

أزمة الحضارة العربية الإسلامية المترددة(*)

أبويعرب المرزوقي^(*)

مقدمة.

شرع العرب والمسلمون فى عملية النهوض الحضارى منذ ما ينيف على القرنين. لكن تخلفهم الاقتصادى والاجتماعى لا يزال من المسائل التى لا يختلف فيه إثنان. ولا تزال الأزمة التى تعاني منها الأمة أزمة حرجة ليس للعرب والمسلمين فحسب بل هى أزمة تعم آثارها الإنسانية كلها بما سنرى من العلل. وحتى لو سلمنا بأن الآثار السطحية لهذه الأزمة يوجبها التدخل الأجنبى عامة والتدخل الأمريكى والإسرائيلى على وجه الخصوص فإن جوهر الإشكال يبقى صادرا عن علل ذاتية للحضارة العربية الإسلامية نفسها. وأهم هذه العلل دور الموروث الثقافى الذى يبدو فقدانه للحبوية الذاتية متصاعدا يوما بعد يوم. ذلك أن تصاعده يهدد مفعلات التطور الاجتماعى وحيوية الإبداع الحضارى فضلا عن عجزه البين من غياب القدرة على إبداع القفزة النظرية الكافية لتحليل علل عطالته رغم فطر المشروعات والاستراتيجيات المزعومة.

ولما كانت هذه المحاولة تستهدف فهم الراهن بتحليل علله البعيدة^(١) فإننا سنعتمد

(*) يتألف هذا العمل من تطوير نصين أحدهما كان مادة لورقة قدمت بالإنجليزية فى ندوة معهد الوحدة الإسلامية بالجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا صيف سنة ٢٠٠٣ والثانى كان مادة لورقة قدمت بالإنجليزية كذلك لندوة الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى بالصين سنة ٢٠٠٤. وكانت بداية التطوير هذا محاولة تلخيص الورقتين فى نص إنجليزى نشر فى مجلة الدراسات الدينية بمجلة شاكانا التابعة لمعهد الدراسات الدعوية العلمية بأخن بألمانيا العدد ٣-٢٠٠٥-٦ صيف ٢٠٠٥، ص ٧-٢٦. لذلك فهذا البحث هو فى نفس الوقت ثمرة ما نقلناه منه إلى العربية وما أضفناه من تعديلات عميقة توضح الرؤية الموالية لقراءة النصين قراءات نقدية متوالية.

(٢). أستاذ الفلسفة، جامعة تونس.

(١). ونحن نسلم قضية نعتبرها مبدئية فى هذا البحث. فالفكر العربى الإسلامى الحديث بوجهيه التحديثى والتأصيلى جزء من الأزمة التى نشخصها بالعودة إلى عللها العميقة عند مفكرى البدايات لغياب من هم فى حجمهم بين مفكرى الغايات فضلا عن كون جل هؤلاء يمثلون التعبير العاجز

فيها على التشخيص النظرى والعملى الذى قدمه أربعة مفكرين كبار عالجا مسألة الحيوية الحضارية العربية الإسلامية من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين الإسلاميتين علاجا بدأت نسقيته تتضح رغم بقائها فى المراحل الأولى من النشأة الجديدة لمثل هذه الدراسات فى الحضارات القديمة والوسيطه. وقد اخترناهم بصورة تمثل الفكرين الفلسفى والدينى فى جناحى قلب دار الإسلام جناحى الوطن العربى. كما حاولنا جعل الإختيار يكون ممثلا للعلاج النظرى الذى يغلب عليه الجدل بين منظورى حدى الموقف النظرى (الغزالى وابن رشد) كما يتعين فى أعماق الكلام والفلسفة وللعلاج العملى الذى يغلب عليه الجدل بين منظورى حدى الموقف العملى (ابن تيميه وابن خلدون) كما يتعين فى أعماق الفقه والتصوف. ذلك أن الغزالى وابن رشد^(١) يمثلان العلاج الساعى إلى تجاوز الأزمة فى الحلين الكلامى والفلسفى المستتبعين للحلين الفقهي والصوفى وابن تيميه وابن خلدون^(٢) يمثلان العلاج فى الاتجاه المقابل

عن علاج الإشكال الحالى فى الأزمة الراهنة. ذلك أن الفكر العربى الإسلامى الحالى كما سنبين من أهم أعراض الأزمة بما هو يرفض أن يواجهها فى منابعها ظنا منه أن التاريخ ينحصر فى أفعال الإرادة الواعية والقصدية. لذلك كان عجزه فى السمو إلى العلاج النظرى وبقاؤه حبيس المواقف الايديولوجية أهم أعراض الأزمة كما تبين المعركة الزائفة بين الفهم السطحى للتأصيل والتحديث بسبب عدم التمييز بين علاقة المثل بتحصيلها من حيث هى محرك الإبداع التاريخى وعلاقة الأمثلة بمحاكاتها المعطلة لكل إبداع فى التاريخ.

(١). كان مشروع الغزالى كشفا ما قبل نقدي. ومن مفارقات رفضه للعامل الاجنبى أنه قد انتهى فى الغاية إلى تأسيس التآليف بين الفكرين الفلسفى والدينى. إذ هو قد حاول تحرير فكرنا من الصراع بين الفقه والتصوف حول الفلسفة العملية والشرعية وبين الكلام والفلسفة حول الفلسفة النظرية والعقيدة. فنقده لحصر السنة الدين فى الفقه وحصر الشيعة إياه فى السياسة يمثل بداية جيدة لتجديد النقد الذى ينبغى أن ينبنى عليه فكر الصحوة. ومشروع ابن رشد يستهدف التشخيص الترميمى للفكر الفلسفى. ومن مفارقات تبنيه الفكر الأجنبى أن انتهى إلى تأسيس فصل شبه تام بين الدين من حيث هو فكر عامى والفلسفة من حيث هى فكر خاصى. وهو قد تبنى الفلسفة الأرسطية غاية للعلم الكونى. ووصف الدين بكونه فكر عامى والفلسفة بكونها فكرا خاصيا من لوازم فكره. لكنه لم يقل به إذ هو يعتبر الدين متضمنا للبعدين رغم أن بعده الخاصى لا يدركه إلا الخاصة.

(٢). مشروع ابن تيميه يمثل تشخيصا نظريا نقديا دفعه تجاوز الميتافيزيقا الفلسفية التى فرضها ابن رشد والسهروردى المقتول فلسفة كونية وحيدة والميتافيزيقا الدينية التى فرضها ابن عربى والرازى دينا كونيا وحيدا. فكان البديل المعرفى والوجودى همه الأول لكن قصده العميق كان تأسيس الأخلاق والإيمان على الحرية الإنسانية والمسؤولية. ورغم أنه قد مارس الفلسفة النظرية

والساعى إلى تجاوز الأزمة فى الحلين الفقهي والصوفي المستتبعين للحلين الكلاسي والفلسفى.

إن هدفنا فى هذه المحاولة أن نفهم النتائج الخطيرة لما آل إليه موقف الأمة الحضارى موقفها الذى أصبح منحصرًا فى رد الفعل على المؤثرات الخارجية التى

والتصوف العملى الأبعد غورا مما مارسه من تقدم عليه لأنه أضاف إلى علمهم النقلى بالمدونة الفلسفية الموقف النقدى المتجاوز فإن مرض سد الذرائع الذى يعانى منه الفقه الإسلامى قد جعله يصادر ما فى الفكرين الفلسفى والصوفى من المقومات التى ينبع منها تأثير الفكر فى التاريخ: التأثير الرمضى سواء كان الرمز علميا وتقنيا (الفلسفة) أو أسطوريا وخلقيا (التصوف). وذلك هو السبب الأساسى لإهمال البعد الفلسفى من فكره: لم يفهم قراؤه هذا الخطأ العرضى الناتج عن مرض الفقه والظرف الذى ألزمه بمثل هذا السلوك ردا على الغلو الصوفى والفلسفى المنحطين. والتتوير الدينى يصبح عقيما إذا قضى على فاعلية الرمز التقنية والمعنوية التى يتميز بها العقل الإنسانى المبدع أعنى العلوم والصناعات من ناحية وفاعليته الجمالية والمعنوية من جهة ثانية أعنى الفنون ونماذج العيش. ومشروع ابن خلدون تشخيص عملى نقدى مباشر هدفه تجاوز عائق ما بعد التاريخ الذى فرضته الرؤية الشيعية وتصوف وحدة الوجود (انظر فصل الجفر والملاحم من الباب الرابع من المقدمة) سبيلا وحيدة للعلم العملى الكونى. وكان همه الأول طلب إستمولوجية لعلوم العمل وأكسيولوجيا جدينتين تماما كما فعل ابن تيمية بالنسبة إلى النظر والوجود. ورغم أنه قد مارس الفلسفة العملية والتصوف الاسميين بنفس المستوى الذى نسبناه إلى ابن تيمية فإنه قد صادر العوامل التى يؤثر بهما الفكر الفلسفى العلمى والتصوف فى التاريخ الفعلى لنفس العلة التى عللنا بها سلوك ابن تيمية. ذلك أن التتوير العقلى عندما يصبح عقيما فيلغى الفاعلية الرمزية والتقنية التى يؤثر بهما العقل فى التاريخ فإن التجديد يصبح مستحيلا. فاجتمع بذلك تعقيم التتوير الدينى عند ابن تيمية بفقه سد الذرائع وتعقيم التتوير العقلى عند ابن خلدون بنفس الفقه. وإذا بالداعيين للإصلاح نظريا يتحولان عمليا إلى معارضى أدواته الأساسية قصدت الفاعلية الرمزية والتقنية للعقل البشرى. والعلة فى الحالتين هى الخوف على الدين والعقيدة من الخيال المبدع الذى يعتبرانه مصدرا للكفر لكأن الكفر لا يوجد مع العقم الإبداعى الدال على فقدان شروط الجدارة بالاستخلاف بل لكأنه ليس هو إياه: فتقزيم الاجتهاد موضوعيا (حصر مجاله فى الفقه) وذاتيا (حصر القائمين به فى الفقهاء) وتقزيم الجهاد موضوعيا (حصر مجاله فى القتال) وذاتيا (حصر القائمين به فى المقاتلة) هما علة كل الأدواء التى تعانى منها الأمة فأنت إلى انحطاطها ونبول قدرتها على الإبداع. وتلك هى علل فشل المحاولة النقدية التيمية والخلدونية محاولتهما التى بقيت مجرد فكر عام لم يترجم إلى أفعال حقيقية إلا سلبا كما بينا فى غير موضع. كما أن كل تقصير فى فكر النهضة والصحوه يمكن إرجاعه إلى هاتين العلتين لأن جل المصلحين كانوا متأثرين بفكرهما وأقل منهما سعة أفق وتكوين علمى بالقياس إلى ماضيها الفكرى وبالقياس إلى الفكر الغربى المعاصر لهم.

حددت خصائص الفكر والعمل عند من يقبل بها ومن يرفضها كليهما دون أن يكتشف الفريقان المبدأ الكونى للإبداع الذى تشترك فيه كل الحضارات الأصيلة^(١). لذلك فتطبيق هذا التوصيف على الوضعية الحالية لتاريخنا الفكرى والمؤسسى يبدو أبعد ما يكون عن التشكيك. فلا أحد يجادل فى تفاقم الموقف الإنفعالى والتبعية الناتجة عنه فى المستويين الفكرى والمؤسسى لأوضاع ثقافتنا الحالية. فهذا الموقف الانفعالى يتردد بين المحاكاة القردية^(٢) للمؤثرات الأجنبية والتكرار المسرحى لماضيها الذاتى^(٣).

ذلكما هما حسب رأى المرضان الخليان والوجوديان اللذان أصابا طموحات

(١). وهذا المبدأ كلى: فالمسافة الفاصلة بين الممكن والحاصل ليست مسافة بين أمرين متحققين تحققا نهائيا بل هى مسافة بين مثال ليس له وجود متحقق فى أى مكان وأمر ذى إمكان فعلى هو الحاصل. وللمثال وجهان: فهو مثال أعلى عملى يحكم الفعل الخلقى وهو مثال أعلى نظرى يحكم الفعل التقنى فى مستوييهما كليهما الرمزى (المعرفة) والمادى (العمل). والعقل النظرى ينتج بتوسط الخيال النظرى منظورا جماليا وتقنيا للوجود فى حين أن العقل العملى ينتج بفضل الخيال العملى منظورا خلقيا وسياسيا للقيمة. والقيومية بمعناها القرآنى جامعة بين المعنيين الكائن أو القيام وما ينبغى أن يكون أو القيمة: والقيومية باطلاق حياة مطلقة كما حددتها آية الكرسي أعنى الوعى المطلق الذى يطابق فيه المضمون (الوجود) الشكل (الماهية) كما بينا فى مناقشتنا للدليل الوجودى (فى شروط نهضة العرب والمسلمين المقاليتين الأولى والثانية منه). لذلك فنوعا المثال ليسا مجرد أحلام من إبداع الخيال البشرى بل هما أثر التعالى الإلهى فى مخلوقاته التى يعد الإنسان أقرب ممثلها وضوحا لأننا واجدوه فى أنفسنا: لكن القىومية فىنا تأخذها السنة والنوم. فإذا طابقنا بين هذين المثالين وأمور موجودة فعلا (أى الغرب الحالى بالنسبة لدعاة التحديث بالتقليد والماضى الإسلامى بالنسبة إلى دعاة التأصيل بالتقليد) فإنهما يصبحان مصدرا للوثنية فتصبح السنة والنوم موتا هو عين الانحطاط الذى تعاني منه الأمة. وذلك هو الشرك: لأن أثر التعالى الإلهى فىنا يتعين فى لوثنان هى الماضى الذاتى والحاضر الغربى وبات فكرنا بالجوهر فكر تقليد لا فكر إبداع. وتلك هى العلامة الدالة على موت العقل النظرى والعقل العملى فى الحضارة الإسلامية بسبب موت لوعى بالتعالى: فقدنا القىومية فلم يبق لنا قيام ولا قيمة إلا باضافة. كلا الفريقين العلمانى والأصلاى كلاهما مشرك. فلا يمكن لأى منهما أن يكون مستقلا ومن ثم فهم عاجزون عن الخلق فى أى مستوى من الفكر النظرى أو العملى فضلا عن تطبيقاتهما الرمزية والمؤسسية. وإن فوجدنا الحالى قد رد إلى تبعية وجودية مطلقة. والإمكانية الوحيدة للتحرر الروحانى والزماني من هذا التردى ينبغى أن تتبع من تعميق الثورتين الإسلاميتين فى النظر والعمل: المعانى العميقة للاجتهاد والجهد المعانى التى حاولنا وصفها.

(٢). وهم يطلقون على ذلك اسم التحديث تجملا.

(٣). وهم يطلقون على ذلك اسم التأصيل تجملا.

الأمة التاريخية بما يشبه الكساح وحالا دونها وكل إمكانية للتجارب الحية ومن ثم دونها وكل إمكانية للتجديد والخلق فى تاريخنا الحديث. وعلى النخب الإسلامية الاعتراف بأن هذا النقاش مصيرى لئلا تتخضع بالطلاء المادى للمتدين الميت كما هى الحال فى مدن العرب التى لا يكاد يبقى فيها عربيا إلا العقل أو بالهراء الفكرى للتحديث الميت كما هى الحال فى مشروعات فكر العرب التى ليس فيها عربيا إلا الأقوال. إنه لا يزال نقاشا محددا لأن الأزمة الحالية لا يمكن أن نخرج منها إلا إذا عالجتنا هذين المرضين علاجاً جذرياً. علينا أن نقف الموقف الشجاع الذى وقفه الفلاسفة المشار إليهم لكى نعمق تحليلاتهم تعميقاً يمكننا من اقتراح حلول جذرية قادرة على استئناف روح المبادرة التاريخية بوصفها الشرط الذى لا بد منه فى كل تجديد وإبداع. ذلك أننا لا يمكن أن نتخلص من التبعية من حيث هى بنية فكرية وثقافية دائمة تستمد عللها من أعماق أبعد من الوضعية الراهنة فى علاقتنا بالغرب الحديث إلا إذا عدنا إلى العلل التى تفسر انحطاط الإبداع الإسلامى علله التى يجمع بينها فقدان مبدأ الأخوة والوحدة الإسلاميتين^(١).

وفعلاً فالموقف الانفعالى والتبعية الناتجة عنه ليسا بالأمر الجديد فى حضارتنا كما سنرى إذ هما يصدران بوعى أو بغير وعى من سوء فهم النخب العربية الإسلامية خلال كل تاريخ الإسلام سوء فهمهم المنظور النظرى والمنظور العملى الإسلاميين كليهما وما فعلته هذه النخب للوصول إلى التحديد التاريخى لهذين المنظورين التحديد الذى تولد عن تكون العلوم النظرية والعلوم العملية وتطبيقاتهما فى حضارتنا تكونا صدامياً بسبب التزاحم بين ممثلى الفكرين الدينى والفلسفى فى صراعهما على سلطة العلماء الرمزية التابعة بالذات لسلطة الأمراء المادية^(٢):

(١). أساس وحدة الأمة هو قبل أى شيء آخر مبدأ روحى وخلقى. لكن قوتها وجوهرها لا يتحقق تجليها الفعلى إلا فى الوحدة الثقافية والاقتصادية والسياسية. إذ يمكن أن نقيس قوة الوحدة الروحية الكمية بمدى الوحدة الثقافية والاقتصادية السياسية. لكن جوهرها الكيفى لا يمكن قياسه إلا بالعمل الفعال لقدرة الأمة والأفراد الذين يكونونها قدرتهم على الخلق والتجديد. ولم يبق على وحدة الأمة المسلمة الحالية إلا الفضالة المتبقية من البعد الكيفى لوحدتهم الروحية التى تبدو قد اعتراها الذبول. لذلك فعلىنا أن نحى هذا المبدأ. وطلب الشروط النظرية لهذا الأحياء هو القصد من كل فكر إسلامى حقيقى حديث.

(٢). يمكن أن نحدد منظومة العلوم الإسلامية بصياغة صريحة تعرف زوجين متضادين من الفنون

١- فينبغى أولا أن نعتزف بشجاعة أن كل تطور جدى فى فكرنا وفعلنا (وفى مؤسساتهما كذلك) باستثناء لحظة التأسيس القصيرة جدا قد تميز تميزا شبه مطلق بموقف انفعالى أمام المؤثرات الخارجية. وقليلًا ما يجد المرء عملا ناتجا عن مؤثرات ذاتية أعنى مؤثرات نابعة من البواعث الذاتية للإسلام لأن هذه البواعث جهلت أو أهملت.

٢- وينبغى ثانيا أن نواصل الجهد الذى بذله المفكرون الذين ذكرنا لى نحدد العلة العميقة لهذا السلوك التحييدى الذى يحيا بالعارية لى نجنب التطور المقبل لفكرنا وعملنا (ومؤسساتهما كذلك) البقاء صراعا سطحيا مترددا بين انفعال الرفض والتقليد الانفعالى لما أبدعته الحضارات الأخرى أو حتى ماضينا الذاتى أو كلاهما.

إن هذه الأمراض المؤلمة ذات صلة مباشرة بمسألة فقدان الأخوة الإسلامية وانفراط عقد الأمة. ذلك أن الرفض المتواصل لعلاجها هو بالذات ما يحدد تخلص وحدة الأمة الروحية والسياسية. ونحن نفترض فى هذه المحاولة أن الإعاقة الذاتية لثورة الإسلام النظرية والعملية هى الأصل الحقيقى لضعف المسلمين الروحى والسياسى وانفراط عقد الوجدتين الروحية والمادية. إننا نعتقد أن العودة إلى البداية

أولهما هو زوج الفلسفة والكلام أو الزوج النظرى المتضاد والثانى هو زوج التصوف والفقه أو الزوج العملى المتضاد. فهذان الزوجان تمكنا بالتضاد الدائم من التحييد المتبادل التحييد الذى ألقى كل إمكانية للإبداع النظرى والعملى مع ما يترتب على ذلك من موت الإبداع الذوقى (فى مجال الثقافة والفنون الجميلة) والرزقى (فى مجال الاقتصاد والفنون التقنية) والوجدى (فى مجال التجربة الوجدية التى هى معين الفكر الفلسفى والدينى). وهما الأول فى هذه المحاولة هو التحييد الذى حصل فى الزوج الأول أى زوج الفكر النظرى دون أن نهمل زوج الفكر العملى أو أن نقل من دوره فى ما حل بالأمة من مصائب. ذلك أن الكلام انحصر فى فلسفة سلبية مصدرها الدفاع الثقيل عن بعض صيغ العقائد الدينية. والفلسفة انحصرت فى المقابل فى علم كلام سلبى مصدره الدفاع الثقيل عن بعض صيغ العقائد الميتافيزيقية. فأصبح العقل النظرى محاميا ليدولوجيا همه الوحيد هو الدفاع عن بادئ الراى الموجود من دون أدنى طموح لطلب الحقيقة. فكيف يمكن أن يطلب الحقيقة إذا كان صاحبه يعتقد أنه يملك صيغتها الأتم؟ ولكن كيف يمكن للمرء أن يكون مسلما حقيقيا إذا لم ينتبه إلى أن هذا الموقف يعنى النفى المطلق للغيب؟ أليس طلب الحقيقة لا متناهيا لأن الغيب مستحيل الاستفاد؟ لذلك فإن الرسول ابراهيم عليه السلام لم يقدم جوابا نهائيا لسؤاله: بل إن سؤاله حول الذات الالهية بقى معلقا رغم أن الإيمان بوجوده يبقى فوق كل شكل من أشكال الشك.

الشجاعة التى شرعت فى تشخيص هذه الأمراض كما حددها مفكرون الكبار الأربعة المشار إليهم هى الشرط الضرورى لكل توحيد متدرج ولكل فعل مؤثر فى الفكر والواقع ومن ثم لعودة الأمة إلى دورها الكونى للإسهام فى صوغ مصير البشرية. وسنعالج هذه الإعاقة فى مرحلتين على النحو التالى:

الأولى تجيب عن سؤال: كيف أعيق الإسلام من حيث هو إصلاح متواصل إلى حد قتل مبدأ الإبداع فى الحضارة الإسلامية التى باتت تعيش على العارية فى كل أوجه حياتها؟

الثانية تجيب عن سؤال: لماذا لا يمكن للإسلام أن يبقى إصلاحا متوصلا من دون أن يطابق تاريخه خصائصه الثورية حتى يضمن دوره الكونى المقبل خصائصه التى أهملت فى الفكر النظرى وفى التطبيق العملى؟

وسنحاول فى المرحلة الأولى تحديد العلل العميقة التى عوقت الإصلاح الدائم حتى نحى الشروط الملائمة للثورة الإسلامية. فاستئناف الثورة النظرية والعملية الإسلامية من حيث هى إصلاح متواصل قادر على جعل مبدأ الحيوية والإبداع الإسلامى جديدا فيضمن من ثم خميرة الوحدة العربية الإسلامية التى شرط الشروط لكل نهوض قالبا اتجاها قواها من الدفع السائد حاليا على علاقات أقطار دار الإسلام وأحزابها إلى الجذب بينها ليتحقق ما نرى أوروبا فهمت ضرورته بعد الحرب العالمية الثانية إذ علمت أنها خارجة من التاريخ الدولى لا محالة إذا لم تحقق شروط الفعل فيه إبداعا علميا وقياما ماديا لا يتوفران لغير العماليق فى الصراع الدولى. أما المرحلة الثانية فنحاول فيها تحديد معنى الثورة العربية الإسلامية من حيث هى إصلاح متواصل وإمكان التجديد الذى سيمكن هذا الإصلاح المتواصل من إيتاء أكله. ذلك أن فهم خصائص هذه الثورة بالذات يمكن أن يساعد على فهم العوائق ومن ثم على إحياء الثورة الإسلامية النظرية والعملية فيحقق من ثم وحدة الأمة الروحية والخلقية من حيث هى ما لا بد منه لوحدتها الثقافية والسياسية.

ورغم أهمية هذا التشخيص الخاص فإنه لا يمكن أن يكون تشخيصا كليا ما لم يتقدم عليه تحليل تصورى وتاريخى عامين للعلاقة بين الموروث الثقافى من حيث هو القيام الخلقى للأمم عامة والتقدم الاجتماعى عامة. لذلك فإن القسم الأول من محاولتنا سنحاول فيه الجواب من المنظور الإسلامى عن سؤالين كونيين لا يختص بهما العمران

الإسلامى سؤالين مضاعفين يعدان جوهرين فى كل حضارة.

فأما المسألة المضاعفة الأولى فتعالج بصورة عامة العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى عامة مع التمثيل لها بوقائع من العمران الإسلامى:

أ- طبيعة الموروث الثقافى الذى عطل التقدم الاجتماعى: نحجر الفكر الدينى والشعوذات الشعبية.

ب- طبيعة التقدم الاجتماعى المعطل: حقوق الإنسان والحياة السياسية الديمقراطية.

وأما المسألة الثانية فتحاول أن تحدد بصورة تكوينية منظور المفكرين المسلمين لجذور هذه الأزمة ذات الطابع الكونى كما تعينت فى الحضارة العربية الإسلامية من حيث هى نتيجة للعلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى:

أ- عصر الإرهاصات التحديثية: من تشخيص الغزالى وابن رشد إلى عهد إرهابات الصياغة العلمية فى محاولتى ابن تيمية وابن خلدون..

ب- عصر محاولات التحديث: الإحياء فى صيغته العلمانية (النهضة) وفى صيغته الدينية (الصحو).

ونأمل أن يمكن حزب التقدم من الزمن الكافى لتحقيق تطور ثابت وسلمى فى المجتمع الإسلامى. كما نأمل أن يميز حزب الإستقلال والدفاع عن الموروث الثقافى العربى الإسلامى بين الكفاح من أجل التجديد والتحرر الوطنى وجرائم الإرهاب التى ورثناها عن الحرب الباردة:

١- الإرهاب العلمانى الذى وظفه الاتحاد السوفياتى ضد الولايات المتحدة والأنظمة الدينية بالتعاون مع الأنظمة العربية القومية

٢- والإرهاب الأصلانى الذى وظفته الولايات المتحدة ضد الاتحاد السوفياتى والأنظمة القومية بالتعاون مع الأنظمة الدينية.

وبذلك فإن المحاولة تتألف من بابين أولهما يعد دراسة عامة تعالج العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى تصوريا وتاريخيا بصورة كلية تعد الحالة العربية الإسلامية إحدى أعيانها التاريخية والثانى خاص بالحضارة العربية الإسلامية وهو يحلل التكوينية التى صدرت عنها الجذور المحرفة للعلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم

الاجتماعى بهدف تعريف الثورة العربية الإسلامية الأصيلة من حيث هى إصلاح متواصل. فتكون خطة المحاولة على النحو التالى:

الباب الاول: العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى تصوريا وتاريخا بصورة عامة.

- المسألة الأولى: البعد التصورى.

- المسألة الثانية: البعد التاريخى.

الباب الثانى: التكوينية التاريخية لفساد العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى.

- المسألة الأولى: تعطيل الإسلام من حيث هو إصلاح مستمر فى مجالى النظر والعمل.

- المسألة الثانية: كيف يعود الإسلام إصلاحا مستمرا فى مجالى النظر والعمل.

الباب الأول

المسألة الأولى

الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى

تحليل تصورى Conceptual analysis

١- طبيعة العلاقة بين التصورين بصورة عامة.

ليس يوجد من يعتقد أن الموروث الثقافى يمثل بذاته عائقا فى سبيل التقدم الاجتماعى حتى وإن كان يمكن للمرء أن يرى بعض مكوناته من حيث هى قابلة أحيانا لأن تكون حائلة دون التقدم الاجتماعى. والعامل المحدد لهذه القابلية هو حسب رأى المنظور التوظيفى الذى يحول الموروث الثقافى إلى عائق للتقدم الاجتماعى. ويحصل ذلك خلال الصراع بين من يريد أن يبقى على هيئة المجتمع القديمة ومن يريد أن يؤسس لهيئة جديدة عندما يكون الصراع صراعا حيا وأهليا^(١). والرهان فى هذه الحالة رهان مضاعف. فأما فرعه الأول فهو رهان القيم والمصالح المادية وأما فرعه الثانى فهو رهان القيم والمصالح الخلقية للأمة جماعة وأفرادا. وكلا الرهانين يمثل محرك العمران ومادته^(٢) التى يستمد منها مدده: والأول يدور خاصة حول قيم الرزق

(١). ويمكن أن يكون المجتمع المدنى ذاتيا أو أجنبيا كما هى الحال فى العالم الإسلامى حيث أصبح المجتمع المدنى الأجنبى المصدر الوحيد للتحديث المستبد بتقليد الحاضر الغربى المرفوع إلى مرتبة المثال الأعلى (الذى يتكلم باسمه علمانيونا) بديلا من المجتمع المدنى الذاتى المصدر الوحيد للتأصيل المستبد بتقليد الماضى الإسلامى المرفوع إلى مرتبة المثال الأعلى (الذى يتكلم باسمه أصلايونونا). فيكون كلا الفريقين قد أدخل الأمة فى نفس المأزق: اعتبار واقع حاصل مثالا أعلى ومن ثم استبدال الإبداع التاريخى المفتوح بالتقليد التاريخى المغلق. ولعل رد فعل الأصلايين سببه حقم التحديثيين المستبد الذى فرض التقليد بالاستعانة بالتدخل الأجنبى الحامى للنخب المغترية فى سعيها إلى فرض ما تزعمه تقدما اجتماعيا دون مراعاة التطور الطبيعى المناسب للظرف الحضارى والثقافى.

(٢). ميثاق خلدون فى المقدمة بين صورة العمران ومادته مستعملا المصطلح الأرسطى بدلالة لم يسبق إليها. وقد بينا فى غير موضع بعد تمهيدات نظرية تتعلق بنظرية القيم الخمس أن صورة

الفعلية والرمزية والثانى حول قيم الذوق الفعلية والرمزية.

وهذان الصراعان هما اللذان تتكون منهما حيوية المجتمع المدنى ببعديه الجوهريين: الاقتصادى حول قيم الرزق وعلاماته ومنها السلطة المادية والثقافى حول قيم الذوق وعلاماته ومنها السلطة المعنوية. ومن ثم فإنه يمكننا أن نحدد العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى من حيث هى صراع بين مستقبل حضارة من الحضارات عند ترجمتها فى الحيوية الذاتية المضاعفة التى لمجتمعها المدنى فى لحظات تاريخها المتوالية. ورهان السياسة والتربية يهدف دائما إلى الحيلولة دون هذين الصراعين والتحول إلى حرب أهلية بفضل التفاوض والتعاون بين أطراف الصراع من أجل تحقيق تعايش سلمى بين القوى الاجتماعية تعايش مثاله الأعلى الاخوة والتعاون بين الأحزاب التى تمثل المستقبل والأحزاب التى تمثل الماضى فى المجتمع لأن الحاضر التاريخى المتوالى ليس هو إلا التوازن بين هذه القوى التوازن المحكوم برعاية الصالح العام والقيم المتعالية. لكن هذه الحيوية الذاتية المضاعفة عندما تكون مغتربة بتأثير التدخل الأجنبى العنيف أو حتى اللطيف فإن القضايا التى تنفجر عن هذه العلاقة بين الماضى والمستقبل فى حضارة من الحضارات لا تبقى ذاتية للمجتمع المدنى الواحد بل هى تنتج عن فشل الزرع العنيف لقيم ثقافة اجنبية لأن حصانة النفوس الروحية أقوى من حصانة الأبدان البيولوجية.

ساد على تصور العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى فى نفس الحضارة ضربان من التأويل يمثلان فلسفتى التاريخ اللتين سادت الفكر الإنسانى. وأول هذين الضربين يعد مميزا للفكر الفلسفى من أفلاطون إلى كانط والثانى بدأ مع كانط وأصبح بفضل هيجل مبدأ التاريخ الكونى مبدأه الذى يعد نهوض الإسلام واستئناف دوره التاريخى الكونى أكبر تحد لصحته التفسيرية. والجدل حول صحة الرؤية الهيجلية للتاريخ وكليتها هو عينه جوهر فكر ما بعد الحداثة حتى داخل الفكر الغربى نفسه فضلا عن تحد عودة الحضارات التى تصورهما هيجل قد ماتت عودتها إلى التاريخ نفيا

العمران مضاعفة وهى تتألف من النظام السياسى (قيم العمل) والنظام التربوى (قيم النظر) ولن مادته مضاعفة وتتألف من النظام الاقتصادى (قيم الرزق) والنظام الثقافى (قيم الذوق) والعلاقة بين نوعى القيم المضاعفين أو بين الصورة والمادة العمرانية هى حياة قيم الوجود التى يمثلها وجدان الأمة الدينى وقرانها الفلسفى.

فعليا لحزونية مشيه ولخطية خطوه الهيجليتين.

فأما الرؤية الأولى - رؤية أفلاطون للتاريخ^(١) - فتعتبر كل تطور طبيعي للثقافة الوطنية تنديا يصيب تلك الثقافة وانحطاطا يقدر بالبعد عن الصورة الأولى التى تمثل التمام. لذلك فهو يعتبر دور التربية والدولة متمثلا فى الحفاظ على الموروث الحضارى الذى يعد كل تغير وتطور فيه فسادا وانحطاطا. ذلك أن مثال العلاقة بالموروث الثقافى عنده هو العلاقة التى تحددت فى الدولة المصرية التى تمثل ثبات التقاليد وبقاء الموروث. ولما كان المسار مترددا بين التناهي واللاتناهي فإن ذلك سيؤدى إلى تصورين للإدبار الحضارى: الإدبار الدورى مع إمكانية الانبعث (وذلك هو التصور القديم أساسا)^(٢) أو التطور الخطى من دون أى إمكانية للإنبعث (وذلك هو التصور الوسيط أساسا)^(٣).

وأما الرؤية الثانية - رؤية هيجل للتاريخ^(٤) - فإنها تعتبر التطور الطبيعى

(١). راجع فى ذلك المقالة الثامنة من جمهورية أفلاطون. فتطور الحياة السياسية فى النظرية الأفلاطونية إذا تركت على ميلها الطبيعى متنازل وليس متصاعدا. وقد حدد أفلاطون هذا التنازل من خلال منظومة الأنظمة السياسية كما وصفها أرسطو وصفا نسقيا فى كتاب السياسة. والمعلوم ان لتصنيف اليونانى للأنظمة السياسية مشترك بين أفلاطون وأرسطو وهو يستند إلى حصيلة التقاطع بين مبدئين: عدد مباشرى الحكم وأخلاقيهم. فينتج عن تطبيق المبدأ الاول ثلاثة أنظمة: نظام حكم الواحد ونظام حكم القلة ونظام حكم الكل. وتطبيق المبدأ الثانى ينتج عنه مضاعفة هذه الأنظمة التى تنقسم إلى حكم الأفاضل وحكم الاراذل. وبذلك تصبح الأنظمة ستة: ثلاثة فاضلة وثلاثة راذلة. فأما حكم الأفاضل فيعطينا الملكية والارستقراطية والجمهورية ولما حكم الاراذل فيعطينا الدكتاتورية والالغارشية والديموقراطية. وليس من شك فى وجود وسائط بين هذه الأنظمة تمثل تواليف منها أشار إليها أرسطو فى المقالة السادسة من كتاب السياسة: السياسة المقالة الثامنة الفصل الاول ص ١٣١٦ الجدول ب السطر ٣٥ إلى ص ١٣١٧ الجدول أ السطر ١٠.

(٢). لما كان العالم قديما ودهريا فالفساد لا بد أن يكون لامتناهيا بالعود الابدى.

(٣). لما كان العالم محدثا وزمانيا فإنه سيزول لا محالة قبل يوم الحساب.

(4). Hegel, Phaenomenologie des Geistes, Werke, 8 stw s.591: "Das Ziel das absolute Wissen oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Errinnerung der Geister wie si an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Riechs' vollbringer. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufalligkeit erscheinender Daseins ist die Geschichte nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen die begriffene Geschichte bilden die Erinnerung und die Schadelstaette des absoluten Geistes die Wirklichkeit Wahrheit und Gewissheit seines Thrones ohne den er das leblose Eisname waere".

للحضارة الكونية تقدما فى تحقيق الحضارة الإنسانية الكلية التى يتخطى اللاحق منها السابق فى تمش حلزونى وتساعد خطى. ومن ثم فهى تعتبر دور التربية (نفخ الروح الموضوعى فى الروح الذاتى) والدولة (سياسة المصالح المتضاربة فى المجتمع المدنى) منتملا فى تحقيق التقدم الاجتماعى وتغيير الموروث الثقافى. ولما كان المسار مترددا بين التناهى واللاتناهى فإن تصورين للتقدم يمكن أن ينتجا عنه: فهو إما تطور ذو غاية (وذلك هو بالذات التصور الحديث)^(١) أو تطور من دون غاية نهائية (وذلك هو بالذات التصور ما بعد الحديث)^(٢).

لذلك فإن المرء بوسعه أن يقول إن وظيفة التربية والسياسة كما تتصورها هاتان الفلسفتان التاريخيتان المتقابلتان من نفس الطبيعة أعنى أنها بالذات وظيفة الفلسفة من حيث هى عقل نظرى محكوم بمصالحه العملية كما يلخصها كمنط: كيف يمكن أن نحقق العقلى لكى نصوغ التاريخ فنحدد العلاقة بين الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى. ووظيفة التعليم الفلسفى هذه هى البعد الدينى والخلقى من العقل الإنسانى. ويصح هذا الحكم على الجميع سواء انتسب المرء صراحة إلى الدين أو نفى هذا الانتساب صراحة لأن الأمر ليس فيه خيار إذا ميزنا بين الدينى من حيث هو حدس المتعالى ومجرد النسبة المذهبية إلى الفرق.

٢- طبيعة العلاقة فى دار الإسلام.

تقبل التأثيرات الخبيثة النابعة من الروى التى تشوه العلاقة بين الموروث الثقافى والتنمية الاجتماعية أن نمثل لها بالذات بصورة الأزمة التى يمر بها العالم الإسلامى الأزمة التى هى فى نفس الوقت أزمة خصوصية تعينا وكونية حكما. فهذه الرؤية الناتجة عن أحكام مسبقة تشوه محاولات المسلمين الهادفة إلى إحياء الثقافة الإسلامية قد ألغت أى إمكانية لفهم حيوية هذه العلاقة وظاهرة الصراع الطبيعية بين قوى التغيير والتقدم وقوى الحفظ والثبات فى المجتمع الإسلامى فأصبحت أزمة المسلمين أزمة كونية فعلا وانفعالا:

-
- (١). تفاؤل الحداثة يمثلها (نظرية العلم المطلق والتحرر) وماركس (نظرية العدل المطلق والتحرر).
(٢). أما تشاؤم ما بعد الحداثة فيمثلها هيدجر (عبارة هلدن: أمل أن ينجينا الإله) ويمثله حالته الاسوأ رورتى فى نزعة اللامبالاة الوجودية (تكافؤ رؤى العالم وتكافؤ صيغ القول الفلسفى النهائية).

١- فعلا لأن الإسلام يحدده نصاه بكونه رسالة كونية لا يكتفى المؤمنون به بأحد بعدى الاستخلاف أعنى تحقيق شرط إرث الأرض روحيا وماديا بل لا بد لهم من البعد الثانى أعنى الشهادة على العالمين للحؤول دون الفساد فى الأرض بمعنييه اللذين يعتبران على الجهاد فى سبيل الله: تحقيق الحرية الدينية وحماية المستضعفين.

٢- وانفعالا لأن أعداء الإسلام ممثلين بمن نصب نفسه زعيم القوة الروحية الغربية (الصهيونية) وبمن أصبح فعلا زعيم القوة المادية الغربية (الولايات المتحدة) باتوا يعتبرونه الخطر الأول على استبدادهم الروحى والمادى بالعالم فأصبحت حربهم عليه من جوهر وجودهما السلبى.

١- الصورة ومفاعيلها الخبيثة:

رغم أن الرهان الكونى كان ينبغى أن يحفز التطور السلمى لحضارة عريقة وكبيرة قصدت الحضارة الإسلامية نرى بعض الأحكام المسبقة التى شوهت الصراع الذاتى لقوى المجتمع المدنى المسلم بين قوى التغيير فيه وقوى الحفظ قد بدأت تضر بالتطور فتحول دون تجاوز الأزمة التى تعيشها الحضارة الإسلامية فتؤثر فى الحضارة البشرية كلها لما للمسلمين من منزلة موضوعية فى العالم: فحضارة الإسلام هى قلب التاريخ (بين القديم والحديث) وداره هى قلب الجغرافيا (بين مركزى نقل العالم المتحضر الحالى: عمالة آسيا وعمالة الغرب) ونظامه هو قلب السلم الرئبى (بين تصورى النظام الاجتماعى الشرقى والغربى) ومواد أرضه قلب الدورة المادية (أهمية ما فى أرضهم من مصادر طاقة وثروات غذائية) ومنظوره الوجودى هو مركز المنظور الوجودى الدينى والفلسفى الكونى للتقابل البين بين مفهومى الأخوة البشرية والشعب المختار. لكن أصحاب هذه الصورة المشوهة ينسون فى تعاملهم التشويهى مع المسلمين حقيقتين تاريخيتين:

الأولى هى تاريخ الغرب الحديث الموى. فمنذ ثورة الغرب ذات المنطلق الدينى (الإصلاح) إلى ثورته ذات المنطلق الفلسفى (الثورة الفرنسية) أولا ثم منذ تيارات الشمولية الغربية بين الحربين وبعدهما فى الحرب الباردة إلى هيمنة الديمقراطية الأمريكية المزعومة لم يتوقف سيل الدم فى الحضارة الغربية داخليا وخارجيا. فلم يعتبر ما يجرى فى العالم الإسلامى داخليا وبينه وبين من يهدد أمنه وأرضه وثروته

أمرا غير طبيعي في وجهيه الداخلي والخارجي ويشوه فلا يعد مخاضا طبيعيا لاستئناف حضارة كبرى ليس يمكن لتاريخها أن يخلو من سنن التاريخ التي لم تشذ عنها الحضارات التي يتهمنا أصحابها بالعنف والإرهاب؟

الثانية هي أن جماعات الإرهاب والحركات الشمولية في العالم الإسلامي كلها خلقها ونماها القوتان العظيمان الغربيتان في الحرب الباردة^(١) التي أصابت حركات التجديد الوطني والتحرر بالعدوى ثم استعملت نعمة للولايات المتحدة واسرائيل أولا لتثبيت صورة الإرهاب والسلوك الشمولي ثم لتبرير الحرب على قلب العالم الإسلامي واحتلاله قلبه الذي أطلق عليه اسم الشرق الأوسط الكبير.

٢- القضايا الحقيقية ودلالاتها:

وبصرف النظر عن هذه الصورة المشوهة فإن الرهان الحقيقي للعلاقة بين الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي هو الصراع التاريخي من أجل السمو إلى حقوق الإنسان والحياة الديمقراطية. وهذا الصراع ليس صراعا طارئا على الحضارة الإسلامية بخلاف ما يروج له من يدعى التحديث بالزرع العنيف ومن يدعى التأسيس بنفى الكلية القيمة. إنه صراع بدأ مع الرسالة الإسلامية نفسها كما فهمتها أجيال المسلمين الأول ومارستها. ألم يكن أول انشقاق بين المسلمين وعلة الحرب الأهلية مدارهما حول طبيعة النظام السياسي: هل هو مستند إلى الحق الإلهي (الجواب الشيعي) أم هو مستند إلى اختيار الجماعة المسلمة (الجواب السني)؟^(٢)

ثم ألم يعرف كلا الحزبين الرئيسيين الناتجين عن هذا الانقسام انشقاقا مواليا حول حقوق الإنسان وأهمها حقه في أن يكون سيد نفسه ومصدر كل سيادة تشريعا وتنفيذا؟ فأما الانشقاق في الحزب السني فقد اتخذ شكل تحديد العلاقة بين دور العقل ودور الإيمان في الفكر النظري والفكر العملي وفي ممارستها تقديما وتأخيرا^(٣):

(١). تلك هي علة كونها صنفين: الجماعات الدينية (الأشعرية أو الاخوان المسلمون والحنبلية أو الوهابية السلفية) والجماعات العلمانية (القوميون العرب والاشراكيون للعالميون).

(٢). وفي ذلك يكمن الفرق الجوهرى بين السنة والشيعة.

(٣). وذلك هو الفرق الجوهرى بين السنة والمعتزلة. فبدأ اعتزال المعتزلة السنة هو التالي: إذا كان الحكم ليس حقا إلهيا (كما تقول الشيعة) وكان تحديد الخير والشر فيه بشريا وليس إلهيا فينبغى أن لن يستند إما إلى القوة أو إلى العقل. والمعتزلة اختارت العقل وليس القوة. والسنة كانت أميل إلى

انفصال المعتزلة عن السنة فى حلقة الدرس. أما فى الحزب الشيعى فإن الانشقاق اتخذ شكل تحديد صاحب الحق الإلهى عموما وخصوصا هل هو حق كل إنسان صحيح العقيدة أم هو محصور فى بيت مخصوص^(١): انفصال الخوارج عن الشيعة فى ساحة الحرب. وقد صاحب هذه الحركية الذاتية حربان خارجيتان مضاعفتان توالتا فى تاريخنا المضطرب فكان من نتائجهما انحطاط الحضارة الإسلامية:

أ- أولى الحربين المضاعفتين بدأ بهما تاريخ الإسلام الصاعد وكانت مع الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية وما خلفتهما من بقايا تنخر الكيان الإسلامى من الداخل.

ب- وثانيتها بدأ بهما تاريخ الإسلام النازل وكانت مع الكنيسة الكاثوليكية (حروب الصليب والاسترداد) ومع متوحشى آسيا (المغول) وما أحياه من صدام يتنافى مع شروط البناء الحضارى الإنسانى المتأخى.

فلما استأنف العالم الإسلامى عملية البناء الذاتى فى بدايات القرن الثامن عشر لم تترك تدخلات التوسع الغربى شيئا يمكن تخيله إلا وفعلته لتعطيل النهضة بالغزوين الماديين (عسكريا واقتصاديا) والغزوين الروحيين (دينيا وثقافيا). وبين أن هذا الغزو بكل أصنافه لا يساعد على تحقيق أهداف التجديد لانه يودى إلى خلط يرد النظم الاجتماعى إلى قبول الهيمنة الثقافية الأجنبية. والأدهى أنه يمكن أن يجعل رفض

نظرية الشوكة أى القوة. لكن الفصل بين الشرعية الرمزية وشرعية القوة فى النظام السياسى السنى حصلت فى غاية التاريخ المؤسسى حيث امتازت سلطات الخليفة الرمزية عن سلطات السلطان التنفيذية. أصبح للسلطان ممثلا للسلطة الزمانية والخليفة للسلطة الروحانية دون أن تكون هذه السلطة معصومة كما فى نظرية البابوية. ولعل أفضل مثالين تاريخيين معلومين هما ما حصل فى الدولة البويهية التى بلغت غاية الفصل حيث كان الخليفة سنيا والسلطان شيعيا والدولة السلجوقية التى فصلت فى السياسة دون الثنائية المذهبية. وشبه الأمر فى العلاقة بين السلطانين ما نراه فى علاقة الملكة بالوزير الاول فى النظام البريطانى مع فارق التنظيم الصريح والوثاقة المؤسسية: ذلك أن السلطان ليس منتخبا إلا من أصحاب الشوكة أو مفروضا من العصبية التى استبدت بالحكم ثم هو فى الحقيقة من يعين الخليفة أو من يحد من سلطانه الرمزى إلى حد للتبرير الفقهى.

(١). ذلك هو الفرق الجوهرى بين الشيعة الخوارج. فمبدأ الفصل بينهما هو التالى: إذا كان الحكم حقا إلهيا وكان التمييز بين خيريه وشره إلهيا فينبغى أن يكون ذلك بمقتضى الوصية العامة (الأرض يرثها العباد الصالحون) لا بالإرث كما فى نظرية الشيعة (آل البيت).

الهيمنة الأجنبية رفضاً للتقدم الاجتماعى الذى حصر فى الصورة الوحيدة التى يفرضها الاستعمار أو عملاؤه لأن القيم لم تعد مثلاً علياً تتعين بما لا يتناهى من الصور بل مجرد صورة واحدة هى التى تحققت فى الغرب والتى يريد أصحاب التحديث الفردى تقليدها بدل إبداع آفاق جديدة للبشرية.

٣- التدخل الأجنبى يعطل التقدم الاجتماعى.

لكن التصدى لتقليد الحضارة الأجنبية الحالية لا يمكن ان يكون مثمراً إذا اقتصر على سلوك من جنسه. فتقليد الماضى يجمد الموروث الثقافى فلا يكون بقاء حياً بل الإبداع هو الرد الوحيد للتخلص من الغزو وما عداه مجرد مواصلة للاحتضار الحضارى. وهذا المبدأ الذى يميز بين المثال وتعيناته مبدأ كلى: فالمسافة الفاصلة بين ممكن المثال اللامتناهى وحاصل الواقع المتناهى ليست مسافة بين أمرين حقيقيين واقعين بل هى مسافة بين مثال لا يوجد فى أى مكان وواقع قابل بالقوة لأن يتغير فى ضوء ما يوحى به هذا المثال من آفاق لا متناهية.

ولهذه الظاهرة وجهان:

١- فهى مثال عملى فى مجال العمل الخلقى الذى يحدد الأفق التاريخى للإبداع الحضارى من حيث هو نموذج الوجود الإنسانى من منظور الغايات.

٢- وهى مثال نظرى فى مجال العمل التقنى الذى يحدد الأفق التاريخى للإبداع الحضارى من حيث هو نموذج الوجود الإنسانى من منظور الأدوات.

فمثلاً أن العقل النظرى ينتج بفضل خياله النظرى رؤية جمالية وتقنية للوجود تتعالى على كل تعياناتها الأهلية والأجنبية فإن العقل العملى ينتج بفضل خياله العملى رؤية خلقية وسياسية للقيمة تتعالى على كل تعياناتها الأهلية والأجنبية. وتلك هى الشروط المتعالية لكل إبداع حضارى أعنى وظائف الإبداع الحضارى الذى فشلت حضارتنا فى تجديده بسبب منطق التقليد المزدوج للماضى الأهلى وللحاضر الغربى التقليد الذى جعل المثال أمراً حاصلًا سواء كان حصوله أهلياً أو أجنبياً. وهذا الفشل لا يمكن تفسيره بمجرد التدخل الأجنبى. إنه مرض يصيب الحضارات عندما تموت فى نخبها القدرة الإبداعية استسهالاً للاستعارة من الموجود بدل إبداع المفقود: إذا كان بالوسع استيراد البضائع والأفكار فما الحاجة إلى الجهد المنتج عند نخب أخذت إلى

الأرض؟

لذلك فعلينا أن نعود إلى جذور هذا الفضل لتحديد العلة العميقة التى تعلل أزمة حضارتنا المترددة. فمن تعاليم الإسلام أن هذين النوعين من المثال النظرى والعملى لا يعدان مجرد أحلام اختلقها الخيال البشرى بل هما أثر التعالى الإلهى اثره المحدد للفطرة. فإذا وقع الخلط بين هذين المثالين وحقيقتين واقعتين (حضارة الغرب الحالية وماضى الحضارة الإسلامية المعتبرين مثالين أعليين) فإنها يصبحان مصدرا للوثنية الحضارية: يصبح التعالى الحضارى المشرئب إلى القيم العليا التى يحددها الإنسان فى فكره الدينى والفلسفى يصبح متجسدا فى وثنين هما الماضى الإسلامى والحاضر الغربى.

وذلك هو عين الشرك الخلقى: اعتبار إحدى تعينات المثال مستوفية لمطلق المثال. وبذلك يتبين أن المسلمين بصنفيهم من كان منهم علمانيا أو متدينا ليسوا إلا وثنيين من حيث لا يعلمون. فلا يمكن أن يكونوا مستقلين لغرقهم فى التعيين وحصرهم المتعالى فى أحد أعيانه المحايثة وبالتالي فإنهم لا يستطيعون أن يبدعوا فى أى مستوى من الفكر النظرى أو العملى فضلا عن الإبداع فى تطبيقات الإبداع الرمزية والمؤسسية فى كلا المجالين النظرى والعملى. ومن ثم فوجودنا الحالى قد انحط إلى التعبئة الوجودية المطلقة. والإمكان الوحيد للتحرر الروحى والزمانى ينبغى أن ينبغ من تعميق الثورتين الإسلاميتين من خلال تحديد: المعنى العميق للاجتهد والجهاد.

المسألة الثانية

الموروث الثقافى والتقدم الاجتماعى التحليل التاريخى Historical analysis

ليست الأزمة العربية الإسلامية ولا تشخيصها بالأمر الجديد. ويمكن فى موجز سريع أن نصف اللحظات الأساسية التى تجلت فيها الأزمة والتشخيص حتى ندرك المراحل التى قطعها وعى الأمة بمحددات فعلها الحضارى فى التاريخ محدثاته الإيجابية والسلبية.

١- بدايات العصر الحديث: من تشخيص الغزالي إلى صباغة ابن خلدون التى

تمثل إرهابية التشخيص العلمى للأزمة.

أ- تأويل الغزالي للأزمة وتشخيص الداء: إحياء علوم الدين.

كيف شخص الغزالي أزمة الثقافة الإسلامية؟ عالج أبو حامد المسألة وحدد علل الأزمة من حيث هي مصدر لشموليتين في كتابين شهيرين: الشمولية النظرية أو الميتافيزيقية في كتاب تهافت الفلاسفة والشمولية العملية والسياسية في كتاب فضائح الباطنية. ففي تهافت الفلاسفة^(١) دحض الغزالي ببيت القصيد في الميتافيزيقا التي كانت مسيطرة على الفكر الذي يقدمه أصحابه بديلا من محاولات استئناف الحضارة البشرية على أسس جديدة. وكان يعنى بهذا الدحض إلى تأسيس علم كلام تحررى ينقل فكر البشرية النظرى من الدغمائية الميتافيزيقية والدينية إلى تعدد الرؤى والاختيار الدينى والفلسفى: تهافت الفلاسفة كتاب ضد الشمولية الميتافيزيقية التى تؤسسها النخب على علم مطلق مزعوم لعل أكثر صوره تشويها للفكر البشرى رسائل اخوان الصفاء. لذلك فهو قد حاول أن يحقق الفكرة التى سعى إليها كائط لاحقا فى مقدمة الطبعة الثانية من نقد العقل: حاول الحد من مزاعم العلم النظرى لكى يصبح الإيمان العلمى ممكنا. أما فى فضائح الباطنية^(٢) فإن الغزالي قد حاول تأسيس علم فقه تحررى ينقل فكر البشرية العلمى من النظام السياسى المطلق إلى تعدد الرؤى والاختيار السياسى والحقوقى: فضائح الباطنية كتاب ضد الشمولية السياسية وشمولية الحكم المستند إلى الحق الإلهى لكى يصبح الحكم المستند إلى الاختيار ممكنا.

ثم جمع الغزالي بين مشروعى إصلاحه السلبىين فصاغهما إيجابيا فى إصلاح واحد يعيد صياغة العلوم الدينية. حاول التقدم إلى ما هو أهم من الإصلاح بالدحض فاقترح إصلاحا دينيا شاملا من منطلق إصلاح الفنون التى يعتقد أنها المسؤولة عن

(١). بعد تهافت الفلاسفة للغزالي دحضا لبعد ما بعد الطبيعة من العلم النظرى العقلى البعد الذى يعتبره توظيفا ليدولوجيا للفكر النظرى من أجل فرض نموذج بديل من التقدم العقلى مناقض تمام المناقضة للموروث الثقافى فى الحضارة الإسلامية.

(٢). بعد فضائح الباطنية دحضا لبعد ما بعد التاريخ من العلم العلمى العقلى البعد الذى يعتبره توظيفا ليدولوجيا للفكر العلمى من أجل فرض نموذج بديل من التقدم الخلقى والاجتماعى مناقض تمام المناقضة للموروث الثقافى فى الحضارة الإسلامية.

وجود هاتين الشموليتين:

١- إصلاح أصل التضاد بين جنسى العلوم النظرية (العلوم المستندة إلى الفلسفة والعلوم المستندة إلى الكلام تأسيسا واستثمارا في الحالتين).

٢- وإصلاح أصل التضاد بين جنسى العلوم العملية (العلوم المستندة إلى التصوف والعلوم المستندة إلى الفقه تأسيسا واستثمارا في الحالتين). وقد أطلق على تلك المحاولة اسم احياء علوم الدين^(١).

لكن الإصلاح الجامع بدا وكأنه قد نكص بصاحبه إلى ما دحضه في الإصلاحين السلبيين. فقد تصور الغزالي الفلسفة قابلة لأن تكون مقصورة على الأداة المنهجية والتصوف على الطريقة الخلقية فأعاد بالأولى الفكر إلى الدغمائية الميتافيزيقية التي سعى إلى التحرر منها في التهافت وإلى الدغمائية العملية التي سعى إلى التحرر منها في الفضائح: باتت عادت ما بعد الطبيعة الدغمائية مع الأداة المنطقية وعاد ما بعد التاريخ الباطنى مع الطريقة الصوفية. فكان الغزالي مؤسس علم الكلام الثانى والتصوف الفلسفى بلا منازع وهما جوهر الأزمة فى شكلها المطلق.

ب- تأويل ابن تيميه للأزمة وتشخيص الداء: "التنوير الدينى".

تشخيص الغزالي وعلاجه لم يصل إلى حلول كافية لملاءمة الوضعية التى كانت عليها حال الأمة بل إن الأزمة تفاقمّت من بعده بسبب ما وصفنا من نكوص فى حله الإيجابى الجامع بالقياس إلى حلية السلبيين. وفعلا فالشمولية النظرية جمعت بين الاطلاق الصوفى والميتافيزيقى بغاية تقديم تصور للعالم أحادى التصور نتج عنه نفى الإرادة الحرة نفيا مطلقا. والشمولية العملية جمعت بين الإطلاق الفقهى والكلامى بغاية تقديم تصور أحادى النظرة للنظام السياسى: صار الحاكم ظل الله وأصبح التشريع

(١). الغزالي احياء علوم الدين دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦ الجزء الأول ص. ١٠: "ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوى الطغام أو جدل يتدفع به طالب المباحة إلى الغلبة والإفحام أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ استكراح العوام إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام. فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه فى كتابه فقها وحكمة وعلماء وضياء ونورا وهداية ورشدا فقد أصبح من بين الخلق مطريا وصار يسيا منسيا".

للدكتاتورية من مجال الأمر الواقع. ولعل محاولة الغزالي قد عجلت بهذا الانهيار لأنها أنهت الصمود أمام القبول بالبذرات الخبيثة التي انتهت بالفكر الإسلامى النظرى والعملى إلى الإستسلام النهائى أمام هاتين الشموليتين.

بات نفى الإرادة الحرة والدكتاتورية السياسية الرؤية الوحيدة فى السنة الثقافية الإسلامية ومن ثم استثنيت كل إمكانية للتقدم الاجتماعى والخلقى رغم أن الصراع من أجل حكم الأمة لنفسها كان أول قضية سببت الحرب الأهلية الإسلامية بين الرؤية السنية القائلة باختيار الحاكم بحسب إرادة الجماعة والمصالح العامة والرؤية الشيعية التى تعتبره موصى به باسم حق إلهى للأئمة وهى حرب التى لم تنته إلى الآن حتى وإن بدا وكأنها قد اتخذت أشكالا أخرى لعل أهمهما التحالف الموضوعى المطرد فى التاريخ الإسلامى بين الشيعة وأعداء أغلبية المسلمين السنية^(١): وقد وصف الغزالي التقابل بين الموقفين بكونه تقابلا بين الاختيار والوصية ووصفه ابن خلدون بكونه تقابلا بين من يعتبر الإمامة ركنا دينيا وبين من يعتبرها مجرد سياسة المصالح العامة باختيار الأمة لمن يكون أصلح للقيام بهذه المهمة دون أن يكون ذلك ذا طبيعة دينية.

فالشيعة تقترح نظاما دينيا يكون فيه الإمام معينا بالوراثة وليس من اختيار الأمة Theocracy. والسنة تقترح نظاما نصف علمانى الخليفة فيه من اختيار نخب الأمة

(١). والأمر محكوم بسنن كونية لأن الأقليات يكون دائما سلوكها خاضعا لمثل هذه القاعدة بحثا عن الحامى الخارجى من ظلم قوى القربى الذى هو أشد مرارة من كل ظلم. فإذا أضفنا إلى ذلك أن للتاريخ بعدين خاصا وكونيا فإن ما يبدو خيانة يكون فى الغالب انفتاحا على أفق أوسع قد يتجاوز الحزبين المتحاربين ليمسوا إلى ما هو أكثر كلية منهما: فيكون المستقبل بحاجة إلى من يبدو محالفا للعدو حلفا يبدو خيانة فى الظاهر وهو فى العمق دفاع حقيقى عما هو حى فى الثقافة الوطنية أعنى ما فيها من كونية تتلاقى مع ما هو كونى فى ثقافة العدو. فحلف الشيعة مع المغول ساعد المغول فى حربهم على الخلافة السنية لكنه من حيث لا يعلم أعطى لهذه الخلافة دما جديدا كان المغول تربته لأن كل التاريخ الإسلامى خارج مجال السيطرة العثمانية لم يصمد إلا بفضل المغول الذين أسلموا واختاروا المذهب السنى بدلا من المذهب الشيعى. وكذلك أتوقع الأمر فى الحلف للحالى بين الشيعة وأمريكا. فأمريكا لن تخرج منتصرة لأنها تعتمد على معاملة مستحيلة للحل. فيكون المال أن غزو أمريكا الثقافى والبشرى سيتم بفضل هؤلاء الذين سيفرون إليها بعد الهزيمة تماما كما حصل مع فياتنام وكما حصل فى علاقة الجزائر بفرنسا: فمسلموها اليوم هم أحفاد من كان يتصور خائنا فإذا هم الآن البذرة التى ستؤدى فى الغاية إلى رجحان كفة الإسلام فى فرنسا. لكنى أتحدث عن التاريخ المديد لا للتاريخ القصير.

(أهل الحل والعقد أى العلماء والوجهاء الذين يحق لهم أن ينوبوا عن الأمة فى اختيار الامام) Anthropocracy. لكن مصدر التشريع الأساسى دينى. والحرب الأهلية بين ممثلى هاتين الرؤيتين لم تتوقف منذ الفتنة الكبرى إلى الآن. وازداد الأمر سوءا منذ أن انتقلت الحرب إلى قلب كلا الحزبين. فالشيعة كما نرى ذلك الآن فى إيران يحاولون تجاوز التناقض بين الشرعية الديمقراطية لرئيس الجمهورية والشرعية الدينية للفقهاء الأسمى الذى يعد الناطق باسم الإمام. والسنة كما نرى ذلك الآن فى برامج الأحزاب الإسلامية يحاولون تجاوز التناقض بين مبدأ اختيار الحكومة ورفض المصدر الديمقراطي للتشريع.

ج- تأويل ابن خلدون للأزمة وعلاجه لها: التنوير الفلسفى.

يحدد ابن خلدون التحكم السياسى فى مجالين:

١- مجال الخيرات المادية أعنى استحواذ من ييدهم الحكم على الثروة فى شكلها التقليديين: مصادرة الملكية وتسخير العمل.

٢- مجال الخيرات الخلقية أعنى مجال تقاسم السلطة والحرية من خلال احترام حقوق الإنسان الخمسة كما تحددها مقاصد الشريعة.

وتمثل هذه المقاصد الصيغة الدينية لحقوق الإنسان: ١- مقصد العقل شرطاً فى التكليف أو حق الفكر الحر شرطاً فى المسؤولية ٢- ومقصد المال شرطاً فى القدرة على التعاون العمرانى أو حق الملكية شرطاً مادياً للوجود المستقل ٣- ومقصد العرض شرطاً فى الكرامة أو حق الإرادة الحرة شرطاً حلقياً للوجود المستقل ٤- ومقصد الدين شرطاً فى التعالى على الفانى أو حق المعتد شرطاً فى الاستقلال الوجودى ٥- وأخيراً مقصد الحياة شرطاً فى المنعة أو حق الحياة شرطاً فى قدسيتها بوصفها الحامل للصفات السابقة وغاية الحقوق.

ولست قرأتنا هذه تحديثاً تراجعياً لفكر ابن خلدون^(١) فالإصلاح الذى عرضه فى المقدمة يعنى إصلاح المجتمع المدنى الخلقى (صراع القيم الذوقية والوجودية بين فئات المجتمع وأفراده) وإصلاح المجتمع المدنى المادى (صراع القيم الرزقية والعملية

(١). يحدد هذا النص العلاقة بين علمه وعلم الفقه وأصوله. انظر ابن خلدون المقدمة دار للكتاب اللبنانى بيروت ط ٣، ص ٦٤ الطبعة الثالثة.

بين فئات المجتمع وأفراده) من أجل إزالة معوقات الاختلاف في دلالاته الأربع التي بنى عليها فلسفة التاريخ المطابقة لفلسفة الدين^(١). ومبدأ هذه الإزالة بسيط فهو يتأسس على منع البعد الحضارى من العمران البشرى والوجود الإنسانى من السواد على البعد الطبيعى منه أو منع التشنئة الاجتماعية من التحول إلى ترويض لقوى الإنسان لتطويعه واستعباده. وبعبارة وجيزة فإن المشكل هو: كيف نسوس عقليا وبصورة تعاقدية القوة الطبيعية عند الأفراد والجماعات حتى نصوغها ونصرفها من دون أن نفسد الرئاسة الإنسانية الأصلية أو فطرته الخيرة؟^(٢)

فهل يحق لنا أن نتكلم عن علاج تعاقدى حلا يقترحه ابن خلدون لهذه القضايا؟ إليك النص الذى يمكن أن نستمد منه هذا الفهم. فهو يقول: "اعلم أنه قد تقدم لنا فى غير موضع أن الاجتماع للبشر ضرورى وهو معنى العمران الذى نتكلم فيه وأنه لا بد لهم فى الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم:

١- تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذى جاء به مبلغه.

٢- وتارة يكون مستندا إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم.

فالأولى يحصل نفعها فى الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح فى العقابة ولمراعاته نجاة العباد فى الآخرة والثانية إنما يحصل نفعها فى الدنيا فقط^(٣). وقد استعمل ابن خلدون صيغة الجمع عقود للمفرد عقد فى تعريفه للدولة الشرعية أعنى الدولة التى يمكن أن تدوم دون استناد إلى عامل العصبية العنيفة^(٤). ولو كان القصد

(١). ويعنى الاختلاف تعيين الإنسان من حيث هو انسان خليفة لله فى الارض وليس ذلك منزلة خاصة بالخلافة بالمعنى السياسى.

(٢). ويعنى ذلك إصلاحا تربويا تحرريا اقترحه ابن خلدون فى غاية المقدمة القسم الثالث من الباب السادس المؤلف من أربعة أقسام: علم اجتماع المعرفة وتاريخ العلوم فى الحضارة الإسلامية والنظام التربوى ثم للفنون اللسانية والأدبية.

(٣). ابن خلدون المقدمة الباب الثالث الفصل الحادى والخمسون ص ٥٤٠.

(٤). وتعنى العصبية فى ترجمة روزنتال الإنجليزية الشعور بالانتماء للجماعة. وهذه للترجمة سديدة لأنها تبقى المفردة "جماعة" دون تحديد فيصبح المفهوم قابلا للتطبيق على الجماعة الطبيعية كالقبيلة أو الجماعة الدينية كالفرق أو الجماعة السياسية كالأحزاب.

الأمر الدينى وليس الأمر التعاقدى العادى لاستعمل عقيدة ليكون الجمع عقائد لا عقود فضلا عن مضمون العقد البين فى حالة وجود الضمانة الدينية فى النظام الأول من النظام السياسى وفى حالة الاستغناء عنها فى النوع الثانى من النظام السياسى الذى يشير إليه النص^(١).

لكن ابن خلدون لم يحدد الخاصيتين الاثنتين اللتين يتصف بهما العقد الذى يستند إليه الحكم المستند إلى أساس دينى بخلاف ما فعل بالنسبة إلى العقد الذى يستند إليه الحكم المستند إلى أساس عقلى. ومع ذلك فإن ما أضفناه من تمييز ليس تحكما. ولنا على ذلك حجتان: فلا شىء أولا يستثنى إمكانية أن تتصرف السلط الدينية تصرف السلط السياسية مستعملة التشريع الدينى لمصلحة الحكام باسم الدين دون سواهم وثانيا فتثائية العقد العقلى تقتضى أن تتأطرها ثنائية العقد الدينى: حكم يرعى مصلحة الحاكم حصرا باسم العقل أو باسم الدين ثم حكم يرعى مصلحة الحاكم والمحكوم فى الحالتين.

٢- العصر الحديث: من بداية النهضة والصحو إلى وحدة التجديد الجارية حاليا.

حاول المسلمون فى العصر الحديث فى عملية النهوض حاولوا تأسيس التجديد على نفس التحليل الذى توصل إليه الفكر الإسلامى كما وصفنا لأن مراجعهم تعود فى جوهرها إلى هؤلاء المفكرين وخاصة إلى الآخرين قصدت ابن تيمية وابن خلدون

(١). وفى الحقيقة فإن الأنظمة السياسية عند ابن خلدون تقبل للتعريف تصوريا فتكون خمسة أشكال وفعليا فتكون وحدة الاشكال الخمسة بتفاوت بين الأشكال التى تصبح أبعادا أو مكونات للشكل الجامع. فتصوريا يوجد للشكل الأصل الذى هو صراع العصبيات أو الهرج الطبيعى فى العمران البشرى قبل أن يستقر وقد ينكص إلى هذه الحال فى حالة الحروب والتبدى الناكس فى حالات انحطاط الأمم ثم الشكلىين اللذين ذكرهما وكلاهما مضاعف رغم أنه لم يتكلم إلا فى مضاعفة الشكل العقلى فى حين أن الدينى مثله يمكن أن يقسم إلى دينى من أجل الحاكم والمحكوم معا ودينى من أجل الحاكم وحده كما قسم العقلى إلى هذين النوعين. ثم الشكل الجامع لكل هذه العناصر- وهو الوحيد الموجود فى التاريخ الفعلى- ويقابل الحالة الطبيعية التى يمكن أن نعتبرها حالة الصغر أو البدائية الافتراضية لكل عمران وتشبه فرضية الحالة الطبيعية فى الفكر السياسى الذى ساد أوروبا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهو يقول فى الشكل الجامع الذى هو الشكل المستقر فى العمران البشرى التام: "إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم فقوانينها إذا مجتمعة من أحكام شرعية وأداب خلقية وقوانين فى الاجتماع طبيعية وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية والاقتداء فيها بالشرع أولا ثم الحكماء فى آدابهم والملوك فى سيرهم" نفسه ص ٥٤١.

بالإضافة إلى ما اطلعوا عليه ولو بصورة سطحية من الفكر الغربى المعاصر لهم وفهموه فى ضوء تأويلاتهم له من منطلق فهمهم للتراث الإسلامى وتأويلاتهم للتراث الإسلامى فى ضوء ما فهموا من هذا الفكر (فكر عصر الأنوار الفرنسى خاصة). فالمصلحون كانوا مهتمين بالإصلاح السياسى والاجتماعى بتوسط تأسيس حياة ديموقراطية ونظام تربوى تحررى. إلا أن فكرهم كان فى صراع دائم مع عقبتين كلتاهما كانت عين هم ابن خلدون (فى المقدمة وشفاء السائل خاصة) وابن تيمية (فى أعماله الفلسفية الكبرى إصلاحا للفكر النظرى فى الفلسفة والكلام مع النتائج الإبستمولوجية والعقدية وللحكر العملى فى التصوف والفقہ مع النتائج السياسية والشرعية):

١- فأما الهم الأول فيتعلق بخاصية التشابه الغالبة على الدستور الإسلامى الحاصل والممكن: كيف نوفق بين الحكم السياسى الديموقراطى (حكم الجماعة نفسها) والشرعية السماوية (المصدر الإلهى للتشريع).

٢- وأما الهم الثانى فيتعلق بإعادة توحيد المسلمين: كيف نوفق بين مبدأ الدولة الوطنية العلمانى مبدئها الذى تأسس بعد سقوط الخلافة وضرورة الوحدة التى هى الشرط الضرورى للتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعى فى عصر العولمة والكيانات الاقتصادية والسياسية العملاقة من حجم الوحدة الأوروبية مثلا؟

ولسوء الحظ فإن فكر المصلحين من كلا الحزبين السائدين (الدينى والعلمانى) منذ قرنين لم يرتفع إلى الآفاق النظرية التى توصل إليها مفكرانا الأخيران. فلا هم فهموا ثورة ابن تيمية النظرية والعقدية التى تقتضى إصلاح الفلسفة والكلام والتصوف والفقہ لتحقيق التتوير الدينى تحريرا للمسلمين من الخنوع والخرافة والسلط الوسيطة فى الحياة الروحية الحرة ولا هم أدركوا أغوار ثورة ابن خلدون العملية والشرعية التى تقتضى ثمرات ذلك الإصلاح أقصد تطبيقاته فى التربية (التربية التحررية للتخلص من الترويض المفضى لقتل الفكر) والسياسة (السياسة العقلية للتخلص من العصبية المضوية للهرج) والاقتصاد (حرية المبادرة والملكية للتخلص من الاغتصاب المفضى للفقر) والثقافة (تحرير الإبداع العلمى والفنى للتخلص من التقليد المفضى للجمود).

الباب الثانى

المسألة الاولى

كيف عطل الإصلاح المستمر
إلى حدود ضمور القدرة الإسلامية على الإبداع؟

ليس من اليسير أن نفهم الطابع الثورى للإسلام من حيث هو إصلاح متواصل كما أن تطبيق هذا الإصلاح المتواصل ليس من الأمور التى تقبل التحقيق السهل^(١). فكلاهما من بعائد الأمور التى لا بد فيها من تجاوز سطح الأقوال والأفعال للوصول إلى معانيها العميقة التى نحاول استخراجها من فهم هذا الطابع الثورى. فبفضل العلاقة التى حددها الإسلام بين الغايات الدينية المفارقة والأنوات التاريخية المحايثة جعل الإسلام تحقيق قيمه فعلا تاريخيا متصاعدا مقابلا للرؤية التى تعتبر المستقبل الإنسانى عملية نازلة تبتعد عن عصر ذهبى ابتعادا ينتهى ضرورة إلى الانحطاط^(٢). ويعتمد هذا الصعود الدائم على معنيين مشتقين من مادة واحدة هى مادة "ج.هـ.د.". فأما المعنى الأول فهو جوهر العقل النظرى والعملى المطبقين: إنه الجهاد. وأما المعنى الثانى فيمثل جوهر العقل النظرى والعملى المجردين: إنه الاجتهاد.

لكن قلب رؤية الإسلام للتاريخ الذى بات نزولا من عصر ذهبى إلى الانحطاط

(١). لعل ثورة الإسلام فى شروط النظافة المشروطة فى العبادات تشير إلى مثل هذه الصعوبة أكثر من أى تعليق: فالنظرة المتعلقة بنظافة البدن شرطا فى القيام بالفروض المشعرية يمتنع أن تتحقق فى الحياة الإسلامية من دون تصور جديد للمدينة والتنظيم الاجتماعى.

(٢). وهذا المنطق المتصاعد المستند إلى التجربة بالصواب والخطأ المتكررين إلى غير غاية يمكن بيانه بأمرين أحدهما صريح والثانى ضمنى. فأما الأمر الصريح فهو القصص القرآنى الذى يبين أن التجارب الرسالية المتوالية سعى متواصل لتحقيق نفس القيم حتى وإن اختلفت الطرق بحسب ضرورات المراحل. وأما الأمر الضمنى فهو اعتماده فى النظر على الاجتهاد بديلا من السلطة الروحية المعصومة واعتماده فى العمل على الجهاد بديلا من السلطة الزمانية المعصومة: لو كان العلم المطلق ممكنا لاستغنىنا عن الاجتهاد ولو كان العمل المطلق ممكنا لاغنا عن الجهاد. لكن التدرج فى السعى نحو الغاية النظرية والعملية ضرورى لذلك كان البديل الاجتهاد فى النظر والجهاد فى العمل.

أحالت كل إمكانية لتحقيق هاتين الثورتين تحقيقاً جدياً في المجالين المعرفي والخلقى. لذلك فإنه علينا أن نكشف العلل التاريخية والتصورية التى سببت هذا القلب المشؤوم. وبالتالي فإن بحثنا سيكون تاريخياً وتصورياً فى آن.

البحث التاريخى فى علل هذا الانقلاب المشؤوم:

يمكن أن نمثل للبحث التاريخى فى هذه العلل بالاستعارة المؤسسية التى تحكممت بصورة شبه مطلقة على جل مؤسساتنا. وقد كان موقف الانفعال والتقبل ناتجاً فى نفس الوقت عن إلحاح الفعل قبل التأسيس النظرى الصحيح وعن خلط كلى بين البراءة الأصلية واستصحاب الحال^(١). وهذا التمثيل المؤسسى يمكن تأييده بالاجتهاد الفقهى من حيث هو سلوك عام يبرر به العلماء بعدياً وبطرق ملتوية أخذ الحلول الموجودة التى ابدعتها ثقافات أخرى بعد صمود أولى أمام التأثير ورفض سطحي يحول الأخذ إلى حاجة ملحة بعد فوات أوان الفكر المبدع.

وقد بدأ هذا الموقف منذ تبنى المسلمين لمؤسسات الإمبراطوريتين الرومية والفارسية وظل سارياً إلى تبنى التنظيم الغربى لكل أوجه حياتنا وخاصة أنظمتنا السياسية والتربوية والاقتصادية فضلاً عن مضمون فكرنا النظرى والعملى وشكله. والعلة هى دون شك موت إبداعيتنا النظرية وتجديديتنا العملية. ولا توجد لحظة واحدة من تاريخ الحضارة الإسلامية إذا ما استثنينا اللحظة الرسولية يمكن أن تكون مفراً من التأثير الإنفعالى بالموروث الثقافى الأجنبى غير المفهوم بسبب عدم فهم الثورة الإسلامية. فكل ماضينا الفكرى والمؤسسى تبنى هذا الموقف بالذات وهو موقف انتهى فى الغاية إلى إصابة أعمق ما فى نفوسنا بعدوى التقليد فآل بنا إلى فوضى فكرية نظرية وعملية مطلقة علتها العيش على العارية^(٢) والاستسلام إلى التقليد لرفض

(١). ليست الأفكار والمؤسسات المستعارة على النفى الأصلى أو على البراءة الأصلية بل هى منتج ثقافى يعبر عن رؤية لروح موضوعى يحتاج تبينها إلى تحليل وتأويل. ومن ثم فكل استصحاب حال هو بقصد أو بغير قصد استقالة روحية من الواجب الفكرى والخلقى عندما يحصل من دون أن يتقدم عليه بحث فلسفى معمق.

(٢). ليس فى هذا الحكم القطعى ما يفيد بأننا ننفى للفكر الإسلامى الأصل. إنما هو متعلق بالأشكال التاريخية للمدارس الفلسفية المزعومة التى من جنس مدرسة إخوان الصفاء أو بسلوك النخب السياسية والفقهاء فى التاريخ الإسلامى هذه النخب التى اعتنقت المؤسسات الموجودة دون محاولة

مغامرة الإبداع والخلق والتجديد. ونحن نعتقد أن هذا الموقف يعد من أهم علل انفراط عقد الوحدة الإسلامية لأن تعدد التأثيرات الأجنبية وفقدان البناء على ما يصدر من المنبع الواحد والموحد يؤول بالأمر إلى التنوع الفاقد للوحدة العضوية فيحول ما فيها من تنوع إلى نشط مرضى كما هي حال المسلمين الآن:

أ- فالاستعارة النظرية يمكن أن نصفها بكونها استصحاب حال عقيدة. ذلك أن علم أصول الدين أصبح مجرد دفاع عن بعض الصيغ الجامدة للعقيدة من حيث هي منظور للحقيقة^(١) بدلا من أن يكون البحث المتواصل عن الحقيقة: التواصى بالحق. فكانت نتيجة هذا التحريف النظرى مآل عقلنا النظرى إلى أن يصبح كسيحا كما يتبين من النتائج التالية:

١- زوال كل إبداع روحى: وذلك بنفى الخيال من حيث هو معين الإنتاج الرمضى للنظريات العلمية والفنون الجميلة. فاستبعاد العلوم والفنون الجميلة من منزلة العمل الروحى أدى ضعفين إلى تكسيح الروحانية الإسلامية. تخلى المسلمون عن هذه المجالات للشعوب الأجنبية والأقليات وأصبحت هذه المجالات معدودة من المنافى للدين. ولما كانت العلوم والفنون من حاجات الفطرة الطبيعية فإنهما لا يمكن أن يزالا فيكون منعهما أو الحط بها خطأ من بعدهما الدينى لا غير.

٢- زوال كل إبداع مادى: وذلك بنفى الخيال من حيث هو معين الإنتاج التقنى للمؤسسات المادية والفنون الآلية. ونفس السلوك اتبع تجاه الملكة الثانية للعقل النظرى: فقد أصبح يعد عملا تابعا للسرعة والمشعوزين.

٣- لكن أخطر النتائج كانت الفرقة بين المسلمين. فالفكر النظرى الذى حصر فى الدفاع عن صيغة عقيدة جامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى الروحية المطلقة:

استثمار التصورات التى حدها الفكر الإسلامى الأصيل الذى تجاهلوه أو أهملوه مكتفين بطلب التبريرات البعيدة منه لسلوكهم. ذلك أن مهمهم الأول كان الاستجابة العجلى للوضعيات المرتجلة ومن ثم رفض كل تأسيس نظرى جدى للمتطلبات المؤسسية للثورة الإسلامية. فقد نسوا أن للتأسيس النظرى للثورة الإسلامية فى مكيات السور دلم عشر سنوات قبل أن يبدأ لتطبيق العسلى لهذه الرؤية النظرية فى السور المدنية.

(١). وقد دفع تعريف أصول الدين الذى أصبح كلاما ابن خلدون إلى نفى الحاجة إليه. فهذا العلم لم يعد ضروريا لان العقيدة بعد سوادها أصبحت غنية عن الدفاع عنها.

تعدد الصيغ العقديّة الجامدة بحسب الفرق بات أول أسباب فقدان الأمة لوحدها الروحية.

ب- والاستعارة العمليّة يمكن أن نعتبرها استصحاب حال شرعي. ذلك أن أصول الفقه تحول إلى دفاع عن صيغة جامدة للقانون من حيث هو رؤية للحق بدلا من أن يكون بحثا متوصلا عن العدل وشروط تحقيقه: التواصي بالصبر. فكانت حصيلة هذا التحريف العملي تكسيح العقل العملي الإسلامي كما يتبين من النتائج التالية:

١- زوال كل إبداع خلقي: نفى الخيال من حيث هو معين للإبداع الرمزي للنظريات الخلقيّة والسنن الجميلة بمثله بوضوح مفهوم البدعة التي أصبحت عين الأصل لكل جمود ومنطوية في كل أوجه حياتنا الخلقيّة والسلوكية.

٢- زوال كل إبداع مؤسسي: نفى الخيال من حيث هو معين لإبداع المؤسسات المدنيّة والسياسيّة لا يحتاج إلى دليل إذ يكفي أن نرى ما عليه حال مؤسساتنا ولجوء دولنا لاستيراد المؤسسات كما تستورد البضائع.

٣- والأدهى هو أن الدفاع عن الصيغ الفقهيّة الجامدة لا يمكن أن يكون إلا مصدرا للفوضى المؤسسية المطلقة. فتعدد التأسيسات العقديّة الجامدة للتشريعات هو المصدر الرئيس للفرقة الإسلامية لأن هذه التأسيسات لم تكن معدودة من الاجتهاد النظري للتأسيس النظري بل هي أصبحت مصدرا للتنافي السلوكي بين المذاهب ومن ثم مصدرا للفوضى المدنيّة.

وقد حاولت حركة الإصلاح أن تحرر الفكر النظري والعملي الإسلامي من التظاهرات السطحية لهذه النتائج. لكن الحل الذي قدمته كان حلا تلفيقيا لا يعالج إلا المظاهر العرضية من النوع الثالث من النتائج: تعدد المدارس الكلامية والمذاهب الفقهيّة مع شعارى الدعوة للتتوير الديني التيمى (ضد الاستبداد الروحي ممثلا بالتصوف) والإصلاح السياسي الخلدوني (ضد الاستبداد الزماني ممثلا بالمرتزقة) دون فهم لأصول ثورتها. فكان الإصلاح لا يستهدف إلا غايات ذرائعية خالية من العلل النظرية العميقة: مجرد تسكين بعض المظاهر المرضية والرد على المتطلبات المستعجلة أعنى تكوين جبهة ضد المستعمر. لكنه لم يكن قادرا على التصدي للأزمة^(١)

(١). إن لنظرة التلفيقية التي تبناها فكر الإصلاح في أصول الدين وأصول للفقه عمقت الأزمة لعطين.

الحقيقية والعميقة لان أصل المشكل بالذات لم يقع التعرض إليه: ازالة الوظائف التى ينبغى أن يؤديها العقل النظرى والعقل العملى تأدية تجعل مفهوم الاجتهاد والجهاد كما حددتهما الثورة الإسلامية مطابقين لمفهوم الإصلاح الدائم.

البحث التصورى فى علل الانقلاب المشؤوم:

كيف يمكن أن نفهم ازالة وظائف الخيال النظرى والعملى بوصفهما الأدوات الرئيسية التى يستعملها العقل من أجل القيام بدوره فى ديانة تعتبرها أساس الإيمان أعنى الاجتهاد أو التواصى بالحق والجهاد أو التواصى بالصبر؟^(١) التفسير الوحيد الممكن لمثل هذه النتائج ينبغى أن نطلبه من إعادة تأسيس السلط التى كان نسخها الإسلامى الشرط الضرورى للاجتهاد والجهاد من حيث هما عبارة عن وظائف العقل النظرى والعقل العملى فى المنظور الإسلامى. فالإسلام قد أبدع هاتين المؤسستين البديلتين من السلطة الروحية والسلطة الزمانية المهيمنتين على ضمير المؤمنين وإرادتهم حتى يجنبهم سوء استعمال السلطة الروحية والسلطة الزمانية اللتين أصبحتا وسيطا بين الإنسان وربه روحيا وماديا بشرط أن نفهم الاجتهاد فهما يدرك حقيقته العميقة التى عمتها إعادة هذه السلط للوجود فى التاريخ الفعلى للحضارة الإسلامية. وكان يمكن أن يتجنب المسلمون سوء استعمال سلطة الاستبداد المادية لو أنهم طبقوا مؤسسة الجهاد كما يحدها مدلولها العميق الذى حال دونه هذه الإعادة للسلطة الوسيطة. ومن ثم فإن دور الاجتهاد والجهاد الثورى قد أصبح لاغيا وعديم الجدوى لمجرد ازالة وظائف العقل النظرى ووظائف العقل العملى أعنى دور الخيال المبدع فى المجالين الروحى والمادى. فكيف يمكن أن نحدد دور الاجتهاد الثورى لنعلم ما أصابه

فهى أولا تستمد علة وجودها الأولى من المساعدة على مواصلة الاستعارة الفكرية والمؤسسية من المصادر الأجنبية ومن ثم الاستعاضة عن الإبداع بالتجديد الاستعارى من المصادر الأجنبية. ثم إن كل تأليف من المدارس الكلامية ينتج مدرسة كلامية أخرى وكل تأليف من المدارس الفقهية ينتج مدرسة فقهية أخرى ومن ثم فهما لا يحرران من الصراع بل يعمقانه فضلا عن الفوضى النظرية الناتجة عن التأليف التفقي. ومن ثم فالتأليف التفيقى لن يحل مشكل التحريف النظرى والعملى الذى أخضع القرآن والسنة لنتائج هذا السلوك المعتمد على العارية بديلا من الفكر المبدع.

(١). «والعصر، إن الإنسان لفى خسر، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر».

من أدواء؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبي فنقول إنه البديل من مؤسسة فريدة جعلتها النخب الدينية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه. فهم يزعمون السلطة الروحية معصومة وأنها يمكن أن تتحمل المسؤولية بديلا من المؤمنين في مجال العلم والايمان.

ب- ويمكن أن نحدده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للمعرفة التي لا يكون فيها معيار الحقيقة معيار التطابق مع الواقع الموضوعي المزعوم بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقى دائمي المراجعة والتعديل: معيار التواصل بالحق.

وكيف يمكن أن نحدد دور الجهاد الثورى لنعلم ما أصابه من أدواء؟

أ- يمكن تحديد هذا الدور سلبي فنقول إنه البديل من مؤسسة فريدة جعلتها النخب السياسية الفاسدة وسيطا بين الإنسان وربه زاعمين السلطة السياسية معصومة في مجال العمل.

ب- ويمكن تحديده إيجابا فنقول إنه نظرة جديدة للعمل حيث لا يكون معيار الخير التطابق مع قيمة موضوعية مزعومة بل المعيار هو إجماع المؤمنين وممارستهم كما يحددهما السلوك العقلي والخلقى دائمي المراجعة والتعديل: التواصل بالصبر.

فإذا كانت إعادة هذه السلط المستبدة اعادتها التي بدأت بعملية تقزيم شيطانية مضاعفة للعقلين النظرى والعملى وتطبيقاتهما المؤسسية منذ المرحلة الأولى من تاريخنا مباشرة بعد الفتنة الكبرى فإن ذلك لا بد أن يكون أمرا بمقتضى تصويره ذاته غير قابل للتجنب وذلك لعلتين كلتاهما شجعت على تبني الحلول الموجودة بعد فى الحضارات المتقدمة على الإسلام للاستعاضة عن الإبداع النظرى والعملى فكريا ومؤسسيا بمجرد أخذ الموجود فى ممارسات الإمبراطوريتين اللتين ورثتهما دولة الإسلام.

١- فأما العلة الأولى فهي الزعم بأن تقدم العمل على النظر يستثنى كل إمكانية أن يدرك المسلمون كل النتائج المترتبة على إلغاء المؤسسات التي هى بالجوهر مصدر سوء الاستعمال للسلطتين الدينية والسياسية وتعويضها بحلول فكرية ومؤسسية قادرة

على تجنب البشرية الفساد الروحي والمادى. لذلك فهم قد تصوروا أنفسهم مضطرين لإعادة السلطتين الوسيطتين حتى يعالجوا عمليا الوضعيات المرتجلة. فأما الشيعة فاختارت إعادة السلطة الروحية إعادة مستندة إلى تعليل شرعى صريح: نظرية الوصية التى تجعل الإمام فى نفس الوقت ذا سلطة روحية تستتبع السلطة الزمانية. وأما السنة فانها أعادتها كأمر واقع: نظرية المصلحة التى تجعل الخليفة فى نفس الوقت ذا سلطة زمانية تستتبع السلطة الروحية. واختارت الخوارج تعميم الحل الشيعى ذهابا به إلى الغاية لأن شرط وراثته الأرض هو صحة الإيمان ومن ثم فشرط الإمامة هو الإيمان أيا كان صاحبه. واختارت المعتزلة تعميم الحل السنى ذهابا به إلى الغاية لأن شرط إدراك المصلحة هو العقل ومن ثم فشرط الخلافة هو العقل أيا كان صاحبه. فباتت المبادئ أربعة: الوصية الخاصة (الشيعة) والوصية العامة (الخوارج) وإدراك المصلحة العام (السنة) وإدراكها الخاص (المعتزلة).

٢- أما العلة الثانية فهى مقتضيات البديل من المؤسسات الملغاة. فالتحديد المتعين للمؤسسات البديل ينبغى أن يكون عملية طويلة ومعقدة فى تحقيق التاريخ النظرى والعملى للأمة ومن ثم فلا بد أن يكون ذلك ثمرة متدرجة للإصلاح الدائم الذى لا يكون فيه الوجه الدينى للعلم النظرى والعملى ولمؤسساتهما خاضعين لمضمون محدد مسبقا بل هو متعلق بمقصد كلى وشكل عام. وقد كان عدم التحديد يعد محفوا بالمخاطر ومن ثم فتحمله لم يكن بالوسع فى لحظة عدم نضوج التطور الفكرى النظرى. لذلك فقد تحجر زوجا الحلين اللذين كانا السبيل الوحيدة الممكنة. فالسنة (ومبدؤهم السلطة لذوى الأهلية والشوكة) ومعارضتهم الاعتزالية (ومبدؤهم السلطة لكل عاقل) ثم الشيعة (ومبدؤهم السلطة حق الهى لآل البيت) ومعارضتهم الخارجية (ومبدؤهم السلطة للعباد الصالحين) لا يمكن أن تتطور حلولهم من دون شجاعة عقلية وخلقية^(١) تذهب إلى غاية مبدأ الشرعية فى مجال السلطتين الروحية (العلماء)

(١). عمليا يمكن القول إن المعارضتين الهامشيتين قد زالتا تاريخيا حتى لو بقيت منهما فضالة فى بعض البلاد الإسلامية على أطراف دار الإسلام. لكن جوهر فكرهما تبناه الحزبان الأكبران فى الإسلام. فالأشعرية والبهشية صدرتا عن تبني الرؤية الاعتزالية من قبل السنة والشيعة فى مجال العقل النظرى والنظر. والحنبلية والإسماعيلية صدرتا عن تبين الرؤية الخارجية فى مجال دور العقل العملى والعمل.

والمباسبية (الأمراء).

وبدلاً من هذه الشجاعة العقلية والخلقية كان الحل السلبى الممكن عقلاً هو حل سد الذرائع وهو إيجاباً استعارة أى حل جاهز لتجنب الإمكانيات التى تتضمن مغامرة إيداعية قد تتضمن شيئاً من الفوضى وعدم الانضباط الناتجين عن عدم تحدد الحلول الإسلامية الثورية إذا لم يسبق ذلك شروطها النظرية استنباطاً (اجتهاد) وتطبيقاً (جهاد). ولما كان سد الذرائع تعميماً للمنع فإن التحريم بات بديلاً من الإباحة التى هى مبدأ الإسلام وبذلك أصبح سد الذرائع وفتحها مستنداً إلى إعادة ضمنية للسلط التى تدعى دور الوساطة والتى ألغاهها الإسلام كما هو بين من كلامه عن علل فسادها الذاتية لها فى آل عمران. فما من سلطة تدعى الوساطة إلا وهى فاسدة لكونها تتردد بين تحريف الأمر (إرادة الوسيط بديل من إرادة الله) وتحريف الخلق (الوسيط إلاه).

وتكون إعادة هذه السلط الوسيطة عن طريق الاستعارة النسقية من الإمبراطوريتين اللتين كانتا سائدتين كما حصل للمسلمين خلال القرنين الأخيرين أخذاً شبه نسقى من الغرب الشيعوى أو الرأسمالى. فالمسافة التنظيمية والتنسيقية التى كانت تفصل مؤسسات دولة العرب عن الدولتين الفارسية والرومية أكبر بكثير من المسافة الفاصلة بين مؤسسات دول الإسلام وما كانت عليه مؤسسات الدول الأوروبية فى بداية القرن التاسع عشر: لم يكن للمسلمين دولة أو خبرة تاريخية فى تنظيم شؤون الدولة المادية والرمزية وبدل استخراجها من مبادئ الإسلام التى حددها القرآن اكتفت الاستجابة المستعجلة للحاجة باخذ الموجود فى الدولة الأموية ثم العباسية. ولم يكن الفكر المؤسسى فى الحالين إلا تبريراً فقهياً بعدياً للعارية. وهذا ما نراه فى عصرنا فى كيفية تبنى فكر فقهاءنا وقانونيينا المؤسسات الرأسمالية أو الاشتراكية بالفتاوى الدينية أو العلمانية من حيث هى فكر زائف يحيد الأسس الفلسفية والدينية للبناء الذاتى المبدع.

فالمنع الذى هو حل أيسر يبدأ مع التقزيم المضاعف للمؤسسات البديلة التى أبدعها الإسلام ولم يجسدها المسلمون للقصور النظرى الذى أصاب فكرهم:

أ- التقزيم الموضوعى:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فأصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الموضوعى: الاجتهاد الفقهى والجهاد القتالى. وهذا الحصر الموضوعى يقتضى أن

الاجتهاد سيكون مقصورا على العلم الوحيد للشرائع الدينية من دون علوم المواد التى تعد موضوعا للأمور التى يشرع لها الفقه. ويقتضى كذلك أن الجهاد يصبح مقصورا على المهمة الوحيدة للحرب المقدسة من دون الأدوات المباشرة وغير المباشرة الأدوات التى تحقق شروط النجاح فى أى حرب مقدسة كانت أو عادية.

ب- التقزيم الذاتى:

قزم دور الاجتهاد والجهاد فاصبحا مقصورين على أدنى حد ممكن لمعناهما الذاتى. بات الاجتهاد والجهاد واجبا دينيا خاصا أو فرض كفاية ولم يبقيا فرض عين لأن من استحوذ على السلطة الروحية والزمانية بات نائبا عن الأمة وتخلت الأمة عن دورها فباتت سلبية باطلاق لكان ما جرى فى التاريخ ليس شأنها. ويقتضى هذا الحصر الذاتى أن يقتصر الاجتهاد على الدور الوحيد المخصوص بالفقهاء الذين أصبحوا سلطة دينية وبدلا من فرض العين على كل المؤمنين حيث ينبغى أن يطلب كل مؤمن العلم من المهد إلى اللحد بنفسه وليس بمجرد التلقين الجامد لعلم ميت يقدمه فقهاء علمهم مقصور على حفظ بعض المدونات السطحية التى هى متون تعليم ولا علاقة لها بالبحث والطلب. كما يقتضى هذا الحصر أن يقتصر الجهاد على الدور الوحيد المخصوص بالمحاربين الذين أصبحوا طبقة سياسية (كالماليك مثلا) أو جيوش ارتزاق بدلا من وظيفة الدفاع الذاتى العامة التى ينبغى أن يقوم بها كل مؤمن.

وإذا كان الحصر الموضوعى قد أزال العلوم النظرية والعملية (الاجتهاد المبتور) ومعهما تطبيقاتهما الجمالية والتقنية والخلقية والمؤسسية (الجهاد المبتور) فباتت الأمة كسيحة ليس لها فكر نظرى ولا عملى ولا تطبيقات مبدعة للنوعين وآل بها الأمر إلى التسول على الثقافات الأخرى لتستعير منها حلولا ملفقة يكتفى علماؤها المزعمون بتبرير ما يستورده أمراؤها الموهومون فإن الحصر الذاتى قد أزال الالتزام العام من قبل كل المسلمين فى حياة الجماعة: سحب الفقهاء والمرتزة من المواطنين كل إسهاماتهم النظرية والعملية ليجعلوهم متفرجين وخاضعين كالدعى لمحركى الخيوط الذين هم بدورهم دعى للاستيراد من مواريث الثقافات الأخرى لغياب القدرة على الإبداع النظرى والعملى.

لذلك فعلى أن نتخلص من التقزيمين الموضوعى والذاتى فى مؤسستى الاجتهاد

والجهاد حتى نتمكن من تجنب العودة إلى الرؤية الدينية التقليدية التى اعتبرها الإسلام رؤية محرفة ومحرقة. والتعريف السلبي والإيجابى لهاتين المؤسستين هو الحرز الحقيقى ضد هذا التحرف والتحريف الناتجين عن تقزيم الاجتهاد والجهاد. فكيف يتحقق لنا ذلك؟

المسألة الثانية

لماذا لا يمكن للإسلام أن يطابق خصائصه الثورية إلا إذا كان إصلاحا دائما؟

هدفنا فى هذه المحاولة أن نحلل الثورة الإسلامية فى مجالى النظر والعمل وأن نؤول فكرنا ومؤسساته فى علاقتهما بالوظائف التى ينبغى أن تقوم بها كما يوصى الإسلام بذلك حتى نحصل على مجتمع حر وقوى. وسيمكننا هذا الفهم من إدراك مدلول الإسلام الثورى. ذلك أن الإسلام ليس مجرد مواصلة للتقاليد الدينية كما يسيء فهمه أولئك الذين تبنوا عقيدا الإسرائليات والنصرانيات والسبئيات والمجوسيات والمشركيات التى كانت تنتظم بها الحياة الروحية فى الشرق قبل الثورة الإسلامية^(١) أو أولئك الذين قلدوا مؤسسات الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا سائدتين قبل الإسلام. إنه تفكيك أصيل لهذه التقاليد المذهبية والمؤسسية بفضل مفهومين نقديين^(٢): هما التحريف الذى أفسد الفكر والعمل الدينيين والجاهلية التى أفسدت الفكر والعمل الطبيعيين^(٣).

(١). الإمكانات العقدية الخمس التى يحدد الإسلام نفسه بالإضافة إليها والتى يقف منها موقف الإرجاء لكى يؤسس مبدأ التسامح الدينى حددتها الآية ١٧ من الحج: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شئ شهيد".

(٢). حددت سورة آل عمران هذين المفهومين: التحريف مفهوم حد للفكر النظرى عند تصووره تأويلا معرفيا تحكميا للآيات والجاهلية مفهوم حد للفكر العملى عند تصووره تأويلا قيميا تحكميا للآيات.

(٣). ومن هذين المفهومين استمد ابن تيمية بوعى أو بغير وعى نظرية الثورية فى تجاوز إشكالية التوفيق بين الكلام والفلسفة أو النقل والعقل بالعودة إلى أساس متقدم عليهما يتعالى على المقابلة من الأصل. ذلك أننا إذا قلنا بالثنائية تعذر التخلص منها إلا بمنظور احد حديها فلا يكون التجاوز

فأما مفهوم التحريف فينبغي أن يفهم كما هي حقيقة بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقديّة التي أقعدت الفكر النظري والعملی بعقائد تزعم صادرة عن الوحي فجمدت مؤسساتهما. وأما مفهوم الجاهلية فينبغي أن يفهم كما هي حقيقة بوصفه تفكيكا نقديا للتقاليد العقديّة التي أقعدت الفكر النظري والعملی بعقائد تزعم صادرة عن العقل فأفسدت المؤسسات المستندة إليه.

حاول الإسلام أن يجدد الفكرين الديني والفلسفي وأن يحدد مؤسسات بديل تساعد على تحريرهما من فساد السلط الروحية والسياسية بفضل هذين المفهومين النقديين. وهذه الحلول البديل التي اقترحها الإسلام لا يمكن أن تكون إلا في شكل إصلاح دائم للفكر النظري والعملی في مستوى الفكر المجرد (اجتهاد) وفي مستوى تطبيق هذا الفكر عينيا (الجهاد). فكيف نعلل^(١) الوجهة التي ننسبها إلى مفهوم الإصلاح الدائم معنى عميقا للثورة الإسلامية؟ إن الإسلام من حيث هو إسلام ينبغي أن يكون إصلاحا دائما نتيجة لكونه "الوحي الخاتم" ولنسخ السلط الروحية التي تدعى الوساطة بين الله والمؤمن أعنى^(٢):

١- أن الإسلام ينبغي أن يكون معرفة نظرية وعملية متصلة أو اجتهدا تكون ترجمته المؤسسية إلى مؤسسة شكلية اجتماعية: مؤسسة التواصل بالحق^(٣). وقصدنا

تجاوزا. ويتقضى التخلص من هذا المأزق أن يكون للإنسان موقف متعال على المقابلة هو موقف النقد الذي عرف في القرآن سلبا بالتحريف والجاهلية وعرفه ابن تيمية بمنهج تصحيح المنقول وتصريح المعقول. والمنهج الأول هو النقد التاريخي والمنهج الثاني هو النقد المنطقي. وكلا المنهجين متعال على المقابلة لأنه هو الموقف الحاسم في تحديد علاقتهما وشروط المعرفة التي تجمع بين المعطى النقلی في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية والعلاج العقلي في كل معرفة سواء كانت طبيعية أو تاريخية ومنها الدينية. لكن الثورة التيمية مثل مثل الثورة القرآنية بقيت غير مفهومة بسبب ما نحاول وصفه من الأمراض التي أصابت فكرنا.

(١). نستعمل المفهوم في دلالاته عند كقط: التأسيس العقلي لأى معطى وراء وجوده من حيث هو واقعه تحتاج إلى تحليل يثبت شرعية وجودها.

(٢). نواصل تقديم بعدى العقل تقديميا فلسفيا. ونبدأ بالبعد النظري. أما في المنظور الديني فالبعد العملی متقدم. لكن تحليلنا لمفهوم الاجتهاد تنصوره بالقياس إلى مفهوم الجهاد: لذلك فنحن نطبق الأبعاد الخمسة مضيفين إلى المفهومين كليهما الفاضل بين الحاصل والأفضل فيكون بين الأكبر والأصغر الكبير والصغير وسطين بينهما.

(٣). الذين آمنوا.... وتواصلوا بالحق.

مواصلة للجهد النظرى الذى بذله فلاسفتنا أن نفهم الواقعة التاريخية التى بمقتضاها حصر الفكر النظرى خلال عصر الانحطاط فى البعد الفقهي ومنذ الصحوة فى الفكر السياسى للأحزاب الدينية دون الشروط التى تعيد إلى هذه المعانى دلالاتها العميقة.

٢- وأنه ينبغى أن يكون عملا نظريا وتطبيقيا دائما أى جهادا متواصلا أساسه التطبيق الدقيق للمعرفة النظرية والعملية التى تكون ترجمتها المؤسسية مؤسسة شكلية اجتماعية هى: مؤسسة التواصل بالصبر^(١).

وقصدنا مواصلا نفس الاتجاه هو أن نفهم الواقعة التاريخية التى جعلت هذا الفكر العملى ينحصر خلال عصر الانحطاط فى ممارسة الشعائر أو العبادة ومنذ الصحوة فى الجهاد القتالى من دون الشروط التى تحقق دلالات هذه المعانى العميقة. فقد ضاع معنى الاجتهاد العميق من حيث هو شرط معرفى (معيار الحقيقة) وشرط وجودى (طبيعة الحقيقة) للثورة الفكرية والمؤسسية الإسلامية. ذلك أنه حصر قبل عهد الانحطاط فى أصول الفقه ومنذ الصحوة فى السياسة. وكلا الحصرين كان أصحابهما غافلين مطلق الغفلة عن شروطه هذه الأصول الفقهية والسياسية ووسائلهما الشروط والوسائل المستحيل تحقيقها من دون الثورة العلمية والوجودية التى ضمنها الإسلام مفهوم الاجتهاد.

فلاجتهاد ينبغى أن يكون أكثر كلية من حصره فى المنهجية الفقهية لاستنباط الأحكام من النصوص أو لتحديد شروط انطباقها وتعميمها. ينبغى أن يتضمن أبعادا خمسة: هى نوعاه التقليديان اللذان نضيف إليهما نوعين آخرين يتعلقان بشروط إمكانهما. وهذه المعانى الأربعة ينبغى أن تستند إلى أصل عام يتأسس عليه الاجتهاد أعنى مبدأ صفة العقل التى يتصف بها الإنسان والتى جعلها الإسلام شرط التكليف والإيمان: العقل النظرى من حيث هو قوة مطلقة الحرية. وهكذا فعلينا أن نصنف الاجتهاد والجهاد بالصورة التالية:

فلاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها أصل كل اجتهاد وثمرته لكونه فى نفس الوقت شرط التكليف المعرفى والتكليف الخلقى والجامع بينهما من خلال التوحيد بين تفاعلهما فى الاتجاهين قصدت التكليف الدينى الذى هو عين معنى الوجود

(١). وعملوا الصالحات.... وتواصلوا بالصبر.

الإنسانى: ١- الاجتهاد الأصغر (الاجتهاد الفقهي) ٢- والاجتهاد الأكبر (اجتهاد الخلق الدينى) ٣- والاجتهاد الصغير أو الاجتهاد الذى يحقق شروط الاجتهاد الأصغر وأدواته (العلم النظرى: أى علوم الطبيعة ومنها الإنسان من حيث هو كائن طبيعى فى علم الأحياء) ٤- والاجتهاد الكبير أو الاجتهاد الذى يحقق شروط الاجتهاد الأكبر وأدواته (العلم العملى: العلوم الإنسانية ومنها الطبيعة من حيث هى كائن خلقى) ٥- وأخيراً مبدأ كل اجتهاد أعنى شروط العقل المستتير من حيث هو تواصل بالحق.

والجهاد مثل الاجتهاد يتألف من خمسة أصناف أحدها هو أصل كل جهاد وثمرته فى نفس الوقت لانه شرط الالتزام بالتكليف المعرفى والخلقى والتكليف الجامع بينهما وبين تقاعلهما فى الاتجاهين من خلال التوحيد بين النظر والعمل فى ما يسميه الإسلام بعزم الأمور حيث يصبح مفهوم الصدق دالاً على تطابق الذات مع ذاتها (الصدق الخلقى) وليس مع الموضوع فحسب (الصدق المعرفى). لكن الجهاد مثل الاجتهاد حصر قبل عصر الاحتطاط فى الفروض الدينية (الجهاد الأكبر) ومنذ الصحوة فى القتال فى سبيل الله من دون التفتن إلى شروطهما وأدواتها. لكن الجهاد ينبغى أن يكون أكثر كلية من دلالاته القتالية. فهو ينبغى أن يتألف من أبعاد خمسة مثل الاجتهاد: الصنفان التقليديان واثان آخران متصلان شرط إمكانهما ثم مبدأ الجهاد عامة أعنى مبدأ الصفة الخلقية التى يتصف بها الإنسان: العقل العملى أو الإرادة الحرة.

ومن ثم فالجهاد ينبغى أن نميز فيه أصنافاً خمسة هى: ١- الجهاد الأصغر (أو القتال فى سبيل الله) ٢- والجهاد الأكبر (أو العبادة والعمل الخلقى) ٣- والجهاد الصغير أو الجهاد الذى يحقق شروط إمكان الجهاد الأصغر وأدواته (التقنيات والاقتصاد أو تطبيق علوم الطبيعة) ٤- والجهاد الكبير أو الجهاد الذى يحقق شروط إمكان الجهاد الأكبر (السياسة والتربية أو تطبيق العلوم الإنسانية) ٥- وأخيراً مبدأ كل جهاد: الإرادة الحرة أو التواصل بالصبر.

وهذه المعانى العميقة للحلول البديلة التى يقدمها الإسلام من أجل تنظيم الفكر الإنسانى والعمل يقتضى رؤية جديدة لمؤسسات قادرة على إنتاج الشروط والأدوات لتحقيقها العنى والمتدرج فى الواقع الاجتماعى خلال وجود الأمة التاريخى. فإذا قبلنا تحليل ابن خلدون للعمران البشرى أمكننا أن نميز مقومى صورته اللذين يمثلهما النظام السياسى والتربوى من مقومى مادته اللذين يمثلهما النظام الاقتصادى والاجتماعى.

والعمران من حيث هو وجود كوني للبشرية يتعين في الثقافات الخاصة بصورة عامة في أعيان الأشخاص بصورة خاصة لأن الثقافات والأشخاص هي في نفس الوقت ثمرة الاجتهاد (المعرفة النظرية والعملية) والجهاد (العمل المؤسس على نوعي المعرفة) وثمره وظائفهما ومؤسساتهما كما شرحناها في هذه المحاولة.

لذلك فإن هذه المعاني إذا فهمت فلسفياً ينبغي أن تطابق المقاصد الضرورية للشرعية من حيث هي أصول أساسية للدين الكلي إذ هي تبين الصفات الخمس الجوهرية للإله من حيث هو مثال الإنسان الأعلى بأبعاده النظرية والعملية^(١):

١- مقصد العقل ليس مقصداً متعلقاً بالملكة، تعضوية للفكر بل معناه الديني هو مصدر المعرفة النظرية والعملية وشروطهما وأدواتهما.

٢- ومقصد المال ليس متعلقاً بالقوة الاقتصادية والثروة بل معناه الديني هو الشروط المادية لقيام^(٢) الشخص واستقلاله أو الوسائل التي تنتج عن تطبيق المعرفة النظرية.

٣- ومقصد العرض أو الكرامة ليس هو الأخلاق الجنسية بل دلالاته الدينية تمثل الشروط الخلقية لكرامة الشخص كرامته التي ينتجها تطبيق المعرفة العلمية ورحمتها بالتربية والنشئة السوية.

٤- ومقصد الدين ليس هو متعلقاً بالممارسة السطحية للشعائر بل معناه الديني هو الحياة السامية التي تستند إلى العبادة من حيث هي تاج المعرفة النظرية والعملية لآيات الخلق لا بديلاً منها.

٥- وأخيراً فإن مقصد النفس ليس متعلقاً بمجرد المحافظة المادية على النفس من

(١). وهذه الصفات الخمس هي: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. ولما كان وجود الله مطابق لماهيته فإنها تمثل عين حقيقته أو ذاته. وهذه الصفات تمثل الغاية التي أداتها مقاصد الشريعة. ومن ثم فالإنسان يمكن أن يكون خليفة لأن له بعضاً من الصفات الذاتية التي يتصف بها الله: الوجود والحياة والعلم والقدرة والإرادة. والمقاصد الشرعية المناظرة لهذه الصفات هي: النفس والدين والعقل والمال والعرض أو الشرف. فمن دون وجود تام وحياة سامية وعلم صادق وقدرة حقيقية وإرادة فعلية لا تكون النفس والدين والعقل والمال والشرف ذات وجود حقيقي وفعلي.

(٢). سورة النساء الآية ٥: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾.

حيث هي ذات عضوية نفسه بل معناه الدينى هو إتمام المقاصد السابقة من حيث هي شروط الحياة الروحية التى تقتضى الممارسة التامة للاجتهاد والجهاد كما حددنا معنيهما نوا الفروع الأربعة والأصلين الحقيقين: العقل المستتير و الإرادة الحرة من حيث هما شرطا وجود الشخص الخلقى الذى يتم خلقه فى الحياة الدينية أو الروحية السامية (وذلك هو المقصود بكون محمد متمما مكارم الاخلاق).

وتكشف هذه المحاولة النتيجة العميقة للمؤسسات الإسلامية البديل عندما تودى وظائفها على أكمل الوجوه^(١): وتلك هي الأمانة المصحوبة بالشهادة الأولى بفرعها (كلية التوحيد وكلية الرسالة) والشهادة الثانية بفرعها (على الذات وعلى الآخرين) وأصلها جميعا أى الخلافة من حيث هي منزلة الإنسان القرآنية فى معناها الكلى (الخلافة الوجودية) وفى معناها الخاص أو خلافة الخلفاء (الخلافة السياسية أداة لتحقيق الخلافة الوجودية).

١- فى الاجتهاد تكون صورة العمران (النظام التربوى والنظام السياسى) متقدمة على مادته (الاقتصاد والمجتمع) لأنها تتعلق أساسا بالمعرفة النظرية والعملية من حيث هي تواص بالحق. ويتحقق البعد المجرد من مقصد النفس مطمئنة من حيث هي الذات التى تقوم فيها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هي أحد مقومات الأمة المكلفة بالشهادة على العالمين بالصورة التالية:

أ- فصورة العمران تتعلق بالنظامين التربوى (مقصد العقل) والسياسى (مقصد العرض) القادرين على انتاج الشخص والجماعة المستثنين من الخسر.

ب- ومادة العمران تتعلق بالنظامين الاقتصادى (مقصد المال) والاجتماعى

(١). لذلك كانت هذه المقاصد فى نفس الوقت حقوق الإنسان وواجباته. فهى حقوق بالقياس إلى السلط الدينية والسياسية وهى واجبات كل امرئ بالقياس إلى نفسه والأمة والله. والمعلوم أننا نرفض فقه المقاصد أعنى بناء التشريعات بالقياس الذى بلغ الغاية القصوى فى نظرية المقاصد. لكن هذا الرفض لا يعنى أننا ننفى وجود مقاصد الهية. أساس رفضنا لاستناد التشريع عليها هو اعتبارنا إياها من الغيب من وجه علاقتها بوسائل تحقيقها علاقتها التى هي عين مهمة للتشريع. لذلك أسسنا التشريع على الاخلاق الإسلامية التى تحكم الاجتهاد والجهاد للغبين عن التأسيس للقياس عامة والتأسيس المقصدى خاصة. ما تختاره الجماعة الإسلامية من تشريعات اسلامى لمجرد كون الجماعة ربيت على الاخلاق الإسلامية التى من شروطها القصد إلى المعروف بسحب مبدأ الفطرة والعلم بالكون والشرع.

(مقصد الدين) القادرين على تحقيق الشخص والجماعة المستثنين من الخسر.

٢- وفى الجهاد ينعكس الأمر فتتقدم مادة العمران على صورته لأنه مهتم أساسا بتطبيق المعرفة النظرية المجردة والمطابقة المجردتين من حيث هى تواص بالصبر. فيتحقق البعد العينى من مقصد النفس المطمئنة أو المستخلقة من حيث هى الذات التى تقوم بها المقاصد الأخرى جميعا ومن حيث هى أحد مقومات الأمة الأمرة بالمعروف والناهية عن المنكر بنفس الآلية ولكن فى الاتجاه المقابل: أولا المادة تليها الصورة.

الخاتمة.

آل تطور الفقه الإسلامى (مصدر إلهى للتشريع المدنى والشخصى والدستورى) إلى نظرية فى الشريعة من حيث هى روح الأخلاق والتشريع بدلا من أن تكون مدونة قانونية. ذلك أن لفظ الشريعة الإلهية يمكن أن يفهم أما ماديا أو صوريا. والفهم المادى-الذى هو أضيق الفهوم الشرعية- يطابق استئناف تأسيس السلطة الروحية المنتكرة ممثلة بالفقهاء دون عصمة لأن القدسية هى للتشريعات وليست للمشرعين. والخاصية المادية تعنى تطبيق النصوص ليس بمقتضى دلالتها الكلية بل بحسب الدلالة الخاصة التى لها فى الوضعيات العينية التى تستمد امتيازها النموذجى من السنة.

وهذا المنظور الذى يجعل الشريعة روح الاخلاق وأخلاق القانون هو الطريق إلى خروج ثقافتنا من أزمتها. فالشريعة الإلهية لا تقبل الرد إلى الفقه بمعناه التقليدى. إنما هى روح الاخلاق وأخلاق الحقوق التى يتنظم بها العمران البشرى كما يفيد مفهوم الفطرة شرعا أصليا ومنبعا لكل القيم: وفى ضوئها ينبغى أن يفهم التشريع النصى لكونه ليس إلا نماذج تؤثر بصفات الخلق لا بمضموناتها الحكيمة. ذلك هو المنظور الذى يقبل التعميم على كل تشريع سماويا كان أو وضعيا لأنه يتأسس على مقاصد ومبادئ كلية مشتركة بين معانى الوحي التى لا يمكن استنفادها وتطور التأويل العقلى لقوانين الظواهر الإنسانية والطبيعية يهذى من نور المبدأ الخلقى القرآنى لان الأمة هى السلطة الروحية الوحيدة وليس الفقهاء الا مستشارين فنيين مثل أى خبير فى مجالات الحياة الأخرى.

وفعلا فصفا الدينى التى نصف بها التشريع لها دالتان:

١- أولاها أدت إلى استقالة الأمة من حيث هى السلطة الروحية الوحيدة التى

يعترف بها الإسلام: فقد تعنى الشريعة أمرا ماديا أعنى القوانين التى وضعها الله والنبي كما استخرجت بالمنهج الذى حصر فيه ما يسمى بأصول الفقه أعنى ما نعتبره احدى علتى الأزمة: انحطاط أصول الشرعية إلى الاجتهاد الفقهي الذى حول الفقهاء إلى سلطة روحية نقلت الاجتهاد الخلقى والحقوقى من كونه فرض عين إلى كونه فرض كفاية.

٢- والثانية هى التى ستعيد الأمة إلى دورها الحقيقى فى التشريع القيمى والحقوقى الذى تنتظم به حياة الدنيا المرشئة إلى الاخرى: وقد تعنى قدسية القانون الذى وضعه (أو قبل به إن وجد فى النص) كل من يؤمن بالحقيقة والقيم التى حددها الدين من حيث هى أصول تنظيم الحياة الدنيا تنظيما يعد إلى الحياة الاخرى: فيكون روح جماعة المؤمنين مصدر روح القانون. وذلك هو المعنى الذى يقتضيه ختم الوحي المصحوب بالتخلص من سلطة الوساطة الدينية التى هى بالطبع معرضة للفساد كما تؤكد على ذلك آل عمران.

وتلك هى العلة التى جعلت ابن خلدون يؤمن بوجود تطابق تام بين المبادئ الدينية والعقلية للحكم الراشد لكونها هى عين المؤسسات والأحكام التى تنقل الإنسان من منطق التاريخ الطبيعى إلى منطق التاريخ الحضارى. وخاصية الثنائية فى بنية السلطة السياسية ليس ناتجا عن طبيعة النظام بل إن الدولة من حيث هى دولة لا بد فيها من بعدين مادية ومعنوية. وقد يكون البعدان واعيين أو غير واعيين. فإذا كان الشعب واعيا فميزا بينهما أمكن له أن يوازن بينهما ليحول دون تحول الحكم إلى نظام دكتاتورى. وتلك هى العلة فى وجوب إعادة مؤسسة الخلافة كما تحددت فى غاية تطورها سلطة رمزية تقاسم السلطة السياسية مع السلطة الزمانية.

ذلك أن للخليفة البعد المعنوى من السلطة السياسية وللسلطنة البعد المادى بشرط أن تصبح السلطنة مؤسسة سلمية لا ينالها صاحب الشوكة بل صاحب الشرعية الديموقراطية كما هو الشأن فى الملكيات الدستورية التى من جنس نظام المملكة المتحدة. وعلى المسلمين أن يحددوا كيفيات انتخاب الخليفة ذى السلطة الرمزية وكيفيات التداول على الاحزاب التى تحصل على الاغلبية فى الانتخابات على السلطة الفعلية لتعيين ما يناسب السلطنة أو الحكومة بالمعنى الحديث: فتكون الانتخابات بديلا من الانقلابات التى بدأت منذ أن سيطر العسكر على الخلفاء من المعتصم فنازلا.

وقد حدد ابن خلدون معنيين مضاعفين للاستخلاف: أحدهما نظرى والثانى عملى وكلاهما مضاعف الوجوه مجردا ومطبقا فتكون المعانى أربعة. والمعنى المجرد من الاستخلافين النظرى والعملى هو أساس المجتمع المدنى المتعلق بالتنافس بين البشر على المصالح الخلقية ويحكمه المثال الأعلى فى حين أن المعنى المطبق منهما هو أساس المجتمع المدنى المتعلق بالتنافس بين البشر على المصالح المادية ويحكمه الواقع الأدنى. ومن البعدين يتكون مفهوم المجتمع المدنى بمعناه الحديث. ولب الأزمة الإسلامية متعلق بسوء فهم هذه المعانى من قبل المتكلمين والفلاسفة والفقهاء والمتصوفية كما بينت محاولات ابن تيمية الذى أعاد للمقابلة بين مدلولى المثال والواقع معناها بما ميز بين الرب والمشئنة الكونية فى ما يناظر الضرورة التى تحكم عالم الخلق والإله والمشئنة الشرعية فى ما يناظر الحرية التى تحكم عالم الأمر فيتكامل الأمر الوجودى والأمر القيمى دينيا تكامل الضرورة والحرية فلسفيا. وهى معان فقدت تماما فى فكر التيارات الأربعة المشار إليها بكل مدارسها ففقد معها الفكر الحى وأصبح الانحطاط جوهر وجود الأمة الحضارى فى العلم والعمل أفرادا وجماعات.

ولعل هذه المحاولة التيمية مع العلاقة التى حددها ابن خلدون بين العلم النظرى والعلم العملى قد تمدانا بالمرجح لتجاوز الرد العنادى إما رد الوجودى إلى القيمى (غاية الموقف القدرى) أو رد القيمى إلى الوجودى (غاية الموقف الجبرى) الردين الذين آلا بالأمة إلى ما وصفنا من أزمة لا تبرح منذ أربعة عشر قرنا. وحتى يتخلص من هذه المقابلات المستندة إلى التعاند بين المعرفة العقلية والوحى ألغى ابن خلدون المقابلة من الأصل اعتمادا على تصويره للإنسان (الذى هو بالجواهر كائن معبر لما له لغريزة حب التأله التى ينسبها إليه). ف الإنسان لمجرد كونه إنسانا مقوم من حيث هو إرادة سيطرة هى إرادة بالذات إرادة سيادة مطلقة يسميها ابن خلدون حب التأله. لذلك نرى ابن خلدون يؤسس نظريته الجدلية للقوة من حيث هى وجود قيمة لا يمكن من دونه لأى تحقيق للقيم أن يحصل. وهو يترجم فلسفيا بهذه النظرة الحل الأشعرى الذى يتجاوز التضاد بين الردين القدرى والجبرى بتعريف جديد للسياسة من حيث هى معادلة بين مفهوم الاستخلاف القرآنى ومفهوم الكسب الأشعرى. فالعلم والعمل الإنسانيان يمثلان فرديا وجماعيا التحقيق الفعلى للسيادة البشرية ومن ثم فهما الدلالة العينية للخلافة الكلية: الإنسان من حيث هو انسان خليفة لها سيادة النائب الذى يعترف

بتعالى منوبه عليه فى علاقة التناسب المحدد لدلالات الاستخلاف القرآنى التناسب بين النسبى (الإرادة الإنسانية) والمطلق (الإرادة الإلهية).

وتؤكد أغلب مفاصل المقدمة على هذه الرؤية الخلدونية المطابقة للحل التيمى رغم عدم انتساب الرجلين لنفس المذهب ولا لنفس المناخ الفكرى^(١). ولعل النص المتعلق بنتائج التربية التعسفية والنص المتعلق بعزل انحطاط الأمم وأهمها غياب شروط السيادة الإنسانية يعدان أكثر نصوص المقدمة افصاحا عن هذا المعنى. وعندما يكون الصمود الإيجابى للسيطرة ممتنعا يتحول الصمود السلبي فى هاتين الحالتين إلى التهديم الذاتى الخلقى وحتى الفيزيائى فى شبه خمول هو جمود الإنحطاط أو فى ما يشبه الانتحار الجمعى بالاستسلام للهزائم إلى حد الانقراض. ويمكن ان نميز خمس مراحل تحدد الخصائص الجوهرية للوضعية الإسلامية الحالية وما ينتج عنها فى التاريخ الكونى:

أ- المرحلة الاولى هى المرحلة المتقدمة مباشرة على استعمار قلب العالم الإسلامى أى الوطن العربى بين النصف الثانى من القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر.

ب- المرحلة الثانية هى مرحلة الاستعمار فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفيها تم استعمار جل أقطار الوطن العربى وخاصة عاصمتى المغرب الإسلامى (تونس) والمشرق الإسلامى (مصر) فى نفس التاريخ تقريبا: ١٩٨١.

ج- المرحلة الثالثة: بداية حروب التحرير الوطنى فى النصف الاول من القرن العشرين.

د- المرحلة الرابعة: استئناف البناء الوطنى فى النصف الثانى من القرن العشرين.

هـ- المرحلة الاخيرة: معركة التوحيد الإسلامية واستراتيجية الشرق الاوسط الموسع وتوسيع الناتو اخفاء لهذه الاستراتيجية من حيث هى التحقيق الفعلى من قبل امريكا واسرائيل لاستراتيجية صراع الحضارات بديلا من الاشتراكية التى سقطت مع

(١). لابد من فهم التوافق بين الحلول التى يقدمها الرجلان رغم اختلاف المذهب والمناخ الفكرى بينهما. لكن المقام لا يمكن من ذلك وقد عالجنا بعض ذلك فى غير موضع من أعمالنا السابقة.

الاتحاد السوفياتى وعودة الصين لمواقفها التاريخية التقليدية: التفرج على العالم للاستفادة من تناقضاته وثمرات صراعاته دون أى تضحية (وهو ما وصفه أرسطو فى كتاب السياسة بالجبن الصينى فى مقابل التهور الأوروبى والتوسط اليونانى بينهما).

لكن المسلمين لسوء الحظ يرفضون إلى حد الآن بقصد أو بغير قصد أن يحددوا بدقة وضعيتهم الخلقية والسياسية. وستظل علاقتهم بالحاضر الغربى وبالماضى الإسلامى علاقة مرضية ما لم يمكننا جسر كونى من استيعاب التجارب الإنسانية دون عقد تجاربها التى تجاوزت نمونا الخلقى والسياسى. وكل تشبث بالخصوصية المنافية للقيم الكونية مرضى لان الإسلام نفسه يعتبره من تقليد الآباء التى غالبا ما يحتج بها المشركون فى القرآن الكريم ضد ما يدعوهم إليه من قيم كونية. ويمكن أن يناقش البعض فى رأى ابن خلدون هذا لكن نقده يمكن أن يكون بداية جيدة.

ولسوء الحظ فالإصلاح الإسلامى الدائمبقى مجرد مثال وفشل التاريخ الفعلى نتيجة لإعادة العلماء تأسيس الوساطة الروحية التى تمثلها السلط الدينية (المعصومة مبدئاً فى المدارس الشيعية وأمر واقع فى المدارس السنية) وإعادة الأمراء تأسيس الوساطة المادية التى تمثلها السلط السياسية التى تتجاوز مبدأ العصمة إلى ما يشبه التأله. وليس موقفنا الحالى المستورد والمقلد فى علاقتنا بالغرب بالأمر فريد النوع بل هو جوهر موقفنا التاريخى ازاء الثقافات الأخرى بسبب توقف حركية الاجتهاد والجهاد بالمعانى التى حددنا. ودون شك فقد يجد البعض فى هذا الموقف وجها موجبا يسمونه: الانفتاح والكونية بتقليد الجزئى. لكن الثقافة إذا سيطر عليها العامل الأجنبى فإنها لا يمكن أبدا أن تصبح ذات عمود فقرى وتظل الكلية فيها كلية زائفة لأنها تعميم لجزئى ليس لعمومه من علة عدى كسل المقلدين وعقم الإبداع فيهم فضلا عن عنف صاحبه لفرضه.

لذلك فإن الخاصيات الأساسية التى دعا إليها القرآن الكريم فى مفهومى الاجتهاد والجهاد لم يكن بالوسع أن تحصل بحسب معناها الأتم وثمراتها الأكمل قبل التحرر من هذا الموقف الانفعالى واستبداله بالموقف الفعلى. إن موقف رد الفعل عند النخب الدينية والسلوك اللاعقلى عند النخب السياسية ولدا تصورا زائفا عن مبدأ التكيف مع الواقع. فمجرد تبنى الحلول التى ابدعتها الثقافات الأخرى بديلا من الخلق الحقيقى الذى يدعو إليه الإسلام يبدو إلى حد الآن المميز السائد على فكرنا ومؤسساتنا.

حاولنا فى هذه الورقة أن نثبت عدم كفاية أى تفسير يستند إلى اتهام المسلمين لمجرد كونهم مسلمين. فليس من المقبول أن يرد على بعض المستشرقين الذين يتهمون الدين الإسلامى باتهام المسلمين لتفسير خصائص الوضعية الإسلامية الحالية من دون تحديد طبيعة التهمة وعللها الحقيقية. وليس من شك فى أن الثورة الإسلامية نفسها تتحمل بعض المسؤولية. فالرؤية الإسلامية لطبيعة الفكر النظرى والعملى ولمؤسساتهما ودورهما كانت رؤية ثورية بلغت جذريتها حدا يعسر على الأجيال الأولى من المسلمين أن يفهموها أو أن يبدعوا ما يلائمها من الحلول المؤسسية حتى لو فرضناهم قد فهموها. وعلينا أن نتخلى نهائيا على الظن بأن الأجيال السابقة كانوا أقدر من الأجيال اللاحقة لفهم مثل الإسلام ولتحقيق الشروط التى تقتضيها ثورته.

فالإسلام نفسه قد تدرج الوجى فيه ونجم نصه. ومن ثم فهو لا يمكن أن يفهم ويحقق إلا بتدرج. والتجربة التاريخية التى حصلتها الأمة خلال أربعة عشر قرنا فى مجالى الفكر النظرى والعملى وفى تطبيقاتهما العينية وفى مؤسساتهما كل ذلك من الأمور الضرورية لفهم بعض المقتضيات الأساسية لهذه الثورة العظمى والغريزة. لكن الحلول التى اقترحها مفكرون الأربعة الذين درسنا ما تزال حولا قولية. لم يكونوا مدركين لكيفيات جعلها إصلاحا دائما فى التاريخ الفعلى للعمل الحضارى بكل أبعاده التى أرجعناها إلى مجالات التقويم الخمسة: التقويم الذوقى والتقويم الرزقى والتقويم النظرى والتقويم العلمى والتقويم الوجودى.

وتبقى المعوقات بعد الصحوة معوقات مضاعفة لأن الأمة لم تتمكن من تحقيق الدلالة العميقة للمجتمع المدنى كما يحدده الإسلام تحديدا استخرجه ابن خلدون فى فلسفته التاريخية التى تتبنى على التطابق بالتام بين السنن الكونية والمعانى الدينية الإسلامية بحيث يصح القول بأن فلسفة التاريخ عنده مطابقة لفلسفة الدين. لكن الفقهاء فى أيامنا يحاولون أن يكونوا ساسة من دون وعى سليم بالقضايا المعرفية والخلقية التى تقتضيها ثورة الإسلام النظرية من حيث هى تأسيس للتشريع الإلهى الذى لا يحميه غير المجتمع المدنى الرمضى الذى مداره المصالح الخلقية والحقوق الشخصية لأن الجماعة جعلها القرآن مكلفة فرض عين بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عن دراية^(١).

(١). المجتمع المدنى الخلقى مفهوم من وضعنا والعلة فى وضعه أننا نريد أن نحدد دور دفاع المجتمع الذاتى عن غايات حياته الروحية العليا وقيمه أعنى مقاصد الشريعة من حيث هى حقوق

ومأسستاً كذلك يحاولون أن يكونوا مفكرين من دون وعى سليم بالنظامين السياسى والوجودى اللذين تقتضيهما ثورة الإسلام العلمية من حيث هى تأسيس للاستخلاف كما يحدده المجتمع المدنى الذى مداره المصالح المادية والحقوق المدنية بنفس التعليل الخاص بدور الجماعة فى القرآن.

وينبغى أن يودى إصلاح فكرنا النظرى ومؤسساته إلى اجرائين عاجلين. أولهما هو الإصلاح المذهبى الإصلاح الذى ينبغى أن يكون علم أصول الدين بمقتضاه فلسفة تحررية باطلاق حرية الإنسان من أجل طلب الحقيقة والجمال. فلا ينبغى أن يبقى دفاعا عاجزا عن صياغة متحجرة للمعتقد صياغة نتيجتها الوحيدة فى التاريخ هى الفوضى الروحية. والإجراء الثانى هو الإصلاح المؤسسى الذى يكون النظام التربوى والنظام السياسى بمقتضاه تحريرين وكونيين.

كما ينبغى أن يودى إصلاح فكرنا العلمى ومؤسساته إلى اجرائين عاجلين من نفس الطبيعة. فأما الإجراء الأول فهو الإصلاح المذهبى الذى بمقتضاه ينبغى أن يصبح أصول الفقه فلسفة القيمة التحررية باطلاق أى فلسفة طلب الحق والفاعلية. ينبغى ألا يبقى هذا العلم دفاعا عاجزا عن صياغة وثوقية لمنهجية استخراج الأحكام من النصوص تلك المنهجية التى كانت نتيجتها الوحيدة فى التاريخ الفوضى المدنية. وأما الإجراء الثانى فهو الإصلاح المؤسسى الذى ينبغى بمقتضاه أن يصبح للنظام الاقتصادى والنظام الاجتماعى عادلين وعلى خلق بخلاف ما هما عليه فى ما بات أكثر شبها بالحالة الطبيعية التى ليس فيها من سلطان إلا لما وصف ابن خلدون من أخلاق الأمم الخاضعة للعسف والقهر^(١).

رواجبات. أما المجتمع المدنى المادى فهو ما يناسب دفاع المجتمع لذاتى عن لحوات قيام تلك القيم وشروط تحقيقها أعنى شروط إمكان الحصول على الحقوق والقيام بالواجبات. فيكون المجتمع المدنى بهذين المعنيين موجودا وجود المؤسسة الوطنية والدولية. ففى المستوى الوطنى هو منظومة المؤسسات التى تحمى المواطن ضد تعديات السلطتين الروحية والسياسية الوطنيتين. وفى المستوى الدولى يحمى المجتمع المدنى الدولى الاقليات والامم الضعيفة من تعدى الاغبيات والامم القوية.

(١) ابن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبنانى ط٣ بيروت ١٩٦٧ ص ١٠٤٢-٤٣: * ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس ابتساطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما فى ضميره خوفا من لتبساط

وفى الختام فإننا نرجو أن نكون قد نجحنا فبينما أن ما يحصل حاليا فى الوطن العربى خاصة وفى العالم الإسلامى عامة هو فى الحقيقة مجرد نتيجة مفهومة لهذين الدائنين الداخلى والخارجى الدائنين اللذين أصابا تاريخنا بكل وجوهه وخاصة تاريخ فكرنا ومؤسساتنا فضلا عن الوضع العالمى الراهن الذى تجرى فيه نهضة المسلمين نهضتهم التى تزعج أقطاب العالم الحالية والمقبلة: أمريكا وروسيا وأوروبا والصين والهند.

الايدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا وفسدت معانى الإنسانية التى له من حيث الاجتماع والتّمدن وهى الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره فى كل ذلك. بل وكسّلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيّتها فارتكس وعاد فى أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت فى قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره فى من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء".