العالم العربيّ ومخاض التاريخ

باسم الراعي*

العالَم العربيّ يَحترق ويتصارع ويتخبّط، لكن لا ككلّ المرّات. وُجود هذا العالم مُهدّد، وهذه المرّة مُهَدّد بسبب تاريخه. هو في صراع مع تاريخه، لا بل هو يقاتل تاريخه ويقاتل العالم بسبب تاريخه. هذا الصراع هو في الحقيقة مخاض. والكلمة «مخاض» استعملتها رسالة للبطاركة الشرقيّين لتعبّر عمّا يدور في العالم العربيّ: «يُعاني العالم العربيّ (تقول الرسالة)... من مخاض حضاريّ عميق. فهو عالَم يبحث عن ذاته، وعن صيغة لوجوده، وعن موقع له في عالم اليوم يستطيع من خلاله أن يكون عنصرًا إيجابيًّا في صنع الحضارة الإنسانيّة... انطلاقًا من أصالة هويّته وفرادة تراثه... يجري هذا البحث وسط تحوّلات... وصعوبات جمّة... ويشعر... بأنّ العالم ينظر إليه من خلال قوالب لا يتعرّف على نفسه فيها، وهذا ينعكس على موقفه هو من العالم، وعلى نظرته إليه، فينشأ بين الطرفين توتّر يَصعُب أحيانًا التحكّم بآليّته السلبيّة»[1].

(*) مجاز بالفلسفة من الجامعة اللبنانيّة؛ مجاز بعلم اللاهوت من جامعة الروح القدس، الكسليك (لبنان).

(١) مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك: الحضور المسيحي في الشرق، عيد الفصح ١٩٩٢، ف ١٠. المقصود بمقولة «العالم العربيّ» هو العالم الإسلاميّ. و«العالم»، كلمة يراد بها المدى الحيويّ لتفاعل الإنسان مع ذاته ومع التاريخ. (راجع، ف ٩).

كلمات هذه الرسالة تكشف عن وجود أزمة يعيشها العالم العربيّ تدور على محورين جوهريّين: الأوّل بحث عن الذات، والثاني محاولة انوجاد في عالم اليوم (أو مشروع انوجاد)[٢]، والحقيقة أنّ هناك جَدَليّة بين الذات والانوجاد. لأنّ الانوجاد هو تعبير الذات عن ذاتها كقرار وجود. لكن بين الذات والانوجاد هناك حركة التاريخ: وهنا تبرز المشكلة الأصعب، مشكلة الشرق الذي يبحث عن هويّته: فهاتان الحركتان (حركة الذات وحركة الانوجاد) تجعلانه في صراع مع ذاته (أو كيانه). هو إذًا في صراع مع ما يربط الذات بالانوجاد أي التاريخ. كيف يَفهم إذًا العالمُ العربيّ تاريخَه؟ وكيف نفهم أزمته الحاليّة في ضوء تاريخه؟ وهنا تجد هذه المحاولة مبرّرها.

ولكن قبل الشروع في تحليل هذه الجدليّة الأزمة، يدفعنا البحث إلى توضيح كلمة «تاريخ». ففي الألمانيّة كلمتان تفسّران دلالة «تاريخ» كمصطلح: Historiche وGeschichte. الكلمة الأولى تُترجم بتاريخ للدلالة على ما حدث في الماضي والذي هو قابل للتدوين؛ والكلمة الثانية تدلّ على معنى حدثٍ في الماضي لا يزال فاعلًا في الحاضر وله دلالاته في المستقبل[٣].

إنّ التحديد الثاني لمصطلح التاريخ هو الذي يهمّنا في هذا البحث، وفي ضوء هذا المعنى سنقرأ الأزمة التي تعاني منها الشخصيّة العربيّة في صراعها الحاليّ. ولتوضيح هذا المعنى بصورة أدقّ يقول إريك فرانك في تحديده كلمة تاريخ: «إنّ الحالة التي يعيشها فرد ما هي نتيجة لما صنعه هو

---

(٢) الكلمة لسارتر: «L'homme est d'abord un projet». Un projet d'être. Cf. SARTRE, J.P.: *L'existentialisme est un humanisme*, coll. «Pensées», Nagel, Paris, 1970, p.p. 22-24. كما يُمكننا القول إنّ الحضارات هي أيضًا مشروع وجود.

(٣) Gibellini, R.: *Panorama de la théologie au XX^ème siècle*, Cerf, Paris, 1994, p. 50.

أو آخرون قبله بذاتهم أو بأعمالهم، أو بأفكارهم. وهذه الحالة تتحوّل إلى تصميمات Décisions تاريخيّة يُصبحُ من المستحيل إبطالها، وعندها يصعب على الإنسان التفكير أو العمل أو الكينونة إلّا انطلاقًا من هذا الماضي. فمن هذا كلّه تتكوّن تاريخانيّة Historicité وجوده»[٤].

هذه التاريخانيّة تشكّل إذًا نوعًا من لاوعي جماعيّ وفرديّ يتحكّم بحاضر الإنسان والجماعة ومستقبلهما. فالتاريخ يصبح دافعًا للانوجاد وهو في الوقت نفسه تعبير عن مخزون الذات. لهذا السبب قلنا بالصراع القائم في العالم العربيّ بين الذات والانوجاد. فلهذا الصراع «حدث مؤسِّس»، والحدث المؤسِّس هو واقعة تاريخيّة، وهنا تكمن أهمّيّة التأريخ.

بالمقابل، كلّما ابتعدنا بالزمن عن الحدث المؤسّس هذا تراكمت تأثيراته، بخاصّة إذا كان الحدث صدمةً للوجدان، ودفعت بهذا اللاوعي إلى التأزّم والتوتّر والانفعال. وهذا ما أوضحته وسالة البطاركة عندما استعملت هذه العبارات: «توتّر يصعب أحيانًا التحكّم بآليّته السلبيّة»[٥].

إنّ التركيز على اللاوعي الجماعيّ معنيّ للتاريخ هو الذي يدفعنا إلى البحث عن هذا الحدث المؤسِّس ونتائجه. وفي ظنّنا أنّ الرجوع في التاريخ المعاصر إلى أزمة العالم العربيّ يتوقّف على تاريخ ٣ أيّار ١٩٢٤، يوم إلغاء الخلافة الإسلاميّة. من هذا التاريخ سنبدأ وإلى نتائجه سننتهي. فكيف حدث أوّلًا هذا الإلغاء، وما كانت ردود فعل المسلمين؟ وثانيًا، ما هو تأثير هذا الحدث في الفكر الإسلاميّ المعاصر؟

١ – إلغاء الخلافة وردود فعل المسلمين

لم يعش العالم الإسلاميّ شعورَ خيبةِ أمل كالتي شهدها في هذا

---

(٤) Bultman, R.: *Histoire et eschatologie*, coll. «Foi vivante» n° 115, Delachaux et Nestlé, Paris, 1959, p. 10.

(٥) الحضور المسيحيّ في الشرق، المرجع السابق.

القرن. وإذا كنّا اليوم نشعر بالتوتّر الذي يعيشه هذا العالم حدَّ الغليان، فهذا يُبرّر فكرة التاريخ التي انطلقنا منها، فكرةً لاواعية فاعلة ومنفعلة. فأين تكمن فظاعة هذا التاريخ؟

إنّ إلغاء الخلافة، حدث مؤسِّس، وَضَعَ على المحكّ مستقبلَ الإسلام[٦] نظامًا متكاملًا للحياة، ومستقبل المنطقة ووجودها. لكن رُبَّ معترض يقول: كيف نوفّق بين إلغاء الخلافة والأزمة الراهنة؟ فالإسلام قد ترسّخ في دول وجمهوريّات وله مرجعيّاته، وله نفوذه. وأزمة العالم العربيّ أزمة سياسيّة واقتصاديّة، فهناك طغاة ومستضعَفون، وهناك الشرق والغرب في صراع محموم... لكنّنا إذا ما أردنا طرح المشكلة، فما يجب الركونُ إليه أوّلًا هو طريقة فينومنولوجيّة بأن نضع جانبًا المتحوّل في السياسة لندخل عمق المشكلة في الذات، فنستطيع رؤية الواقع من خلال التاريخ الذي يحرّكه. عندها يمكننا أن نتساءل: هل فعلًا تكمن مشكلة الشرق في الاقتصاد وفي السياسة فقط؟

قبل الإجابة عن السؤال والدخول في تحليل للتاريخ، لا بدّ لنا أن نترك المسلمين أنفسهم يُعبّرون عمّا ألمّ بهم. فمحمّد الألوسيّ يختصر لنا جهاد الشرق إبّان قرن بما يلي: «مضى على العمل الإسلاميّ الهادف إلى إقامة دولة إسلاميّة يعيش المسلمون في جدود سلطانها وفقًا لأحكام الإسلام وقيَمه وتعاليمه، أكثر من نصف قرن من الزمان... لقد بدأ هذا إثر إلغاء الخلافة وإزالة دولتها سنة ١٩٢٤ وتحويل العالم الإسلاميّ إلى كيانات متعدّدة بديلة عنها، توزّع المسلمون فيها تنفيذًا لأهداف «المسألة الشرقيّة» التي ظهرت أوّل ما ظهرت في القرن السابع عشر الميلاديّ بقصد القضاء على دولة الخلافة الإسلاميّة، وتفكيك العالم الإسلاميّ واقتسامه مناطقَ نفوذ من قِبَل الدول الأوروبيّة لأسباب ليست استعماريّة (...) فحسب، وإنّما لأسباب أو دوافع تاريخيّة ونفسيّة أيضًا كوّنتها في نفس

(٦) لا يُقصد بكلمة «إسلام» الدين الإسلاميّ من الناحية العقائديّة، بل من ناحية عيش الإسلام وتأثيره في المجتمع.

الأوروبيّ هزائمُه أمام المسلمين يوم أن كانت دولتهم قويّة متماسكة. وممّا يجدر ذكرُه هنا أنّ إلغاء الخلافة وتفكيك العالم الإسلاميّ كان ولا يزال كارثة كبرى نزلت ليس بالمسلمين فقط وإنّما بالعالم أجمع، وستبقى هذه الكارثة قائمة إلى أن تقوم هذه الدولة من جديد»[٧].

هذا النصّ في وصفه الحالة الإسلاميّة المعاصرة يدفعنا إلى استحضار تاريخ هذه الحقبة للتركيز على تفاصيل إلغاء الخلافة الإسلاميّة على يد أتاتورك، وعلى مواقف المسلمين من هذه الصدمة.

١ - ١ إلغاء الخلافة[٨]

يتّفق ألبرت حوراني مع مجموع المداخلين في المؤتمر حول أتاتورك، أنّ ما توصّل إليه مصطفى كمال في خلق تركيا علمانيّة، هو نتيجة لمحاولات عديدة قام بها أكثر من سلطان ومفكّر للتغيير. كانت هذه المحاولات قد اصطدمَت برفض أصحاب النفوذ المحافظين وبسبب ذلك التداخل القائم بين السلطنة - الخلافة والدين. وعليه ما يُمَيّز الثورة الكَماليّة هو أنّها، بالرغم من تطبيقها العلمنة، إلّا أنّها لم تُحدث انقطاعًا جذريًّا مع ماضي تركيا الإسلاميّ، ما خلا أمر الخلافة والتشريعات القانونيّة. محاولة مصطفى كمال إذًا وُجدَت للتوفيق بين تركيا المسلمة والتطوّر الحاصل في العالم على كلّ الصعد.

يرى عليّ كزنجيغيل[٩] Ali Kazancigil أنّ الوضع المتحوّل في

---

(٧) الألوسيّ، محمّد: لكي لا يتكرّر الخطأ، صدّام حسين بين إسلاميّة المواقف ومواقف الإسلاميّين، الكتلة الإسلامية في العراق، ١٩٩١، ص ١٢٩.

(٨) نستند في هذه الفقرة إلى:
+ حوراني، ألبرت: الفكر العربيّ في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، دار نوفل، بيروت، طبعة ١٩٩٧.
Kazancigil, A. et Ezranōbudun et alii: *ATATÜRK fondateur de la Turquie + moderne*, Masson, Paris, 1984, surtout les pages: 37-54; 121-135 et 183-209.

(٩) Kazancigil, A.: «L'Etat Ottoman-Turc et le Kémalisme», dans, *Atatürk...*, *op.cit.*, p.p. 37-54.

السياسة الاقتصاديّة العالميّة هو الذي دفع بعض النخبويّين الأتراك إلى التفكير في أنّ التأخّر عن قيام دولة مبنيّة على مبادئ المواطنيّة، والقوميّة، والعلمانيّة، سيرتّب عليها صعوبة إنقاذ استقلالها وستقع تحت النظام الاستعماريّ. وللوصول إلى هذه النتيجة، لا سيّما أنّ السلطنة كانت تعاني من خلل كبير على صعيد الإدارة والفكر بتأثير الحُكم والنظام القائمَين على مبادئ مَرّ عليها الزمن، في حين أنّ تفشّي المطلب القوميّ كان أمرًا راهنًا في العالم، وكان لا بدّ من ثورة لا على المستوى الاجتماعيّ وحسب، بل على مستوى ثورة جذريّة تبدأ برأس الحكم، لذلك وجب أن تُعتبَر الكماليّة الجوابَ الأخير والأكثر نضوجًا عن السؤال المطروح منذ زمن في تركيا وفي السلطنة كلّها: كيف ننقذ هذه الدولة؟

النخبويّون الذين كانوا قد اضطلعوا وتثقّفوا ودرسوا في الغرب، تَشَكّل عندهم الوعي أنّ المستقبل في العالم لا يمكن أن يواجَهَ إلّا بالعلم، والتطوّر هو مطلب الحياة. وفي وجه عالَم يدفعه العلم، لا يمكن أن نستمرّ ضمن دولة متخلّفة في نظامها وعيشها. لكن تجدر الإشارة إلى أنّه يجب التفريق بين مصطفى كمال ومَن سبقه من التجديديّين كتركيا الفتاة.

مشروع إنقاذ الدولة هذا يدفعنا إلى تسليط الضوء على بعض الثوابت التي كان يقوم عليها مجتمع السلطنة. فالإسلام كان قد كرّس مجموعة من الأمور: ١) فصل الكون المتعالي الإلهيّ عن الكون المادّيّ، على أنّ الرابط الوحيد بينهما هو طاعة الله الكاملة المتجلّية بنشاط مجتمعيّ خصوصًا سياسيّ وعسكريّ؛ ٢) تحديد طابع الجماعة الإسلاميّة العالميّ والشموليّ؛ ٣) مثاليّة الأمّة (أي الجماعة السياسيّة - الدينيّة)؛ ٤) مثاليّة القائد باعتباره حامي الأمّة وحياة الجماعة. مع ذلك، سرعان ما تمّ التخلّي عن مثاليّة القائد وحلّ مكانها القبول اللاهوتيّ (أي التشريعيّ) لأيّ قائد، كي لا تقع الفوضى في الحكم، غير أنّ السلطة الفعليّة كانت للعلماء بكونهم حُماة الشريعة ووحدة الجماعة. فلم يكونوا شركاء لا يمكن الاستغناء عنهم، بل أصبحوا فريقًا ذا سلطة قويّة، قادرين على الدخول في مواجهة مع القادة (هذا الرأي يؤكّده حوراني ويُشير بالتحديد إلى سلطة

الصوفيّين، وشيوخ الطريقة).

كما يوضح شريف مَرْدِين[١٠] أنّهُ في السلطنة العثمانيّة كان العلماء منخرطين بشكل واضح في المَكنَة الحاكمة أكثر منهم إبّان العهود السابقة في الإسلام، وذلك بمراقبتهم التعليم والقضاء والإدارة... كانوا يتصرّفون تصرُّف رجال دولة، ويُراقبون بطريقة غير مباشرة الحياة الاجتماعيّة. فالحكم كان إذًا إسلاميًّا وبيروقراطيًّا: إسلاميًّا بمعنى أنّ الإسلام كان دين الدولة والسلطان كان قائدًا للجماعة الإسلاميّة؛ وبيروقراطيًّا لأنّ الموظّفين الحكوميّين الأتراك كانوا يعملون بجدّيّة للحفاظ على الدولة. فهؤلاء كانوا يعوّلون على مبدأ السلطة وعلى السياسة المبنيّة على الواقع الحسّيّ والعمليّ، إلى حدّ أنّ ما قاموا به أدّى إلى مجموعة من التجديدات على صعيد السلطة. هذا التجديد لم يكن كافيًا للنهوض بمجتمع أفضل، غير أنّه مهّد الطريق لمصطفى كمال.

كان ذلك الجوّ العامّ لحال الحكم والمجتمع التركيّ، فبات مصطفى كمال يبحث عن مبدأ آخر غير الشريعة للنهوض بتركيا كدولة تكون قادرة على مواجهة الأزمة. أوّل ما انطلق منه كان وحدة نظريّة غير موجودة هي القوميّة التركيّة، بعث فيها الحياة. فعاد إلى جذور تركيا وكيفيّة مساهمتها في الحضارة قبل اعتناقها الإسلام وتحوّلها إلى سلطنة. ثمّ أكّد أصالة اللغة التركيّة في ميدان الأدب والإنتاج الثقافيّ... وباتت القوميّة والحضارة الغربيّة العبارتين المحوريّتين لمشروعه ولمواقفه من الدين.

نظريّته هذه سعى إلى تطبيقها بإنجازه مجموعة من المواقف: ١) بناء جمعيّة قوميّة تكون مبدأ للتشريع السياسيّ؛ ٢) المِلّة - مصطلح يعني التقسيمات الدينيّة في السلطنة، مع محافظة الإسلام على موقعه مصدرًا للتشريع. ولكن في نهاية القرن التاسع عشر كانت كلمة «ملّة» تستعمل للدلالة على القوميّة. فما كان من مصطفى كمال إلّا أن استفاد من هذا

---

(١٠) Mardin, S.: «Religion et Laïcité en Turquie», *Idem.*, pp. 183-209.

اللغظ القائم وعقد اجتماعًا سنة ١٩٢٠ بحضور كثيف لرجال الدين، وانتزع منهم تنويتًا على بند نصّ على أنّ السيادة المطلقة هي للملّة (بمعنى القوميّة). بعد هذا الاعتراف استطاع مصطفى كمال أن يفصل السيادة القوميّة عن سلطة السلطان - الخليفة؛ ٣) هذا الأمر مهّد لإعلان إلغاء السلطنة سنة ١٩٢٢ وتكريس الجمهوريّة التركيّة ١٩٢٣، وإعلان قوانين ٣ أيّار ١٩٢٤: إلغاء الخلافة، واعتبار التعليم تحت إشراف الدولة، وإلغاء المدارس الدينيّة. فشؤون الأديان وبناء المعابد أنيطت بإدارة تابعة لرئيس الوزراء. وفي نيسان ١٩٢٤ ألغيت المحاكم الدينيّة. وفي سنة ١٩٢٥ اعتُبِرت الطرائق الصوفيّة خارجة عن القانون. وفي سنة ١٩٢٦ اعتُمدت مجموعة القوانين السويسريّة وانقطع بالتالي الرباط بين الشريعة والأحكام الجزائيّة. وفي سنة ١٩٢٨ ألغي قرار اعتبار الإسلام دين الدولة.

انطلاقًا من مجموعة القوانين تلك، اعتبر أتاتورك أنّ العلمنة ليست الإلحاد، بل فصل الدين عن الدولة. وعليه يمكن تلخيص العلمنة التركيّة بسلخ أحد أعضاء الدولة منها. ولهذا وجب اعتبارها حدثًا مؤسّسًا لتاريخ لاوعْي خاصّ.

لكنّ السؤال المطروح: هل هذا التحوّل حصل بدون ردود فعل في الوسط الإسلاميّ؟ والجواب أنّه لم يكن ردود فعل مباشر فقط، بل كانت تردّدات لهذا الحدث في نفوس المسلمين ومواقفهم حتّى يومنا هذا.

١ - ٢ المسلمون وإلغاء الخلافة

إنّ النصّ (نصّ الألوسيّ) الذي أوردناه في بداية القسم الأوّل يطلعنا بوضوح على الأثر الذي تركه تاريخ ٣ أيّار ١٩٢٤ في حياة المسلمين. وهو يعكس طموح المسلمين إلى استعادة الخلافة تطبيقًا لحكم الله، وبما أنّ العالم هو لله، وَجَب أن يخضع لحكمه وهي مسؤوليّة على المسلمين إنجازها.

ردّة الفعل تلك تجعلنا نقف مجدّدًا على ردود فعل المسلمين حين أعلن أتاتورك قرار إلغاء الخلافة. يعرض لنا ألبرت حوراني نموذجًا من

ردود الفعل التي تشكّلت في مصر: «ففي ١٩٢٦، عقد فريق من العلماء المصريّين مجمع الخلافة (. . .) في القاهرة برئاسة شيخ الأزهر نظرًا إلى المركز الذي يحتلّه هذا البلد بين الشعوب الإسلاميّة. فأكّد هذا المجمع، من جديد، النظرة التقليديّة في الخلافة: فقال بشرعيّتها، بل بوجوبها، لأنّ عددًا من الفرائض الشرعيّة تتوقّف عليها. ولكي تكون أصليّة، ينبغي أن تتمتّع بالسلطة الروحيّة والزمنيّة معًا. فإذا انعدمت هاتان السلطتان لم يكن للخلافة وجود بالفعل، كما هو واقع الحال في الحاضر. لذلك كان كلّ ما يمكن القيام به الآن هو عقد اجتماعات متابعة للنظر في الأمر، حتّى يحين الوقت المناسب. وقد أضاف أحد المندوبين إلى ذلك أملهُ في أن يكون من الممكن، عندما يحين الوقت، أن يُنتخب الخليفة من قِبَل هيئة تمثيليّة إسلاميّة»[١١].

ورغمَ ما يتضمّنهُ موقف العلماء من أسى، وخطورة الخطوة عند المسلمين، إلّا أنّه قد تبعه مشادّات قويّة بين المثقّفين المسلمين، وبالأخصّ المصريّين، فمنهم مَن دافع عن إمكانيّة التخلّي عن فكرة الخلافة بعد الشكّ وتأكيد عدم شرعيّتها (عليّ عبد الرازق). جُوبِهَ هذا الرأي بأكثر من ردّ من قبل العلماء المتولّين مسؤوليّة الردّ.

قال الشيخ بخيت الذي تولّى الردّ على عليّ عبد الرازق: «إنّ نظريّة عبد الرازق تهدّد، ضمنًا، نظام العقيدة الإسلاميّة بكامله، وذلك بمحاولتها هدم أحد أساسَيه: عقيدة الخلافة. . .»[١٢]

فنُخبة العلماء هذه تنطلق من مبدأ يُحَدّد رسالة محمّد أنّها دعوة إلى شريعة أُرسِلت من لدن الله، ولتطبيقها فهي بحاجة إلى سلطة سياسيّة. وعليه يقتضي أن تكون الجماعة الإسلاميّة منذ البدء جماعة سياسيّة. وبما «أنّ الكتاب والشريعة لم يُنزّلا من أجل جيل معيّن، بل من أجل كلّ

---

(١١) حوراني، ألبرت، المرجع السابق، ص ١٩٢.
(١٢) المرجع نفسه، ص ١٩٦.

الأجيال، وَجبَ دائمًا وجود مَن يمارس السلطة السياسيّة في الأمّة. فالدين الإسلاميّ قائم على السعي إلى السيطرة والسلطة والقوّة والسؤدُد، ورفض أيّ شريعة تنافي شريعته وسنّته الإلهيّة، وعدم الاعتراف بأيّ سلطة لا يكون صاحبها مُكلّفًا بتنفيذ أحكامها»[١٣] (هذا موقف العلماء المصريّين الذي تكلّم باسمهم الشيخ بخيت).

فالردّ الصريح هذا يؤكّد أنّ الوجدان الإسلاميّ لا يمكن أن يعيش بعيدًا عن هذه الدعوة الكونيّة لتنفيذ حكم الله. فكيف له أن يقبل بإلغاء الخلافة التي تمثّل في وعيه تحقيقًا لحاكميّة الله. وهو بالتالي لا يمكنه إلّا أن يبحث عن بديل مؤقّت ساعةً يستحيل عليه إيجادُ مرجعيّة جامعة للمسلمين. هذا الأمر ممّا بدأ بالالتفات إليه بعض المفكّرين المصريّين.

فرشيد رضا أحد هؤلاء المفكّرين، والذي شغله موضوع الخلافة وإلغاؤها، قد أعطى حلًّا بديلًا ومؤقّتًا ريثما تستعيد الخلافة موقعها. فاعتبر، حسبما لخّص موقفه ألبرت حوراني، أنّ: «الخلافة الأصليّة ليست موجودة اليوم، ولذلك وجب إعادة بنائها، وهذا لا يتمّ إلّا على مرحلتَين: الأولى إقامة خلافة الضرورة، لتنسيق جهود البلدان الإسلاميّة ضدّ الخطر الخارجيّ؛ والثانية إقامة خلافة الاجتهاد الصحيح عندما يحين الوقت»[١٤]. فخلافة الضرورة، بحسب رضا، تقوم خطوةً أولى على مبايعة أحد حكّام الدول الإسلاميّة المشهود لهم أنّهم غير خاضعين لتأثيرات الأجانب؛ والخطوة الثانية تكون بإعداد أشخاص مؤهّلين للإمامة العظمى والاجتهاد الشرعيّ.

هذه الأفكار التي نادى بها رشيد رضا سرعان ما لاقت استحسان كثير من المسلمين، وعلى رأسهم تلميذه حسن البنّا الذي أسّس جماعة الإخوان المسلمين حوالى سنة ١٩٢٨. ونشوء هذه الحركة كان نتيجة

---

(١٣) المرجع السابق، ص ١٩٧.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٤٦.

لإخفاق اجتماع علماء الأزهر. في ضوء هذه المعطيات يمكننا تكوين نظرة أوّليّة إلى ما يُسمّى بالسلفيّة أو الأصوليّة الإسلاميّة وتفشّيها في العالم الإسلاميّ، لا سيّما أنّ حركة البنّا جاءت تحوّلًا في الفكر الإسلاميّ، من حركة الإصلاح التي قام بها محمّد عبدو وجمال الدين الأفغانيّ إلى حركة سلفيّة، بعدما كانت حركة محمّد عبدو حركةَ انفتاح على المعارف الأوروبيّة ومحاولة إيجاد موقع للإسلام في هذا الجوّ الحضاريّ الذي بدأ يفرض على الإسلام تحدّيات الوجود أو عدم الوجود كقوّة حضاريّة. هذا التحوّل يمكن أن نطلق عليه تسمية «الصحوة الإسلاميّة»[١٥].

هذا الوعي الذي تَشكّل عند المسلمين أخذ يتنامى مع الزمن، وهو في الحقيقة ظاهرة معقّدة يتداخل فيها أكثر من موضوع. ولذلك ذكرنا أنّنا كلّما تقدّمنا في الزمن وابتعدنا عن الحدث المؤسّس لهذا الوعي، تعقّدت الأمور وتشعّبت... فيجب إذًا تمييز ظاهرة التطرّف في كلّ مستوياتها، بحيث إنّها ظاهرة تأزّم الفكر الإسلاميّ تجاه إخفاقه في تحقيق وحدة شاملة. لذلك نرى المتطرّفين أنفسهم يتقاتلون، لا بل يتسابقون لإثبات صحّة مواقفهم. وكأنّ الأمر يتحوّل إلى رهان على مَن يُثبت نفسه خليفة

---

(١٥) «الصحوة الإسلاميّة، يقول السيّد محمّد حسين فضل الله، تمثّل اليقظة الإسلاميّة التي تعيشها الأمّة في انفتاحها على إسلامها، من خلال الصدمة التي تعيشها في واقع التحدّيات التي واجهتها الأمّة في غفلتها عن حركة الإسلام في الواقع، وعن أصالته في موقع الحياة، بحيث إنّ الإنسان ينفتح في أجواء هذه الصحوة بفعل الصدمة الكبيرة التي حدثت للمسلمين، من خلال سقوط أكثر من موقع من مواقعهم ومن خلال تهديد الآخرين لمواقعهم الباقية ممّا أدّى إلى خروجهم من حالة الغفلة...».
بن جدو، غسّان: خطاب المسلمين والمستقبل، حوارات مع آية الله السيّد محمّد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢٠.
راجع أيضًا، أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصّ - دراسة في علوم القرآن، الطبعة الخامسة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ٢٠٠٠. يقول عن رشيد رضا وما أحدثَهُ من تفجير لهذه العودة إلى السلفيّة الدينيّة: «... لكن من جُبّة الشيخ (رشيد رضا) بَرَزَت الاتّجاهات الرجعيّة في مجالات الفكر الدينيّ والأدبيّ على السواء...» ص ١٧.

مؤقّتًا للمسلمين ريثما يتسنّى له أن يحظى «بخلافة الاجتهاد الصحيح». وليس المجال هنا لمُناقشة تفاصيل هذه الصحوة وتشعّباتها (بين السنّة والشيعة...)[١٦].

فالمُبرِّر التاريخيّ هذا للصدمة التي يعيشها الوجدان الإسلاميّ لا يزال يُلقي بثقله على كثير من المفكّرين. فهاجس الوحدة يجتاح كلّ خطاب ومقال وكتاب يتناول وضع الإسلام. يقول السيّد محمّد حسين فضل الله في جوابه عن مسألة الأولويّات الكبرى للصحوة الإسلاميّة العالميّة عاملًا موحِّدًا بين استراتيجيّات التيّارات الإسلاميّة: «الأولويّة الأولى الكبرى هي تأصيل المفاهيم الإسلاميّة في المسألة الثقافيّة... لأنّ المشكلة التي تعاني منها الصحوة الإسلاميّة هي أنّها لم تستطع أن تقدّم صورة كاملة مترابطة متّصلة الخطوط للمشروع الإسلاميّ الواحد... والأولويّة الثانية... هي قضيّة الوحدة الإسلاميّة...»[١٧].

هذا الرأي يوضح أنّ الوحدة وإن لم تكن وحدةَ خلافة إلّا أنّها يمكن أن تُحقَّق في ضوء وحدة المشروع في صميم تعدّديّة الاتّجاهات. وهذه الوحدة هي التي ستؤسّس للوصول إلى وحدة إسلاميّة شاملة أو وحدة القضايا المشتركة بين الإسلاميّين. أمّا الدكتورة نادية شريف العمري فتستبدل بكلمة «وحدة» كلمة «تضامن»: «إنّ التضامن الإسلاميّ مطلب كلّ فرد مسلم وأنشودة كلّ مؤمن ناضج الفكر... وغاية كلّ مجتمع عاش في ظلّ الإسلام ونَعِم بعدالته، ورحمته وتسامحه... والتضامن في واقع الأمر عنوان القوّة ومفتاح المجد... فالظروف الحاليّة المحيطة

(١٦) راجع: عطيّة، عاطف: «قضيّة التكفير والخلافة المؤجّلة»، جريدة النهار، الإثنين ١-٣-١٩٩٩؛ والكيلاني، شمس الدين: «الفقيه والسياسة»، جريدة النهار، ١٠-١٠-١٩٩٨.

(١٧) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٣-١٦٤؛ راجع: شمس الدين، محمّد مهدي: «الوحدة والإمامة»، مجلّة الغدير، ع ٨-٩ تشرين الأوّل ١٩٩٠، ص ٨٠-٩٦.

بالمسلمين تفرض عليهم حتميّة التضامن الإسلاميّ ووحدة الصفّ وإزالة الخلافات الجانبيّة... لأنّ العدوّ المتربّص بهم... يتّخذ من تفرُّق كلمتهم ومن تمزُّق وحدتهم منفذًا لتحقيق أغراضه... وأفكاره الاستعماريّة الخبيثة»[١٨]. ويرى محمّد الألوسيّ أنّ ثورة الخميني كشفت هي أيضًا عن رغبة المسلمين في الوحدة: «... ولعلّ أوضح وأقرب مثل لهذه الحقيقة الكبيرة... هي تلك الاستجابة العارمة للجماهير الإسلاميّة للخُمَيني في ثورته، حيث التفّت حوله الجموع في داخل إيران... كما تعلّقت بثورته ولنفس السبب (اقتلاع الطاغوت) آمال المسلمين وعواطفهم في كلّ مكان، تعلّقًا هزّ أركان الجاهليّة... وكاد أن يعصف بها لولا ما طرأ على تلك الثورة من توجّهات عرقيّة وطائفيّة وإقليميّة ضيّقة مقيتة حوّلتها عن أهدافها الإسلاميّة»[١٩].

هذه الآراء الثلاثة وما سبقها من عرض تاريخيّ تُبيّن ألم الإسلام الكائن في تقرير وحدته. هذه الوحدة هي المطلب الأوّل ولا استغناء عنها. وهي تُبرّر قوّة المسلمين في مواجهة أعداء الإسلام وعلى رأسهم الغرب. الغرب الذي أحاط المُسلمين بأفكار ليست من أصول دينهم، وأنتجَ لهم عقليّة مُغايرة كفكرة فصل الدين عن الدولة بإلغاء الخلافة.

لكن سرعانَ ما تحوّلَ هذا السعي لاستعادة الوحدة إلى «يوتوبيا» إسلاميّة، استدرك خطورتها عن قصد أو غير قصد بعض المفكّرين أمثال رشيد رضا عندما قال بفكرة الخلافة البديلة، والسيّد فضل الله عندما تحدّث عن وحدة في المسائل المشتركة للمسلمين، وكذلك الألوسيّ في عرضه إخفاق الوحدة حول الخُمَيني بسبب القوميّة... والطائفيّة...

إلّا أنّ هذه «اليوتوبيا» أضحت أمرًا راهنًا في الوجدان الإسلاميّ،

---

(١٨) العمريّ، نادية شريف: أضواء على الثقافة الإسلاميّة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣٣٢-٣٣٣.

(١٩) الألوسيّ، محمّد: المرجع السابق، ص ١٤٤.

وحجّة ذلك أنّ هذا الوجدان لم يستطع أن يكيّف ذاته مع المعطيات الجديدة التي طرأت على العقل الإسلاميّ أو عقل الإنسان المسلم المتأثّر، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بالتقدّم الحاصل في الغرب. هذه «اليوتوبيا» منعت المسلمين من قبول الكثير من المصطلحات والوقائع التي اعتبروها غريبة عن تراثهم، فشكّلوا في وجهها حاجزًا تصادميًّا كفكرة الوطن والقوميّة...

٢ – إلغاء الخلافة وأثره في الفكر الإسلاميّ

إنّ الإرباك الحاصل في الوجدان الإسلاميّ هو نتيجة هذه «اليوتوبيا» التي دفعت به إلى التقلّص بفعل تاريخه الذي يدفع به إلى الماضي عوضًا عن أن يكون قوّة دفع إلى المستقبل. فكلّما ابتعدنا عن هذا التاريخ، تأصّل الحنين إلى الماضي وتأصّل معه الامتعاض الإسلاميّ، وشعر الإسلام بأنّه تغرّبَ عن ذاته ودُفِع إلى التصادم بكلّ الواقع المحيط به. ولهذا السبب تتكاثر في مواقف المسلمين الأصوليّين وغير الأصوليّين الدعوة إلى الأصالة الإسلاميّة «ومقاتلة» كلّ ما هو غير إسلاميّ. وهنا تبرز مشكلة من نوع آخر. إنّ الإسلام قد تحوّل إلى دغمائيّات وكليشيهات، كما قال محمّد أركون، أغلقت على الفكر الإسلاميّ القيام بعمليّة نقد ذاتيّ لبعض الثوابت التي رسّخها التاريخ بعيدًا عن ارتباطها بالأصالة الإسلاميّة، ذلك بأنّ التاريخ (الحدث) يطغى على الأنتروبولوجيا. يقول أركون: «إنّ إحدى النتائج السلبيّة لهذا التطوّر التاريخيّ (للإديولوجيا الإسلاميّة) المعاكس لتطوّر الفكر في الغرب، هو أنّ المسلمين يُغَطّون اليوم (ربّما أكثر من الفترة الكلاسّيكيّة) رهانات التاريخ الأرضيّ وصراعاته بغطاء إسلاميّ. هكذا نلاحظ أنّ العقل الأرثوذوكسيّ هو الذي يحدّد مَن هم المؤمنون الحقيقيّون ويميّز بينهم وبين المفسدين في الأرض...»[٢٠]. إنّ

(٢٠) أركون، محمّد: تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، المركز الثقافيّ العربيّ؛ بيروت، ١٩٩٨، ص ٩٨.

قراءة أركون لواقع الإسلام يُرسّخ الصعوبة التي أشرنا إليها في المقدّمة عن التاريخ رابطًا بين الذات والانوجاد، إلى حدّ أنّ المسلم محكوم عليه أن يتوجد نتيجةً لهذا الثقل التاريخيّ الذي يحيط به. فالأنتروبولوجيا ضحيّة التاريخ، ومن جرّاء ذلك نجد صعوبة لدى المسلم ليتحرّر من هذا التاريخ من جهة، ومن جهة أخرى أصبح هذا التاريخ عنوانًا عريضًا لاستعادة أمجاد الإسلام. فالمسلم إذًا يتنازعه معسكران: فإمّا أن يختار الأوّل ويتحمّل مسؤوليّة قراره، وإمّا أن يختار الثاني وبالتالي يكون محرّكًا حُكمًا بتسلسلة من الخطابات التي تحدّد له طبيعة المواقف التي يعيشها.

هناك طموحٌ جامح إلى الوحدة، لا اتّحادًا في مواجهة أزمة التاريخ بل محاولة للتماثل وخلق ذهنيّة تماثليّة (Uniformisation). والتماثل ينطوي على صراع والصراع هو إلغاء. وهذا ما تعكسه الكليشيهات التي يحملها الخطاب الإسلاميّ. وفي مفهوم المسلمين، مثلًا، يتّخذ المجتمع مصطلحًا جذره الاجتماع. ما معنى كلمة مجتمع إذًا؟ يحدّده أركون بأنّه: «المجتمع الذي يتكلّم خطابًا واحدًا محدّدًا، . . . ثمّ يضع الحدود التي لا يمكن لأحد من البشر أن يتجاوزها. . .»[٢١].

التاريخ منطو على صراع. هناك أعداء للإسلام، وهدف المسلمين استعادة وحدتهم، وعليهم ألّا يغيّروا دغمائيّتهم. فكيف يبرّرون وجودهم والاستمرار عليه؟ هذا يتمّ بتحديد صيغة أهداف واضحة أو كليشيهات جاهزة. هناك استكبار عالميّ، وقد حمل هذا الاستكبار قضايا إلى جسم الإسلام وحضارته. هذه عناوين الوحدة وهي حوافز يستعملها الخطاب الإسلاميّ علّه يفلح في الوصول إلى هدفه. ومن هذا الأساس يمكننا أن نفهم سباق الإسلاميّين في تثبيت أنفسهم والغلوّ في دحض آراء هذا العدوّ.

فالاستكبار والتغريب هما العدوّان الشرسان الواجب القضاء عليهما كي يستعيد الإسلام وحدته وأصالته.

---

(٢١) المرجع للسابق، ص ٢٨٩.

٢ - ١ الاستكبار العالميّ العدوّ الأكبر

يتكرّر مصطلح الاستكبار، عنوانًا سياسيًّا، مقرونًا بمصطلح الكفر في خطاب الإسلام المعاصر، يتصوّر سامعوه أنّ المقصود به السياسات التي يتهجها الغرب الملحد تجاه العالم العربيّ. لكنّ هذا المصطلح يَفْقد براءته في النصوص الإسلاميّة. فمَن يمثّل الاستكبار؟

نصّان يحدّدان هويّة المستكبرين الكافرين بوضوح: الأوّل للسيّد محمّد حسين فضل الله: «هناك مشكلة خارجيّة، يواجه فيها المشروع الإسلاميّ تحدّيات استكباريّة وتحدّيات الكفر العالميّ. فنحن نعلم بأنّ المسيحيّة العالميّة تقف ضدّ المشروع الإسلاميّ الكبير بطريقة وبأخرى، من ناحية سياسيّة تارةً ومن ناحية فكريّة أخرى، كما أنّ اليهوديّة العالميّة تقف هي أيضًا أمام المشروع الإسلاميّ. وعندما ننطلق إلى المسألة السياسيّة الكبرى الدوليّة فإنّنا نجد أنّ الاستكبار العالميّ يقف ضدّ المشروع الإسلاميّ الكبير. وهكذا نجد أنّ ثمّة تقاطعات بين المسيحيّة العالميّة واليهوديّة العالميّة والاستكبار العالميّ في مواجهة المشروع الإسلاميّ، باعتبار أنّه يمثّل جذرًا تاريخيًّا عميقًا في الساحة الإسلاميّة التي تعمل كلّ هذه القوى على أن تكون لها مواقع متقدّمة في داخلها، ممّا يجعل المشروع الإسلاميّ خطرًا على مصالحها وعلى أوضاعها. ولذلك فإنّ على المشروع الإسلاميّ أن يستعدّ لحرب طويلة الأمد في مواجهة كلّ هذه التحدّيات»[٢٢].

والنصّ الثاني هو للدكتورة نادية شريف العمريّ إذ تقول: «... العصور الحديثة تشهد بأنّ الكافرين قد أجهزوا على المسلمين بكلّ ثقلهم، مستخدمين الوسائل غير الشريفة من غزو مسلّح إلى غزو فكريّ، ومن يهوديّة تتعاون مع النصرانيّة، ومن شيوعيّة لا تقل عنهما ضراوة وفتكًا بالمسلمين...»[٢٣].

---

(٢٢) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٨.

(٢٣) العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ١٥٨؛ راجع أيضًا، كتاب أريكان=

هذان النصّان يعكسان الخوف الذي يعيشه المسلمون نتيجة ما يدور حولهم. فالقلق بادٍ، وهو ناجم عن هذا الخوف من القوّة التي يمتلكها كلّ مَن يحيط بالإسلام. ويقول السيّد فضل الله في موقع آخر: إنّ الاستكبار قادر أن يدخل كلّ موقع من مواقع المسلمين السياسيّة، والاقتصاديّة والثقافيّة، حتّى إنّه قادر على أن يقتحم بيوت المسلمين، وغُرَف نومهم وأحاسيسهم. ويرأي المسلمين أنّ الاستكبار لما كان له أن يصل إلى هذا الحدّ من النفوذ إلّا عندما استطاع القضاء على وحدة المسلمين وتفكيك حكمهم. وهنا من جديد يطغى التاريخ على الأنتروبولوجيا. لأنّنا كنا قد أشرنا إلى كون إلغاء الخلافة مطلبًا حيويًّا نتج عن عدم قدرة الإسلام على الاستمرار بدون تطوير ذاته. وهذا أيضًا ما شهدته مصر نتيجةً لموقف النهضويّين.

لكنّ خطاب الإيديولوجيا مختلف. فالإيديولوجيا، وهذا كلام المثقّفين المتحرّرين المسلمين، تحاول أن تجمّد الأنتروبولوجيا في تاريخ مِن صُنع يديها. فما السبيل إذًا؟

إنّ المسلمين لم يتوصّلوا إلى موقف آخر غير المواجهة: المواجهة التي سمّاها السيّد فضل الله «التحضّر لحرب طويلة الأمد»، حرب تتّخذ صفة المقدّس، أي الجهاد ضدّ هؤلاء المستكبرين الكافرين. ويلمّح محمّد أركون إلى موقف المواجهة قائلًا: «إنّ المواجهة مع الغرب الفاتح المتفوّق كانت قد ولّدت إيديولوجيا كفاحيّة صارمة شوّهت الطابع الأنطولوجيّ الخاصّ بالإسلام، وعرقلت ولا تزال مهمّة نقد التراث الحيّ التي لا بدّ منها إذا ما أريد للمسلمين أن يتحرّروا فعلًا. كما أنّ الإيديولوجيا المذكورة قد حرّفت هذه المهمّة عن مسارها»[٢٤]. فالمواجهة موقف سلبيّ تولّد انغلاقًا على الذات وتصلّبًا، خوفًا من فقد الهويّة وبالتالي من نقد الذات والانفتاح على واقع جديد يفتح للشعوب

صوحي الدين: الصليبيّة الجديدة تحدٍّ ومواجهة، دار السلام.

(٢٤) أركون، محمّد: المرجع السابق، ص ١٣٨.

الإسلاميّة مستقبلًا جديدًا. المواجهة صراع والصراع تمسّك، وهذا ما يطلعنا عليه موقف السيّد فضل الله والدكتورة العمريّ[٢٥].

قرار المواجهة هذا الذي اختاره الإسلام يوضحه لنا الشيخ راشد الغنوشيّ: «ليس أمام أمّتنا إزاء المصير الرهيب الذي أعدّه وينفّذه الحِلف الشيطانيّ الدوليّ لتدمير ما تبقّى من كيانها ووَأْدِ كلّ أمل لنهضتها، ليس أمامها من عاصم غير الإيمان، والعمل غير الجهاد. قاتلوا المشركين كافّة...، الجهاد وبكلّ معانيه ومستلزماته، الجهد بمعنى المجاهدة النفسيّة ضدّ أهوائها حتّى تخلص لله: وضدّ عوامل التفرّق في صفوف المؤمنين، الجهاد الفكريّ - لتحرير الدماء التي تجري في دماء أمّتنا، أي الثقافة، من كلّ الآثار المدمّرة للغزو الفكريّ الغربيّ... والجهاد ضدّ أنظمة الكفر والاستبداد... فآن للأمّة الإسلاميّة أن تنهض بمهامّ الصراع الحضاريّ الإسلاميّ... لا مناص من تركيز الجهاد الجماهيريّ على مجاهدة هذه الأنظمة (في الدول الإسلاميّة) الخائنة، لتعريتها وتوهينها وإرضاخها لسلطة الشعب والإطاحة بها... وإنّ تحريضنا على مجاهدة أمم الكفر بزعامة اليهود والأمريكان والإنغليز وأتباعهم ينبغي أن يتواصل حتّى ينتهوا عن كيدهم لأمّتنا ودينتا... نقاتلهم ونحرّض على مقاتلتهم ونورث أجيالنا الحقد عليهم والتهديد للثأر منهم... إنّ الطريق إلى ذلك النظام الربّانيّ الإنسانيّ طويل وشاقّ يمرّ عبر الجهاد... وكذا طريق الحضارة وطريق الجنّة»[٢٦].

---

(٢٥) راجع، بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ٢٠١-٢٠٢؛ والعمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ١٥٧ وما يتبع.

(٢٦) الشيخ راشد الغنوشيّ، «الحركة الإسلاميّة والنظام الدوليّ»، مجلة الغدير، المجلّد الثاني، عدد ١٤-١٥-١٦، حزيران ١٩٩١، ص ص ٨٨-٨٩. للكاتب مقال آخر في سنة ١٩٩٠، يطرح وجهة نظر مخالفة من خلال عرضه إمكانيّة لقاء الغرب. هنا يتوضّح لنا كيف أنّ الإيديولوجيا وسياسة المرحلة تتحكّم بالخطاب الإسلاميّ. راجع الشيخ راشد الغنوشيّ: «الإسلام والغرب»، مجلّة الغدير، عدد ١٠-١١، كانون الأوّل ١٩٩٠، ص ص ٣٥-٣٨.

موقف الغنوشيّ يعطي المواجهةَ صفَة المقدّس أيضًا. فالحرب التي تحدّث عنها السيّد فضل الله هي بالواقع حرب دينيّة. وهذا ما كنّا أشرنا إليه في موقف أركون القائل إنّ الإسلام يغطّي تحدّيات التاريخ بطابع دينيّ. وهذا المنطق هو الذي يوفّر لإيديولوجيا الفكر والعقل الإسلاميّ مبرّرات الانغلاق كي لا يطرح واقعه-المشكلة، وذلك يعود إلى تركيبة فكره وعقله وليس إلى حركة العالم من حوله. الصراع إذًا حضاريّ محض.

هكذا تكون ذهنيّة الصراع والثورة[٢٧]؛ هي التي تحكم واقع المسلمين، وهي إن دلّت على شيء فهو هذا التأزّم في الوجدان الإسلاميّ المصمّم أن يعيش في عالم منغلق على ذاته (Monde fusionnel) غير قابل أن يخضع تاريخه وعقله للنقد الذاتيّ[٢٨].

والحاصل أنّ الإسلام يصوّر عجزه الداخليّ بصورة خارجيّة هي هجوم الآخرين عليه. لكنّ الأمر أصبح واضحًا، فغياب حاكميّة الله المطلقة من خلال دولة إسلاميّة أو أمّة إسلاميّة، خطابٌ يجعل الإسلام في جماد غير قابل للتحريك. إنّ فقدان الإسلام السياسيّ جعل الإسلام رأسًا من دون جسم. وبالتالي لم يكن فقدان الحكم موجودًا إلّا عندما نجح الغرب في اختراق فكر المسلمين وعقائدهم، وفرض عليهم ما لا يمكن الإسلام القبول به: التغريب، والقوميّات. وبعد القضاء على الخلافة شكّل هذان المصطلحان تكملة للصدمة الأولى التي غرّبت الإسلام عن أصالته.

---

(٢٧) لتعميق هذا الواقع الثوريّ، راجع، الضيقة حسن: «الإسلام والغرب»، مجلّة القدير، عدد ١٠-١١، كانون الأوّل ١٩٩٠، ص ص ٣٥-٣٩؛ وكتاب السيّد محمّد حسين فضل الله: الحركة الإسلاميّة هموم وقضايا، دار الملاك، بيروت، ١٩٩١.

(٢٨) يمكن الرجوع إلى آراء المثقّفين المسلمين الجدد حين يصفون هذه الصعوبة: محمّد أركون، نصر حامد أبو زيد (المرجع السابق، ص ص ٩-٢٨)، والشيخ عبد الكريم الخليل...

٢ - ٢ التغريب وتشوه القوميّات العربيّة[٢٩]

لا تزال الإيديولوجيا تفرض على الساحة الإسلاميّة خطابًا معيّنًا يجعل من المسلمين غرباء في أرض الإسلام؛ فالمسلم متمسّك بأصالته وفي الوقت نفسه محاط بكمٍّ هائل من المؤثّرات والتعقيدات، إذ يجد نفسه مجبرًا على التأقلم مع الحضارة الراهنة. لكنّه بالمقابل هو مرغم على سماع خطاب مناقض. لهذا نجد الجماهير الإسلاميّة تهوج وتموج على الغرب والتغريب. ثمّ نجد الإسلام يدخل الثقافة من باب الاستفادة، ويعزّز أكثر فأكثر موقع قوميّاته. فالشرخ كبير والتاريخ ثقيل. وبين هذا الشرخ والتاريخ تولّد هذا الخطاب الذي يحنّ إلى ثقافة إسلاميّة تُثبِت ذاتها بدحض التغريب وتؤكّد وحدتها بالتشهير بقوميّاتها.

مسألة التغريب ترتبط بكلّ ما دخل على الثقافة الإسلاميّة من معطيات الغرب الحديث في حقول العلم والثقافة... ولكنّها تتشعّب إلى مسائل أخرى كالموقف من الاستشراق والمستشرقين المعتبرين غزاة «صليبيّة جديدة»[٣٠].

هذا الموقف رتّب على الإيديولوجيا أن تُلحق التكفير بكلّ مَن حاول ويحاول التعاطف مع أفكار الغرب. الخطاب الإسلاميّ إذًا يريد تصوير الثقافة الإسلاميّة على أنّها كافية ذاتها ولا تحتاج إلى الآخرين. وهذا ما نلاحظه في الآونة الأخيرة في البرامج المتلفزة والكتب... التي تتحدّث

---

(٢٩) لا نريد بكلمة «قوميّة» المعنى الذي استعمله لها القوميّون العرب، بل نقصد بها تقسيم العالم الإسلاميّ إلى أوطان، لكلّ منها شعبه وتاريخه (ثقافته...) وأرضه المرتبطة بتاريخه. هذا المعنى لكلمة «قوميّة» حدّده كمال يوسف الحاج: «... لا قوميّة بدون طبيعة (أي بدون أرض واقتصاد، أعني بدون قُطر صالح، هو ما نسمّيه بالوطن). فإنّنا نقول أيضًا، وهذا حقّ، لا قوميّة بدون إنسان (أي بدون تاريخ ولغة، أعني بدون قوم مؤهّل، هو ما نسمّيه بالوطنيّة). وهكذا يتلاقى شطرا الحقيقة القوميّة: المكان والزمان، الطبيعة والإنسان...». الحاج، كمال يوسف: موجز الفلسفة اللبنانيّة، مطابع الكريم، جونية، ١٩٧٤، ص ٧٠٤.

(٣٠) راجع، الحسين، قصيّ: «الاستشراق والإسلام»، جريدة النهار، ٢٤ شباط ١٩٩٩.

عن العلم في القرآن لتؤكّد أنّ كلّ ما في العلم موجود في الكتاب ولتثبّت صحّة تركيبة العقل الإسلاميّ[٣١].

لكن لِمصطلح التغريب في الوعي الإسلاميّ تحديد خاصّ. تقول الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة: «إنّ التغريب هو تيّار كبير ذو أبعاد سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، يرمي إلى صبغ حياة الأمم بعامّةٍ والمسلمين بخاصّةٍ بالأسلوب الغربيّ، وذلك بهدف إلغاء شخصيّتهم المستقلّة وخصائصهم المتفرّدة وجعلهم أسرى التبعيّة الكاملة للحضارة الغربيّة»[٣٢]. وتضيف نادية شريف العمري على هذا التحديد توضيحًا آخر: «... هذا المخطّط (التغريب) من أقسى ما يواجهه الفكر الإسلاميّ في العصور المختلفة لأنّه وليد الاستعمار وربيب الاستشراق وابن التبشير، وهو فوق ذلك مؤامرة الصهيونيّة مع الصليبيّة ضدّ الإسلام والمسلمين»[٣٣].

بعد هذا التحديد تتوضّح لنا صورة المخاض الثقافيّ الذي تمرّ فيه الثقافة الإسلاميّة. فمنطق الوحدة أو الأحاديّة ومبدأ الشموليّة في الثقافة يجعلان هذه الثقافة تشعر بالتحدّي من كلّ ما يشكّل مزاحمةً في جمهور المسلمين تجاه ما تحدّده لهم ثقافتهم ودينهم. فكلّ محاولة لتغيير عالم الرموز الذي فرضته إيديولوجيا الخطاب الإسلاميّ تُعتبر خروجًا عن أصالة الإسلام[٣٤].

وهذا الرأي يَبرز بوضوح في ظاهرة التكفير المتبادل التي يمارسها المسلمون، وكأنّ الخلافات البديلة تجعل من ذاتها حارسة للثقافة

---

(٣١) راجع، أبو سليمان، عبد الحميد: «إسلاميّة المعرفة وإسلاميّة العلوم السياسيّة»، مجلّة المسلم المعاصر، العدد ٣١، مايو ١٩٨٢، ص ص ١٩-٤٥.

(٣٢) الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العلميّة للشباب الإسلاميّ، الرياض، ١٩٨٩، ص ١٤٥.

(٣٣) العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٣٤) راجع، حاشية ٢٦.

الإسلاميّة، وهي تتنازع في ما بينها لتقرّر مَن يُحافظ أكثر على نقاوة الإسلام. ولنا في هذا الأمر ثلاثة شواهد معاصرة: - الأوّل، كتاب الفقه الإسلاميّ في طريق التجديد، للدكتور محمّد سليم العوّ. ويروي جهاد البشير أنّ الدكتور العوّ فوجئ عند دخوله قاعةً للمحاضرات يردود فعل الشبّان الحاضرين الذين أخذوا يتّهمونه بالتغريب وبإسقاط الليبيراليّة وآليّاتها على الفقه الإسلاميّ مع ادّعاء تجديده[٣٥]. - الثاني، هو الجدل القائم بين حزب الله والسيّد محمّد حسين فضل الله حول آرائه. فأحد الذين قاموا بالردّ على أفكاره لم يتوانَ عن نعته بالكافر، والمضِلّ، والفاسد، والماركسيّ. وأحد الموضوعات التي أثارها السيّد فضل الله هو مسألة الجامد والمتحرّك في القرآن. فاعتبر السيّد فضل الله، بحسب النصّ الوارد في الكتاب والمقتطع من نصّ كامل، أنّ الثابت والمتحرّك يُحدَّدان بحسب وعي الناس. فما كان من «المسلم الغيور» - كما يطلق على ذاته - إلّا أن أعطى حكمًا قاطعًا ولكن غير أكيد: «... الفكرة متأثّرة بشكل كامل على ما يبدو بما صدح به الفكر الغربيّ العلمانيّ...». وفي المقابل ينهال المؤلّف بمجموعة لا تُعدّ ولا تُحصى من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة ليثبت ضلالة السيّد فضل الله[٣٦]. - أمّا النموذج الثالث فهو ما نشرته مجلّة السياسة العالميّة *(Politique internationale)* في مقال ليزهان ترابي بعنوان: «العربيّة السعوديّة: القرآن والحاسوب». يقول كاتب المقال إنّه بالرغم من الجهد الذي يقوم به الملك فهد لتطوير مبدأ الحياة السعوديّة لتواكب سير الحضارة، يتصادم هذا الأمر «بثقل الحضارة» (Le poids de la tradition)، ويلاحظ المؤلّف أنّ الشريعة الإسلاميّة لم تطبَّق بحزم كما

---

(٣٥) راجع، البشير، جهاد: «تجديد الفقة الإسلاميّ في منظار جيلين»، جريدة النهار، ٧ كانون الثاني ١٩٩٨.

(٣٦) راجع، مسلم غيور: كتاب دين إسلام، مجموعة فتن أهل البدع ١، دار الهدى، بيروت ١٩٩٩؛ راجع أيضًا في الموضوع نفسه، المشهديّ، محمّد عليّ الهاشميّ: الحوزة العلميّة تلين الانحراف، بيروت ١٩٩٩.

طُبِّقت في الآونة الأخيرة[٣٧].

هذا الموضوع محصور بين عنوان الأصالة والتغريب. من هنا نستنتج صعوبة القيام بأيّ تطوير للعقل الإسلاميّ بعيدًا عن خطاب الإيديولوجيا. فالأمر مرتبط بالتاريخ الذي يعرّض كلّ ظاهرة أو محاولة لِتُدان بالكفر... فهل سبب هذا هو التحدّي الخارجيّ أم بُنيةٌ ثقافةٍ غير قابلة للتحرّك ومحكومة بخوف من التاريخ؟

هذا السؤال يحاول محمّد أركون أن يجيب عنه: «يمكن بالتأكيد الإشارة إلى الحالة الصعبة التي تعيشها المجتمعات الإسلاميّة في مواجهة الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكنّ هذه الحالة تحوّلت (...) إلى نوع من الحجّة التسويغيّة والتبريريّة. يمثّل الإسلام في هذه الحالة نوعًا من الملجأ والملاذ للمجتمعات الإسلاميّة التي تريد أن تحتفظ بهويّتها في مواجهة الغرب الحديث، الجبّار تكنولوجيًّا، وحضاريًّا. إذا ما فقد المسلمون ملجأ كهذا، فلن يعود هناك أيّ عامل تحريضيّ مثير لحماسة الجماهير والجسم الاجتماعيّ ككلّ (Le corps social). لهذا السبب (...) هذه هي الحالة التي نعيشها اليوم: إنّها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنّها في الوقت ذاته مفهومة»[٣٨].

ويوضح في مكان آخر: «إنّ انتشار خطاب الثورة الإسلاميّة وتوسّعه الآن، يزيدان من سوء التفاهم ويقوّيان النظرة السلبيّة لدى الشعوب الإسلاميّة ضدّ الغرب، وإذًا ضدّ نتاجه المشكوك فيه أكثر من غيره، ألا وهو الاستشراق، وهكذا نجد أنّ الحوار الحقيقيّ والجذريّ الذي ينبغي أن يدور حول الأسئلة الكبرى والحاسمة للدلالة الدينيّة للإسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع، قد زُوِّر وزُيِّف ثمّ أُجِّل من جديد

(٣٧) TORABI, Bizhan: «Arabie Saoudite: le Coran et l'ordinateur», In *Politique Internationale*, n° 61, automne 1993, pp 113-128.

(٣٨) أركون، محمّد: المرجع السابق، ص ٢٨٩.

بسبب التناقضات المؤقّتة والخصومات السياسيّة العابرة»[٣٩].

ويخلص أركون إلى النتيجة التالية: «... نجد، ويا للأسف، أنّ الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر يبقى غارقًا أكثر من اللازم في حمأة الصراع السياسيّ والاقتصاديّ وضروراته، وإذن فهو يبقى بعيدًا جدًّا عن القيام بالعودة النقديّة اللازمة إلى مسلّماته وفرضيّاته الخاصّة بالذات»[٤٠].

أمّا مسألة القوميّات، التي هي وليدة الفكر الغربيّ مباشرةً، فنجد أيضًا في هذه النقطة كيف أنّ التاريخ (= الإيديولوجيا) يطغى على الأنتروبولوجيا. فالقوميّة التي برزت مطلبًا إنسانيًّا في هذا العالم، والتي هي وليدة رغبة الإنسان والشعوب في الاستقلال الذاتيّ والشعور بخصوصيّة كلّ مجتمع، ارتبطت بعدّة معطيات ثقافيّة، جغرافيّة، دينيّة... هي إذًا مطلب أنتروبولوجيّ. هذه الفكرة لاقت أصداءً في العالم العربيّ، لا سيّما في مراحل الاستقلال عن الاستعمار، فسارع المفكّرون إلى ترسيخ قوميّاتهم. وهذا ما حدث في مصر، وسورية، ولبنان... ولكن بالرغم من بروز هذه الحاجة يجد الإسلام نفسه مدفوعًا إلى مواجهة هذا الموضوع.

يوضح ألبرت حوراني هذا الشرخ الذي أبعد المسلمين أو البلدان الإسلاميّة عن المطالبة المباشرة بوحدة إسلاميّة، خصوصًا في فترة المطالبة بالاستقلال في مصر والدول العربيّة الأخرى، إذ يقول: «بيد أنّ هذه النداءات من أجل الوحدة العربيّة والسياسيّة (التي نادت بها مجموعة من الجمعيّات السرّيّة في سوريا والعراق ومصر...) لم تجد لها استجابة لدى جميع الناطقين بالضادّ، فحرّيّة القول والعمل التي اتّسعت بعد ١٩٠٨ وسياسة تركيا الفتاة، إذ ساعدتا على نموّ القوميّة العربيّة، ساعدتا أيضًا على نموّ قوميّات أخرى»[٤١].

---

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٤٠) المرجع نفسه، ص ١٦١.

(٤١) حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٢٩١.

فنشوء الأوطان العربيّة جعل المطالبة بالوحدة الإسلاميّة، أي الوحدة السياسيّة، أمرًا مستحيلًا، لا بل غير ممكن. فالتطوّر الأنتروبولوجيّ السياسيّ هذا لم يرافقه ما يسمّى بروح التموضع في الفكر الإسلاميّ، فالنتيجة جاءت أنّ الصراع قائم على قبول القوميّات حتّى اليوم. وهذا الأمر مرتبط بمجموعة من الاعتبارات التي تنبثق من التاريخ الفكريّ الإسلاميّ، لأنّ القوميّة بحدّ ذاتها قد تكون غير مزعجة، لكن ما رافق مصطلح القوميّة من تبريرات التاريخ والجغرافيا والثقافة هو الأمر المزعج. فكيف نقبل بتاريخ آخر للشعوب العربيّة غير تاريخنا العربيّ؟ وكيف نقبل بأصول ثقافيّة للشعوب العربيّة والبلدان العربيّة غير الثقافة الإسلاميّة؟ في ضوء هذه التساؤلات يمكننا أن نفهم موقف محمّد الألوسيّ من صدّام حسين، حين قام هذا الأخير في أحد مؤتمرات حزب البعث ليؤكّد أنّ العراق أمّة وقوميّة. فهذا التصريح يعتبره الألوسيّ ضربًا للإسلام وللعراق المسلم، وهو محاولة لتغريب العراق عن ثقافته الحقيقيّة.

يقول صدّام، حسبما أورد الألوسيّ: «فنحن إذًا أمّة، ولكي تبدو هذه الأمّة وكأنّها خُلقت بالإسلام، فهذا الأمر يقوّي منطق الرجعيّة الدينيّة المتخلّفة، ويعني أنّنا يجب أن نكون حزبًا دينيًّا ونحن لسنا كذلك. فيجب أن ندعم نظريّتنا بالتاريخ القديم مؤكّدين أنّ تاريخ الأمّة العربيّة يمتدّ إلى عصور سحيقة في القدم»[٤٢].

يعلّق الألوسيّ على هذا القول فيعتبر أنّ صدّام «... أخذ يعمل على طمس الهويّة الإسلاميّة للعراق بإزالة أيّ مظهر إسلاميّ فيه، وإلغاء البقيّة الباقية من التشريعات الإسلاميّة التي كان يجب العمل بها في بعض شؤون الحياة، مثل المواريث والأحوال الشخصيّة...»[٤٣].

---

(٤٢) الألوسيّ، محمّد: المرجع السابق، ص ٢٨.
(٤٣) المرجع السابق.

إنّ هذا الوهن الذي ألَمّ بجسم الأمّة الإسلاميّة لم يجد المسلمون له مبرّرًا آخر سوى نجاح السياسة الاستعماريّة في تقسيم البلد الإسلاميّ الواحد إلى كيانات مجزّأة لتستغلّ ثرواتها وقدراتها(٤٤).

ردّة الفعل هذه تجد لها تعبيرًا أوضح في كلام السيّد محمّد حسين فضل الله حين يقول: «... إنّ الواقع التجزيئيّ الذي يعيشه المسلمون في هذه الدول (الدول العربيّة) التي صنعها الاستكبار العالميّ لمصالحه، يمثّل مشكلة، لأنّه ألغى الأمّة في عمق الوعي الإسلاميّ الشخصيّ. فنحن نلاحظ أنّ هناك تجذّرًا خطيرًا في المسألة الوطنيّة للإنسان المسلم بحيث أصبح يشعر بالحاجز الوطنيّ الذي يحجبه عن مسلم آخر... أنا أتصوّر أنّ هذه المشكلة الداخليّة وُجدت من خلال الأوضاع الأساسيّة القلقة التي عاشها المسلمون، بحيث فقدوا معنى الأمّة في مشاعرهم الحقيقيّة وإن كانت مسألة الأمّة قد تُداعب بعض أحاسيسهم ومشاعرهم بما لا يحقّق شيئًا كبيرًا على مستوى الموقف وعلى مستوى الواقع»(٤٥).

بعد هذا العرض للتنديد بالقوميّات، هل يمكننا رؤية مصالحة بين القوميّة والإسلام؟ يرى ألبرت حوراني أنّه من الممكن القيام بذلك شرط أن نعود إلى القوميّة مصطلحًا إسلاميًّا، بمعنى أنّ لا فصل بين القوميّة والإسلام(٤٦).

يمكننا أن نستخلص ترابطًا جليًّا ما بين القوميّة والتغريب والاستكبار، فكلّ هذه هي مخطّط خارجيّ للقضاء على الإسلام. إنّ الإيديولوجيا استطاعت على ما يبدو أن تُقحِم في وعي المسلمين خطرَ الخارج وكأنّ المسألة هي حقًّا غزو.

---

(٤٤) راجع، العمريّ، نادية شريف: المرجع السابق، ص ٣٣٦؛ والشيخ راشد الغنوشيّ: «الحركة الإسلاميّة والنظام الدوليّ»، المرجع السابق، ص ص ٨٠-٨٣.
(٤٥) بن جدو، غسّان: المرجع السابق، ص ١٦٧.
(٤٦) راجع، حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٣٠٢.

ولكن هل يمكن الرجلَ القويّ ألّا ينال من السارق إن عرف بقدومه؟

خاتمة

لا يزال العالم العربيّ يمرّ بمخاض عسير. فسبب هذا التأزّم كما رأينا هو التاريخ بصفة كونه لاوعيًا جماعيًا وشخصيًا. وكان لا بدّ من حدثٍ مؤسّس لهذا الوجدان، فَجّر فيه نزاعًا لا نعرف حتّى اليوم إلى ما سينتهي. قد أبرزنا بوضوح حدث إلغاء الخلافة وأثره في موقف الإسلام من وجوده. نحن نعرف أنّ التاريخ قاس بحكمه. ولكنّنا ندرك أيضًا أنّ التاريخ نور يلقي بضوئه على مسار الفكر البشريّ. فالتاريخ إذًا وجدان وهذا ما استندنا إليه لنبحث عن أسباب هذه الأزمة التي يمرّ بها العالم العربيّ.

هذه المحاولة وما انتهت إليه، وإن كانت قد ألقت الضوء على ناحية مهمّة جدًّا من الصراع الذي يدور في العالم العربيّ، إلّا أنّها بحاجة إلى أن تتفرّع إلى إشكاليّات أخَر كاليقظة الإسلاميّة واليقظة اليهوديّة (التي كان لها أيضًا دور مهمّ في تسريع بروز اليقظة الإسلاميّة). فهاك نجيب العازوريّ وكمال يوسف الحاجّ يصفان هاتين اليقظتين. فالأوّل قال سنة ١٩٠٨: «تبرز في الآونة الأخيرة في تركيا الآسيويّة ظاهرتان خطيرتان متناقضتان على وحدة طبيعتهما، هما يقظة الأمّة الإسلاميّة، وسعي اليهود الخفيّ لإعادة مُلك إسرائيل القديم على نطاق واسع. إنّه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتّى تتغلّب الواحدة على الأخرى، وعلى نتيجة هذا الصراع... يتوقّف مصير العالم أجمع...»[٤٧].

أمّا كمال يوسف الحاجّ فيقول: «نمرّ اليوم في بوغاز ضيّق بين جبلين هائلين. نحن اليوم بين يقظتين من أضخم اليقظات التي ظهرت في تاريخ الإنسانيّة منذ أن كانت الإنسانيّة: اليقظة اليهوديّة واليقظة العربيّة.

---

(٤٧) حوراني، ألبرت: المرجع السابق، ص ٢٨٥.

ظهرتا في وقت واحد كفَرَسَي رهان. وذلك حوالى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. هناك الوحش الصهيونيّ المتهوّد... وهناك العالم العربيّ في امتحانه العصيب. الضغوط عليه من الخارج شديدة عنيفة، والدفوع من الداخل أشدّ وأعنف. لذا ترى الجمود الذي تراكم فوق ظهره، منذ مئات السنين، يذوب شيئًا فشيئًا. العالم العربيّ في انتفاضة...»[٤٨].

(٤٨) الحاجّ، كمال يوسف: لبنان مبنى ومعنى، محاضرة أُلقيت في وزارة التربية، ٦ حزيران سنة ١٩٦٩، مطابع الكريم، جونية - لبنان، ١٩٦٩، ص ص ٣٥-٣٦.