الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية

الفضل شلق

مقدمة: الاجتهاد باب مفتوح

يروى عن الرسول الكريم قوله لمعاذ حين أنفذه إلى اليمن حاكماً: «بم تحكم؟» قال: «بكتاب الله تعالى» قال: «فإن لم تجد»؟ قال: «بسنة رسول الله ـ (ص) قال: «فإن لم تجد؟» قال: «أجتهد رأيي ولا آلو» قال: «الحمدلله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله».

ليس هذا الحديث إلّا واحداً من أحاديث كثيرة تحض على الاجتهاد. وقد وجد المسلمون، حتى في أيام الرسول، أن هناك مسائل لا يجيب عليها القرآن أو السنة وأنه لا بد من استخدام العقل البشري في المسائل الطارئة؛ ذلك لأن عجلة الحياة لا تتوقف ولا تنتظر أحداً.

استجاب المسلمون خلال مراحل تاريخهم لمتطلبات الحياة المتجددة بجهود فكرية عظيمة نراها في تراث الفقه وعلم الكلام وغيرهما من العلوم الإنسانية. لم يمنعهم اهتداؤهم بالمبادىء الإسلامية كما وردت في القرآن والسنة من إيجاد أجوبة جديدة كلما واجهتهم مشاكل جديدة. كانوا قادرين على التجديد والتطور، وكان الاجتهاد تعبيراً عن ذلك. فالاجتهاد جهد فكري، لكنه كذلك تعبير عن قدرة وحيوية تشملان جميع نواحي الحياة البشرية. كان الاجتهاد عملية مستمرة تجاري تطور الحياة، والبرهان على ذلك أننا أمّة ذات تاريخ. يشمل هذا التاريخ

إنجازات مهمة وعظيمة على المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية كما يشمل إنجازات مهمة وعظيمة في النواحي الفكرية التي كان طبيعياً وضرورياً أن تواكب غيرها من الإنجازات. وما تعدد المذاهب الفقهية إلا نتيجة تعدد الحاجات التاريخية لأمتنا في مراحل زمنية مختلفة أو في بقاع جغرافية مختلفة.

رغم ذلك يكثر الحديث عن إغلاق باب الاجتهاد وكأنه حقيقة تاريخية. لكن أصحاب هذه الفكرة لا يستطيعون تحديد السلطة التي أغلقت الباب ولا الزمان والمكان اللذين تمّ فيهما ذلك. إنّ الحديث الشريف «لا رهبانية في الإسلام» يمنع قيام سلطة دينية تحتكر الشأن الديني وتدّعي لنفسها الحقّ بإغْلاق باب الاجتهاد أو فتحه.

إن رفض الرهبانية في الإسلام لم يمنع نشوء مؤسسة دينية. لكن هذه المؤسسة ليست سلطة حصرية، فهي لا تتمتع بالقدرة على فرض رأيها أو عقيدتها. إنّ مهمة هذه المؤسسة هي التخصص في الشؤون الدينية واستخدام المعرفة والخبرات الناتجة عن ذلك في الاجتهاد. مهمة هذه المؤسسة هي بالضبط إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه. وهو باب مفتوح للجميع، لأنه إذا كان العلماء الدينيون أكثر تخصصاً من غيرهم فإنهم لا يحتكرون المعرفة الدينية وإذا حاولوا ذلك، أو حاولوا فرض سلطتهم العقيدية، فإنهم يخالفون قواعد دينهم الأساسية. فليست المؤسسة الدينية في المجتمع الإسلامي سلطة كنسية، إذ لا تستطيع أن تحتكر الشأن الديني بالنيابة عن المجتمع. الكنيسة جسم رسمي له إطار مميز عن المجتمع، لا عن الدولة وحسب، وهو لا يقتصر على الاختصاص في الشأن الديني بل يحتكره دون المجتمع ويقتصر عليه ولا يُعْنى بغيره. من هنا كانت الدعوة في الغرب إلى فصل الدين عن السياسة أمراً مبرراً على أساس ديني وكنسي، رغم أنّ الكنيسة عارضت ذلك في مرحلة تاريخية معينة. ومعارضتها كانت لا من أجل خلط الدين بالسياسة بل من أجل إخضاع السلطة السياسية للسلطة الكنسية. أما المؤسسة الدينية في التاريخ الإسلامي فهي رغم أنها نشأت بمعزل عن السلطة السياسية، وأحياناً في مواجهتها، لكنها كانت دوماً جزءاً من المجتمع ومؤسساته وتعبيراً عنه. لذلك كان الإجماع أصلاً

من أصول الفقه. والإجماع هنا هو إجماع الأمة. وقد بقي الأمر كذلك رغم محاولات البعض اختصار الإجماع ليصبح مقتصراً على إجماع العلماء بحجة أن إجماع الأمة غير ممكن التحقق منه لأسباب تقنية.

لقد فهم الفقهاء مهمتهم عبر التاريخ فلم يكونوا يرددون «يقول الإسلام» أو «هذا هو الإسلام» بمعنى أنه دوغما (عقيدة) يصوغها البعض لفرضها على الآخرين. كان همهم ينصب على إيضاح المسائل وعرض مختلف الآراء، التي تتفق معهم أو تناقضهم، ولم يكن لديهم أي اهتمام بحسم المسائل في هذا الاتجاه أو ذاك. وكانوا يختمون عرضهم للمسائل والآراء المتباينة حولها بالقول «والله أعلم» إدراكاً منهم أنهم ليسوا هم السلطة أو المرجع. فهموا أن مهمتهم هي إيضاح ما غمض وتدقيق ما يُبهم على أن يترك أمر الاختيار للمسلم. لذلك تعددت المذاهب وتعددت الآراء داخل كل مذهب وساد التسامح حيال آراء الآخرين فانعدم الاضطهاد الديني. وما كان ممكناً محاكمة المسلمين باستخدام معايير إيمانية أو عقيدية، فالإيمان لا يزيد ولا ينقص عند البعض، أو أنه يزيد عند البعض الآخر لكنه لا ينقص عن حد معين ما دام الشخص المعني يؤمن بالله ورسوله فيعلن شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله.

***

هناك علاقة وثيقة بين الفقه والبيان. فالفقهاء اعتبروا معرفة لغة العرب، اللغة التي نزل القرآن بها والتي تكلم الرسول بها، شرطاً ضرورياً لكل معرفة فقهية. هذه العلاقة هي أيضاً دليل على أن مهمة الاجتهاد الفقهي هي الإيضاح، إيضاح المعاني، للآيات القرآنية ولأحاديث الرسول، وإيضاح الخيارات التي يمكن للمسلم الأخذ بها. أقول خيارات لأن الفقه كما يقول الشيرازي في (شرح اللمع) علم وظن، والمظنونات تشكل غالبية أحكام الشرع.

ويشكّل الترجيح باباً هاماً من أبواب أصول الفقه لأنّ غلبة الظن هي طريق الوصول إلى كثير من الأحكام الشرعية. والترجيح هو اختيار بين دليلين كلاهما محتمل الصحة. فالمجال مفتوح أمام اختلاف الآراء الفقهية والجدل بين

أصحابها. وإذا كان البعض يسمي الفقه علم الخلافيات فذلك أمر لا يستدعي الاستغراب. فالمعرفة الفقهية نسبية، ولأنها كذلك يكون من المستحيل صياغة دوغما عقيدية تفرضها مؤسسة ما على المؤمنين، مهما كانت هيبتها.

إن المعرفة الفقهية نسبية بطبيعتها لأنها حصيلة الجهد البشري. الفقه إدراك ومعرفة بشريان، والاجتهاد هو طريق الوصول إليهما، هو السعي المبذول للوصول إلى الأحكام الشرعية. يتم استنباط الأحكام الشرعية من التعاليم الإلهية بواسطة الجهد البشري. والتعاليم الإلهية مطلقة بطبيعتها، لكنّ معرفتنا لها نسبية. هذه المعرفة البشرية هي ما ينقل التعاليم الإلهية إلى حيّز التنفيذ، أي إلى أحكامٍ شرعية، فتحولها إلى النسبية كما يقول أحد الفقهاء المحدثين.

ورد في أثر نبويٍّ قوله (ص): «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر». يشجع هذا الحديث على الاجتهاد ولا يربط ذلك بضرورة الوصول إلى نتائج صحيحة. المهم هو النية وبذل الجهد في سبيل ذلك. إنه يفتح الباب أمام الجميع كي يشاركوا في هذا الجهد كي لا يقتصر الأمر على أولئك الذين يمتلكون سلطة القرار بسبب موقعهم الاجتماعي أو السياسي أو حتى العلمي. لذلك يقول بعض الفقهاء «كل مجتهد مصيب». إنّ الخطَّ الذي يبدأ بالقول أنه لا رهبانية في الإسلام ينتهي إلى اعتبار أن الجميع يمكن أن يشاركوا في الاجتهاد، فكل امرىء يمكن أن يصير مجتهداً.

من ناحية أخرى، اعتبر بعض الفقهاء أن الاجتهاد تكليف، وحكموا بالإثم على من لم يجتهد في طلبه، علماً بأنه إذا أخطأ فلا إثْم عليه. صحيح أنهم قسموا الناس إلى خاصة وعامة، الأولون هم الذين تتوافر فيهم الشروط التي تجعلهم قادرين على الاجتهاد والآخرون لا تتوافر فيهم هذه الشروط، واعتبروا جواز تقليد العامة للخاصة (اجتهاداً)، لكنهم كرهوا تقليد الخاصة للخاصة، لأن كل من تتوافر فيه شروط الاجتهاد عليه واجب القيام بذلك. إن الاجتهاد في نظرهم فرض كفاية. لكن فرض الكفاية يتحول إلى فرض عين في حالات معينة عندما يصبح الأمر ضرورياً. فالجهاد فرض كفاية، لكن عندما تتعرض

الأمة للخطر ويصبح من الضروري أن تدافع عن نفسها في وجه الغزو الخارجي فإنّ الجهاد يصبح فرض عين أي يصبح واجباً على كل امرىء قادر على القتال. وما أحوج الأمة الآن إلى أن يبذل كل فردٍ فيها جهده في التأمل الفكري وفي العمل الجسدي للخروج من حالة الهزيمة والاستسلام والاستنقاع. لو كان علماء الأمة الدينيين وغير الدينيين، أعني بذلك جميع الانتلجنسيا في المجتمع، قادرين على الاجتهاد لإيجاد الحلول الملائمة وبلورة وعي مطابق لحاجات المجتمع لما كنا نسير من هزيمة إلى أخرى أمام الغرب منذ الحملة النابليونية حتى اليوم، ولما كانت الصهيونية قادرة على إقامة دولة إسرائيل في قلب الأمة، في فلسطين. إن هزائمنا تبدأ بالضحالة الفكرية وانعدام القدرة على الاجتهاد النظري الذي يسحب نفسه على المسائل العملية التي تواجهنا والتي تشمل مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي والعسكري والاقتصادي وغيرها. فالمجتمع الذي يقيل عقله ويحيله على التقاعد يتراجع في جميع المجالات الأخرى وينهزم أمام التحديات.

على كل حال، لقد جعل الفقهاء الإجماع أصلاً من أصول الفقه إلى جانب الكتاب والسنة، وهذا أمر بالغ الدلالة. فالإجماع هو إجماع الأمة بما في ذلك العامة وأهل الاجتهاد الذين تتوافر لديهم شروط الاجتهاد، والبعض جعل الاجتهاد يقتصر على العلماء الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد، وهؤلاء يمكن معرفتهم باطراد العادة كما قال أحد الفقهاء. أن تبيّن إجماع الأمة أمر صعب، والصعوبة تعود إلى عقبات تقنية لأنه يصعب تتبع آراء ومواقف جميع أفراد الأمة. وتواجه العقبات التقنية نفسها إمكانية تبيّن إجماع علماء الأمة وإن بدرجة أقل. كذلك يواجه تقرير من هم علماء الأمة صعوبات كبيرة. فهؤلاء لا يندرجون في إطار محدد ولا يخضعون لمعايير تقررها سلطة واحدة أو سلطات متعددة. على كل حال إن انقسام الناس إلى درجات فيما يتعلق بمعرفة الأمور الدينية وامتياز بعضهم بمعرفة تفوق الآخرين لا يخولهم سلطة تقرير ما يعتقده الآخرون، بل إن معرفتهم وتخصصهم بالأمور الدينية لا يعطيانهم سلطة القرار بل يجعلانهم يحملون مسؤولية الإيضاح، إيضاح وبيان الأمور الدينية والأحكام

كي يقرر بقية المسلمون بأنفسهم الخيارات والأحكام التي يتبنونها. فالجميع يشاركون في الاجتهاد كل حسب علمه ومعرفته. والإجماع بهذا المعنى هو إجماع الأمة لا إجماع بعضها مهما تميز هذا البعض.

الأهم من كل ذلك أن الإجماع لا يقرر بقرار شخص أو سلطة أو جماعة معينة، بل يتكوّن تاريخياً. لقد ناقش الفقهاء مسألة انقراض العصر واختلفوا حولها. كانت المسألة التي واجهوها هي هل يثبت الإجماع في عصر ما قبل أن يموت جميع المساهمين في إجماع ما أو بعد ذلك، على أساس أن بعضهم يمكن أن يغيروا رأيهم ما داموا على قيد الحياة. لكنهم لا يمكن أن يموتوا في وقت واحد، وبعض الذين يعيشون في عصر معين تمتد حياتهم ليشهدوا عصراً لاحقاً، كما أن البعض الآخر يمكن أن يكونوا شهدوا العصر السابق. لذلك لا يكون الإجماع بمثابة قرار يتخذ في وقت معين ويتم تسجيله لدى سلطة أو مرجع معين بل هو عملية متواصلة وسيرورة تاريخية لا تنقطع. الإجماع هو حصيلة عملية الاجتهاد الجماعية التي يشارك فيها جميع أفراد الأمة كل بقدر علمه ومعرفته. بعضهم من المتخصصين الفقهاء يقومون بالإيضاح والبيان والآخرون يقع عليهم واجب التلقي والفهم والاستيعاب لأخذ القرارات المناسبة من أجل الممارسة العملية. تتدفق هذه العملية بشكل مستمر في سيرورة تاريخية لا تنقطع. وما كتب عن الإجماع والمسائل التي أجمع عليها المسلمون هو في واقع الأمر محاولات ضرورية من أجل التقاط لحظات معينة في هذه السيرورة ووضعها في أطر ثابتة تكون قواعد ومعايير للعمل.

لم يكن ممكناً تحويل المؤسسة الدينية الإسلامية إلى سلطة دينية تشبه الكنيسة الكاثوليكية. وبالتالي لم يكن ممكناً إغلاق باب الاجتهاد ولا جعله مقتصراً على فئة دون أخرى. هذا ما يعبر عنه مبدأ الإجماع الذي يجعل من الاجتهاد عملية جماعية مستمرة ما دامت جماعة المسلمين موجودة.

كان الفقهاء هم الانتلجنسيا الإسلامية التي استطاعت التعبير عن وعي المسلمين وبلورة هذا الوعي في قواعد (أصول) وأحكام تكون هي معايير العمل والممارسة. استطاع الفقهاء القيام بهذه المهمة بمقدار ما كانوا ملتصقين وملتزمين

بالمجتمع وقضايا جماهير العامة. يفسر ذلك حقيقة أنّ الفقهاء لم يكونوا من رواد قصور الخلفاء والسلاطين والأمراء كما كان الفلاسفة، بل كانوا مضطرين أن يقوموا بمهام الإنتاج الفكري الفقهي بمعزل عن السلطة السياسية إن لم يكن بمواجهتها. ينطبق هذا الأمر على فقهاء السنة بالقدر نفسه الذي ينطبق على فقهاء الفِرَق الإسلامية الأُخرى.

هناك أمر آخر قوّى هذا الاتجاه عند الفقهاء من الفريقين هو إدراكهم أنّ أيّ محاولة لاستخدام السلطة السياسية من أجل صياغة المعتقد الديني وفرضه على الناس يعني إخضاع الدين للسياسة مما يعني تشويش الإيمان عند المسلمين وحدوث انشقاقات وحروب أهلية بينهم. هذا ما حدث فعلاً في القرن الأول الهجري (حروب علي ومعاوية وانشقاق الخوارج) وهذا ما يحدث الآن نتيجة النشاط السياسي للتيارات الإسلامية الأصولية التي سيطر بعضها على السلطة السياسية في بعض البلدان الإسلامية.

كان باب الاجتهاد في التاريخ الإسلامي مفتوحاً على مصراعيه أمام جميع المسلمين بطريقة تفسح مجال الخلاف (والفقهاء والمؤرخون سموا الفقه علم الخلافيات) والجدل بين الآراء المتعددة على أسسٍ من الاحترام المتبادل والتسامح حيال الآخرين. وكان ذلك سبباً رئيساً في الحفاظ على وحدة الجماعة ومنع الانشقاقات الدينية، فما شهد هذا التاريخ انشقاقات دينية فيما عدا ما كان في القرن الأول الهجري حين أُخضع الدين لمتطلبات الصراعات السياسية. فيما عدا ذلك كان التاريخ الإسلامي تاريخ اندماج اجتماعي ديني هائل حصل نتيجة السماح بالخلافات الفقهية لا بالإرغام على التوافق والاتفاق.

لماذا إذن يتحدثون عن إغلاق باب الاجتهاد؟ هل يريدون القول إن البحث في الشؤون الدينية انتهى لأنه لم تعد تواجه المسلمين مشاكل جديدة؟ أم أنهم يريدون القول أنّ الاجتهاد أُغلق بابه أمام الجميع غير الصفوة التي تريد أن تصبح سلطة دينية تفرض رأيها ومعتقدها على الآخرين؟ إنّ من ينظر إلى حال العرب والمسلمين اليوم ويرى ما يتخبطون فيه من مشاكل وما يواجهونه من

هـزائم أمام الغـير لا يرضى أن يغلق البـاب أمامهم إلا إذا أراد أن تستمـر هذه الحالة. فالمسلمون الآن هم أحوج من أي فترة سـابقة لكي يصبـح الاجتهاد لا فرض كفاية وحسب بل فرض عين.

الاجتهاد في مراحله الثلاث

لم يكن الاجتهاد في تاريخ المجتمعات الإسلامية عملية تأمل في فراغ، بـل كان جزءًا من سيرورة الفكر والتفكير التي قامت بهـا هذه المجتمعـات استجابـة لمتطلبات سـيرورتها التـاريخية في مـواجهة المشـاكل المـطروحة سـواء كانت هـذه المشاكل ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية أو عسكرية أو غيرها.

خرج العرب المسلمون من الجزيرة العربية حاملين لواء الدعوة كما عبّر عنها الكتاب المبين وسنة النبي. قاموا بالفتـوحات من أجـل نشر الدعـوة، شجعتهم كـثرة الغنائم، لكن الإيمـان بالـدعوة لعب دوراً أسـاسياً. أدت الفتـوحـات إلى انضواء شعوب كثيرة تحت سلطة العرب المسلمـين. بعض هذه الشعـوب اعتنق الإسلام تدريجياً وبعضها بقي على دينه. كان على العرب المسلمين شرح الدعوة وإيضاحها وتبيان مضمونها ومغـزاها لتصبـح مفهومـة ثم مقبولـة لدى الشعـوب المغلوبة التي كان بعضها يحمل ثقافات عربية تكوّنت ونضجت قبل الإسلام، لم يكن سهـلاً على تلك الشعـوب العريقـة قبول الإسـلام والإيمان بـدعـوتـه دون الإيضاح والتبيين، وهذان أمـران يتعلقان باللغـة كوسيلة للفهم والافهـام. هذا ما يفسر أهمية اللغة العربية في الإسلام وعلومه.

من نـاحية أخـرى، كـانت الشعـوب الخـاضعـة للعـرب، والتي لم تعتنق الإسـلام تنـظر بعين الشـك والريبـة إليهم وإلى دينهم. في المقابـل، كـان عـلى العرب إنتاج أفكار جديدة من أجل المحـاجّة والإقنـاع أو الرد عـلى المشككين. حتى بعض الذين أسلموا، كـانوا مـا يزالـون يحملون بقايـا ثقافـاتهم الموروثـة، فكان ضرورياً الحوار معهم من أجل الخـلاص من ذلك كي يكتمـل إسلامهم، أي كي يصبح انتماؤهم للثقافة الإسلامية مستغرقاً لكامل وجودهم.

نشـأت الثقافـة الإسلاميـة حصيلة بلورة وإيضـاح الأفكـار الـدينيـة لـدى

المسلمين وحصيلة الرد على الآخرين في الوقت ذاته. كان عليهم إيضاح النص (القرآن والسنة) بناء على تجاربهم المستجدة مما دفع بهم إلى استنباط طرائق لحل المسائل التي لم يرد فيها نص واضح وصريح فاستخدموا أسلوب القياس. كان القياس منهجاً معرفياً مبنياً على الأساليب البيانية الموروثة هو وسيلتهم لإنتاج أفكار جديدة. وضعوا لهذا المنهج ضوابط لغوية ومنطقية، لكن الضابط الأهم كان موافقة الجماعة. من هنا كان الإجماع ذا أهمية خاصة رغم وجود العديد من الالتباسات حول طريقة تطبيق مبدأ الإجماع. لقد كان مصدر هذه الالتباسات كثرة الخلافات بين الفقهاء والمتكلمين حول ميكانيكية تطبيق مبدأ الإجماع، علماً بأنّ الإجماع ليس قراراً للتطبيق تتخذه فئة ما بالنيابة عن الجماعة بل هو، كما ذكرت سابقاً، سيرورة تنمو وتتطور تدريجياً وتراكمياً. إنه حالة تصل إليها الجماعة أكثر مما هو قرار يتم الانطلاق منه.

واجه العرب في دار الإسلام شعوباً كان بعضها وريث حضارات وثقافات أكثر تطوراً ونضجاً مما حمله العرب إليهم. فرض هذا الأمر عليهم مهمة مزدوجة هي نشر الدعوة بالتزامن مع بناء ثقافة أعلى مستوى من الثقافات التي ورثتها الشعوب المغلوبة. لم تكن ثقافة العرب الموروثة تفي بالمطلوب، بسبب تأخرها النسبي، ولا كان ممكناً تركيب مزيج من ثقافات الآخرين. بل كان عليهم بناء ثقافة جديدة تستفيد من الآخرين لكنها تتمحور حول موروث العرب أنفسهم. فهم حملة الدعوة التي لا يمكن إيصالها للآخرين إلّا بلغتهم، لغة النص القرآني الذي يفترض بالمؤمنين الجدد فهمه من أجل التقيد بتعاليمه، لأن مهمتهم الأساسية كانت «الإيصال» (إيصال الدعوة) والبيان (بيان النص). فقد كان طبيعياً بل ضرورياً، أن تبنى الثقافة الجديدة حول اللغة العربية التي هي وسيلة الإيصال والبيان.

جعلت الفتوحات من العرب حكاماً لشعوبٍ أُخرى، لكنهم في النواحي الثقافية والاجتماعية لم يكونوا كذلك. كان عليهم أن يخوضوا الصراع في هذه الجوانب من مواقع غير متكافئة ولغير صالحهم. لكنهم خاضوا الصراع بروح اقتحامية وبنفوس مفعمة بالحماس لأنهم كانوا دُعاةً لديهم رسالةٌ يريدون إيصالها

للعالم، إن لم يكن اجتياح العالم بها. ومثلما كانت دعوتهم تنطلق من مبدأ التوحيد الإلهي، كانت الجماعة، جماعة المؤمنين، تعتمد مبدأ التوحيد الاجتماعي أي تشكيل أمة موحدة تشمل جميع المسلمين وتنمو وتتوسع كي تشمل العالم بأسره.

كان الحوار وسيلة نشر الدعوة وتحقيق وحدة الأمة في آن. فعلى صعيد نشر الدعوة، لم تكن هناك وسيلة أخرى غير الحوار والإقناع، لأنّ الفتوحات لم تستمر أكثر من مئة عام، ولم يتعد تأثيرها إنشاء سلطة سياسية للعرب المسلمين. على كل حال، إن معظم الجماعات الإسلامية غير العربية، انضمت إلى الإسلام بعد توقف الفتوحات.

أما على صعيد وحدة الأمة، فقد كان الحوار قاعدة ضرورية للحفاظ على هذه الوحدة التي استمرت حتى بعد انهيار سلطة الخلافة المركزية وتعدد الدول السلطانية الحاكمة. أدى الحوار الداخلي بين المسلمين إلى انقسامهم إلى مذاهب ومدارس فكرية. تعددت الأساليب المعتمدة لاستنباط أفكار جديدة واكتشاف حلول للمشاكل المطروحة. وتعددت العلوم التي استخدمت من أجل تحقيق مستويات أعلى من المعرفة ولم يكن لديهم خوف من الخلافات المذهبية داخل صفوفهم، فكأنهم كانوا يدركون أن الرحرحة في الحوار والنقاش والتسامح إزاء آراء الآخرين وإزاء الخلافات وتعدد الاجتهادات هي الوسائل التي تضمن وحدة الأمة. وكان باستطاعتهم إنشاء ثقافة جديدة موحدة لأنهم سمحوا بتعدد الخلافات وألغوا إمكانية قيام أي سلطة دينية تحسم الخلاف لصالح هذا الفريق أو ذاك. فقد أدت الخلافات المذهبية وتعدد الاجتهادات في كل مسألة تقريباً إلى تحقيق عملية اندماج هائلة أقوى من أي وحدةٍ شكليةٍ يمكن أن تتحقق على يد سلطةٍ دينيةٍ أو أيديولوجية.

انطلقت الثقافة العربية من اللغة إلى الفقه وعلم الكلام، ثم الفلسفة، وحدثت تطورات كبيرة في الأدب، نثراً وشعراً، وحققت إنجازات عظيمة في العلوم الفيزيائية والطبيعية والرياضيات، وفي علوم الجغرافية والتاريخ وغيرها من العلوم الإنسانية. ليس هنا مجال تعداد إنجازات العرب في مختلف نواحي

المعرفة البشرية. المهم هو الإشارة إلى أنّ أخصب المراحل التي استطاع فيها العرب، والمسلمون عامة، الاجتهاد والتجديد على الصعيد الديني هي المرحلة التي كانوا قادرين فيها على تحقيق إنجازات موازية في مجالات المعرفة الأخرى.

كانت القرون الخمسة الأولى للإسلام، من الهجرة إلى بداية الحملات الصليبية مرحلة ذات طابع اقتحامي. في بدايتها تمت الفتوحات بسرعة هائلة، وفيها انتشرت الدعوة انتشاراً واسعاً، وتمّ إرساء قواعد الثقافة العربية الإسلامية، وحدثت إنجازات كبيرة في شتى جوانب المعرفة. في هذه المرحلة، أيضاً، نشأت المذاهب الكبرى التي سيبقى منها شائعاً في المراحل اللاحقة المذاهب السنية الأربعة إضافة إلى مذاهب الشيعة والخوارج. ليس مبالغة تسمية هذه المرحلة بالمرحلة الاقتحامية لأن العرب كانوا يحملون مشروعاً كونياً يقتحمون به العالم فيحققون إنجازات كبيرة على صعيد بناء ثقافة جديدة تنضم إليها شعوب كثيرة لتؤمن بالإسلام ويتعرب بعضها.

أما المرحلة الثانية التي تبدأ مع الحروب الصليبية وتنتهي في أواخر القرن الثامن عشر، فيمكن تسميتها بالمرحلة الدفاعية. ليست مُجْدِيةً محاولةُ تحديد بداية هذه المرحلة بدقة، بل يمكن القول إنها بدأت مع اشتداد الهجمات الخارجية التي بلغت أوجها مع الحملات الصليبية في بداية القرن الثاني عشر الميلادي. قبل ذلك كانت دار الإسلام قد أصابها التجزؤ السياسي ونشأت الدول السلطانية على انقاض سلطة الخلافة التي لم يبق منها سوى الرمز الديني الذي انقلبت إليه بعد أن كانت، منذ بداية الإسلام، سلطة سياسية لا سلطة دينية وذلك عندما كانت سلطة حقيقية تحكم كل دار الإسلام أو معظمها حكماً مركزياً فعلياً. في هذه المرحلة كان البيزنطيون يستطيعون الدخول إلى بعض دار الإسلام (شمال بلاد الشام) ويحتلونها ولو مؤقتاً. ثم جاءت الحملات الصليبية وأقامت دولة في فلسطين وسواحل بلاد الشام. ثم جاءت الحملات المغولية التي دمرت بغداد تقريباً، واجتاحت دار الإسلام لتنهزم أمام مماليك مصر في عين جالوت، ثم تكتفي بإقامة دولة في العراق وإيران. في ذلك الوقت بدأ العرب المسلمون ينحسرون في الأندلس وصارت بلاد المغرب العربي تتعرض لهجومات

من الغرب استطاعت أن تتيح مواطىء قدم لها في بعض نقاط الشاطىء. ومع توسع دولة العثمانيين الذين سيطروا على القسطنطينية في أواسط القرن الخامس عشر، وحكموا دولة المماليك في أوائل القرن السادس عشر، بدأت مرحلة جديدة من الصراع بين دار الإسلام (أو الجزء منها الذي تسيطر عليه الدولة العثمانية) والغرب. استطاع العثمانيون أن يصلوا إلى قلب أوروبا في بعض الأحيان، لكن ميزان القوى كان يتحول تدريجياً لغير صالحهم، خاصةً منذ أواسط القرن السابع عشر.

إذا كان صحيحاً أن تُسمَّى هذه المرحلة دفاعية، فهذا لا يعني أنّ الأمة فقدت حيويتها. كان المسلمون حتى القرن التاسع عشر قادرين على الدفاع عن أنفسهم وتحقيق انتصارات أحياناً رغم أنهم كانوا يُصابون بهزائم أحياناً أخرى. كانت الروح الاقتحامية للأمة قد فقدت زخمها وصار الهم والهاجس هما الحفاظ على ما هو موجود. لم يعد المشروع الذي تحمله الأمة هو نشر الدعوة لتعم العالم بل الحفاظ عليها حيث هي منتشرة ومنع أعدائها من السيطرة على أرضها والتحكم بها. كانت الأمة تدافع عن نفسها لكنها في الوقت نفسه كانت تستطيع أن تحقق انتصارات أثناء الدفاع عن نفسها. كان ميزان القوى يميل تدريجياً لغير صالحها، لكن الهوة الثقافية والحضارية بينها وبين أعدائها لم تكن عميقة لدرجةٍ لا يمكن ردمها وتجاوزها.

في هذه الفترة كانت الأمة قادرة على رد الهجمات الخارجية واستيعابها. صحيح انه تم إخراج العرب المسلمين من الأندلس، لكنه تم دحر الصليبيين والخلاص منهم، كما تم استيعاب هجمات المغول الذين جرى استيعابهم بانضمامهم إلى الإسلام. لم يكن الأمر سهلاً فحين جاء الصليبيون كانت التجزئة السياسية والانقسامات المذهبية تعمّ بلاد العرب، وبلاد المسلمين عموماً، وكانت الدول السلطانية تتقاسم البلاد وتقاتل جيرانها، ولم يكن الحكم للخلافة. صحيح أنّ الخلافة ـ التي لم تعد تمثل غير رمز ديني ـ قد انتقلت عقب سقوط بغداد على يد التتر إلى مصر، التي كانت قد أصبحت منذ الفاطميين مركز البلاد العربية والعالم الإسلامي؛ لكنها صارت في الواقع لاجئة

عند الدولة السلطانية التي صارت لها السيطرة السياسية الكاملة كدولة محلية لكنها قادرة على رد الهجمات الخارجية وحماية المجتمع من الأخطار الخارجية. وستنتهي الخلافة إلى الزوال عندما ينتصر العثمانيون على المماليك، وتصبح الدولة العثمانية مركز استقطاب العالم الإسلامي. على يد العثمانيين، سيصير مركز العالم الإسلامي في عاصمة جديدة حديثة العهد بالإسلام. في أيام الأمويين كانت دمشق عاصمة الامبراطورية الإسلامية وكانت تقع على مقربة من خط المواجهة مع الغرب المسيحي، مع بيزنطة التي تمثل الطرف الشرقي لهذا الغرب. ومع استقرار الامبراطورية الإسلامية انتقلت العاصمة إلى بغداد في قلب هذا العالم بعيداً عن خطوط المواجهة. وعندما ثبت العثمانيون سيطرتهم صارت اسطنبول ليست عاصمة العالم الإسلامي، الذي لم يعد موحداً، بل مركز الاستقطاب فيه. وكانت اسطنبول في طرف هذا العالم قريباً من خطوط المواجهة مرة أخرى. لكن الفرق بين العاصمتين، دمشق واسطنبول، هو أنّ الأولى كانت مركز عالم صاعد في قوته وبأسه، عالم يتوسع أفقه الجغرافي والثقافي باستمرار، بينما كانت الثانية مركز عالم يتراجع أمام أعدائه ويضيق أفقه الثقافي باستمرار رغم أنه كان ما زال قادراً على التوسع الجغرافي أحياناً.

دفع هذا المجتمع الإسلامي، والعربي بشكلٍ خاصٍّ، الثمن غالياً في جهاده من أجل الحفاظ على نفسه في وجه الغزوات الخارجية المتتالية. كان هذا الثمن هو حكم الرقيق العسكريين المستوردين من الخارج. بلغ هذا الحكم قمة تطوره في أيّام المماليك في مصر. وكان الخلفاء العباسيون منذ أيام المعتصم قد بدأوا استخدام العبيد الأتراك والزنوج في الخدمة العسكرية لمواجهة الهوة الناشئة والتي كانت تتوسع باستمرار بين حكمهم وبين العامة الذين تعج صفوفهم بالنقمة الناتجة عن التباينات الاقتصادية وبالخلافات السياسية والمذهبية. وقد تم استخدام هؤلاء باعداد متزايدة في الجيش النظامي ليحلوا تدريجياً وبشكل كامل تقريباً مكان العرب. وعندما جاء الصليبيون ثم التتر كان هؤلاء العبيد هم القوة المقاتلة الأساسية مضافاً إليها ما تيسر من المتطوعة من السكان المحليين. استلم العبيد السلطة واستطاعوا تبرير حكمهم وجعله مقبولاً عندما

اكملوا مهمة الأيوبيين في دحر الصليبيين وبعد أن استطاعوا إيقاف الزحف المغولي في عين جالوت استطاعوا الاستمرار في السلطة حوالى ٣٠٠ عامٍ أيام المماليك، وعندما جاء العثمانيون بقوا يشكلون جزءًا من السلطة المحلية الحاكمة. وكان العثمانيون أنفسهم يستخدمون نوعاً من المماليك، الانكشارية، في جيوشهم بأعدادٍ متزايدة أيضاً. على الإجمال كان المماليك عنصراً أساسياً في السلطة، أو هم وحدهم على رأس السلطة، منذ القرن العاشر أو قبل ذلك بقليل، حتى منتصف القرن التاسع عشر.

طوال هذه الفترة كانت القاعدة الاجتماعية ـ الاقتصادية للنظام السياسي، هي الاقطاع العسكري. في هذا النظام تعطى الأرض كاقطاعات غير وراثية للعسكريين ولكبار موظفي الدولة. هؤلاء يعيشون على ريع الأرض لكنهم لا يستطيعون وراثة حقهم في الأرض أو توريثه إلاّ في حالاتٍ قليلة. فهم يستفيدون من هذا الحق لا بوصفهم ملاكين للأرض، بل بوصفهم عاملين لدى الدولة. ملكية الأرض للدولة وهم لا يملكون الأرض بل يملكون حق الانتفاع بريعها فقط... والعلاقة التي تحكم هذا الموقع هي علاقتهم بالدولة لا علاقتهم بالأرض أو بالفلاحين. أدّى هذا النظام إلى تراجُعٍ في الزراعة التي كانت تشكل المورد الاقتصادي الأساسي، والوحيد في معظم المناطق. صحيح أن بعض المناطق مثل مصر وبلاد الشام وأطراف شبه الجزيرة العربية كانت تستفيد من التجارة الطويلة المدى، إذ كانت هي حلقة الوصل بين شرقي آسيا وأوروبا، لكن ذلك لم يكن القاعدة. يمكن القول إن التراجع الزراعي والاقتصادي عامة، يؤدي إلى تزايد الهوة بين الدولة والمجتمع كحصيلة لتزايد نقمة العاملين في الأرض ونكوصهم إلى المشاركة لا في الدولة بل في تنظيمات محلية صوفية أو عشائرية أو غيرها لحماية أنفسهم في وجه عسف الدولة وظلمها أو للتعاون من أجل توفير القدرة على تحمل أعباء الحياة. المهم هو أن الهوة بين الدولة والمجتمع تتعمق لتصل إلى ما يشبه القطيعة في ظل النظام العسكري. يؤكد ذلك أنّ الصراعات التي كانت تنشب داخل صفوف الفئات العسكرية من أجل السيطرة على السلطة كانت صراعات لا تنقطع وكانت جماهير العامة لا

تشارك فيها إلاّ قليلاً. من ناحية أخرى، إن موقف الفقهاء حيال الحاكم غير العادل ورأيهم بوجوب الطاعة له، وبوجوب الطاعة لمن يخلفه حتى ولو كان أقلّ عدلاً، هو مؤشرٌ على رؤية تعتبر أن شكل الدولة غير مهم، وأن ممارساتها غير مهمة، ما دامت القطيعة قائمةً بينها وبين المجتمع. لقد استطاع المماليك تبرير حكمهم بدفاعهم الناجح عن دار الإسلام فتوصلوا إلى فرض أنفسهم وفرض ممارساتهم دون مقاومة قوية، ذلك لأن أي مقاومة لهم في الوقت الذي يخوضون صراعاً ضد الأعداء الخارجيين، تؤدي إلى انقسامات داخلية وإلى الاضطراب والفتنة، علماً بأن الفتنة أشد من القتل. إن المجتمع الخائف على نفسه قبل بممارسات السلطة السياسية الجائرة. ولا ننسى أن بذور النظام المملوكي بدأت على أيدي خلفاء خائفين على أنفسهم من العامة في بغداد وغيرها.

* * *

كان للحالة النفسية للمجتمع التي تحكم بها الخوف من الخطر الخارجي، والخوف من الفتنة، والخوف من بأس السلطان، أثر هام على الحياة الثقافية وعلى قدرة المجتمع على الاجتهاد والتجدد. لم يعد المجتمع يعيش حالة اقتحامية للعالم ولآفاق فكرية جديدة. صار المقياس هو الحفاظ على النفس والحفاظ على ما هو قائم. هكذا سيطرت النزعات المحافظة لا محاولات التجديد. بينما كان الخلاف في القرون الأولى للإسلام منطلقاً لإنتاج أفكار جديدة، صارت المذاهب الناتجة عن تلك الخلافات، في المراحل اللاحقة، أطراً لفرض الانتظام والانضباط ضمن معايير ومقاييس محددة سلفاً. وصار الاجتهاد مقتصراً على القضايا التفصيلية لا على المبادىء، وانحصر في الفروع لا في الأصول.

سيطر في هذه الفترة أسلوب الفكر الموسوعي الذي يعتمد تجميع الأفكار الموروثة وتبويبها وتنظيمها. النويري وابن فضل الله العمري والقلقشندي وابن منظور أمثلة ساطعة على ذلك. كتب هؤلاء تواريخ حضارية شاملة لشتى معارف وعلوم المجتمع الموروثة، ولم يختلف عن أسلوبهم كثيراً ابن قدامة في كتابه المغني المتخصص في الشؤون الفقهية، وإذا كان ابن خلدون قد استطاع

بقدرته العقلية الهائلة إنتاج نمط فكري جديد، وتأسيس علم الاجتماع، بما كتبه حول العمران وتطور المجتمع البشري، فإنه كان في الوقت ذاته يكتب عن انهيار، أو على الأقل، عن تراجع العمران. أما تلميذه المقريزي فهو أيضاً قد تميز بنظرة تشاؤمية في رؤيته للتاريخ ولتطور المجتمع.

تبلورت في بداية هذه الفترة ثلاثة أطر تنظيمية وتوسعت بعد ذلك توسعاً كبيراً لتعبر عن حالة المجتمع والاتجاهات الإيديولوجية المتحكمة فيه، هذه الأطر التنظيمية هي نظام الحسبة ونظام المدارس والطرق الصوفية. نظام الحسبة هو نظام مراقبة الأخلاق والسلوك في المجال العام، في السوق. والمدارس هي المؤسسات التربوية التي مهمتها التلقين والتعليم. والطرق الصوفية هي التنظيمات الشعبية التي كانت مجال تأطير وبرمجة الشحنات الروحية والوجدانية لعامة الناس بعد أن كانت في بدايتها مجرد أساليب شخصية فردية في الزهد والتقشف والعبادة والتفكير خارج إطار المجتمع وخارج الأساليب الشائعة والمعهودة. كانت هذه المؤسسات الثلاثة مؤسسات مراقبة وتربية وتلقين مهمتها تأبيد ما هو قائم وضمان استمراره بوسائل لا تستخدم العقوبات والقمع بقدر ما تشبع الأفراد بأفكار محدودة يفترض التقيد بناء على اقتناع داخلي لا على قسر خارجي.

كان هذا الوضع الاجتماعي والثقافي يسير موازياً لنظام الاقطاع العسكري بما يفرضه هذا من انضباط قسري وتقيد بمعايير جاهزة وقوالب محددة. ولا ننسى أن نظام المماليك نفسه هو نظام تربوي يعتمد على استيراد العبيد (صغاراً في معظم الأحيان) واخضاعهم لنظام تدريب جسدي وتلقين فكري صارمين. تنغرس الأفكار والقيم المطلوبة في الأذهان بنتيجة هذا النظام، وتكون الحصيلة إنتاج نخبة عسكرية سياسية يكون عقلها وسلوكها حسب الطلب.

إن أنظمة الحسبة والمدارس والصوفية هي الروادف الاجتماعية لنظام التدريب المملوكي الذي هو نظام عسكري وتربوي في آن واحد. الفرق هو أن المجتمع يمارس في مؤسساته المدرسية، والصوفية والحسبة أساليب «إقناع» اجتماعية، أساليب إقناع تكوّن (بل تفرض) وتصوغ الجماعات والأفراد وتؤطّرها

لتقولبها وتضمن انضباطها بينما الأسلوب المملوكي يستخدم وسائل القمع الخارجية، إلى جانب التلقين والتعليم، لفرض الانضباط والتقيد بما هو مطلوب. أدى هذا النظام إلى تأطير المجتمع في نظام شامل ذي مؤسسات تستوعب جميع المبادرات وتمنع الشذوذ عن الإجماع. فقد طغى الانضباط على المبادرة، وغلبت الطاعة على العصيان. كان الخضوع للضرورة هو القاعدة التي تشكّل المجتمع على أساسها. فتمّ اختصار المذاهب إلى أربعة، وصار الاجتهاد يتم داخل المذهب. لم يعد للمذاهب التي اعتبرت خارج السياق العام كالإسماعيلية والخارجية والقرمطية سوى وجود هامشي ضئيل. أما الشيعة الإثنا عشرية، فقد كادت أن تتحول إلى مذهب (سني) خامس لولا ظروف الصراع العثماني الصفوي. وانحصرت الشيعة الزيدية في الطرف اليمني المعزول. أما التيارات الأخرى مثل الصوفية فقد تم استيعابها وصارت في فترات لاحقة واسعة الانتشار والهيمنة في المجتمع.

لم يعد بالإمكان ظهور مذاهب جديدة داخل الإطار السنّي. والتعدد في المذاهب السنّية الذي شهدته القرون الخمسة الأولى للإسلام ما عاد موجوداً. استوعبت المذاهب الأربعة جميع المذاهب الأخرى وصار الاجتهاد ممكناً في إطارها هي فقط. لم يعد الاجتهاد منطلقاً لتوليد أفكار جديدة ثورية بل تكرس من أجل بلورة وإيضاح ما هو موروث. لم يغلق باب الاجتهاد لكنه أصبح واقعاً تحت إرادة ضمنية تتحكم بمساره. إرادة التحكم هذه هي إرادة المجتمع لا الدولة ولا العلماء وحدهم. وحقق مبدأ الإجماع نفسه وتكرس كإرادة جماعية أي كقوة اجتماعية أدت إلى تكوينها عوامل السيرورة التاريخية.

عندما حقق مبدأ الإجماع نفسه صار ممكناً الإنكار على مجتهد مثل ابن تيمية لا لأنه اجتهد في أمرٍ يخالف الشريعة بل لأنه خالف الإجماع المتمثل في علماء عصره. كان ابن تيمية يمثل تياراً شعبياً واسعاً في دمشق. لذلك بقيت ذكراه حية في المراحل اللاحقة حيث ستنشأ حركات سياسية ـ دينية ذات طابع شعبي تستند إلى أفكاره ومقولاته. كان ابن تيمية هو الذي يمثل الإجماع كإرادة جماعية بمواجهة «إجماع العلماء» الذين حاولوا مصادرة الاجتهاد والتفكير من المجتمع.

انتشارها في مختلف النواحي الجغرافية كما في المراحل السابقة لصعود الدولة العثمانية.

حقق الإجماع نفسه كمؤسسة اجتماعية فرضتها ظروف النظام الاقطاعي العسكري الذي كان بدوره حصيلة ضرورات دفاعية فرضتها الأخطار الخارجية التي كانت تهدد كيان المجتمع باستمرار. في ظروف كهذه، تُعطى الأولوية لضرورات منع الفتنة والحفاظ على التماسك الداخلي للمجتمع، وينظر للخلاف في الرأي وكأنه مبعث للتفكك والضعف، مما يؤدي إلى حصر نطاق الاجتهاد وتخفيض درجة التسامح حيال آراء الآخرين. هذا الوضع الذي أدى في بداية هذه المرحلة إلى حصر الاجتهاد في نطاق المذاهب الأربعة سيتطور لاحقاً على أيدي العثمانيين ويقود إلى تبني المذهب الواحد. لكنّ الدولة العثمانية لم تكن قادرة على فرض مذهبها الحنفي على المجتمع، وبقيت المذاهب الأخرى على

وإذا كانت الضرورات الدفاعية استغرقت قسماً كبيراً من طاقات المجتمع، مما أدى إلى حصر نطاق الاجتهاد لا إلى إلغائه، فإنّ المجتمع لم يفقد حيويته. فقد تم استيعاب الموجات المغولية والتركية التي كانت تتوافد تباعاً على دار الإسلام. والجماعات منها التي استقرت في البلدان العربية تم تعريبها. ومن ناحيةٍ أخرى بقي الإسلام يتوسع فانتشر انتشاراً واسعاً في أفريقية السوداء منذ القرن الخامس عشر، وفي إندونيسيا وشبه جزيرة الملايو في القرن السابع عشر م. قام العرب بالدور الأكبر في تحقيق هذا الانتشار وذلك بواسطة التجّار والصوفية. ولم يكن للفتوحات العسكرية دور فيه ولا تدخل من أي دولة إسلامية. بالعكس، تم هذا التوسع والانتشار في وقت كان ميزان القوى الدولي يميل لغير صالح العرب والمسلمين وفي وقتٍ كانت دول أوروبا تحتل بعض أطراف البلدان العربية والإسلامية وتقيم فيها نقاط تمركز. في هذه الفترة حقق العثمانيون انتصارات على الجبهة الأوروبية وسيطروا على بقاع واسعة من أوروبا لفترة طويلة، لكنّ الإسلام لم يحقّق انتشاراً واسعاً في الأراضي الواقعة تحت سيطرتهم. استطاع العرب أن يفعلوا في أوقات ضعفهم ما لم يستطع الأتراك العثمانيون فعله في أوقات قوتهم حين كانوا ينجزون فتوحات عسكرية ضخمة.

فـالعرب كـانوا هم دائـماً حملة الثقافـة الإسلاميـة التي ظلت تتمتع بـين أيـديهم بحيويةٍ لم تفقدْها إلّا في مرحلة لاحقة أعقبت الحملة النابليونية.

الاجتهاد والتجديد في ظل الهزيمة

يمكن اعتبـار الحملة النابليـونية في خـاتمة القـرن الثامن عشر فـاصـلاً بـين مرحلتين. سيطر نابليون بسهولة على مصر لكنه ارتدّ غير قادر على الانتصار أمام أسوار عكا، مما يشير إلى أنه كان ممكناً الوقوف بوجه هذا الاقتحام الغربي. لكنّ هناك شيئاً كان مفقوداً لدى العرب.

بعد الحملة النابليونية قام في مصر حكم محمد علي باشا الذي حاول توحيد مصر مع المشرق العربي والقضاء على الدولة العثمانية. لكنـه انهزم في الأناضـول أمام جيوش الدولة العثمانية مدعومةً بالقـوى الغربيـة. فشل مشروع محمـد علي التوحيدي وكان ذلك بداية انهيار مُريع. إنّ الدول الغربية التي ساعدت الـدولة العثـمانية ضـد محمـد عـلي فـرضت عـلى هـذه الـدولـة قيـوداً أدت إلى الانهيـار الاقتصـادي. فالمعـاهدة الجمـركية بـين الـدولـة العثـمانيـة وبـريـطانيـا فـرضت ضرائب عـلى الصادرات تفـوق بأضعـاف الضرائب على الـواردات ممـا أدّى إلى ضرب البنية الإنتاجية الزراعية والحرفية. بل إنّ التقـدم الصناعي الـذي حقّقته مصر في ظل حكم محمد علي قُضي عليه في وقتٍ قصير.

في هذا الوضع قامت الدولة العثـمانية بـإجراء إصـلاحاتٍ إداريةٍ وسياسيـةٍ تهدف إلى المساواة بين المواطنين بما في ذلك أبناء الملل غير الإسلاميـة، وكذلـك جرى تطبيق قانون الطابو العثماني الهادف إلى تحويل الأرض إلى ملكيـةٍ خاصـة. لكنّ هذه الإجراءات ما كانت تندرج في سياق يؤدي إلى توحيد المجتمع والدولة من أجل مقاومـة الهيمنة الخـارجية الغـربية بـل كانت تهـدف إلى تحريـر المواطن والأرض من أجل دمجهما في إطـار السوق الـرأسماليـة العالميـة التي تسيطر عليهـا بلدان الغرب الرأسمالي سيطرةً كاملة. كانت النتيجـة أنّ انهيار الاقتصـاد المحلي اضطر الدولة العثمانية والمصرية (كذلك الإيرانية في الـوقت ذاته) إلى الاسـتـدانة من الخارج. تراكمت الديون وتزايد معهـا تدخـل الغرب في الشؤون الـداخلية

لهذه البلدان التي فرضت المزيد من القيود السياسية والاقتصادية. وخضعت الدولة العثمانية بما في ذلك مصر لسيطرة البلدان الغربية ولو لم يكن ذلك مصحوباً باحتلال عسكري مباشر، علماً بأن التدخل العسكري المباشر على يد البلدان الغربية للحفاظ على الوضع القائم كان يتم أحياناً كما حدث عند القضاء على حملة محمد علي باشا في الأناضول وكما حدث ضد ثورة عرابي.

في هذه الفترة كانت بلدان المغرب العربي تسقط أمام الاحتلال الأجنبي الغربي. احتل الفرنسيون الجزائر عام ١٨٣٠، واحتلوا تونس والمغرب في بداية القرن العشرين. وخضعت ليبيا للاحتلال الإيطالي، وأطراف المغرب الغربية خضعت للأسبان.

أطلق الأوروبيون على الدولة العثمانية اسم «الرجل المريض» معتبرين أن الشرق الإسلامي يعاني حالة مرضية موروثة بسبب تأخره المرتبط ارتباطاً سببياً بالإسلام. واعتبر الأوروبيون أنهم يحملون رسالة تمدينية سيكتمل تحقيق هذه الرسالة التمدينية لذاتها بعد الحرب العالمية الاولى حين انهار «الرجل المريض» وسارعت دول الغرب إلى تقاسم المشرق العربي وفرض «نظام الانتداب» عليه. كان الانتداب ضرورياً من أجل أن يتعلّم الشرق كيف يصير حديثاً (أي على صورة الغرب). وبدون هذا التعلم لن يكون الشرق قادراً على الوقوف على قدميه ولن يستحقّ الاستقلال. ولكي يحترم أهل الشرق مبدأ الوصاية عليهم ويقبلوا بالخضوع لنظام الانتداب فمن الضروري وجود جيوش غربية في بلدان الشرق لفرض الاحترام ومنع أعمال الشغب التي يمكن أن يقوم بها السكان المحليون الذين لم يصلوا بعد إلى درجة الإدراك لمقتضيات مصلحتهم. هكذا أكمل الغرب عملية الاحتلال العسكري المباشر للبلدان العربية وحقّق في المشرق ما كان قد حققه في المغرب حتى الحرب العالمية الأولى.

إنّ الصورة التي قدّمها الغرب حول الشرق وحول العلاقة بينهما ليست صحيحة. الوقائع التاريخية تثبت خطأها وتشير إلى الخبث الكامن وراءها. الرجل لم يكن مريضاً بحاجة إلى دواء يقدمه الغرب. بالعكس، كان المرض

نتيجة الدواء المسموم الذي قدمه (الطبيب). لم يحدث الانهيار قبل هيمنة الغرب بل جاء بعدها وكان حصيلةً لها. إنّ الإنجازات التي حقّقتها مصر في أيّام محمد علي على صعيد الإصلاحات الاجتماعية والتقدم الاقتصادي والعسكري كانت إنجازاتٍ سريعةً تمت حصيلة مواقف سياسية نابعة من الثقة بالذات. كانت مصر تنتج كل ما تحتاجه تقريباً من موادّ زراعية وصناعية وأسلحة، وكان ذلك قاعدة إنجازاتها العسكرية ضد العثمانيين، وما كانت مصر لتنهزم لولا تحالف عدة دول غربية مع العثمانيين ضدها. كذلك كان انتصار الأتراك بقيادة كمال أتاتورك ضد الحلفاء في نهاية الحرب العالمية الأولى مانعاً من خضوع تركيا للاحتلال الغربي، ودليلاً على أنّ الرجل لم يكن مريضاً إلى الدرجة التي صوّرها الغرب.

إنّ الفرق بين مصير تركيا ومصير العرب بعد الحرب العالمية الأولى هو حصيلة الفرق بين وعي الأتراك لذاتهم ووعي العرب لذاتهم، علماً بأنّ وعي الأمة تصونه النخبة حسب رؤيتها لتاريخ الأمة وثقافتها وتحوله إلى مواقف سياسية وممارسات عملية. فكيف نظر العرب إلى أنفسهم خلال القرن التاسع عشر وبعده؟

يصف المثقفون العرب القرن التاسع عشر بأنه بداية النهضة. فقد جاءت الحملة النابليونية وما تبعها من هيمنة وسيطرة مباشرة غربيتين لتحدث صدمة لدى العرب أدت إلى استفاقتهم (بعد أن كانوا نائمين؟)، وبدأ عهد النقاهة بعد فترة طويلة من المرض؟ يعتبر هؤلاء المثقفون أيضاً أنّ الأمة كانت قبل الحملة النابليونية تمر بحالة انحطاطٍ دامت قروناً طويلةً من الزمن. الانحطاط في نظرهم هو الذي أدّى إلى الضعف وغلبة الغرب على الأمة. صحيح أن الحملة النابليونية كانت بداية عصر من الهزائم المتتالية للعرب، لكنها زرعت بذور الحداثة فكانت نتائجها تمدينية. و«النهضة العربية» أو «اليقظة» كانت حصيلة الحداثة الآتية من الغرب. هناك غرب متقدم حديث يقابله شرق متأخر تقليدي. هذان هما طرفا الثنائية التي يجب أن تكون مدخل فهم وإدراك الأمة لذاتها في نظر النخبة العربية.

كانت هذه الثنائية وليدة العلاقة مع الغرب، وهي علاقة غلبة وهيمنة. اعتبر الغرب نفسه تجربة فريدة مميزة بما حققه من تقدم ورقيّ. تحمل هذه التجربة إمكانيات لا متناهية بالنسبة لمستقبل الإنسانية التي يشكل الغرب أعلى مراحل تطورها، فالغرب يمثل روح العصر ومصير البشرية. في مقابل الغرب، هناك العالم الآخر، الشرق المتأخر الذي سيبقى متأخراً إذا لم يتقبل رسالة الغرب التمدينية. الحداثة، العصرنة، التقدم، كلها صفات ملازمة للغرب، هي جوهر الغرب. أما التقليد والتأخر فهما من صفات الشرق الذي لا يمكن أن يخرج من سباته في دهاليز الماضي دون محرك هو الغرب وما يحمله من ثقافة وحضارة. الغرب هو المحور، والآخرون تقاسُ أوضاعُهُم بمقدار ما تقترب أو تبتعد عن النموذج الذي ترتسم صورته في هذا المحور. إنّ قيم العالم الحديث هي قيم الغرب، وهي المعايير التي يقاسُ الآخرون على أساسها، وإذا كانت لهؤلاء قيم خاصة بهم فهم محكوم عليهم بالاستنقاع في غيبوبة التأخر والتقليد. إذا مارس الغربيون ثقافة الشرق، فذلك ليس من أجل أن يتعلموا شيئاً جديداً يزيد معرفتهم رقياً، بل من أجل أن يعرفوا كيف يتعاملون مع الشرق الذي يشكل الجزء الأكبر من الجنس البشري. تلك كانت مهمة المستشرقين، علماً بأن التعامل الثقافي مع الشرق لا يمكن فك ارتباطه بالتعامل الاقتصادي الذي يرتكز على الاستغلال والهيمنة. إن وعي الغرب لذاته ولعلاقته بالعالم «الآخر» هو مصدر هذه الثنائية، ثنائية الحداثة/التقليد أو التقدم/التأخر أو الغرب/الشرق، وكلها تعبيرات تصف علاقة واحدة. ولما كان وعي الغرب لذاته هو الذي ينتج هذه الثنائية، بما تحمله من مفاهيم، فإنها، أي الثنائية هذه، ليست إلّا انعكاساً لهذا الوعي وتعبيراً عن علاقة سيطرة/خضوع.

يبدو أنه كان لدى النخبة العربية، في القرن التاسع عشر وحتى اليوم، إجماع حول القبول بهذه الثنائية. قبل الجميع بها، وكان التيار الرئيسي الغالب لدى النخبة، الذي يمثله جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا، يعتبر أن الهوة بين التقليد أو التراث، والحداثة، يمكن ردمها بالتوفيق بين الاثنين عن طريق تلفيق عناصرهما. أمّا التيار الآخر الذي اعتبر أن الهوة لا يمكن ردمها،

والمطلوب هو تبني الحداثة، تماشياً مع روح العصر، والتخلي عن التراث، كان هذا التيار هامشياً، ولم يلق تجاوباً لدى أجزاء واسعة من النخبة إلّا في مراحل لاحقة في القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى.

اعتبر الفريق الأول، الفريق التوفيقي، أن تراث الأمة تراث مجيد يفي بمتطلبات جميع العصور والأحوال، لذلك فهو يحوي عناصر تتفق مع متطلبات العصر والعلم والتكنولوجيا الحديثة. رأوا أنّ الدين الإسلامي لا يتنافى مع العلم (الغربي) بل يفترض أصوله، وأنّ «الإسلام» يحوي العناصر الأساسية للديمقراطية الغربية، والشرق أقدم من الغرب وأعرق حضارة فهو يوازيه تقدماً، إن لم يحمل إمكانية التفوق عليه. عالجوا ثنائيات من هذا النوع وأخرى غيرها وقارنوا في كلٍّ منها بين ما هو مستمر من التراث الإسلامي، وبين ما هو صفة مميزة للغرب. استخدموا منهج القياس، فقاسوا الإسلامي على الغربي للوصول إلى الاستنتاج بأن الفرق أو التناقض بين التراث والحداثة غير مهم، أو أنه هامشي الأثر، ما دمنا نعرف كيف نقيس ما هو تراثي على ما هو حديث أو غربي. لكن «الأصل» في هذا القياس هو الغرب الحديث و«الفرع» هو الشرق القديم الموروث. ليس المهم هنا التحقق من كون هذا القياس يتطابق مع منطق التاريخ، المهم هو أنّ ذلك يجعل المهم هنا التحقق من كون هذا القياس يتطابق مع منطق التاريخ، المهم هو أنّ ذلك يجعل الغرب مثلاً أعلى يُحْتَذَى، ويرسم له صورة يفترض أنها هي الصورة التي يجب التشبه بها ومشاكلتها. لم يكن هذا المنهج القياسي ممكناً دون تفكيك كل من التراث الإسلامي والغرب الحديث إلى أجزاء ثم مقارنة بعض الأجزاء من هذا ببعض الأجزاء من ذاك من أجل إيجاد التشابه، عندما يجد الباحث تشابهاً من أي نوعٍ بين المجتمعين ترتاح نفسه ويطمئن قلبه، فيقول: قلنا لكم إنّ الإسلام سبق الغرب بكذا وكذا، نحن لسنا مثلهم وحسب، بل سبقناهم، إذن نحن أفضل منهم. كثير من الأمور التي اعتبر هؤلاء الباحثون أن للمسلمين أسبقية في اكتشافها لم تكن مهمة في نظر المسلمين في العصور السالفة. لم تصبح مهمة إلّا «حديثاً» عندما اعتبرها الغرب كذلك. الأسبقية ليست هي معيار الحكم، بل المعيار هو كونها غربية، فيقاس

عليها بكونها كذلك.

عندما يصبح الغرب هو الأصل (القاعدة) الذي يقاس عليه كل شيء، وعندما يصير نموذجاً لنا لنعيد تكوين أنفسنا على صورته، فإنّ ذلك يعني أنّ الهزيمة الثقافية قد تمت، وأنّ إقرارنا وقبولنا بالخضوع للهيمنة الأجنبية قد حصلا فعلاً. إذا كانت الهزيمة العسكرية هي حصيلة موازين قوى، هي أمرٌ موضوعيٌّ أو حتميٌّ في ظروف معينة، فإنّ الهزيمة الثقافية ليست حتمية إلّا عندما يُقِرّ الطرف الأضعف بها. الهزيمة الثقافية ليست هزيمة إلا عندما تكون انهزاماً، فهي تعني القبول بالخضوع والتبعية واليأس من المقاومة.

كان ميزان القوى يميل لغير صالح العرب، والمسلمين عموماً، منذ قرون طويلة قبل القرن التاسع عشر. كانت مقاومة التوسع الغربي تتم بين كرّ وفرّ، فالنصر لهم حيناً والهزيمة عليهم حيناً آخر. لم تكن الهزيمة الثقافية قد حصلت، ولم يكن لقول اليازجي «تنبهوا واستفيقوا أيها العرب» أي معنى كتعبير عن حالة سابقة بل كتعبير عما سيأتي. حصلت الهزيمة تدريجياً بعد الحملة النابليونية عندما صار الغرب هو النموذج المحتذى. لم يكن العرب نائمين قبلها، ولم يستيقظوا بعدها، ولم يتنبهوا ولم يستفيقوا بل رأوا الغرب ورأوا أنفسهم من خلاله.

القياس الحضاري: وعي منهزم

حكم القياس الحضاري العقل العربي في القرن التاسع عشر وهو الذي سمي عصر النهضة، لكنه كان في الحقيقة عصر الطرف المنهزم. يرتكز القياس الحضاري على عملية فكرية تتألف من ثلاث لحظات: التفكيك، الانتقاء، التوفيق. يبدأ بالتفكيك، تفكيك عناصر كل من الحضارتين، الحضارة العربية والحضارة الغربية، ثم يلجأ إلى الانتقاء فينتقي عناصر كُل من الحضارتين كي يجد بينها تشابهاً، وحين يوجد التشابه، تكون الموافقة، والتوفيق هو الهدف المطلوب.

التفكيك، الانتقاء، التوفيق، تعبيرات ثلاثة تصف لحظات متتابعة مترابطة في عملية فكرية (معرفية) واحدة. يكون التوفيق مرتكزاً على الانتقاء، والانتقاء

على التفكيك، كما أن التفكيك يكون من أجل الانتقاء ثم التوفيق. المطلوب هو الانتقال من لحظة تفصيلية إلى لحظة تفصيلية أخرى ليس من أجل فهم الأمور كما هي، بل من أجل التقاط بعض جوانبها لاستخدامها في سبيل أهداف خارج الفهم ومغايرة له. الهدف هو استخدام معرفة تفصيلية من أجل الدفاع عن موقف معين لا من أجل الوصول إلى معرفة شمولية. لا يدخل هذا الأسلوب في باب الاستدلال ولا الاستقراء اللذين يعطياننا معرفة إضافية عندما نستخدمها. فالاستدلال يعني استخدام المبادىء العامة من أجل الوصول إلى معرفة تفصيلية، والاستقراء يعني استخدام المعرفة التفصيلية من أجل الوصول إلى المبادىء العامة. أما القياس الذي يرتكز على عملية التفكيك/الانتقاء/ التوفيق فهو يلغي كل إمكانيةٍ لمعرفةٍ إضافية. إنه يلغي المعرفة وهو وسيلة للتعمية لا الاكتشاف.

إنّ طريقة القياس هذا لا تبني نظاماً معرفياً، ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب. وبالتالي فهي لا يمكن أن تقود إلى نقد أي من النظامين أو دراستهما دراسة مقارنة. إنها تفكك النظامين وتتركهما دون إعادة تركيب.

إن العقل الذي يعتمد على منهج القياس كأسلوبٍ وحيدٍ للمعرفة والمحاجّة يتجول بين الأشلاء الناتجة عن عملية التفكيك. لا ثقافة العرب، ولا حضارة الغرب، تدخل في وعيه كعملية متكاملة أو كسيرورة تاريخية، كماض وحاضر وكمستقبل. إنها تلغي التاريخ والمستقبل، لا ترى من تراث الشرق أو الغرب إلّا لحظات متقطعة من قبلها ومما يليها، فهي لحظات ثابتة راكدة راهنة. الحاضر وحده هو الزمن بالنسبة لهذا الوعي. والمستقبل أسوأ من الحاضر. فلنحافظ على الحاضر، والماضي كان أفضل. ولأنه كذلك فهو يطرح علينا إمكانياتٍ مختلفة لا نجرؤ على التفكير فيها. يقود هذا المنطق إلى مواقف محافظة بالضرورة حتى حينما يكون مغلّفاً بتعابير وشعاراتٍ ثورية.

إنّ منطق القياس الذي يعتمد طريقة التفكيك/الانتقاء/ التوفيق يقود إلى

وعي يهتم بالتفاصيل ويقف عندها. قلت إنّ الاهتمام بالتفاصيل هو من أجل خدمة أغراض أخرى غير المعرفة. ذلك لأنّ التفاصيل لا تتركب في هذا الوعي في كل متماسك ليس هناك رؤية شمولية تتألف من تفاصيل تأخذ مكانها في هذا الكل وكأنها خلايا حية، وليس هناك رؤية شمولية تتكوّن كحصيلة لاستقراء التفاصيل. وحينذاك تغيب الرؤية الشمولية، وتغيب المبادىء العامة، فالتفاصيل لا يمكن النظر إليها انطلاقاً من رؤية عامة تشكل نظاماً للأشياء في نظر صاحبها. هكذا يكون الوعي الذي نتحدث عنه مفكَّكاً دون مرجعية.

ليس هناك مبادىء تستخدم لاستخراج النتائج من المقدمات على أساس أن الارتباط بين النتائج والمقدمات هو ارتباط ضروري لا عشوائي. المبادىء تستخدم ليس كوسيلة للمعرفة بل للمحاجة. فالنتيجة المطلوبة هي التي تقرر المقدمات وتقرر المبادىء التي يمكن استخدامها للربط بين الاثنين. بالتالي يمكن أن يرتفع شعار اليوم ويتم الانقلاب عليه والعمل بضده غداً.

إن غياب المرجعية الفكرية يعود إلى تضعضع ثقافي واهتزاز في الوعي وهذا الأمر يعود بدوره إلى أوضاع سياسية واقتصادية مهزوزة مفتتة ومفككة. إن منطق القياس الذي كان وسيلة لبناء نظام فكري متكامل في القرون التالية لظهور الإسلام أُسيءَ استخدامه وأصبح أداةً لحجب المعرفة وتشويه الوعي كتعبير عن تبعية للغرب ولم يعد أحد العناصر المكوّنة لإيديولوجيا اقتحامية كما كان الأمر في العصور الأولى للإسلام. صارَ القياس وسيلة للتبرير، تبرير الانهزام، بعد أن كان وسيلةً للفهم واقتحام مجالات معرفية جديدة.

بعد الحرب العالمية الأولى:

تميّز الوضع الذي ورثه العرب بعد الحرب العالمية الأولى بالتجزئة والخضوع الكامل تقريباً للاحتلال الأجنبي الغربي. إن هذا الوضع ينعكس على المستوى الثقافي حيث نجد بنية الوعي يشوبها التفكك المواكب للقياس الحضاري والانهزام الثقافي أمام الغرب.

كانت الدولة العثمانية دولة جامعة بالنسبة للعرب. لم تكن هي دولة الجماعة

لأنها هي التي قضت على هذه الفكرة بعد انتصارها على المماليك ونقل العاصمة، مركز الاستقطاب، من القاهرة إلى اسطنبول، وتبنيها المذهب الواحد (الحنفي) واخضاعها الدين لمبررات الصراع القومي ضد إيران الصفوية. لكنّ الدولة العثمانية اكتسبت شرعيتها من حقيقة صراعها مع الغرب والانتصارات التي حققتها في القرون الأولى وتبنيها في مراحل لاحقة لفكرة الخلافة. رغم الضعف الذي أصابها فيما بعد، بقيت تمثل للشعوب الإسلامية أملاً بالقدرة على الصمود والمواجهة.

ووجد العرب بعد الحرب العالمية الأولى، أنه في غياب فكرة الجماعة لم يبق لديهم غير اعتناق الفكرة العربية، هذه الفكرة التي عالجوها بتردد خلال القرن التاسع عشر وفضّلوا عليها فكرةً أخرى تميعها وان كانت لا تلغيها. فقد فضلوا أن يبقوا جزءًا من الدولة العثمانية على أن يكون لهم استقلال ذاتي عبروا عنه بمبدأ «اللامركزية». واستمروا في التعبير عن هذا التردد في العشرينات بمشاركتهم في مؤتمرات أُقيمت من أجل إعادة الخلافة بعد أن ألغاها الأتراك.

اعتبر العرب أنهم يشكلون أمة واحدة، وان توحيد هذه الأمة سيكون أمراً طبيعياً طالما أنّهم يتحررون من السيطرة الأجنبية ويحققون استقلالهم. لكنّ الذي حدث أنّ الدول القطرية التي ورثوها بعد الحرب العالمية الأولى حققت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، أما الوحدة العربية فلم تتحقق، فطالما بقيت التجزئة تكتسب الدولة القطرية مرتكزات تساعدها على الاستمرار ويتجذر وجودها أكثر فأكثر.

فشل العرب في تحقيق وحدتهم القومية، حتى الآن، وهم ما زالوا يعيشون في ظل الدول القطرية التي ليس لها مرجعية لديهم. فهم لا يؤمنون بجدوى هذه الكيانات التي تتناقض مع فكرة الجماعة، تتناقض مع تراثهم ومع طموحاتهم وأمانيهم. النتيجة هي أنه ليس لدى العرب إطار سياسي يمكن أن يحقّقوا ذاتهم من خلاله. ليس لديهم إطار سياسي تنظم فيه ممارساتهم وأفكارهم وصراعاتهم ونضالاتهم مع الدولة أو ضدها. يجب أن تكون الدولة موجودة لكي تكون موالياً لها أو معارضاً لها. والدولة القطرية ليست هي الدولة بالنسبة

للعرب، هي نقيض الدولة. الدولة القطرية إطار مفروض عليهم ومنظور إليه بكُرهٍ واحتقار. لكن الدولة القطرية هي الواقع، ورفض التعامل معها هو رفض الواقع، حتى ولو كان هذا الواقع لا يعبر عن حقيقة المجتمع والأمة، ولا يجسد رغباتها الحقيقية.

مع الدولة القطرية سقط الدين كعامل من العوامل الفكرية المكوّنة للدولة. حتى الدول القطرية التي قامت على أساس ديني، سرعان ما وجدت نفسها مضطرة إلى نبذ العامل الديني. صار الدين مجرد بند في الدستور يدخل فيه إرضاء للعامة.

لكن الدين الإسلامي بالنسبة للعرب ليس ديناً وحسب. إنه دين قومي. إن تاريخ العرب «القومي»، ذكريات أمجادهم، أبطالهم التاريخيين، وكل ما يشكل عاملاً مكوِّناً في هويتهم القومية هو أيضاً عامل ديني بحيث يصعب إن لم يكن مستحيلاً، فصل هذا عن ذاك. وكل فصل بين الإثنين يؤدي إلى انفصام في الشخصية وإلى ما ينتج عن ذلك من عجز وضعف. وهذا ما تمّ بالفعل. وكانت النتيجة أنّ النخبة العربية ذات الاتجاه القومي العربي عجزت عن صياغة نظرية للقومية العربية تستند إلى تراثها وتاريخها.

ارتكزت نظرية القومية العربية التي صاغتها النخبة العربية إلى مبدأين اثنين: **أولهما** وحدة اللغة **وثانيهما** التكامل الاقتصادي أُضيف إليهما أحياناً وحدة الثقافة لكنها اعتبرت إحدى تجليات اللغة وأهمل البحث فيها رغم أنها هي العامل الأساسي.

إن اللغة العربية الفصحى كيان ثابت لا يتغير بحكم ارتباطها بنص محدد هو القرآن. إن عوامل التغير في اللغة التي تفرضها ضرورات التغير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي متروكة للعامية، أما الفصحى فهي لا تتغير. صحيح أن هناك لغة فصحى جديدة تفرضها الصحافة وغيرها من وسائل الإعلام، كذلك ضرورات التعبير عن أفكار جديدة بأساليب جديدة استجابة لمتطلبات العصر، لكن اللغة العليا تبقى هي الفصحى المقترنة بالنص القرآني.

أما التكامل الاقتصادي فهو تعبير لا يعني الكثير، لأن التكامل الاقتصادي لا يتحقق فعلاً إلاّ في إطار الوحدة السياسية. إنّ التجزئة تقود إلى مزيد من عدم التكامل الاقتصادي بين الأقطار العربية، فالتعامل الاقتصادي التجاري وغيره، ينخفض تدريجياً بين الأقطار العربية. وكلما عاشت التجزئة عاماً إضافياً كلما انخفض التكامل الاقتصادي بينها. وبمقدار ما ينخفض التعامل التجاري بين الأقطار العربية يزداد التبادل بين كل منها والبلدان الأخرى، خاصة الغربية منها. ينطبق الأمر نفسه على ما يسمى الوحدة الجغرافية. فما دام هناك اتصال جغرافي بين بلدين، سواء كانا عربيين أو غير ذلك، يمكن اعتبار أنّ هناك وحدةً جغرافيةً بينهما. هذا مع العلم أنّ أي بلد توجد فيه سهول وجبال وصحارى ومناطق باردة وأخرى حارة لا يمكن أن يوصف بأنه ذو وحدة جغرافية. فالجغرافية سلاح ذو حدين لكنه في الوطن العربي سلاح للتوحد واللقاء.

لكنّ اعتبار وحدة اللغة والتكامل الاقتصادي أساسان لنظرية القومية العربية هو اعتبار فرضته ضرورة إيجاد أسس موضوعية للوحدة السياسية. إنّ النخبة العربية العاجزة والتي كانت غير قادرة على صياغة وعي الأمة في قالب نظري مطابق لتاريخها اضطرت إلى إيجاد عوامل موضوعية تكون أساساً للوحدة. إذا كانت هذه النخبة عاجزة عن تقديم برنامج للوحدة وعاجزة عن تحقيق هذه الوحدة، فلنترك للظروف الموضوعية أن تقوم بمهمتها وتحقق الوحدة العربية.

لماذا غابت وحدة الثقافة العربية الإسلامية عن تشكيل عامل حاسم في وعي النخبة العربية؟ ربما حاول البعض إرضاء الأقليات غير الإسلامية في الوطن العربي، وربما اعتبر البعض أنّ إهمال العامل الثقافي (التراثي) يلمّع الصورة ويكون أكثر تماشياً مع متطلبات العصر (الحداثة). لكن هناك أكثر عمقاً من ذلك، فالنخبة العربية ما كانت بحاجة إلى إرضاء أحد لو كانت تتمتع بدرجة عالية من الثقة بالذات، ولو لم تكن على درجة كبيرة من الضعف في ذاتها، الضعف على المستوى النظري قبل كل شيء.

إن البحث في الثقافة العربية يتطلب تحليل بنية العقل العربي ودراسة

أواليات عمله لاكتشاف المعايير المنطقية التي يستخدمها وتبيان أحكام القيمة التي يصل إليها. كيف ينظر هذا العقل إلى نفسه، إلى علاقته «بالآخر» وكيفية اندراجه في العقل الكوني. كيف ينتقل هذا العقل إلى حيّز الممارسة، وبالمقابل كيف تؤثر العوامل الموضوعية في تكونه، كل تلك آليات عمل تنتج أفكاراً وسلوكاتٍ ووجدانيات تندرج في الثقافة القومية. ليس هنا مجال وضع تعريف جامع مانع للثقافة القومية، لكن المهم هو الإشارة إلى أن لا وعي المجتمع يتكوّن عبر مراحل تاريخية متتالية لا تنقطع فينتج أفكاراً وأنماطاً من العيش تتشابك وترابط بدرجة عالية من التعقيد لتشكل بمجملها الثقافة القومية.

إنّ الحديث عن الثقافة العربية يتطلب الإقرار بأنها ثقافة إسلامية، قبل كل شيء. لكن الثقافة الإسلامية هي في الوقت ذاته ثقافة شعوب إسلامية أخرى غير عربية. وهناك علاقة خاصة بين العرب والثقافة الإسلامية تختلف عن علاقة الشعوب الأخرى بها. صحيح أن الثقافة الإسلامية هي الثقافة الجامعة لكل الشعوب الإسلامية، لكن لكل شعب من هذه الشعوب خاصية أو خاصيات ثقافية تنبع من تاريخه هو لا من كونه شعباً إسلامياً. ما يميز العرب في هذا المجال هو أن خاصياتهم الثقافية تتجه دوماً إلى الذوبان والاندماج في الثقافة الإسلامية بينما تتجه الخاصيات الثقافية القومية للشعوب الأخرى إلى التجاور مع الثقافة الإسلامية دون الاندماج فيها. وذلك أمر متوقع لأنّ الإسلام بالنسبة للعرب هو دين قومي وليس ديناً وحسب، بل إنّ انتشار الإسلام بما رافقه من انتشار اللغة العربية كان عاملاً حاسماً في التعريب وفي توسيع إطار الانتماء العربي بين شعوب لا تتصل جذورها بشبه الجزيرة العربية.

يعتبر البعض أنّ هناك تماهياً بين العروبة والإسلام، بمعنى أن الثقافة العربية تندرج بكليتها تقريباً في إطار الثقافة الإسلامية (هذا إذا صح القول أنّ هناك ثقافة عربية بحد ذاتها) وأنه لا يقابل ذلك تَماهٍ بين الإسلام والعروبة، لأنّ الثقافة الإسلامية أوسع مما قَدّمه العرب لهذه الثقافة. ليس هنا مجالٌ للمفاضلة بين الشعوب، ولا يجب أن يكون هذا الأمر موضع نقاش. إنّ الأمر الجوهريَّ الذي يُرادُ الإشارة إليه هنا هو أن العرب اعتبروا خلال مختلف المراحل التاريخية

انهم هم الذين اطلقوا الثقافة الإسلامية، بناء على التعاليم الإلهية، وأعطوها كل من عندهم بحيث إنّ تاريخهم السابق للإسلام لم يعد يشكل في نظرهم سوى جاهلية لا أهمية لها إلا بمقدار ما تشكل مرحلة تمهد للإسلام، وتساعد على فهمه. انطلاقاً من ذلك يكون تعلم لغة العرب من القبائل البدوية، أي تعلم هذه اللغة كما بقيت عليه منذ الجاهلية، أمراً ضرورياً لكي يتم فهم القرآن ولكي يتم البناء الفقهي على أساس هذا الفهم.

أبقت الشعوب الإسلامية غير العربية على جاهليتها التي تشكل جزءاً من تراثها القومي وجعلتها تتجاور مع الإسلام بانسجام حيناً وبتناقض حيناً آخر. وكان ذلك أمراً طبيعياً بالنسبة إليها. أما العرب فكان عليهم أن يقطعوا الصلة بتاريخهم السابق للإسلام ويلغوا جاهليتهم ولا يحافظوا منها إلا على ما يتناسب مع الإسلام. اعتبروا أن مجدهم التاريخي الحقيقي، وربما الوحيد، هو تأسيس وبناء الإسلام، وما عدا ذلك لم يعد مهماً لديهم. وكان لهذا الأمر تأثير بالغ الأهمية على تكوين وعيهم التاريخي وعلى رؤيتهم لذاتهم.

إنّ وعي العرب لأنفسهم ولعلاقتهم بالثقافة الإسلامية يقودهم إلى الاعتقاد بأن ثقافتهم القومية، بمقدار ما تتطابق وتتماهى مع الثقافة الإسلامية، وبمقدار ما تندرج في إطارها وتعطي نفسها لها، فهي تفقد الخصائص التي تعتبر عربية، وتنزع عن نفسها أي ميزة خاصة بهم. هكذا تبدو في نظرهم الثقافة الإسلامية وكأنها ثقافتهم القومية، فهم أعطوا الشعوب الإسلامية ثقافة كونية تخص الجميع ولا تخص العرب وحدهم، فهي بمعنىً ما ليست ملك العرب. لقد أعطوا هذه الثقافة للآخرين، وما أعطوه لم يعد لهم.

يرتكز الوعي التاريخي العربي على كل ذلك فلا يبقى له من التاريخ إلا لحظةً واحدةً هي المرحلة التأسيسية للإسلام. ألغى الجاهلية، ثم ألغى المراحل اللاحقة لظهور الإسلام، واحتفظ لنفسه بالفترة التي اعتبرها المرحلة المجيدة الوحيدة في التاريخ العربي والإسلامي، تلك الفترة التي قدم فيها العرب للإسلام مساهمة لم يشاركهم فيها أحد غيرهم.

يضاف إلى هذه الخلفية، إلى هذا المجال اللامفكَّر فيه، أنّ العرب في القرن العشرين استمروا في استخدام منطق القياس الحضاري ونظروا إلى أنفسهم بالمقارنة مع الغرب فاعتبروا أنّ تاريخهم الممتد على مدى عدة قرون سابقة هو تاريخ انحطاط. قسموا تاريخهم إلى مراحل، الأولى منها هي مرحلة الفتوحات والأمجاد العربية، ثم تلتها مرحلة امتدت حتى الفترة العباسية، كانت مرحلة زهو حضاري فاق العرب فيها جميع الشعوب الأخرى وإن شاركهم في هذه الفترة مسلمون آخرون غير عرب في بناء الحضارة العربية الإسلامية، ثم تلتها مرحلة ثالثة من الانحطاط امتدت منذ القرن العاشر الميلادي إلى بداية القرن التاسع عشر حين بدأ «عصر النهضة». واعتبروا أنّ أحد أسباب هذا الانحطاط الطويل هو أنهم، أي العرب، لم يكونوا هم على رأس السلطة في دار الإسلام بل كانت هناك شعوبٌ إسلاميةٌ أُخرى تحكمهم.

إنّ كثيراً من الكتّاب العرب المعاصرين الذين يكتبون عن تاريخ الحركات الاجتماعية أو عن مراحل تكوّن الشخصية العربية، أو عن بنية العقل العربي من زاوية نقدية، يركزون اهتمامهم على المرحلة الأولى بعد الإسلام، ويختفي التاريخ لديهم بعد ثورة الزنج أو بعد القرن الخامس الهجري، ثم يولد من جديد في القرن التاسع عشر، وبعضهم يكتفي بالمرحلة الأولى على أنها المرحلة التكوينية التي لم يحدث بعدها شيء. يحكم فكر هؤلاء جميعاً منهج واحد هو المنهج الانتقائي. فهم يفككون التاريخ وينتقون منه مراحل معينة معتبرين أنها هي وحدها التي تعنيهم. فكأنهم يعتبرون أن المراحل التاريخية الأخرى هي نوع من النجاسة التي لا يجوز أن يمسوها كي لا يفقدوا طهارتهم. إنهم يأنفون من أن يأخذوا التاريخ بعجره وبجره ويبنوا عليه، فهم يكتفون بالمناسب منه. هكذا يبطل التاريخ أن يكون بين أيديهم سيرورة متكاملة ويتحول إلى لحظات مفككة مبعثرة يستخدمونها كهوامش في أسفل الصفحة للدلالة على صحة أفكارهم التي اليست غير رغبات لا علاقة لها بأي منهج علمي نقدي.

إن منطق القياس الحضاري: تفكيك/انتقاء/ توفيق، الذي قاد إلى موقف دوني تجاه الغرب في القرن التاسع عشر سيقود في القرن العشرين إلى العجز عن

امتلاك وعي تاريخي علمي نقدي وإلى إلغاء التراث في النهاية. وهل إلغاء التاريخ، أو إلغاء مراحل طويلة منه سوى إلغاء للذات. إن الشخصية القومية هي ذات تاريخية، هي كيان نشأ وتطور عبر مراحل تاريخية مترابطة، ومتى أُلغي بعض هذه المراحل لا يبقى شيء.

إنّ الرؤية التاريخية التي ترتكز إلى هذا المنطق تبدأ بالتفكيك (تفكيك التاريخ إلى مراحل غير مترابطة) ثم تلجأ إلى الانتقاء (انتقاء مراحل منها وإلغاء مراحل أخرى توصف بعصور الانحطاط) ثم تنتهي إلى التوفيق التلفيقي بأن نعتبر أنه ما دمنا قد أخذنا من التاريخ المراحل المناسبة فلا مشكلة لدينا. لا مشاكل لدينا على صعيد بنية العقل، لا مشاكل مع ذاتنا، وإذا كنا نعاني ما نعانيه فما ذلك إلّا لأسباب تطبيقية. يعني ذلك أننا بخير وأنّ إشكالياتنا النظرية محلولة، بالأحرى ليس لدينا إشكاليات نظرية. التراث ندعو إلى إحيائه لا إلى دراسته وتحليله ونقده وإعادة تركيبه في سبيل تجاوزه. المطلوب إحياء التراث لا فهمه وتجاوزه، علماً أنّ تجاوز التراث هو وحده الحياة أمّا إحياء التراث فلا يعني سوى موتنا نحن رغم استمرارنا البيولوجي. نريد أن نحيي التراث كي نضاهي به الغرب، كي نفاخر به ونمتدح أنفسنا، وكي نغطي الدونية التي نرزح تحت عبئها، أما أن ننطلق من التراث ونضيف إليه مكتسبات العصر الفكرية والروحية والتكنولوجية كي نبني مجتمعاً جديداً، ونشكل شخصية جديدة، فهذا أمرٌ لا لزوم له. لدينا شخصيتنا التي تكونت قبل قرون عديدة وهذا يكفي. تستيقظ هذه الشخصية في القرن التاسع عشر. بعد سبات عميق دام دهوراً لكن دون تغيير يذكر. لا لزوم للتغيير، فالصمود هو أن يبقى الأمر على ما كان عليه. إن الرؤية التي ارتكزت على منطق القياس الحضاري هي التي أدت بنا إلى أن نرى التراث كي يبقى على ما هو نكاية بالغرب. هكذا ننتهي إلى أن نقارعهم بالتراث، ولا نقارعهم انطلاقاً من فهمنا لهم على ضوء تراثنا، وعلى ضوء نقدنا لذاتنا وفهمنا لتاريخنا.

يمكن تسمية هذا الوعي «بالعقل المستريح»، وقد سماه آخرون «بالعقل المستقيل». إنه العقل التفكيكي/الانتقائي/ التوفيقي الذي يعتبر أنّ استيراد

الثقافة (التكنولوجيا) حلال وأنّ استيراد الأفكار حرام. لا يريد استيراد الأفكار لأنه لا يريد أن يفكر بل يفضل أن يعيش على تراثه، على أمجاد ماضية. يفضل أن يبقى مدفوناً في التراث على أن يفهمه ويستوعبه ويراه من خارجه.

ما دام العقل المستريح قد أخذ مرحلة من التاريخ واعتبرها هي وحدها قاعدة أمجاده فهو يضيف إليها طابع القداسة. كل نقد لها يعتبر حراماً، وكل تقريظ لها يُعتبر حلالاً. يختصر هذا العقل مجال عمله إلى ثنائية الحلال والحرام ويغفل أن معظم الأمور المطروحة هي في مجال المباح والمكروه والجائز. وأنّ المعرفة في هذه الأمور، على صعيد الفقه، هي معرفة نسبية تقوم على أساسٍ هو غلبة الظن. إنه يلغي معظم المساحة التي تشكل مجال المعرفة. وهو إذ يلغي المعرفة، لا يبقى منه سوى الوعي التقني (التطبيقي). والنخبة العربية التي واجهت الغرب منذ الحملة النابليونية معتبرة أن المشكلة الوحيدة لديها هي مشكلة التقانة وانه ليس لديها مشكلة معرفية، حاولت وما تزال أن تحل مشاكل مجتمعنا باستيراد التّقانة دون الفكر فانتهت دائماً إلى الفشل.

إن النخبة العربية التي اعتمدت منهج القياس الحضاري، والتي اختصرت التاريخ إلى لحظات مفككة مبعثرة، والتي لبكت نفسها في ثنائية الحلال والحرام، والتي استراحت من البحث النظري لم تستطع أن تصوغ نظريةً للقومية العربية، ولم تستطع بالتالي أن ترسم برنامجاً لنهوض الأمة وتوحيدها، بل سارت بها من فشل إلى هزيمة.

إنّ صياغة نظريةٍ للأمة، لقوميتها ولشخصيتها، يعني بلورة رؤية علمية، تستند فيها النتائج إلى المقدمات وترتبط فيها النتائج بالأسباب ارتباطاً لزومياً. ومن الضروري أن تكون هذه الرؤية العلمية رؤية شمولية في الوقت نفسه، لأنه بدون ذلك لا تكون هناك مقدمات كبرى ولا نتائج كبرى، أي لا قضايا كبرى، بل تكون القضايا صغيرة تفصيلية ولا تتطلب غير حلول آنية مباشرة. والوعي الذي يفكك الزمن إلى آنات منفصلة، مفككة مبعثرة، دون روابط سببية بينها، لا يكون وعياً علمياً ولا شمولياً. وهذا الوعي يمكن أن يؤدّي إلى موقفين نقيضين في لحظتين متشابهتين ومتساويتين، لأنه يفتقد إلى النظرية

الشمولية التي تنتظم مواقفه في إطارها.

عندما ألغت هذة النخبة التاريخ، كسيرورة متواصلة تواصلاً سببياً، استحالت الأمة بين يدي تصوراتها إلى تجليات (قدر محبب) تعبّر عن كائن أعلى هو بالأحرى رغباتها هي ولا تجسد مساراً تاريخياً موضوعياً، علماً بأن رغباتها هي آنات منفصلات (حسب منطقها التفكيكي) لا تخضع لقانون ينظمها. لذلك فهي يمكن أن تؤمن بالوحدة وتؤيد الانفصال، كما يمكن أن تدعو للوحدة وتعمل لتأبيد الدولة القطرية، وأن تؤمن بالتضامن المجتمعي وتعمل من خلال الطوائف والعصبيات المحلية، كما يمكن أن تدعو للديمقراطية وتشجع الانقلابات العسكرية وأنظمة القمع والإرهاب. كذلك استحالت الدعوة بين أيديها إلى رسالة لا إلى مشروع حضاري متجدد ومتغيّر باستمرار. فالأمة عندها هي جملة تجليات متكررة لرسالة وليست حصيلة عمل متواصل وجهد أو صراع في سبيل تحقيق حياة أفضل لمجتمعها بجميع فئاته وطبقاته. إن هذا العقل يستخدم الشعوب في سبيل مثل عليا تكون في الحقيقة تمويهاً لتغطية الرغبات الأنانية.

إنّ الوعي الذي ألغى التاريخ لصالح لحظة مجيدة هو نفسه الوعي الذي يتجاهل الأمة كمجتمع. إنه لا يرى الأمة في سيرورتها التاريخية كمجتمع يتشكل من ناس ينتظمون في فئات اجتماعية، وفي مدن وقرى، وفي قبائل أو مناطق جغرافية، وفي خاصة وعامة، وفي حكام ومحكومين، وغير ذلك من التشكيلات الاجتماعية. المهم في هذا الوعي هو ما تمثله لحظة المجد الغابر لصالح تمجيد الذات تمجيداً لا يتعدى أن يكون تغطية للهزيمة وهروباً من مواجهتها ومعالجتها. فالذل هو في التاريخ، وسببه هو التطور التاريخي الذي قاد إلى الزمن الحاضر وليس مصدره الذات الراهنة (صاحبة هذا الوعي). وهكذا يصدر حكم البراءة على هذه الذات.

المجتمع العربي الراهن هو ابن المرحلة المسماة «عصر الانحطاط» أكثر مما هو وريث المرحلة المجيدة من تاريخه. فإذا كانت مرحلة النبي والخلفاء الراشدين والفتوحات هي المثل الأعلى في وعينا، فإنّ الواقع الذي نعيشه هو امتداد

«عصور الانحطاط» المملوكية والعثمانية. ولما كانت النخبة العربية تلغي هذه العصور من وعيها فإنها في الحقيقة تلغي مجتمعها الراهن، تلغي الأمة المتشكلة من هذا المجتمع من وعيها أيضاً. ذلك لأن نفي السيرورة التاريخية كسلسلة متواصلة تواصلاً سببياً في جميع لحظاتها هو أيضاً نَفْيٌ للحاضر بكل ما فيه من أممٍ ومجتمع وبشر. إنّ إنكار وجود الأبوين يؤدي حتماً إلى إنكار وجود أولادهما.

بعد إلغاء الأمة المتشكلة من مجتمع ينتظم فيه البشر لا يبقى غير الفكرة العليا التي يمكن أن تكون شعاراً أو مبدأ أول، أو مثلاً أعلى أو هدفاً أسمى. في سبيل هذه الفكرة يكرّس كل شيء آخر. هكذا نشأ الوعي بالقومية العربية كفكرة عليا لا كنظرية علمية لتطور الأمة. وصار ما يدور في رأس أصحاب هذا الوعي (وكاتب هذه السطور واحد منهم) هو المبدأ وهو الأساس. فصلوا التراث عن الحداثة، والإسلام عن العروبة، والأمة عن تاريخها، ولم يعد التراث طريقهم إلى الحداثة كما لم يعد المجتمع (أي الأمة) قاعدة للتصور القومي، وانتهوا إلى فصل القومية العربية عن الأمة ومجتمعها. وصار محور نشاطهم هو القومية العربية لا المجتمع. وصارت أفكارهم تدور حول أفكارهم. وحين لا يتأسس الفكر على واقع تاريخي، يصير دون مرجعية ينطلق منها وينتظم على أساسها، ويتخبط عشوائياً، ويتأرجح بين مواقف متناقضة.

يفترض أن تكون القومية العربية وعياً مطابقاً بمعنى أنه يعتبر الأمة في تطورها التاريخي وما آلت إليه راهناً كي يكون من هذا الاعتبار نظرية علمية يطرح على أساسها برنامجاً للعمل على توحيد الأمة، إذ لا بد لأي وعيٍ قوميٍ عربيٍ أن تكون الوحدة محوره الأساسي ومحرك كل الأفعال التي تصدر عنه. وكل وعي يريد أن يتأسس على التراث، على التاريخ، لا بد أن يكون وعياً وحدوياً يأخذ بعين الاعتبار الدور الذي لعبته فكرة «وحدة الجماعة» في تاريخ هذا المجتمع، علماً بأن هذه الفكرة جرى التعبير عنها بمبدأ الإجماع الذي اعتُبر أصلاً من أصول الفقه.

لكن أصحاب الاتجاه القومي العربي لم يقوموا بفعل ما افترضوه هم على أنفسهم. لم يصوغوا نظرية علمية للقومية العربية، وعندما نجحوا في إقامة أول

دولة للوحدة العربية في عام ١٩٥٨، انتهى بعضهم إلى الوقوف ضدها وبارَكوا الانفصال. اعتبروا دولة الوحدة لا تتناسب مع أفكارهم، أي مع ما يدور في رؤوسهم، ولذا فلا لزوم لها. احتج بعضهم، كتبرير لموقفهم الانفصالي بأن الوحدة لم تأخذ في الاعتبار الفوارق القطرية. وهذه حجة ترتد عليهم، لأنهم هم، حين طالبوا بالوحدة، لم يأخذوا الفوارق القطرية باعتبارهم. بالأحرى إنهم عندما ألغوا التاريخ الماضي، فهم أصبحوا غير قادرين على رؤية الحاضر بما في ذلك الدول القطرية والفوارق بينها، ولا على رؤية التناقضات الأخرى داخل الأمة. وعندما طالبوا بإعادة الوحدة على أساس أن تكون وحدة مدروسة فذلك لكي تأتي حسب تصوراتهم هم، بدل أن تكون تصوراتهم مطابقة لواقع الأمة وضرورة توحدها، علماً بأنّ الوحدة شرط لما عداها وليس العكس.

خلق أصحاب التيار القومي، بسبب نقص الوعي النظري لديهم، انفصالاً، إن لم يكن تناقضاً، بين الأمة والقومية العربية. كان ذلك نتيجة حتمية للتناقض بين الإيديولوجيا السائدة والظروف الموضوعية التاريخية. اعتبرت الأمة «تراثاً» والقومية العربية «حداثة». طبقوا ثنائية التراث/الحداثة، فصارت الأمة لديهم كماً مهملاً، ولم يبق منها سوى مقولات كانت في كثير من الأحيان مقولات وهمية استعيض بها عن الدراسة العلمية لواقع الأمور ومسارها التاريخي. اختصروا الأمة إلى واقع راهن مقطوع الصلة بسيرورته التاريخية، واختصروا الواقع إلى مقولات. ثم عادوا متمسكين بالمقولات ومهملين لكل ما عداها. رفعوا المقولات إلى مستوى التقديس وصار الواقع (الراهن والتاريخي) غير مقبول لديهم إذا لم يكن مطواعاً لمقولاتهم. اعتبروا مقولاتهم محركاً أولاً والواقع (الأمة) معطى يتكيف مع إرادتهم. عندما اكتشفوا أن الأمة ليست كائناً بل هي معطى تاريخي له ظروفه وشروطه لجأوا إلى قمعها وتحطيم مقاومتها كي تخضع لهم. صارت الأمة، بجماهيرها وأفرادها، أداة لتحقيق ذاتهم بدل أن تكون هي المعطى الأول ووحدتها هي الهدف. وعندما تسيطر الإيديولوجيا التقنية دون الرؤية الشمولية التاريخية يتحول كل شيء إلى أداة لتحقيق هدف مباشر، فتتلاشى الأهداف السامية والقضايا الكبرى. وما يسترعي الانتباه أن

النخبة العربية ذات الاتجاه القومي ما سيطرت على قطر عربي إلا وكان القمع قاعدة حكمها (سوى بعض استثناءات قليلة). يعود ذلك إلى الفقر النظري قبل أن يكون مجرد خطأ في الممارسة.

أدى غياب الرؤية الشمولية التاريخية إلى غياب المرجعية الفكرية، وإلى غياب الإطار النظري الذي ينظم الأفعال والنضالات. فلا تتراكم النضالات تراكماً يؤدي إلى تحقيق هدف محدد، بل تكون الأفعال تصرفات عشوائية، مجرد ردات فعل تتأرجح بين موقف وآخر، وربما بين موقف ونقيضه. فلا تراكم الأمة تجاربها بل تتأرجح بين موقف وآخر. إذا كان التراكم يؤدي إلى إغناء التجربة، فإن التأرجح يؤدي إلى الركود والاستنقاع. إن التأرجح الحاصل نتيجة ردات الفعل هو ما أدى بأحد التيارات القومية إلى أن ينتقل في أعقاب هزيمة ٥ حزيران ١٩٦٧، من موقف قومي وحدويّ إلى موقف ماركسي طبقي ويحول الطبقة إلى نقيض الأمة، فيتجاهل أن الأمة هي حصيلة تراكم الطبقات ونضالاتها وتناقضاتها، وينتهي عملياً إلى موقف معاد للوحدة العربية، وينتهي إلى التمزق الداخلي والتلاشي.

أدى منطق القياس الحضاري إذن إلى جعل الغرب أصلاً يقاس عليه، مما أفقد الأمة ثقتها بذاتها. لم تعد هي المرجع الذي يقرر العلاقة مع الآخر، بل صار الآخر هو الذي يقرر علاقة الأمة مع ذاتها ومع الغير. ساد هذا المنطق في القرن التاسع عشر، وكان منطق المجتمع عندما بدأ ينهزم، أو عندما بدأ يشعر بالهزيمة التاريخية أمام الغرب. لكنه عندما بلغت الهزيمة أقصى مراحلها مع قيام دولة إسرائيل، والعجز عن تحقيق وحدة الأقطار العربية بعد استقلالها، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، فقد دفع ذلك المنطق إلى أقصى نهايته، وصار الغرب ليس مرجعاً حضارياً فقط بل هو الذي يقرر على الصعيد السياسي أو الاقتصادي أو العسكري ما يحدث للأمة العربية. لذلك يتكرر يومياً، وفي كل لحظة استخدام تعبير «المؤامرة الدولية» (الامبريالية، الصهيونية الاستعمارية، الرجعية) عند كل نازلة تصيب الوطن العربي. يكفي أن تعرف ما يجري في الغرب وما يحاك في دهاليز سياستهم من مؤامرات لتدرك ما يجري في الوطن

العربي. والصراع الدولي، أو الوفاق الدولي في السنوات الأخيرة، هو وحده الذي يقرر ما يجري في الوطن العربي. هكذا تحولت الأمة العربية إلى مجرد موضوع منفعل في مواجهة ذات فاعلة هي الغرب. وتحول منطق القياس الحضاري من كونه وسيلة تلفيقية للخروج من المأزق إلى أن يصير أداة تبرير للهزيمة.

إنّ أقصى درجات التبرير للهزيمة هي الرؤية التي تنطلق من منطق القياس على الغرب فتجد هناك تقدماً وقدرةً لا قدرة لها عليهما، فتلجأ إلى نوع من الواقعية في التعاطي مع الغرب تقضي بالخضوع له. لذلك يمكن تسميتها بالواقعية الاستسلامية. إنها واقعية استسلامية لأنها تنظر إلى ميزان القوى الدولي فتجده لغير صالح الأمة، لكنها لا ترى الأمة بما تحمله من إمكانيات وطاقات يمكن أن تنطلق وتتفجر لتغير ميزان القوى الدولي إذا أُتيح لها قيادة سياسية تعبر تعبيراً فعلياً وجدياً عن حقيقة إرادتها، هذه الإرادة التي هي وليدة تاريخ طويل من الصراعات والتراكمات الثقافية والحضارية التي تعكس الحاجات الحقيقية لدى شعوب هذه المنطقة، لا الإرادة التي هي وليدة نزوات عابرة لأشخاص أو مجموعات أقلوية. إنّ التاريخ يعلّمنا أنّ الفتوحات العربية الإسلامية انطلقت في وقت لم يكن فيه ميزان القوى الدولي لصالح العرب، لكن العرب بقيادة النبي لم تكن لديهم واقعية استسلامية.

يقابل الواقعية الاستسلامية موقف المزايدة الذي يطرح شعارات تتجاوز القدرات الحقيقية المتاحة والتي يمكن استخدامها. وقد رأينا النخبة السياسية العربية تجرّ الأمة مرة بعد أخرى إلى حروب ومعارك رافعة شعارات لا تأخذ بالاعتبار الطاقات الحقيقية للأمة وظروفها الموضوعية فتنتهي إلى هزائم أخرى. إذا كانت الواقعية الاستسلامية انهزاماً أمام الواقع فالمزايدات الكلامية هروب منه. والهروب انهزام أيضاً.

إنّ أصحاب مواقف المزايدات الكلامية الذين يطرحون شعارات وحدوية لكنهم يتعايشون مع التجزئة ولا يعملون من أجل الوحدة بل يعتبرون أن الظروف الموضوعية غير مهيأة لها. هؤلاء لا ينطلقون من واقع الأمة، من طاقاتها

وحاجاتها، بل ينطلقون من واقع خلقه الغرب. هؤلاء لا يصارعون الغرب، بل إن رؤيتهم التي تعتبر أن الوحدة العربية تحصل نتيجة تكامل ظروف موضوعية لا دخل للإرادة فيها هي رؤية تقر بالواقع الذي خلقه الغرب. لا معنى للحديث عن تكامل الظروف الموضوعية إلاّ أنّ هذا الواقع خلقه الغرب يقرر نفسه بنفسه ويتطور دون أن تكون للأمة إرادة فيه. هذا غاية الانهزام أمام الواقع. إنّ موقف المزايدات الكلامية ليس إلاّ الوجه الآخر للواقعية الاستسلامية.

إنّ التأرجح بين موقفين نقيضين ليس انتقالاً من موقف إلى آخر بعد الاستفادة من عبرة التجربة في الموقف الأول. إنّ الاستفادة من التجارب السابقة تقود إلى تراكم معرفي وإلى توسيع أفق الرؤية. أما التأرجح بين موقفين نقيضين فهو أمر يتم حصيلة ردات فعل دون اعتبار التجربة والاستفادة منها. ينتج ذلك التأرجح عن نقص في الوعي وتشوش في الرؤية.

خلاصة القول إن الوعي القومي العربي جاء امتداداً للوعي السلفي التوفيقي الذي أسسه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والآخرون من رعيلهم. قام هؤلاء بتأسيس وعي توفيقي يعتمد قياس الشرق على الغرب فانتهوا إلى موقف لم يكونوا يريدونه. فهم أرادوا معالجة مشكلة الأمة لكنهم لم يعالجوا إشكالياتها التي يطرحها تاريخ الأمة وتراثها ولم يتبينوا طاقاتها الحقيقية بل لجأوا إلى منطق القياس الحضاري الذي اعتبر أن الغرب هو المعيار، الأصل، الذي تقاس به الأمور في المجتمع العربي، فانتهوا إلى تهميش هذا المجتمع في وعيهم ورؤيتهم للأمور. أرادوا التصدي للغرب والانتصار على تحديات العصر، لكن النتيجة كانت انهزاماً. لذلك لم يكن وعيهم نهوضياً، ولا عصرهم عصر نهضة. إن الهزائم التي أصابت المجتمع العربي خلال القرنين لا تشير إلى نهوض أو تراكم تجارب وإنجازات بل تشير إلى تراجع مستمر رغم بعض الظواهر المعاكسة.

إذ كان وعي الأفغاني وعبده ورضا قد انطلق من «فكرة الجماعة» في إطار الدولة العثمانية فإن الفكر القومي العربي هو فكر النخبة العربية التي ورثت دولاً

قطرية قامت على انقاض الجزء العربي من السلطنة العثمانية. ورثت هذه النخبة فكرة الجماعة مطروحاً منها الشعوب غير العربية، لأنّ هذه الشعوب اختارت طريق الانفصال والتميز، فتداولت النخبة العربية فكرة القومية العربية لا على أن تكون مغايرة لفكرة الجماعة بل على أن تكون مطابقة لها بعد أن طرحت منها كميات محددة هي الشعوب الأخرى غير العربية. لكن هذا التداول جاء على النسق السابق من حيث رؤية الذات والغرب والعلاقة بينهما. لم ينطلق هذا من تاريخ الأمة وتراثها، بل أهمل السيرورة التاريخية بما فيها الحاضر والطاقات المتاحة، وأهمل واقع الأمة فلم يستطع أن يصوغ نظرية للقومية العربية تكون مطابقة لواقع الأمة وحاجاتها. لذلك فشل في تكوين رؤية شمولية حول العالم، بما هو عالم وبما ينقسم إليه من ذات وآخر.

إن الفشل الذي مُني به الاتجاه القومي العربي إزاء تحقيق أهدافه في توحيد الأمة وتحرير فلسطين وتنمية الطاقات الاقتصادية وافساح مجال الحرية للمواطن يعود لا إلى نوايا سيئة كما أنه لا يقتصر على مسائل تتعلق بالممارسة بل هو يعود بالدرجة الأولى إلى الفقر النظري. فشل هذا التيار في بلورة رؤية شمولية تستند إلى تاريخ الأمة وسيرورتها وحاضرها فجاءت ممارساته دون توقعاته، وأحياناً متناقضة مع شعاراته. فشل هذا التيار في قيادة الأمة لأنه لم يعرف الأمة معرفة حقة. إن أحد أهم معالم هذا الفشل هو الانفصال في الوعي بين القومية والأمة، فلم تعد القومية تعبيراً عن الأمة بل صارت تعبيراً عن نزوات أصحاب الشعارات الذين لم يكن لديهم إطار نظري ينظم أفكارهم وأفعالهم فجاءت عشوائية دون مرجعية تضبطها وتضع لها الإطار لحركتها. إن وعي أصحاب هذا الاتجاه عندما ألغى التاريخ وقفز فوق الواقع الراهن ألغى إمكانية قدرته على التأثير الفاعل بل ألغى إمكانية وجوده. لذلك رأيناه ينحسر أمام التيار الديني الأصولي الذي لم يكن أحسن حالاً منه.

التيار الديني والواقع الراهن:

المقصود بالتيار الديني هو مجمل الاتجاهات والفرق التي يستند كل منها إلى وجهة نظر معينة حيال الدين الإسلامي ليجعل منها حركة سياسية أو حزباً،

سرياً أو علنياً حسب الظروف. إن الأمر المشترك بين هذه الاتجاهات هو أنّ هدفها الدعوة إلى العيش على أساس الإسلام الصحيح، الذي تعطيه، في نظر هذه التيارات، صورة الإسلام الأول في أيام الرسول والصحابة والتابعين. ترى هذه الاتجاهات أن دعوتها لا تتحقق إلا عبر استلام السلطة السياسية أو عبر إجبار السلطة القائمة على فرض ذلك. ولما كان العمل السياسي يستغرق معظم جهود هذه التيارات فإنه يصبح هو هدفها الرئيسي الذي يخضع له الدين. لذلك ترى هذه الاتجاهات لا تهتم من الشأن الديني سوى بأمور العبادات على المستوى الفردي وتكرس معظم جهودها للنضال السياسي الحزبي.

إن الحالة التي تمثلها هذه الاتجاهات الحزبية تختلف عن الحالة الإيمانية لدى جماهير الأمة. الأولى معطى موضوعي تاريخي والثانية تعبر عن وجهة نظر، أو وجهات نظر محددة في ظروف تاريخية محددة. الأولى تنبع من وجود الأمة وتعبر عنه، أما الثانية فهي محاولة فهم لهذا الوجود وتشكله ظروف محددة. صحيحٌ أنّ التيارات الدينية تسيطر على وعي جماهير واسعة من الأمة في الوقت الحاضر، لكنها تفعل ذلك كحالة سياسية لا كحالة إيمانية.

على الرغم من تنازع هذا التيار، مع التيار القومي خلال عقود من السنين، إلا أن ذلك لم يمنع من تشابه البنية الفكرية عند الاتجاهين. بل يمكن القول إنها بنية فكرية واحدة. ليس ذلك أمراً مستغرباً، لأنّ التيارين ينتميان إلى نخبة واحدة تفرض منهجها على الجميع وإن اختلفت التعابير والشعارات.

يعود التشابه إلى تجاهل الأمة لصالح الإيديولوجيا، فكما أنّ التيار القومي فصل القومية عن الأمة، وجعل الأولى مجرد إيديولوجيا دون أن يستطيع التعبير تعبيراً علمياً عن الأمة وتاريخها وحاضرها بما في ذلك من تطور وتقدم وتراجع وتناقضات وصراعات اجتماعية وثقافية وسياسية وغيرها، كذلك شكل التيار الديني صياغة إيديولوجية حجبت عنه الأمة وقادته إلى اعتبار المجتمع لا كمعطى تاريخي يفرض نفسه على كل فكر عقلاني بل ككائن حيوي يمكن إعادة تكوينه وإرجاعه إلى صورة سابقة تعتبر مثالية في نظر المسلمين.

يمكن النظر إلى الإسلام على أنه دين أو مجتمع أو تاريخ أو ثقافة أو حضارة أو كل تلك الأمور مجتمعة. لكن الإسلاميين الحزبيين يأخذون الإسلام كوجهة نظر إيديولوجية. لذلك فإن الإسلام عندهم هو مجرد دعوة. كان ذلك صحيحاً في لحظات الإسلام الأولى، أيام الرسول، عندما كان الإسلام دعوة لم تؤسس مجتمعاً ودولة بعد. في ذلك الحين لم يكن الإسلام قد صار معطى موضوعياً. فعندما حققت الدعوة نفسها، وصارت مجتمعاً ودولة، تحولت إلى شيءٍ آخر غير ما كانت عليه. تطورت الدعوة وصاحب ذلك تحول نوعي في طبيعتها بمجرد أن حققت نفسها. والدعوة إذ تحقق نفسها فإنها لا تفعل ذلك في لحظة عابرة، بل إن تحقيق نفسها هو عملية تاريخية تكشف عن نفسها في مراحل متلاحقة بأشكال متجددة ومختلفة.

إن وجهة النظر التي تعتبر الإسلام مجرد دعوة هي وجهة نظر إيديولوجية. إنها ترى الأمور لا بكيفية وجودها وسيرورتها بل كيف يجب أن تكون. تدعو العالم إلى التطابق مع الصورة التي في الذهن. هي تنكر التاريخ وتنكر الحاضر، وتنكر الوجود بما هو موجود، تلغيه ولا تكتفي برفضه. إنها تتناقض مع السلفية التي تأخذ التاريخ وحسب، فترسم الحاضر والمستقبل كي يعاد تشكيلهما على صورة الماضي. السلفية نظرية تاريخية، لذلك نجد أصحاب وجهة نظر الدعوة الإيديولوجية المحضة ينكرون السلفية وينكرون المؤسسة الدينية والأئمة التاريخيين بما فيهم أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم.

إن تراكم التجارب التاريخية للدين والمجتمع والدولة والثقافة الإسلامية قد جعل الإسلام معطى موضوعياً ساهم في إنشائه عدد كبير من الرجال والتيارات والمذاهب؛ كل حسب فهمه وتفسيره للنص الموحى به. الإسلام الآن معطى موضوعي ذو تنوع وخلافات داخلية نتجت عن اختلاف التجارب الفردية والظروف التاريخية. لم ينظر كبار مفكري الأئمة للخلاف كمصدر ضعف وتراجع بل اعتبروا الخلاف تعبيراً عن غنى الثقافة وزخم الحضارة المرتبطين بعمق التجربة التاريخية واتساع الانتشار الجغرافي. إنّ إنكار أو إلغاء هذه التجربة التاريخية المتراكمة عبر الدهور هو إنكار لما حققته الدعوة في الماضي، وهو إنكار

للدعوة نفسها. فالاتجاه الإيديولوجي الذي يعتبر أنّ الإسلام مجرد دعوة، دون تاريخ وتراكم تجارب ماضية، يصل في النهاية إلى إنكار نفسه والتناقض مع ذاته، لأنه إذا حملنا منطقه إلى نهايته يصل الأمر به إلى إنكار الأساس الذي قام عليه وهو الدعوة. إن إنكار التاريخ وادعاء صلة مباشرة مع النص يعني إنكاراً لما حققته الدعوة خلال التاريخ وإنكار ما حققه النص، وإذا انكروا ما حققته الدعوة من نتائج فهم يرفضونها من حيث لا يدرون.

كما وجدنا عند التيار القومي العربي قومية عربية منفصلة عن الأمة، ومتعارضة معها أحياناً، قومية عربية تلغي نفسها بسبب تجاهلها للأمة وتاريخها فتتعايش مع التجزئة وتبارك الانفصال، كذلك نجد عند التيار الديني دعوة إيديولوجية، تقتصر على الإيديولوجيا المرسومة في الذهن وتنكر التاريخ والمجتمع والثقافة الإسلامية، فتلغي نفسها بسبب تجاهلها للأمة وتنتهي إلى أن تصير شراذم معزولة تستخدم العنف بسبب مأزقها الذي يعود إلى فقرها النظري قبل كل شيء.

تنظر بعض التيارات الإسلامية المتطرفة إلى المجتمع الإسلامي، ماضياً، وحاضراً، فتراه مغايراً للصورة المرسومة في ذهنها عن الإسلام. إنّ لديها صورةً عن الإسلام مكونةً من مفاهيم تعتبرها مطلقة. وهذه المفاهيم هي كل شيء لديها، تتمسك بها معتبرةً إيّاها معرفةً يقينيةً فلا تستطيع التسامح مع أيّ شيءٍ مخالفٍ لها حتّى ولو كان إسلامياً. لذلك ترفض المجتمع الإسلاميّ ولا ترى فيه مجتمعاً إسلامياً حقيقياً بل تعتبره جاهلياً. إنها تكفّر المجتمع، فتعزل نفسها عنه وتهرب منه وتتحول إلى كائنات غير اجتماعية. من الطبيعي أن يقودها ذلك إلى مواجهة المجتمع بعنف مادي يوازي العنف الفكري الذي انطلقت منه. ولما كانت هذه التيارات أقليات معزولة فإن العنف الذي تمارسه ينتهي بها إلى تدمير ذاتها رغم البطولات التي تصدر عنها.

تدور مفاهيم هذه التيارات الدينية المتطرفة حول نقطة مركزية وهي اعتبار النص القرآني مرجعها الوحيد. إنها تعتبر أنّ فهمها للقرآن هو الذي يقرر وعيها وممارستها. يجب أن يكون هذا الفهم مباشراً دون وسيط. إنّ تراكم تجارب

المجتمع الإسلامي في فهم القرآن وتطبيق تعاليمه هو أمر غير ذي بال في نظر أصحاب هذه التيارات. فهم يريدون النظر إلى النص كنص في سياقه الداخلي لا في السياق التاريخي. ينطبق الأمر نفسه على فهمهم للنص الآخر وهو الحديث الشريف والسنة النبوية. يتناقض هذا التيار مع التيار التاريخي الذي يعتبر أنّ فهم النص، أيّ نص، هو جزءٌ من تجربةٍ تاريخيةٍ ولا يمكن فهمه إلّا في سياقٍ تاريخي. إنّ التيارات الدينية المتطرفة في فهمها البنيوي للنص تلغي التجربة التاريخية للأمة. إنها تلغي التاريخي كما تنكر حاضر الأمة الذي تعتبره مجرد جاهلية. فتنتهي إلى إنكار الذات تعبيراً عن انهزامٍ نابع من موقف دوني إزاء العالم الخارجي. والانهزام يدفعها إلى الخروج من المجتمع والانعزال عنه بعد تكفيره.

تحاكم التيارات الدينية المتطرفة المجتمع فتدينه. وتقود الإدانة إلى الجهاد داخل المجتمع. لكنه جهادٌ ضدّ مسلمين آخرين يشكّلون أكثرية المجتمع الساحقة ويعتبرهم المتطرفون أهل جاهلية أخرى. ويعني هذا الأمر نشوب حرب أهلية داخل المجتمع. ولّما كان المتطرفون أقليةً فإنّ خوضهم الحربَ الأهليةَ ضد المجتمع يعني هلاكهم على يد السلطات التي تستطيع النيل منهم رغم البطولات التي تصدر عنهم أحياناً. وبعد أن تضربهم الدولة، يسعون إلى إعادة تجميع قواهم واجتذاب آخرين إليها ثم يعودون إلى الهجوم ليلاقوا النتيجة نفسها. يتكرر هذا الأمر بترددٍ حزين دون إحراز تقدم على صعيد المجتمع وينتهي الأمر إلى هدر طاقات أفواج متلاحقة من الأجيال الجديدة التي تتمتع باندفاع أخلاقي والتزام بقضايا المجتمع دون وعي عقلاني ودون برنامج يطابق حاجات المجتمع ويأخذ بعين الاعتبار أوضاعه وظروفه التاريخية. فلا تراكم للتجارب يؤدي إلى تطور جدي وحقيقي للمجتمع بل استنزاف متكرر لطاقاته.

إنّ المنهج الفكري للتيارات الدينية المتطرفة هو منهج بنيوي يدعو للعودة إلى النص مباشرة والانطلاق منه دون الأخذ بعين الاعتبار، تراكم تجارب المجتمع في فهم هذا النص، ودون الرجوع إلى الإجماعات التي تحققت استناداً للنص في سياق التجارب التاريخية للمجتمع. إنّ الأصوات التي تعتبر المجتمع

الإسلامي جاهليةً أخرى لا تهتم بما ينتجه هذا المجتمع من فكر أو إجماعات فقهية. بل هي تنكرها كما تنكر المجتمع. وهذه هي النتيجة الحتمية لمنطق هذه التيارات. لكنّ الناس، بسبب اختلاف ظروفهم المكانية والزمانية، الجغرافية والتاريخية، يفهمون النص بمعاني مختلفة. يمكن لهذه الآراء المختلفة أن تتقارب فيما بينها نتيجة تسويات متعاقبة إذا ساد التسامح والمرونة في التعاطي مع الآخرين. وتكون النتيجة حصول إجماعات تأتي في سياق سيرورة المجتمع وتعاطيه مع النص على ضوء تجاربه التاريخية. لكنّ التيارات الدينية المتطرفة التي ترفض التاريخ ترفض، بالتالي، هذه الإجماعات معتبرة أن فهمها هي للنص هو الفهم الوحيد الصحيح. إن شدة تمسك هذه التيارات بآرائها واعتبار هذه الآراء هي الوحيدة التي تمثّل النص تمثيلاً صحيحاً يؤدي إلى رفع هذه الآراء إلى منزلة النص. يصبح فهمها للنص متمتعاً بالقدسية ذاتها التي يتمتع بها النص. وإذا اعتبر كل فريق فهمه للنص هو الفهم الوحيد الصحيح لا يعود هناك مجال للتفاهم والتقاء الآراء وينتج عن ذلك تباعُدٌ حتمي على الصعيد الفكري ينتج عنه تشتت وتشرذم على الصعيد الاجتماعي، وحروب أهلية متكررة. إنّ عدم الاعتراف بنسبية الفهم البشري التي ينتج عنها اختلافٌ في الآراء والمذاهب يؤدي إلى التشرذم وهدر طاقات المجتمع. لقد اعترف الفقهاء القدماء وقادة المذاهب وأئمتها بنسبية المعرفة، كل المعرفة البشرية بما فيها المعرفة الفقهية، ولم يستهجنوا الخلافات ولم يرفضوها، بل كانوا يعتبرون أنّ الآراء الجدية يحمل كلٌّ منها نسبةً من الصحة تزيد أو تنقص عن الأخرى. لذلك كان ممكناً الحوار بينها والوصول إلى جوامع مشتركة مما أدى إلى حصول إجماعات وتكون الثقافة الإسلامية العربية في إطار موحد حافظ على وحدته رغم الانقسامات السياسية ورغم قيام الدول السلطانية على أنقاض سلطة الخلافة المركزية.

وإذا كان أصحاب التيارات المتطرفة يعتبرون أنفسهم قضاة يحاكمون المجتمع، فإنّ فريقاً من الإسلاميين المنضوين في التيار العام للحركات الإسلامية ينظرون إلى المجتمع الإسلامي على أنه مجتمع مسلم يحاولون معالجة نقائضه وسد ثغراته بالعمل داخل المجتمع وفي سياقه. لذلك فهم يعتبرون

أنفسهم دعاة لا قضاة. إنهم يدعون إلى العودة إلى الإسلام الصحيح معتبرين أن هذا هو الإسلام المرسوم صورته عن عهد الخلفاء الراشدين. إنهم لا ينكرون الذات ولا يرفضون المجتمع أو التاريخ بل ينظرون إلى التاريخ نظرة معينة. فهم يعتبرونه أداةً للوصول إلى تكوين نموذج يقيسون الحاضر على أساسه. هذا النموذج هو مرحلة الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين (أو مرحلة الرسول (ﷺ) والصحابة والتابعين) بعدها تعتبر كل المراحل اللاحقة حتى العصر الحاضر انحطاطاً يبتعد بدرجة أو بأخرى عن ذلك النموذج. تعود هذه النظرة السلفية إلى التاريخ، لكن لا كسيرورة تتراكم فيها تجارب الأمة لينتج عنها حاضرنا وتكون حصيلتها نحن على ما نحن عليه، بل آنات ستلاحقة وغير مترابطة تخالف أو تشابه بدرجات متفاوتة النموذج الأعلى. يستخرج هذا النموذج الأعلى لا من التاريخ ككل بل من لحظة من لحظاته، من آنٍ من آناته، ثم يعود التاريخ ليكون مشتقاً من هذا النموذج الأعلى. المراحل السابقة للحظة وجود النموذج الأعلى في الواقع تقود إليه والمراحل اللاحقة تنطلق منه. لكنها لا تنطلق منه في تراكم، بل في تكرار وترداد، أو استرجاع متفاوت الوتائر. إذا كان تراكم التجارب التاريخية للأمة يقود إلى تصاعد الوعي والفهم فإنّ التاريخ عند هؤلاء لا يضيف شيئاً، بل هو على العكس من ذلك خط هبوطي لأنّ التجليات الواقعية الصادرة عن النموذج الأعلى هي دائماً أقلّ منه كمالاً. إنّ الاعتقاد أنّ التاريخ العربي هو عصور طويلة من الانحطاط جاءت بعد مرحلة الفتوحات الزاهية (عند الحركات القومية العربية) أو بعد مرحلة الرسول والصحابة والتابعين (عند هؤلاء الإسلاميين)، وأنّ مرحلة الانحطاط الطويلة هي مصدر هزائمنا الراهنة، هذا الاعتقاد يحكم وعي العرب لذاتهم بمختلف تياراتهم الفكرية والسياسية، وهو ما يقودهم إلى شطب مرحلة طويلة من تاريخهم تقارب الألف عام. إننا نرى أنفسنا على ضوء المرحلة الأولى فنشعر أننا أقلّ قَدْراً منها ونلغي التواريخ اللاحقة وينتابنا شعور آخر بالدونية حيال ما كنا وما يجب أن نكون. ينتابنا هذا الشعور نفسه حين نقيس أنفسنا على أساس الصورة المرسومة في ذهننا عن الغرب فنرى أنفسنا أقلّ منه ونشعر بالدونية تجاهه. إنّ اعتبار

أطول فترة في تاريخنا هي مجرد مرحلة انحطاط لا يقود إلا إلى إضعاف الثقة بأنفسنا في مواجهة مثلنا العليا وفي مواجهة «الآخر» الذي هو الغرب. ربما اختلفت الآراء حول تحديد مدة مرحلة الانحطاط والأسباب التي أدّت إليها والعوامل المكوِّنة لها لكن المؤدّى واحد، هو فقدان الثقة بالذات والدونية إزاء الغير ثمّ انتظار القائد المهدي لينقذنا من الحالة التي نحن عليها. لذلك سادت فكرة «المهدي» لدى معظم حركات التجديد الديني الإصلاحية أو الجذرية التي نشأت خلال القرنين الماضيين.

كما كان التاريخ عند التيار القومي «قدراً محبباً» صوفياً أو «صيرورةً» هيجليةً، فإنه عند السلفية تجلياً «لمثل أعلى» أو «طوباوية» ميلتونية. وما زال الصراع يدور بين نظريتين أحداهما بنيوية تدعو إلى اعتماد النص كأصل وحيد، لذلك سميت هذه البنيوية «أصولية»، والأخرى تدعو إلى اعتماد تجربة الأمة في مرحلة محددة كما وصلتنا من خلال الأحاديث التي وردتنا عنها لذلك سميت أحياناً «أخبارية» أو سلفية.

يدور البرنامج السياسي وبرنامج الإصلاح أو التغيير الاجتماعي لجميع التيارات الدينية حول مطلب أساسي واحد هو شعار «تطبيق الشريعة». يفترض ذلك تحويل الشريعة إلى قانون يوضع في يد الدولة من أجل التطبيق. إن تحويل الشريعة إلى قانون هو أمر لم يكن وارداً في تاريخ المجتمع الإسلامي منذ مراحله الأولى سوى في عهد العثمانيين والصفويين حين تم تبني مذهب واحد لدى كل منهما (المذهب الحنفي لدى العثمانيين والمذهب الجعفري لدى الصفويين). بدل أن يكون الفقه مبنياً على تعداد الآراء والمذاهب التي تتعايش كل منها مع الأخرى لأنها تعترف بنسبية المعرفة الفقهية في كل منها ولأنها تدرك أن هذا التعايش شرط ضروري لنشوء إجماعات تتكون تاريخياً لأن الخلافات تنشأ في إطار واحد مما يسمح بنشوء وحدة ثقافية أقوى تنشأ حصيلة تفاعل وصراع مختلف القوى الاجتماعية والآراء الناتجة عنها وليس حصيلة قسر فكري تفرضه الدولة أو غيرها من سلطات القمع. إنّ رفع شعار تطبيق الشريعة ينقل السلطة الدينية في يد المجتمع ويضعها في يد الدولة مما يجعلها أكثر قدرة على القمع

والقسر مما يتناقض مع تاريخ هذه الدولة.

إن تنفيذ شعار تطبيق الشريعة يعني تبني لائحة واحدة من الأحكام الفقهية (تبني المذهب الواحد، أو تبني خليط مؤلف من أجزاء من المذاهب)، وهذا أمرٌ يصعُبُ الوصول إليه، إنْ لم يكن أمراً مستحيلاً. يضاف إلى ذلك أنّ تبنّي مذهب واحد أو لائحة واحدة من الأحكام يلغي المذاهب الأخرى لدى المسلمين مما يمكن أن يقود إلى الفتنة فيما بينهم.

حتى الآن، جرى رفع شعار تطبيق الشريعة في مواجهة القوانين الوضعية. لكن شعار تطبيق الشريعة يتطلب تحويلها إلى قانون على يد البشر، ويعني تحويلها إلى قانون وضعي. بذلك ينتهي هذا الشعار إلى عكس النتيجة المطلوبة. وحقيقة الأمر هي مواجهة القوانين الوضعية بقوانين وضعية أخرى. ذلك أن القوانين المستندة إلى مصدر إلهي هي قوانين يضعها بشر من خلال فهم معيّن للنص الموحى به، فهي قوانين تظهر إلى الوجود من خلال وسيط بشري، فهي قوانين وضعية من نوع آخر.

إنّ الذين يطرحون شعار تطبيق الشريعة يدركون أن المعرفة الفقهية هي معرفة بشرية وبالتالي فهي نسبية وأن الأحكام الشرعية يتم الوصول إليها في معظم الأحيان عن طريق غلبة الظن، كما يدركون أن التراث الفقهي هو تراث وضعي يستند إلى أساس مصدره الوحي، ويدركون أن المواجهة الناتجة عن مطلبهم هي مواجهة بين قانونين وضعيين، لكنهم يصرون على مطلبهم لأنهم يريدون الحفاظ على التراث الفقهي في وجه محاولات التطوير والتغيير لضعف ثقتهم بقدرة هذا المجتمع ومن يمثلونه على القيام بهذه العملية بأسلوب ومضمون يحوزان رضى أصحاب الشعار. إن عدم الثقة وليد الظروف التاريخية للأمة منذ الحملة النابليونية حتى اليوم. كان الفقهاء القدماء في القرون الأولى للإسلام يجتهدون ويبدون آراءهم الفقهية وهم واثقون من أنفسهم ولم يكن يداخلهم الخوف من التفكير والتجديد. وكان ذلك من طبيعة الأمور في مجتمع يتمتع بحيوية ناشطة تجعله يقود العالم. أمّا الآن فإنّ الشعور بالدونية هو ما يفرض نفسه نتيجة الوضع الانهزامي الذي يخيّم على المجتمع، ولا أساس لهذا الشعور

غير فقدان الثقة بالنفس وبالقدرة على التجديد مع البقاء على الدين الإسلامي.

ينتمي الفرد في المجتمع الإسلامي إلى هذا الدين بفعل التربية التي نشأ عليها. هو لا يرث الإسلام كما يرث قطعة من المتاع التي يمكن أن يتخلى عنها في أي لحظة شاء. بل يصبح انتماؤه لدينه ومجتمعه جزءًا من كيانه ومن طبيعته. إن حوادث الارتداد عن الإسلام نادرة في التاريخ، بل إن انعدام الاضطهاد الديني في تاريخ المجتمعات الإسلامية ينم عن عدم الحاجة إلى ذلك بسبب قلة حوادث الارتداد إضافة إلى إمكانية تعايش المذاهب والآراء المختلفة والتسامح المتبادل بينها.

إن الانتماء إلى الإسلام في هذه المجتمعات ليس حصيلة قمع تمارسه الدولة ولا نتيجة ممارسة سلطة كنسية تصوغ العقيدة وتحاسب الناس على أساسها بل حصيلة التربية وصيرورة الفرد في المجتمع بحيث يصبح هذا الانتماء جزءاً من طبيعة الفرد التي يمكن تطويرها لا سلخها عنه. كانت التربية وتنشئة الأفراد في هذه المجتمعات في مختلف مراحل تاريخها عملاً يقوم به المجتمع من خلال مؤسساته، ولم يكن عملاً تقوم به الدولة. اختارت الدولة لنفسها منذ البداية دوراً في مجال التربية اقتصر على المماليك ثم الانكشارية وذلك تلبية لاغراض الدولة وحاجاتها العسكرية فقط. أما المدارس وغيرها من المؤسسات التربوية فقد كانت تقوم بمبادرات تصدر عن المجتمع، وإذا ساعدتها الدولة، أو بادرت بإنشاء بعضها فقد كان دورها يقتصر على المساعدة المالية فقط. إن شعار تطبيق الشريعة يطلب نقل هذا النشاط إلى حيز الدولة علماً بأن ذلك يخالف السيرورة التاريخية، وبأن الدولة تقوم بالإشراف على المدارس. يطالب الإسلاميون بذلك لكنهم يعترضون عليه عندما لا يتفق مع وجهة نظرهم مما يسبب المزيد من التشويش والإبهام.

المهم لدينا أنه لا خوف على المسلمين سواء قامت الدولة بدور في تربيتهم أم استنكفت عن ذلك، ومهما كان حجم هذا الدور. إن المجتمع قد قام بهذا الدور وسيبقى قادراً على القيام به مهما اختلفت الظروف حتى لو خضع المجتمع الإسلامي لحكم ملحد أو غير إسلامي كما في جنوبي الاتحاد السوفياتي سابقاً.

وسيبقى المسلمون مسلمين حتى لو كانوا أقلية يعيشون في بلد غير إسلامي كما يحدث في أوروبا مثلاً. إن الخوف على إسلام المسلمين أمر لا مبرر له، وهو لا يعبر إلّا عن عدم ثقة بالنفس. والتجارب التاريخية تثبت ذلك.

ما دام الأمر كذلك فإن المسلمين سيقومون بكل ممارساتهم انطلاقاً من معتقداتهم والمفاهيم المغروزة فيهم والتي تشكل الخلفية الحتمية لكل أفكارهم وتصرفاتهم. إن تطبيق الشريعة الذي يتم، كما حصل عبر مختلف مراحل التاريخ، بسبب تلك العلاقة الحميمة بين الفرد والشريعة بسبب التربية المجتمعية وهو ممارسة أعلى وأسمى مما لو كان الأمر متروكاً للدولة تفرضه بقوة القمع، علماً بأن ما يفرض بالقوة يزول حالما تزول القوة التي تفرضه. إن شعار تطبيق الشريعة يضع الشريعة في يد الدولة ولا يزيد شيئاً إلى إسلام المسلمين باستثناء إضافة أداة قمعية أخرى بيد الدولة.

إذا كان المسلمون سيتصرفون كمسلمين بسبب تكوّن شخصيتهم في المجتمع ومن خلاله، فإنهم عندما يواجهون مسألة سنّ القوانين لا بد أن يقوموا بذلك انطلاقاً من خلفيتهم العقيدية والفكرية وإلّا لما كانوا مسلمين. لذلك فإن المطالبة بأن تكون الشريعة في الدساتير العربية وفي دساتير الدول الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع أو المصدر الوحيد للتشريع لا يفيد شيئاً ولا يضيف شيئاً ولا يغيّر شيئاً إلا انه يؤدي في بعض الأحيان إلى فسح المجال لاستخدامه استخداماً يؤدي إلى الفتن والحروب الأهلية.

لم تستطع التيارات الإسلامية، خاصة المتطرفة منها، أن تطرح على المجتمع حتى الآن غير فكرة واحدة هي «شعار تطبيق الشريعة». ليس لديها شيء آخر تطرحه بسبب وعيها «التقني». إنها تعتقد أن المسائل الكبرى المطروحة أمامنا محلولة وأن المشاكل النظرية غير موجودة وان ما لدينا من وعي نظري يكفي كي نواجه جميع المستجدات في هذا العصر، وما علينا إلا التطبيق.

تَحكَّمَ بالمجتمع العربي، والمجتمعات الإسلامية عموماً، منذ القرن التاسع عشر وعي تقني يعتبر أن المهمة الرئيسية ذات طابع عملي تنفيذي على أساس أن

ما لدينا من أفكار ونظريات يكفي كي نواجه التحديات. إن مواجهة الغرب، الذي بدا جباراً منتصراً بعد حملة نابليون، تقتضي في نظر هذا الوعي، بناء جيوش قوية، وهذا يتطلب التدريب على النمط الغربي وبناء صناعات تتعلق بالجيش أو استيراد الأسلحة، لأن التجارب التي اقتضت التصنيع وتشجيع الإنتاج عليها، مثل تجربة محمد علي باشا في مصر، قضي عليها في المهد. إن التدريب واستخدام أسلحة ومنتجات الغرب يقتضي تعليم الأجيال الطالعة على نمط غربي وإرسال المتفوقين منهم إلى الغرب للتخصص في المجالات التقنية حتى الجامعات المحلية، في مراحل لاحقة صارت تقبل الطلاب في مختلف الكليات على أساس علامات المرحلة الثانوية، وصارت تجبر الطلاب ذوي العلامات العالية على الالتحاق بالكليات التقنية.

إن الوعي الذي يعتبر أن مواجهة المجتمع العربي مع الغرب تقتصر على الجانب التقني هو نفسه الوعي الذي يعتبر أن علاقته بالدين تقتصر على الجانب التطبيقي. يعتبر هذا الوعي أن الغرب والدين معطيان موضوعيان. الغرب حداثة مسموح بها ما دامت لا تمسّ المعطى الآخر الذي هو الدين، فيتجاور المعطيان دون تداخل يؤدي بالمجتمع إلى حالة انفصام على مستوى الجماعة والفرد. لكن المعطيات مفروضات بالضرورة، الأول يفرضه «الآخر» من الخارج، وهو آخر غالب منتصر، والثاني يفرضه التراث الذي حقق انتصاره على واقع الحياة بفضل انتصار «الآخر». ذلك أن انتصار الغرب على هذا المجتمع أدى به إلى التقوقع في التراث والتخلي عن طرح المسائل الكبرى ومعالجة المشاكل النظرية الشمولية خوفاً من أن تفلت الأمور دون ضوابط في وقت تهدده هزيمته أمام الغرب بالزوال.

وعي يكرر نفسه:

يكرر الوعي العربي نفسه منذ الحملة النابليونية حتى اليوم. تتردد الأفكار نفسها مستخدمة تعابير مختلفة في الحقبات المتعاقبة فتنزع عن نفسها الشمولية والقدرة على التجديد وإمكانية التأثير في الواقع لخلق حقائق جديدة.

كانت السلفية في القرن التاسع عشر، وهي التي يمكن تسميتها بالأصولية الأولى، تفكّك الماضي والحاضر كي تستخدم عناصرهما في منهجية القياس الحضاري كي تجد تشابهاً مع الغرب المنتصر. وعندما تجد تشابهاً ما ترتاح وينشرح صدرها. كانت تفكك التاريخ وتميته فلا تستطيع النظر إليه كسيرورةٍ حيةٍ لا تنقطع. وعندما يتحول التاريخ إلى كائنٍ ميّتٍ فلا بُدَّ أن يكون الحاضر تكراراً رتيباً لما سيأتي. كان ذلك الوعي يفكك التاريخ كي يأخذ منه الجيد والمجيد ويلفظ السيء والمخزي، كان يلغي جزءاً من التاريخ وهذا يؤدي حتماً إلى إلغاء التاريخ ككلٍّ لأنّ السيرورة التاريخية لا بد أن تؤخذ بشموليتها واستمراريتها ومتى أُلغيت حلقةٌ واحدةٌ منها انفرط العقد وأصبحت الرؤية تقتصر على حلقات (هنيهات) متقطعة. ألغى هذا الوعي إمكانية العظمة لأنّه ألغى النقاط السوداء من تاريخ أمته. وقادته انتقائيته إلى أن يكون تلفيقياً بالضرورة.

ثم جاء الوعي القومي العربي، بجميع تياراته حتى التيارات التي كانت ماركسية وتقف ضد القومية العربية أحياناً، فاتبع النهج ذاته وكرر الأفكار نفسها واضعاً تعابير «عربية» مكان التعابير «الإسلامية». سلخ هذا الوعي العروبة عن الإسلام دون أن يحدد العلاقة بينهما. أراد التركيز على العروبة دون الإسلام فاستحالت القومية العربية لديه دون تاريخ. إن أحد نتائج ذلك كان أن هذا الوعي لم يستطع تحديد القومية العربية إلا على أساس اللغة. علماً بأنها عامل شبه ثابت يتغير ببطء ولا يواكب حركة التاريخ. وقد نسي أصحاب هذا الوعي أن ثبات اللغة العربية الفصحى هو خصيصة تمتاز بها اللغة العربية بسبب كونها لغة القرآن. إن اهتمام أصحاب هذا التيار باللغة كمكون رئيسي، أو وحيد، للقومية العربية قادهم إلى الاهتمام بالثقافة العربية اهتماماً شمولياً فاقتصروا على دراسة الأدب والشعر وبعض المكونات «العلمانية» الأخرى ولم يستطيعوا رؤية الثقافة العربية كثقافة إسلامية. إن فصل العروبة عن الإسلام مسألة لا تتعارض مع الإيمان فمن الممكن أن يفصل المرء بينهما ويحتفظ بإيمانه. لكن الفصل بينهما لصالح العروبة يؤدي إلى إهمال الثقافة العربية كثقافة

إسلامية، علماً بأن ما يبقى من الثقافة العربية، بعد إلغاء الإسلامي منها، هو نسبياً قليل الأهمية. إن في هذا الأهمال، من ناحية أخرى، مغالطةً للتاريخ لأن الدور العربي في تكوين الثقافة الإسلامية في جميع عصور التاريخ كان هو الدور الأساسي إذا قيس بما قدمته الشعوب الاسلامية عموماً. يضاف إلى ذلك أن أصحاب هذه الرؤية رغم أنهم حاولوا النظر الى التاريخ العربي قبل الإسلام وبعده، إلا أن السيرورة التاريخية تتوقف عندهم مع المرحلة التي زالت فيها السلطة العربية، سلطة الخلافة المركزية، ولا يرون في التاريخ اللاحق سوى مراحل انحطاط لا تستحق الاهتمام. هؤلاء يشطبون مرحلة طويلة من التاريخ العربي (من القرن الحادي عشر إلى القرن التاسع عشر الميلادي) ولا يبقى في وعيهم سوى مرحلة الفتوحات المجيدة والقرون الثلاثة التالية حيث يستطيع هؤلاء اعتبار الإنجازات الحضارية والثقافية العربية. يقيس هؤلاء الحاضر العربي بالنسبة إلى مرحلة الفتوحات فيرون واقعاً تعيساً ذليلاً بالقياس إلى مرحلة ماضية مجيدة مليئة بالزهو فينشأ عندهم نوع من الدونية تجاه الماضي. هذه الرؤية اللاتاريخية للماضي تحيل رؤية الماضي المجيد إلى مجموعة من الشكوك والريبات التي يعكسها الحاضر الذليل على الماضي.

أما الأصولية الجديدة فإنّها انطلقت من الدعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح، سواء كان ذلك الرسول أو الصحابة أو التابعين أو الأئمة، وإلى الاهتداء بكتاب الله ليكون المرجع الوحيد للمجتمع كما كان بالنسبة للأسلاف الصالحين. ثم نشأت من هذه الأصولية تيارات تدعو إلى الرجوع إلى كتاب الله وحده وسنّة الرسول دون السلف الصالح، ويصل بعضها إلى إنكار أو إهمال دور الأئمة والتابعين، وهذه التيارات هي الأكثر تطرفاً وهي لا تنال موافقة التيارات الإسلامية الأخرى الأقدم وجوداً. إن الدعوة إلى الاقتداء بالسلف الصالح يمكن أن تكون انطلاقاً لتكوين وعي تاريخي شمولي إذا كانت الدعوة تشمل مجمل تجارب الأمة في مختلف عصورها وإذا أخذت هذه التجارب في سيرورتها المتواصلة. لكن الأمر لم يكن كذلك عند هؤلاء، فهم انتقائيون مثل الأصولية الأولى لأنهم لا يريدون النظر إلا إلى «الصالحين» من السابقين، فهم

يرون اللحظات «الجيدة» من التاريخ دون «السيئة» منها، وهم تلفيقيون لأنهم يقتصرون على مرحلة مجيدة من هذا التاريخ ليضعوا فيها كل اللحظات الجيدة والمجيدة من تاريخ الأمة. إنهم يشطبون مرحلة طويلة من تاريخ الأمة كما يفعل أصحاب التيار القومي العربي، ويصلون في النهاية إلى الاستنتاجات التشاؤمية نفسها. أما التيار الآخر الذي يدعو إلى الاهتداء «بالنص» القرآني دون الأخذ بعين الاعتبار فهم الأجيال السابقة لهذا النص والتجارب المترتبة على هذا الفهم، يلغي التاريخ جملة وتفصيلاً، وهو يلغيه من سابق تصور وتصميم، أن كل نقاش أو حوار مع أصحاب هذا التيار هو أمر شبه مستحيل لأنه يعرض المحاور للتفكير والاستبعاد.

إن التيارات الثلاثة تلغي التاريخ كسيرورة متصلة الحلقات في انتقائيتها ودعوتها إلى اختصار التاريخ العربي إلى «مرحلة مجيدة» أو إلى لحظات «جيدة» مناسبة. إنها تتمتع ببنية فكرية واحدة تنتج أفكاراً متشابهة وإن اختلف التعبير عنها. وتعاقب هذه التيارات، وتشابكها أحياناً، ليس غير تكرار رتيب على صعيد الفكر والممارسة.

إنّ هذا التكرار هو حصيلة التجربة التاريخية الراهنة والتي يمكن تلخيصها بالموقف من الغرب الجبار المنتصر، وانعكاس هذا الموقف على رؤية الذات. ففي الوقت نفسه الذي يرى فيه العربي، المثقف بخاصة، الغرب عظيماً وضخماً في إنجازاته بالنسبة إلى الحاضر العربي، يرى التاريخ الماضي العربي عظيماً وضخماً في إنجازاته بالنسبة للواقع المهزوم. لكن التاريخ الماضي فيه لحظات عظيمة وفيه لحظات أخرى طويلة يعتبرها العربي لا تعنيه لأنه لم يلعب دوراً فيها، خاصةً منذ أن قضى الجنود المستوردون على سلطة الخليفة المركزية في بغداد وسيطر أمراء الجيوش ثم حلت الدولة السلطانية مكان دولة الخلافة التي لم تبق بعد ذلك إلا كرمز ديني. هناك هزيمة أمام الغرب وهزيمة أخرى أمام التاريخ العربي. من أجل تحديد العلاقة بين الهزيمتين، يمكن القول إن الهزيمة أمام التاريخ هي مصدر الهزيمة الأخرى. إن الهزيمة أمام التاريخ هي مبعث اهتزاز الرؤية القومية وهي مبعث الشكوك حول الذات وحول قدرتها على

التحقيق على الإنجاز. بدون الانتصار على التاريخ لا يمكن لهذا المجتمع العربي الإسلامي أن يأخذ قراراً بالعظمة ويتجاوز ميزان القوى الدولي المعتبر لغير صالحه.

إن العلاقة مع الغرب (مع الآخر)، ومع الذات ما زالت قائمة على مفهوم التآمر. الغرب ذلك الجبار المنتصر يقدر على كل شيء. هو الذي يتخذ القرارات بخصوص مصير العرب، انطلاقاً من نوايا خبيثة شريرة. هذه القدرة الكلية الصادرة عن خبث وشر، تندرج دائماً تحت عنوان المؤامرة التي يمارسها الغرب تجاه العرب. ما دام تطور المجتمع الغربي يتقرر على ضوء المؤامرة، فلا ينفع الخوض في البحث العلمي الجدي في المجالات الإنسانية أو الفيزيائية، وعلى الصعيد السياسي، تصبح الأنظمة العربية وممارستها نتيجة حتمية للمؤامرة لا حصيلة القوى الداخلية للمجتمع. هذه الأنظمة هي حصيلة «قدرة» الغرب الكلية لا عجز المجتمع العربي.

إن الوعي الذي يبدأ بالقياس الحضاري، جاعلاً الغرب مقياساً يحمل عليه المجتمع العربي، ينتهي نهاية طبيعية إلى اعتبار كل ما يجري في هذا المجتمع هو حصيلة تآمر الغرب الخبيث الشرير. ففي كل من الحالتين يكون الغرب ذاتاً فاعلة والمجتمع العربي موضوعاً منفعلاً. إن وعياً من هذا يسلم للغرب بكل شيء ويستسلم له ويرتاح من التفكير معتبراً أن الأمور مقررة سلفاً حسب مخطط مرسوم وما على المرء الا تتبع خيوط المؤامرة. هذا هو العقل المستريح أو المستقيل، الذي اعتبر ان المجتمع العربي الإسلامي أغلق على نفسه الاجتهاد كما يغلق الغرب في وجهه باب الفعل والمبادرة الحرة. يشير الاعتبار الأول إلى هزيمة أمام الذات ويشير الاعتبار الثاني إلى هزيمة أمام الغرب (الآخر). ترتبط الهزيمتان ببعضهما البعض ومن المفيد البحث في أيهما تسبق الأخرى وتكون سبباً لها.

لا يمكن أن يكون الغرب بعبعاً لولا أننا نرى أنفسنا صغاراً في مواجهته، ولا يمكن لثقافة الغرب أن تخيفنا لو لم نكن قليلي الثقة بثقافتنا الراهنة والموروثة. ألم يصل أحد مفكري العرب الأصوليين إلى درجة إنكار أن يكون المجتمع العربي إسلامياً؟ وهذا تفكير يوصل الشك بالذات إلى الدرجة القصوى وهي

إنكار الذات.

إن تكرار الأفكار نفسها لدى النخبة العربية خلال القرنين الماضيين يشير إلى حقيقة أساسية وهي ان هذه النخبة لا تطرحها على نفسها أشكاليات كبرى كي تجتهد في الإجابة عليها. إن المشاكل المطروحة على الأمة العربية هي مشاكل كبرى لأنها تتعلق بالمصير وبوجود الأمة أو اندثارها، لكن هذه المشاكل لا تتحول في وعي النخبة إلى إشكاليات نظرية تكون الإجابات عليها منطلقات جديدة للعمل والممارسة. ما زال الوعي العربي يلهث وراء شعار احياء التراث، علماً بأن التراث لا يمكن التعامل معه تعاملاً حياً جدياً إلا باستيعابه وتجاوزه. والاستيعاب والتجاوز يحتاجان بالضرورة إلى استخدام ثقافة الغرب ومعرفته. وهذا أمر لا يضير لأن التراث العربي الإسلامي نفسه تكون باستيعاب وتجاوز التراث العربي السابق على ضوء ثقافات ومعارف أخذها العرب المسلمون من أمم أخرى. لكنهم عندما أخذوها كانوا يشكلون مجتمعاً قادراً أو مبادراً غير خائف على نفسه من علم الآخرين ومعرفتهم، بل اعتبر علم الآخرين ومعرفتهم وسيلة أخرى لتدعيم سيطرته التي بدأت بالفتوحات العسكرية والدعوة الإسلامية.

إن الاجتهاد جهد معرفي يمارسه المجتمع بمقدار ما يكون قادراً على بذل الجهد في المجالات اخرى من النشاط الإنساني، من السياسة إلى الاقتصاد إلى الجهاد العسكري إلخ... وعندما يفقد المجتمع حيويته في هذه المجالات فإنه يكون من الطبيعي أن يفقد حيويته في المجال الفكري. فالمسألة ليست مسألة باب للاجتهاد تغلقه أو تفتحه جهة ما (علماً بأنه لا سلطة في الإسلام تمتلك الحق في ذلك) بل هي مسألة أزمة حضارية تتعلق بقدرة هذا المجتمع على التطور والفعل والمبادرة.

ربما اعتبر البعض أن الأزمة الحضارة هي أزمة بنيوية تتعلق بتركيب العقل العربي أو بتركيب المجتمع العربي. إن الحديث عن التخلف البنيوي يفيد جداً كي نفهم أوضاعنا الراهنة وكي نستطيع مقارنة ما نحن عليه بما يجب أن نكون، وما يجب أن نكون لا بد أن يكون شيئاً آخر هو غير ما نحن عليه. من ناحية

أخرى، أن الغرب يقدم للعالم نموذجاً للاحتذاء به. ليس من الضرورة تقليد هذا النموذج كي يتحقق تقدم المجتمع العربي، وغيره من مجتمعات العالم الثالث. لكن النموذج الذي يقدمه الغرب يفرض نفسه على العالم بوسائل القوة العسكرية والاقتصادية والسياسية ولا بد من التعامل معه سلباً أو إيجاباً. وإذا أريد مواجهة النموذج الغربي مواجهة جدية تتيح الانتصار عليه فلا بدّ من قرار سياسي، قرار بالعظمة، تدعمه شحنة وجدانية تعطي القوة الكافية من أجل تجاوز التخلف البنيوي الذي يجعل موازين القوى الدولية تميل لغير صالح المجتمع العربي. إن التخلف البنيوي يفترض ميزان قوى لغير صالح المجتمع العربي، والاستسلام له لا يؤدي سوى إلى نتيجة واحدة هي المزيد من التخلف الذي يؤدي إلى مزيد من تجزئة الأمة بما يهدد مصيرها بالخطر.

إنّ الإقرار بإغلاق باب الاجتهاد يعني توقيف العقل ومنعه من التجديد الفكري النظري. لكن العقل لا يمكن أن يتوقّف عن العمل، وإذا توقف عن العمل في التفكير في قضايا مجتمعنا العربي فإنه سيعمل في التفكير في قضايا أخرى وسيتجه حتماً إلى التفكير في القضايا التي يفرضها آخرون، وفي هذه يكون الآخر هو الغرب. إن الإقرار بأن اغلاق باب الاجتهاد يؤدي بالضرورة إلى الاستكانة والاستسلام للنموذج الثقافي الذي يفرضه الغرب. وهذا ما يفسر العقلية التقنية التي هيمنت على الفكر العربي خلال القرنين الماضيين، سواء كان هذا الفكر سلفياً أو قومياً عربياً أم أصولياً. وقد كانت هذه العقلية التقنية هي الرديف الثقافي للانهزام العسكري والاقتصادي والسياسي الذي أعقب الحملة النابليونية.

أقول انهزاماً أمام الغرب لأنّ الهزيمة استقرت على قاعدةٍ هي الانهزام. فالهزيمةُ أصبحت أمراً واقعاً عندما قررنا الاستسلام للأمر الواقع ولموازين القوى الدولية ولم نتخذ قراراً بالتجاوز، علماً بأنّ التجاوز يقتضي أن يكون في آنٍ واحد تجاوزاً للغرب وثقافته وتجاوزاً لأنفسنا ولثقافتنا بما في ذلك التراث الذي خضعنا له تحت شعار إحيائه بدل أن ندعو إلى استيعابه وتجاوزه.

لكي نتجاوز التراث يجب أن نستوعبه وان نبني عليه. والبناء عليه لا يمكن

أن يكـون إلا على ضـوء ثقـافـة العصر التي هي ثقـافـة الغـرب بمـا حققتـه من إنجازات على جميع الأصعدة. إن الإشكالية التي تواجهنا ليست إشكالية حـداثة في مـواجهة التقليـد بمعنى إننا يجب أن ننتقـل من الـتراث إلى مـوقـع آخـر هـو الحداثة التي يرسمها النموذج الغربي. والانـطلاق من هذه الإشكـالية يؤدي بنـا إلى أن نصبـح كاريكـاتوراً للنمـوذج الغربي، لأننـا حينذاك ننتقـل من مـواقعنـا الموروثة إلى مواقع أخرى ليست لنا فنصبـح دون مرجعيـة. بدل أن نـذهب إلى الحداثة يمكننـا، بل يجب علينـا، أن نجتذبهـا إلينا لنبني مـداميك جـديدة فـوق التراث ولنقف على قاعدة صلبة.

إن مواجهة الغـرب ومواجهـة التراث من وجهـة نظر الاستيعـاب والتجاوز لكليهما تقضي بأن ينفتح باب الفكر على مصراعيه وان يشطح العقـل في التأمـل دون خـوف من الخطأ ورغم عـدم التأكيـد من الصواب. لقـد اعطانـا الـتراث وسيلة لتجاوزه في القول إن «كل مجتهد مصيب»، فهذا القول يفتـح الباب عـلى مصراعيه ولا يتناقض مـع القول الآخـر أن «الحق في واحد» لأن الاختـلاف في الرأي بما يؤدي إليه من حوار ونقاش هو وحده الذي يتيح ولوج بـاب الحقيقة. يضاف إلى ذلك أن واحية الرأي عند الإجماع، أي تحقق إجماعها عـلى رأي ما، كان ممكناً تحقيقه عبر مختلف مراحل تطورها عن طـريق الاختلاف والاجتهـاد لا عن طريق إغلاق الباب.

تتلخص أزمة الحضارة العربية الراهنة في غياب المشروع التاريخي عن وعي الأمة. ومن غير الممكن تجديد هذا المشروع دون التجديـد النظري وطـرح جميع الأمـور على بسـاط البحث وإعادة النـظر في كل شيءٍ حتى في أكـثر مـا اعتـبرتـه التيارات الفكرية السالفة الذكر مسلّمات ومقدسات. ولا خوف عـلى المقدسـات لأنها إذا كانت فعلاً كذلك فسيعاد الاعتبار إليها بشكل أقوى وأمتن بعد البحث وإعـادة النـظر فيهـا. ومـا البحث النـظري في جميـع الأمـور المـطروحـة سـوى الاجتهاد، الاجتهاد في جميع الأمور بما في ذلك الشأن الديني. إن تجارب الفشل التي عانتها الأمة خلال المئتي عـام المنصرمة هي نتيجـة حتمية للعمـل والممارسـة دون تجديد نظري وروحي، فلنبدأ بذلك.