة في الفكر السياسي الحديث، "السياسة فن الممكن". غير أن الزعيم البريطاني رآها تبريرا لجنوحه وتسلمه، حتى أن "لويد جورج" لم يفتأ يحذر من سياسته الحمقاء، داعيا إلى ضبط اندفاعاته لتجنيب السياسة البريطانية حماقات الزعيم المغامر واللامسؤول. لم يكن تشرشل إلا نموذجا لهذا النوع من الجنوح السياسي الذي لا يزال ساريا في مواقف زعماء سياسيين في أكبر الدول ديمقراطية وأكثرها انزياحا ليبراليا. فالديموقراطيات في أرقى نماذجها لم تستطع إنقاذ المجتمع من النتائج الكارثية لسياساتهم^(٢٥٧). لقد خرجت الأخلاق من

(٢٥٧) تشرشل مثال فقط عن النزق السياسي للمسؤولين السياسيين في الدول العظمى. وهو ما شهد على بلاء وجودنا السياسي في الأزمنة الحديثة. مغامرات تشرشل تصلح اليوم كتراث مغذي لسياسة تونني بليير العمياء. خصوصا بعد أن رأينا كيف داس على موقف الشعب

السياسة كي تصبح هذه الأخيرة تدييرا جهنميا وضحكا على ذقون الشعوب المنقادة انقياد القطيع. لكن ماذا لو تعلق الأمر بعالمنا العربي والإسلامي؟ وما هي المساحة التي تحتلها الأخلاق في الممارسة السياسية دولا وأحزابا ومنظمات مدنية؟ لا حاجة إلى جواب! إن العالم العربي اليوم، ربما هو أقل منزلة مما كان عليه بالأمس. فعلى الأقل حينما كان هناك ما يحجب بعضا من تلك المقاتل السياسية، أي أخلاق الملك التي جعلت الإرث السياسي الفارسي، وإن حال دون التحول إلى نظام سياسي أكثر تحررا من الاستبداد الفردي والألغارشي، فإنه قد خفف من طبائع الاستبداد الوحشي. ليست مشكلة النظام السياسي في الإسلام التاريخي تختزل في سيادة العقل السياسي الفارسي الذي جاء متأخرا، بل المشكلة بدأت في صلب الارتداد القبلي ذي النزعة الأبوية شديدة القمع والبطش. ولم تكن أخلاق "الطاعة" في النظام السياسي الفارسي التقليدي إلا ارتدادا ربما خفف من سطوة المفارقة السياسية أو لنقل، من التوحش السياسي القبلي العربي. وإن كان قد حال دون تحقق ما كان يحلم به منظروا العقل السياسي العربي. حيث لم تكن هناك صيغة أرقى من ذلك، ولائمة صيغة للحكم أضمن من

البريطاني من هذه الحرب القذرة. والأمر ذاته يظهر جليا في تعاقب السياسات الأمريكية لزعماء مسكونين بذهان الغزو والسيطرة. فضحايا السياسة الأمريكية - والحرب الأمريكية- من الشعوب يفوق كل ضحايا السياسات الأخرى وإن طغت واستبدت. بيد أن ذلك كله يتم برسم التجريب، التدمير النووي لهيروشيما وناكازاكي، مغامرة أمريكية، حرب فيتنام مغامرة أمريكية الحرب على العراق، مغامرة أمريكية... فالعالم هو مرتهن لهذه السياسة المغامرة، إنه تحت رحمة المغامرة - أو لنقل المقامرة - الأمريكية!

صيغة تستدمج العقل السياسي الفارسي إلى جانب الحطام النظري الإسلامي والعربي. ومع ذلك نقول: إن هذا القدر نفسه من أخلاقيات "المنصور" بالله أو المستبد العادل، لم يعد لها حضور في السياسة العربية والإسلامية المعاصرة. حتى أن الزعيم العربي لم يعد يملك النطق بما يحقق لأمتة الحد الأدنى من مصالحها وحقوقها المصيرية، ولا يملك من الضمير ما يكفي لترجيح مصلحة العموم على مصلحة شخصه المفدى. فظاهرة المافيا السياسي حتى على صعيد الأحزاب والتنظيمات السياسية هو مما يندى له جبين الضمير الأخلاقي. حتى أنك تجد المجتمع المدني ممزقا بين تنظيمات مختلفة في بلد قد تفوق أحزابه عدد السنين والحساب، لكن السياسة فيه مجرد تهريج وكذب وتواطؤ وخيانة. حتى أن السياسة كادت في بلادنا تساق معنى المؤامرة والخيانة والدجل.

أي قيمة لسانة أقاموا سلطانهم فوق رؤوس "الغلبة" والأمين والمهمشين. وأي شطارة سياسية تلك التي تجعل الساسة يحولون السياسة إلى معسكرات لكلاب الحراسة الجاثمة على أعصاب شعوبهم. وبأي وجه يا ترى يلقي العالم، سائس يسوس الفقر والفقراء في جمهوريات البؤس والبؤساء. وإذا افتخر ساسة البلاد المتقدمة على غيرهم بأنهم يقودون شعوبا

قوية حرة متقدمة، فبأي فضيلة يفتخر السائس العربي الذي طلق حتى

أخلاق المستبد العادل التي أخفت استبداده الصريح إلى حين، وغطت على تسلطه الشمولي، حينما يجد نفسه على رأس شعب هو بالأحرى قطعان من عبيد، فاقدة لكل شيء إلا لمخزون القمع والخواف السياسي والبؤس والتهميش. وكل ذلك نتيجة انهيار منظومة القيم وتراجع الأخلاق من

الممارسة السياسية، تلك التي أسر بها ميكافيل إلى الأمير، وتلقاها الساسة العرب هدية معتبرة، وبقي شيء من الضمير - على الأقل - في السياسة الغربية تجاه رعاياها، ومات الضمير نهائياً من الممارسة السياسية العربية. فلا المسؤولون يملكون هذا الضمير ولا الأحزاب ولا الشعوب أصبحت قادرة على الإمساك بناصية مصيرها السياسي، وتلك هي مشكلة غياب الضمير وفقدان قاتل لقدر أدنى من التخليق السياسي.

ولا مجال بعد للحديث عن حقوق الإنسان العربي في تحديد مصيره السياسي^(٢٥٨)، وعن ذلك الخطر الذي يتهدد العالم العربي بأن يتحول دون غيره من عوالم البشر إلى أسواق نخاسة ترتد فيه نسب الاثمان والاسعار إلى حد بات فيه الكائن العربي نموذجاً لعبد طائع غير آبق. فلا الشعوب أمكنها انتزاع حقوقها بنضالات مستميتة تهز الضمير العالمي، ولا أهل القرار من

(٢٥٨) قد يكون ثمة مؤمنون حقيقيون بهذا الشعار - حقوق الإنسان - منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بل هي القناعة نفسها التي تمتد حتى الماغناكارتا. لكن ما يجعل هذا الشعار جزءاً وظيفياً لهذه التراجيديا الإنسانية، كونه جاء لإحكام الطوق حول النازية في أوروبا التي اكتوت بناها. بدت حينها وكأنها المسوغ القانوني لمطاردة النازيين عبر العالم. لقد صدر الإعلان في بداية الأربعينات من القرن المنصرم، حيث لا يزال الجزء الأعظم من العالم الثالث تحت سطوة الاستعمار، وهو أبشع ظاهرة مناقضة لحقوق الإنسان. واليوم نرى التاريخ وكأنه يعيد نفسه. فالدولة العظمى التي رفضت حتى بأن تبعث بمحققها إلى جنين الذبيحة، والتي سلمت للعراق من أسلحة الدمار ليقتل بها شعبه ويروع بها جيرانه، هاهي اليوم تتحدث عن أن أساطيلها العملاقة في خدمة الديمقراطية وحقوق الإنسان في العراق. فحقوق الإنسان العراقي لا تتحقق إلا بقتل العراقي، وبقوة "أم القنابل" واليورانيوم المنضب، وتحرير العراق لا يتحقق إلا باستعمار العراق.

الحياء بحيث تجعلهم مروءتهم يشعرون بالحرج حيثما استقبلوا نظراءهم في البلاد المتحررة، بوصفهم ممثلين لقطعان من العبيد، وبوصفهم حراسا لمعسكرات المنبوذين، حتى يقال لهم، ما توليتموهم إلا لأنكم مثلهم، فالزعيم المفدى الذي يقبل بأن يقيم سلطانه فوق رؤوس المنبوذين والعبيد، يجعل من نفسه شاهدا على أنه أب المنبوذين بامتياز. فإن كان العرب قد رفضوا هذا الحد الأدنى من حقوق الإنسان كما جاء في ميثاق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بحجة الخصوصية، بل - وعجبا، وهذا ما يندى له الجبين - بحجة الاستكفاء بشريعة الإسلام السمحة - التي أنكروها - فإن تلك حيلة لا مناص أنها هروب سافر من تحمل المسؤولية، وذلك بعد أن رفض العرب الإسلام والميثاق معا. ولا مبرر لهم بعد ذلك، فإما يفتحوا الباب على مصراعيه استجابة للميثاق أو الاستكفاء الجاد بشرعتهم السمحة، فما عدا ذلك من ضروب الالتفاف دونه خرط القتاد.

واليوم، ها قد تراءى لنا أن الأخلاق السياسية، ما هي إلا دعاية أو لعبة مؤقتة، وليس محاينة حقيقية، فالأخلاق لا تحضر في السياسة إلا كتكتيك سياسي أو نفاق سياسي - حيث ما إن غابت الأخلاق عن السياسة حتى تحول النفاق إلى تكتيك^(٢٥٩) - أو أنها مجرد ارتداد يعقوبي يحيلنا إلى

(٢٥٩) لا أحد يستطيع التنبؤ، متى يتضخم الخطاب الأخلاقي "السياسوي" ومتى ينقرض نهائيا. ولكن يظل على كل حال ثمة معيار واضح لمشاريع جهنمية يخفيها أي التفاف أخلاقي سياسي ما فتؤوا يتنكرون لأبسط معاييرها. حتى بات معروفا أنه حيثما رأيت سياسيا يتحدث عن الاخلاق حتى تدرك أن كارثة ما ستحصل. فاللجوء إلى السلاح الأخلاقي هو سياسة.

قدسات "روبسبير" الثورية أو انهدادا يائسا في ردهات الوعي الشقي. وما الانهيارات العربية السياسية إلا مصداقا واضحا لهذه الانهيارات الأخلاقية التي أصابت الضمير العربي وحالت دون تحقيق وحدته أو تضامنه. وما خمسين سنة من عمر الصراع العربي-الإسرائيلي، إلا تعبيراً عن نكسة هذا الضمير الذي أشرب في قلبه الخيانة والتآمر والغدر والاستبداد. وما الاستبداد نفسه إلا ضعف وخور أصاب الضمير العربي وفتك بأخلاقه. فالأعداء استقووا علينا باستبدادنا لا بعدد الرؤوس النووية. والاستبداد استقوى علينا بفساد الضمير لا بتدابيره الأمنية. ها هنا نعود إلى أمير الشعراء، فالأمم تنهض بمكارم الأخلاق، وتستقوي على الأغيار بعلو شأنها وضميرها المعافي. وبعد ذلك تأتي الشروط الأخرى داعمة لا مقومة. فإذا ما رأيت اليوم المسؤولين عن فساد الضمير السياسي العربي وقد زاغت أبصارهم وضاعت بهم الدنيا بما رحبت، يوم أشار إليهم "الكوبوي" بالبنان. حيث رأوا في ذلك خذلانا ممن استقووا به على شعوبهم حيناً من الدهر. وأي خذلان هذا، إذ كيف للكوبوي "المدمقرط" أن يحترم من خانوا شعوبهم. فالكوبوي ينسى مودتهم بمجرد امتطائه جواد العودة. لقد أوماً إليهم - الكوبوي - برأسه ملامسا قبعته، تاركاً يتاماه العرب المستبدين يتأملون النقع حسرة، ويبحثون عن لغة جديدة وأثناء جديدة بعد هذا الفطام المفاجئ. فمنهم من أصبح يتمثل لغة ثورية في الوقت الضائع، ومنهم من أمسى لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، ومنهم من أصبح يدعوا "لامساس" ... كل ذلك

وربما بدأنا نشاهد أن الذين دعوا إلى تجريد السياسة عن الأخلاق أصبحوا اليوم يكتوون بنارها.

نتيجة دائرة السوء التي ولجوها متفرعين بفساد ضمائرهم. واليوم فقط أدركوا أنهم ضحايا طغيانهم وسوء تقديرهم لمصائرهم السياسية. تلك المصائر التي لا يمكن أن تنهض إلا على مداميك أخلاقية!

الأخلاق والحرب

لقد شاءت طبائع الأشياء، أن يكون الموت هو الثمن الوحيد للحروب. وهو ثمن مفروض على الغالب والمغلوب معا سواء بسواء. ويبقى الحديث بعد ذلك فيما يميز موتا عن موت. فثمة شهداء خالدون في تاريخ النوع، وثمة جيف تلفظها ذاكرة التاريخ. ثمة أحرار وثمة عبيد. لكن التقنية قوضت أخلاقيات الحرب، وجعلت الموت ثمنا للمغلوب فقط، كما جعلت معايير النصر هي الإبادة الشاملة للبيئة والنوع.

إذا كان السيف قد فرض قيما وأخلاقا على الحرب والمحارب، حيث لا قتال إلا لمن احتك بك منزلا. فلا أقبح ولا أجبن ممن يطعن مقاتلا في الظهر ولا أبشع مهانة وأفسد ضميرا ممن شهر سيفه مطاردا النساء والأطفال والشيوخ أو ناسفا البيوت أو قالعا الأشجار أو رادما الآبار. فالحرب اليوم تسوغ للأقوى بأن يتحاشا الجبهات ويجتاز المقاتلين ليغير على الأمنين. فالحرب على المدنيين هي من يحسم الحرب، الموت للمدني والحياة للمقاتل. وما دخلت المرأة الحرب إلا بعد أن فقدت الحرب مدلولها الإنساني وتحولت إلى صنعة سهلة لكنها قدرة، تعتمد بطش التقنية ووسائل الإبادة المريعة. لقد ولى بالفعل زمن العنتريات وحل عصر المحاربين الخفافيش الذين أكسبوهم دربة فائقة على تسميم النوع، ومرانا قل نظيره

على تلويث البيئة. لم تعد القنبلة النووية التي صنعت لتدمير العالم وتخريب الكون والتي شكلت جريمة استخدامها في الحرب العالمية الثانية مفصلا في تاريخ ووظيفة الحروب، هي وحدها الاختراع الجهنمي للحرب بوصفها نقيضا للأخلاق، بل إن الاستخدام اللاأخلاقي لمادة اليورانيوم المخضب هي واحدة من أبرز علامات فساد الضمير الحربي، حرب مستدامة تجعل عمر الفتك والإبادة في المجال تمتد إلى بلايين السنين.

ومع ذلك، قد يهون كل هذا، متى ما سمعنا بأن صناع هذه السموم القاتلة ومستعمليها الذين يخفون بها جبن مقاتليهم وأنانيتهم، وإن لم يكثر ثوا لاستعمالها ضد الأغيار فهم يجتهدون في حماية رعاياهم مهينينهم للطوائى محصنينهم بقوة الاستشعار عن بعد. فبقارن ذلك بمن لا يرى غضاضة - في عالمنا الموبوء بداء الاستبداد - في استعمالها ضد رعاياه، مبيدا بني جلدته وملوثا محيطهم الحيوي. كما هو شأن طاغية العراق المخلوع الأرعن. وهو جرم من استعمالها ضد أهله وجيرانه يتقاسمه مع من زوده بها لهذا الغرض. كل ذلك آية من آيات تراجع الضمير وفساده. ولا عجب أن يفسد السلاح في مخازنه ويبدأ السيف في غمده، مهما استباحنا الأعداء وأغاروا. لكن هذا السيف الجبان يمسي مسلولا في وجه الأحرار من هذه الشعوب المعذبة. فالمقاتل المدرب تدريبا عاليا على خوض الحروب الكبرى، لحماية الرعايا الذين يساهمون في تكوينه بالضرائب التي يدفعونها على القيمة المضافة، سرعان ما يجدون أنفسهم في ميادين ما يسمى بمكافحة الشغب، يطاردون الأطفال والرعايا العزل. ولك بعد كل هذا أن تستفزع ما شاء لك، حينما ترى "الأباتشي" تطارد طفلا فلسطينيا أو

أل"بي إثنان وخمسون" تحلق فوق رؤوس الأمهات بالعراق الجريح أو "توماهوك" الذي يسقط على ظهر حمار في أفغانستان ... ولكن قبل ذلك كله وبعد ذلك كله عن ال"سكود" الذي يدمر قبة حرم أو يسقط على المتدربين بعتبة مقدسة، من قبل مسؤول متعسك. فالحديث عن الحرب والأخلاق في عالمنا العربي، هو حديث ذو شجون!

القول الأخلاقي وتراجع ضمير المعاش

حتى وإن كان الاقتصاد قد أصبح مجالا مستباحا لسيطرة الترييض La-Mathematisation - كما أراد له "فالراس" أن يستقيل عن الإنسانية^(٢٦٠)، لم يعد مجالا يتسع لمطلب العدالة الاجتماعية. أما الوضع في العالم العربي فهو أشنع من ذلك الفصل التعسفي الذي وجد له - على الأقل - في البلاد المتقدمة تبريرا فلسفيا وتعويضا سياسيا واجتماعيا من خلال حركة الرقابة والحقوق، وإن لم يكن لهم دخالة في الإنتاج، فإنهم لا يكلون عن طلب حقوقهم وانتزاعها عبر ممارسة مطلبية سياسية ومؤسسية

(٢٦٠) يظل ليون فالراس إلى جانب وليام ستانلي جيفون، أحد فرسان المدرسة "الحدية" الذين تركوا بصمات غائرة في تاريخ الاقتصاد السياسي، كانت محاولة فالراس التفافا على طوباوية برودون عن طريق تحييد العملية الإنتاجية من تأثير النزعة الإنسانية، بوصفها عملية علمية رياضية صرفة. وستظل العدالة الاجتماعية موضوعا إنسانيا عاطفيا. ثمة إذن شرح كانطي واضح في هذه الالتفافة الفالراسية في محاولتها التوفيق بين لغة الترييض العلمي للعملية الإنتاجية والتأنيس المثالي للعدالة الاجتماعية. وقد قدر لهذه التوليفة أن تتحرر من طوباوية برودون المبسطة، لتقع في مأزق طوباوية أكثر تعقيدا، فاقت حدود الطوبى، لتسقط فيما وصفه بورديو ب"الأسطورة الفالراسية"!

تملك حدا أدنى من المصدقية. فالاقتصاد في المجتمع العربي لا يزال ريعيا وجباييا. وقوامه ليس في مردوديته وأدائه الإنتاجي. بل قوامه استنزاف المواطن وشل قدرته الشرائية بحصار متعسف من الضريبة على القيمة المضافة، حقا مفروضا على المستضعفين من الطبقات السفلى من الناس من الذين لا حيلة لهم أمام عاصفة المحسوبية والتعقيدات الإدارية التي تشكل المستنقع الآسن لازدهار الرشوة وانفلات أباطرة المال وكبار الإقطاعيين وكهنة نظام الامتيازات وصيادي "الكوطات". ولا حديث بعد ذلك عن غياب إجراءات الرقابة على المال العام وغياب مساطر واضحة وشفافة تجعل المعاش وحساباته ظاهرا للعموم. وتجعل سراق المال العام المستهدف الأول للقانون وليس طلاب الحقوق.

وحيثما تصبح الرشوة والمحسوبية وانهيار العدالة الاجتماعية ثقافة شائعة، أو ربما عقيدة راسخة، كان لزاما على الاقتصاد عندنا أن يصبح مجالا خارج نطاق ما يعرف بإشكالية الإنتاج والاستثمار والتنمية المستدامة... بل يغدو بالدرجة الأولى موضوعا أخلاقيا، ما دام هناك غياب لحد أدنى من أخلاقيات العمل وأخلاقيات التوزيع. وإذا كانت ركيزة الرأسمالية الملبرة متقدمة بأخلاقيات العمل وحريته: دعه يعمل، فإن ما لم تقف عليه هذه "الويبرية" الوصفية، أن لا نهضة إلا على جناحي الحرية والعدالة. أي "دعه يعمل" وأيضا "أعطه حقه". أخلاقيات عمل إلى جانب "أخلاقيات توزيع".

ثم ماذا تبقى للعرب من ماء الوجه، وقد وضعوا في آخر قائمة الأيمن في العالمين، وهم الأمة التي أول من ناداه الوحي ب"اقرأ" كما يقولون.

وماذا تبقى من ضمير وقد أصبحنا جميعا اعجز ما نكون عن إنتاج ما يعادل ربع الإنتاج الألماني نحن العرب جميعا، وقد تربعنا بغباء فوق أكبر احتياطي عالمي للطاقة. وأي كرامة للمتشدقين بالتنمية المستدامة، وقد قبلنا بدفن النفايات النووية في أتربتنا الوطنية، وبعد أن شفطنا كل خيرات الأمة لصالح إنفاقات احتفالية فرجوية. فيما المعذبون الحالمون من هذه الشعوب تدفع فاتورة التهميش. ولا نقول أن المسألة هي مسألة إنتاج فقط، بعد أن ظهر أنه حيثما تراكم لدينا ما به ندفع قاطرة الإنماء أشواطاً، برز من خفافيش الظلام من يمد يده إليه ناهبا، كي يعيدنا إلى قاع صفصف حيارى في دائرة السوء نمد اليد الذليلة للبنك الدولي وصندوق النقد الدولي والمساعدات الخارجية المشروطة؛ قاصمة الظهر. فإذا بالمسلسل يعود كما بدأ، ترسانة إملاءات تخلفية تحثنا على شد الزنار تقشفا بلا غاية تحد من معاناتنا نحن الأمة التي لا زالت تتن من غلواء الحصار. فيما العيون الزائعة على كل ما تراكم قليلا أو كثيرا ترتبص به، في مسلسل تنموي تراجيدي، هو أقرب إلى محاولات كتب عليها الترنح في هذه الدحرجة السيزيفية الأزلية. فأى إنسان بقي لنا، نراهن عليه في نمو ونهوض حضاريين، وقد فتك به التهميش وتأكل في دوامة العطالة حتى غدى هاربا من ظله مستمسكا بقشة حلم تمحوه فواجع قوارب الموت أو شاهرا سيف الجريمة الموصوفة مروعا

536

الآمنين، ممن لا يزيدون على حاله المنكوب إلا بما يسد الحد الأدنى من ضرورياتهم أو يرفعهم قاب قوسين أو أدنى من ذل السؤال. حتى بتنا نفاجأ بأبنائنا، طفولة معذبة ضائعة على أرصفة التيه والانحراف، لا يتسع لهم سوى الليل وأهواله أو زمهير حاويات النقل في رحلات الشتاء والصيف إلى

حيث عالم الجنة الموعودة التي عرفناها لهم كإنجاز مستحيل علينا وإن كدحنا كدح السنين. أو لعلنا فوجئنا بهم على الشطآن ملفوظات بحرية بعد أن خضعوا لغريزة المستثمرين في البؤس. وربما فوجئنا بهم معروضات أيروتيكية لسدوم الجديدة... فمظاهر البؤس والتهميش لا تعد ولا تعصى. وبعد ذلك، أي مصداقية لنا نحن من يملك أكبر احتياطي دولي للطاقة، أو نحن من يملك سلة العالم العربي في قطره الواحد. لا بل نحن الأمة التي تملك أن يكون قطرها الواحد سلة العالم الغذائية رغما عن الأكذوبة المالتوسية^(٢٦١). نحن من يملك أكبر احتياطي من الشباب ومن الأدمغة المهاجرة. هذا مع أننا نملك مفاتيح هذا التخليق التنموي، ونحن من لا يزال يقرع مسامعنا حكما "إيكونوميتريا" من إمام المستضعفين: "ولعل" باليمن من لا عهد له بالشعب". أو قوله تحسرا على الرعية في جشونه العيش: "أو مشوي الكراكر في بيت أمير المؤمنين!"

العدالة الاجتماعية لا تتحقق حتى ولو امتلكننا مال الدنيا أو حققنا أعلا منسوب نمو في العالم. ألم يوجد بين ظهرانينا من لا عهد له بالشعب في زمن فاضت فيه الريوع على الخلافة من كل حدب وصوب. حتى كاد بعضهم يكسر قطع الذهب بالفؤوس. واقتطعت لهم من الأرض ما لا عهد به لإقطاعيي العصر. أليس هناك في أرقى دولة الرفاه - الولايات المتحدة

(٢٦١) قد يبدو الأمر عجبا، أن يرى الخبراء، السودان كافية وحدها، لتأمين غذاء العالم العربي، لكن ربما بدا أكثر عجبا أن يرى بعض الخبراء من العالم الإسلامي، بأن أندونيسيا تستطيع بمفردها تأمين غذاء العالم بأسره. هذه الحقيقة إن هي تحققت، فهي شاهد على فضيحة المنطق الملتوسي!

الأمريكية - من لا يجد مقاما إلا في مجاري المياه يزاحم الفئران مأواها الطبيعي فيما ينتصب فوق رأسه تمثال الحرية شامخا يبشر بأزمة الوفرة. فالحرية وحدها لا تكفي إن هي لم تعانق العدالة الاجتماعية. فلا طوباوية "برودون" ولا تليفية "فالراس" كفيلتان بحل هذه المعادلة المعقدة. فالعدالة الاجتماعية بلا حرية للمبادرة الفردية دونها خرط القتاد. ولكن لا الحرية ولا علم الإنتاج الطارد للعدالة الاجتماعية إلى منفاها الإنساني العاطفي كفيل بذلك. فالعدالة الاجتماعية والحرية تبدآن منذ اللحظة الأولى للإقلاع، شيرا بشير، تزعجان الإنتاج إزعاجا يصل أحيانا إلى حافة "نكون أولا نكون". فقبل الإنتاج، كانت العدالة الاجتماعية. ألا ترى أن الكيان الاجتماعي قد ينهار مهما نمت وفرتة وعظمت، متى ما تهددت حرته. وإذن، لما المراهنة على وفرة فئوية تناهض العدالة الاجتماعية. وهذه الأخيرة ليست موضوعا عاطفيا، بل هي موضوع علمي - أخلاقي! فلا تنمية - إذن - بلا ضمير ولا إرادة سياسية - اقتصادية بلا مسوغ أخلاقي يطلقها ويحميها. فتصبح العدالة الاجتماعية كما ذكرنا علما للإنتاج نفسه، باعتبار الإنتاج هو نفسه فنا وعلمنا إنسانيا فلا مجال للشروخ الفالراسية الكانطية.

ثم هاهم لا يفتنون يحدثوننا عن الاستهلاك العام. ويزفون أل -Homo

538 "oeconomicus"، عروس الأزمنة الحديثة، حيث كل شيء تنكر، مع أننا

نعيش عصر الارتداد الأكبر إلى حيث عهد التوحش والعبودية. فالاقتصاد حينما أصبح علما وفنا رياضيا وكفى، أعاد صياغة الإنسان وتدخل في ماهيته ماسخا إياه إلى كائن اقتصادي لعله أصبح عنوانا للاستهلاك. بل غذا الاستهلاك رمزا من رموز كينونته، وعلامة من علامات وجوده الاجتماعي

كما يؤكد بودريار؛ كائنا هاربا من ذاته أبدا. يجد معناه في لعبة الاستهلاك الذي فاق الضروريات حدا أصبح معه أشبه بدائرة السوء، جعل الاقتصاد محورا لفعالية هذا الكائن أو بالأحرى المسخ "الأنثو-ميتري"، بدل أن يكون مجرد وسيلة لطلب كمالات إنسانيته الروحية والنفسية والحضارية. أين هو الإنسان الماهوي الذي وجد نفسه مستدرجا لأكذوبة اقتصادية حولته إلى جملة أرقام تبادلية، وخرجت من مجال تحكمه لتلتف عليه مجددا وتحوله إلى عرض اقتصادي، قد لا يكون هو بالضرورة الأشرف من باقي الأعراض.

ولا أريد هاهنا الإطناب فيما تبشر به العولمة الاقتصادية من حيث هي ثالثة الأثافي في هذا المشروع أو الموجة التسلطية الكاسحة، التي لا تزال تبحث لها عما لم يتقوم بعد من نشاز في معزوفتها التسليعية التمامية. فلا هامش بعد اليوم لمنطقة عذراء تستعصم من فحولة هذه العولمة التي أخذت على عاتقها تحويل العالم إلى "Super market" أو مشروع سوق على غرار "نافتا"، يستجيب لكافة قرارات مؤامرة آل "Mai" بما يعني تحويل الشعوب إلى أيادي عاملة بلا حقوق تنقاد لسوط المستثمر، للقبول بهذه الديكتاتورية الرأسمالية المتبلرة، الفيكتورية الجديدة، التي تسعى إلى محو كل أثر لسياسة اجتماعية ما. وفضاما للأساطير المغذية لهذه اللغة المطلوبة المزعجة والدخيلة على حرم الليبرالية المتوحشة. فلا حقوق للمجتمع ولا للبيئة، ولا مسؤولية تجاه بقاع الأرض أو بهائمها. كل هذا لا رادع له ولا منتهى إلا بيقظة الضمير الأخلاقي. ذلك لأنه وضع ما كان له أن يكون إلا بلعبة الاستبعاد الفالراسية تلك. والتي ما هي إلا التعبير المناسب

عن فصل شارخ بين الإنتاج والعدالة الاجتماعية. من هنا تعين أن تؤخذ العدالة الاجتماعية في موضوع الإنتاج نفسه. فما الذي يمنع من قيام علم للعدالة الاجتماعية يجعلها أرقاما محسوبة وعلما مقعدا، لا ينفذ في أهواء المتسلطين على النوع. أليس الاختراق الذي عانت منه العدالة الاجتماعية، هو نتيجة استبعاد العدالة الاجتماعية ونفيها إلى هوامش العاطفة الإنسانية، بينما كان المطلوب، أن تغدو علما محسوبا خاضعا لقانون الأشياء، أليس العدالة الاجتماعية هي قانونا وعلما، "فما رأيت من نعمة موفورة إلا وبجانبيها حق مضيع".

القول الأخلاقي والإعلام

إذا كان كل قطاع في المجتمع يشكل أو يعكس صنعة ما، فالإعلام ما كان له أن يبلغ منزلة رابعة السلط أو سلطة السلط، لو لم يكن هو صنعة الصنائع. فالدجل السياسي والبؤس الاقتصادي والاضمحلال الاجتماعي، كل هذا الحطام ليس له لسان يسوغ به مشروعيته إلا إعلاما غدا ليس مجرد تابع للمقاولة فحسب، بل أصبح هو المقاولة نفسها، خاضعة لشروط الاستثمار في الحقيقة والخبر. فالإعلام الهجين في بلادنا العربية قسمان: قسم أعمى غارق في المديح. وقسم أعمى هو الآخر غارق في الهجاء، وكلاهما "المديح" و"الهجاء" المغرقان، طرفان أقصيان لموقف تعادلي مفقود، يمثلان مرض الخطاب الإعلامي العربي. فثمة بلدان خرجت توا من عنق الزجاجة خاوية الوفاض، برصيد من الكبت السياسي والقمع الذي لم يخفف من وطأته مسلسل الانفراجات السياسية، لم تعد تملك الصحافة

الموسومة بالمستقلة فيه سوى رياضة التلاسن الإعلامي والتراشق بالألقاب والتعريض بالأشخاص دون تثبت أو بيان. وبعد أن انحط المحتوى وبدا الإفلاس للعيان، تراجع الاقتدار المهني وأخلاقياته، فأصبح الإعلام وسيلة للتليس والتضليل. ومجالا للتزوير والتزييف والتقويل، باختراع الملفات وافتعال ما يحل أزمة الغلاف. فالمسألة لم تعد مسألة مشروطة بإطار أخلاقي، بل غدا أكثر الإعلاميين أو المحسوبين عليه قابلين للمساومة على شرف المهنة - إلا ما نذر- فإذا بهم صيادوا جوائز ومحترفوا دجل ولاعبون على الحبال ويتزنون، ويمدحون بقدر ما يهجون. وكل ذلك حسب المصلحة، فليس غريبا حينما تفقد الأخلاق من الممارسة الإعلامية، أن يتحول الإعلامي إلى عميل ضد أمته، متنكرا إلى أقرب المقربين إليه، جاعلا من الإعلام وسيلة لتصفية حسابات وأحقاد غامضة أو مزايدا على الشرفاء في انتمائهم الوطني وقناعاتهم، مع أنك تجد من بين هذا الصنف من الإعلاميين الذين ابتلى بهم عصرنا الرديء، من ارتضى لنفسه دور الخفافيش، ليس ذودا عن مبادئ لا يملك منها رصيذا، بل تخابثا في الأوكار المشبوهة، حتى إذا طلع عليه النهار ووعدك بأن في جعبته من أقاصيص شهرزاد ما يستنسر به على الشرفاء، ألفينا عنده من خبائث أهل الليل ما لا يرضي البغاث، وليس في حوزته سوى بقايا نقر ندماء الشر وغلمان الأبالسة. وكل ذلك حينما أصبح للإعلام نزوعات خارج أخلاقيات المهنة، كما لا يخفى على الغرير! .

الخطاب الأخلاقي ونهاية المثقف

ليس الأمر هاهنا يتعلق بنهاية المثقف العضوي الغرامشوي، أو ذلك المثقف الملتزم الذي عادة ما يؤرخ لبدأ سلطانه السياسي مع فولتير - Voltaire - في موقفه من قضية كالاس - Calas - . أو إميل زولا بخصوص قضية دريفوس أو ما سمي بعد ذلك ببيان المثقفين بمؤازرة ليون بلوم ومارسيل بروست. أو تلك الصورة النموذجية والمثالية عن المثقف السارترى المناضل ... بل الحديث هنا يتعلق بنهاية ليست لها بداية في هذا المجال العربي، إذ ليس لنا من هممة هذا المثقف سوى ترانيم الزمر التي اختارت سبل الفرجة والادعاء والسرقات الأدبية وتمثل الأفكار وابتلاعها بلا هضم إلى حد الإسهال. وذلك كناية عن نخب مزيفة مغشوشة وعن مثقفين اختاروا عن قناعة مقنعة لعبة الصعلكة ومعاكسة القيم تعبيراً عن جنون مفتعل، وتحت غطاء من الوهم، يتحول مثقفوننا الصعاليك إلى صكوك نمذجة وزمر مرضية، سيكوباتية، تتحكم بها جملة من التقمصات الفاضحة، حتى أنك تجد من هذه البابغاوات البائسة من يزف شكله في مشاهدنا الثقافية كأحناط وجودية، لا رصيد لها من خبرة الوجود سوى "بهدلة" تعينها الوجودي المنحط. مثال الراوي الذي جعلت منه وقاحته نجما

542 في سماء الأدب "الانحطاطي" كما يصفه تولستوي، أو مثال الشعور الذي امتطى صهوة النجومية الرخيصة في مزادنا الشعري المستباح، ليصب على المتلقي المخدوع جام كذبه. وحيث ليس له من جنون "جون جوني" أو "أرتور رامبو" أو "جون بول فرلين" سوى الادعاء، هو الذي لم يجرب من بلاء الوجود سوى انطوائته الحلزونية وفهلوته المغشوشة في حارة "الغلبة"

التي لم يغادرها مذ عرف الوجود، كي يتمثل جنون شعراء جالوا عبر البحار وتنقلوا بين المحيطات واستوعبوا كل ألوان الطيف من ثقافات وأذواق وصورف الدهر. وأمثال هذا البؤس الشعري والأدبي الذي يريد أن يقيم سلطانه البائس على حساب كل القيم الجميلة كثير كثير. وكذلك ما يتعلق بذلك المثقف أو المفكر، الذي يفتعل جنونه وتمرده الممسرح، معانقا فكر المجاوزة والهدم في "عدمية" عديمة الأقيان، -الماضي والمستقبل-، أو في رمسة القبح. متمثلا تقليدا نيتشويا أو فوكونيا لا تجريب فيه لمعانات من جربوا أقصى العقل وأقصى الجدية والالتزام، بحثا عن راحة مقاتل على هامش عقل متمركز أو التزام صارم. هذا المسلسل من الفرجة التي يتزعمها مثقفون مختلفون وممثلون بئسون، هي مثال عن تراجع الضمير والأخلاق والإبداع الحقيقي من الممارسة الثقافية العربية. فيكفي المثقف أو الشعور المزييف عندنا أن يتحاقق ويتمسرح كي يفوز بوسام الرمنية من الطراز الرفيع... ويكفي المرء أن يتسكع بين الحانات وينضم إلى زمرة المستثمرين في ذيل الثقافة المطعمة بسفه السوق كي يصبح ليبراليا... وهكذا دواليك.

ولا حاجة بعد ذلك للحديث عن أخلاقيات المثقف اللاهث وراء

الإغراء المادي أو الوجاهة المشبوهة على حساب عذابات الشعوب وجراحهم، ضاربا عرض الحائط كل مبادئه، متنكرا أو مجزءا أو مبررا لخيانته وأطماعه الأشعبية. هذا ناهيك عن ذاك اللجاج المستحكم بين المثقفين المتناحرين حول أوهام إيديولوجية رثة. حيث جعلوا من النظر المعرفي مجالا للمبارزات وتصريفا لأحقادهم ونزوعاتهم "الطفالية".

فالمثقف العدواني الذي إذا ما انتقد قضم ظهر خصيمه. وإذا ما انتقد - بضم التاء - أرعد وأزبد، وكأن مثقفنا العربي الطهراني صورة عن ذلك الأمبراطور الداعي إلى التمسك بأهداب أمبراطوريته العظمى. لا يهمله مقدار ما أفاد به جمهوره، بل إن همه أن يحافظ على مكانته وامتيازاته التي ليس قوامها ثقافي بحت. ففي سعيه ذاك والتماسه العون من خارج اقتداره الإبداعي وخدماته المعرفية، دليل على اهتزاز مصداقيته. فالمثقف العربي اليوم، حتى وإن كان ناقدا محترفا ينكر عليك انتقاده ولو لمصلحة السيورة العلمية، فهو ناقد لا ينتقد وعارف لا يعرف. ولو ملك سلطانا وسيعا، إذن لقمع الفكر وأباد النوع وحاصر السؤال. فهو يؤمن بالمديح مقدار كفره بالنقد، فالنقد هجاء!

ولقد كفت الثقافة مذ تهاوى صرح الأخلاق العتيد، عن أن تكون شأنا معرفيا خالصا. أو جهدا إبداعيا واعداء، لاسيما في زمن الشلليات المقيتة والمحسوبيات الثقافية، حينما مسخت المعايير وغلا ذهان الادعاء الرخيص وانخفضت أسعار الألقاب والنعوث في سوق الثقافة. وحيث ظهر جليا أن ثمة أصالة في الإنتاج إلى جانب تقليد يتربص بها. لك أن ترى ذلك حيثما وليت وجهك، ستلقى عينات من هذه الفضاءات، لمثقفين وانصافهم ممن

544 صار همهم تسويد الصفحات بأي ثمن دون أدنى قيمة مضافة ترفد المتلقي

بما يحيي لوعته الفكرية أو يشفي ظمأه المعرفي. فهو يستغبي القارئ غافلا عن أن من جمهور القراء من هو ذو شأن واقتدار، محشدا في مكتوبه، مملا في مقوله، مسرفا في تناصه. وحظ العالم العربي من قراصنة الثقافة غير قليل. وهواية السطو على الأفكار واغتصاب ملفوظات الأغيار لها محترفون

متألقون. ويا لهول الأوصاف - بعد ذلك - ويا لبئس الألقاب (٢٦٢).

ولا حديث بعدها عن ذلك الداء الذي تفاقم واستفحل حد الغثيان. في هيامهم الحداثوي المغشوش المؤدلج. حتى قيل - بلا منازع - لا حادثة إلا على أنقاض الأخلاق. وقد رأينا كيف تفجر ذلك الاستفحال في أدلوجة "نسا-ذكورية" هجينة. اقتادت المرأة مغررا بها إلى ضروب جديدة من الوأد الجاهلي، ما بين وأد ظلامي هو اللغة المنسية لموقف غالي لم يقطع حبله السري مع ذهان التوحش الأبوي، وما بين وأد حداثوي اختزل مسيرة التحرير في لغة التعهير الفرجوية. ما بين إقبار سافر منبعث من حفريات الذكورة الجامحة فوق خط الحقوق العادلة، ممعنة في التفاحل - من الفحولة - لإقصاء كل فاعلية مشروعة للأثنى. وما بين فسخ ومسخ منبعث من رماد التسليع الشامل للكائن ورموزه، في التفاف ذكوري مقنع يسعى إلى إبادة الرشاقة وذلك المعنى الجميل لتناء التأنيث من لغة عالم صمم سلفاء، بأن ليس ثمة من مخرج للأثنى في هذه المسيرة المطلبة الشاقة إلا بأن

(٢٦٢) لعل واحدة فقط من تلك العوائد السلبية الدخيلة على البحث العلمي، ذلك التعالي الذي يمارسه الباحثون فيما بينهم. حتى أنك تجد داخل حقل الاختصاص الواحد في الجامعة والمعاهد نفسها، من ييعز عليه الإحالة على زميل له، وإن كان يفيد من علمه ما لا مندوحة لنكرانه. فلا هو مستغن عن الإفادة من نصوصه ولا هو أمين إلى درجة الإحالة عليه. حتى كاد يصبح من الإعجاز العلمي أن تجد مثلا إحالات للعروى على الجابري أو العكس، أو لعله من آخر الممتنعات أن تتصور إحالة لطفه عبد الرحمان عليهما وهو الذي ورد بعدهما وأفاد منهما أيما إفادة، لا يجدي في ذلك إخفاؤها بتشقيقات منطقية متكلفة ولا بمراوغات حجاجية مسرفة. ولا أحد منهم يلاحظ في أعماله ما تراكم عند الآخر. وهي بالفعل ظاهرة غريبة من نوعها!

"تذكر". فلا حق لأنثى كما هي ريحانة وليس قهرمانه. لقد استفحل أمر هذه الحداثوية المؤدلجة الغارقة في اللجاج حدا باتت مقززة، بمثابتها خضراء الدمن، تتعالى فوق ترابية الانحطاط العربي في أقصاه الانزياحي، وتتهاوى تحت نباتية الحداثة المغرية الاستعراضية في أقصاها الأدنى الاستتباعي. وهي اليوم بين ترابية ونباتية لا ماهية تسم وجودها، سوى عزفا فيفالديا على إيقاع الفصول الأربعة. غربانا متطاوسة في هجراتها إلى الشمال. هكذا اختزلت الحداثة عندنا في "الطاسة والقرطاسة" - كما نقول نحن المغاربة -. وضاع المعنى الجميل لحداثة تحيل على يقظة الضمير وطلاوة الإبداع. فهي كدح واستماتة وهمة وحزم. وليس فيما ذكرنا من هذا التراخي والتمسرح الحداثوي إلا أقل ما يقال في عقيدة حداثوية مسخت في المزاج السيء لمتقفين اكتفوا بحداثة الثرثرة، مسخوها كما مسخوا كل شيء جميل تلقفوه دون بصيرة ولا أخلاق عمل وانتهاض. فلا ضمير لمن تنادي!

الخطاب الأخلاقي وخذعة الطلاق بين الديني والأخلاقي

لقد عانى الوسط الديني من ظاهرة تراجع الأخلاق ما عانت منه قطاعات أخرى حتى كاد أن يصبح الدين نفسه في بعض الأوساط ممارسة سطحية بلا روح. وهاهنا يصبح الخطر مضاعفا، لما يستعيز المكلف الشرعي عن مكارم الأخلاق، بالالتزام بالحد الأدنى من الأحكام، التي قصارها تحقيق معذرية المكلف وليس الارتقاء به إلى مراتب الشكر وإلى حيث رشاقته الإنسانية. فهو يستكفي بما يبرئ ذمته، لا بما يحقق كماله

الروحي أو بما يفيض عليه من نعماء تخلقه على النوع تحقيقا لما ينفع الناس. فهي مكارم من الكرم الذي يغمر الأغيار لا مجرد إبراء الذمة الفردية التي هي الأقصى - الأدنى في تشريع المكلفين وليس الأقصى - الأعلى الذي هو شرعة الصديقين. على أن هذه الخدعة تجعل المجال الديني مهددا بالخطر إذ الأخلاق هي الدين نفسه. فحيثما ساد الفصام بين الواجب التكليفي في أقصاه الأدنى عن الواجب الأخلاقي في أقصاه الأعلى، سادت التحريفية والسطحية، حتى إذا محصوا بالبلاء، قل منهم الديانون. على أن ثمة ذمتين متكاملتين: ذمة فقهية غايتها معذرية المكلف، وذمة أخلاقية غايتها كمال النفس. وتحقق المعذرية و فراغ الذمة الفقهية لا يبرر فراغ الذمة الأخلاقية. لقد تضخم الفقه الصناعي ليلتلع الأخلاق. وقد وجد بعض ضعاف النفوس في الفقه وتخريجاته رسوما وترسانة من التبريرات والانزياحات، لا أثر فيها لورع أو أثر ما لجهد أكبر يتدبر النفوس بما يحييها.

فيكون الأشطر من بين طلاب الفقه الأقدر على الالتفاف والتخريج الفقهيين. فإذا كان الفقه يحدد أحكامه في الخمس، فإن أحكام الضمير لا تتجاوز حدين لا ثالث لهما، أن تفعل أو لا تفعل^(٢٦٣). فالندب الفقهي يرقى

(٢٦٣) إذا كانت الأحكام واجبا ومستحبا ومباحا وحراما ومكروها، فإن الحكم الخلقي لا يكون كذلك إذ اختزلت الأحكام لديه إلى واجب وحرام، وهي تعبير عما يسميه فلاسفة الأخلاق، بأخلاق الواجب أو القانون الأخلاقي. وعجبا، إذ تصادف آحاد هؤلاء ممن لا يجد حرجا في عدم إفساء السلام بحجة أنه ليس واجبا، وإنما الواجب هو الرد. ولعل الوقوع في هذا الضيق نتيجة لغياب الحس الأخلاقي بوصف الأحكام هي مداخل أخلاقية وليست

أحيانا عند المتخلق إلى مرتبة الفرض. هكذا يتعين على المعاهد والمدارس والحوزات العلمية العمل على تخليص الطالب من أمراضه الخلقية ومما ران على قلوبهم من أحقاد، عادة ما يحملونها من منابتهم بحكم التربية الفاسدة. التخليص الذي لا يقف عند التوجيه النظري أو التشديد الرقابي على السلوك، بل يتعداها إلى وصفات العلاج العلمية بتفعيل نظام تربوي متكامل. فلا يخفى على المتتبع للشأن الديني ومؤسساته أن الطالب أحيانا يدخل حرم الدرس الديني بأخلاق سيئة ويخرج كذلك وربما أسوأ، والسبب واضح؛ ألا وهو التراخي في التدبير النفسي والروحي وخلو النظام التربوي من برنامج تخليقي جاد. الأمر الذي يتيح لسيء الأخلاق أن يخفي آفاته ويجعلها في حالة كمون إلى حين، بل وأخطر من ذلك، أن يجد في المحيط ذاته من لا يرى خطورة في ذلك، ويتفضل في تبريرها له. مما يجعل المجتمع والوسط الديني عرضة للخطر^(٢٦٤).. إن غياب الأخلاق

غايات في ذاتها. فقد يكون من وجهة نظر الأحكام، أن الناس مسلطون على أموالهم. وإن وضع اليد على ما في حوزة أخيك لا يجوز قطعاً. لكن الأخبار دالة على أن الرجل لا يكون أخاً صديقاً لك حتى يضع يده في جيبك فلا تجد في قلبك شيئاً. وإذا تحدد ذلك فقهيًا في "الفحوى" فهو أخلاقياً يرقى إلى منزلة معيار الاخوة. ولك بعدها أن تميز بين حدود الأحكام الفقية وحدود الأخلاق.

(٢٦٤) الوسط الذي لا يمكن أن تلجم فيه السائبة، لا يمكن اعتباره وسطاً أخلاقياً نموذجياً، والحال، أن بعضاً من فاقدي الأخلاق أو الوصوليين ممن تمرس على إخفاء مكرهه، يجعل المرء يطرح تساءلاً على الوسط الديني نفسه الذي يمكن لهم. ذلك لأن الأخلاق لا تمنح صاحبها طيبة فقط، بل ملكة وبصيرة تمكنه من كشف النفاق، ومعايير يقيس بها الخلق. أليس القرآن نفسه يؤكد: "ولتعرفنهم في لحن القول" .. الخ... أو قوله تعالى: "إن في ذلك لآية

والاكتفاء بحرفية النصوص والحد الأدنى من الامتثال التكليفي المحرر للذمة الفقهيّة، هو ما يجعل من الفقه أو الشريعة هدفا مطلقا وليس وسيلة لكمالات الإنسان. الفقه يحدد مجالات الإتيان والترك وذلك ما يجعل المكلف في مقام عبودية العبيد الخائفين من الوعيد أو مقام عبودية التجار الطامعين في النعيم. ولكن ثمة ما هو أسمى مقاما، وأرقى غاية: عبادة الأحرار^(٢٦٥). ولا يخفى أن هذه الأصناف الثلاثة بقدر ما هي مقامات في التعبّد والتخلّق، فهي مداخل ومراقبي متكاملة. إن غياب الأخلاق وضمورها في خضم الامتثال الفقهي - أي الحد الأدنى من إبراء الذمة - والاكتفاء به غاية وليس مدخلا لكمالات النفس في مراقبيها المختلفة أو أرضية لإقلاع القلوب، هو آفة المتدينين الذاهل عن شرط التخلّق في الدين - ولا أقول مع الدين، إذ التخلّق من الدين بمثابة الروح من الجسد - حيث هاهنا تعينت الحاجة إلى درس العلاقة العضوية بين الدين والأخلاق ومنزلتهما الحلولية في حياة الإنسان.

للمتوسمين " وهذا ما سنجتهد في بيانه وتحقيقه في فرصة قادمة إن شاء الله، حيث سنستخلص من التاريخ ومن وحي التجربة وبالاستئناس ببصائر الوحي، ما سنفضح به ظاهرة طالت حتى مللناها، حتى لا تظن شعبة النفاق حيشما كانت أن حصون خداعها مانعتها من الله. (٢٦٥) هذا مستوحى من قوله لأمير المؤمنين: "وقوم عبدوا الله خوفا من ناره فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوه طمعا في جنته فتلك عبادة التجار. وقوم وجدوه أهلا للعبادة فعبدوه، فتلك عبادة الأحرار". على أننا لا نفهم من ذلك قدحا في من عبد خوفا أو طمعا، بل مفاد القول، ان للعبادة مداخل ومراتب، وفي كل خير.

المسألة الأخلاقية وأزمة التواصل

لئن كان ثمة ما يفرض الحاجة إلى تحيين الاهتمام الأخلاقي، وتكثيف النظر في مسأله، هو ما يشهده اجتماعنا العربي من ضروب الردة إلى أزمة العصبية. فكل حزب بما لديهم فرحون، وكل فئة مغلقة على يقينياتها. في عصر يتحرك نحو وحدة الأذواق والأخلاق، فغياب حد أدنى من أخلاقيات الحوار، جعل التواصل في حكم الممتنع بين أبناء الوطن الواحد أو الأمة الواحدة أو الدين الواحد. ولا أدل وأخطر من ذلك العراك والفصام النكد الذي يندى له جبين العقلاء وتنفطر من هولاه قلوب الصديقين، بين الفئات والمذاهب والطوائف المسلمة. إذ ارتد النزاع إلى عهد اللجاج المجرد عن أخلاق تلجم ممثليه عن الإسراف والتماذي حتى بات وضعها قاب قوسين أو أدنى من العنف الازلي الإيرلندي بين بروتستانتية وكاثوليكية تجاوزت عصبيتها رحمة المسيح (ﷺ) حيث بلغ العنف والعنف المضاد في أفق الخلاف وفي حدته المفتعلة بين السنة والشيعة، مبلغهما في بلاد مثل "باكستان" أو اللعن والسباب والتكفير كما في بلدان أخرى. في حين تزدان دماثة الفاعلين الطوائفيين أو المذاهبيين، وتثمر تلاقيا سمحا وسلوكا ناضجا وتخليقا تواصليا، يكذب تلك العصبية وينسخ توترها، تسامح يظهر مشرقا

550 في لبنان والعراق وإيران - كمثال فقط - على أن الحوار مع المختلف

ينبغي ارتكازه على برهان متين وأخلاقيات مؤسسة له. أو كما قال علي بن أبي طالب: "فلا يرفع أحدكم صوته على أحد بغير حجة. واعلموا أن الظفر لمن احتج لا لمن لج!"

على أن الوحدة الإسلامية إن أريد لها الانتهاض على تقويض

الاختلاف في الفروع أو ردم الاختلاف في تأويل الأصول، فلن تقوم لها قائمة ألينة. ما دمن نرفض التوحد على المشترك الإسلامي والانتهاض على أرضية تخليق الاختلاف. فالوحدة الإسلامية نفسها كما ترى، مرتينة بادئ ذي بدئ لهذا المطلب الأخلاقي. ويكفيك شاهدا على هذا التدهور الأخلاقي إصرار قطاع واسع على التصدع في الصفوف وتكريس الشعث والفرقة مهما كلف الثمن. حتى بات هناك من تخصص في فن التشيت والتفريق، لا يرعوي مهما تقدمت له خطوات على طريق التقريب. وثمة من فضل نفس الريش والتطاوس في اللجاج الطائفي البغيض، مكفرا ومزندا أهل النهى، كما لو أن تكليفه الشرعي تحدد في توزيع صكوك الكفر والإيمان، حتى أنه لم يعد من سبيل لإقناع هذا الرهط من المفارقة الجدد بعد أن قضوا مسبقا أن كل ما يصدر عنك هو محض تقية وتبييت، فأين يا ترى المفر، إن كانوا قد ركزوا بين السلة والذلة! حتى بات من هذه الشعبة المسرفة من لا يرضيه منك قول أو وجود، إلا أن تستأصل استئصالا وتندثر من لوح الكينونة اندثارا، بعد أن لم تر في هذه "الشين" سوى شينا وشنارا (٢٦٦). ولن تحفظ لك مآثرة ولا فضلا مهما فعلت. ولعمري لو اجترحت لهم

(٢٦٦) ذكر الجاحظ: "أخبرني رجل من رؤساء التجار قال: كان معنا في السفينة شيخ شرس الأخلاق، طويل الإطراق وكان إذا ذكر له "الشيعه" غضب وأربد وجهه وروى من حاجبيه، فقلت له يوما "يرحمك الله، ما الذي تكرهه من الشيعة، فإني رأيتك إذا ذكروا غضبت وقبضت؟ قال: ما أكره منهم إلى هذه الشين في أول اسمهم، فإني لم أجدها قط إلا في كل شر وشؤم وشيطان وشعب وشناء وشنار... قال الجاحظ: فما ثبت لشيعة بعدها قائمة" أقول، هذه الحادثة التي ذكرها صاحب العقد الفريد، ابن عبد ربه، تدل على أن قائلها كما

المعجزات، لكذبوك وسفهاوا أحلامك. ومع ذلك لا مندوحة لمتخلق إلا أن يصفح ويحسن صابرا وفي العين قذى، وليس له إلا أن ينحو منحى أمير المؤمنين قائلا وفي الحلق شجى: "لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين، وكان الظلم فيها علي خاصة".

ولقد رأينا من هذه الشعبة ما تنفطر له القلوب وتفور منه الدماء. وقد أصابنا من هول إسرافها ما لا طاقة لنا به لولا يقيننا بأنه يجري بعين الله، فإن قلت: آلا ترعوا من هذا التفتين والتجديف، تجاسر عليك من لا هو في العير ولا في النفير، مسفها أحلامك. حتى يصبح حاميتها حراميتها. وإن سلمت وقلت تواضعا ومحبة: إنك "غلبان" خفزا لجناح الذل من الرحمة، داخل هذا الموج الذي لا قرار للمرء فيه إلا أن يكون حلس جوانيته، لا ضرع يحلب ولا ظهر يركب، رأى فيها المناوى الطائفي خوفا وتراجعا.

وصفه الجاحظ نفسه "شرس الأخلاق" وأمثال هؤلاء الذين يحملون عقدة مرضية اسمها "الشيعية" موجودون بين ظهرانينا، لا أخلاق تمنعهم من التجديف. إن عدد ما جاء في صحيح البخاري وغيره من الصحاح من الأخبار الدالة على القول بالنقيصة (القرآن المنقوص) تفوق كل اعتبار مع أن الصحيح هو أكثر من كونه معتبرا، بل صحيحا قطعي الصدور عند القوم. وإن كان الكليني قد أورد بعضا من تلك الأخبار الدالة على وجود قرائن بالمعنى الذي يفيد قرآن علي، أو فاطمة وهو نظير قولنا مصحف ابن مسعود أو مصحف ابن عباس، مصاحف شملت شروحا واستكمالات تأويلية، لا يعني بالضرورة القول بالتحريف. هذا فضلا عن إيرادها في باب الشاذ والناذر. ومع ذلك، فالإنصاف يدفع المتخلق للقول، بأن وجود أخبار كذلك في صحيح البخاري وغيره، لا يعني ذلك أن عقيدته كذلك أو إجماع عقيدة أهل السنة كذلك، ولا أحد يملك أن يتهمهم بما لم يجمعوا عليه أو ثبت عندهم بالدليل. فإن كان علم الكلام لم يسعنا، فلتسعنا الأخلاق بما رحبت.

على أن الخوف عز عليه أن يسكن أفئدة سكتتها شهادة أبي الأحرار، ولهج لسانها بهيهات منا الذلة. ولكن كل هذا ليس مرده إلى خلاف في الفروع أو اجتهاد في الكلام. بل هو تدهور في القيم المهدبة للحوار والضامنة لحرية القول. لقد رأينا ما تشيب من هوله الولدان، لما يستغل منظروا التشيت الطائفي من غير المتخلفين سكوت الهارين فرقا من هول الفتن التي هي "أشد من القتل". فينبري لك من يختزل التشيع في التمتع كما لو كان التمتع بالنكاح عقيدة لهذه المدرسة وليس من جزئيات الفروع التي لها فقه يعالجها. أو ينبري لك "فصعول" طائفي ينعث "الصدوق" بالكذب ثم تملي له الغرارة الادعاء بأنه يملك استئصال شأفة هذه المدرسة من خلال أصولها، كما لو أن محض إطلالة فضولية أو "حشرية" في مدوناتها الأخبارية المعتبرة لا قطعية الصدور كافيا لفهم ما انعقدت عليه أصولها وفروعها. بل ثمة من لا يزال على معزوفته شديدة النشاز لا يرعوي عن اتهامك بانفرادك بقرآن لا عهد للأمة به، وما إليها من صور اللجاج والسفاهة والادعاء، لا أجد له أبلغ قيل مما ذكره عميد الأدب العربي (طه حسين): "ما أكثر ما شنع خصوم الشيعة على الشيعة"^(٢٦٧). ففاسد الضمير لا يرى في سكوتك التفافا على الفتن ما ظهر منها وما بطن. ولا في صبرك، جلدا ولجما لحصانك الجموح كي لا يزيغ عن السكة مثيرا نقع اللجاج. وإن كان ذلك فيه ظلم عليك خاصة أو رفض لمعروض قد يغري السفهاء، من شأنه أن يجعلك على رؤوس عصبة قائدا للفتن وزعيما اختزلت مهمته في نبش رماد

المواجه ورميم الفواقع.

ولا مخرج فيما نرى لهذه الفرقة إلا بيعت أخلاقي زاحف على طريق الاختلاف والتعايش السعيد. فلئن كان ثمة من أمر يتعين إضافته إلى مباحث علم الكلام الجديد، فهو أخلاقيات التواصل، بل وما المانع أن نهض بعلم جديد، هو "علم كلام" الاختلاف السعيد!

الأخلاق والدين: أية علاقة؟

يتحدث الباحثون العرب، المشتغلون على قضايا الفكر الأخلاقي النظري، بأن ثمة قلة اهتمام، إن قديما أو حديثا، بالتحليل أو النقد أو النظر الأخلاقي ومنظومة القيم العربية-الإسلامية. ربما لم يكن لهذا الاختصاص، من اهتمام المشتغلين على الفكر العربي والإسلامي، وفلاسفته، اهتماما أزود مما حظيت به باقي الصناعات والعلوم، نظير الفقه وأصوله واللغة وفقهها. حتى لبدو للناظر في تراثنا الفكري والفلسفي، بأننا أسرى لمفارقة تاريخية كبرى، نحن الأمة الناهضة على تمام مكارم الأخلاق، لم نمح الأخلاق من اشتغالاتنا ما منحناه غيرها إلا لماما أو اجترأا. وقد ظل النظر إلى الأخلاق- كعلم- قاب قوسين أو أدنى من أن يصبح نافلة، بل ومهجورا في أروقة الدرس الشرعي نفسه الأمر الذي يندر بأزمة خطيرة تمس الأسس. لاسيما بعد أن أصبح الفكر العربي والإسلامي يتجرد بدل أن يتخلق.

وبعد أن تحول الفقه نفسه إلى محض رسوم بحكم الاختصاص. إلا أن الواقع ليس بهذه الصورة التي يعتقد الدارسون للفكر الأخلاقي العربي-الإسلامي، لأن الأخلاق في هذا المجال لم تنتظم كصناعات أو مشروع

صناعات كما بدا من أعمال ابن مسكويه إلا كرد فعل لما آل إليه وضع المعرفة والعلوم العربية والإسلامية التي غدت خاضعة للنظم، بعد أن كانت خاضعة لسجية المشافهة، وما قد يترتب على ذلك من اجتزاء واختصار وتجريد في الخطاب. كما أصبحت متخصصة بعد أن كانت متاخمة لبعضها البعض، بل ومداخلة لبعضها البعض، ما جعل الأخلاق لا تظهر كعلم مستقل إلا في الفترات الأخيرة، وتحديدًا بعد استفحال النظم وتجرد الفقه وتدابر العلوم. كان القرآن الكريم ولا يزال كتاب معرفة وأحكام وأخلاق بلا تخوم. حتى أن القارئ فيه الناظر في آياته، يتعذر عليه تجريد أحكامه عن أخلاقه، فالمعرفة فيه تداخل أحكامه. وكلاهما يشكل مداخل أخلاقية. لم يغفل المسلمون الأوائل موضوع الأخلاق، ولم يترقوه على النحو الذي طرقه اليونان. فالأخلاق لم تكن عندهم محض صنعة متخصصة بل كانت - لا أقول داخلة في صلب المعارف والأحكام الدينية فحسب - بل كانت هي الدين نفسه وغايته. إن بداية الحديث عن الأخلاق كصناعة - مع أن ثمة مبررات تاريخية تفسر هذا الجنوح إلى تصنيع الأخلاق - هو بداية الكارثة الأخلاقية التي جعلت من الدين نفسه، صنائع متشظية، يمكن الاستغناء عن بعضها البعض. فيكون الفقيه فقيها لا علم له بالأخلاق أو الأخلاقي أخلاقي لا علم له بالأحكام. لقد كانت لحظة تاريخية حاكية عن بدأ الانحطاط الأخلاقي في المجال العربي-الإسلامي - حيث بداية استقلال الأخلاق وتصنيعها - وليس تطورًا معرفيًا أو اكتشافًا. حيث خاصية الأخلاق الإسلامية أن تكون غاية الصنائع طرا، لا صنعة متفردة أو مستقلة. وأن تكون ثانوية في صلب الصنائع لا مفارقة. ولعل هذا هو ما كان جدير بنا اعتباره

مائزاً لبنية القيم العربية الإسلامية، باعتبارها بنية محايدة لا مفارقة، أو لنقل هي بنية البنى وليست بنية مستقلة !

إن الإصرار على الكشف عن بنية البنى أو قيمة القيم في نظامنا الأخلاقي، من شأنه أن يجعل من الأخلاق شأنًا خاصًا أو محليًا. فهل هذا يا ترى تقويض لوحدة الأخلاق واستبعاد لعالميتها الحتمية ؟

لم يكن صاحب "الحكمة الخالدة" فيلسوف الأخلاق الإسلامي ابن مسكوية، محاكيا لطريقة سادت في عصره أو وسمت شلته من أهل المقابسات، أو بدافع غاية ما للترويج لأخلاقيات الملك الكسروية أو أخلاقيات السعادة اليونانية إلى جانب أخلاق المروءة العربية، بل كل ما هنالك أن الأخلاق لدى هؤلاء المتقدمين لم ينظر إليها على أنها منتج لنظام من القيم آخر. بل إن هذه النظرة ذاتها للأخلاق بوصفها فرادات بنوية، هو مما هدف الإسلام إلى تقويضه، لكونها مانعة لانسياب الأخلاق. هذه الأخيرة بوصفها قيما كونية، وإن خضعت لشيء من التحول والتهذيب نزولا عند ضرورات التشخيص والتبؤ، كي يزدان بها المجال، وحيلة من حيل النشوء والتكيف مع المجال. فالإسلام نفسه نظر إلى ما سبق من أخلاق العرب وما كان يرد عليهم من أخلاق الفرس والروم الذين انتشرت قيمهم في المجال الذي استحكمت فيه هيمنتهم، فكانت تنقل رواية فيستحسن منها الأسنى ويرد منها الأنكر طبعًا وعرفًا. حتى بلغ الأمر بصاحب الدعوة أن قال: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". أو قوله بعد أسر ابنة حاتم الطائي: "دعوها فإن أباهما كان يحب مكارم الأخلاق".

ليس ثمة أخلاق مختلفة، بل ثمة أخلاق متفاوتة متلونة بتضاريس

المجال، محكومة بثقافته ورموزه... فيما هي واحدة في جوهرها، متكررة بتبنيواتها. حتى أنك داخل المجال الواحد والثقافة الواحدة، قد تجد مقامات في الأخلاق تتفاوت من شخص لآخر ومن فئة لأخرى ومن طبقة لطبقة. وهذا ما جعل ابن مسكوية يستعرض آداب الشعوب والأمم على اختلاف طبائعها الثقافية ونوباتها الحضارية، في عرض حاكي عن ضرب من حوار الثقافات مبكر، جاعلا من الأخلاق محورا للتلاقح والتشريك، ناظرا إليها نظرة وحدة وكثرة في آن واحد، واحدة في جوهرها اللطيف، متعددة في خبرات الأمم التي نشأت وتفاعلت داخلها. كي تصبح أخلاق اليونان والفرس والعرب، واحدة من حيث هي طلب كمالات النفس بالتدبير، وتلك غاية الدين نفسه. ولئن رأى فولتير أن الأخلاق واحدة كالهندسة، فإن ذلك صحيح إن كان يراد به كونيتها، لكن ثمة ما يعنيه فولتير بهذه المقولة، التي جاءت اعتراضا على من أنكروا على غير أهل الدين أخلاقهم. ولئن حاول فولتير الفصل بين الدين والأخلاق كي يجعل من هذه الأخيرة حالة مستقلة تقوم بالدين أو بغيره، فذلك ما يستدعي وقفة أخرى.

إن الأخلاق واحدة كالهندسة، هذا حقا ما لا يختلف عليه اثنان. لكنها قاعدة تصح فقط فقط، إذا اعتبرنا الهندسة نفسها واحدة، وقد أوضحنا في غير مكان، أن فولتير الذي لم يدرك ليوباتشوفسكي أو رينان، ظل على عقيدته الهندسية الأقلدية، وإلا لكان أدرك بأن ثمة تعددا هندسيا بعدد المجالات الهندسية. ولكان أدرك أيضا بأن الهندسات اللاأقلدية ليست تكاثرا في جوهر الهندسة بل تكوثرها في المجال الهندسي. وهكذا تثبت الوحدة في الكثرة، ليكون أمر الأخلاق سيان، واحدة في تكوثرها، ذلك

التكوثر الحاكي عن مجالات تحققها أو مقامات تهذيبها أو حيثيات تشخصها. ليست إذن الأخلاق بنى قيمة متدايرة أو مغلقة. ولا هي واحدة بلا مكنة التعدد في تجلياتها الخارجية. بل هي هذه القيم الثابتة في حراكها ترسم تنوعا في مراتب تحققها. فيكون المتخلق بلا دين، له نحو منه بقدر تمكن هذه الأخيرة منه. والمتدين بلا أخلاق، متخلق بقدر تمكن هذا الأخير منه. فلا دين حقيقة لمن لا أخلاق له، ولا أخلاق حقيقة لمن لا دين له. ومع ذلك، فبقدر الدين تحضر الأخلاق وبقدر الأخلاق يحضر الدين - إذ الدين المعاملة - فهل كان كانظ في ذروة استقالته بالقانون الأخلاقي إلا متدينا بالقياس والاستبدال كما أظهر ذلك ناقده "شوبنهاور"؟!

ملحق لقاءات وحوارات



المرحوم مالك بن نبي: يتيم عصره ومنسي زماننا ومع ذلك هو المفكر القدير والإصلاحي الرائد

موقع الشهاب تحاور الأستاذ ادريس هاني حول مالك بن نبي

حاوره الكاتب والباحث الجزائري: محمد عمر سعيد

السؤال الأول:

يقال فيما معناه إنه لو قيل لكلمات الكاتب ارجعي إلى أصلك الأول لما بقي للكاتب شيء؛ و لا شك أن مالك بن نبي كان يصدر في أعماله عن خلفيات معرفية شتى فما هي المكونات المعرفية لفكره التي جعلت منه ابن خلدون ثاني؟ و ما هي الحدود التي تجاوزها أو تلك التي أبدع فيها سواء فيما يتعلق بالفكر الإسلامي أو بالفكر الغربي؟

ج: أحب في البداية أن أسس قاعدة علمية لقيام معالجة حقيقية لنشأة الأفكار أو صيرورتها ضمن مركبات محكومة بجدل الأفكار ونشأة التناص أو لنقل أفول الأفكار أيضا عند الاقتضاء. وذلك درءا لمحذور التعامل مع الأفكار خارج المديات الموضوعية التي تتحكم بجدلها، ولمحذور التعاطي مع الأفكار كما لو كانت محض خيالات أو كائنات محلقة تسقط من

السماء بلا سابق إنذار، ليس وراءها قادح موضوعي، ما دام حتى المتخيل لا يقوم في الاجتماع الإنساني إلا لكي يؤدي وظيفة اجتماعية ما. لا وجود البتة لفكر لا بشرط، بل إن حتمية تماهي الوجود المعين والتشخص والانعكاس، تجعل الأفكار تعبيرات مرآوية لما يحصل في المجال، سواء

أكان الذي تعبر عنه حقائق أو زيوف. فالأفكار لها أرضية إقلاع وأرضية رسو مهما امتدت آفاق تحليقها خارج أطر العياني. وفي تصوري أن فكر مالك بن نبي، محكوم بمنطق تاريخية الأفكار وجدل الأنساق، حيث الأفكار أسماك تسبح في بحر أنساقها. ومنها تستمد مشروعيتها في الوجود أو البقاء. أحب أن أدخل عالم مالك بن نبي من مداخل مختلفة عن تلك التي سادت في عالمنا العربي، لا سيما من قبل بعض المعجبين بفكره. على أنني أميز بين الإعجاب والانبهار الذين تقدحهما العاطفة وبين المقاربة العلمية لأفكار مالك بن نبي التي يوجبها النظر وتقنيات النقد الحديث. ليس كل ما قيل في حقه كان مصيبا لعمق ما كانت تمثله هذه التجربة لأسباب يمكن أن أتطرق إليها فيما بعد. وهي التي عبرت عنها في مشروع التنبؤ الحضاري والتجديد الجذري من كتابي: الإسلام والحادثة، بالدعوة المغشوشة إلى فكر مالك بن نبي. ولذا أعتقد أن قوة مالك بن نبي وعظمته، تفوق المقاصد الدنيا لهذه الإحيائية التي أوقعت الكثيرين في ضرب من التمذح القاتل للمحتوى الحضاري والمضمون النظري الذي مثلته معالجة مالك بن نبي لمشكلة النهضة والثقافة والحضارة والاستعمار. فمالك بن نبي كان الابن البار لعصره، متماهيا معه بمهارة تجعل دارسه لا يكاد يميز بين تفكيره المحلي مقصدا وتفكيره المنهجي الذي فرضته روائع علوم الإنسان والمجتمع، على خلفية استيعابية قل لها نظير فيمن عاصروه. وقد توهم الكثيرون أن مالك بن نبي كان في وارد صناعة أفكار لا أصل لها في الثورة المعرفية لعصره. فتعاملوا مع أفكاره بعقلية خرافية تنهض على أسطورة العبقري وحيد زمانه، غير الناشئ في الرحم الطبيعي لجدل تاريخ الأفكار

التي قل من منحها العناية الضرورية. وهذا ما عبر عنه بوضوح، له أهميته في زمانية الاعتراف وجغرافيا البوح. لما اعتبر أن أي إنسان يجهل القيمة المضافة للقرن العشرين للمعرفة البشرية سيكون محط سخرية إذا ما اختلط مع الناس. ففي اعتقادي أن مالك بن نبي كان على دراية حقيقية بأن مستوى الخطاب الذي تتمتع به الأطاريج العربية والإسلامية في عصره، لا سيما تلك التي تنزع إلى رفض معطيات الثورة المعرفية المعاصرة، ليس فقط غير قادرة على تحقيق شيء للنهضة المأمولة التي أندر لها حياتها المليئة بالفعل والعطاء، فحسب، بل إنها مجلبة للعار، تجعل الفرد كالجماعة على هامش ما يحدث اليوم في العالم من تحدي وتقدم وازدهار. لقد مكنته ثقافته الواسعة واستيعابه لتاريخ الأفكار وكذا استيعابه للسياسة والعلاقة الدوليين، وعموم مشكلات عصره، من أن يلتقط من الإشارات أدقها ويعانق من الأفكار ما هو حقيق بصناعة التغيير في مجتمعه الكبير الذي كان يحلم به وقتها ضمن كومن ويلت إسلامي، نظر له أفضل مما ينظر له دعاة الأممية الإسلامية اليوم. إذن، القاعدة التي أرسيناها مفادها أن الأفكار تنتسب لجينالوجيا تفسر نشوءها وارتقاءها وأفولها. والأنساق المعرفية هي التي تمنح للأفكار أهمية وهي التي تحدد لها سقف وظيفتها المعقولة. وما لك بن نبي كان متميا لحركة عصره مستفيدا من المكتسبات المعرفية لعصره بالتبني الحضاري لمقولاتها أو الترجيح أو الإبداع. فكان نموذجا لما ينبغي أن يكون عليه التنظير العربي والإسلامي في قوة استيعابه ومسئولته ونضجه وتوازنه. وإذا كان ولا بد أن نتحدث عن تجاوز وإبداع عند المرحوم المفكر مالك بن نبي، ففي ما يتصل بالفكر الإسلامي، فهو صاحب انقلاب

في الرؤية وفي المنهج. انقلاب جعله يستدمج المحتوى الاجتماعي والحضاري لمشروعه النهضوي ، حيث ظلت المشاريع السابقة غارقة في الفردانية التجزيئية والقطرية. ففي منظوره الاستراتيجي كان متقدما إلى درجة جعلته يقف موقفا سلبيا من دعوى محمد إقبال اللاهوري بخصوص استقلال باكستان ، حيث استقبل المنجز الأخير ببرودة دون أن يعلق عليه أية أهمية من المنظور الحضاري والنهضوي الذي كان بمثابة القلق الشاغل لعقل مالك بن نبي . وهو أمر لا يكاد يفهم زمانئذ ، حيث المناخ المهيمن على القلوب والعقول هو نزعة الإستقلال السياسي. غير أن قراءة ذلك في ضوء مفهوم القابلية للاستعمار ومفهوم الحضارة ومطلب الكومنويلت الإسلامي وبناء المتحد الثالثي الذي تجلى في مشروع كتلة عدم الإنحياز ، سيجعل موقف مالك بن نبي على درجة كبيرة من العمق والشمولية. وأما منهجيا ، فمن خلال أخذه بتعدد المقاربات وإن احتفظ بالمنهج الاجتماعي النفسي ، فمنهجيته لا تتسم بالوضوح فحسب ، بل أيضا تتسم بالعمق والسعة وقوة استحضر نتائج الثورة المناهجية لعصره كما تجلت في علوم الاجتماع . وأما بالنسبة للفكر الغربي ، فقيمة فكر بن نبي تكمن في قدرته على الاندماج في عصره لا في التجاوز. فلا معنى لتجاوز ما لا مصلحة في تجاوزه. نعم لقد تجاوز ما بدا سلبيا من أفكار عاصرها وكانت محط نقد من قبل مفكرين اجتماعيين غربيين أيضا : مفهوم التشيؤ مثلا. وقد تبنى هذا النقد ليس من منطلق تجاوز معرفي ونظري ، بل تجاوزه من الناحية الاجتماعية النفعية ، حيث أدرك أن أفكارا كهذه لا تنفع المجال الذي يخصه بالفكر والتنظير. فكان يسلك تجاوزه للحادثة بالحادثة ، وليس

للحادثة بمفارقات ما قبل الحداثة. وأعتقد أن مالك بن نبي لم يكن متأثرا
تأثرا كبيرا ، بالمعنى السلبي للعبارة ، بفكر النهضة العربية في نهاية القرن
التاسع عشر ، وإن كان منسجما مع التيار الإصلاحي وقوة الطموح الذي مثله
السيد جمال الدين الأفغاني ، وتحديد المصلح الجزائري عبد الحميد بن
باديس ، فلقد احتفظ بآراء وملاحظات دقيقة ، حيث إن كان هؤلاء
استطاعوا أن يتجاوزوا من خلال حضورهم ومطاراتهم حتى الأزمنة
اللاحقة التي تميزت بالنكوص ، فإنهم لم يستطيعوا تجاوز مالك بن نبي ،
الذي فاق كل طرحات الإصلاح والنهضة بما استدخله في مشروعه
النهضوي من إمكانات معرفية اجتماعية ونفسية وعلمية لم تيسر لهؤلاء. ولا
يمكن إثبات مثل هذا التأثير بمعناها التبسيطي بمجرد العثور على فقرات
لمالك بن نبي يبدي فيها احتراما وتقديرا لهؤلاء. فثمة فرق منطقي بين
الاعتراف بالأدوار النهضوية لهؤلاء والتأثر المعرفي والفكري بآرائهم. إنه
ابن الثورة المعرفية لعصره بامتياز. وفي عصر مالك بن نبي ، أخفق الكثيرون
في أن يحققوا هذا القدر من الانسجام والتكيف البناء مع العصر. فكان مالك
بن نبي بحكم اليتيم في زمانه . وحتى الذين أعجبوا به يومها لم يدركوا
القيمة المضافة التي جاء بها مالك ، وإلا لانطلقوا من خلال تراكماته إلى ما
كان يسعى إليه. في حين هناك من بلغ به الإعجاب والحب لمالك بن نبي
بأن قتله تمدحا وانبهارا. وليس غريبا ذلك : فمن الحب ما قتل! لكن كان
يفترض أن نحیی عقلية مالك بن نبي ، عقلية تتعاطى مع المكتسبات
المعرفية الحديثة بمهارة واندماج واستيعاب وتكيف بناء. لا نقف عند
أفكاره حيث الأهم من ذلك أن نقف عند هذا الباراديغم العربي والإسلامي

الذي كان يشغل بال مالك بن نبي. علينا أن نتعلم منه كيف ننخرط بإيجابية بناءة في عصرنا وفي التقاط المعنى خارج هدير الإنفعال. أي بدل أن نتوقف عند أفكاره بتشيفية وجمود مرفوضة عند مالك بن نبي كما علمت، أن نتعلم منه كيف نفكر وكيف ندخل ونتكيف مع عالم الأفكار. فالأفكار تتغير بحسب تغير الأنساق وطرو المعطيات وتوالي الأحداث، لكن ملكة التفكير البناء هي ما يتبقى. ومالك بن نبي باقي وشامخ بقدرته الفكرية البناءة لا بما قدمه من أفكار في حينها ربما لم يعد لها داعي اليوم وربما قد يظل بعضها لكن لا يمكن التنبؤ له بالبقاء. ألم يتحدث هو نفسه عن هذا الضرب من النشوء والتطور والأفول للثقافات والحضارات؟! أليس هو نفسه من اعتبر تسلط عالم الأشياء هو من شأن المجتمعات التي تعيش على سبيل الندرة. وأن العلاقات الزائفة بين الفكر والشخص هي من شأن المجتمعات النامية؟! هكذا أدخل إلى عالم مفكرنا الكبير، وهكذا أرجو أن نقرأ تراث المرحوم مالك بن نبي.

السؤال الثاني:

يصنّف فكر مالك بن نبي على أنه من الذين واصلوا الجهد الخلدوني، فما العلاقة بين فكر الرجلين؟ وما هي الإضافات التي قدمها بن نبي زيادة على إبداعات ابن خلدون؟

566

ج: بناء على القاعدة التي أسسناها في الجواب الأول، أرى أن ثمة فارقا موضوعيا كبيرا بين التجربتين وإن كان ثمة ما هو مشترك بينهما. فابن خلدون أرسى منظورا عمرانيا في لحظة تاريخية لم تكن تسعفها ثورات

معرفية كما حصل اليوم وفي عصر مالك بن نبي. لقد ظل الفكر الخلدوني يتيما وغريبا لم يسعفه النسق المعرفي ، وظل عبارة عن إشارات مبهمة لم يستبصرها أهل زمانه ولا التفتوا إليها، وهم معذورون في ذلك ، حتى استطاعت الثورة المعرفية المعاصرة أن تصل إلى تلك الأفكار التي أكدت على أن ابن خلدون في حدود نظرية العمران كان يسابق عصره ويحاول بقوة التجرد النظري أن ينفلت كالكهرب المنزلق من مداره. فذلك له نظائر كثيرة ، وأمر يعبر عن قوة العقل الإنساني ونزعتة التجاوزية التجريدية لمسابقة الموضوع. لم تكن لفكرة العمران أي أهمية في عصر بن خلدون أو بالأحرى لم يستشعروا لها موضوعا ، في حين أكسبها النسق المعرفي الحديث أهمية جعلتها أشبه بنظرية معاصرة خداج ، انبثقت في غير زمانها واكتسبت غموض الهيولى إلى أن أضفى عليها النسق المعرفي الحديث معنى وموضوعا وصورة منحتها هويتها في عالم الأفكار. أما مالك بن نبي ، فقد كان مندمجا في عصره محتكا بمعطياته ومعبرا أمينا عن الذوق المعاصر، وربما قد يكون سابقا في نظراته لمشكلات مجاله على أهل مجاله. لكنه كان محايثا لزمانه من حيث التقدم العلمي والمعرفي الذي كان مزدهرا وآخذا في التطور بخطى حثيثة في مراكزه. فنظرات بن خلدون هي تأملية محض ، تجاوزت النموذج المعرفي السائد عالميا. أي أنه حقق سبقا تاريخيا عالميا. بينما نظرات مالك بن نبي هي تأملية تستعين بمقولات ومفاهيم ومناهج ولغة أثمرها تاريخ المعرفة الاجتماعية الإنسانية. أي أنه كان محايثا لتاريخيته. بمعنى أنه كان فقط سابقا ومتجاوزا لمجاله الخاص. نعم يمكننا الحديث عن تقاطع بين الشخصين في منتهى رؤيتهما الاجتماعية

والعمرانية المتعلقة بالظاهرة الحضارية والمعززة برؤية تاريخية ونباهة سياسية يتمتع بهما الرجلان اللذان ينتميان لنفس المجال التاريخي ، أي المجال المغربي المقدر له هذا الاحتكاك بالشمال ، إما إقباسا كما هو الحال بالنسبة إلى اللحظة الخلدونية ، أو اقتباسا كما هي لحظة مالك بن نبي. إن نزعتة الاجتماعية والتاريخية والحضارية تجعله استمرارا للفكر الخلدوني للجنة المذكورة. على أن الإضافات التي يمكننا الحديث عنها إزاء بن خلدون ، هي إضافات عصره بأكمله. فمالك بن نبي لم يتجاوز بن خلدون فحسب ، بل هو من حيث اندماجه في مكتسبات الثورة المعرفية المعاصرة ، تجاوز كل عصر بن خلدون. فالمسألة كما ذكرت قبل قليل ، تتعلق بأفكار تسبح موضوعيا في أنساقها وتكسب حيويتها وقيمتها المضافة من حيوية وتعاصر أنساقها.

السؤال الثالث:

بعد مرور ما ينيف عن ثلث قرن من وفاة بن نبي وبالتالي انقطاع إنتاجه الفكري، هل من أعمال وإنتاج ثقافي يقوم بمواصلة تلك المسيرة الفذة وما مدى الإنصاف الذي لاقاه من حيث مدارس فكره والمواصلة على نهجه؟

ج: أعتقد أن المشكلة تكمن هاهنا. فالحركة الفكرية التي تموت مع صاحبها تعتبر دليلا كافيا على انحطاط عصر أو أمة بكاملها. فما دامت حركة الفكر محصورة في اجتهادات الآحاد ، وما دام أنها حركة مشروخة لا تهتدي إلى النمط المعرفي الذي يفرض عليها تكييفا موضوعيا مع منطق

تطور الأفكار الذي يلاحظ قانون التراكم والبناء عليه ، أي تجاوزه تجاوزا بناء ، يراكم عليه من إبداعاته ومنتجاته الجديدة، لا تجاوزا سلبيا يقوم على التجاهل والنسيان. لم يتحول التنظير عندنا إلى حركة جماعية مأسسة ، أي مرتبطة بمنطق تاريخ الأفكار. بل الفكر عندنا أشبه ما يكون بكرنفال مفتوح وحكاية ممسرح لا يستوحي حيويته من الواقع الموضوعي ولا يتقيد بشرائط وقوانين جدل الأفكار ، بل هو أشبه بهيامات هاذية وتشخصنات بارنويانية وشلليات سوقية وانفعالات باثولوجية وتبسيط يستسهل خطوات المعرفة ويفرض عليها نتائج حرفه لوظيفة الفكر عن غاياته التي يحددها منطق التطور التاريخي للأفكار. لا شك أن هناك إسهامات على قدر من الأهمية اليوم. وبعضها يواصل النهج نفسه الذي اختطه مالك بن نبي. هناك فكر وهناك مفكرون. لكن ليست لدينا في العالم العربي والإسلامي نخب حقيقية تتعاطى التنظير بلحظ ما هو موجود ، حيث التطور الطبيعي للفكر لا يتحقق إلا بجذله . والعملية النقدية كفيلة بتحويل الأفكار إلى كائنات تتجادل وتتراكم في الإتجاه الصحيح. فالحقيقة تنبثق من جدل الأفكار لا من التنزيل العمودي لها. أو كما قال علي بن أبي طالب: "اضرب بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب ، وامخض الرأي مخض السقاء". لا أتفق مع من رأى بأن حركة الفكر العربي والإسلامي المعاصر لم تتجاوز مالك بن نبي. فهذه قراءة غير تاريخية ، تستبعد نماذج من المقاربات والمشاريع الفكرية في المجال العربي والإسلامي ، تمكنت من المناهج الحديثة وتمكنت من تطبيقها على الموضوعات بمستويات مختلفة. لكن لو استثنينا بعض الأطاريح الإسلامية الذكية والناضجة ، فإننا نسقط في متاهة النكوص

والانحطاط. فمالك بن نبي لا يزال معاصرا لنا بروحه وطموحه ونضج فكره ، والمطالب التي لم تتحقق حتى اليوم في النهضة ووحدة العالم الإسلامي وانتزاع آثار القابلية للاستعمار من الوجدان المحلي ، لكن علينا أن لا نغفل ما استجد من نماذج معرفية ومديات ثقافية ومعطيات مدنية وحضارية وأحداث سياسية واجتماعية وعلمية..ولعله من قبيل الكارثة أن أسئلة مالك بن نبي لا زالت لم تنجز. وأن المشتغلين على الفكر الإسلامي وحتى الكثير ممن درس مالك بن نبي لم يستطع أن يتعاطى مع معطيات عصره كما تعاطى مالك بن نبي مع معطيات عصره. إن مالك بن نبي يقول لك اقرأني وتجاوزني ، لكن بعضا من دارسيه ، يريدون أن يقولوا: اقرأوا مالك بن نبي ولا تتجاوزوه. فأقول لهذا النموذج : إنكم تحاصرون روح مالك بن نبي، ولا تحسنون قراءته. وأن أفضل طريق للتفاعل الحيوي مع هذا الإرث الفكري الكبير ، هو بمأسسته ، وإخراجه من سطوة الشلية ، فمالك بن نبي هو للعالم الإسلامي ، وتكريمه ينبغي أن يمتد بامتداد العالم الإسلامي ، إن لم نقل العالمي ، إذا استحضرنا آراءه العالمية والإنسانية ونزعته العالمية المفتوحة على الآخر. فالمسألة التي أريد التأكيد عليها هنا ، هو أن الحركة الفكرية في العالم العربي والإسلامي على شروطها المزرية اليوم ، وإن استطاع بعضها تجاوز الكثير من آراء مالك بن نبي ، لأسباب موضوعية تتعلق بانسياح المعطيات المعرفية الحديثة وشيوعها في المجال العربي والتجدد الذي طال الكثير من الأفكار والمفاهيم خلال العقود الثلاثة الأخيرة ، فإنهم لم يتجاوزوه في عمق مشروعه وتكامل رؤيته ووضوح طرحه وروح أفكاره. ويتطلب الأمر إعادة تقييم وقراءة فكر مالك بن نبي من خلال

متخصصين مدرّكين لعمق ثقافة عصرهم. فمن لم يعرف عصره جيدا لا يمكن أن يعرف مالك بن نبي إلا مجملا. فالمهم هو الشخصية النموذجية لمالك بن نبي ، حيث يحسن أن تكون مثلا لمن يسعى إلى التقدم بفكر الأمة ويسعى إلى إصلاحها.

السؤال الرابع:

طرح بن نبي في أعماله أفكار منهجية كثيرة من قبيل تصنيفه للأفكار (الدافعة الميتة المخدولة) بل ويصورها على أنها كائن حي عندما يتحدث عن (انتقام الفكرة)، وكذا قام بصياغة معادلة للحضارة = (الإنسان+الزمن+التراب)×[الفكرة الدينية] كمفعّل، الشيئية أو الذرية في التفكير، الثقافة الحرفية أو الدروشة والدجل السياسي والثقافي، إضافة إلى طرحه لأفكار سياسية ظرفية مثل فكرة القابلية للاستعمار ، إنسان ما بعد الموحدين، محورا طنجة/جاكرتا وواشنطن/موسكو، الفكرة الإفريقية الآسيوية أو فكرة(عدم الانحياز)...إلى آخره من جملة ما طرح من أفكار، أم ترون أنه يحسن تصنيف أفكاره تصنيفا مغايرا من مثل تصنيف الأفكار الفلسفية والتاريخية... فما هو السبيل الأمثل في نظركم للتعامل معها سواء لتجديدها أو لتجاوزها؟

ج: لقد وظف المرحوم مالك بن نبي كل المفاهيم والأفكار التي كانت لها سلطة معرفية في زمانه. بل أكثرها لا يزال حيا طريا متداوليا في مقاربات ومعالجات معاصرة لنا. وهي مفاهيم تنتمي لكل الحقول المعرفية ، ما يؤكد

على سعة ثقافة المرحوم وبراعته في توظيفها . ولا أعتقد أننا بحاجة لتصنيف جديد لها ما دامت لا زالت تحتفظ بمدلولاتها وشحناتها المعرفية و الأيدولوجية. وإذا كان لهذه المفاهيم حضور في المنتج الفكري المعاصر اليوم ، فإن المشاريع الإسلامية لا زالت متخلفة في مدى قدرتها على استدخال هذه المفاهيم والتعاطي الإيجابي مع هذه الأفكار. بل إنني أعتقد أن المشكلة هي أكبر حتى من مسألة إعادة تصنيف أفكار مالك بن نبي أو تجاوزها. فما يلفت الإنتباه أن التعاطي مع فكر مالك بن نبي لا يمنع بعض المعجبين من أن يصدروا أفكارا في منتهى التطرف والعصية والانفعالية. ما يعني أن المسألة تتعلق بروح الفكر لا بالأفكار. أي لا زلنا أمام ظاهرة مالكيين بالمصطلح ، مود دوديين بالروح..أو مالكيين باللغة قطبيين بالموقف..وأما عن المطلوب في إطار التعامل مع أفكار بن نبي ، فأعتقد أن المسألة لا تتطلب أكثر من الاستئناس بالحركة الفكرية المعاصرة واستيعاب روح التنظير المالكي ، فسيقتدر حينها أي شخص أن يعرف ما ينبغي تجاوزه وما ينبغي تبنيه أو إعادة تصنيفه. فالمسألة نسبية وبنوية.

السؤال الخامس:

من الناحية التخصصية يمكن تحديد اختصاص أعمال بن نبي ضمن إطار الفلسفة الاجتماعية فهل يمكن اعتماد تخصص أكاديمي واحد لدراسة الفكر البنوي، أم أنه هو نموذج جيد لخلق إطار فكري ما بين تخصصي يقوم بالجمع بين الفلسفة النفس والاجتماع السياسة الاقتصاد القانون...؟

ج: الثقافة الواسعة والمهارة في أكثر من حقل من الحقول المعرفية صفة بارزة في فكر مالك بن نبي. ولا شك أن المعالجة الحضارية بما تفرضه من زوايا نظر متعددة ومعطيات معرفية فلسفية انتربولوجية ونفسانية وطبيعية وأدبية واقتصادية و..و.. وكل ما يشكل مقوم للحضارة الإنسانية، لا يسمح بالثقافة المحصورة. ولذا أعتقد أن الدارس لمالك بن نبي، لا يمكنه إحراز نقد بناء وسليم إذا افتقر إلى هذا الضرب من البيتخصصية. وأعمال مالك بن نبي هي نموذج واضح لهذه البيتخصصية، كما تفرضها المعالجة الحضارية لمشكلات العالم الإسلامي.

السؤال السادس:

نجد المنهجية النبوية (نسبة إلى مالك بن نبي) تتأسس أولا حول الواقعية كأن يقوم بتشخيص أزمة الثقافة من الزاوية الأنثروبولوجية في كتاب (مشكلة الثقافة) وأساسها الثاني القيمة الأخلاقية كأن يبحث أسس التخلف والتقدم في كتاب (شروط النهضة)، وهو ما نجده مطروح في أعماله عبر فكريتي الفعالية في ارتباطها بالواقع والدافعية في علاقتها بالقيم، إلا أن العنوان الشامل للكتابين هو "مشكلات الحضارة" فهل قمنا هنا بتحليل مالا يقبل التحليل؟ وهل

لكم من تعريف محدد يقترب من الصلابة لفكر بن نبي؟

ج: علينا دراسة فكر مالك بن نبي بلحاظ الأحداث والمواقف التي كانت تشكل محرضا وباعثا على هذا النوع من المعالجات التي تبدو أحيانا موزعة بصورة تثير بعض الاستفهامات حول المبرر المنهجي لهذا النوع من

التقديم والتأخير أو في مستوى اختيار العناوين. ففي تقديري، أن مالك بن نبي كان يكتب ما كتبه استجابة للتحدي الذي تفرضه معضلة العالم الإسلامي. وهو في هذا الإطار قلما يعنى بالمنهج العلمي بمعناه الدقيق. فإذا عالج مشكلة الثقافة في كتاب منفرد بينما عالج النهضة في كتاب مستقل ضاماً إليها مشكلات الحضارة، فلا ينبغي النظر إلى ذلك بحسب المطلوب من الناحية المنطقية والمنهجية. إن كتابات مالك بن نبي هي ككل المفكرين المصلحين الذين يتعاطون مع المشكلات النهضوية لمجتمعاتهم، تقدم نفسها بصورتها الوظيفية التغييرية الأيديولوجية. ويأتي الدور على دارسيه بأن يستطيعوا استخلاص المنظور المعرفي من جماع هذا الركام والحطام الفكري، الذي قد يختلط فيه ما هو معرفي بما هو أيديولوجي. وعادة ما تحتم الدراسة العلمية هذا النوع من التحليل، لتصنيف ما هو علمي عن ما هو أيديولوجي. فالمفكر الذي يفكر في النهضة وشروطها ومشكلة الحضارة والاستعمار، لا يمكن أن يكون محايداً، بالمعنى المعرفي للعبارة، أي لا يمكن أن لا يكون أيديولوجياً. فكل أعمال مالك بن نبي في النتيجة تدور مدار هذا الباراديجم الحضاري الجامع. وليست الأفكار والمفاهيم الأخرى سوى مقومات أو عوارض لهذا الباراديجم الحضاري الذي شغل ذهن مالك بن نبي كما شغلت فكرة العمران ذهن ابن خلدون في يوم مضى.

السؤال السابع:

هناك العديد من الدعوات والتوجهات التي تدعي تبني فكر مالك

بن نبي، فهل يمكن مثلا تفسير الموروث النبوي على أنه قام على مجرد مسألة (الجمع بين القراءتين) التي يتبناها مفكرون لهم صيتهم مثل الدكتور طه جابر العلواني، أو تلك التي تفيد معنى أبسط هو صيغ العلوم الاجتماعية والإنسانية بالمنظور الإسلامي كما يجتهد المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أطروحة "إسلامية المعرفة"، وأخرى يتبناها كل من جودت سعيد وخالص جلبي حول مسألة اللاعنف؟ وهل يمكن القول بأن الفهم الجزئي/أو التجزيئي لفكر بن نبي يمكن أن يجلب مضرة أكبر من الإعراض عنه تماما؟ أم أن المسألة هي استعصاء العبقورية النبوية على رجال الفكر المعاصرين؟

ج: في اعتقادي أن مالك بن نبي شكل نموذجا فارقا، أعود وأكرر ليس في ما قدمه من أفكار جديدة على مجاله وإن كانت منسجمة مع المعطيات المعرفية لعصره، بل في اكتسابه ملكة النظر والتكيف الخلاق مع النموذج المعاصر إلى حد المهارة التي اندكت معها الازدواجية أو الشرخ التاريخي بين نموذجين معرفيين. لم تحضر ازدواجية الأصالة والمعاصرة بمعناها المثنوي التقليدي في روح هذا الفكر الذي بات يصدر عن عقل يعيش وحدته وقناعاته كفكر صادر من شخص معاصر لا يعيش فصاما ولا ازدواجية. في حين لا تزال هذه الازدواجية فارقة نفسها على أكثر هؤلاء المهتمين بفكر مالك بن نبي. ومن هنا أعتقد أن مالك بن نبي ما كان ليقبل، على الأقل، بالنتائج المتوقعة لإسلامية المعرفة، حيث لم يعيش في تجربته هذه الصدمة، بقدر ما أدرك بأن المشكلة تكمن في ما هو رابض في صلب

الإنسان المستعمر ، بعقله المحصور وقابليته للاستعمار. فكر مالك بن نبي من هذه الناحية متقدم ومتجاوز لاسلامية المعرفة، ليس في بنائها الإنشائي الحاكي عن ثقل صدمة الحداثة العلمية على العقل العربي والإسلامي ، مهما سعى هذا الإنشاء المستحيل في منطوق سلطة العلوم والمعارف التي تتحيز بصورة طبيعية برسم القوة والإستقواء.. وإن شاركت هذه المحاولة مالك بن نبي في الكثير من الأفكار الاجتماعية والنهضوية والحضارية. بل إن فكر بن نبي هو أوسع مدى وأعمق تحليلا وحلولا مما نراه في سياق إنشائيات أسلمة المعرفة ، لأن مالك بن نبي كان يدرك أن المعرفة يمكنها أن تتحيز طبيعيا لعالم إسلامي عرف طريقه للنهضة والحضارة ، بحيث يصبح منتجا للعلوم ومهيمننا على المعرفة بقوة حضوره لا بقوة إنشائياته. فالمعارف لا تسلم ، لأن وراءها إنسان لا يحرر المعرفة لمجرد تحققها في الوجود ، بل يلاحقها في الوجود ويبني معها علاقات معقدة محكومة برهانات القوة . بل ولا يسمح حتى بوجودها حية بين يديك فكيف يتسنى لك تعييدها في محراب الأسلمة في مناخ الضعف والهزال الذي أصاب العقل العربي والإسلامي. فدعوة مالك بن نبي هي أكثر واقعية وأقل طوباوية من إنشائيات الفكر الإسلامي المعاصر. لا أقول أن فكر مالك بن نبي لم يقرأ البتة . بل أقول إنه لم يقرأ كما ينبغي. لأننا من ناحية أخرى لم تتوفر لدينا تقاليد القراءة الجماعية المأسوسة، وهذا ما يسبب الفوضى وأحيانا ما أسميتموه بالقراءة التجزئية. ومع ذلك لا يجوز أن ننكر ما خلفه مالك بن نبي في كل من قرأه وأعجب به من آثار إيجابية. وإن كان المعجبون المتأثرون به شخصا وفكرا وتجربة هم طبقات شتى ومستويات

مختلفة. المعاصرون له وأيضا من لم يعاصره من الجيل الجديد في المشرق العربي ومغربه.

السؤال الثامن:

يبحث بن نبي في "الظاهرة القرآنية" إشكالية تبدو الأكثر حداثة تتمحور حول مدى العلاقة بين الوحي والنبوة وتحديدًا بين القرآن والنبي محمد (ص)، وهي إشكالية نابعة أساسًا في شك قائم لدى بن نبي - بغض النظر عن مداه ونوعه - حول مصدرية الوحي، بينما نجد أن الفكر الإسلامي المعاصر ينطلق دائمًا وهو مسلمٌ بعلاقة غامضة بين الوحي والنبوة، وهو ما أدى به إلى الخلط بين النبوة وادعائها، كما أن النتائج التي توصل إليها بن نبي في بحث الظاهرة القرآنية يمكن اعتبارها غزيرة في توجيه البحث العلمي وربطه بالقيم الروحية التي يدعو إليها القرآن، ومنه ألا ترون أن ذلك دلالة على انقطاع حقيقي بين الموروث الفكري الإسلامي (وفكر بن نبي جزء منه) وبين تفكير النخب المعاصرة بما أدى بها إلى اغتراب حقيقي عن واقع مجتمعاتها وقيمها الدينية؟

577 ج: الظاهرة القرآنية هي لو شئت، الأرضية الكلامية الجديدة التي شاء المرحوم مالك بن نبي أن يؤسس عليها نظريته العلمية التي شاء أن تكون باعًا على المنظور والموقف والسلوك الإيجابي للشخصية المسلمة. كان هم المرحوم أن يجعل الظاهرة الدينية قابلة للدرس والمعاينة العلمية، بعيدًا عن الغموض والنزعة الخوارقية التي استبدت بالعقل العربي والمسلم في زمن

الإنحطاط . ففي هذا الإطار نستطيع تفهم النزعة الواقعية التي تحكمت في قراءته للظاهرة القرآنية . على أن التفهم ليس بالضرورة إذعانا للفهم . ففي نظري ثمة محطات في الظاهرة القرآنية تحتاج إلى بعض التأمل . هناك ما هو مقبول في ذلك الفصل الذي أقامه المرحوم بين الفكر المحمدي والفكر القرآني . أراد المرحوم أن يستحضر الجهد النبوي في محراب القلق وطلب الدليل على صدق الوحي ، سعيًا منه لإبراز الظاهرة الوحيانية بوصفها ظاهرة خارجية مفصولة عن الخبرة الشعورية للشخص كما سعى لتكريسها بعض المستشرقين . حاول مالك بن نبي أن يؤكد بأن محمداً - ص - لم يكن استثناءً أمام صدمة الحدث . ولا أعتقد أن مالك بن نبي قال في هذا الخصوص ما هو غريب عن التراث الإسلامي . بل إنه عبر عن جانب مهم يتعلق بفلسفة السلوك والعرفان الذي نجد له فهما خاصا في معنى الأسفار الأربعة التي بها تقوم شخصية النبي ، حيث يقطع ما هو مطلوب قطعه من قبل السالك ، إذ رحلة الأنبياء أنفسهم تبدأ من عالم الخلق إلى عالم الحق . وهي مرحلة تختزن كل هذا النزوع من الشك إلى اليقين . لكن السؤال الذي يظل مفتوحا : هل النبي يظل على مرتبته السابقة على الوحي ، أم أنه بعد معانقة عالم الحقائق ، وبلوغه سدرة المنتهى ، يصبح حقا هو نفسه قرآنا يمشي على الأرض ، فلا مجال لأي فصام بين الفكر المحمدي والفكر القرآني ، مادام أنه " لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى " ، ما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " أو كما جاء في كلامه - ص - : " أوتيت القرآن ومثله معه " فالمسألة في تصوري تتعلق بعجز الأمة عن الخروج من زمن التنزيل إلى زمن التأويل . وبالتالي عجزها المزمّن عن

ضبط المناط خلف هذا التداخل والجدل الحيوي بين التعبير الوحياني القرآني المباشر من جهة والتعبير الوحياني المحمدي بالمضمون من جهة أخرى. ما أثار انتباهي في "الظاهرة القرآنية" أن ثمة قفزة غير منطقية من علاقة الفكرة المحمدية بالفكرة القرآنية من خلال أمثلة محصورة تتعلق بالنبي ما قبل الوحي بوصفه حامل ثقافة محيطه ومعارفهم وفيها الكثير من التأمل ، إلى علاقة الفكرة المحمدية بعد الوحي بوصفها سنة. فلو سلمنا بالأولى ، فسيصعب التسليم بالثانية. فالأولى ليست سوى تعبير آخر عما تحدث عنه كثير من المتقدمين أمثال القرافي وابن تيمية وغيرهما حول تصرفات الرسول - ص - غير المشمولة في السنة. وهم يستندون إلى المدرك الروائي نفسه، الذي استند إليه مالك بن نبي. وأما الثانية فلم يسلموا بها. وفي اعتقادي أن القراءة الأخيرة ، بقدر ما تسعى لتقريب الظاهرة الدينية والقرآنية خاصة إلى المدارك العلمية ، فإنها تقع في محذور تغييب المرقى الذي بلغت هذه الشخصية التي تعاطت مع الحقيقة الوحيانية قبل أن تتماهى مع حقيقتها في هذا السلوك النبوي . إذا كان النبي بشرا رسولا ، وأنه انتابه من هول صدمة الوحي ما انتابه ، فلا يعني ذلك أنها شخصية إنما أمكنها التقاط أولى إشارات الحقيقة الوحيانية من شروطها العادية التي يشاركها فيها عامة الخلق في مخزون معارفهم ، إلى درجة يكاد يصور فيها الأنبياء كعوام. في حين القراءة العلمية تقتضي بحث القدرة الإنسانية الخلاقة التي اكتسبتها الشخصية النبوية حتى تكون همزة الوصل في هذا البلاغ الوحياني الذي يصف نفسه ، بأنه قول ثقيل. فهل هذا الثقل متاح للشخصية العادية الهشة . مالك بن نبي كان محكوما هنا بالنزعة العلمية وما كان حينها يبدوا

موضوعية خارج شوائب الفكر السحري والميثافيزقي. كانت الموضوعية مهيمنة على تفكير المرحلة ، ولم تكشف بعد أسطورة الموضوعية بعد . وأعتقد أن المطلوب الانطلاق من هذا النقاش في الظاهرة القرآنية ، لمزيد من البحث في الشخصية النبوية وأسرار الشخصية النبوية ، حيث ليس من الموضوعية في شيء أن نقرأ الشخصية النبوية المستقبلية للخطاب الوحياني كما لو كانت مجرد شخصية عادية. لقد قارن مالك بن نبي بين الأحاديث المحمدية والآيات القرآنية ، فرأى أن الثانية معجزة بلا منازع، بخلاف الأولى. والحق أن هذا المدرك قائم في الرؤية التقليدية نفسها للإعجاز القرآني الذي يحصره أغلب العلماء في اللغة. لكن مثل هذه النتائج لن يصبح لها موضوع في ظل المقاربة التأويلية التي ترى في السنة تعبيراً مضمونياً عن الآية القرآنية. فليست السنة غير القرآن ، فما بدا مخالفاً لها تعين الضرب به عرض الحائط. فمعيار صحة السنة هو في مدى قرأتها وقياسها على الكتاب. بهذا المعنى تصبح السنة نفسها بلحاظ آلية العرض أو القياس على الكتاب معجزة أيضاً. على أن الإعجاز لا ينحصر في اللغة . إن القرآن الذي جاء إلى العالمين لا يمكن أن تنحصر معجزته في ما برع فيه القوم الذين نزل فيهم القرآن. بل هي معجزة ممتدة امتداد المجال الذي يوجد فيه المكلف باتباع الكتاب. فعالمية الإسلام تفرض عالمية المعجز. لنقل الإعجاز المتوقع، في كل أرض وفي كل جيل. فقد تكون المعجزة لغوية وأخلاقية وعلمية ، مادية وروحية، واحدة واحدة أو كل هذا بالجملة، حسب ما يقتضيه منطق الاستدلال الرادع عن المكابرة. حيث لكل جيل منطقته الخاص في المكابرة . وحيث إيراد الشبهات لا يتوقف عند

زمان بعينه ، تعين استمرار الإعجاز وتنوع مداركه . لكن مناط الإعجاز فيما ينحل إليه من دليل . إن مناط الإعجاز هو أن يصدق الكتاب بعضه بعضا . فكل كلام يمكن أن يقع فيه تناقض ما دام صاحبه متعدد الذوات أو واقعا تحت هجاس الفصام الشخصي . " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " . لذا كان مدار الجدل في زمن التنزيل هو محاولة وضع اليد على ما كان يبدو للبعض تناقضا واختلافا في الكتاب . أعود وأقول ، بأن الاستناد على بعض الروايات ، وإن سلمنا بصحة ما لم يثبت صحته ، لا يكفي من دون توجيه منطقي . مثل ذلك كان يحدث حتى زمن التنزيل ، كما دلت عليه آية الأذن من صورة التوبة ، لما قال تعالى : " ويقولون أذن ، قل هو أذن خير لكم " . فلا يخفى أن المورد كان يتعلق بالمنافق الذي اغتاب الرسول متقولا ، فعاتبه الرسول - ص - بعد أن أخبر بالوحي ، لكنه أنكر ، فسرعان ما صدقه الرسول - ص - ظاهرا . ثم راح يستهزئ من موقف الرسول والوحي ، بقوله إن محمدا سريع التصديق . قبل أن ينزل الوحي موجهها ما بدى مفارقا للمنافق : " يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين " .. وهي محاولة لإثبات الخلاف والتناقض . وبالتالي نفي الإعجاز . لكن هذا لا ينفي أهمية الجهد الذي بدله المرحوم مالك بن نبي في بحث الظاهرة القرآنية ، وتعدد المناهج والقدرة على استثمارها في محاولته الجادة لوضع الظاهرة القرآنية كتحدي للعقل ومنطق الفهم .

السؤال التاسع:

يطرح البروفيسور أبو يعرب المرزوقي إشكالية تبدو أساسية في

مسألة التكوين العلمي والفكري لدى أغلب المفكرين العرب المعاصرين وهو ما جعله يحكم أنّ بين تفكيرهم وتفكير مثل بن نبي وإقبال سنوات ضوئية، وهي مسألة تهز عروشهم وتضع كل مساعيهم بين كفي عفريت وتهدد حتى حضورهم في التاريخ، وبالمقابل يرى الدكتور علي شريعتي أن أوروبا لم تتحرك نحو الحضارة إلا بعد التحرر من فكر أرسطو - الذي يعز في التاريخ العلمي إيجاد نابغة من مثله - ونزوعها نحو الفكر التجريبي من خلال ديكارت ويكون و غيرهما؛ فما العلاقة بين التكوين العلمي والفكري للنخب وبين فاعليتها في الواقع الحضاري الراهن للأمة الإسلامية؟

ج: هذا حسب الزاوية التي يرى منها أبو يعرب إلى الموضوع. ولو سلمنا بهذا المجاز اليعروبي، فإنني أعتقد أن المسألة تتجاوز التكوين الفردي. بل هي مسألة معقدة، تتعلق بطبيعة العلاقة التي تربط المفكر بالمجتمع. وهل المسألة مجرد خيار أم ماذا؟! فأبو يعرب المرزوقي نفسه لا يمثل استثناء. وحتى لو كانت لديه نزوعات إصلاحية ونهضوية، وهو ممن كتبوا في شروط النهضة العربية، إلا أنه مشمول بإكراه مراوحة دائرة انزواء المفكر والمثقف وانهيائه أمام جملة من الإكراهات والتحديات التي تواجهه بالجملة. لا سيما وأن المرزوقي نفسه ينزع نزعات نخبوية، من حيث الإشتغال ومن حيث لغة الإشتغال ومن حيث كيفية الإشتغال. ليست المسألة مسألة تكوين فحسب، بل هي مسألة واقع انحطاط موضوعي ينعكس بشكل أو بآخر على المثقف وعلى المفكر، وأحيانا تجد المفكر

يعيد إنتاجه بصورة سلبية تؤكد على جدل عوامل التخلف والانحطاط. فالمسافة الضوئية هي بين شرطين ومرحلتين ، قبل أن تكون بين نموذجين شخصيين. فالإخفاقات السياسية والعسكرية والاقتصادية التي عاشها العالم العربي والاسلامي بعد مالك بن نبي ، أوجدت انعطافة جديدة في أنماط التفكير ، ما جعل المفكر في حيرة أكبر إزاء الواقع العربي والإسلامي ومفارقاته ، وقمعه ، وهشاشته..فلا ننظر إلى المفكر كما لو كان يؤثر فقط ولا يتأثر. وإن كان المطلوب منه أكثر مما هو مطلوب من الجمهور. في زمن إقبال وحتى مالك بن نبي ، كانت هناك فسحة لا زالت ممكنة للعمل. والأحلام كانت في بدايتها لم تصدمها انسدادات الواقع العربي والإسلامي ، لا سيما بعد نكسة حزيران وانهيار المشروع العربي وما شهدته هذه المرحلة من أحداث متوالية. فعصرهم هو عصر الاستقلالات بالجملة وعصر حركة عدم الإنحياز والتحدي ضد إسرائيل بالحرب الكلاسيكية أيا كانت نتيجتها ، لكن عصر مفكرينا اليوم ، هو عصر الشلل التام لفعاليات الفكر والسياسة . إخفاقات بالجملة وحصار محكم وشيوع فاحش لللامعنى في السياسة والفكر ..الإحباط والفشل وخيبات الأمل ..نعم هذا لا يعني أن بعض المفكرين بالفعل لا يكتفون بتكوينهم العلمي فلا يملكون التعاطي مع هموم الإصلاح والتجديد والنهضة كما كان الأمر مع نماذج مثل محمد إقبال ومالك بن نبي.فهذا راجع لأسباب كثيرة ، منها ما هو شخصي ومزاجي ، ومنها ما له علاقة بطبيعة النظام التربوي ، ومنها ما يتصل بالواقع الموضوعي كما بينا ..وكثير من هؤلاء هم في حكم الجمهور ، ولا يملكون استبصار معضلة واقعهم.إن واقع الانحطاط طور لدى هؤلاء نزوعا للانتهازية

والرضوخ إلى الأمر الواقع والاكتفاء بمكاسب معينة. وإذا كان من ضرورة لاحياء تراث مالك بن نبي ، فهي ضرورة إحياء روح الموقف الفكري والنهضوي النموذجي الذي يعيد الاعتبار إلى الدور الطليعي والريادي للمفكر ، وكذا يعيد روح المبادرة والإخلاص والنباهة ، كما كان يتحلى بها هؤلاء المصلحون أمثال إقبال ومالك بن نبي وعلي شريعتي وآخرون.

السؤال العاشر:

إذا كان لديكم تصورات لم يستنفذها الاستجواب أعلاه حول تجديد فكر بن نبي وتحريره من سلطان الاحتكار والتجاهل فمن الممكن تقديمها.

ج: نعم ، الحكاية هي هكذا بالضبط، ثمة تجاهل لا شك في ذلك ، وثمة ما هو أخطر ، نوع من الاحتكار للإرث المالكي - وأستسمح على مخالفتكم في النسبة استثقالا لبنوي ، ولأن السياق كفيل بتخصيص النسبة المشتركة - ، حيث مما يؤسف له ، أن مالك بن نبي يدفع ضريبة هذا الاحتكار ، لا سيما لما نجد من بين هؤلاء من يقف مواقف متشددة ومزاجية ولا تمت بأية صلة لروح الفكر المالكي الذي سما بمشكلات العالم الإسلامي إلى حيث عمق التحليل وبعد النظر. من هنا لا أستطيع أن أفهم ذلك الموقف الذي فجره د. عبد الصبور شاهين مترجم أغلب أعمال مالك بن نبي ، تجاه نصر حامد أبو زيد ، مصادرا حقه في البحث، ولو في الظاهرة القرآنية ، مهما كانت النتائج التي توصل إليها نصر أبو زيد. شخصيا أرى من الغرابة أن يستمر هذا النوع من الاحتكار أو الاختزال للإرث

المالكي فيمن ينكر على المخالف مجرد التفكير، والذهاب إلى حد تكفيره. وهكذا كان فكر مالك بن نبي؟! وإذن تلك هي أولى المهام، أن نعيد قراءة مالك بن نبي من قبل مفكرين وباحثين، في قامة مالك بن نبي وفي قامة وسمو معالجاته لمشكلات العالم الإسلامي الحضارية. فكان علينا اليوم أن نبحث مفهوم التسامح وفلسفة التعايش في فكر مالك بن نبي. وفي الجزائر الشقيقة تتضخم الحاجة إلى تراث مالك بن نبي، حيث أهل الجزائر وشبابها هم أقدر اليوم على استيعاب اللحظة المالكية. فما حدث في الفترة القريبة من أحداث لا مكان له في الوعي الإسلامي الذي كرسه مشروع بن نبي. على أن مشروع إحياء فكر مالك بن نبي هو مهمة مفتوحة على كل المهتمين من العالم العربي والإسلامي. بل وهي مهمة تستدعي مستوى من المؤسسة الجادة المعافاة من داء الشللية المقيتة والاحتكار اللامعقول، بالمعنى الذي يفرض على دارسيه أن يقدموا ما يحقق القيمة المضافة التي تكشف في فكر مالك بن نبي ما لم يكشفه الآخرون، أو تفتح من فكره كوة لإمكان فكري أعمق غورا وأبعد مدى. أو نصبه نموذجا للمفكر الإسلامي المعانق لهموم عصره المنفتح على معرف زمانه. بهذا نتجاوز آفة الاجترار والتكرار والتسطيح الذي حول فكر مالك بن نبي إلى مادة ميتة في أحضان شلليات تحصر عملية الإحياء المالكي في تمدحات موسمية غير قادرة على الإمساك بالروح والنموذج المعرفي الذي ألهم مالك بن نبي كل ما قدمه من روائع حفرت بميسمها الخاص نقاط ضاوية في ليل عربي ما آن له بعد أن ينجلي. وكمفكر بلغ ما بلغه بجهد وقلق معرفيان، وليس جزافا أو معرفة حضورية كما لو كان شخصية خوارقية. فثمة من يطبق

على مالك بن نبي ما نفاه هو نفسه في الظاهرة القرآنية عن صاحب الدعوة -
ص -؛ حينما لم يمنحوا فكره القيمة الموضوعية التي لم تكن سوى مخاض
قلقه وجماع تجربته واحتكاكه واستيعابه لعلوم ومعارف وفنون عصره.
وشكرا!!

الأنا والآخر، في جدل الحوار والصراع (٢٦٨)

س: تعيش الأوساط السياسية والإعلامية في كثير من الدول على إقاع "الصدام الحضاري"، وقد تم التركيز على مواجهة الإسلام والمسلمين، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، ٢٠٠١ كيف تنظرون إلى هذه القضية التي أصبح لها امتداد عالمي؟

ج: طالما أن الأمر يتعلق بأوساط سياسية وإعلامية، فالحديث يعود بنا إلى مفهوم الـ "Mediologie" عند المفكر الفرنسي ريجس دوبرية. هذا معناه أننا أمام استعمال إيديولوجي، أي أن الحديث يتعلق بفكرة مضللة ومزيفة للواقع. فهناك مفهوم للصراع الحضاري كما ينظر إليه الإستراتيجيون والمثقفون والمحللون، وهناك مفهوم الصراع الحضاري أو الحوار بين الحضارات، الذي تضخم بما فيه الكفاية في الأوساط السياسية والإعلامية. في الواقع يستحسن أن نستخدم بدلا عن الصدام الحضاري، الدهشة الحضارية. لأننا حينما نواجه حدثا حضاريا جبارا، وإمكانات حضارية كبرى، فإن أي كيان طامح للتقدم والتطور سيصاب حتما بالدهشة، وهذه الدهشة هي ما سيدفعه إلى إنماء إمكاناته والتفكير في نوع من المناورة والدخول في مسلسل تدارك هذه الحضارة والاندماج فيها واكتساب القوة منها. أما بالنسبة للصدام، فعلينا أولا وقبل كل شيء أن نتفق على أن الحضارة قوة. وحيثما فكرنا في مواجهتها، فستصدمنا. بالتأكيد ثمة سوء فهم والتباس بين ما تقوله بعض الدوائر في الغرب وبين ما تروج له

بعض الفئات في العالم العربي والإسلامي. نعم، هناك فعاليات في هذا العالم تتحدث عن حوار الحضارات. هذه الفكرة ليست خاصة بالعالم الإسلامي، بل هي قناعة لدى فئات عريضة في العالم الغربي أيضا وفي الولايات المتحدة الأمريكية نفسها. والأمر نفسه بالنسبة إلى فكرة الصدام بين الحضارات، مع أنها تفجرت مع هيئتها وازدادت استفحالا عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. فقد كانت بعض إرهاباتها موجودة في العالم العربي والإسلامي، فثمة شرائح من داخل هذا المجال. كانت ولا زالت تعتقد أن أي لقاء مع الغرب ينتج عنه صدام حضاري.

وهذا واضح في المتن الهيتغوني الذي لم يخف استنادة على مقالات بعض العرب والإسلاميين. إذن من الجهتين، ثمة أناس يؤمنون بالحوار وآخرون يؤمنون بالصدام. إن الكثير من المسؤولين الأمريكيين ينتقدون الخلط الذي يقع فيه بعض نقاد السياسة الخارجية الأمريكية، خاصة أولئك الذين يعتقدون أن الخطاب الأمريكي يستجيب للرؤية الهيتغونية. لكن الأمريكيين ومسؤوليهم، يصرون على أن العالم العربي والإسلامي هو أسامة بن لادن، وتلك هي المفارقة. فحينما نتحدث عن حوار بين الثقافات وأنا لا أومن بأن ثمة حوار بين الحضارات فإننا نتحدث عن مشروع جبهة عالمية

588 مؤلفة من المؤمنين بالحوار من كلا الجهتين. بهذه الطريقة نستطيع تجفيف

منابع الصدام والعنف بين الثقافات، إن الحضارة لا يمكنها في ذاتها أن تكون محور حراة، ولا يمكن للكيانات الثقافية، سواء أكانت متحضرة أم لا، أن تدخل في صدام مع الحضارة. ولكننا نتحدث بالأحرى عن وجود فعاليات من إفراز هذه الحضارة أو الثقافة، وعن رهانات، وتيارات

واتجاهات ومصالح من داخل هذه الكيانات الثقافية. فحتى وإن تحدثنا عن الولايات المتحدة الأمريكية، فإننا لا نتحدث عن كتلة واحدة. إننا نتحدث ونحن على يقين من أن الشعب الأمريكي مغيب، وهذا الكلام ليس جزافاً، بل هو شهادة صدرت عن الواشنطن بوست عام ١٩٩٦ تؤكد على أن الشعب الأمريكي هو من "أكثر الشعوب جهلاً على وجه الأرض".

لذلك أقول، أن ثمة دوائر واتجاهات، هناك رهانات وسياسات من داخل الغرب، ونحن هنا نركز على الولايات المتحدة الأمريكية التي لازالت منذ قيامها، تؤمن بسياسة الاحتواء والسيطرة. لأن السيطرة بالنسبة لها، ضرورة وليس نافلة كما نتصور. لأنها إذا تخلت عن أسلوب السيطرة، فهذا يعني تفكك عرى المجتمع الأمريكي، الذي يبدو شعباً على أتم الاختلاف، حيث لا يجمع بينه سوى المصالح. وربما شهد المجال السوسيو

- ثقافي الأمريكي موجة من الفوضى والاضطراب وربما أدى الأمر إلى حرب أهلية حامية الوطيس. إن السيطرة والحروب الخارجية التي تخوضها الولايات المتحدة، هي البلسم الشافي والسبيل الأوحى والأخضر لحماية هذا التوازن والاستقرار الداخلي. وحينما انبرى هيتلر، وتحدث عن صدام الحضارات، فإنما تحدث كأنسان أمريكي يحمل الثقافة التقليدية

الأمريكية، الثقافة المشحونة برهاب الآخر. علينا أن نضع بعين الاعتبار أن المشهد الأمريكي، يغلي بالتيارات الدينية، وهو بهذا يختلف عن المجتمعات الأوروبية. فهو تتوزعه تيارات دينية مختلفة، مسيحية ويهودية... وهذه الثقافة تستغل من قبل جهات ولوبيات معينة. إن الشعب الأمريكي هو ضحية لهذه الأصوليات التي تفتك به. وإذن، حينما يتحدث بعض المحللين

عن أن هذه الحرب طويلة الأمد التي تخوضها الولايات المتحدة الأمريكية اليوم، هي بين العالم الحر أي بين أمريكا التي تمثل قيم الديمقراطية والحرية والحداثة ونهاية التاريخ وأمبراطورية الرجل الأخير وبين أصوليات في العالم العربي والإسلامي، فإن ذلك لا يعدو أن يكون مجرد كذبة أمريكية.. لأن ليس هناك أخطر من الأصولية الأمريكية. فلا يمكننا الحديث عن حرب الحداثة مع الأصولية، بل هي حرب أصولية من الطرفين. أجل، لا أحتاج إلى مزيد من الإطناب في أن مفهوم الصراع الحضاري يقوم على رؤية قاصرة وخط كبير بين ما هو حضاري وما هو ثقافي. بين ما هو حضاري وما هو نزعات قومية أو مصالح سياسية أو توترات إستراتيجية.. إن عبارة حوار الحضارات تنطوي على جهل مركب بالحضارة. وإن عبارة صدام الحضارات هي على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.. لأن السؤال المطروح: عن أي حضارات نتحدث؟ هل نتحدث عن الحضارات الآسيوية أم الإفريقي؟! لقد أصبحت التبيت حضارة (وليس كيانا ثقافيا) ومنغوليا حضارة وزنجبار حضارة. لقد قرّموا من شأن الحضارة ليختزلوها في كيانات ثقافية أو عرقية أو ربما في قبيلة أو في حارة أو.. حتى أن هناك من بلغت به السذاجة حدا، اعتبر فيه حوار الحضارات عبارة رديفة لتعارف الشعوب والقبائل المذكورة في القرآن الكريم. وإذا نحن سلمنا بهذا، فإننا سنعتبر المجتمع الواحد، مثل المجتمع الأمريكي، هو حضارات وليس كيانا ثقافيا واحدا؟ وإذن كيف يستساغ عقليا وعقلانيا أن نتحدث عن حوار أو صراع بين "الحضارات" الآن، في حين أن ليس ثمة إلا حضارة واحدة هي التي يتمثلها الجميع، حضارة إنسانية مشتركة. فلا ينبغي الاستسلام لهذه اللعبة

التنميطية أو التجنيسية الغربية.. نعم، الحضارة المعاصرة يغلب عليها الطابع الغربي، فهذا طبيعي، لأنها اقلعت وتطوات وتكاملت وازدهرت في مجال ثقافي غربي.. ولكن هذا لا يعني أن مكتسباتها غريبة خالصة. نحن نعيش على "ستاندار" STANDARS واحد. فحينما تدخل "زمزم كولا" في مناورة اقتصادية ضد "كوكا كولا"، فالحرب هنا ليست حضارية، بل هي معركة اقتصادية تنتمي إلى "ستاندار" حضاري واحد. إذن، لا وجود لحضارات مختلفة، لأن الحضارة في الحقيقة هي القوة.. هي ما ينفع الناس في دنياهم. إن الفرق الكبير والمهول بين ما هو حضاري وما هو ثقافي، يتجلى في كون جميع الناس وكل البشر لا يمكنهم أن يعيشوا في كيان جماعي دون أن تكون لديهم ثقافة. فكل حياة جماعية تعيش على سبيل ثقافة ما.. الثقافة هنا هي سلوك حياتي.. حتى لو تعلق الأمر بكيانات برية أم ممالك النمل.. حتى في عالم الطير، هناك سلوك هناك ذوق.. أي هناك ثقافة، ومع ذلك نستطيع أن نتصور كيانات ثقافية تعيش خارج حدود ومنطق التحضر، وهو ما أسميه بناء على عنوان إحدى كتب ليفي ستراوس مجتمعات "المدارات الحزينة"، والتي يطلق عليها الانتربولوجيون اسم المجتمعات البدائية أو مجتمعات اللادولة كما جاء في عنوان إحدى كتب بير كلاستر وهي مجتمعات تعيش اجتماعا خارج منطق الدولة والتاريخ والكتابة والتطور... و.. فإذا هي كيانات ثقافية خارج منطق الحضارة المعاصرة وقوانينها. ولكننا لا يمكننا تصور كيانات جماعية تعيش خارج منطق وقوانين الثقافة. الثقافة هي لازمة للوجود الجماعي، وهي عنوان الكيفية التي يتشخص بها هذا الوجود. وحيثما طورت هذه الكيانات من

إمكاناتها لتخرج من عماء هذه الهيولى الثقافية إلى فورة الفعل، أصبحت إذ ذاك حضارة بما أحرزته من مصادر القوة، والتي هي هنا: إعجاز القوة وقوة الإعجاز، أي القوة التي ترقى بالكيان الثقافي إلى مرتبة الدورة الحضارية. ومؤشرها حينما تصبح كيانا مدهشا. من هنا قلنا الدهشة الحضارية. فلا تجد الكيانات الأخرى أمام هذه الدهشة سبيلا، سوى اللحاق بها، والتماس خبرتها، والتطور من خلالها.. حينما يصبح هذا الكيان القوي المعجز يشكل مثلا يحتدى، ويضرب له حساب، ومستودعا لمن يطلب أسرار النهضة، هناك فقط نقول: إنه أصبح حقا كيانا حضاريا. لقد كان العالم الإسلامي حتى القرون الوسطى مجالا يضرب له ألف حساب. بل هو النموذج الذي انتزع منه الغرب سر هذه الخلطة الحضارية التي أفتقدناها بعد ذلك للأسف. وحينما لم يعد العالم الإسلامي يملك من القوة سوى الثروة والأحاجي، أصبح في نظر الكيان الغربي الناهض بمثابة "الرجل المريض". وإذن لما يقولون، إننا نعيش صداما بين الحضارات أو أننا نسعى لحوار بين الحضارات، أقول عفوا، عن أي حضارات تتحدثون؟ قولوا أن هناك حضارة إنسانية استبد بها الغرب، وبدافع النرجسية الثقافية، حاول أن يعتبرها خاصة غربية، ليصبح العالم مرتها في سبيل التماسه لكيمياء التحضر إلى ضروب من الابتزاز الثقافي، وههنا المشكلة! إنه صدام بين خيارات ثقافية وليست صداما بين حضارات.

س: ألا ترى معي بأن اللعبة أو القضية هي بمثابة مركب من العلاقات يساهم فيها الأنا والآخر.. أو أنوات.. فمن جهة هناك الغرب

الذي يحاول بكل ما أوتي من قوة ومن سيطرة إعلامية وثقافية تنميط الوعي العالمي عبر تقديم صورة مغلوطة عن الإسلام وتسليط الضوء على الكتبة والمثقفين الذين يخدمون القطيعة مع الآخر، ونجد كطرف دائما في نفس المركب، مسلمون يقدمون تصورا متطرفا ومتشددا.. لا سلام، وربما يدفعون دفعا من جهات خارجية لتشويه صورة الإسلام..؟

ج: نعم، في الواقع، إن الحواريين - بكسر الحاء - هم من كلا الجانبين، سواء أعلق الأمر بالمجال الغربي أو مجالنا العربي والإسلامي، أو عموم الشرق، هم الفئة المهمشة. في حين أن المشهد هو متخم بمعركة مفتعلة، بين قوى التطرف. وهي معركة تمس شظاياها المحرقة كافة الفئات والمواقع دون تمييز. فالولايات المتحدة الأمريكية اليوم تخوض حربا يحوم حولها الكثير من الغموض إلى درجة أنها في وضعها الدونكيشوتي، لم تستطع أن تحرز على إجماع حتى حلفائها الأوروبيين، للاستسلام لأهوائها السياسية ومغامراتها المشبوهة من دون قيد أو شرط. إنها لم تستطع أن تحرز على إجماع المجال الغربي ولا حتى المجال الأمريكي نفسه، ما يعني أنها حرب تتحكم بها أصوليات. ولحد الآن لم يسمح للحواريين - بكسر الحاء - أن يقولوا كلمتهم. وطبعا المسألة لا تتعلق بنشاط يهودي من حيث الهوية الدينية، بل الأمر يتعلق بنشاط يهودي صهيوني متطرف، وإلا كيف يجمع خطاب المفكر الأمريكي اليهودي نعوم تشومسكي، وما حجم حضوره في الواشنطن بوست، أو نيويورك تايمز أو.. لماذا كل هذه الأهمية على أفكار

ومقالات ومقاربات ساذجة، لكل من هنتنغتون أو فوكوياما أو فريدمان وهذا الصمت والحصار على أفكار وكتابات تشومسكي النزيهة.. هل لأن هذا الأخير يتحدث بمنطق حر خارج الحسابات التصنيفية للسياسة الخارجية الأمريكية.. هل لأنه يعتبر الولايات المتحدة الأمريكية دول مارقة
!؟ Etat voyer

لذا فأنا أتحدث عن غرب ماهوي مقموع وراء لغة السيطرة والعسكرة الأمريكية، وأيديولوجيا الهيمنة والامبريالية الأمريكية. كما أن هناك وراء هذا التضخم في مآس العالم العربي والإسلامي، يوجد تصور إسلامي مقموع ورؤية إسلامية مقموعة لم تجد طريقها إلى المجال التداولي العربي والإسلامي. هناك تسليط الضوء على ظاهرة التطرف في العالم العربي الإسلامي، ولكن ليس ثمة بالموازاة مع ذلك، تسليطاً للضوء على الأصولية المتطرفة الغربية.

س: إذن في نظركم، الأصولية أصوليات. هناك أصولية إسلامية وهناك أصولية أو أصوليات غربية؟

ج: نعم، مثل هذا تحدث عنه كثيرون، ومنهم غارودي، حينما تحدث عن أشكال متعددة من الأصوليات. ومنها بطبيعة الحال، الأصولية اليهودية والمسيحية والعلموية والستالينية... فالأصولية بالمعنى القدحي، هي نكهة واحدة، وإن كان ثمة استخدام سيء لمفهوم الأصولية. مع أن المتداول في الغرب أكثر من مصطلح أصولية - Fondamentalisme - هو لفظ integrisme، أي التمامية، وهذا الإصطلاح يحيلنا إلى تيار المحافظة الكاثوليكية، رغم أن ثمة تسامحا في نقل هذا الاصطلاح من مجال إلى

آخر؛ نقول بأن ثمة أصوليات متنوعة ليس بالضرورة أن تكون دينية، ممكن أن تتحول الحداثة إلى أصولية، وممكن أن تتحول العلمانية إلى أصولية أيضا. إن الأصولية عموما فكرة للحداثة أن تتحول إلى أصولية، ممكن للعلمانية أيضا أن تتحول إلى ذلك. إن الأصولية عموما فكرة مغلقة غير مكترثة للتطور، قامعة لسؤال التطوير والتحديث... وعلى هذا كانت الحداثة بوصفها ميتافيزيقا متمركزة على مسلماتها، أصولية! ربما كان يفترض من الإسلام بوصفه تساؤلي تطوري، بالألا يكون أصوليا. قد يراد من ذلك، أن الأصولي يستند في رؤيته إلى قواعد علمية وأسس فكرية مقررّة. فإذا كان رجوعه إليها يتم على وتيرة واحدة دون أن يرافق ذلك تطوير لهذه القواعد والأسس، فسوف يكون حقا تمامية Integrisme. لكن وربما أن بعض الأطراف تتبرأ دائما من هذه الأوصاف، فعليها إذن أن تبرر ذلك وتقدم نموذجا بوسائط برهانية استدلالية، لا بوسائط خطابية ديماغوجية. هذا هو التحدي! إذن كل فكر قابل إلى أن يتحول إلى أصولية بهذا المعنى، فالأصولية هي موقف من الحياة ينتج عنه تطويع مرضي لفكر جاهز. الأصولية هي مرض الفكر. لذا فتحليلها وعلاجها ليس مجاله ليس مجاله الفكر أو اللغة، بل النفس والاجتماع. الأصولية إذن موقف وليس فكرا، لماذا هي ليست فكرا؟ ببساطة لأنه ليس الأصوليون هم الذين يصنعون الفكر أو ينتجونه، بل كل ما هنالك أن الأصوليين يستبدون بالفكر ثم يكييفونه ويطوعونه لصالح موقف مرضي، ثم يعممونه. الذين صنعوا كل هذه الأفكار الجميلة في تاريخ البشر، لم يكونوا متطرفين. هم عادة قراصنة يسرقون الأفكار ويخلعون عليها لونا قاتما وينسجون حولها مواقف معينة.

لذا أقول: إن الأصولية بهذا المعنى موقف وليس فكرا. لأن الفكر لا يمكن أن يزدهر في ظلمة المواقف المرضية. الفكر يرفض الحصر، يرفض الإقامة، ويرفض الوصاية ويرفض الخطاب. والفكر يتكامل مع أصوله وقواعده وقوانينه وليس أسيرا لها. فهو يتطور من خلالها بقدر ما يسعى لتطويرها.

هذا على المستوى العام. أما على المستوى السلوكي والفردى واليومي، فلا يمكننا أن نتحدث عن أصولية حقيقية. هناك من يصر على أن أي تصرف مهما كان نوعه، هو تصرف أصولي طالما أنه صادر عن شخصية أصولية أو حتى لو كان فتوى شاذة أو قتلا جماعيا... وأنا أعذر الذين يصرون على محاسبة الأصولية من خلال سلوكها اليومي حتى لو كان خاطئا، لأن الأصولي هو الذي يقدم نفسه بوصفه ملاكا، لا يتصرف إلا وفق أحكام الشرع. هذه رؤية خطيرة جدا. ثمة عوامل كثيرة يمكنها أن تؤثر في حياة ذلك الأصولي الذي يواجه التهميش والفقر والهواجس الأمنية. من هنا ليس بالضرورة أن يكون سلوك الأصولي، سلوكا معصوما، أو على وفق ما تقرره حتى الأحكام الشرعية. فرب، موقف هو في الحقيقة يترجم حالة انفعالية تكمن جذورها في النفس وفي الظروف الاجتماعية لصاحب السلوك. وهذا ليس محصورا فقط في "الأصولية" الإسلامية، بل كل

596 الجهات مشمولة بهذا الحكم وهي معرضة للسقوط في هذا المأزق. ففي

هذه الحالة فقط، يمكنني أن أتفق مع غارودي، على أن الأصولية آفة العصر! وعلى ذكر غارودي، فإننا نواجه إحدى أكبر مفارقات السياسة الغربية. فالرجل الذي واجه القمع والتهميش إلى حد الإكراه البدني، كان ناقدا للأصولية. لماذا إذن بعض أشكال الأصولية في العالم، بل وأبشعها

الأصولية الصهيونية، تجد لها حماية في المساطير والقضاء داخل دولة حديثة وحررة وديموقراطية؟ ألا يعني أن للأصولية نفوذا في مؤسسات الدولة والمجتمع المدني في الغرب؟

أما ما يتعلق بصراع "الأنوات" كما تفضلتم، فلا يمكننا في الحقيقة الحديث عن الأنا الغربي أو الأنا الشرقي، بمعنى الأنا والآخر. فلا ينبغي الحديث عن هذه الأنوات كما لو أنها كيانات متناقضة الطباع، أو كما لو أنها كيانات لا يجمع بينها مشترك إنساني. فرغم أن هناك بشرا يعيشون على الأرض، وهم وراء إنتاج الحضارات والثقافات وكل هذه الألوان وأشكال الطيف من هذه الأنوات، فإن هذا التنوع ليس جوهريا، بل هو تنوع عرضي خاضع لقانون الحضور والغياب. إن الصورة أو النمطية التي يسير عليها الغرب ليست غريبة عنا. بل يمكننا العثور عليها في قاع اللاوعي العربي والمسلم. إنها لغته المنسية. إنه يشعر بنوع من الانجذاب إلى هذه الروائع التي أنتجتها الحضارة المعاصرة والحداثة. بل إنه يستطيع إجراء نوع من التفاوض السري مع إغراءاتها، سواء انتهى الأمر إلى الانفتاح عليها أو قمعها في الأعماق. كما أن الغرب هو نفسه ينظر إلى أنماط وصور الحياة العربية والإسلامية والشرقية عموما من دون دهشة حقيقية، لأنه يجد ذلك في قاع

597

اللاوعي الجمعي الغربي. إنها إذن قضية غياب وحضور. فما يبدو صداما بين الغرب والشرق، هو في الحقيقة نوع من الصدام بين الحضور والغياب. فأنا لا أتحدث عن الأنا والآخر، بل إنني أتحدث عن شيء أسميه: L'autre de Moi أو "آخر - الأنا". فصورة الغرب، هي صورة مقموعة عندنا. وصورتنا هي مقموعة عند الغرب. وإذن، حينما نتحدث عن حوار

بين الثقافات، فإننا في الواقع نكون بصدد الحديث عن حوار بين عوالم "الأنا" و أطرافه. أو بين ما يحضر منه وما يغيب. لقد ظل الشرق مستودعا للقيم الروحية، كما ظل الغرب، لاسيما في الأزمنة الحديثة، مستودعا لسر التقنية والروائع المادية. إذن الغرب انطلق ماديا. والشرق انطلق روحيا. و"الروح" هو الشيء المقموع داخل هذا التضخم الشئني في الغرب وهو لا يقوى على التعبير عن نفسه إلا همسا، أو بشكل متوتر أو مشوه، ليس ثمة بالأحرى "صنعة" روحية يستطيع الغرب أن ينافس بها الشرق أو بتعبير آخر، ليس ثمة "ستاندار" روحي غربي مدهش. ذلك لأن كل أشكال الديانات والتيارات الروحية هي مجرد (سيمولاكر) لما ينطوي عليه الموروث الروحي الشرقي. كما أن "المادية" هي الشيء المقموع داخل هذه الكثافة الروحية والتراكم القيمي للشرق. وهو الشيء الذي لا يظهر عندنا إلا في صورة جزافية، وربما مشوهة، وهي أيضا لا تقوى على الظهور إلا همسا. إنها (سيمولاكر) عن المادية الغربية. وإذن نحن أيضا لا نتوفر على "صنعة" مادية. لا وجود لستاندار مادي مدهش عندنا. ولا أتحدث هنا عن اليابان مثلا، وهو بلد شرقي. لأنني لا أعني بالشرق، الجغرافيا. بل سيستام ونمط. ومع ذلك أقول، إن النمو المادي في اليابان ليس كسرا للقاعدة، بل إنه تأكيد لها. فاليابان هو الكيان الشرقي الوحيد تقريبا الذي أحسن الإنصات إلى الدرس المادي الغربي. ليست المسألة إذن، هي في العرق أو الجغرافيا. ذلك لأن رجلا مثل فوكوياما يحمل الجينات اليابانية، يمكنه إذا عاش في ظل سيستام أمريكي، أن يكون في مقدمة دعاة نهاية التاريخ على إيقاع المادية الغربية. مثلما أن هناك أسرابا من الغربيين، يحسنون الإنصات إلى

الدرس الروحي المشرقي بمختلف مدارسه وتياراته. فليس أجمل من أن تلتقي البشرية وتكامل من خلال مهارتين، مادية وروحية، بين الشرق والغرب. فإذا كان الشرق يحتاج إلى الغرب في خبرته المادية، كما يحتاج الغرب إلى الشرق في ثروته الروحية، فذلك هو المخرج الوحيد في أفق هذا الخلل الذي يتهدد الكوكب، وفي ظل إخفاق أي مجال على حدة، في أن يحقق إعجازا ودهشة على المستويين معا، ماديا وروحيا. فهل يستطيع الشرق أن يخفي كونه يعاني عجزا ماديا رهيبا. وهل يستطيع الغرب أن يخفي حقيقة الخلل الروحي الذي يقض مضاجعه. وهذا حقا ما أثار انتباهي دائما في أي لقاء لي شخصا مع أي شخص غربي، حيث لا أجد أي خلاف جوهرية. بل غالبا ما يحصل نوع من التفاهم والإعجاب المتبادل. ومن هذه الخبرة، اكتشفت أن الحوار بين الأنا والغرب، هو نوع من المونولوج الذي تمارسه الذات مع نفسها على أرضية الفصام الوظيفي لمثنوية الحضور والغياب وتجادل "الأنا" و "آخر الأنا". وهذا الذي أسميه الحوار بين الثقافات. وهذا الذي أعني به فعل المقابسة بعبارة أبي حيان التوحيدي والتي هي فعل مزدوج، يقوم على آليتي الإقباس والاقتباس. ومن ثمة فعل المثاقفة، القائم على آليتي الإرسال والاستقبال الثقافيين.

599

س: من خلال حديثكم عن الإنسانية والكونية، ألا ترون أنكم تسقطون في عالم اليوتوبيا.. نحن نحلم بأن يصل الوعي الإنساني إلى هذه المرحلة من التعاون والتماهي مع الآخر. . وهناك نروعات انعزالية وصدامية عند الطرفين. . ألا تتفق مع هذا الطرح؟

ج: طبعاً، إذا أردنا معالجة الإشكالية من منظور منطقي، فإنني أعتقد أن فكرة العالمية إذا أريد منها الكونية، أو الحقيقة الكلية، فلا يمكننا القول بوجود أمر كلي على أرض الواقع. فالذي يوجد في الواقع، هو الجزئي، وهو المشخص. نعم، يمكننا الحديث عن ضرب من وجود الكلي. ولكنه وجود ذهني مخض. هذا درس منطقي! وذلك، حتى تتحقق هذه العالمية على أرض الواقع، يتعين عليها الخضوع لمنطق الجزئي. ومنطق الجزئي هو قابلية التشخص. نحن نتحدث عن الإنسانية كمفهوم كوني. ونصادفها أيضاً كشعار في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. لكن الإنسانية لا وجود لها في الواقع إلا من خلال زيد وعمرو. . . وكتعينات فردية لهذا الكلي. إذن، فمنطق الجزئي أو الفرد هو قبول التشخص. وحيثما تحقق الفردي وتشخص عائق الخصوصي معانقة لزوم. وإذن، لا يمكننا أن نعيش العالمية حقاً إذا قبلنا هذا التعايش داخل عالم تتوزعه الخصوصيات في إطار من التعاون والتكامل والمقابلة. أما أنك تتحدث عن الشعور بالانزواء، فنحن نتساءل، لماذا تشعر هذه الكيانات بالانزواء؟ لأنها بكل بساطة، لم تجد عند الآخر قابلية للانفتاح. فهيتنغتون يتحدث عن الصدام بين الحضارات ويبدل جهداً كبيراً كي يقنع الغرب بأنه كيان فريد غير قابل للتعميم، وبأن ما وراء الغرب، ليس مجالاً حيويًا كما يعبر الألمان أو مجالاً عظيماً كما يعبر الأمريكيان، بل سيجد بؤراً دموية. وإذن فهيتنغتون هو نموذج لشرائح واسعة في البلاد الغربية وفي أمريكا تحديداً، تشعر بهذا الانزواء. لا يمكننا أيضاً، نسيان، هكذا وبخفة ساحر، تاريخاً بشرياً مديداً، من الغزو والسيطرة.

فالانغلاق إذن، له مبررات تاريخية. وللأسف، ما تقوم به الولايات

المتحدة الأمريكية اليوم ضمن ما يسمى في الاستراتيجية الأمريكية بالمجال العظيم، ضمن هذا المسلسل الإمبريالي الغاشم، من شأنه أن يعزز من هذا الانغلاق الثقافي في أكثر من كيان ثقافي في العالم. فالانزواء الثقافي يبدأ من الغرب، ومن هذا النموذج السيء للانفتاح، أي، الولايات المتحدة الأمريكية. إن العالمية المستحيلة التي تريدها أمريكا، هي الأمركة. وهذا معناه "تعميم الخاص" وليس "تشخيص العام". والمفارقة هنا، أن الولايات المتحدة الأمريكية هي نموذج "خاص"، بل هو نموذج "أخص" حتى داخل المجال الغربي، فهم اليوم يتحدثون عن خصوصية أمريكية داخل عالم الليبرالية والديموقراطية. تشاركها فيه أوروبا. فإذا كانت الحداثة والليبرالية والديموقراطية الغربية تفترض وجود خصوصيات داخلها، فمن باب الفحوى أن نقبل ذلك على مستوى العالم.

إن الحديث عن العالمية بوصفها "تعميماً للخاص" وليس "تشخيصاً للعام" مرفوض عندنا. لأنه مساوق للإرهاب. بل وكما يرى هيتلتون نفسه، بأن العالمية مستحيلة من خلال تأكيده على أن "الغرب فريد لكنه ليس عالمياً". وبأن العالمية إذا ما أريد إقرارها بوسائل الإكراه، أصبحت سلوكاً لا أخلاقياً.

601 س: إذن، محاولة الإرغام والتطويع والسيطرة، والتي أشار إليها ابن خلدون، بمفاهيم العصبية والغلبة والشوكة. . ألا تكون مبرراً للعالم العربي والإسلامي للانغلاق والانطواء أكثر؟

ج: منذ البداية، أنا لم أتحدث عن المجال العربي والإسلامي أو عن

تاريخه بوصفه مجالا أو تاريخا طهرانيا، تماما مثل ما فعلت مع الغرب. إنني أتحدث عن جبهة عالمية تتشكل من أنصار الحوار والمثاقفة، سواء أكانوا من العالم العربي والإسلامي أو من الغرب وغيره للسعي من أجل ما أسميه، نزع السلب المشترك. فكما أن في الغرب توترات وفضاعات ، فكذلك الأمر في مجالنا. ولكن، لا يمكننا أن نختزل الإرث العربي والإسلامي في عصبيات وفضاعات. وبذلك ندعم الرأي الأمريكي المتحامل اليوم والذي يتحدث عن العالم العربي والإسلامي أو تحديدا بعض البؤر فيه كما لو كانت محورا للشر أو بؤرة للشر. فهذه نظرة أصولية وتمامية بامتياز. إن المجال العربي والإسلامي وتاريخه حافلان بالعصبيات والاستبداد والانحراف. فهذا لا يعني أنهما لم يشهدا معارضات وأحرار. وثمة علماء وبناء حضاريون، وعظماء خالدون في النوع. نعم، إننا لا نعتبر هذا المجال مجالا طهرانيا خالصا، وأيضا لا نقبل أن يعتبر محورا للشر. وعليه، ماذا تنتظر من مجال غارق في البؤس، كالمجال العربي الإسلامي، وهو يطمح تاريخيا للالتحاق بالركب الحضاري، وفي الوقت الذي تطلب منه الدخول في الكون الحديث والتزام قوانين لعبته، تراك تناور على حدوده وتتربص بتخومه وتحتل أراضيه وتنهب ثرواته وتناور ضد إنمائه، وتستقبل كل محاولة إصرار منه على إنمائه ببوارج وأساطيل حربية، فماذا تنتظر منه؟

602 أبعاد كل هذا تريد من العالم العربي والإسلامي أن يواجهك بالابتسامة؟ إنه لو واجهك مبتسما، فسوف نشك في أنه كيان سياسي سوي.

س: إذن أستاذ إدريس، حسب تصريحكم، الغرب ليس كتلة واحدة، وإن العالم العربي والإسلامي ليس كتلة واحدة. هناك غرب

رسمي، علني، الغرب المعروف. . وهناك غرب مستتر وغرب مقموع
وغرب مغيب. وهناك عالم عربي وإسلامي رسمي ظاهر للعيان،
وهناك عالم عربي وإسلامي مقموع. . إذن كيف السبيل إلى قلب
المعادلة، وجعل هذا الغرب الرسمي مغيبا ليحل محله هذا الغرب
المقموع؟

ج: في الواقع، سبق وأجاب على هذا السؤال فوكوياما، ولكن أجاب
بجواب منحرف يحتاج إلى تقويم. وذلك حينما أعرب عن مقالته المعروفة:
"نهاية التاريخ والإنسان الأخير" .. أين تستقر النهاية.. وكيف نتصور الإنسان
الأخير؟ إذا نحن تأملنا في ذلك تاريخيا، سنقف عند أشكال من التدبير
الخفي للتاريخ، ولمكر التاريخ، تجعل النهاية دائما لصالح النموذج الأفضل.
والحال، أن فوكوياما، يرى البشرية عاجزة عن تحقيق أية قيمة مضافة في
سجل خياراتها وأنماطها الايديولوجية. فليس هناك بديل أفضل من
الديموقراطية والليبرالية الحرة، فالنموذج الأفضل هو النموذج الأمريكي..
والإنسان الأخير هو "الرجل الأمريكي".

وستقول بأن هذا الواقع أنتج فظاعات إنسانية. وأن هذه الفظاعات لا
نقصد منها فقط ما ارتكب في العالم باسم الديموقراطية وباسم حقوق
الإنسان وباسم النظام الحر. فظاعات رعتها الولايات المتحدة الأمريكية في
أمريكا اللاتينية في آسيا وإفريقيا. نحن لا نتحدث عن هذا المستوى من
فظاعات الديموقراطية ذات الفعل المزدوج، وإنما نتحدث عن فظاعات
داخل الغرب، يناهضها غربيون، ويحتج عليها غربيون.. على أن هذا

النموذج لم يحقق كل الكرامة للإنسان. قضية الكرامة، قضية أساسية فيما يتعلق بنهاية بالتاريخ والإنسان الأخير. لا يمكننا أن نتصور إنسانا أخيرا لا يستمتع بالحد الأدنى من الكرامة. ولا يمكننا الحديث عن نهاية التاريخ، لخيار لا يمكن للإنسان أن يحقق في ظل كرامته. نحن نقول، إن النهاية، هي نهاية هذه الميلودراما النيوليبرالية. نهاية الغرب صانع المواجه الكبرى في دنيا البشر. وطبعاً، لا نعني هنا الغرب الماهوي. نحن نقول. إن النهاية هي على حساب الغرب السياسي النمطي المتورط في هذه اللعبة، التي هي لعبة عارضة وليست جوهرية في الغرب. وأيضاً ما يبدو من فظاعات عندنا هو عارض وليس جوهرياً، فالنتيجة هي دائماً ما ينفع الناس. وما يمكن النوع من الاستمتاع بكرامته. وتاريخ البشر هو تاريخ بحث عن الكرامة والاعتراف كما يؤكد فوكوياما. وإذن، طالما أننا في المجال العربي و الإسلامي نواجه تحديات ترغماً على الركوع أمام خيارات تذلتنا وتسلبنا كرامتنا، وطالما أننا نعاني من أخطر ورطة ورطنا فيها الغرب، ولا زالت تحظى بدعم من الولايات المتحدة الأمريكية، وهي التي سوف تكون البؤرة التي ستجلب علينا الذل وسوف تذهب بآخر ما تبقى لنا من كرامة، ألا وهو وجود كيان صهيونية في أحشاء الوطن العربي، يسعى ليكون مخلباً إمبرالياً في المنطقة.. فطالما أنه لا يمكننا أن نحظى بكرامة وقدر من تنمية، وفي ظل توترات سياسية، وكل هذه الفظاعات التي ترتكب تحت كل العناوين الحداثية في قلب العالم العربي والإسلامي، فطالما هناك دولة مجهرية تريد أن تكون هي العقل المدبر للشرق الأوسط، في ظل إطار مشروع شرق أوسطي، يريدون للعرب أن يكونوا قطعاناً في هذا المسلسل

الامبريالي الطويل، فإن هذا معناه أننا لم نقل كلمتنا بعد. بل ويتعين على العالم العربي والإسلامي أن يناضل من أجل كرامته. نحن نبحث عن كرامتنا، والغرب الماهوي نفسه يبحث عن كرامته داخل غرب سلبته الآلة نكهته الإنسانية. ولا بد أن ينتصر صوت الأحرار وصوت العدالة عندنا وعندهم، وهذا ما أسميه نهاية التاريخ الحقيقية، النهاية التي تحدث عنها فوكوياما بكثير من الزيف.

س: في الحقيقة، حينما يستمع الإنسان إلى هذا الكلام يحس بشيء من الارتياح والطمأنينة، ولكن اسمحو لي أن أسألكم عما هي الأسس التي تشكل المرجعية للصراع بين الحضارات والثقافات والمجموعات البشرية.. هل هي ذات طبيعة عقدية أم اقتصادية أم ثقافية أم استراتيجية، أم ماذا؟

ج: طبعاً، إذا اعتبرنا أن المواجهة بين الغرب، وفي طليعته الولايات المتحدة الأمريكية وبين العالم العربي الإسلامي، إذا اعتبرناها حرباً عقدية خالصة، سنكون قد أخطأنا لا محالة. إذا اعتبرناها حرباً اقتصادية خالصة، سنكون قد أخطأنا أيضاً. أما كونها حرباً استراتيجية، فنعم. لأنه لا يمكن أن تدار حروب في هذا العصر وبهذا الحجم، إلا في ضوء منظور استراتيجي. لا يمكنني أن أعتبر الولايات المتحدة الأمريكية بريئة أو حملاً وديعاً، يقوم بحرب من أجل مصالحه البريئة. وأنا لا أعتقد أن الولايات المتحدة الأمريكية، تحتاج إلى كل هذه المناورات، وأن تنشر جيوشها في كل نقطة متوترة وغير متوترة في هذا العالم، كي تحمي مصالحها الاقتصادية فحسب.

على هذه الكذبة أن تفضح. لأن الخبراء الذين يؤثرون على السياسة الخارجية الأمريكية، يجلبون العار على الشعب الأمريكي. وهم الذين يؤثرون على مصالحه في الخارج. ثمة كثير من الدول تعيش ازدهارا اقتصاديا ولا تحتاج إلى توزيع عساكرها عبر المحيطات. هناك اليابان.. وهناك الاتحاد الاوروبي إلى حد ما.. رغم أنه تاريخيا مارس الاستعمار التعسفي. إن أمريكا دائما تستخدم كلمة المصالح القومية الأمريكية، وكأنها تريد إقناع العالم، بأن المصالح القومية الأمريكية، شيء مقدس. وعليه أن يصبح ذلك في مقدمة الأولويات في أجندة كل أقطار العالم. فالمصلحة الأمريكية أولا، ثم تأتي المصلحة المحلية. فهل المصلحة الأمريكية تتوقف على أن يقتل الملايين من البشر في العالم، أو هل هي في حاجة إلى كل هذه الأعداد المليونية من ضحايا البؤس والتهميش والتدمير.. هذا سؤال لم يطرحه الشعب الأمريكي حتى الآن، على نفسه.

س: ولكنهم طرحوا على أنفسهم سؤال: لماذا يكرهوننا إلى هذا الحد.. ففي أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر، تنامي هذا السؤال.. وطبعاً هم يعنون بذلك العرب والمسلمين.. ولم يطرحوا على أنفسهم: لماذا كل هذه الترسانة النووية والحضور المتعدد في كل المناطق لضمان مصالحهم.. لعبة المصالح ليست أمريكية فقط، العالم بأسره له مصالح ويجب أن يتم تدبيرها بنفس المنظور ولمراعاة المصالح الأخرى؟

ج: هذا هو تحديدا جبن السياسة الخارجية الأمريكية، لأنها بقدر ما

تمارس التدمير في العالم، بقدر ما تتعلق بشعارات إنسانية نبيلة. فهي تسعى دائما إلى تنفيذ كل مخططاتها، ولكن ضمن مبررات سياسية ناعمة. وهذا ما نعتبره بدء الفصام في الشخصية السياسية الأمريكية. إنها دائما تقدم نفسها للعالم، كما قلت دائما بصورة بارانويانية؟ أي صورة المضطهد والسوبرمان في الوقت ذاته. لأنها عاجزة عن أن تظهر كسوبرمان خالص، لأن ذلك سيقطع خلفها حبل العودة. ولا يمكنها أيضا أن تقدم للعالم كمضطهد خالص، لأن ذلك سيضع ملفاتها بيدي الأمم المتحدة. أما كون الشعوب تكره أمريكا، فهذه كذبة أخرى. لأن الشعوب كلها تعيش على إيقاع الموضة الأمريكية في عز الحروب والمواجهة ضد أمريكا، الناس لا تتنازل عن الماكدونالدز، لا تتنازل عن الكوكاكولا، لا تتنازل عن الإنتاج أو بالأحرى الأزبال الهوليودية. إنهم في الواقع يكرهون مجموعة من المتورطين في جرائم ضد الإنسانية، وهم للأسف قادة الولايات المتحدة الأمريكية.

س: في الحقيقة قد يستغرب المرء، حينما يطلع على أدبيات * ال Marketing في الجامعات الأمريكية والغربية والذي يقول بضرورة استهداف الأسواق الكبرى. . ونجد أن السوق العربي والإسلامي يشكل أكثر من مليار وثلاثمائة مسلم، هو أكبر سوق، بالإضافة إلى الصين واليابان. . لكننا نجد أن الساسة الأمريكيين يضعون مصالحهم مع إسرائيل التي لا يتجاوز عددها أربع ملايين. . إذن هي قواعد التسيير التجاري الحديث؟.

ج: ومن قال لك أن الولايات المتحدة الأوروبية، صادقة في كل ما ترفعه من شعارات وفي كل ما تدرسه في جامعاتها. أمريكا ليس عندها ثقة في مهارتها الاقتصادية، القائمة أساسا على المضاربات المالية. وليس عندها ثقة في إمكانياتها الاقتصادية. دئما كانت تسعى لدعم اقتصادها بواسطة سياسة العسكرة. هي تعتقد أن نجاح دويلة صهيون ستكون الماسك المناسب بعصب الاقتصاد في المنطقة، مما سيرغم المنطقة على أن تكون مستهلكا مضمونا على المدى البعيد بالنسبة لأمريكا. فهي تخطط لاستبعاد أي منافس لها في المستقبل وفي المنطقة. إنها تسعى لاستبعاد حتى المنافس الأوروبي. وهذا ما يفسر لنا لماذا تراهن الولايات المتحدة الأمريكية على إسرائيل ولا تراهن على العرب. لأن هاجس العسكرة وذهان القوة، هو ما يسيطر على المشروع الأمريكي. لأنه مشروع هش، لا يمكنه أن يقوم على اقتصاده وكفاءته، بل هو يخاف مستقبلا أن يواجه دورات واختلالات اقتصادية أو انهيارات اقتصادية. وهي انهيارات ممكنة في ظل النظام الليبرالي والسوق الحرة. وهو يدرك بأن أمريكا إن هي انهيارات اقتصاديا، فلن تحظ "بمارشال" أوروبي أو أسيوي. فإذن وجب عليها أن تدبر أمرها على أساس الابتزاز بالقوة. يمكننا إذن أن نلخص سر التفوق الاقتصادي الأمريكي في كلمتين: إنه اقتصاد قائم على قوة المضاربات المالية والقوة العسكرية. وهي قوة كما ترى تراهن على الابتزاز. الابتزاز بالمال والعسكر. العسكرة هي وسيلة ضبط الإيقاع التجاري والتوازن الاقتصادي الأمريكي. إنها ليست تاجرا حقيقيا، وإنما هي قرصان. أجل فضلا عن كونها الدولة المارقة ETAT Voyou كما يسميها تشومسكي، فهي الدولة القرصان.

إن مجرد إشاعة عن عزم بعض رجال الأعمال السعوديين سحب بعض ودائعهم المالية من الولايات المتحدة الأمريكية، أدت إلى تراجع في سعر الدولار وأزمة في البورصة. وأنا على يقين لو حاولت السعودية أو أي بلد آخر عربي أن يسحب ودائعه أو أسهمه من الولايات المتحدة الأمريكية، فإن هذه الأخيرة ستجمد هذه الودائع وتختلق لها قصة، كالمذكرة التي تقدم بها الخبير الفرنسي "موراويك" في الـ "Rand". وثق تماما أن الولايات المتحدة الأمريكية، حتى لو سلمنا لها، واستسلمنا، ولنفترض أننا نحن العرب والمسلمين ركعنا نهائيا مع أن العرب تنازلوا بما فيه الكفاية، لو افترضنا أننا أصبحنا حملانا وديعة، أو قطعانا أمريكية في إحدى مزارع تكساس، فإن أمريكا سوف تبحث لها عن عدو. تلك هي القصة الأزلية للعلم سام. وربما لو خلا العالم من أي شكل من أشكال التوتر، فإن أمريكا ستناور كي تخلق هذا التوتر، لكي تسوق أسلحتها وسياستها القائمة على استراتيجيا الإخضاع والسيطرة. فلو لم يكن العالم العربي والإسلامي هو ذلك العدو المفترض الذي أنتجه الخيال الأمريكي بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، لكان ذلك العدو هو الصين أو اليابان.. ولربما سيكون هو الاتحاد الأوروبي، ولم لا؟

س: إذن هذه القضايا والإشكالات التي تطرقت لها، هي امتداد للثقافة الغربية الأمريكية والأوربية، التي قامت على فلسفة الأنوار والعقل البراغماتي البروتستانتي فكيف السبيل للممانعة والمثاقفة والمقابلة بالنسبة للفكر العربي والإسلامي؟ هل سوف نظل حبيسي

السؤال الأرسلائي، لماذا تخلفنا وتقدم الغرب؟ ما العمل؟.

ج: أنتم استعملتهم مفهومين في سؤالكم: الممانعة والمثاقفة. والواقع، أن الذي يفرض خيار الممانعة أو المثاقفة، ليس هو الثقافة نفسها. علينا أن نتذكر بأن كل ثقافة إنسانية، لا بد في ظرف ما أن تفرز مظاهر الانطواء أو مظاهر الانفتاح. إذن المشكلة ليست في الثقافة في حد ذاتها، وإنما هناك مناح فاسد. اليوم، نلاحظ أن العالم العربي والإسلامي، في علاقته مع الولايات المتحدة الأمريكية يعيش توترا رهيبا. وفي ظل هذا التوتر أو هذه الحرب حامية الوطيس، ليس ثمة من رهان أمام الكيان العربي والإسلامي إلا أن ينحو منحى "الممانعة". لأن هذه الأخيرة يفرضها واقع الهيمنة التي تسلكها الولايات المتحدة الأمريكية وتسعى إلى احتواء هذا المجال، كما تم لها احتواء مجالات أخرى. أما حينما تضع الحرب أوزارها، وحينما يكف الغرب والولايات المتحدة الأمريكية عن أن تنظر إلى "الآخر" بوصفه "طريدة" تلاحقها في البراري خارج أي قانون دولي أو رقابة دولية، ففي مثل هذه الحالة وفي ظل التهدة يمكن أن يكون الخيار الذي يفرض نفسه هو "المثاقفة". وفي ظل هذا المناخ الصحي، لن يجد المتطرفون مسوغا لوجودهم أم انتعاش خياراتهم. فلا وجود للمتطرفين في مناخ السلم والتهدة. الولايات المتحدة الأمريكية لا تبحث عن شريك ولا تريد أن يكون هناك من يدخل معها في شراكة داخل هذا المجال الذي تستهدفه سياسيا وعسكريا. هي تبحث عن مجال تدجنه ليصبح لقمة سائغة ضمن مجالها الذي تسميه "المجال العظيم". وفي مثل هذه الحالة، فإن أي كيان يسعى إلى بناء قدراته وتحقيق تنميته ونموذجه الناجح في هذه المنطقة،

فهو يعتبر خطرا، ومارقا في منظور الولايات المتحدة الأمريكية. ويمثل تهديدا للأمن الاستراتيجي الأمريكي، التهديد بالنموذج الناجح. فأمريكا تخاف من العدوى التي يمكن أن يسببها أي نموذج تنموي ناجح كما يؤكد تشومسكي. لذا، لا زلت مصرا على القول بأن: إنماء الجنوب هو مسألة أمنية في حساب الاستراتيجية الأمريكية. إذا كانت أمريكا تخاف من النموذج الناجح حتى لو كان في دولة صغيرة، مثل نيكاراغوا أو هايتي أو كوبا. . فما بالك إذا تعلق الأمر بدولة كبيرة وغنية بمواردها، كإيران أو العراق أو السعودية أو مصر أو... أو...

أما ما يتعلق بالسؤال الأرسلائي التقليدي الذي تكرر كثيرا في أدبيات النهضة العربية الإسلامية، فسيظل سؤالا رئيسيا طالما أنه لم يتحقق أي تطور في المجال العربي والإسلامي. . فإذا نحن استحضرننا مثلا معطيات تقرير التنمية البشرية الصادر عن مؤسسة الأهرام، سواء ما يتعلق بإنماء الموارد البشرية أو التقرير الاستراتيجي، سنجد أن هناك مأساة على المستوى الإنمائي والاستراتيجي وعلى مستوى حقوق الإنسان ومستويات أخرى. . فإذا السؤال الأرسلائي من الناحية، العامة، ستظل له مصداقية. لكن لا يمكننا بأي حال من الأحوال، أن نجيب عن هذا السؤال في كتاب أو مقالة صغيرة أو بوصفة غارقة في العمومية. . فلا يكفي إطلاقا، أن نعتبر الحل كامنا في إرادة الرجوع إلى الإسلام، أو ما صلح به أسلافنا. لأن الإسلام لم يغب يوما عن ديارنا. المشكلة هي في كيفية الرجوع. وهذا أمر يتطلب عملا وجهدا جماعيا وجبارا. . لنقل أن هذا السؤال الأرسلائي، ليس أرسلانيا خالصا. . إنه السؤال نفسه الثاوي في صلب مشروع جمال الدين

الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد رضا. ومن جاء بعدهما من رواد الإصلاح. الرجوع إلى المنابع الحضارية للأمة، هذه وصفة، لكن ما هي تفاصيلها، وكيف؟ فهل هذا يتطلب إصلاحا دينيا على غرار الإصلاح الديني الذي أنتج في نهاية المطاف، البروستانتية، والتي كانت الأساس الذي قام عليه العقل البراغماتي النفعي على الأقل فيما يرى ماكس فيبر؟ نعم، إن إصلاحا دينيا وهو في الحقيقة إصلاحا لنمط من الرؤية الدينية سادت في العالم الإسلامي وفي التاريخ الإسلامي، وهي الرؤية المسؤولة عن هذا الانسداد في الفكر الإسلامي. لا ننكر ذلك، لكن ما يتعين قوله هنا، هو أن الإسلام دعوة إلى النفعي والبراغماتي. لأنه يهدف إلى تحقيق سعادة البشر وما ينفع الناس. لكن فرق بين نفعية تدوس حقوق البشر، لتحقيق "الامتيازات الخاصة" وبين نفعية تقوم على أساس من العدالة الاجتماعية لتحقيق "المنفعة العام". وهناك من يرى أن الإسلام لا يمكنه أن يكون أساسا للنهضة العربية المنشودة، وبالتالي، لا داعي حتى لهذا النوع من الانبعاث أو الإصلاح الديني. وهذا في الحقيقة ادعاء لم يعد له أي طعم. وهو في عداد كلاسيكيات العبث الإيديولوجي الخمسيني والستيني. أنا أستحضر عبارة للخبير الأمريكي في الـ "Rand" ونائب سابق لرئيس الاستخبارات الأمريكية (CAI): غراهام فولر، بأن هناك إصلاحا دينيا قادما في العالم الإسلامي وهو قيد الإنجاز. ومع ذلك، فهو لن يطول أكثر من الإصلاح الديني المسيحي. وهذا معناه، أن هناك من ينظر نظرة إيجابية للإسلام ويعتبر أن الإسلام يحتوي على عناصر حقيقية لقيام نهضة عربية وإسلامية.

س: كيف السبيل إلى تحقيق هذه النهضة العربية الإسلامية. هل

بنقل التجربة المسيحية البروتستانتية النفعية أم بإنتاج إصلاح ديني عربي إسلامي خاص؟

ج: استحضر هنا مقولة هينتنغتون السابقة، وهي أن أي محاولة لإرغام الآخر على فكر خاص أو فرض كونية النموذج الغربي، هو فعل إمبريالي ولا أخلاقي. نعم، إنه فعل لا أخلاقي من الناحية المبدئية، هذا فضلا عن كونه ليس فعلا علميا وموضوعيا. فالعالم العربي والإسلامي، لا يعيش فراغا، وبالتالي هو ينطوي على تراث وعلى فكر وعلى إنتاج ثقافي يغنيه عن التسول الثقافي. فما هو الشيء الذي يوجد في البروتستانتية نافعا، ولا يوجد في الإسلام؟! ما هو الفرق بين أن يقول لي فرونكلين أن أكون منتجا من خلال وصاياه أو الدعوة إلى أخلاقيات العمل البروتستانتية وبين بحر من التعاليم الإسلامية التي تحثني ليس فقط على العمل وأخلاقياته وعلى العمران، بل على النفوذ من أقطار السماوات والأرض! هناك من الغربيين من نظر إلى تعاليم الإسلام وأحكامه، فلما ألقى فيها هذا الاهتمام الكبير بالشأن الديني، اعتبر الإسلام ديننا علمانيا. وليست العلمانية سوى أن نقف من الحياة، من العالم موقفا إيجابيا ونفعيا. فالإسلام لا يمكن أن يكون إلا نفعيا. فالله أحل الطيبات وحرّم الخبائث.. ودعى إلى ما ينفع الناس ويحييهم.. والقرآن يتحدث إلى المؤمنين بعبارات تحمل دلالات "الماركوتين". ففي علاقة الخالق بعبده كان يستحضر معنى المنفعة والتجارة. إنها تجارة بين العبد وربّه:

"قل هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم".

إن الإنسان حتى في تعبه يسعى إلى أن يحقق الحد الأقصى من

المنفعة. الذي يزهّد في كل شيء يفعل ذلك لقاء ما هو أهم. حتى الأحكام الشرعية معللة بالنع. فالزنا يورث الفقر. والصدقة تطيل العمر وتدفع البلاء. يقول علي بن أبي طالب: "وقوم عبدوا الله طمعا في جنته، فتلك عبادة التجار". إن ما يستعرضه القرآن من صور الرفاه في الجنة هو بمثابة "إعلان" موسع، يستعرض فيه كل منتج مدهش. على أن الظفر برفه الجنة لا يتحقق إلا بالظفر بعمارة الأرض وتحقيق رسالة الاستخلاف على أفضل وجه وعلى أقوى حال: "إني جاعل في الأرض خليفة". والخلافة هي عمارة وعمران. وإلا إذا لم تكن إظهارا لنعم الأرض وخيراتها، فهي كفر بالنع. إذن المؤمن المثالي الحقيقي، هو الذي يستطيع أن يدخل مع خالقه في صفقة تجارية. وليس ثمة أفضل من صفقة، ثمنها العمل الصالح. إذن مدار التعاليم الإسلامية حتى في أدق الأمور التي تتعلق بالإيمان المجرد، يتحدث عنها بمفهوم التجارة والمنفعة. المشكلة ليست في أن نكون نفعيين، بل المشكل في كيف نكون نفعيين. إننا لا ندعو فقط إلى أخلاقيات العمل كما في التعاليم البروتستانتية، وإنما ندعو إلى أخلاقيات العمل وأخلاقيات المنفعة معا. أعني بأخلاقيات المنفعة، المنفعة التي تقوم على أساس من العدالة الاجتماعية. فلا تكون مصلحة زيد على حساب ضرر عمرو. ففي البدء كانت العدالة الاجتماعية، بمعنى النفع العام. والذي يجري في ظل الرأسمالية اليوم تحت شعار النفعية هو نزعة تدميرية واحتكارية، قصارى ما تهدف إليه، أن يحتكر مجموعة من البشر في ظل ظروف سائحة كل ثروات البشر، ويلقى بالأغلبية إلى هامش البؤس، وهذه منفعة مضرّة بالعموم !.

حوار أم صدام بين الحضارات (٢٦٩)

جريدة العلم :

كيف يقارب المثقفون المغاربة أحداث الثلاثاء الأمريكي الأسود على المشهد الفكري الإسلامي وعلى موضوعات "حوار الحضارات" و "حوار الثقافات". وما هي مصداقية الحديث عن نهاية الحركات الإسلامية تلك التي روجت لها العديد من الأقلام الغربية وحتى المحسوبة على المجال التداولي العربي الإسلامي؟ أسئلة ملحة فرضت نفسها في هذا الحوار الذي أجريناه مع الباحث المغربي إدريس هاني، مؤلف "العرب والغرب"، "ما بعد الرشدية"، "المفارقة والمعانقة: دراسة نقدية في حوار الحضارات ومسارات العولمة". وذلك على هامش صدور مؤلفه الأخير الذي يحمل عنوان: "حوار الحضارات: أنشودة الثقافة وصرخة الهامش".

هذا نص الحوار:

س: أجمعت العديد من الأقلام الغربية الرصينة على اهتراء أطروحات أكاديمية صادرة عن "خزان أفكار" الإدارة الأمريكية، ونخص بالذكر أطروحة "صدام الحضارات" و "نهاية التاريخ" ... إذا كان الأمر كذلك، فلماذا هذا التهافت العربي - الإسلامي على نقد وتقويم تلك الأطروحات، مادامت مفضوحة من أصل!

ج: هذه النظريات وغيرها من الأطروحات تعزز وتشكل الأرضية الأيديولوجية للسياسة الخارجية الأمريكية التقليدية، والتي تقوم على أساس القوة. فعندما نعلن عن "نهاية التاريخ"، فهذا معناه النهاية التي استقرت في النموذج الأمريكي، وبالتالي يبقى هذا النموذج هو البديل الأكمل الذي يجب أن يسود العالم. بينما فكرة صدام الحضارات قد تختلف في تصريف الموقف الأمريكي بشكل مختلف! حيث بدل أن تحشر أمريكا أنفسها في الشؤون الخارجية، تكتفي بالانسحاب إلى حدودها الطبيعية وتهتم بشؤونها الداخلية، وتقوي حدودها، وتقوي نموذجها الفريد. هناك شيء ناظم في هذا النسق، وهو أن أمريكا عالم متميز قوي، يشكل الآن النموذج الغربي المتقدم للحداثة.

في نظر فوكوياما يجب أن يسود هذا النمط العالم، باعتباره النموذج الكوني النهائي، وفي نظر هنتغتون، يجب على هذا النموذج الفريد أن يحمي نفسه وأن لا يبرح ما وراء الحدود.

إذا كان فوكوياما يرى أنه ليس على الحدود وحوش فإن هنتغتون يرى أن وراء الحدود ثمة الجحيم، الأولى ديكتاتورية كوسمبوليتيكية، والثانية فكرة انزوائية. لكن ثمة ما هو جامع، فرادة النموذج الأمريكي، سواء أكانت

616 فرادة تاريخية أم فرادة بنيانية، فالشعور واحد.

س: ما الذي يضفي قوة محتملة على أطروحة "نهاية التاريخ"؟

ج: تكمن قوة الأطروحة في لعبة تناص بين مجموعة من الأطروحات التي سبقت وقرأت التاريخ بنفس القراءة، على اعتبار أن التاريخ هو مسار تطوري موحد، وأن هناك نهاية لهذا التاريخ. يحسب لفوكوياما أنه اجتهد

في إخراج أطروحته انطلاقاً من هذا التناقص الحدائي (الهيغلي - الماركسي).

بالنسبة إلى هنتنغتون، فقد قرأ الأوضاع قراءة مبتسرة ونوع على نصوص موجودة ، سواء منها ما أنتجه بعض الإسلاميين، وتحديدًا أولئك الذين تحدثوا عن القطيعة والتمايز بين الغرب والإسلام أمثال المودودي سيد قطب والبهّي والندوي، أو كتابات أخرى تطرقت للنزاع الحضاري مثل كتاب "الحرب الحضارية الأولى" للدكتور المهدي المنجرة. ولكن بالنتيجة، الذي ساهم في إضفاء قوة رمزية على هذه الأطروحات، هو واقع القوة وذهنية السيطرة التي تتحكم في السياسة الخارجية الأمريكية.

س: ربما لأننا نعيش حقبة نظام عالمي جديد وعلى إيقاع استحقاقات ما بعد ١١ سبتمبر ! أليس كذلك؟

ج : هناك نظام واحد سائد، هو نظام القوة الذي يستطيع أن يسكت العالم. والأخطر هنا، أن هذه القوة الأمريكية تغطي على كل الأطروحات الرديئة. في اعتقادنا، ما طرحه هنتنغتون وفوكوياما، هو من الناحية الأكاديمية غارق في التسطّيح والتكرار، وهي أطروحات ساذجة تتضمن ابتسارات كثيرة وقراءة سيئة للعلاقات الدولية وللعالم. وإلا لماذا تنال أطروحة هنتنغتون وفوكوياما هذه الشهرة في فضاء لم تستطع أن تتنفس فيه أفكار جريئة ومنصفة للعالم اللساني وخبير العلاقات الدولية نعوم تشومسكي؟؟.

س: أفردت فصلية "المنطلق الجديد" البيروتية عنوانا مثيرا لمبحث لكم يحمل عنوان "نهاية التاريخ" أو "نهاية الغرب السياسي". ما هي المقدمات الموضوعية، إن كانت، التي تخول لكم الحديث عن "نهاية الغرب السياسي"؟.

ج: العنوان قدم في صيغة تساؤل في واقع الأمر، فالعديد من الأعلام (الغربية) تتحدث عن النهايات، نهاية التاريخ، نهاية الايديولوجيا.. إنها أيديولوجيا النهايات أو الايديولوجيات الجديدة السائدة اليوم. في الحقيقة، لا يمكننا الحديث عن نهاية الغرب، لأن الغرب كواقع ثقافي أو كمجال سوسيو ثقافي لانجد معه مشاكل كالتى نجدها في علاقتنا السياسية معه.

س: الإشكال قائم إذن مع الغرب كمجال سياسي..

ج: بالدرجة الأولى طبعاً، فالنهاية المطروحة هنا، نجد لها نهايات موازية تتحدث عن نهاية الغرب، بمعنى أن الغرب لم يعد له ما يقدمه على مستوى الفكر الإنساني، وليس له ما يقدمه على مستوى الحداثة نفسها.

س: انتقادات الآن تورين الفرنسي ويورغن هابرماس الألماني نموذجاً!

ج: نعم، نحن نعيش عصر الانسداد الكبير، وكل هذه مؤشرات على أن الحداثة لم يعد لها ما تقدمه.

فالمقصود إذن "بنهاية الغرب" هو نهاية الغرب السياسي، نهاية الخطاب السياسي، نهاية إرهاب الدولة كما تمارس أمريكا، نهاية سياسة الكيل بمكيالين، ولا يقصد بالطبع، نهاية الكيانات الغربية، لأنه من الممكن أن

يوجد الغرب بشكل آخر. فطالما هناك مجال اجتماعي، فهناك ثقافة. النقد اليوم موجه أكثر للغرب السياسي، إلى أمريكا في نزعتها الامبريالية وإلى أوروبا في تردها وصمتها ولم لا في نفاقها أيضا.

س: ألا تعتقدون أن الفكر الإسلامي عامة وجد نفسه أمام "صدمة حادثة" جديدة مع قيامة الثلاثاء الأمريكي الأسود؟ ثم ما الذي يفتقد إليه هذا الفكر حتى نصبح كمسلمين في مستوى التحديات الحضارية الكبيرة والخطيرة، تلك التي نواجهها اليوم؟ ترى هل المشكل في المؤسسات والهيئات الدينية الرسمية أو في أزمة الخطاب الإسلامي أو ماذا بالضبط؟

ج: المشكل مزمن في الواقع، ولا يمكن أن نحدده في عنصر واحد. هناك تواطؤ لمجموعة من العناصر التي جعلت الفكر الإسلامي يؤول إلى هذا المستوى من الانغلاق والانسداد، وهذا مشكل تاريخي. فبقدر ما نعزز بالحضارة العربية الإسلامية وبقوتها وعطائها، بقدر ما نخجل من التجربة السياسية التاريخية، والتي تبقى تجربة سيئة للغاية. وهناك إجماع على أن الاعتراض كان دوما على السياسة العربية الإسلامية، لأننا عبر التاريخ لم نستطع أن نخلق نسقا سياسيا مجمعا عليه. هذه هي مشكلتنا التاريخية التي ربما انعكست أيضا على المؤسسة الثقافية. لأنه عندما نتحدث عن مشكل الاستبداد في التاريخ العربي والإسلامي، فإنه يرافقه أيضا خطاب ثقافي يشكل بالنتيجة ايدولوجيا السلطة. ثمة حاجة دوما من قبل السلطة الزمنية لخطاب ثقافي يشرعن فعلها السلطوي. الاستبداد السياسي يرافقه تمرکز في

الخطاب الثقافي، نحن مررنا دوماً بسلطة الرأي الواحد، كما مررنا بالسلطة ذات المنحى الواحد، وأيضا سلطة الخطاب الواحد. هذه هي أزمة الفكر العربي الإسلامي. نحن لم نستطع أن نخلق ثقافة الحوار والتشاور.

نهاية الخطاب الإسلامي بين الزيف والحقيقة

س: كان من أبرز تبعات أحداث ١١ سبتمبر أن تبنت العديد من الأفلام الغربية ونخص بالذكر "جيل كيل" وأوليفيه روا من فرنسا، الحديث عن "نهاية الخطاب الإسلامي" (نسبة إلى خطاب الحركات الإسلامية)، وبزغ بالتالي الحديث عن "ما بعد الإسلامية

Post-Islamisme كيف تقيمون هذه الأحكام؟

ج: الأمريكيون تحديداً، يعيشون في منعطف هام. أمريكا ما بعد ١١ سبتمبر ليست هي أمريكا ما قبل، كما أشار إلى ذلك المفكر البريطاني بول كيندي. وهذا حكم لا يمس المجال الأمريكي وحده. فوضعنا أيضاً، كعرب ومسلمين، ما بعد هذا الحدث لا يمكن أن يكون كما كان من قبل. نحن في حاجة إلى وقفة تأمل قصوى.

من الملاحظ أن أمريكا، تستعدي الإسلام والعرب. وقد اتضح ذلك من خلال فلتات اللسان مثلاً. وهذا أمر لا غبار عليه. ولكنها في نفس الوقت تنافق كما ينافق الكثيرون من خلال التأكيد على أنهم لا يحاربون الإسلام، وإنما يحاربون فئات إسلامية معينة. ثمة غموض واضح تجاه هذه المواقف المتناقضة: أي إسلام يحاربون إذن؟ وأي إرهاب معني بهذه الحرب؟

المثير هنا، أن الغرب المشهود له بالدقة والتحديد في المصطلحات لم

نلاحظ ذلك في تعاطي الغرب اليوم مع مفهوم الإرهاب. لقد خلطوا الأمور، وأصبحوا يحاربون الأخضر واليابس. وما حدث في ١١ سبتمبر يجسد نمطا من الغرب: إنه نمط من الحداثة يصارع نمطا من الخطاب الإسلامي.

س: ثمة حديث عن صراع بين أصوليتين: أصولية إسلامية في شخص بن لادن، ضد أصولية "بيوريتانية" الجذور في شخص الرئيس الأمريكي جورج بوش، فبينما يتحدث بن لادن عن "عالم الإيمان وعالم الكفار" يختزل بوش العالم في "المع أو الضد": مع الإدارة الأمريكية أو مع الإرهاب.

ج: هذا هو الخطاب الحصري الأصولي الذي يحدد الخيارات في أسود وأبيض. إنها حرب أصولية بين أصوليتين (مع تحفظي الشديد على هذا الوصف). بوش يحارب نموذجاليس - على أية حالة - محل إجماع في العالم الإسلامي. بل إن أمريكا ساهمت بما فيه الكفاية في تعزيز قوة هؤلاء الذين وصفتهم بالمجاهدين، حينما التقت مصلحتهما معا لدحر المد الأحمر. وكان ذلك طبعا على حساب مصالح إقليمية، ولا أتحدث هنا طبعا عن العمالة.

أمريكا تحارب بذهنية أصولية. وعلينا أن نعي أن أمريكا لا تمثل بالضرورة مصلحة الغرب كله. ثمة صراع بارد داخل الغرب نفسه، بين أمريكا وأوروبا، وقد تطرق إليه هنتنغتون الذي طالما جسد في أبحاثه تلك النظرة الأمريكية التهوينية التي تستهتر بالأوروبيين، مختزلا القارة الأوروبية

في صورة "محمية أمريكية". وهم الآن يعتبرونها كائنا قاصرا، فيروجون مثلا أن الصين تستطيع أن تخترق أوروبا من خلال لعبة التحالفات. فأوروبا إذن حسب الإدارة الأمريكية لا تعرف مصالحها. والحالة نفسها نشهدها اليوم في تأليب أمريكا الاتحاد الأوروبي لفرض استحقاقات والتزامات على إيران قبل عقد أي اتفاق. هذا الطلب الأمريكي المتكرر وهذه النصائح الأبوية لأوروبا، لا تعني إلا أمرا واحدا، أن عقوق أوروبا يوشك أن يدفع أمريكا للحجر عليها نهائيا.

س: ما الذي يميز النظام السياسي في إيران اليوم، وهل ثمة دور للمرجعية العقديّة في هذا الصدد؟

ج: من الوجهة الماكرو-سياسية، تبقى إيران متقدمة سياسيا على النظم العربية، مادامت تضم مؤسسات وبرلمانا حيويا، وانتخابات نزيهة بشهادة الغرب. بل حتى أن فوكوياما يشيد بالمكانة التي تحظى بها المرأة في إيران مقارنة مع ما هو سائد في العالم العربي. علينا أن نضع التجربة الإيرانية في سياقها التاريخي وملابساتها السياسية والاجتماعية. إنها ككل ثورة كبرى في العالم، تبقى ثورة على استبداد قمعي كان يريد أن يسرق إيران من حضيرتها الإسلامية. وهي حاولت تكريس وجودها المستقل من خلال اجتهادها لإيجاد نموذج يستجيب لسؤال الذات. قد يكون للجانب العقائدي بعض التأثيرات في ما وصلت إليه إيران. ومنه الصورة الكاريزمية التي لازمت المخيال الإيراني حول زعمائه، وهذا من الناحية الإيديولوجية أمر تحلم به كل الكيانات الاجتماعية، لأنه شرط في الاندماج الجماعي وشرط في التحولات المطلوبة.

س: ولكن ما الذي يفسر الأزمات المتفاقمة بين من يصطلح عليهم بـ "المحافظين" و"الإصلاحيين"؟

ج: لنقل إن إيران تعيش حياة سياسية. فثمة حكومة منتخبة و ثمة معارضة. ما الذي يستثني إيران من الكون السياسي. العالم كله فيه معارضة. هناك بلا شك مبالغات في التقييم. فالذين يصطلح عليهم بالمحافظين "بمعنى زعماء الثورة بالأمس" كانوا يؤمنون بالدستور من قبل، بمعنى أنهم كانوا يمثلون خط المنفتحين. إن السيد خاتمي - هذا السياسي المثقف داعية حوار الحضارات - هو نتاج لهذه الثورة. إن ما يحدث بين المحافظين والإصلاحيين يندرج ضمن تطور سياسي طبيعي في إيران.

ازدواجية خطاب لله حوار الحضارات لله

س: ألا ترون أننا نقفز على المراحل، عندما نؤدلج لضرورة فتح قنوات حوار الديانات وحوار الحضارات أو حوار الثقافات، في حين مازالت قنوات الحوار متعثرة داخل المجال التداولي الإسلامي، بالأخص بالذكر الحوار السني الشعي؟

ج: طالما هناك عقدة في الحوار السني الشعي، أو بشكل عام في الحوار بين المذاهب والفرق الاسلامية، فبأي وجه يمكننا أن نتحدث في حوار الحضارات أو حوار الأديان!

الأمر أشبه بفرد يغلق النافذة على أخيه أو جاره، ويفتح الباب على مصراعيه أمام الأجنبي أو الآخر البعيد. لا يمكن إطلاقاً أن يكون هناك حوار حضاري أو مصداقية في هذا الحوار، إن لم تكن هناك خطوة جريئة

وواضحة تكون فيها الكثير من الشفافية لحل هذه العقدة. المسألة مرتبطة بذهنيات وبتطور وبنضج نفسي، بحكم أن الصراعات كانت محكومة بعصبية تنتمي إلى عصور العصبية الأولى. إنه صراع موروث. والمطلوب هو تهذيب الفرد المسلم في إطار من التعليم والنظام التربوي المنفتح. فكيف نروم الإنفراج والمستوى لازال يطغى عليه الانغلاق والتزمت الذي يفرز القطاعات المذهبية. لا أجد أي مبرر لكي لا يلتقي السني والشيوعي، والالتقاء هنا لا يعني بالضرورة الذوبان كما يتوهم البعض، وإيجاد حل نهائي للموضوع. ربما هذا المعطى هو الذي جعل الحوار يلقي الكثير من العوائق.

من جهة ثانية علينا أن نفرق بين المذهبيات والطوائف وأثرها في إشكالية الحوار. المشكل أن الطائفية ليست هي المذهبية. الأمة لم تكن في يوم ما متطرفة مذهبياً إلى هذا الحد، بدليل أنه في القرن الرابع الهجري كنا نسمع عن المسجد الواحد الذي تلقى فيه دروس تهتم كل المذاهب. ومن الأشياء المثيرة في هذا الصدد أن الشيخ الكليني صاحب "الكافي" الذي أصبح محل ريب وقدح من المتأخرين، هذا الرجل كان يجتمع ويسمع منه الحث الكثير من السنة.

س: هل تقف الظاهرة الأصولية لدى السنة والشيعة على حد سواء كعثرة أمام الحوار المطلوب؟

ج: لقد تأخرنا كثيراً، ونعيش مستوى أدنى مما كان عليه العقل العربي الإسلامي في القرون الهجرية الأولى على مستوى الثقافة الدينية.

مسألة المذاهب هذه لا علاقة لها بالمعرفة والفكر، وإنما هي مرتبطة أساساً بالتكوين الفردي والاجتماعي. ومتى ما صححنا هذا الوضع ونضج الاجتماع وأصبح يقبل بالرأي والرأي الآخر، ومتى ما تخلصنا من كل الأمراض والعقد النفسية، فسنستطيع أن نفتح على كل فكر، لأن هذا هو الأساس المعرفي في القرآن الكريم الذي نقرأ فيه "وبشر عبادي الذين يسمعون القول فيتبعون أحسنه". هذه هي الأرضية الموضوعية المفروض أن ينطلق منها كل حوار.

س: هل تعتقد أن إحدى أهم العوائق المسكوت عنها اليوم تهم الارادات السياسية بالدرجة الأولى أم إرادة المؤسسات الدينية المرتبطة عضويًا طبقًا بالقرار السياسي؟

ج: علينا أن نتفق على أن المؤسسة الدينية تضم أفراداً، هم بالنتيجة أناس تعتمل فيهم مجموعة من العقد النفسية. قد يتخلص منها البعض وقد لا يقوى على ذلك آخرون. المشكلة الأساسية إذن تكمن في النفس. لقد أصبح الفقه اليوم علماً بالأحكام. مع أنه في الواقع كان من المفروض أن يكون الفقه أكبر هو، فقه النفس. والحال أن الخطيب الذي لا زال يعاني من أمراض نفسية سوف لن يجد له صنعة أفضل من أن يمارس تعويضه في تأجيج هذا الصراع المفتعل، والذي يفترض أن نتساءل بدورنا: لماذا قام أصلاً! الأوائل كانوا منطقيين، لأنه كانت هناك حروب، فكانت الأقوال والأفكار عبارة عن توابع لهذا الصراع. أما نحن فإننا نتبنى هذا المرض الطائفي، علماً أنه أصبح خطراً على الجميع.

س: لا ننسى أن عصرنا أنتج حربا عراقية إيرانية مدمرة تحت شعار مذهبي صرف من حيث الشكل على الأقل !

ج: الحرب كانت ذات طابع سياسي محض، وإن كانت مغلفة بشعارات مذهبية. إنها حرب من أجل النفوذ الجغرافي. ولكننا أطلعنا على أسبابها، ناهيك عن كون الكل اليوم يعترف بأنها كانت مفروضة، حتى النظام العراقي اعترف مؤخرا أنه كان مدفوعا إلى الحرب من الأمريكيين. وقد قدمت هذه المعطيات في الرسالة الشهيرة التي بعث بها الرئيس العراقي صدام حسين إلى هاشمي رفسنجاني. المأزق استفحل حينما تم التلاعب بالشعارات المذهبية، ومن خلال ايديولوجيا "القادسية" الثانية.

س: كنت ضمن الحضور الذي شارك مؤخرا في الندوة التي نظمها منتدى الحكمة حول موضوع "نحن والتحديات الفكرية"، كيف تقيمون مسؤولية المفكر أو مسؤولية المثقف اليوم في ظل مستجدات الساحة الدولية عموما، ونقصد بذلك المستجدات الفكرانية والمعلوماتية والسياسية بطبيعة الحال؟

ج: للمفكر مسؤولية كبرى، أكبر حتى من مسؤولية السياسي. لأنه يناط به دور كبير يقوم على التنوير والتعليم والتوضيح. وما يتعين قوله هنا، أن دور المفكر والمثقف أصبح مضاعفا.

لست من أنصار نهاية المثقف، لأن هذه الدعوة فيها من النقائص ما لا مجال لتبيانها، ولكن السؤال، إلى أي حد يمكننا أن نمارس دور المفكر والمثقف دون أن نسقط في مرض الشللية والكانتونيات الثقافية أو الخداع

الايديولوجي، تلك هي المشكلة.

س: من حيث المبدأ، ولكن ظروف اليوم دفعت بالبعض نحو الإعلام عن تقويم أفضع لدور المفكر في زمن العولمة، أليس كذلك!؟

ج : عليه أن يشد عزمه لكي يقاوم هذه الموجة التناقضية الخطيرة، التي بقدر ما تطرحه من روائع، فهي تحمل إلى جانب ذلك الكثير من الفظاعات التي تهدد حاضر الإنسان ومستقبله. باختصار شديد، إن أي فكر هو قابل للنقد، وأن أي فكر لا يمكنه أن يمتنع عن المساءلة والنقد.

ماذا تبقى من فرص الحوار^(٢٧٠) على إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر

جريدة العصر:

بعيدا عن ترهات التنميطات الشاذة عن أخلاقيات العمل الصحافي المسؤول، وقرىبا من فضاء "ما ينفع الناس" في زمن تواضع مضمون ورؤى الفكر العربي لأحداث الثلاثاء الأمريكي الأسود، نستضيف في مقام الحوار، الكاتب والباحث المغربي إدريس هاني فكان لنا هذا الحوار:

س: كانت أحداث ١١ ستمبر الأخير مناسبة للغرب لأن يطرح تساؤلات بخصوص علاقته بالآخر، والآخر في هنا هو الإسلام بطبيعة الحال. ألا تعتقدون أن نفس التساؤلات تطرح على المسلمين أنفسهم اليوم؟!

ج: لا شك في ذلك، إذا كان بول كيندي يرى أن أمريكا بعد أحداث ١١ ستمبر لن تكون بأي حال من الأحوال هي أمريكا قبل ١١ ستمبر، فالأمر في تقديري وبدرجة أولى يشمل المسلمين أيضا. فالعالم يدرك تماما أن الولايات المتحدة الأمريكية مهما فتكت بالشعب الأفغاني ومهما تمادت في عنفها الدولي لن تستطيع أن تعيد تنميظ صورتها كدولة عظمى لا تقهر، أو تقنع العالم العربي والإسلامي بالاستسلام لكافة شروطها. وهي من ناحية أخرى تدرك بأنها مهما ألحقت من أذى بالعالم العربي والإسلامي، ومهما بدا لها هذا الأخير مستباحا، فهذا لا يعني أنها تملك إعلان موت العرب أو

المسلمين. فالعالم وجد بذاته لا بأمرىكا. وتحديدا فإن أمريكا بدأت - خاصة بعد الأحداث الأخيرة - تجد صعوبة كبرى في سيطرتها على العالم. هذه حقيقة تحدث عنها هنتنغتون أيضا.

التساؤلات التي تواجه الولايات المتحدة الأمريكية هي الآن - وبشكل ما - ناجزة. فهي موجودة نثارات في تقارير وأطاريح أمريكية خالصة. إننا لا ندعو أمريكا لكي تستجيب لشروط أو إملاءات خارجية، بل هي أفكار نضجت في المطبخ الأمريكي، ويتعين على المسؤولين أن يكفوا عن ممارسة النسيان في حقها. فقد يجدون بعضها في أطروحه هنتنغتون، وقد يجدون بعضها في ما يكتبه الآن نعوم تشومسكي وآخرون. أما ما يهمنا هنا، وهو أن القدر ذاته من التحدي مطروح على العالم العربي والإسلامي، تجاه ذاته. إنه بشكل أو بآخر هو مساهم فيما يقع اليوم من انتهاكات في حقه. ففي تقديري أن التدمير الذي حصل داخل الولايات المتحدة الأمريكية، إن كان حقا وراءه عرب أو مسلمون، أو أي شكل من أشكال العنف الذي يمكن أن تقدم عليه فئة ضد المصالح الأمريكية، ليس فقط رد فعل ضد الغطرسة الأمريكية التي تصعر خدها للعرب والمسلمين وتتواطأ مع الكيان الصهيوني ضد حقوقهم، وتدمر مقدرات شعب عربي بحصار لا مبرر له على الإطلاق، ولكن أيضا حدث ذلك كرد فعل على الصمت العربي والإسلامي.

لقد استفحلت مازوخيتنا، وتعودنا على الصدمات، ولم يعد هناك أي إحساس بالكرامة. فالأقطار العربية والإسلامية لا تمارس أي ضغط ممكن على الولايات المتحدة الأمريكية. القرار العربي أو الإسلامي هو في حكم

المستحيل.. الجامعة العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي كما يقول إخواننا المصريون "ما بتهش ولا بتنش". كل هذا يغري الولايات المتحدة الأمريكية بأن تستبيحنا إلى أقصى الحدود. إن ما حدث وما يمكن أن يحدث دائماً، يدفع العالم العربي والإسلامي، أقطاره ودوله بأن تستعيد دورها وتخرج من سباتها، وبأنها إذا لم تضغط بالمستوى المطلوب من أجل حد أدنى من مصالحها فإن شعوبها وفي زمن، ما أسماه المهدي المنجرة "بزمن الذلقرابية"، تضطر أن تتحرك خارج الأجندة الرسمية المثقلة بالهزائم.

إن أحداث ١١ شتبر وضحت إلى حد ما، أن الصداقة مع أمريكا هي وهم يتعين الاستفاقة منه. فقبل أن تتحرى الولايات المتحدة الأمريكية في أمر الجناة الحقيقيين صوبت حرابها ضد العالم العربي والإسلامي، وتنكرت لمسؤولية بمن فيهم أصدقائها وحلفاؤها. والواقع أن ليس لأمريكا إلا صديق واحد في المنطقة، لا يمكننا أن ننافس إطلاقاً ألا هو "إسرائيل".

● هل يمكن اعتبار هذه التفجيرات التي وقعت في الولايات المتحدة الأمريكية مرحلة تحول في مسار العلاقات الدولية بحيث تجعل أسطورة الأمن والتفوق التقني والعسكري اللوجستيكي والاقتصادي الأمريكي محط ريب وشك؟

630 ■ ما ظلت تسلكه الولايات المتحدة الأمريكية، هو الرعب عن بعد،

وبالفعل، فإن النظام العالمي يحتاج بين الفينة والأخرى إلى هزة أو حدث عنيف يعيده إلى البدايات وإلى إعادة طرح التساؤلات حول جدوائيته، وما حصل الآن، يجعل التزام العالمي مرشحا إلى مرحلة جديدة، قد تكون أكثر اعتدالا وقد تكون مسرحا لمزيد من البطش والاستكبار، مع أنني يائس تمام

من السياسة الأمريكية التي أدمنت على إرهاب الدولة، اللهم إلا أن يتدخل الشعب الأمريكي لإيقاف النزيف، وهذا أمر بعيد المنال، وتلك هي أكبر المفارقات الأمريكية. . ثمة شعب يبدو كالحمل الوديع، وهو في مجتمع الحريات يعيش أبشع أشكال الأمية السياسية واللامبالاة. وثمة حكومة توزع استطلاعاتها في كل نقطة من هذا العالم، لكنها تبخل أو ربما تحرف المعلومات عن هذه الأقطار والشعوب. إن الشعب الأمريكي ضحية لا مبالاته وضحية تزوير وتحريف تمارسهما أجهزة الاستخبارات الأمريكية ووسائل الإعلام الصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية !

● هرولت العديد من المنابر الإعلامية العربية نحو هنتغتون مباشرة بعد اندلاع أحدا ١١ شتبر بحكم أدلجته لمنظومة "الصدام" تلك. ألا تزكي الاعتداءات ما جاء في الأطروحة مع فارق بسيط وجب التنبيه إليه. وهو على حين أن هنتغتون تحدث عن الحدود الدموية للنزاع. وتقع خارج الدائرة أو المجال الأمريكي. نجد الاعتداءات تمس عقر أمريكا من خلال استهداف الرموز السياسية والعسكرية والاقتصادية؟

■ أحب أن تكون العبارات واضحة تماما. أنتم تسمونها اعتداءات، وأنا أتساءل اعتداء من على من؟ نعم، إن أي جريمة في حق الأبرياء هي اعتداء على الإنسانية جميعا. هذا قصورنا كمسلمين فالرب سبحانه وتعالى يقول: "من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا". ولكن منطلق أمريكا يختلف فهي ترى أن أي اعتداء لا يمس كيانه فهو قابل أن يبرر بما تسميه المصالح القومية. قبل فترة تحديث "أولبرايت" ككاهنة للعنف وبمنطق مصاصي الدماء، بأن ما يحصده الحصار على

العراق من ضحايا - أطفال، هو أمر مبرر وعدد مناسب إذا ما وضع في سياق الأهداف الكبرى التي تسعى واشنطن لتحقيقها.

وإذن فالاعتداء اليومي على الشعب العراقي والصمت المطلق على ما يجري من مذابح في الأراضي المحتلة. كل هذا لا يسمى اعتداء. إن الدولة التي مارست منذ نشوءها حتى اليوم اعتداءات ضد الشعوب لا يمكنها أن تكون في موقع المعتدى عليه. ففي الوقت ذاته الذي كانت تبكي ضحايا سياستها في نيويورك، كانت طائراتها تحصد أطفال العراق وشعبه المعذب، وكانت حليفها إسرائيل تطارد النساء والأطفال والشيوخ في مراقدهم، وكأنها تستعيد حكايات الكوبوي الأمريكي في مطارداته اليومية للهنود الحمر. إذن، أنا أسمى ما حدث يوم ١١ ستمبر اعتداء ضد الإنسانية، قام به مهندسو السياسة الخارجية الأمريكية. فأمريكا تدفع ثمن عنفها اليومي ضد الشعوب. حتى هنا نكون قد اتفقنا على العبارة المناسبة.

أما بخصوص هنتنغتون فإنني أعتقد أنه فعلا حذر من مغبة التدخل الأمريكي في الشؤون الخارجية. فلا بد لهذه المغامرة من ثمن. وهذا في ظني ما جعلهم يهملون أطروحة صدام الحضارات، ليس لأنهم يؤمنون بالحوار، بل لأنهم لا يريدون التراجع إلى حدودهم الطبيعية. فلو أنهم

632 استجابوا لنصائح هنتنغتون لما حدث ما حدث. نعم، إن هنتنغتون تحدث

عن حدود دموية خارج الولايات المتحدة الأمريكية، واعتبر أن للإسلام أيضا حدودا دموية، ولكنني أعتبر أن هذه العبارة تلخص الفكرة الأكثر أهمية - من الناحية الاستراتيجية - عنده، ولم يفصح عنها بالكامل، ولكن، ألا يعني هذا أن وجود إسرائيل كحكاية خرافية ناشزة داخل محيط

حضاري مختلف يجعل لها حدودا دموية؟! دعني أقول شيئا آخر: إن الأحداث التي وقعت يوم الحادي عشر من شتنبر شخصت رعبا كان دائما يسكن الخيال الأمريكي. فلأول مرة تصاب الولايات المتحدة الأمريكية في عقر دارها، حتى الضربة التي تلقتها من قبل اليابان في بيرهاربور (١٩٤١) لم تكن ضربة داخلية، بل هي وكما يقول تشوميكوي، بأن المقارنة بين ما حدث حينئذ وما حدث يوم ١١ شتنبر، مقارنة عديمة الجدوى، فهما مستعمرات استولت عليهما أمريكا في شروط غير لائقة لحد ما. ومع ذلك كانوا يتوقعون ضربة من شخص ما، يرجحون أن يكون عربيا. هكذا أوحى لهم هوليدود، والنبوءات التوراتية والنجوم. أجل، لقد حذرهم نوستراداموس قبل قيام الولايات المتحدة الأمريكية بأن نيويورك نفسها ستكون معرضة لحمم طائرة وإلى نسف شديد. وأساطير هوليدود والنبوءات التي تستولي على اهتمام الفئات الأكثر هامشية ورعبا داخل الولايات المتحدة الأمريكية، تؤكّد - كما أكد نوستراداموس قبل قرون - بأن نهاية أمريكا على يد الشريف العربي. والمحللون الهوليدوديون يسكنون من روع المشاهد الأمريكي، ويحرفون النبوءات، ويرون أنهم قادرون على الحؤول دون تحقيق النبوءة. والحل، هو الحرب! إنهم يوظفون هذه النبوءات كتبرير وغطاء أيديولوجي لشرعنة اعتداءاتهم والحال، أن الحل المناسب، هو أن تتراجع أمريكا إلى الوراء وتكف عن التدخل.

السؤال الذي لم يطرحه مدمنو النبوءات: لماذا بالضبط تكون النهاية على يد الشريف العربي؟ كان على هوليدود أن تجيب بأن ذلك عنوان عن مرحلة جديدة ومفصلية تقطع من مرحلة كاملة من الاستباحة الأمريكية

للعالم العربي والإسلامي حيث كان فيها العربي يعيش - في الديمقراطية". ردا كان فوكوياما يؤكد على التعريف هيخلي للتاريخ البشري بوصفه بحثا عن الاعتراف والكرامة. . فإن لحظة "الشريف العربي" هي لحظة تاريخية بامتياز. إن ما لا تفهمه الولايات المتحدة، هو مكر التاريخ، فهي تعتقد أنها تشكل حقا النهائية، وهذه سخافة ايديولوجية، وأمامها مخرج واحد لفادي نوازل مكر التاريخ، ان تعيد بناء جسور المحبة مع شعبها ومع العالم. فأمریکا دولة ديكتاتورية لكنها تمارس ذلك بخداع بالغ، إنها الديمقراطية الحرة التي تخفي استبداد السوق الحرة !

● ما قولكم في الموقف العربي. الإسلامي المتذبذب؟ وما هي تبعات الحملة الإعلامية الأمريكية ضد السعودية ومصر؟

■ لقد ظل العرب والمسلمون يتصورون أن التذبذب في المواقف هو حنكة سياسية تمنع عنهم السخط الأمريكي. والواقع أن أمريكا لن تحترم أمة عندها قابلية للاستباحة. إنها لم تمارس ضغوطا جادة من أجل حماية مصالحها، رغم أن لديها أوراق كثيرة. عندها الجغرافيا والديمغرافيا والتاريخ والنفط.. كل هذا لم يستثمر حتى الآن. ويوم يشعرون حقا أمريكا بأن مصالحها معهم هي أكثر من مصالح هذه الأخيرة مع إسرائيل، ستتغير المعادلة. 634

الأقطار العربية والإسلامية لازالت تنظر إلى علاقتها مع الولايات المتحدة، بمنظور الحميمية، وكأنها علاقة بين قبيلتين من الصحراء محكومة بقيم الرجولة والصدق والفروسية ! ولكن الواقع أمر آخر مختلف تماما، إن أية علاقة لا تقوم على تشخيص حقيقي للمصالح، ولا تأخذ بلغة المباريات

والمناورة، هي علاقة هشّة. لقد رمى عمدة نيويورك بالمساهمة السعودية على وجه الأمير السعودي حينما نطق هذا الأخير باسم فلسطين، وهذا يلخص طبيعة الصداقة التي يدعيها الأمريكان للبلاد العربية، وهم اليوم يقومون بحملة للضغط على السعودية ومصر. . ولا أدري ماذا يطلبون منهما أكثر مما هي اليوم عليه. إنهم يدفعون بهذه البلدان في اتجاه حرب أهلية. إن الاستقرار في هذه البلدان. لا يريح الولايات المتحدة وإلا ماذا يعني الضغط على السعودية بتعديل برامجها التعليمية؟ هل يتوقعون أن العالم العربي والإسلامي سيواصل صمته وسلبيته حينما يتدخل الأمريكان وإسرائيل ليحددوا لنا ما نقرأه من القرآن وما لا نقرأه.

إن أمريكا لم تتخذ العبرة مما سبق من أحداث. . وبدل أن نسعى لاستئصال لدور الأزمة، فهي تزيدها شرارة بصب الزيت عليها!
لازلنا ننظر إلى علاقتنا مع أمريكا بمنظور الحميمية،

وكانها علاقة بين قبيلتين من الصحراء

● هل يحتاج تغيير النظام العالمي الجديد إلى ضربات إرهابية مثل ما حصل في الولايات المتحدة الأمريكية أم أن هناك مسلكيات أخرى لفرض توقف الهيمنة الأمريكية على العالم؟

635 ■ العالم كله اليوم يتطلع إلى هذا النظام العالمي الجديد، وأمريكا دائما كانت تناور أجل إفشال أية محاولة لقيام نظام عالمي جديد مبني على معايير واضحة وتوافق دولي، وضمنان فعالية واستقلال الأمم المتحدة، إنها تريد فرض الوصاية على المنتظم الدولي، وكانها وحدها من له مصالح قومية، إن عدد القواعد العسكرية الأمريكية الموزعة في العالم وحجم

اللوجستيك الأمريكي في الخارج، أكبر من حجم المصالح الأمريكية في هذه المناطق، بل إن وجودها العسكرية المكثف في هذه المناطق هو إحدى أهم أسباب اختلال نظام العلاقات الدولية، وغياب الأمن الدولي، فأمریکا يمكنها الحصول على أسباب الرفاه، داخل حدودها الطبيعية، فهي تربض فوق قارة غنية بإنسانية المنتج ومواردها الطبيعية.

أعتقد أن ثمة أسلوب السياسة الأمريكية هو الذي يحدد المسلكيات المناسبة لإيقاف هذه الهيمنة. وأعتقد أن ثمة أسلوب آخر غير أسلوب ترويع المدنيين والأمينين، على كل حال، فإن قضية الإرهاب لم تحدد بعد وفق معايير مضبوطة، ثمة التباس مقصود تسعى أمريكا لتعزيزه حتى يكون الإرهاب مفهوما مطاطيا يصرف حسب مصالح السياسة الخارجية الأمريكية، وفرق بين الإرهاب والمقاومة التي هي عمل مشروع مارسه كل الشعوب الواقعة تحت الاحتلال، بما في ذلك الولايات المتحدة الأمريكية ضد بريطانيا.

إن جوهر النظام الرأسمالي، جوهر عنفي، وكذلك تاريخها مسلسل طويل من العنف وأمريكا وإن كانت دولة المجتمع الحر ودولة القانون والحريات والديمقراطية، إلا أن الإيديولوجية المسيطرة على الشأن الخارجي، هي إيديولوجية ديكتاتورية وعسكرية، وهي اللحظة التي قلقت فيها الولايات المتحدة الأمريكية هي الضربة العنيفة، كانت تغير هي وحليفتها بريطانيا، على العراق وتقتل الأبرياء.

علينا أن ننظر إلى تاريخ الأمة الأمريكية كتاريخ مشبوه ومستقبل غامض، فأول من صنع الفواجع الكبرى كانت هي الرأسمالية في أوروبا ثم

ما حصل فما وراء البحار ثم في أمريكا نفسها، أول من أباد شعوبا بكاملها بلا هوادة، وبالتالي فأمريكا هي التي فرضت هذا الأسلوب من خلال ممارستها لإرهاب الدولة، هكذا جعلت الحلول لا يمكن أن تكون إلا انتحارية، وهذا ما حصل بالفعل!

● هل يمكن القول أن أمريكا ضربت نفسها بنفسها. وهل يمكننا الحديث عن منعطف تاريخي جديد في مسار العلاقات الدولية على إثر ما حديث؟

■ بلا شك فأمريكا الآن هي التي تشرف على آليات تشكل ما سمي بالنظام العالمي الجديد، وهي من يملك المبادرة في صناعة الحدث العالمي، ربما لأول مرة نشاهد أن الحدث يُصنع داخل أمريكا، وهذا معناه، أن حدثا بهذه الصورة، من شأنه التأثير على مسار السياسة الخارجية الأمريكية، على الأقل، لأول مرة سيلتفت الشعب الأمريكي إلى نفسه، وسيعيد طرح مجموعة من التساؤلات على أداء الأجهزة والإدارة في البيت الأبيض، وهذا لا يعني أن أمريكا لن تتورط في عمل جنوني.

● هل السلوك المرتقب كرد فعل على ما جرى من تفجيرات في الولايات المتحدة الأمريكية والذي قدم من خلال الإجهاز على حركة الطالبان وتنظيم القاعدة. أم أن الولايات المتحدة الأمريكية سوف تنهج سياسة تصفية حساباتها السابقة مع الأنظمة التي تصنفها في خانة الدول راعية الإرهاب. أم ما اصطلح عليه "بالدول المارقة"؟

■ هناك شرح كبير بين الأدلوجة المتحكمة في السياسة الداخلية

الأمريكية وتلك المتحكمة في سياستها الخارجية، وهو الشرخ الذي يدفع ثمنه الشعوب بمن في ذلك الشعب الأمريكي، فبالنسبة إلى الإدارة الأمريكية المتمرسه في إرهاب الدولة، سوف تخلط الأوراق وتعيد تأسيس المعادلات الكبرى، وسوف تستغل هذا الحدث إلى الحدود القصوى، وحتى وإن أوصلتهم التحقيقات إلى الجاني الحقيقي، فإنهم سيستغلون الحدث ليمروا سياساتهم بصورة مكشوفة، وكأن ليس على أمريكا حرج بعد اليوم، وستدفع شعوب كثيرة ثمن ذلك، وفي اعتقادي أن أجهزة المخابرات الأمريكية أو لنقل بعض أجهرتها المخترقة من قبل الموساد الصهيوني، تعلم من هو الجاني الحقيقي، سوف يكون الجاني الحقيقي بالتالي، هو آخر من يدفع الثمن أو لربما يبقى أداه قلب المعادلات. قبل فترة، شاهدنا المسرحية ذاتها عندما سقطت الطائرة المصرية، واللوم ليس على أجهزة الموساد أو المخابرات الأمريكية المركزية (السي. آي. آيه) في تورطهم في إسقاط الطائرة المصرية حتى يتخلصوا من عشرات العسكريين المصريين المدربين على قيادة "الأباتشي"، بل اللوم على الطيبة العربية والمصرية تحديداً، لأنها لا زالت على صبر أيوب في غفلتها عن خبث هذه الأجهزة، إن الأمر اليوم أشبه بما حدث حينئذ. الملاحظ أن

638 العملية تمت بشكل هوليوذي لم نر له مثيلاً إلى في الدراما الهوليوودية، كما

تمت بخطة واعية بتداعيات ما سيقع، إذن اللمسة الهوليوودية والخبث الصهيوني واضحان، ولكننا لا زلنا نتساءل من هو صاحب المصلحة؟

إننا ندرك أن الولايات المتحدة الأمريكية ازدادت شبقاً لامتلاك ناصية آسيا الوسطى والزحف بقواعدها إلى الجوار الصيني، وملاً فراغات النفوذ

السوفياتي السابق، ليس إذن ثمة ثقة في الأداء فحسب، بل وأيضا دقة في التوقع، لقد وجدت إسرائيل نفسها وقد فقدت مواقع كثيرة أمام الثورة الفلسطينية وبفعل الهزيمة المنكرة التي تلقتها على يد حزب الله. وبالفعل برزت معادلات جديدة مع بداية تشكل توازنات جديدة تهدد معادلة التفوق الإسرائيلي في المنطقة بالأمس استغلت مغامرة النظام العراقي في تدمير قدراته العسكرية الردعية. إيران اليوم بصدد تطوير أنظمتها الصاروخية "شهاب"، باكستان حليفة الصين والبلد المسلم الذي حاز على القنبلة النووية. ثم هناك ذلك التطور في أساليب المقاومة من خلال الحرب الإعلامية التي كشفت عن جرائم الكيان الصهيوني، الحرب الإعلامية التي فضحت إسرائيل والغرب في مؤتمر "دربان"، حيث وقفت أمريكا في وضع حرج في انحيازها للامبرر لشارون، الأمر الذي جعلها تخسر سمعتها دوليا.. كل هذا مبرر أن يكون وراء العملية عناصر من الموساد بتنسيق مع بعض الأجهزة الاستخباراتية الأمريكية المخترقة. وإلا ما الذي استفاده العرب والمسلمون من هذه العملية سوى التمكين للعدو الصهيوني في مواصلة كسب الرهان الإعلامي، وخلط الأوراق لإعادة بناء المعادلة في الشرق الأوسط على قاعدة الخيار الصهيوني للمنطقة! من هنا أرى أن أمريكا سوف تحاول إعادة هذه المناطق إلى نفوذها.

أما على مستوى تصفية الحساب مع الدول التي تصنفها الولايات المتحدة الأمريكية، "كراعية للإرهاب" فتلك مغامرة إن حدثت، فهي لن تقف إلا على حافة حرب عالمية ثالثة، فالولايات المتحدة الأمريكية لم تفعل ذلك إلا من خلال تحالفها مع إسرائيل وتركيا والنهد.. لكن ثمة

حلف، مضاد قابل للتشكل في أية لحظة، ثمة الصين وروسيا وإيران وباكستان وأفغانستان والعراق وسورية ودول أخرى، وهو حلف لا يستهان به إطلاقاً، إذا حاولت الولايات المتحدة الأمريكية تسديد ضربة إلى إيران مثلاً أو سورية، فهذا في تصوري سيقرب المعادلة ويخطئ كل الحسابات والتوقعات الأمريكية والصهيونية، لكن هذا لا يمنع من أن تقوم هذه الأخيرة بمناورات وضغوط على المستويات الاقتصادية والدبلوماسية والاستخباراتية، إن أفغانستان هي أفقر دولة في المنطقة، لكنها جارة لدولة عظمى هناك كالصين والباكستان وقريبة من روسيا ومجاورة لإيران، إن أدنى خطأ سيجر هذه الدول إلى الانخراط في حرب مدمرة وطويلة الأمد، إذا ما انتقلت العمليات القتالية إلى المناطق المحادية للصين في المستقبل القريب، فهذا يجعل المهمة صعبة على الولايات المتحدة الأمريكية، في استخدام الأجواء الصينية أو في استخدام أسلحة نووية تكتيكية. كل ما في الأمر إذن، أن أمريكا تسعى لأن تضمن بقاء أطول في المنطقة بحجة مكافحة الإرهاب، ولكي تمارس رقابتها على القنبلة النووية الباكستانية حماية لإسرائيل، وحمايتها أيضاً من الصواريخ الإيرانية، والحوؤل دون وصول روسيا إلى المياه الدافئة والاستيلاء على نقط بحر قزوين، هذا هو

640 السيناريو المحتمل !

● ثمة تعاطف إسلامي شغبي كبير مع بن لادن وحتى مع حركة الطالبان. رغم اختلاف المرجعيات المذهبية. ألا ترون أن المسألة تهم العداة الكامل للولايات المتحدة أكثر مما تمس التضامن الضمني مع بن لادن وطالبان؟

■ سوف نقع في الفخ الأمريكي إذا قلنا أن ذلك راجع إلى عداء كامن ضد الولايات المتحدة بهذا العموم، والواقع أن لا وجود لمن يكره أمريكا لأنها بلد الديمقراطية الحرة والتقدم الحضاري.

وهذا هو العالم كله قد تأمرك بالموضة الأمريكية لا وجود لعداء ضد أمريكا. بل يمكنني القول أن العالم كله يكن احتراماً وإعجاباً بالشعب الأمريكي، رغم ما تحمله الذاكرة من أقاصيص العنف تجاه الهنود الحمر، ولكن أمريكا اليوم هي من يستعدي عليها العالم، كان من المفترض أن تكون الصديق الأكبر للعالم العربي والإسلامي لو أنها وقفت إلى جانب العرب ولم تدعم إسرائيل باللوجستيك لقمع الفلسطينيين.

إن الكرامة هي الرأس مال الرمزي الوحيد عند العرب والمسلمين، وخطأ أمريكا أنها تعتقد أنها تستطيع أن تفرض الأمر الواقع وتصنع عالماً عربياً وإسلامياً من دون كرامة، إن هزيمة جيل ليست هزيمة أجيال، والعرب والمسلمون لن يزيدهم الطغيان الأمريكي والإسرائيلي إلا تحدياً وإصراراً على كرامتهم. لكنني مع ذلك أقول، بأن تعاطف العرب والمسلمين وربما غير العرب وغير المسلمين مع بن لادن والطالبان، هو ناتج عن علاقة سيئة تربطها بأمريكا، وإن الشعوب تبحث عن خلاص وعن المخلص.. وربما جعلتها الفظاعات ترى في كل محارب لأمريكا مخلصاً، وهذا هو الدرس الذي لم تستوعبه أمريكا حتى الآن!

ضبابية منظومة للحوار ثقافات لله

● يبدو الحديث في "حوار الحضارات" أو "حوار الثقافات" فضفاضاً، على الأقل فيما يتعلق بشقه الإسلامي مع الآخر - عندما نأخذ بعين الاعتبار الحوار المغيب من أصل بين المسلمين سنة وشعية أو حتى في الرقعة العربية مع استحضار ثلثة من الخلافات السياسية القائمة هنا وهناك.

■ بلا شك أن حواراً لا يستحضر البدايات ولا يحدد المنطلقات والمعايير، هو حوار هش، ومسرحية من الطراز الرديء، كيف يتجاوز المسلمون مع الآخر، في حين هم لم يقطعوا أشواطاً في الحوار مع بعضهم البعض، هل تضخم الحوار عندنا حتى بتنا نفكر في تصدير الفائض منه إلى الخارج؟ تلك هي المسألة!! إن حواراً بين الحضارات لن يستقيم إلا إذا رفعنا حواراً بين الحضارات لن يستقيم إلا إذا رفعنا من إيقاع وفعالية الحوار الداخلي، الحوار الإسلامي - الإسلامي. الحوار العربي الإسلامي. الحوار بين المذاهب، ثمة قصة ينبغي أن تنتهي ونحن قد دخلنا عنوة القرن الواحد والعشرين، قصة الخلاف السني-الشيوعي، إنها قصة تقادمت وأخطأ فيها الجميع. وآن الأوان أن ينهض حوار وتفاهم، بل إنني أعتقد أن هذه الأمة واحدة مهما اختلفت في فرع هنا أو هناك.. علينا أن نتحدث اليوم عن أمة واحدة، أمة مسلمة بمدارس مختلفة.

● في ظل وضع دولي ضاغط، وفي ظل فوضى دولية عارمة، ومعطيات العولمة الجديدة، نرصد مجموعة من الظواهر. هناك ظاهرة نزاع مع السياسي أمام الاقتصادي. وهناك ظاهرة موت الأيديولوجيا والجدل الدائر

حولها. وهناك ظاهرة صراع الحضارات وعدة ظواهر أخرى مرافقة لما يسمى بملامح جديدة للعولمة. . .

كيف تقيمون هذه الظواهر. وكيف ترصدون سياقها التاريخي؟

■ إن السياق التاريخي واضح منذ البداية ثمة منعطف تاريخي انتهى بالحضارة الإنسانية إلى أن تستقر في اللحظة الغربية، التي شهدت هي الأخرى ثورات وانعطافات معروفة، كالنهضة والتنوير والثورة الصناعية الأولى والثورات الصناعية المتعاقبة، هنا، ومن منطلق الحضارة هي صناعة القوة وقوة الصناعة، فإنها تخضع إلى قانون تناوبي، إن الشعوب التي كانت بالأمس، تمسك بزمام الحضارة، ألفت نفسها أمام هذا المنتج الجديد الذي تمثل في النهضة الأوروبية بمثابة الرجل المريض، الوصف الذي يذكرنا بتصريحات القادة الغربيين الذين اندفعوا كالسيل إلى ما وراء البحار قصد التوسع والاستيطان، وكما كان الأمر بالنسبة إلى الأتراك والدولة العثمانية، فإن الغرب يعيش إلى حد ما شيخوخة من طراز مختلف، شيخوخة متكررة تحت سطوة القوة العسكرية والإنجازات التقنية حيث لم يملك أكثر من ذلك، لكن على المستوى الآخر، فإن ثمة أزمة محتوية، والأحداث التي بدأت تعصف بالمعسكر الغربي وتأتي على مكتسباته الحضارية مؤشر على بدأ عصر التآكل الداخلي والتحطيم الذاتي للحضارة الغربية، إن الحضارة من حيث هي، ليست إلا تلك القوة الصامدة المستمرة، وهي بقدر ما تحن إلى الممثل الأقوى تنفر وتطرح جانبا الممثل الأضعف، وهكذا، ليس الغرب هو من اسقط الحضارة العربية والإسلامية في لحظتها التركية، بل الحضارة نفسها لفظت الرجل المريض، لكن الغرب العملاق الذي لا يزال

مصرا على قيادة التحضر العالمي، لن يرضى لنفسه بالشيخوخة، وحالة الجنون هذه التي تتابه في الأزمة المعاصرة دليل عدم استيعاب والرضى بسن اليأس، ويبدو لي أن وضع الغرب وأمريكا تحديداً، وضع السيدة هورثانسيا، وعشيقه زوربا غريبة الأطوال كما أحسن تصويرها كازانتسكي، وهي في عز شيخوختها تعيش على إيجاء ذاكرتها المفعمة بالإثارة والإغواء حيث أوقعت هفي هواها جنرالات وماريشالات أداروا أعتى الحروب والمعارك. الأمر الذي يظهر عدم رضاها على قدر الشيخوخة الحضارة الغربية الآن لازالت توهم نفسها بأنها تملك منح السعادة للبشرية، لكنها في الواقع بلغت الباب المسدود !.

● أشترتم إلى أن الحضارة الآن بقيادة المعسكر الغربي قاربت مرحلة الشيخوخة في حين أننا نرصد ملامح التقدم. إن على المستوى التقني أو على مستوى درجات النمو الاقتصادي أو على مستوى الديمقراطية والمجال الحقوقي داخل هذه الدول هي مؤشرات تثبت أن هذه الدول تعيش مرحلة الأوج. فكيف يمكن أن نرصد مظاهر هذه الشيخوخة؟

■ حينما أتحدث عن الغرب، أتحدث عن النموذج الحضاري وعن منظومة القيم، إذا كان الغرب يرى أن الديمقراطية في عالم الجنوب خطر

644 على مصالحه، وهو لذلك لا يمانع في تعزيز وحماية النظم الديكتاتورية

وغض النظر عن حقوق الإنسان عندنا. . فماذا بقي له أن يقدم لنا. . وماذا يفيد أن يصدر لي الغرب تفاهاته الهوليودية، فيما هو يعيق نموي السياسي والاقتصادي وفيما هو يصادر حقي في الاستقلال. على كل حال، فإن التقنية وإن كانت هي مصنع الحضارات، وإن كان عصرها يشهد ثورة نوعية

في إيقاع الإبداع التقني، فإن التقنية ليست وحدها كافية لحماية الحضارة أو
ممثلها، ثمة عناصر أخرى، مثل الدينامية الثقافية والنسق الإجتماعي
ومنظومة القيم !

الكيانات الثقافية ليست بالضرورة كيانات حضارية^(٢٧١)

الصباح: في هذا الحوار يتحدث إدريس هاني الكاتب والصحافي عضو اتحاد الكتاب العرب عن العولمة ومفهومها الآخر غير المتداول تلقائيا ودور الكتاب العرب في التوعية وتوجيه المجتمع وامكانية قيام حوار حضاري بين العرب والأمازيغ على أسس فكرية ومؤسسية ويرى أن الخلاف ضرورة حضارية كما يتحدث عن استفحال إرادة الاستئصال ونزعة تجفيف منافع الخلاف:

س: كيف تجمع بين الصحافة والتأليف؟

ج: كلاهما من جنس واحد إلا أن الجمع بينهما يطرح أحيانا بعض الصعوبات وفي كل الأحوال فإن الصحافة وإن كانت أنسب أتون لصهر الكفاءات الكتابية، إلا أنها تبدو بمثابة "الضرة" المنافسة لعملية "التأليف"، وفيما يخصني فإنني لا أستطيع العدل بين الضرتين ففي أغلب الأحيان يستولي علي هاجس التأليف ويسلبني وقتي على حساب التزاماتي الصحفية.

س: لماذا تركز في كتاباتك على العولمة؟

ج: لسبب بسيط كونها أبرز ظاهرة تواجه حاضر البشرية ومستقبلها، ولأنها تمثل ثورة نوعية داخل الحداثة نفسها، وما تركيزي على العولمة إلا بقصد إبراز مثالبها وفتوحاتها، وهذا أمر بديهي.

(٢٧١) - جريدة الصباح المغربية: السنة الثانية - العدد ٤٦٩/الخميس ١١/١٠/٢٠٠١ ص ١٠،

توقعاتي إزاء المستقبل في ظل العولمة ليست مجرد توقعات وصفية هائمة في سباتها التاريخاني، بل إن تركيزي يساهم في سباتها التاريخاني، بل إن تركيزي يساهم في مراكمة ما من شأنه التأثير على المستقبل وإبطال التوقع، بتشكيل رؤية جديدة تجنب الإنسان حتمية الفظاعات العولمية... إنها أشبه ما تكون بالأثر الأوديبى فيما يطرحه "كارل بوبر".

س: ما المفهوم الآخر للعولمة الذي تحاول إبرازه غير المتداول تلقائياً؟
ج: لا أسمى إلى اختراع مفهوم آخر للعولمة، ثمة مفهوم رائج حولها أسمى إلى نقده وإبراز وجهه الآخر أو اللامفكر فيه، كل ذلك قصد اغناء المفهوم وتوسيعه ليشمل الآفاق الأخرى الممكنة، حتى لا تكون العولمة مجرد انتقال الرساميل بلا قيود أو اتساع رقعة استخدام تقنية التواصل وحياسة القدر الممكن من السيولة المعرفية.

س: كيف يمكن أن يتحول الثقافي إلى حضاري ونخلق التطور الداخلي؟

ج: هذا السؤال يحمل في جعبته جواباً غاية في الأهمية، ثمة ثقافي من الممكن أن يتحول إلى حضاري هذا تماماً ما أتمناه، إن الكيانات الثقافية ليست بالضرورة كيانات حضارية إلا بالقدر الذي يتحدد به موقعها من

647

الحضارة الانسانية، ومن هذا أتحدث عن أشكال الحضور الثقافي، هناك حضور حضاري فعال يمثله الكيان الثقافي المنتج للحضارة، الماسك بكمياء الصناعات النموذجية، وهناك حضور "تحضري"، تمثله الكيانات الثقافية المندمجة في الحضارة على أسس الشراكة وإعادة انتاج النموذج الحضاري، وهناك حضور "استحضاري" عبارة عن استهلاك وتبعية، وهناك

أيضا حضور "احتضاري" مختلف ومستقل، الشيء الذي يعني أن أي ثقافة تتوفر على امكانية التحضر، شرط أن تخرج من حالة القوة إلى حالة "الفعل" الذي هو تحول دينامي، يبرز في جدلية الحضور والغياب، تلك التي تجعل من الثقافات الميتة، تنبض بالحياة، وأمامنا نماذج نذكر منها اليابان والصين. س: ما الدور الذي ينبغي للأدباء والمثقفين المغاربة والعرب لعبة في هذا المجال؟

ج: كان ولا يزال للمثقف العربي الدور الأساسي في عملية التنوير وحتى بروز عوامل الاخفاق والاجهاض لأكثر المشاريع التي ساهم فيها المثقف العربي في أزمنة التحرير وبداية تشكل الدولة الوطنية، إلا أننا لا نتصور نهاية لدوره، وهنا أختلف تماما مع علي حرب، حينما يتحدث عن نهاية المثقفين وأوهامهم وأفول نجمهم، وكأنه بذلك يرفض وجود المثقف العضوي المساهم في مشاريع النهضة والتنوير، سواء في أوروبا أو في البلاد العربية، هذا لا يعني أن المثقف العربي يتعين عليه أن يغرد بالضرورة داخل السرب، حتى الدعوة إلى نهاية المثقف ونهاية عصر المشاريع، أرى أن المسؤولية المطروحة على عاتق المثقف العربي ليس فقط التنوير وتخليص المجتمع من مظاهر التخلف الرهيبة التي تعاني منها مؤسساته وأجهزته

648 السياسية والاقتصادية والأديولوجية، بل هناك تحد آخر يكمن في كيفية

تعاطي المثقف العربي مع أفكاره ونماذجه المعرفية، حتى لا يتحول إلى مجرد لاعب سلبي فتكون الأزمة، أزمة ثقافة ومثقف معا، وإذا أردنا الحديث عن دور ما للمثقف فهو بالتأكيد دور مزدوج مناطه إنماء الرؤية والمجتمع، وأظن أن دوره اليوم أضحى مضاعفا، لكن لا يزال المثقف

منشغلا بأدلوجاته المغلقة وبأنساق غاية في التعقيد، فيما المجتمع يزخر بمظاهر "البداية"، حيث أن العولمة داهمتنا بتحدياتها الرقمية فيما لا يزال المجتمع غارقا في مستنقع أميته وعطالته وثمة شرح كبير بين المثقف القابع في ورشته منشغلا بالأوهام ومنخرطا في ترف القول بالمجازة والعدمية واللامعنى، وبين المجتمع الذي لازال يبحث عن مكان له في خريطة العالم المعاصر، ومفتاح الدخول إلى التاريخ الحديث.

س: كيف يمكن أن يقوم حوار ثقافي بين العرب والأمازيغ على أسس فكرية ومؤسسية في المغرب؟

ج: من الناحية الشخصية ليس لدي مشكلة بخصوص التواصل، لدى أصدقاء حميمون من الأمازيغ والقبائل، أنت تتحدث عن حوار ممكن، وأنا أقول لك ليس عندي نزاع لأتجاوز حوله،؟ لكن رغم ذلك من المفترض أن ننصت لكل مكونات الثقافة المغربية، باعتبار المغرب مجالا سوسيوثقافيا معقدا، ونحن العرب أولى أن نفتح على الإخوة الأمازيغ ونحتضن تطلعاتهم عوض أن ندفع بهم إلى التطرف أو السقوط في الخيارات الفرنكوفونية، وكعربي أعتز بعروبتى لا أصادر على الآخرين حقهم في الاعتزاز بهوياتهم الثقافية، ولا أطلب من الآخر سوى احترام هويتي، مع أن العروبة تتيح لغير العربي أن يكون عربيا لمجرد أن ينطق العربية، من تكلم العربية فهو عربي (حديث)، والأمازيغ هم أول من داذ عن العروبة ومكن لها وجعلها لسانه الحضاري، وكلنا يتذكر أن أوائل النحاة المغاربة ابن أجروم صاحب "الأجرومية" كان بربريا، وبذلك يمكننا القول أن حوارا بناءا بين العرب والأمازيغ يمكنه أن يتم بهدوء إذا ما توفرت

إرادت الحوار ووضعت مؤسسات لرعايته وتم البحث في ذلك على أسس تاريخية واثربولوجية موضوعية... لكن أي حوار لن ينجح إذا ظلت القوى الفرנקفونية طرفا فيه أو حامية له.

س: لماذا الخلاف برأيك ضرورة حضارية؟

ج: لأن الحضارة بشكل عام لا تقبل بعمى الألوان، ولأن عالم "الرأي الواحد" سريع الزوال، ومعرض لمظاهر الملل والاختلاف، إن الحروب الأهلية التي تنشب كما يؤكد "بروديل"، هي أهم أسباب سقوط الحضارات بما في ذلك التي تنشب نتيجة العقم الذي يصيب أجهزة الحوار فيها، ونتيجة استفحال ارادة الاستئصال ونزعة تجفيف منابع الخلاف، وتبين أن الحضارة هي تفاعل في صلب الخلاف لا خارجه، إنك لا تستوعب وجودك داخل حديقة اللون الواحد، فكيف تقبل بأن تكون داخل حضارة لا تتسع إلا للرأي الواحد؟

عن حوار الحضارات (٢٧٢)

جريدة تشرين: زار دمشق منذ فترة الكاتب المغربي ورجل الدين المتخصص في الشؤون الدينية والروحية والفقه والفلسفة الإسلامية السيد إدريس هاني، الذي يشارك في المؤتمرات والندوات الفكرية والدوريات العربية والإسلامية بما يحمله من فكر تنويري وتراثي وإسلامي، في هذا اللقاء حاولنا طرح بعض الأسئلة عليه:

س - ما هي اهتماماتك الفكرية؟

ج - اهتماماتي الفكرية والثقافية متنوعة. لكن ثمة أوليات تفرض نفسها علي في الآونة الأخيرة، تتعلق بقضايا الوجود الحضاري للوطن العربي والأمة الإسلامية. وهي قضية العلاقة مع الآخر، وجدل التراث والحداثة ومشكلة الإنماء.

من هنا تتجه اهتماماتي إلى إعادة تأسيس وتأصيل الوعي بشروط النهضة والاستجابة للتحدي. أحببت الشعر، لكنني لم أستطع الجمع بينه وبين العمل الفكري، فظل الشعر - كما قلت قبل فترة لعضو النواب - حرقه في قلوبنا. لكنني سأعوضه بلون آخر، ألا وهو القصة القصيرة، وفي هذا الإطار سيتصدر لي قريبا المجموعة القصصية الأولى تحت عنوان: هروب المسافات. مارست النقد الفكري، فتناولت عددا من الأطاريج الفكرية ناقدا، مثل أطاريج د.محمد عابد الجابري واركون وحنفي وعبد الله

(٢٧٢) - جريدة تشرين / السورية: العدد ٤٠ / السبت ١ جمادى الأولى ١٤٢٢هـ - الموافق

٢١ تموزا ٢٠٠١م. لقاء وحوار: أنور كمال عبد اللطيف

العروبي وعلي حرب وآخرين. والآن يهمني أن أعيد التفكير في الاشاكلات الكبرى التي تقوض مشروع النهضة العربية، أعني علاقة الانا بالآخر، والعولمة وحوار الحضارات ومسألة الإنماء وتدبير المعاش وعقل الإنتاج. في هذا الإطار جاء كتابي "نقد مسارات العولمة وحوار الحضارات" وفيه أسعى إلى إعادة النظر في البدايات المعلبة والجاهزة التي تسعى لترويضنا باسم العولمة وخذعة حوار الحضارات.

س - وماذا عن نقد التراث؟

ج - طبعاً، لا زلت مصراً على مواصلة ضرب آخر من النقد، يتعلق بإعادة قراءة التراث العربي والإسلامي من أجل خطة ظواهرية وربما أحياناً تأويلية للفهم والاستيعاب. وفي هذا الإطار شرعت في مشروع مفتوح لإعادة التفكير فيما تم التفكير فيه أصلاً باليات تقليدية أو دغمائية، أيضاً التفكير فيما لم يتم فيه التفكير أصلاً، أصدرت بهذا الخصوص كتاب "محنة التراث الآخر" ثم اردفته بكتاب "ما بعد الرشدية" وفيه سعيت لعرض فلسفة للإصدار في انطولوجيته التكاملية والحركة الجوهرية، ولا زالت في بداية الطريق!

- كيف تنظرون للتحويلات الجديدة في عالمنا اليوم؟

ج - التحويلات التي يشهدها العالم اليوم، تحولات طبيعية - وإن بدت وتيرتها اليوم أسرع وأعمق من ذي قبل - ذلك لأن العالم منذ البداية وجد على نحو متطور. لكن ما يثير قلقنا في هذا المجال، إن التحويلات التي تجري اليوم، لا تكاد تخدم مصالحنا الحيوية، بقدر ما نزداد معها تقهقرا وتهميشاً. ليس ذلك لأننا في وضع المنفعل لا الفاعل، بل لأن فعل الهيمنة

متمثلا في قيادة الغرب لرحى التحولات العالمية، يسعى إلى مزيد من الاستبداد والسيطرة الكونية. ما يجعله يرفض حتى حضورنا المنفعل. حتى وان تمكنا بفعل الممانعة التاريخية المتلاحقة. إن ننزع مساحة للتفاعل والانفعال، فإن ذلك كان يتم دائما على ردمنا ورفاتنا ومواجعنا المستدامة. ولكنني مع ذلك أرى في حركة التحولات التي يشهدها العالم، حركة تاريخية متناقضة، هناك مد وجزر متواصلان حركة تصنعها الشعوب وحركة تصنعها إرادات الغطسة والامبريالية.

وفي خضم هذا التفاعل التناقضي، ترسم في الأفق حركة أخرى عادلة. تجعل التاريخ في نهاية المطاف، يتجه وجهة غامضة، لكنها عادلة. وهو ما أسماه "هيغل" بـ "مكر التاريخ" والحق، إن الأمر لا يتعلق بتاريخ واحد يصنعه فاعلون مختلفون، أو تتحكم به إرادات مختلفة. أنه بالأحرى تواريخ بعدد الإرادات والفاعلين. بل أكثر من ذلك هو تاريخ لغيره " Histoire-

Pour" كما يقول ليفي سترأوس وقد تتصادم هذه التواريخ وقد تتماهى أحيانا أو تتعايش إلى حين على نقائضها. لكن في النهاية هناك تاريخ واحد هو من يسيطر، التاريخ الجامع لشرائط التفوق. ومن هنا، فإن غلبة تاريخية على أخرى بوسائل الإكراه والتهميش، لا يمنحها السيادة على العالم. بل

يمنحها مجرد إقامة مؤقتة. لأن مكر التاريخ يسلك منطلقا آخر، ليس بالضرورة أن يكون هو منطق القوة. بل قد ينصف بين الفينة والأخرى قوة المنطق. ، وهذا التقلب الدائم والمستمر بين قوة المنطق ومنطق القوة. وهو معاناة التاريخ نفسه وهو يتجه صوب النهاية المثلى، حيث يتحدد منطق القوة بقوة المنطق ! أردت من خلال هذه الإضاءة، تعميق الرؤية بالتحولات

التي تجري من حولنا. فهي تحولات وإن كان أمكنها الإقلاع بالعمران وتقنياته إلى أقصى حدوده، فإنها تراجعت أشواطاً إلى الوراء في مجالات إنسانية وحضارية أخرى. وهذا ما يعني أن التحولات التي يشهدها العالم، هي بمثابة مد وجزر، وإن العالم اليوم ليس بالضرورة متطوراً أو عقلاًنياً تماماً، بل ثمة تطور وتخلف يجريان معا بوتائر متفاوتة وأوضاع متجدلة. فالإنسان اليوم كلما تقدم شوطاً إلى الإمام، ازداد ملالة من عالم بدا الإنسان يفقد فيه مكانته المحترمة. وفي كل لحظة تشع فيها مراكز البحث العلمي باختراع جديد في دنيا التقنية، نلاحظ في الآن نفسه حروباً وحشية تقوم هنا أو هناك، وأمراضاً وجوعاً وأوبئة وتلوثاً ومظاهر التحطيم الذاتي التي تجري جنباً إلى جنب مع ما يشهده الغرب من تقدم تقني. إنها أذن تحولات تقنية وليست تحولات إنسانية. وأنا شخصياً أحس النهاية السيئة لهذا الجنون. حيث بدت التحولات هي مع من يصنع الإنسان أو يصيغه من جديد، ليس الإنسان هو صانع التقنية. فلا أخفي أنني ساخط عما يجري اليوم من تحولات مبتسمة ولا إنسانية.

بل ولا أعلق أملاً على فتوحات الغرب، التقنية، طالما أن العالم عندنا لا يتحول إلا ببطء، وطالما أن الإنسان يواجه أكرهات التراجع عن كرامته

654 وطمأنينته وحرية!

س - كيف تنظرون إلى علاقة الاسلام والعروبة؟

ج - كنت ولا زلت أنظر إلى العمليين بعين الوحدة والتكامل لا بعين الاثنية والتنافر. بل لا أرى فيما جرى من سوء تفاهم، سوى ظاهرة مفتعلة دخيلة على المجال. انه الاتحاد الذي تحدده أصالة العلاقة بين العروبة

والإسلام.

فهذا قدرنا، أن محمد ابن عبد الله -ص- نبي الإسلام وزعيم العرب قاطبة. نحن على الأقل في بلاد المغرب، تشكل وجداننا على أن العروبة والإسلام يمثلان خندقا واحدا. والعربي عندنا مسلم حتى لو كان مسيحيا، والمسلم عربي حتى لو كان إيرانيا. ومن هنا اللحمة التاريخية بين العرب والأمازيغ في المغرب، هؤلاء الذين لا زلنا نصر كما يصرا أكثرهم على أنهم من أصول عربية وحينما كان عبد الكريم الخطابي يقاوم الاحتلال في الريف ويصنع البطولات والأمجاد، لم يكن يرى إلى نفسه أمازيغيا، بل كان يرى نفسه عربيا، لأنه مسلم. هذه الوجدانية التي تتعالى على مسافات التاريخ والجغرافيا، ترى إلى الموضوعين بعين الوحدة، على الأقل وفيما يتصل بي شخصيا، كان اهتمامي بالشأن الإسلامي فكرا وتاريخا هو ما حببني في العروبة وفي العربية وعلومها في محيط كان أحرى به أن يجرفني إلى حافة الفرنكفونية. ومن ناحية أخرى استطيع القول، بان العمل القومي هو فريضة إسلامية بامتياز. ذلك لأن الاقربين أولى بالمعروف، والعقل والشرع يفرضان على المكلف إصلاح بيته الداخلي وتعزيز تماسكه قبل الاتجاه إلى الآخر. فعزة الإسلام بعزة العرب ووحدهم. فاذا ذل العرب ذل الإسلام. على أن للعروبة ميزة أكثر أنسنة وأكثر قابلية للعالمين من غيرها. ولهذا اختير العرب لحمل الرسالة.

هذه بالتأكيد ليست شوفينية، بل حقيقة أراها في الطباع العربية الأصيلة كما صاغتها البيئة القاسية والمناخ البادي الواضع، الذي من شأنه أن يصيغ نماذج عبقرية للإنسان الكامل. هذا الشعور كان ولا يزال ملازما للعربي منذ

حمل رسالة الإسلام بشهامة وفروسية وكرم عربي كي يشرك الإنسانية من حوله في هذا الحدث الكبير. فليس غريبا أن يقول بعض المستشرقين بأن التاريخ لم يشهد فاتحا ارحم من العرب فالعربي يمارس رسالته بشهامة وكرم. ومن شأن الكريم أن يرحم الآخر ويحسن إليه، بل أن العروبة بهذا المعنى اصبح لها أفق أوسع من كونها إحساسا قوميا ضيقا، لقد أصبحت صفة حضارية قابلة أن تكون صفة لكل من أدرك اللسان العربي. أو كما قال صاحب الدعوة صلى الله عليه وسلم: "من تكلم العربية فهو عربي"! وهي قولة ترقى بالقومية العربية إلى مستوى الإنسانية وتبتعد بها عن المنظور العرقي والعنصري، على هذا التصور تنهض رؤيتي للعمل القومي العربي والعمل الإسلامي، رؤية تنحو إلى أبعد من مستوى العلاقة العادية، فالمصير مشترك، والتحديات مشتركة والإحساس موحد، وأنا لازلت أعلق أملا كبيرا على نهضة العرب. فالعروبة لا تموت والإسلام يعلو ولا يعلى عليه. كان ما سينيون يقول ردا على الصحافة الفرنسية التي نعتت العرب بالبدو المقعلين، بأن ثمت ما هو أسوأ من القمل، الضمير الفاسد، لقوى الاستعمار والاستيطان. وكون العرب لم يقيموا حضارة في الصحراء، فذلك طبيعي، لأنه لا يقاوم عمران في الصحراء، وإن شعبا كالشعب العربي استطاع أن يحافظ على حياته ويبقى قرونا طويلة في مواجهة تحدي الصحراء لهو شعب عظيم حقا. فالعربي إذن، الذي هزم البيئة القاسية وتحديات الجغرافيا، ورسالة الإسلام لا تستقيم بدون سيف العرب كما أن العرم لا يعزهم إلا الإسلام. أنا في اعتقادي أن العمل القومي في إحدى مسؤوليات المضاعفة أن يسعى لجعل العرب عربا حقيقيين. لأننا أصبحنا نعيش أزمة العروبة

والإسلام معا. لأنهم إذا صاروا عربا فالأمر يعود كما بدأ. العروبة كرامة وكرم، غيرة وتححرر، كبرياء وفروسية.. وما اجتمعت هذه الصفات بقوم إلا وكانوا أهل مروءة. ولا تحل المروءة بقوم إلا وصلح حالهم. وهذا يذكرني بقولة للحسين بن علي بكر بلاء: إن كنتم لا تخافون الله ولا تؤمنون بالمعاد، فكونوا أحرارا في دنياكم إن كنتم عربا كما تزعمون! إذن، العلاقة بين العمل القومي العربي والعمل الإسلامي، هي في تقديري علاقة حلولية، لا علاقة اثنية. وأنا متفائل بالمستقبل، إذا تجاوزنا الإرث التاريخي والعقدة المفتعلة بين العاملين، لنقل عمليين لمشروع واحد، وبدل ان نتحدث عن تلك المنعطفات المؤقتة والمفتعلة، يتعين علينا التوقف عند البدايات حيث لا أتصور إسلاما بلا فارس عربي، ولا عروبة خارج حضارة الإسلام!

س - ما هو دورك كمتقف؟

ج - دوري ككل مشتغل في حقل الفكر والثقافة يسعى لتطوير أداءه والنهوض قدر المستطاع بمسؤوليته في ممارسة التنوير والنسبة إلى المغرب، فإنني أنظر إليه كجزء من الوطن العربي، يهمني كثيرا أن يستعيد دوره التاريخي كدولة عربية وصلت كما كان دائما ثغرا للعروبة والإسلام. ذلك لأن القضايا الكبرى التي تتصل بوجودنا الحضاري، هي مشتركة ففي

المغرب كغيره من الأقطار العربية نواجه مشكلات كبيرة، اجتماعية واقتصادية وحضارية. ما يهمني بالدرجة الأولى، أن نحصن بمغرب عربي غير مفرق أي هوية صامدة في وجه قوى التفريق الفرنكفونية. إذن، هي مهمة تنويرية، الغرض منها فتح أعين الإنسان العربي المغربي على قضاياها الكبرى والمصيرية. فظاهر التمزق في الهوية وداء الفصام والقطيعة مع

الشرق العربي ومسلسل التدمير الممنهج للاجتماع الثقافي، يوشك أن يجعل بلدا كالمغرب أشبه ببلد ممزق في أمريكا اللاتينية فأنا انظر إلى ظاهرة "قوارب الموت" كظاهرة متصلة بغياب الإحساس بالهوية.

وهنا يأتي دور المثقف. ولدي بالمناسبة كتيب قيد الطبع تحت عنوان "محنة العروبة والتعريب في المغرب الأقصى". وإذا كان هناك من المثقفين من حمل ولا يزال شعلة التعريب والهوية المنسجمة، فإن قسما آخر منهم مال وتنكر وخان الأمانة. إن عبد الله العروي مثلا يدعونا أن نكف عن أن نكون عربا. وهذا ما أسميه خيانة المثقف!

س - هل للإسلام موقف من العولة؟

ج - أقول باختصار أن الإسلام يناقض في جوهره الابعاد التي ترمي إليها العولمة. وذلك لسبب بسيط، وهو أن الإسلام عالمي، بينما العولمة ليست عالمية. وإذا كان هناك من دور للإسلام في المستقبل، فهو في أن يحول العولمة إلى عالمية أو يعولم العولمة من جديد، طبعاً، أنا لا أنظر إلى العولمة كثورة تقنية عززت من امكانية التواصل بين الأطراف وقلصت المسافات. بل أقصد من ذلك، العولمة كما يخطط لاحتوائها بارونات المال والنقدانيون الفريدمانيون، مدمنو الاحتكارات وايقوريو البورصات أي

العولمة بما هي ليست عولمة، وهنا يمكن الخطر. إذا كان الغرب بالأمس

يدفع مليارات الدولارات حتى يصل إلى السوق العربية والإسلامية، فهو اليوم يراد له أن يصل إليها بالمجان، وبكبسة على الحاسوب، وبالمعايير التجارية نقول: من الخاسر ومن الراجح إذا كانت العولمة اليوم ظاهرة تزيد من ربح حفنة من ملاك الثروة الكبرى في العالم لا تهمهم الدولة

الإجتماعية ولا البيئة ولا التشغيل فإنها بالنسبة لنا وأيضا بالنسبة لكل الجماهير المسحوقة في البلاد الغربية نفسها، تشكل نذير شؤم. المسألة إذن، طالما هي تجارية، فعلينا أن ننظر إليها بالمعايير ذاتها. العولمة لا تزيد العالم الثالث سوى تمزقا وتهميشا وفقرا إذن هي خطر. أما عن الرسالة الإسلامية فهي تختزل كل القيم السمحة النقيضة للعولمة التي أراها بالأحرى عولمة الفقر، فالإسلام رسالة جاءت رحمة للعالمين كي ترفع عنهم أسرهم والأغلال التي كانت عليهم ولتستنهض حتى تكون الأرض سواء للسائلين .. أم العولمة التي استبد بها مرابو دول ستريب ونيويورك .. جاؤوا ليجعلوا العالم ينقسم إلى قسمين: ٢٠% من ملاك الثروة العالمية و ٨٠% من ساكنة العالم تعيش البؤس والفقر. فهي عودة متكررة، وبمسايق مثيرة وبلغه الحداثة ولمسات التقنية، إلى ظلمات الإقطاع والعبودية. ويكفي أن يطلع المرء على بنود وثيقة الاتفاقية متعددة الأطراف للاستشعار MAI ليقف على بشاعة الموضوع وخطورته !

س - هل أنتم متشائم من المستقبل؟

ج - أنا بالمناسبة متفائل جدا بالمستقبل. ليس ذلك حدسا مني فقط، بل وأيضا هذا ما تكشف عنه التوقعات وتوضحه المعطيات.

659

إن حركة التاريخ كحركة الطبيعة تتجه نحو نهاية حتمية لا يقوى على مواصلتها إلا من كان جزءا أصيلا من هذه الحركة. إن الحركة التاريخية والطبيعية ترفض النشاط. ما يجري في المنطقة هي أساطير وأوهام ممسوحة، مخرجوها دخلاء يملكون ترسانة عسكرية كبيرة. ولو كانت أمريكا واسرائيل تعقل التاريخ كفاية، لما غامرت في ذلك. لأن القوة العسكرية لا

تغير من منطق التاريخ، هيتنتغتون يدعو الغرب وأمريكا إلى التراجع عن سياسة التدخل في الشؤون الخارجية، وبأن تهتم بنموذجها الداخلي، طالما المستقبل يتجه صوب النموذج الحضاري أي لا مستقبل لاسرائيل في المنطقة، لأن التاريخ يلفظها والجغرافيا تلفظها ومستقبل صراع الحضارات لا يسمح بوجود النشاز، فالمستقبل للعرب.

المشروع الفرنكفوني (٢٧٣)

مجلة المجتمع: إدريس هاني باحث ومفكر مغربي معروف، شارك في ملتقيات عربية ومغربية عدة، وله عشرات البحوث والدراسات في المجالات والدوريات العربية. ألف كتباً عدة في مجالات الفكر والثقافة وحوار الحضارات والغرب والإسلام منها: "العرب والغرب أي علاقة؟.. أي رهان؟"، "محنة التراث الآخر"، "مابعد الرشدية"، "المفارقة والمعالقة" وصدر له مؤخراً كتاب بعنوان "حوار الحضارات، أنشودة الحداثة وصرخة الهامش"، وبمناسبة القمة الفرنكفونية التاسعة وعودة النقاش حول الفرنكفونية إلى المجال الثقافي العربي والمغربي كان ل م معه اللقاء التالي: «= تنعقد في هذا الشهر القمة التاسعة للمنظمة الدولية للفرنكفونية.. ما حقيقة المشروع الفرنكفوني وأهدافه؟

«= الفرنكفونية مشروع استعماري وجد في سياق سعي فرنسا للسيطرة، فبعد نهاية المشروع الاستعماري المباشر التقليدي أصبحت القوة الاستعمارية تفكر في طريقة لاستمرار سيطرتها، وفرنسا معروفة بنزعتها إلى السيطرة الثقافية، بخلاف بريطانيا مثلاً، وهي تعتبر النزعة الفرنكفونية عاملاً قوياً مساعداً في الهيمنة الاقتصادية، فهي ليست نزعة ثقافية بريئة بل مقدمة للسيطرة الاقتصادية والسياسية الشاملة. فهي إذن نوع من الاستعاضة عن الاستعمار السابق فيما وراء البحار.

(٢٧٣) - مجلة المجتمع الكويتية، العدد: ٢٠٠٢ تاريخ العدد /١٠/١٩، حاوره في الرباط:

إدريس الكنبوري

وعلى الرغم من أن المشروع الفرنكفوني ولد ميتاً تاريخياً، فإن الأطراف الفرنكفونية تقوم بمحاولات لإعادة ترقيع ما خسرت من نفوذ. الثقافة الفرنسية هي اليوم في تراجع داخل مجالها الفرنكفوني التقليدي وهي إن كانت تعتقد أنها تريد أن تنقذ الفرنسية والفرنكفونية من هجمة الثقافة الأمريكية، فهذه معركة خاسرة. اللغة الفرنسية في تراجع كبير ليس فقط أمام الأنجلوفونية الأمريكية والعولمة الأمريكية، بل تكاد تتراجع حتى أمام المد الإسباني. ولو أحصينا عدد الدول الناطقة باللغة الإسبانية والمنفتحة عليها فإننا نجد أكبر من عدد الناطقين بالفرنسية.

«الملاحظ أن الفرنكفونية ارتقت في أواخر القرن الماضي عند انعقاد آخر قمة في "هانوي" إلى منظمة دولية وتم انتخاب أمانة عامة لها، كيف تحللون التزامن بين هذا التطور وبزوغ العولمة؟

«هذه محاولات لإعطاء دماء جديدة لمشروع الفرنكفونية الذي كما قلت مشروع منهار. ففرنسا تحاول أن تستعيد مكائنها التقليدية في عالم تتحكم فيه اليوم الولايات المتحدة، ليست أمريكا وحدها هي التي تشكل عقبة ضد الانتشار الفرنكفوني، بل حتى الشعوب التي تملك الحق في أن ترجح ثقافة على أخرى أو نموذجاً على آخر، هذه الشعوب هي التي

662 أصبحت اليوم ترفض الفرنكفونية. وفرنسا تعرف ذلك، تعرف أن

الفرنكفونية مشروع سياسي لا ثقافي، أما قضية أن فرنسا تريد مواجهة العولمة فنحن نعتقد أنها عاجزة عن إيقاف المد الأمريكي والعولمي لو صح التعبير حتى داخل فرنسا، فهل يا ترى تريد خلق "أزمة أمنية" في المجال الفرنكفوني؟ ربما.

«= تدعي المنظمة الدولية للفرنكفونية أنها تدافع على قيم التعددية اللغوية وحوار الثقافات وهذا ما ستطرحه القمة وتناقشه، هل تعتقدون فعلاً أن هذه الشعارات بريئة؟

«= أولاً الفرنكفونية واقعة في سياق المشروع الاستعماري الفرنسي التقليدي وإن تغيرت الواجهة وأصبح الأسلوب غير الأسلوب. فرنسا كدولة استعمارية هي أول من نهج سياسة المحو الثقافي. عجباً كيف أصبحت الفرنكفونية تتحدث بهذه اللهجة وهي كما يبدو لهجة سياسية، فرنسا التي لا تقبل بلغات أخرى داخلها، وفرنسا التي لا تقبل حتى أن تدرس اللغات الأجنبية في بلدها، وموقفها واضح من الأقليات الإسلامية والحريات الدينية، كيف يمكنها أن تكون راعية التعدد الثقافي واللغوي؟ هذه كذبة سياسية. ونحن على الأقل في مجالنا العربي لا نعيش فراغاً كما توهمنا

النخب الفرنكفونية، بل لدينا ثقافتنا وتراثنا ولغتنا وعقلنا العربي المسلم، ولسنا في حاجة إلى ثقافة أخرى تعلمنا الانفتاح والحوار. العالم العربي والإسلامي عاش طوال تاريخه في ظل تعددية واسعة تعايشت فيها لغات وثقافات بفضل الإسلام، الأمر الذي لم تعشه فرنسا إطلاقاً، وفي واقع عربي كهذا فإن الفرنكفونية في الحقيقة هي عامل تدمير للبنية "السوسيو ثقافية"،

والسؤال هو: ماذا تريد الفرنكفونية؟ هل تريد القضاء على الثقافات المحلية وإحلال ثقافة أخرى بديلاً عنها؟ أم أنها تريد إضافة ثقافة جديدة عليها؟ الفرنكفونية تريد منا أن نصبح كائنات برأسين، بينما تريد فرنسا لنفسها أن تكون كائناً برأس واحدة، فهم يحاربون الأنجلوفونية ولكنهم يحرصون على أن تكون الفرنكفونية جزءاً من ثقافتنا لتمزيقها، ولذلك نجد في

مجتمعاتنا بؤراً فرنكفونية وأخرى أرابوفونية وثالثة أنجلوفونية وهكذا. هناك فرق كبير بين الانفتاح على اللغات وبين الفرنكفونية، وأنا أعتقد أن عامل الانفتاح على اللغات الأخرى يبني على المنفعة، فأي منفعة في الانفتاح على الفرنسية؟ الفرنسية اليوم في آخر قائمة اللغات، ففي فرنسا تلقن العلوم الحديثة في مستواها الراقي باللغة الإنجليزية، فإذا كان لابد من الانفتاح على اللغات. فلنفتح مثلاً على الإنجليزية أو الألمانية وهي لها ثقافة عريقة من ناحية التراث الفلسفي والفكري في أوروبا؟ هذه مغالطات استعمارية.

« كيف تنظرون إذن إلى كيفية التصدي للهجمة الفرنكفونية في العالم العربي وإنقاذ اللغة العربية من زحف الفرنسية؟

« إن استضعاف اللغة العربية فرع من استضعاف العالم العربي والإسلامي سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً، واللغة تتقوى بالمجال الذي يحتضنها، فلما كانت اللغة العربية في مجال قوي حضارياً كانت هي اللغة السائدة في كل المجالات المختلفة ولدى جميع الأقليات التي اندمجت في المجتمعات الإسلامية، وفي الواقع العربي الحالي حيث الأمة مستهدفة لابد أن تكون اللغة العربية أيضاً مستهدفة، لكن مع ذلك فإن اللغة العربية أثبتت عبر التاريخ أنها قوية لا يمكن أن تندثر أو تموت وأنها لغة مرنة جداً ولها قدرة على التكيف، ونحن نعلم أن الدول العربية التي نهجت نهج التعريب

في التعليم لم تجد مشكلة بل هناك جامعات كانت تدرس بالعربية في القرن التاسع عشر وحتى الطب كان يدرس بالعربية في الجامعة الأمريكية وفي سورية يتخرج أطباء درسوا الطب بالعربية، وفي كل العالم تدرس العلوم والمعارف باللغات القومية لكل دولة، في تركيا يدرسون بالتركية

وحتى في إسرائيل يدرسون باللغة البائدة القديمة وهي العبرية. ليست هناك مشكلة وهذه عقدة لا نراها إلا في الدول الفرنكفونية مع الأسف الشديد لأن الدول التي استعمرتها بريطانيا مثلاً لا نلاحظ لديها هذه العقدة، وهنا يتضح لنا جيداً أن الفرنكفونية عائق حقيقي أمام التعريب الشامل والتنمية الحضارية. =»

حوار الثقافات وأزمة المفهوم (٢٧٤)

س: في كتابك الأخير (حوار الحضارات) حاولت جاهدا إزاحة الالتباس

الذي يحيط مفهوم الحوار.. إلى أين توصلت؟

ج: توصلت إلى أن ثمة إشكالا يتعلق بالمفهوم أولا، وثانيا بأن ثمة نتائج

وخيمة قد تترتب على هذا المنظور الخاطيء، من حيث أن أكثر حالات

الوعي الشقي راجعة إلى هذا الالتباس المفهومي. في البداية جاءت الفكرة

في صورة افتراض. على أن الافتراض هو في حد ذاته نتيجة نتوصل إليها

بالوجدان. ثم نحاول أن نجد لها أدلة ونكثر من تظهير وسائط الدليل

والحجاج ما يوفر حدا أدنى من القناعة بالمطلوب. إن الحضارة بعد هذا

الذي قمنا به هي أمر مختلف تماما عن الثقافة. فالثقافة متصلة بمحض

الوجود، لكن الحضارة متعلقة بوجود خاص، وجود مركب.. إنها في

تقديري تعبير عن حضور قووي لأمة في أوج ديناميتها الحضارية. فالثقافة

هي الشيء الذي يظل بعد ضياع كل شيء، لكن الحضارة عرض قابل

للتحقق والزوال معا. الثقافة مساوقة للوجود، والحضارة عارض على

الوجود. نعم، ثمة من خلط بين المفهومين، إلى درجة ما لم نعد قادرين على

التمييز بين ثقافة قوم وحضارتهم. بل لم يعد للحضارة ما يميزها كموضوع

لعلم خاص خارج نظرية الثقافة. هذا التبني ذو الطابع الحلولي الذي ورثته

الأنثروبولوجيا الأمريكية، وورطت فيه علم اجتماع الثقافة، من شأنه التأسيس

لأبرتهايد ثقافي، حيث لم تعد الحضارة أمرا طارئا على الثقافة، بل تصبح الحضارة خاصة لثقافة دون أخرى، وهذا بالفعل ما حدث، لما اعتبر هينتنغتون، بأن الغرب فريد ولكنه ليس عالميا، بمعنى أن هذه الفريدة الحضارية خاصة غربية محض، كما أن التخلف والتوحش خاصيتان بنيويتان للثقافات الأخرى. أقول إن الثقافة معطى ثابت، بينما الحضارة مكتسبة. الحضارات تخضع لقانون التناسخ والاستبدال والتناوب، لكن الثقافات تظل خزان الهوية الجماعية والرأس مال الرمزي لأمة من الأمم. كل هذا وضحاها بما فيه الكفاية من خلال كتاب: حوار الحضارات وأيضا كتاب: المفارقة والمعانقة..

س : ثمة مفارقة أم ماذا؟ في اعتناق الأصولية الغربية (المحافظون الجدد)، فكر الصراع.. مع أصولية أخرى ، تؤمن بحتمية الصراع بين الحضارات ، وتتمثل في التيار الأصولي داخل الفكر الإسلامي الحديث.

ج.: علينا التثبت قليلا في استعمال المفاهيم والمصطلحات. إن للأصولية مفهوما علميا كما لا يخفى، وهذا حتما ليس محلا لل نزاع. لأننا بهذا المعنى كلنا أصوليون ، ما دمنا ننتقل من أصول للتفكير والنظر ، ولا نعيش مطلق الفوضى. بل يمكننا القول، أن الإنسان بهذا المعنى، هو كائن أصولي، مادام

كل نشاطه النظري والعملية، هو مصداق لتحقيق العلل الأربع. لكن ثمة مفهوما رائجا اليوم في وسائل الإعلام، وهو المقصود هاهنا . أن ثمة تيارا متطرفا استئصاليا يستند إلى لغة العنف والإرهاب. وهذا أمر واقع ، رأيناه ونراه وسوف نراه دائما وبكيفية مختلفة في المستقبل أيضا. إن ما يحدث هو تناغم منطقي. الأصولية بهذا المعنى القدحي الذي يفيد معنى التطرف

واللاتسامح هي ملة واحدة . واكتواء العالم بجنونها واحد. نفس قوى الظلام التي تخرب هنا تخرب هناك. الأصولية بهذا المعنى، حيث أجد أن أسميها التمامية، هي واحدة في كل مكان، لا تفرق بينها جغرافيا، وواحدة في كل جيل لا تفرق بينها أزمنة.

س: أشرت في حديث سابق إلى انتفاء (الحوار بين الحضارات)، مصححا هذا المفهوم بقولك..الحوار الحضاري بين الثقافات. كيف يكون ذلك؟

ج: نعم، أعود فأؤكد على أن الحوار أو الصراع متى ما تعلق بالحضارات، يكون بلا موضوع. لأن الحضارات هي انبعاث قوى ذاتية للأمم، إذا انطلقت فهي غير معنية بالحوار أو الصراع..هي إنجازات وفعل وكدح وابتكار..وعالم الإبداع والابتكار والإنجازات، ليس صالونا للحوار، ولا ساحة للصراع، بل هو سوق بشرية توضع فيها البضائع وتعرض أمام طلابها. فالأفضل والأجود تلقائيا يتقدم وينسخ ما دونه . انظر في حالنا ستجد أننا مشاركين طوعا في استهلاك جزء كبير من منتجات هذه الحضارة، ليس في التقنية فحسب بل في كثير من الأنماط الإجتماعية والثقافية. حيث أعتقد أن جزءا من هذه المظاهر الثقافية والإجتماعية، هي أعراض على الثقافة الغربية

نفسها، ولازمة من لازمات التحضر. وإذن المطلوب منا أن نفقه الأمور

بمعيار التقدم العلمي الذي بلغته الإنسانية المعاصرة، أي الموقف الحضاري في التعاطي مع مسألة التعدد الثقافي. وهذا ما عنيت به الحوار الحضاري بين الثقافات، أي أن نجعل وحدة الحضارة ، وسيلة لتخفيف التوتر بين الثقافات المختلفة.

س: إذن أنت تذهب مع من يرى وحدة الحضارة وتعدد الثقافات، أليس كذلك؟

ج: بالضبط. لكن حذار من الخلط بين وجهات النظر. فثمة من يرى بالفعل ذلك ، لكنه في تفاصيل الرؤية تراه يخلط بين الحضارة والثقافة. بل ثمة منهم من لا يدرك التخوم والحدود الفاصلة بين الثقافة والحضارة. فيما يعينني ، أرى أن ثمة علاقة تجادلية وتداخلية بينهما. إن الثقافة هي ما يمثل لحظة القوة بالنسبة للحضارة، كما أن الحضارة تمثل مرحلة الفعل من الثقافة.

س: ما تقول إذن في نظرية تعارف الحضارات. وهل هناك تعارف بينها!.

ج: التعارف من المعروف. هذا ما يفيد سياق الآية الكريمة: وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. فالمعرفة هنا ليست موضوعا تكليفيا، بقدر ما أن المقصود بالتكليف هو المعروف. فنحن مأمورون بالمعروف - يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر - ولسنا ملزمين بمعرفة الآخر. بل، إننا ملزمون بالمعروف تجاه الآخر حتى ولو لم نعرفه. هذا موقف أخلاقي شامل. وكذلك ما يشتق من المعروف كالعرف، في قوله تعالى: وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين. فالعرف هنا مقابل للجاهلية بالمعنى القيمي وليس للجهل المقابل للعلم. أردت من ذلك أن أقول، بأن الثقافة هي مخزون رمزي لأمة من الأمم، تنتج بطبيعتها التعصب والتسامح.. إنما الحامل الاجتماعي لهذه الثقافة هو من يقرر ويختار ويرجح.. فخطاب التعارف موجه للحامل الاجتماعي؛ أي للإنسان، للشعوب والقبائل، وليس للثقافات بوصفها

تناقضية، والتناقض جزء من وظيفتها، لذا فهي محايدة. من هنا أقول، أنه حتى في دائرة الثقافة ليس ثمة ما يمكن اعتباره تعارفا ثقافيا. بل يمكننا الحديث عن حد أدنى من المعروف بين ممثلي الثقافات وحاملها، لأجل العيش المشترك. أي على ممثلي كل ثقافة أن يلجئوا إلى الجانب الأكثر تسامحا في ثقافتهم، لكي يجعلوا الحياة على هذا الكوكب ممكنة. إنها قضية مصلحة، وقضية نكون أو لا نكون. والثقافة في هذا الموضوع تملك الوجهين معا. أما الحضارة، فهي ليست موضوعا للحوار ولا للصراع ولا للتعارف. إن الحضارة تفرض نفسها بالاستحقاق وقوة الإغراء الطبيعي لروائعها. فمن المعروف، أن الناس تأخذ بالجودة والإنجاز الأجدر.. ومن المعرفة أن لا نسمح للأقل جودة أن يحتل مكان الأكثر جودة. إن الحضارة غير معنية إطلاقا بهذا المطلب الأخلاقي، لأنها خارجة موضوعا عنه، كمن يرى أن على العلماء والعلوم أن تتعارف فيما بينها. العلوم تنسخ بعضها بعضا فهي لا تتعارف. بل الإنسان المنضوي تحت هذه الثقافة أو تلك الحضارة هو المعني بالمعروف.

س: هل من الممكن تأسيس جبهة عالمية - الهامش - على قاعدة الإفادة من كل ما هو تواصل في كلا الحضارتين العربية الإسلامية والغربية. ماذا لو

670 توضح مقصودك (بالتواصل)؟

ج: نعم، إنني أعتقد أن كل دعاوى الانزواء وعدم الانخراط في الكون الحديث من شأنها تقوية جبهة الأشرار الذين يسعون لإحكام سيطرتهم على الحداثة والحضارة المعاصرة. انطلاقا من قناعتني بأن الغرب منقسم على نفسه، فثمة من يشاطرنا من داخله الرأي الرأي، وهناك جبهة عريضة

مجموعة نسبية، ضد مفاسد هذه الحضارة ويدعون لإصلاحها والتخفيف من
 تمركزها الثقافي، ومن هيمنة الغرب السياسي على مقدراتها.. لو تواصل
 العالم الثالث ونحن منه مع هذا الوجه من فعاليات الحضارة
 المعاصرة، فسوف نقوي هذه الجبهة، ونقلص من فرص الأشرار.. وإذا بغرب
 الاستعمار وأسلحة الدمار الشامل وتلوث البيئة والهيمنة وصراع الثقافات
 يتحول إلى غرب حوار الثقافت ونزع أسلحة الدمار الشامل وحماية البيئة و
 الشراكة.. وكل هذه قيم ودعوات غريبة أيضا. إن البحث عن الغرب
 التواصلي، والعمل على تقوية جبهة تواصلية مشتركة، هو مخرج وحيد
 لكيلا تسقط مكتسبات الإنسان الحضارية في يد المغامرين الأشرار الذين
 تنتجهم هذه الثقافة، حيث يمثلون وجهها الأقيح، فيتسلطون على إنجازات
 الحضارة. فالأشرار موجودون بالتساوي في كل مكان، يتقاسمون العيش في
 هذا العالم. كل الثقافات تنتج ا خيارا وأشرارا. فالثقافات تناقضية والإنسان
 مزجي التكوين ذو استعداد مزدوج. وتلك هي قصة الصراع بين الخير والشر.
 س: طرح فكر الحوار أواخر السبعينات في كتاب روجه جارودي، من
 اجل حوار الحضارات، واعترضتها بداية التسعينات مقولة صراع
 الحضارات الهنتغتونية، لكي تصاغ نهائيا ثنائية (الحوار \ الصدام) سيد
 هاني، برأيك لماذا يأخذ المثقف العربي دائما دور المعلق وكاتب الحواشي
 على ما يقدمه الفكر الغربي لماذا لا يكون العكس ومتى؟

ج: لو كنا كما ترى وترغب، فهذا معناه أننا متحضرين بالفعل. نحن
 مقلدون، لأننا لا ننتج، وليس لدينا من فعل الحضارة إلا الاستهلاك
 والتمسرح.. وهذا ما يجعلنا فقط مبدعين أيما إبداع في طرق التقليد وتقنياته

المضللة. إن قضايا الحوار طرحت في الغرب ، والذي طرحها هم من ينتمون إلى الغرب التواصلي كما قلنا قبل قليل. فإذا لم نأخذ مسافة تأملية فيما يجري اليوم ، فسنظل نهرول خلف الأطاريج ، للتفاعل معها والانفعال بها ، وليس للفعل فيها بتحليلها وإعادة إنتاجها على أسس مختلفة تخدم قضايانا ، وتغني النقاش الجاري في العالم حولها. فإذا لم نكن منتجين ، فعلى الأقل لنحاول إعادة إنتاج ما يفد علينا بعقل لا بانفعال.

س: كثيرا ما تكرر في حديثك (الحضارة الأقوى.. الحضارة الشاملة). أخشى أنك ممن وقع أسير عقدة الانبهار بالحضارة الغربية.

ج: هذه تهمة دونها خرط القتاد. فالمنبهرون هم الذين لا يدركون خفايا الأمور، أو أولئك الذين لا يقدرّون ما بين أيديهم من هذا الرأسمال الرمزي. المنبهر هو جاهل بالوقائع وقوانين التطور، لذا فإنه يفاجأ وينبهر بقدر جهله بالأمر. فيما يعني ، فأنا آخر من ينبهر بالأشياء. إن ما يحدث في الغرب وما يمكن أن يحدث هو أقل مما أتخيله وأحلم به ، ماديا ومعنويا.. إن الخيال هو أكثر إنجازا مما هو واقع بالفعل.. بل وعلى عكس ذلك ، أرى في كل ما ينجز قصورا كبيرا.. فلا زلت أنظر إلى إنجازات الحداثة بعين النقيصة ما دام الخيال يسبقها.. فالمنبهرون يفتقرون إلى الخيال. لكن من ناحية أخرى هناك

672 فرق بين الوقوف عند حقائق الأمور باحترام الموضوع وحسن السماع

لهمس الآخر وبين الإنبهار.. إنهم يريدون القول بأن من توقف قليلا لفهم موضوع ما، فهو منبهر. إذا كان المراد بالمنبهر هو الإنسان الذي يقدر أي إنجاز تحقق، فأعتقد أن أولئك الذين لم يقدرّوا كل هذا ، هم مصابون بعمى الألوان.. فأمام كل أمر جميل، نحن مطالبون بإبداء حد أدنى من

الإعجاب. أعتقد أن الذين يرددون مثل هذه التهم ويقذفون بها كل من فكر عميقا أو تعاطى مع الفكر الحديث بإيجابية، فضلا عن أنهم في واقعهم العملي أكثر استهلاكا ونهما وتتبع للموضات الغربية، يسعون للتشويش. وفي اعتقادي، أن ننبهر بالجميل أفضل من أن ننبهر بمظاهر القبح وثقافة الموت وهمسات الظلام..

الإسلام والحدائثة

في حوار مع موقع الراصد الأخبارية

أجرى الحوار: الأستاذ حسن آل حمادة؛ كاتب وإعلامي من المملكة

السعودية ٢٢/٤/٢٠٠٦ - ٢٠:٢٥م

س : صدر لكم مؤخرا كتاب بعنوان: "الإسلام والحدائثة" ، ونود أن نتعرف من خلال دراستكم هذه على نظرة الإسلام إلى موضوع الحدائثة ، فكيف ينظر الإسلام لمسألة الحدائثة وهل توجد في الأساس حدائثة إسلامية؟

ج: أود في البداية أن أتحدث عن السياق الموضوعي لمجمل المطارحات التي تضمنها هذا الكتاب . إنها بالفعل شكلت منعطفًا حاسمًا في رؤيتي للعلاقة الإشكالية بين الإسلام والحدائثة. فبينما كاد يأخذنا السبات الـ" ما بعد حدائتي" في هجاء الحدائثة بلا شرط ، وحيث اعتبرنا أن ذلك جزء من معركة حضارية استنفذت فيها كل شعارات الممانعة عبثًا من قبيل الخصوصية والهوية وما شابه ، كانت الحدائثة تبدو أكثر صمودًا وزهوا وتحديًا ، بحيث انتابني إحساس بأننا نجدف ضد منطق التاريخ. ذلك لأننا قرأنا خصوصيتنا وهويتنا خارج منطق التاريخ في نوع من المفارقة . وحينما نتحدث عن التاريخ ، فإننا نعني جملة الإمكانيات المتاحة أمام أمة من الأمم تسعى للتطور والتجدد وفق ما يمليه قانون التطور الاجتماعي والحضاري. فبينما كان الغرب الـ" ما بعد حدائتي" يمارس غواية اللامعنى ، اعتقدنا أن ذلك هو الخطاب الذي سيحل لا محالة معضلة العالم العربي والإسلامي

لمجرد الجري على الهامش ومعاقرة هذه اللغة المغرية . حيث إذا كانت " ما بعد الحداثة " تحمل شحنة نقدية في الغرب فهي عندنا تحمل شحنة تبريرية محض. في حين أن مشكلتنا في النهضة لم تنحل بعد ، ولا زلنا نفتقر إلى الشروط الأولى التي يتطلبها منطلق النهضة. وأيضاً وهذا هو أخطر ما يستقوي به الموقف الرفضوي للحداثة هو الاختزال: اختزال الحداثة في المشكلة الأخلاقية وفي مظاهر التفسخ والمجون. وهو للأسف الاختزال الذي يساهم فيه بعض الحداثيين أنفسهم. مع أنني أرى أن ما يبدو لنا مظاهر فساد في الغرب الحديث كانت إرهاباته موجودة في ثقافة الغرب ما قبل الحداثة. والفساد يكون مع الحداثة ودون الحداثة.. بل إن بعض أشكال الفساد تتعاضد بشكل ملفت للنظر في المجتمعات التي تنعدم فيها الحداثة.. من هنا نفهم كيفية الانتقال من النقد اللامشروط للحداثة إلى التوقف عند شروط الحداثة . تجنبنا الدخول في النقد المعياري للحداثة ، لنقف عند منطقتها الذي لا يرحم . أي إما أن تكون حديثاً أو تستباح برسم الحداثة نفسها. من هنا تعين علينا النظر إلى الحداثة بوصفها اليوم موقف تاريخي يحدد موقع المجتمعات في رهان القوة. وإذا اعتبرنا الحداثة قوة في الاجتماع ، فنحن مطالبون بتحصيلها. لكن دعنا نتحدث عن هذا الخوف من الحداثة؛ أقصد الحداثة الماهوية لا المؤدلجة المريضة التي هي محل نقد لاذع من داخل الغرب نفسه ، فلو حسبنا كم تنازل الفكر العربي والإسلامي أمام أسئلة الحداثة منذ طرحات الإصلاحيين من جيل النهضة حتى اليوم ستجدنا اليوم نمارس حداثتنا على حافة ما كان يعتبر حتى حين ، خطأ أحمر وفي عداد الممنوع.. ومن يدري أن ما يبدو لنا اليوم في عداد الممتنع

قد يصبح أمرا سالكا وطبيعا..ولك أن تتأمل منسوب ما حققته المرأة من مكتسبات و مستوى التعليم و الانخراط الإيجابي في دورة الحداثة في العالم العربي والإسلامي ..الحداثة تلفنا من الرأس إلى القدم . وسيكون أخطر على المسلمين أن ينخرطوا في نقد الحداثة قبل أن يحرزوا شروطها ، حيث لا معنى لنقد الحداثة من خارج دورتها. حيث غاية نقدها التقدم بها لا الاستقالة عنها.على هذا الأساس لا أعتقد أن هناك حداثة إسلامية بقدر ما أعتقد بحداثة مسلمين يقيمون علاقة معافاة مع حاضرهم وشروطه وتحدياته..فإذا كان المسلمون حداثيون فسيكون الإسلام كذلك والعكس صحيح . أي أن الذي يفرض التقدم والتخلف على الإسلام هو الحامل الإجتماعي وليس التعاليم من حيث هي حمال ذو وجوه كما لا يخفى .

س: يذهب البعض من الكتاب إلى أن الهجوم على التراث والثقافة الإسلامية ، هدف رئيس من أهداف الحداثة فيماذا تجيب على أصحاب هذه الدعوة؟

ج: هو هدف رئيسي عند دعاة الحداثة المؤدلجة كما يمثلها حداثيون أغراب عن واقعنا،أو مشاكسون استهوتهم لغة اللامعنى. وهي العمائية التي يظهر عوارها أكثر متى كان المتبني لها من بني جلدتنا. لأنها لغة ماكرة غير جادة ولا يمكن أن نبني بها حضرا ولا مستقبلا.ولا أعتقد أن الحداثة

676

الماهوية من حيث هي بناء وكدح وإيجابية وعلم وتجدد تستهدف تراث أمة ناهضة. فنحن نفند هذه الدعوة السلبية من داخل مقولات الحداثة نفسها.وإذا أردنا أن نصد هذا الاستهداف التعسفي لتراثنا من قبل بعض الحداثيين الذين يستخدمون مقولاتها في الإتجاهات المعاكسة لإمكاناتها

الأخرى ، فما علينا إلا أن نخرط بإيجابية في الحادثة، وندافع عن كيانتنا ورأسماننا الرمزي وكل مكتسباتنا بمقولات الحادثة نفسها..بمعنى آخر إنني لا أجد لدى المسلمين التعبير الواحد عن إسلامهم كما لا أجد لدى الحدائين التعبير الأوحد عن حدثهم..من هنا تحدثت عن إمكانية تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحدائني.

س: في كتابات عديدة لكم تبينتم الدعوة لتجديد الخطاب الإسلامي ، فهل هذه الدعوة تقتصر على تجديد الخطاب الداخلي ، أم أنها تطال بدرجة أهم الخطاب المصدر للآخر غير المسلم؟

ج: ليس لنا بضاعة كاسدة نحاول أن نخدع بها المشتري من خلال خدعة تزييف الواجهة.نحن نلتمس السلامة لبضاعتنا في الظاهر والباطن..في الداخل والخارج..ولا يمكن أن يصلح حالنا بهذه الإزدواجية.إن دعوى تجديد الخطاب لا يمكنها أن تتعدى إلى الخارج إذا لم تتحقق بالقدر المناسب في الداخل. فثمة جدل متبادل بين إصلاح خطاب الداخل وخطاب الخارج. فالعقل الذي يصيغ خطاب الداخل هو نفسه العقل الذي يصيغ خطاب الخارج.والمهمة اليوم تكمن في تحقيق القدر الضروري من الوعي بأزمة العقل العربي والمسلم.وفي اعتقادي أننا مطالبون اليوم أكثر من

أي وقت مضى بالانكباب على إصلاح خطابنا من الداخل وتفقد جوانبتنا ..فإذا حققنا ذلك ، أمكننا تحقيق متطلبات خطابنا الخارجي.ومن هنا أحب أن أؤكد على أن هذا التجدد المطلوب في الخطاب الإسلامي يجب أن يسلك سبيل ما أسميناه بأطروحة التبنّي الحضاري والتجديد الجذري. ومفادها أن ما لدينا من خطاب إسلامي يتصل ويرتبط برهانات فردية

وليس برهانات اجتماعية وتاريخية. أي أن ما بين أيدينا قد يحرز ما أسماه الفقهاء بالمعذرية والمنجزية في مسلك طلب النجاة الفردية. لكن ترى ، هل ما لدينا من خطاب هو منجز لأمة في مسلك طلب النجاة الجماعية وقيام نهضتها ومسئوليتها الاستخلافية على الأرض. علينا أن نميز بين خطاب تكليفي يرمي لمنجزية أحكام الفرد وخطاب تكليفي يرمي لمنجزية أحكام جماعية لأمة يجب أن تحرز القوة وتستوعب شروط الاستخلاف والعمران. إن ما لدينا اليوم قد يجعل الإنسان مسلماً يحقق روعة السلوك الفردي إلى الله ويدخل الجنة حتى لو هلكت الأمة وذهب ريحها وأصبحت في ذيل الحضارة المعاصرة، لكن المطلوب اليوم من تجديد الخطاب ليس في أن أجعل الإنسان مسلماً - وهي المهمة التي يضمنها الإسلام كما هو - بل في أن نجعل المسلم نفسه مسلماً متقدماً ناهضاً تنموياً.. فالمهمة الأولى تتعلق بالوجود كما تفيده "كان التامة" فيما المهمة الثانية تتعلق بالسبق في الوجود كما تفيده "كان الناقصة".

س: في كتابكم: "حوار الحضارات"، تطرقتم لمأزق الحادثة وبؤس آليات الثقافة ، فماذا قصدتم بحديثكم عن مأزق الحادثة وهل أن الحادثة تعيش مأزقا بالفعل؟

ج: لقد واجهت الحادثة دائما مأزق كبرى. ليس لأنها حادثة ، بل لأن الحادثة هي مكتسبات يتم تدبيرها داخل حراك اجتماعي محكوم بتناقضات لم تستطع الحادثة حلها. بل لقد قامت حروب مدمرة بين أشكال من التعبيرات الحداثية بشأن هذه المعضلة ، لكن عبثاً. ولا ننسى أن الحادثة فتحت مديات أوسع للتنافس والصراع نتيجة تدفق الثروة والتوزيع غير

العادل للثروة..ولكن المهم هو أن الحداثة تستوعب أزماتها وتفتح آفاقا واسعة لتدارك مفاستها.فثمة مفهوم حدائي للحداثة ومفهوم ظلامي متطرف يضيق من إمكاناتها. ولا قيمة للحداثة إلا بوجود هذه الإمكانية المفتوحة .فإذا أصبحت الحداثة تنزع إلى الأجوبة المحددة والإمكانيات المحصورة ، فحتما يتعين نقدها وإطراحا والبحث عن إمكانات جديدة. وهذه الإمكانات الجديدة لن تكون سوى حداثة متقدمة برسم ما تتيحه من إمكانات في صالح خدمة النوع وتصويب مسيرته. ولا أعتقد أن ثمة مفهوما لهذه التهمة ، حيث لو كان للحداثة مآزقها فلا شك أن الخيارات البديلة، والتي لا وجود لها للأسف،حيث الحداثة نفسها ليست خيارا بقدر ما هي ضرورة،أجل فليس معنى ذلك أن خارج الحداثة ستندم مآزق الإنسان. نعم إن مآزق الحداثة أمر تقر به الحداثة وتقر بضرورة تداركه. ومن هنا نجد أن أكثر أشكال النقد الجذري للحداثة وبيان مآزقها هو ذلك الذي انطلق من داخل الحداثة ومن داخل مقولاتها.فليست المشكلة في الملعب وفي قوانين اللعبة ، بل المشكلة في اللاعبين. فلو خلا الميدان من لاعبين أكفاء ، فإن الملعب سيتسع للبهلوان.إن الحداثة اليوم يعث بها حمقى ، وهي نفسها في خطر .

679 س: هل من مصلحتنا كمسلمين أن ننخرط في مشروع الحداثة؟ وإذا

كانت الإجابة بالإيجاب ، فكيف يكون ذلك؟

ج: أعتقد أن المسلمين كلما وقفوا موقفا رفضويا من الحداثة - وهو أمر لا يمكن أن يتم بالفعل وبالجملة - كلما التف الجبل حول أعناقهم. وأعتقد أيضا أن انخراط الأمم قاطبة في هذا الحدث الكوني هو ضرورة تفوق

كونها مجرد ضرورة تاريخية ، بل هي ضرورة أخلاقية ، متى أدركنا أن انخراطهم سيساهم في تبديد مآزقها، وبأن الأمم الغربية نفسها قد تجد في قيمنا خلاصها حينما تتحرر من لعنة الإسلاموفوبيا.إننا بذلك سنضيق من مساحة الأشرار ، لأن انزواءنا يتيح لهم فرصة الاستئثار بها وتهريبها إلى حيث رهاناتهم الجهنمية، حتى ولو كانت رهانات تناقض جوهر الحداثة ، كما نلاحظ اليوم أن الحداثة يتلاعب بها فريقان :اللائكية اللادينية المتطرفة أو اليمين الديني المتطرف.ومع ذلك نقول، إن للحداثة إمكان آخر غير هذا وذاك، هو الإمكان الذي نطلبه لإمكاننا الإسلامي.ويمكن للأمة أن تحقق هذا الانخراط الإيجابي في الحداثة إذا ما أعادت ربط علاقتها بالتعاليم على أسس تأويلية تستجيب لتحديات الحداثة على وفق النمط المعرفي والحضاري الراهن ومقولاته.على أنني لا أرى في هذا الانخراط الإيجابي في الحداثة سوى دفعا لإكراهات الانخراط السلبي في دورتها. فالحداثة تطرح أمامنا خيارين لا ثالث لهما : أن ننخرط فيها أو نكون هملا ومهمشين على حافتها. إما أن ندخل دورة الشراكة مع الحداثة ونتواصل مع مركزها أو نصبح مزابل لنفاياتها وخردتها ونسترخي على هامشها..نحن نريد أن نتقدم إلى مركز الحداثة لنكون سادتها لا مجرد ملاحق على طريق التبعية.علما أن الغرب اليوم يفعل المستحيل لكي يحرمنا من أسباب الحداثة ومن الوصول إلى منابعها مما يفرض علينا قدرا كبيرا من المناورة. إن الدعوة إلى الانخراط الإيجابي في الحداثة هو موقف ثوري وتحدي لحالة الاحتكار الغربي للحداثة وليس تبعية، إذ التبعية هي نتيجة الانزواء على هامش الحداثة وإمكاناتها. وفي اعتقادي لو نجح المسلمون في هذه المهمة

التي تتطلب كثيرا من المناورة ، فإنهم لن يكونوا مجرد داخلين سلبيين في
الحدث ، بل سينجزون ثورة كبرى داخل الحدث لصالح الإنسان ولصالح
الكوكب.ولا زلت أرى أن العرب والمسلمين يملكون إمكانيات هائلة
للانخراط في الحدث و لصنع المعجزات.ولست على أي حال متشائما بهذا
الخصوص.فلا أحد في هذا العالم يملك إبادة المسلمين أو إبادة العرب

الأحداث المغربية في حوار مع الأستاذ إدريس هاني

- عدد يوم الأحد ١٦ أبريل ٢٠٠٦ -

على هامش الورش الدولي للإصلاح من الفكر الديني إلى
السياسات المنعقد في المغرب

أجرى الحوار: رشدي التهامي

س: تحدثتم عن أزمة قراءة التاريخ العربي الإسلامي، فهل تعتقدون أن
أزمة هذه القراءة من أسباب عدم استيعاب الواقع الحالي والعمل على
تجاوز معيقاته؟

ج: أعتقد أن منطق التاريخ هو واحد. وأن للتاريخ تخارجات في
الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل. فلا يمكن أن يكون هنالك سؤال
حقيقي للحاضر أو سؤال حقيقي للمستقبل، ما لم ننهض بإعادة قراءة
جذرية وجادة للتاريخ العربي والإسلامي. والحال أننا كلما اقتربنا من هذا
التاريخ، إلا ووجدناه مليئاً بالمفارقات والتناقضات والاعتمالات التي
تحاول أن تضيف تفسيرات خاصة على أحداث تاريخية أو تجيير التاريخ
لحساب لسياسات معينة، رغم ما حدث من تطور كبير، ورغم كل هذه
الصددمات التي واجهت العقل العربي والإسلامي، والتي كان من شأنها أن
تخفف من هذا النوع من الحجب الذي مارسه العقل العربي على تاريخه،
إلا أننا وجدنا هذا العقل هو من أكثر العقول جموداً أمام الصدمات التي
أنتجت لنا الحداثة. وأعترف بأن العقل العربي يمتلك هذه المناعة وأنه
صمد أمام الصدمات ولذلك لم يتطور.

س: اعتبرتم أن التعاليم الدينية غير كافية إذا لم تشكل جزءاً من نسق معرفي متكامل، كيف توضحون ذلك؟

ج: أعتقد أن الأفكار وإن كانت لها أجنحة. لأن العقل أساساً ومن طبيعته ان يحلق بعيداً حتى في مدى المثل المتصلة والمنفصلة. لكن السؤال يظل هو: ما هو الفكر الذي يستطيع أن يحدث شيئاً على الأرض؟، ليس القياس في المقام هو على حجم الأفكار. فنحن حينما نفتش في تراثنا سنجد أمواجاً وركاماً هائلاً من الأفكار التي قد تبدو لنا من الناحية الكمية والجمالية أفضل مما نطق به بعض الحداثيين أنفسهم. ولكن لا نلتفت إلى جانب آخر من الخطورة، وهو أن بعض هذه الأفكار إنما كانت استتبت وتكاملت ضمن نمط فكري اجتماعي وحضاري وتاريخي معين. فاستعارتها من هذا النسق ومحاولة إعطائها سلطة وحاكمة على الأفكار التي انبثقت من نسق جديد، فيه إشكال. فهذه الأفكار إذا لم تنطلق ولم يتم الاعتماد عليها من داخل أنساق معينة فلا فائدة منها. وأقصد بذلك أن الأفكار التي تشكل هذا التراث العربي والإسلامي فيها جانبان: جانب موروث يمكن الاستئناس به والتعامل معه لفهم كيف كان يفكر الإنسان في مرحلة القرون الوسطى مثلاً، أما حينما نتحدث عن الإسلام فأعتقد أن الطريق الأمثل لتطوير هذه التعاليم هو بتجريدها مما لبس بها من لبوس، وإخضاعها إلى منطق القطيعة. وأقصد بالقطيعة هنا، أن هذه التعاليم يجب إعادة إنتاجها وفق متطلبات النمط المعرفي والحضاري والتاريخي الجديد بكل حاجاته وبكل إكراهاته وبكل ما تتيحه صدماته أيضاً.

س: هل تعتقدون أن الحادثة قدر لا مفر منه بالنسبة للعالم الإسلامي، وذلك بطبيعة الحال دون التخلي عن ثوابت العقيدة؟

ج: المشكل هو أن الوعي الشقي الذي اجتاح الفكر العربي والعقل العربي والإسلامي، هو الذي أصبح يجتاز إلى حاضره ومستقبله ضمن هذه التعرجات الضيقة والمفاهيم العارضة. هناك خلط فظيع بين هذا الثابت والمتحول الذي للأسف لا أومن به ولا أومن إلا بالثابت المتحول، وأنا أرفع هنا واو العطف، بمعنى أن كل شيء هو قابل أن يتطور. وإذا لم يتطور هو فلنتطور نحن كحاملين لهذه التعاليم، ونعيد إنتاج علاقة جديدة متحولة متحركة معها. لأنني من الذين يؤمنون بالحركة الجوهرية في كل شيء، في الطبيعة والاجتماع. فأنا أعتقد أن الحادثة هي قدر بالمفهوم الاجتماعي والتاريخي. وأعتبر الحادثة حتمية، وأن المفترض منا أن نكيف أنفسنا مع متطلباتها حتى لا نرمى خلف الأسلاك الشائكة، وحتى لا نكون متخلفين على هامشها ومجرد مستهلكين "لخردتها" وحتى لا نكون مستعبدين لهذه الحادثة.

س: من تضعون في معسكر الأخيار المسلمين عامة، أم المؤمنين بمختلف الديانات؟

ج: أعتبر أن ثمة جبهة واحدة ينبغي أن ينضوي تحتها كل الأخيار الذين لا يزال في ضميرهم شيء من احترام الإنسان أينما كانوا وكيفما كانت ثقافتهم. ولذلك أريد أن أخرج من هذه النمطية في تقسيم العالم إلى فسطاطين، فلا أقول هناك عالم غربي متقدم وحديث، وعالم عربي وإسلامي كذا، فأنا أقول من واجب الأخيار في مجالنا والأخيار في مجالهم

أن ينطقوا. لأنني أنطلق من قناعة بأن هناك أغلبية بعضها صامت وبعضها متكلم، ولكن لا يصل صوتها إلى داخل هذا الغرب الذي لا يزال أخطاره أوفياء لكل مكتسبات العقلانية ومكتسبات الأنوار واحترام الإنسان والثقافة التي نهض بها الغرب، والتي للأسف كان قد قطع قطع معها الغرب. فهذا الأخير لم يشهد قطيعة واحدة فقط، بل شهد قطائع كثيرة. وهؤلاء الذين لا زالوا على وفاء للأفكار وأخلاقيات النهضة والأنوار من الممكن أن يلتفتوا ويشكلوا جبهة عالمية تحاول أن تنتزع الحداثة من يد الأشرار، بما أنها هي قدر العالم، حيث قدره التحول والتطور، وأن ينتزعوها من هيمنة الأشرار، لأن الأوضاع الديمقراطية والحرية تتيح أن يصل الأشرار إلى سدة الحكم، ويستغلوا ضعف الأخيار، فيمسكوا بمعالم القوة في هذه الحضارة المعاصرة ويستغلونها ضد الإنسان. ففي الغرب، يوجد هناك إنسانيون وغير الإنسانيين أيضا.

س: طرحت مسألة تجديد الفكر الديني كمهمة يتولاها فقط الفقهاء، فهل تعتقدون أن الأمر كذلك؟

ج: طبعا هذا الذي يبدو على السطح، وفي الحقيقة أن أكبر الأخطاء التي وقع فيها العالم الإسلامي أو الخطاب التجديدي هو أنه حاول أن يجعل عملية الإصلاح عملية فقهية بحثية، وأنا أعتقد أن الفقه له دور سلبي بالمعنى الذي أفهم منه أن دوره يأتي كاستجابة لتكليف متطلبات جديدة في حياة الإنسان. فالفقه يأتي فيما بعد ولا يأتي في الأول. إذ ليس الفقه هو الذي يقود قاطرة التقدم. لكن الحامل الاجتماعي للتعالم الإسلامية هو الذي يتطور ويفرض هذا التطور على الفقه. بالتالي، على جميع الفاعلين أن

يشاركوا في هذه العملية، كل من موقعه. واعتقد أنه ليس للفقه إلا استجابة سلبية وليس استجابة إيجابية في هذا المقام الأول.

س: هل يمكن اعتبار الحركات الإسلامية حركة تجديد للفكر الديني؟
 ج: الحركة الإسلامية تحاول أن تستفيد، باعتبارها حركات سياسية في العمق، من مكتسبات التطور الفكري الذي يصنعه المفكرون والمثقفون والعلماء، ولذلك من المظاهر الخطيرة بالنسبة للحركات الإسلامية، أنها حركات سياسية ولكنها قلما تحتضن مفكرين ومثقفين ومجددين كبار، ولاحتى علماء وفقهاء. والغريب أن هذه حركات، ولعلها من المفارقات، يقودها مهندسون أو محامون أو صيادلة أو أطباء، لكنهم ليسوا أهل اختصاص في المجال للأسف. فهذا الشيء لم نكن نعهده حتى في مرحلة النهضة العربية في نهاية القرن ١٩ حيث كان يتولى الإصلاح بقوة وبعمق رجال من أمثال رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فهؤلاء كانوا متخصصين دينيين، فعمقوا السؤال ولم يضعوا أنفسهم سجينى مفاهيم، لسبب بسيط هو أنهم فقهاء لهم دراية في الاستنباط وفهم موسع للشريعة، لكونهم لا ينظرون إليها نظرة تقديسية كالتى ينظر إليها الإنسان العادى الذى له اختصاص آخر، والذى حينما يتعامل مع الشريعة يتعامل بقداسة. فى حين أن مجال الاستنباط والاجتهاد لا وجود فيه للقداسة.

س: شاركتم فى هذين اليومين الدراسيين بميدلت إلى جانب نخبة من الباحثين والدارسين المهتمين المغاربة والمصريين، ألم يكن فى نظركم مفيدا انفتاح هذا النشاط بدل أن يكون ورشا مغلقا، على اعتبار أن مجال الإصلاح وتجديد الفكر الدينى هم لا يشغل الخاصة فقط بل يهم أيضا

العامّة؟

ج: بطبيعة الحال، لا قيمة للنقاش المغلق، لأن كل هؤلاء الموجودين هنا سواء أ كانوا متشبهين بأفكار رافضة للتجديد أو غير رافضة له، يقبلون بدرجة من درجات الحوار، لكن أرى أن هذه الأفكار التي يمكن أن تنبثق عن أشغال هذين اليومين الدراسيين لن تقوم لها قائمة إذا لم توثق. لذلك يجب أن تعرف النتائج طريقها إلى الناس. لأن الهدف هو تربية عقل المسلم والمواطن العادي على ثقافة الحوار والقبول بالآخر.

الإصلاح الديني من الفكر إلى السياسات (٢٧٥)

الأحداث المغربية في حوار مع الأستاذ إدريس هاني

- عدد يوم الأحد ١٦ أبريل ٢٠٠٦ -

على هامش الورش الدولي للإصلاح من الفكر الديني إلى

السياسات المنعقد في المغرب

أجرى الحوار: رشدي التهامي

س: تحدثتم عن أزمة قراءة التاريخ العربي الإسلامي، فهل تعتقدون أن

أزمة هذه القراءة من أسباب عدم استيعاب الواقع الحالي والعمل على

تجاوز معيقاته؟

ج: أعتقد أن منطق التاريخ هو واحد. وأن للتاريخ تخارجات في

الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل. فلا يمكن أن يكون هنالك سؤال

حقيقي للحاضر أو سؤال حقيقي للمستقبل، ما لم ننهض بإعادة قراءة

جذرية وجادة للتاريخ العربي والإسلامي. والحال أننا كلما اقتربنا من هذا

التاريخ، إلا ووجدناه مليئاً بالمفارقات والتناقضات والاعتمالات التي

تحاول أن تضيف تفسيرات خاصة على أحداث تاريخية أو تجيير التاريخ

688 لحساب لسياسات معينة، رغم ما حدث من تطور كبير، ورغم كل هذه

الصددمات التي واجهت العقل العربي والإسلامي، والتي كان من شأنها أن

تخفف من هذا النوع من الحجب الذي مارسه العقل العربي على تاريخه،

(٢٧٥) - يومية الأحداث المغربية، عدد يوم الأحد ١٦ أبريل ٢٠٠٦ - أجرى الحوار: رشدي

التهامي.

إلا أننا وجدنا هذا العقل هو من أكثر العقول جموداً أمام الصدمات التي أنتجت لنا الحداثة. وأعترف بأن العقل العربي يمتلك هذه المناعة وأنه صمد أمام الصدمات ولذلك لم يتطور.

س: اعتبرتم أن التعاليم الدينية غير كافية إذا لم تشكل جزءاً من نسق معرفي متكامل، كيف توضحون ذلك؟

ج: أعتقد أن الأفكار وإن كانت لها أجنحة. لأن العقل أساساً ومن طبيعته أن يحلق بعيداً حتى في مدى المثل المتصلة والمنفصلة. لكن السؤال يظل هو: ما هو الفكر الذي يستطيع أن يحدث شيئاً على الأرض؟، ليس القياس في المقام هو على حجم الأفكار. فنحن حينما نفتش في تراثنا سنجد أمواجاً وركاماً هائلاً من الأفكار التي قد تبدو لنا من الناحية الكمية والجمالية أفضل مما نطق به بعض الحداثيين أنفسهم. ولكن لا نلتفت إلى جانب آخر من الخطورة، وهو أن بعض هذه الأفكار إنما كانت استنبتت وتكاملت ضمن نمط فكري اجتماعي وحضاري وتاريخي معين. فاستعارتها من هذا النسق ومحاولة إعطائها سلطة وحاكمة على الأفكار التي انبثقت من نسق جديد، فيه إشكال. فهذه الأفكار إذا لم تنطلق ولم يتم الاعتماد عليها من داخل أنساق معينة فلا فائدة منها. وأقصد بذلك أن

الأفكار التي تشكل هذا التراث العربي والإسلامي فيها جانبان: جانب موروث يمكن الاستئناس به والتعامل معه لفهم كيف كان يفكر الإنسان في مرحلة القرون الوسطى مثلاً، أما حينما نتحدث عن الإسلام فأعتقد أن الطريق الأمثل لتطوير هذه التعاليم هو بتجريدها مما لبس بها من لبوس، وإخضاعها إلى منطق القطيعة. وأقصد بالقطيعة هنا، أن هذه التعاليم يجب

إعادة إنتاجها وفق متطلبات النمط المعرفي والحضاري والتاريخي الجديد بكل حاجاته وبكل إكراهاته وبكل ما تتيحه صدماته أيضا.

س: هل تعتقدون أن الحادثة قدر لا مفر منه بالنسبة للعالم الإسلامي، وذلك بطبيعة الحال دون التخلي عن ثوابت العقيدة؟

ج: المشكل هو أن الوعي الشقي الذي اجتاح الفكر العربي والعقل العربي والإسلامي، هو الذي أصبح يجتاز إلى حاضره ومستقبله ضمن هذه التعرجات الضيقة والمفاهيم العارضة. هناك خلط فظيع بين هذا الثابت والمتحول الذي للأسف لا أومن به ولا أومن إلا بالثابت المتحول، وأنا أرفع هنا واو العطف، بمعنى أن كل شيء هو قابل أن يتطور. وإذا لم يتطور هو فلنتطور نحن كحاملين لهذه التعاليم، ونعيد إنتاج علاقة جديدة متحولة متحركة معها. لأنني من الذين يؤمنون بالحركة الجوهرية في كل شيء، في الطبيعة والاجتماع. فأنا أعتقد أن الحادثة هي قدر بالمفهوم الاجتماعي والتاريخي. وأعتبر الحادثة حتمية، وأن المفترض منا أن نكيف أنفسنا مع متطلباتها حتى لا نرمى خلف الأسلاك الشائكة، وحتى لا نكون متخلفين على هامشها ومجرد مستهلكين "لخردتها" وحتى لا نكون مستعبدين لهذه الحادثة.

690 س: من تضعون في معسكر الأخيار المسلمين عامة، أم المؤمنين

بمختلف الديانات؟

ج: أعتبر أن ثمة جبهة واحدة ينبغي أن ينضوي تحتها كل الأخيار الذين لا يزال في ضميرهم شيء من احترام الإنسان أينما كانوا وكيفما كانت ثقافتهم. ولذلك أريد أن أخرج من هذه النمطية في تقسيم العالم

إلى فسطاطين، فلا أقول هناك عالم غربي متقدم وحديث، وعالم عربي وإسلامي كذا، فأنا أقول من واجب الأخيار في مجالنا والأخيار في مجالهم أن ينطقوا. لأنني أنطلق من قناعة بأن هناك أغلبية بعضها صامت وبعضها متكلم، ولكن لا يصل صوتها إلى داخل هذا الغرب الذي لا يزال أخياره أوفياء لكل مكتسبات العقلانية ومكتسبات الأنوار واحترام الإنسان والثقافة التي نهض بها الغرب، والتي للأسف كان قد قطع قطع معها الغرب. فهذا الأخير لم يشهد قطيعة واحدة فقط، بل شهد قطائع كثيرة. وهؤلاء الذين لا زالوا على وفاء للأفكار وأخلاقيات النهضة والأنوار من الممكن أن يلتفتوا ويشكلوا جبهة عالمية تحاول أن تنتزع الحداثة من يد الأشرار، بما أنها هي قدر العالم، حيث قدره التحول والتطور، وأن ينتزعوها من هيمنة الأشرار، لأن الأوضاع الديمقراطية والحرية تتيح أن يصل الأشرار إلى سدة الحكم، ويستغلوا ضعف الأخيار، فيمسكوا بمعالم القوة في هذه الحضارة المعاصرة ويستغلونها ضد الإنسان. ففي الغرب، يوجد هناك إنسانيون وغير الإنسانين أيضا.

س: طرحت مسألة تجديد الفكر الديني كمهمة يتولاها فقط الفقهاء، فهل تعتقدون أن الأمر كذلك؟

691

ج: طبعا هذا الذي يبدو على السطح، وفي الحقيقة أن أكبر الأخطاء التي وقع فيها العالم الإسلامي أو الخطاب التجديدي هو أنه حاول أن يجعل عملية الإصلاح عملية فقهية بحثية، وأنا أعتقد أن الفقه له دور سلبي بالمعنى الذي أفهم منه أن دوره يأتي كاستجابة لتكليف متطلبات جديدة في حياة الإنسان. فالفقه يأتي فيما بعد ولا يأتي في الأول. إذ ليس الفقه هو

الذي يقود قاطرة التقدم. لكن الحامل الاجتماعي للتعالم الإسلامية هو الذي يتطور ويفرض هذا التطور على الفقه. بالتالي، على جميع الفاعلين أن يشاركوا في هذه العملية، كل من موقعه. واعتقد أنه ليس للفقه إلا استجابة سلبية وليس استجابة إيجابية في هذا المقام الأول.

س: هل يمكن اعتبار الحركات الإسلامية حركة تجديد للفكر الديني؟

ج: الحركة الإسلامية تحاول أن تستفيد، باعتبارها حركات سياسية في العمق، من مكتسبات التطور الفكري الذي يصنعه المفكرون والمثقفون والعلماء، ولذلك من المظاهر الخطيرة بالنسبة للحركات الإسلامية، أنها حركات سياسية ولكنها قلما تحتضن مفكرين ومثقفين ومجددين كبار، ولاحتى علماء وفقهاء. والغريب أن هذه حركات، ولعلها من المفارقات، يقودها مهندسون أو محامون أو صيادلة أو أطباء، لكنهم ليسوا أهل اختصاص في المجال للأسف. فهذا الشيء لم نكن نعهده حتى في مرحلة النهضة العربية في نهاية القرن ١٩ حيث كان يتولى الإصلاح بقوة وبعمق رجال من أمثال رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني، فهؤلاء كانوا متخصصين دينيين، فعمقوا السؤال ولم يضعوا أنفسهم سجينى مفاهيم، لسبب بسيط هو أنهم فقهاء لهم دراية في الاستنباط وفهم موسع للشريعة، لكونهم لا ينظرون إليها نظرة تقديسية كالتى ينظر إليها الإنسان العادى الذى له اختصاص آخر، والذى حينما يتعامل مع الشريعة يتعامل بقداسة. فى حين أن مجال الاستنباط والاجتهاد لا وجود فيه للقداسة.

س: شاركتم فى هذين اليومين الدراسيين بميدلت إلى جانب نخبة من الباحثين والدارسين المهتمين المغاربة والمصريين، ألم يكن فى نظركم

مفيدا انفتاح هذا النشاط بدل أن يكون ورشا مغلقا، على اعتبار أن مجال الإصلاح وتجديد الفكر الديني هم لا يشغل الخاصة فقط بل يهم أيضا العامة؟

ج: بطبيعة الحال، لا قيمة للنقاش المغلق، لأن كل هؤلاء الموجودين هنا سواء أ كانوا متشبهين بأفكار رافضة للتجديد أو غير رافضة له، يقبلون بدرجة من درجات الحوار، لكن أرى أن هذه الأفكار التي يمكن أن تنبثق عن أشغال هذين اليومين الدراسيين لن تقوم لها قائمة إذا لم توثق. لذلك يجب أن تعرف النتائج طريقها إلى الناس. لأن الهدف هو تربية عقل المسلم والمواطن العادي على ثقافة الحوار والقبول بالآخر.

الإسلام والحادثة (٢٧٦)

س : صدر لكم مؤخرا كتاب بعنوان: "الإسلام والحادثة" ، ونود أن نتعرف من خلال دراستكم هذه على نظرة الإسلام إلى موضوع الحادثة ، فكيف ينظر الإسلام لمسألة الحادثة وهل توجد في الأساس حادثة إسلامية؟

ج: أود في البداية أن أتحدث عن السياق الموضوعي لمجمل المطارحات التي تضمنها هذا الكتاب . إنها بالفعل شكلت منعطفًا حاسمًا في رؤيتي للعلاقة الإشكالية بين الإسلام والحادثة. فبينما كاد يأخذنا السبات الـ" ما بعد حداثي " في هجاء الحادثة بلا شرط ، وحيث اعتبرنا أن ذلك جزء من معركة حضارية استنفذت فيها كل شعارات الممانعة عبثًا من قبيل الخصوصية والهوية وما شابه ، كانت الحادثة تبدو أكثر صمودًا وزهوا وتحديًا ، بحيث انتابني إحساس بأننا نجدف ضد منطق التاريخ. ذلك لأننا قرأنا خصوصيتنا وهويتنا خارج منطق التاريخ في نوع من المفارقة . وحينما نتحدث عن التاريخ ، فإننا نعني جملة الإمكانيات المتاحة أمام أمة من الأمم تسعى للتطور والتجدد وفق ما يمليه قانون التطور الاجتماعي والحضاري. فبينما كان الغرب الـ" ما بعد حداثي " يمارس غواية اللامعنى ، اعتقدنا أن ذلك هو الخطاب الذي سيحل لا محالة معضلة العالم العربي والإسلامي لمجرد الجري على الهامش ومعاقرة هذه اللغة المغرية . حيث إذا كانت " ما

(٢٧٦) موقع الراصد الأخبارية ٢٢/٤/٢٠٠٦ - ٥:٢٠ ، أجرى الحوار: الأستاذ حسن آل حمادة؛

بعد الحداثة" تحمل شحنة نقدية في الغرب فهي عندنا تحمل شحنة تبريرية محض. في حين أن مشكلتنا في النهضة لم تنحل بعد ، ولا زلنا نفتقر إلى الشروط الأولى التي يتطلبها منطِق النهضة. وأيضاً وهذا هو أخطر ما يستقوي به الموقف الرفضوي للحداثة هو الاختزال: اختزال الحداثة في المشكلة الأخلاقية وفي مظاهر التفسخ والمجون. وهو للأسف الاختزال الذي يساهم فيه بعض الحداثيين أنفسهم. مع أنني أرى أن ما يبدو لنا مظاهر فساد في الغرب الحديث كانت إرهاباته موجودة في ثقافة الغرب ما قبل الحداثة. والفساد يكون مع الحداثة ودون الحداثة.. بل إن بعض أشكال الفساد تتعاضد بشكل ملفت للنظر في المجتمعات التي تنعدم فيها الحداثة.. من هنا نفهم كيفية الانتقال من النقد اللامشروط للحداثة إلى التوقف عند شروط الحداثة . تجنبنا الدخول في النقد المعياري للحداثة ، لنقف عند منطقتها الذي لا يرحم. أي إما أن تكون حديثاً أو تستباح برسم الحداثة نفسها. من هنا تعين علينا النظر إلى الحداثة بوصفها اليوم موقف تاريخي يحدد موقع المجتمعات في رهان القوة. وإذا اعتبرنا الحداثة قوة في الاجتماع ، فنحن مطالبون بتحصيلها. لكن دعنا نتحدث عن هذا الخوف من الحداثة؛ أقصد الحداثة الماهوية لا المؤدلجة المريضة التي هي محل نقد لاذع من داخل الغرب نفسه ، فلو حسبنا كم تنازل الفكر العربي والإسلامي أمام أسئلة الحداثة منذ طرحات الإصلاحيين من جيل النهضة حتى اليوم ستجدنا اليوم نمارس حداثتنا على حافة ما كان يعتبر حتى حين ، خطأ أحمر وفي عداد الممنوع.. ومن يدري أن ما يبدو لنا اليوم في عداد الممتنع قد يصبح أمراً سالكا وطبيعياً.. ولك أن تتأمل منسوب ما حققته المرأة من

مكتسبات و مستوى التعليم و الانخراط الإيجابي في دورة الحداثة في العالم العربي والإسلامي ..الحداثة تلفنا من الرأس إلى القدم . وسيكون أخطر على المسلمين أن ينخرطوا في نقد الحداثة قبل أن يحرزوا شروطها ، حيث لا معنى لنقد الحداثة من خارج دورتها. حيث غاية نقدها التقدم بها لا الاستقالة عنها.على هذا الأساس لا أعتقد أن هناك حداثة إسلامية بقدر ما أعتقد بحداثة مسلمين يقيمون علاقة معافاة مع حاضرهم وشروطه وتحدياته..فإذا كان المسلمون حداثيون فسيكون الإسلام كذلك والعكس صحيح . أي أن الذي يفرض التقدم والتخلف على الإسلام هو الحامل الإجتماعي وليس التعاليم من حيث هي حمال ذو وجوه كما لا يخفى.

س: يذهب البعض من الكتاب إلى أن الهجوم على التراث والثقافة الإسلامية ، هدف رئيس من أهداف الحداثة فبماذا تجيب على أصحاب هذه الدعوة؟

ج: هو هدف رئيسي عند دعاة الحداثة المؤدلجة كما يمثلها حداثيون أغراب عن واقعنا، أو مشاكسون استهوتهم لغة اللامعنى. وهي العمائية التي يظهر عوارها أكثر متى كان المتبني لها من بني جلدتنا. لأنها لغة ماكرة غير جادة ولا يمكن أن نبني بها حاضرا ولا مستقبلا.ولا أعتقد أن الحداثة الماهوية من حيث هي بناء وكدح وإيجابية وعلم وتجدد تستهدف تراث أمة ناهضة. فنحن نفند هذه الدعوة السلبية من داخل مقولات الحداثة نفسها.وإذا أردنا أن نصد هذا الاستهداف التعسفي لتراثنا من قبل بعض الحداثيين الذين يستخدمون مقولاتها في الإتجاهات المعاكسة لإمكاناتها الأخرى ، فما علينا إلا أن ننخرط بإيجابية في الحداثة، وندافع عن كياننا

ورأسمالنا الرمزي وكل مكتسباتنا بمقولات الحداثة نفسها..بمعنى آخر إنني لا أجد لدى المسلمين التعبير الواحد عن إسلامهم كما لا أجد لدى الحداثيين التعبير الأوحده عن حداثتهم..من هنا تحدثت عن إمكانية تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحداثي.

س: في كتابات عديدة لكم تبنيتم الدعوة لتجديد الخطاب الإسلامي ، فهل هذه الدعوة تقتصر على تجديد الخطاب الداخلي ، أم أنها تطال بدرجة أهم الخطاب المصدر للآخر غير المسلم؟

ج: ليس لنا بضاعة كاسدة نحاول أن نخدع بها المشتري من خلال خدعة تزييف الواجهة.نحن نلتمس السلامة لبضاعتنا في الظاهر والباطن..في الداخل والخارج..ولا يمكن أن يصلح حالنا بهذه الإزدواجية.إن دعوى تجديد الخطاب لا يمكنها أن تتعدى إلى الخارج إذا لم تتحقق بالقدر المناسب في الداخل. فثمة جدل متبادل بين إصلاح خطاب الداخل وخطاب الخارج. فالعقل الذي يصيغ خطاب الداخل هو نفسه العقل الذي يصيغ خطاب الخارج.والمهمة اليوم تكمن في تحقيق القدر الضروري من الوعي بأزمة العقل العربي والمسلم.وفي اعتقادي أننا مطالبون اليوم أكثر من أي وقت مضى بالانكباب على إصلاح خطابنا من الداخل وتفقد جوانبتنا ..فإذا حققنا ذلك ، أمكننا تحقيق متطلبات خطابنا الخارجي.ومن هنا أحب

أن أؤكد على أن هذا التجدد المطلوب في الخطاب الإسلامي يجب أن يسلك سبيل ما أسميناه بأطروحة التبني الحضاري والتجديد الجذري. ومفادها أن ما لدينا من خطاب إسلامي يتصل ويرتبط برهانات فردية وليس برهانات اجتماعية وتاريخية. أي أن ما بين أيدينا قد يحرز ما أسماه

الفقهاء بالمعذرية والمنجزية في مسلك طلب النجاة الفردية. لكن ترى ، هل ما لدينا من خطاب هو منجز لأمة في مسلك طلب النجاة الجماعية وقيام نهضتها ومسؤوليتها الاستخلافية على الأرض. علينا أن نميز بين خطاب تكليفي يرمي لمنجزية أحكام الفرد وخطاب تكليفي يرمي لمنجزية أحكام جماعية لأمة يجب أن تحرز القوة وتستوعب شروط الاستخلاف وال عمران. إن ما لدينا اليوم قد يجعل الإنسان مسلماً يحقق روعة السلوك الفردي إلى الله ويدخل الجنة حتى لو هلكت الأمة وذهب ريحها وأصبحت في ذيل الحضارة المعاصرة، لكن المطلوب اليوم من تجديد الخطاب ليس في أن أجعل الإنسان مسلماً - وهي المهمة التي يضمنها الإسلام كما هو - بل في أن نجعل المسلم نفسه مسلماً متقدماً ناهضاً تنموياً.. فالمهمة الأولى تتعلق بالوجود كما تفيده "كان التامة" فيما المهمة الثانية تتعلق بالسبق في الوجود كما تفيده "كان الناقصة".

س: في كتابكم: "حوار الحضارات"، تطرقتم لمأزق الحداثة وبؤس آليات الثقافة ، فماذا قصدتم بحديثكم عن مأزق الحداثة وهل أن الحداثة تعيش مأزقا بالفعل؟

ج: لقد واجهت الحداثة دائما مأزق كبرى. ليس لأنها حداثة ، بل لأن

698 الحداثة هي مكتسبات يتم تدبيرها داخل حراك اجتماعي محكوم

بتناقضات لم تستطع الحداثة حلها. بل لقد قامت حروب مدمرة بين أشكال من التعبيرات الحداثية بشأن هذه المعضلة ، لكن عبثاً. ولا ننسى أن الحداثة فتحت مديات أوسع للتنافس والصراع نتيجة تدفق الثروة والتوزيع غير العادل للثروة.. ولكن المهم هو أن الحداثة تستوعب أزماتها وتفتح آفاقاً

واسعة لتدارك مفاستها. فثمة مفهوم حدائي للحداثة ومفهوم ظلامي متطرف يضيق من إمكاناتها. ولا قيمة للحداثة إلا بوجود هذه الإمكانية المفتوحة. فإذا أصبحت الحداثة تنزع إلى الأجوبة المحددة والإمكانيات المحصورة، فحتمًا يتعين نقدها وإطراحها والبحث عن إمكانات جديدة. وهذه الإمكانات الجديدة لن تكون سوى حداثة متقدمة برسم ما تتيحه من إمكانات في صالح خدمة النوع وتصويب مسيرته. ولا أعتقد أن ثمة مفهومًا لهذه التهمة، حيث لو كان للحداثة مأزقها فلا شك أن الخيارات البديلة، والتي لا وجود لها للأسف، حيث الحداثة نفسها ليست خيارًا بقدر ما هي ضرورة، أجل فليس معنى ذلك أن خارج الحداثة ستندم مأزق الإنسان. نعم إن مأزق الحداثة أمر تقر به الحداثة وتقر بضرورة تداركه. ومن هنا نجد أن أكثر أشكال النقد الجذري للحداثة وبيان مأزقها هو ذلك الذي انطلق من داخل الحداثة ومن داخل مقولاتها. فليست المشكلة في الملعب وفي قوانين اللعبة، بل المشكلة في اللاعبين. فلو خلا الميدان من لاعبين أكفاء، فإن الملعب سيتسع للبهلوان. إن الحداثة اليوم يعث بها حمقى، وهي نفسها في خطر.

س: هل من مصلحتنا كمسلمين أن ننخرط في مشروع الحداثة؟ وإذا

كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف يكون ذلك؟

ج: أعتقد أن المسلمين كلما وقفوا موقفًا رفضويًا من الحداثة - وهو أمر لا يمكن أن يتم بالفعل وبالجملة - كلما التف الحبل حول أعناقهم. وأعتقد أيضًا أن انخراط الأمم قاطبة في هذا الحدث الكوني هو ضرورة تفوق كونها مجرد ضرورة تاريخية، بل هي ضرورة أخلاقية، متى أدر كنا أن

انخراطهم سيساهم في تبديد مآزقها، وبأن الأمم الغربية نفسها قد تجد في قيمنا خلاصها حينما تتحرر من لعنة الإسلاموفوبيا. إننا بذلك سنضيق من مساحة الأشرار ، لأن انزواءنا يتيح لهم فرصة الاستئثار بها وتهريبها إلى حيث رهاناتهم الجهنمية، حتى ولو كانت رهانات تناقض جوهر الحداثة ، كما نلاحظ اليوم أن الحداثة يتلاعب بها فريقان :اللائكية اللادينية المتطرفة أو اليمين الديني المتطرف. ومع ذلك نقول، إن للحداثة إمكان آخر غير هذا وذلك، هو الإمكان الذي نطلبه لإمكاننا الإسلامي. ويمكن للأمة أن تحقق هذا الانخراط الإيجابي في الحداثة إذا ما أعادت ربط علاقتها بالتعالم على أسس تأويلية تستجيب لتحديات الحداثة على وفق النمط المعرفي والحضاري الراهن ومقولاته. على أنني لا أرى في هذا الانخراط الإيجابي في الحداثة سوى دفعا لإكراهات الانخراط السلبي في دورتها. فالحداثة تطرح أمامنا خيارين لا ثالث لهما : أن ننخرط فيها أو نكون هملا ومهمشين على حافتها. إما أن ندخل دورة الشراكة مع الحداثة ونتواصل مع مركزها أو نصبح مزابل لنفاياتها وخردتها ونسترخي على هامشها..نحن نريد أن نتقدم إلى مركز الحداثة لنكون سادتها لا مجرد ملاحق على طريق التبعية. علما أن الغرب اليوم يفعل المستحيل لكي يحرمنا من أسباب الحداثة ومن الوصول إلى منابعها مما يفرض علينا قدرا كبيرا من المناورة. إن الدعوة إلى الانخراط الإيجابي في الحداثة هو موقف ثوري وتحدي لحالة الاحتكار الغربي للحداثة وليس تبعية، إذ التبعية هي نتيجة الانزواء على هامش الحداثة وإمكاناتها. وفي اعتقادي لو نجح المسلمون في هذه المهمة التي تتطلب كثيرا من المناورة ، فإنهم لن يكونوا مجرد داخلين سلبيين في

الحدائفة ، بل سىنجزون ثورة كبرى داخل الحدائفة لصالح الإنسان ولصالح الكوكب.ولا زلت أرى أن العرب والمسلمين يملكون إمكانيات هائلة للانخراط في الحدائفة و لصنع المعجزات.ولست على أي حال متشائما بهذا الخصوص.فلا أحد في هذا العالم يملك إبادة المسلمين أو إبادة العرب

حوار مع الفكر الإسلامي إدريس هاني: جريدة الوقت (٢٧٧)

س- يمكن القول بأن السيد إدريس هاني برز بقوة عند المتلقي البحريني في السنوات الأخيرة من عقد التسعينيات من القرن المنصرم، وعلى الرغم من اصطباغ هذا التلقي بما يُحكى عن تحوّل عقائدي، إلا أنه سرعان ما أصبح اسمكم مقروناً بعبءٍ فكريّ رصين جداً. في البداية، كيف يمكنك إعادة تقديم إدريس هاني إلى المتلقي العربي والإسلامي بعيد كلّ التحولات والمشاريع والأطاريح النقدية التي دارت على مستوى ذاتك المعرفية والمستوى العام؟

ج: لعله شرف لي أن أنال اهتمام المتلقي البحريني، وأتمنى أن أكون كذلك في المقام. ذلك لأن المتلقي البحريني كما أعرفه وعاشت بعض أبنائه يتميز بذكاء حاد وثقافة عالية. والبحرين هي أشبه ما تكون بواحة ثقافية في بلاد الخليج. وإذا كان لا بد من أن أعيد تقديم نفسي للمتلقي العربي والإسلامي، فلا يسعني إلا أن أقول بأنني الشخص نفسه لا يزال هائماً في معايرة المعرفة من حيث هي قلق يومي، والفكر من حيث هو سلسلة لا نهائية من الاستشكال، والواقع من حيث هو رافد من روافد التحدي اليومي أيضاً. والمعرفة من أي باب من الأبواب دخلتها إلا وواجهت هذا التحدي؛ المعرفة في ذاتها أو في نوبات معانقتها للواقع، تطرح إشكالية المطابقة والحقيقة والتكيف..ربما عشت قلق التحول في آماده الصعبة منذ سن مبكر. وهذا إنما يدل على أنني أمنح الفكر الاهتمام

الأقصى في حياتي ، لأن به يعتريني الإحساس اليومي بإنسانيتي. ففي المرحلة التي تحدثم عنها، بدأ يخامرني اهتمام التفكير في المشكل العربي وقضايا العالم الإسلامي ، السياسية والثقافية والحضارية بالجملة. وحينها كان لا بد من العودة إلى جوهر الإشكالية ، واستئناف البحث عن حلول حقيقية تمس الجذور وتنزل إلى قعر الأزمات ، وذلك انطلاقاً من المشروع الذي عنونت له بـ: "التبني الحضاري والتجديد الجذري". هذا التحول الذي أشرت إليه في سؤالكم ، أحاطني من كل جانب ، ولا زلت أرفض الإقامة في التجربة الفكرية أو الذوقية الواحدة.. كل ذلك لأنني أومن حتى النخاع بالحركة الجوهرية ، سواء في النفس أو الطبيعة أو الاجتماع.. تلك الحركة التي تعطي للثابت معنى حركاً وإيجابياً ، في مفارقة "الثابت المتحول" مع رفع واو العطف ، التي هي في الحقيقة حركة نحو التكامل. حاولت من خلال المشروع المذكور أن أقلب الطاولة في وجه أكثر الأفكار المؤسسة لشقاوة الفكر الإسلامي المعاصر الذي لم يعش أذعياءه القلق الفكري كما ينبغي ولا صدموا بالواقع بما فيه الكفاية، فحملوا الفكر الإسلامي وزر شقاوتهم وانحطاطهم. لقد استبد العناد والتبرير والتلفيق بشعبة الفكر العربي والإسلامي إلى حد الشطط. حاولت من خلال هذا المشروع أن أقدم مساهمة لتحرير الناشئة الإسلامية من أنماط التفكير الإسلامي القائم على التهوين من الآخر ونظرية المؤامرة التي أثقلت الفكر الإسلامي الحديث، وإعادة بناء الموقف من التعاليم الإسلامية خارج مؤثرات البارادايغم التأمري والانهمامي وآثار الوعي الشقي.. والحق أنني لا أريد للجيل الإسلامي القادم أن يعيش ما عشناه من شقاء معرفي ومن تجارب أيديولوجيا مرة ، هذا ما

يهمني بالتأكيد..

س: لديك اشتغال كثيف ومضني حول المفاهيم والمقولات التأسيسية، الإسلامية منها والغربية، وعلى الرغم من الجدة التحليلية التي انطوت عليها أعمالكم في هذا المجال، إلا أن سؤالاً منهجياً يبرز في المنتهى، وهو يتعلق بإمكانات إعادة إنتاج المفاهيم والمقولات الكبرى في سياق النقد ذاته. فالتقدم، والتجديد، والتنوير، والحدثة، والاجتهاد، والتفسير، والتأويل والأيدولوجيا .. تظل محمولة بطبيعتها المغلقة بوصفها محدّدات نهائية ولو تعرّضت للنقد والتفكيك، كونها تظل باقية في التفكير والواقع، وهو ما يجعلها ناجزة وأقدر في الهيمنة على النقد وأكثر تحايلاً عليه.

ج: النزول بالتفكيك والتحليل إلى حيز المفاهيم، هو واحدة من تكتيكات النقد المعرفي الأساسية. فالمفاهيم أيا كان شأنها شأن الألفاظ في خضوعها للمواضعة. لكن ما يميزها عن عموم المواضعات اللفظية، أنها في صيرورتها التداولية تنزاح إلى أبعد مدى ويعاد صياغتها بشكل خاطئ وأحيانا مغالط. حتى أنها تفقد بين الفينة والأخرى منطقتها التواصلية، فيصبح كل واحد يستعملها في معنى خاص يعكس فهمه أو جزءاً مضللاً من المفهوم، ولا يهمه بعد ذلك أن يكون المتلقي مستوعباً أو غير مستوعب لحقيقة المفهوم. وأحيانا تكون المشكلة طبيعية وموضوعية راجعة إلى

فوضى انتقال المفاهيم من سلط نسقية ومن شروط باراديمية مختلفة نتيجة الترحيل القسري للمفاهيم من حقول معرفية شتى. ومثال ذلك الأيدولوجيا نفسها كمصطلح يتداول بمداليل مختلفة وأحيانا متناقضة.. فلو أخذنا مثالا آخر هو مفهوم التشيؤ، فعلى الرغم من أنه في المحصلة يحتفظ بمعنى

مشترك في أشكال التداول المختلفة ، إلا أن التشيؤ في الاستعمال اللغوي الدارج اليوم لا يفي بالمدلول العلمي للمفهوم في حقوله المعرفية الأخرى ؛ التشيؤ البضاعي عند ماركس أو التشيؤ الجنسي في التحليل النفسي أو التشيؤ بمدلوله الاجتماعي والثقافي كما عند ماركيز وأدرنو ونظرائهما من مدرسة فرانكفورت ونقاد الحداثة كما يمكن معالجة مفهوم التشيؤ ضمن فلسفة الصورة ومفهوم الأيقونة في الدراسات الإستيتيقية بمعاني ومداليل مختلفة.. وثمة أمثلة أخرى تؤكد على أن ظاهرة المفاهيم المهاجرة ضمن الحقول المعرفية تثير إشكالية الفوضى وتجعل الفكر أحيانا ملتبسا ويواجه السؤال الإيستيمولوجي للمفاهيم المهاجرة ، مما يجعل اللغة الواصفة للمفهوم أمرا ضروريا ومهمة متواصلة وليست نهائية.. ومثل هذا يحدث في الغرب أيضا ، لكن الأمر في المجال العربي أخطر ، لأن المفاهيم لم تأخذ نصيبها الكامل من الاستيعاب. والتعامل مع الإشكاليات الفكرية الكبرى يتم خارج هذا الاستيعاب للمفاهيم ، التي أحيانا يتم التعامل معها كحقيقة لغوية ، وليس كمفاهيم تحيل إلى أنساق معرفية وباراديجمات متناوبة في قطائعها المعرفية وثوراتها البنيوية. مشكلة الفكر العربي والإسلامي أنه لا يزال يتحرك خارج سلطة المفاهيم. إن تفكيك المفاهيم هو لما جعل له. فتارة نقصد بذلك مستوى التفهيم والتحقيق وتارة نقصد مستوى التأويل والتجديد.. وفي العالم العربي نحن في حاجة إلى مستوى التفهيم والتحقيق ، حتى نحقق هدفين أساسيين: أولهما وضع الفكر العربي في دورة المفاهيم وإخراجه من المعاقرات اللفظية لمشكلاته المعرفية والاجتماعية. وثانيهما ، وضع حد لفوضى الاستعمال المفاهيمي ، ومثله أيضا التسطيح الذي تغذو

معه المفاهيم متداولة على نحو ساذج وخاطئ وأحيانا كثيرة معكوسا. أما لو أصبح الحديث عن التفكيك والتحليل والنقد للمفاهيم يتجه إلى مستوى التجديد والتأويل ، فإن ذلك لن يخرم مناعة المفهوم أو يقلل من شأن حضوره أو يخفض من شحنة سلطته على الأفكار ، بل هي آماذ جديدة وأحياء منتشرة يتحرك فيها المفهوم في نوباته التداولية. فالمفاهيم تتطور وتتكامل وتخضع هي الأخرى لمنطق التطور. والنقد في مثل هذه الحالات هو محاولة لاكتشاف المساحات المسكوت عنها أو لنقل الآماذ الخفية للمفهوم..إنها حالة تجدد تفرض تجديدا ونظرا ، وهاهنا أهمية الفكر والتفكير ، حيث الفكر يفكر بالمفاهيم ويتفكر فيها في الوقت نفسه.. ففي البدا كان التفكير!

س: بحسب ما جاء في مقدمة كتابك المطبوع أخيراً "خرائط أيديولوجية ممزقة" ، فإنك قد انتهيت من إعداده في فبراير ٢٠٠٣ ، ولا شك أن أهم معالم الخرائط الأيديولوجية في العالم العربي والإسلامي بدت في هذه الفترة متجلية بأهم علاماتها وتضاريسها ونواتجها. ومع لحاظ التوضيحات الواردة في المقدمة، ولكن ألا تعتقد أن هناك حاجة لاستكمال مشروع الكتاب بالانتقال إلى البناء التأسيسي المحكم؟ وهل تجد أن التطورات الفكرية الحاصلة في السنوات الثلاث الأخيرة مؤثرة على 706 الخلاصات النقدية التي سجّلها الكتاب.

ج: الواقع أنني كنت أنوي أن أردف هذا الكتاب بجزء ثاني ، يعكس شكلا آخر من الخوض أكثر جذرية في نقد المشاريع الأيديولوجية العربية. فكانت مهمة الكتاب الأخير تعريفية تضع القارئ على مجمل النشاط

الفكري والأيدولوجي العربي منذ ١٩٦٧ حتى اليوم. والحق في نظري أن لا شيء جوهري تغير منذ ذلك الوقت. كل ما هنالك أننا أمام إعادة انتشار للأزمة على خريطة ممزقة لصراع أيديولوجي ، أفقد العرب والمسلمين الكثير من إمكانيات التعاطي المنطقي والطبيعي مع الواقع العربي ومشكلاته المزمنة. لا أنفي أن ثمة جدل بين الفكر والواقع العربيين ، لكنني أعتقد أن هذا الجدل ليس منطقيا ولا سويا ، بل ثمة تكثيف أيديولوجي يستمد مقومات وجوده واستمراريته من الفوضى ، ومن ابتعاد الواقع كمحدد ورافد ورقيب أيضا على حركة الفكر.. لقد اكتفيت في الكتاب المذكور بالإشارة والتلميح وطرح بعض نقاط الاستفهام ، لأ مهد الطريق إلى عمل نقدي آخر إن شاء الله..

س: في السياق نفسه ، أفكر في رأيك في كتاب طه عبد الرحمن الأخير "روح الحداثة".

في نظري ليس الكتاب المذكور سوى نوبة جديدة من نوبات الالتفاف على سؤال الحداثة الذي مهما حاولنا مواجهته بإنشاءات ساذجة وبترسانة منطقانية ملغونة كما يفعل طه عبد الرحمان ، فلن نفعل سوى التوريط الأيديولوجي في مزيد من التمازق للفكر العربي والإسلامي ، حيث مشكلات الحداثة هي اجتماعية وتاريخية وحضارية وليست إشكالات لغوية أو مقارعة لكائنات معرفية معلقة. الكتاب الأخير هو مجموعة من المقالات التي اطلعنا عليها في وقتها وفي مناسبات مختلفة ، ولكنها لا تمثل فتحا جديدا بقدر ما تمثل انفضاحا لأيدولوجيا التقريب التداولي الطهائي التي آنست في لحظات نكوص الفكر العربي ، بكل الأفكار المتداولة في

اللغة الطبيعية المأزومة والتي تبدو خارج التغطية لغلبة الأمية والجهل والفقر على المجال الطبيعي العربي، وإعادة إخراجها في سياق مفاهيمي ، يعقد المبسط بقهر اللغة وحيل المنطق، الذي تحول في المعاصرة الطاهائية إلى أيديولوجيا منطقيانية مزيفة ، أو خيمياء للشقاوة، تتحول بموجبه العناصر الخسيصة إلى عناصر نفيسة.. كتحويل التراب إلى ذهب .. كان طه عبد الرحمان يسعى إلى التهوين من الأفكار الكبرى والتهويل من الأفكار المبسطة. ومثل ذلك كنت قد عالجتة معالجة نقدية في كتابي حديث الصدور: "الإسلام والحداثة". إن ما يبدو روحا للحداثة بالمقاييس الطاهائية المستغرقة في لعب الألفاظ ، والتفريعات المنطقيانية المملة خارج منطق اقتصاد العلم والاقتصاد في الاستشكال ، ليس سوى تسطيحا في فهم الحداثة التي استلهم من رجالها عناوينه ، روح الحداثة الذي يحيل مقايسة إلى روح القوانين لمونتسكيو.. كنت أنتظر كتابه هذا وقبله كتاب "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" ، لكنني تأسفت للتدهور الكبير الذي أصاب هذا المشروع ، لا سيما وأنه في كتابه : "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" ، هجانا هجاء إنشائيا ومبسطا وقدحيا خارج موازين النقد وآداب الخلاف ، بدل أن يقف على الإشكالات الكبرى التي فجرها نقاده ، حيث مارس في حقهم كل صنوف الاستئصال وحول النقاش الفكري إلى صراع شخصي ، وكنت أود أن أقول له: لو كنت حقا جادا في الحديث عن الحق العربي في الاختلاف الفلسفي أو الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري ، لما لا تمنح نقادك هذا الحق ؛ حق النقاد في الاختلاف مع الماتن.. فالمهمة تقضي بتقديم ما يحرر العقل العربي من سطوة هذا

الفكر التضليلي الذي يعيد عقلة تخلفنا بلغة تغوي المتلقي. ولذا أتساءل: هل في وسع أحد أن يعيد صياغة أفكار طه عبد الرحمان بلغة أخرى خارج اللعبة المنطقانية والمجازيات الطهائية، ثم يحافظ على وهج هذا الفكر؟! إنك تجد قمة ما بلغه هذا الفكر في كتابه: "الحق الإسلامي.."، هو ضرورة إعادة قراءة واقعة الحادي عشر من سبتمبر، ليس بوصفها إرهاباً وطيشاً بل بوصفها آية. إن مشكلة مشروع طه عبد الرحمان هنا ليس في أنه يحمل تصوراً مبسطاً عن مفهوم الإعجاز فحسب، أو منظوراً خرافياً للوقائع السياسية، بل إنه بصدد صياغة فلسفة تتيح لابن لادن والزرقاوين أن يروا في المشروع الطهائي مشروعهم المعقلن لحماقاتهم. ذلك بعد أن أكد في كتاب "الحق العربي..." على الجذور الصهيونية للفكر الغربي، أي الفكر الغربي بوصفه مؤامرة.. ما الذي استجد إذن عن المودودي ومحمد قطب؟! وما الفارق المضموني بين خطاب الظواهري وهذا الفكر.. إنه قراءة ممنطقة لمضمون بروتوكولات حكماء صهيون.. وهذا في تصوري ليس فكراً ولا تجديداً ولا فلسفة..

س: ينشغل الطيف الديني الجديد بمساراتٍ شبه "ثورية" من الإصلاح والتجديد الديني، وهناك من ينادي بإجراء مراجعات جذرية في المساحات الدينية والمذهبية التي ينتمي إليها (لاحظ مثلاً دعوة الشيخ حيدر حب الله فيما يتعلق بالاعتدال الشيعي والوسطية الشيعية). وفي حين أن آثاراً عميقة، وناضجة، يشهدها الفكر والواقع الإيراني جرّاء مشاريع نقد التدين والإصلاح الديني، فإن النطاق العربي لازال متردداً في القبول والتمثل والتجريب الفعلي. ما مستقبل الإصلاح الديني في العالم العربي؟ وما سبب

تأخر ثماره؟ أين الخلل؟

ج: مشكلة الإصلاح الديني في العالم العربي ، راجعة إلى طبيعة الحضور الديني نفسه في الوجدان العربي. فبينما استطاع الفكر الديني في إيران أن يطور تجربة فلسفية دينية كبيرة ، كان للدين في العالم العربي حضورا بسيطا . ثم هناك الكيفية التي يعانق فيها الدين حياة الناس. المجتمعات العربية لم تخضع لتحولات جذرية وكبرى كما حدث في البلاد الأخرى. غلبة البداوة على المجال العربي وعلى الثقافة العربية وبالتالي على العقل العربي..يضاف إلى ذلك ، أن الحضور الديني في المجتمع يحمل تصميم بساطة الواقع العربي ، وبساطة مطالبه. المجال الإيراني والهندي متقدم على العالم العربي ، ومن ثمة نجد أن الحديث عن الإصلاح الديني انطلق من هناك ، مع محمد إقبال اللاهوري وجمال الدين الأفغاني وغيرهما..لكن في تصوري أن هذا الوضع سيتغير ، لأن العالم العربي بدأ يدخل دورة التغيير. وبدأ يتفاعل وينفعل بالأحداث الكبرى. هذه التحولات وما تفرضه من تحديات جذرية من شأنها أن تجعل سؤال الإصلاح الديني ، سؤالا جديا وجديرا بالاهتمام أكثر من أي وقت مضى. وأنا أعتقد أن الفكر الديني يحتاج إلى مراجعة جذرية ، لكن من قبل أبنائه قبل خصومه..لأنك إن لم تبادر إلى ذلك ، وجد من يفعله بالوكالة أو بعيدا عن حساباتك الإيجابية البناءة.وهذا الحراك القائم اليوم في إيران وغير إيران ، هو المخاض الضروري لمستقبل أفضل..وسوف يشهد الفكر الديني تطورا كبيرا في المستقبل القريب ، مادام أن السؤال طرح اليوم بالحاح ، وهناك واقع يطل علينا بصدماته الواحدة تلو الأخرى وأحيانا صدمات بالجملة.

س - لديك تجارب شخصية غير إيجابية في ظواهر العمل الحزبي الإسلامي. ما هو تقييمك لتجربة الأحزاب الإسلامية في العالم العربي من حيث البناء الفكري والقدرة على المداولة السياسية والانخراط الاحترافي في المجتمع المدني فالسياسي والتعبير عن المرجعية الدينية في قضايا الحياة؟

ج: لست ممن يستهين بالعمل السياسي ، حتى وإن اتخذت مسافة منه. العمل السياسي مهم جدا ، وتزداد أهميته في مجالنا العربي رغم أمواج الإحباط التي تغمر الإنسان وتجعله يعزف عن السياسة بوصفها بؤرة للفعل اللاأخلاقي. والحق أن العزوف عن السياسة هي آفة من الآفات التي واجهت المجتمع العربي وجعلته ضحية استغلال لأسوأ السياسات. فالسياسة إما أن تمارسها أو تمارس عليك.. إما أن تمارسها بوعي أو مورست عليك بلا وعي..حتى المثقف الذي يعزف عن السياسة ويبحث له عن سلطة من خلال حضوره وتموقعه خارج اللعبة السياسية ، هو واقع تحت تأثير السياسة. مع بزوغ فجر الدولة الحديثة أصبح من الخطأ ترتيب آثار على موجة الإحباط السياسي. فيما يعني ، أستطيع أن أميز بين الواقع والمطلوب. فأما الواقع ، فإن المشهد الحزبي والسياسي في البلاد العربية مأزوم وفساد. والمطلوب هو إصلاح هذا الوضع وعدم اليأس مهما كان الثمن. بالنسبة للأحزاب الإسلامية ، فإنها مطالبة أكثر من غيرها بالاستقامة السياسية. ذلك لأنها تقدم نفسها مخلصا وبديلا. مع أنني أرى أن الأحزاب الإسلامية عليها أن تدرك جوهر العمل الحزبي بوصفه مشاركة سياسية وتعاون وليس بديلا نهائيا وشموليا. هناك نشأة خاطئة للأحزاب السياسية الإسلامية ، تستهين

بالبرنامج الاجتماعي والمشاريع الضروري تحقيقها في المجتمع. وما دام أن الأحزاب الاسلامية تعدم برامج سياسية واجتماعية ، وتكتفي بإنشاءات أو تكرار واستنساخ لبرامج غيرها ، فلن يكون أمرها بخير. كل ما يمكن قوله بالنسبة للأحزاب الاسلامية ، أنها لا زالت تفتقر إلى الحد الأدنى من الفكر والاستعداد للمشاركة والتشريك في العملية السياسية. وهذا واقع يعم المجال العربي ، والأحزاب السياسية هي بنت هذا المجال المأزوم ، ولا ننتظر من الاحزاب أن تكون ديمقراطية في مجال تتحكم به طبائع الاستبداد.. لكنهم على كل حال يتطورون ويتغيرون بصورة من الصور.

مقدمة	٥
مدخل عام	٩
خصائص الحداثة وسماتها بين مجالين: العربي والغربي	٩
الفصل الأول مطالب التحديث من خلال تجارب الرحلة	٢٢
الرحلة من منظور التجربة المغربية	٥٥
الفصل الثاني سؤال الحداثة تصالح الإمكان الإسلامي مع الإمكان الحداثي	١١٧
(القسم الثالث) الإصلاح الديني	١٧١
الفصل الثالث الإصلاح الإسلامي من الفكر إلى السياسات	١٩١
الإصلاح الديني : الآفاق والفاعلين	١٩١
"الدين لا يصلحه إلا العقل"	١٩١
الفصل الرابع المفكر فيه واللامفكر فيه	٢٦٢
في عملية الإصلاح الديني في المغرب	٢٦٢
الفصل الخامس من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية	٣٠٩
الفصل السادس الفكر السياسي الإسلامي بين تأويل السلطة وسلطة التأويل	٣٣٣
الفصل السادس نحو مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي المعاصر	٣٧٥

- ٤٣٢ الفصل السابع الحداثة والسؤال الديني
- ٤٨٣ الفصل الثامن مفهوم الحضارة بين الإسلام والحداثة
- ٥٢٠ الفصل التاسع في البدء كانت الأخلاق
- ٥٥٩ ملحق لقاءات وحوارات
- ٥٦١ المرحوم مالك بن نبي: يتيم عصره ومنسي زماننا
- ٥٦١ ومع ذلك هو المفكر القدير والإصلاحي الرائد
- ٥٨٧ الأنا والآخر، في جدل الحوار والصراع
- ٦١٥ حوار أم صدام بين الحضارات
- ٦٢٠ نهاية الخطاب الإسلامي بين الزيف والحقيقة
- ٦٢٣ ازدواجية خطاب "حوار الحضارات"
- ٦٢٨ ماذا تبقى من فرص الحوار
- ٦٢٨ على إثر أحداث الحادي عشر من سبتمبر
- ٦٤٢ ضبابية منظومة "حوار ثقافات"
- ٦٤٦ الكيانات الثقافية ليست بالضرورة كيانات حضارية
- 714 عن حوار الحضارات
- ٦٦١ المشروع الفرنكفوني
- ٦٦٦ حوار الثقافات وأزمة المفهوم
- ٦٧٤ الإسلام والحداثة

- الأحداث المغربية في حوار مع الأستاذ إدريس هاني ٦٨٢
- على هامش الورش الدولي للإصلاح من الفكر الديني إلى السياسات
المنعقد في المغرب ٦٨٢
- الإصلاح الديني من الفكر إلى السياسات ٦٨٨
- الأحداث المغربية في حوار مع الأستاذ إدريس هاني ٦٨٨
- عدد يوم الأحد ١٦ أبريل ٢٠٠٦ - ٦٨٨
- على هامش الورش الدولي للإصلاح من الفكر الديني إلى السياسات
المنعقد في المغرب ٦٨٨
- الإسلام والحداثة ٦٩٤
- حوار مع المفكر الإسلامي إدريس هاني: جريدة الوقت ٧٠٢