

الفصل الرابع

الزمان والمستقبل

الواقع العربي

١

تطرف أول أدى إلى أدونيس.

وتطرف ثان أدى إلى شكرى.

وبينها - وربما قبلها - عصر من البترول، أدى إلى النموذج الاستهلاكي، الذى يسود حياتنا المعاصرة.

وقلت «قبلها»، لأن التطرف، سواء من اليمين أو من اليسار، لا يمثل خطرا فى حد ذاته، المجتمع يستطيع أن يتجاوزه إذا كانت هناك قاعدة فكرية سائدة، أما إذا افتقد الفكر والتصق بالمادة والاستهلاك، وانشغل بالحياة الدنيوية، التى يشارك فيها الإنسان الكائن الحى، فإنه حينئذ يفقد توازنه، ويقع فى جانب من جوانب التطرف، المجتمع دون فكر هو مجتمع وثنى، لا بالمعنى الدينى لهذه الكلمة، ولكن بمعنى أن الإنسان يصبح عبد المادة، يعيش فى أسرها، لا يستطيع أن يتجاوزها، ومن ثم لا يستطيع أن يوجهها، إن فكره يصبح مشغولا بالحاجات الغريزية، والمطالب اليومية، والاستهلاكات الحيوانية، إنه يفقد وظيفته ويتعطل، ويفقد الانسان دوره فى الكون، باعتباره الوجه، والصانع للمادة الغفل، والذى يعطيها معنى، ويمنحها اسما.

الوثنية قبل أن تكون كفرا من الوجهة الدينية، هى امتهان للانسانية، لأنها تجعل الانسان فى مرتبة أقل من مرتبة المادة، وتلقى أهم وظائفه وهى وظيفة الفكر، وتفقد دوره فى التوجيه وعمارة الكون، وحين تأتى الأديان لتقاوم الوثنية، فإن هذا لا يعنى فقط الانتصار لإله واحد يفوق جميع الآلهة ويتغلب عليها، وإنما يعنى أيضا إزاحة الفهم السىء لمفهوم الإنسان، والكشف عن جوهره حتى يعود من جديد سيد الكون، وحين يستخدم الإسلام كلمة «كفر» للوثنى الذى يشرك مع الله آلهة أخرى. قد صنعها من الحجارة أو صبت من العجوة أو من أى مادة أخرى - حين يستخدم الإسلام كلمة «كفر» بمعنى

الغطاء والستر لغويا، إنما يريد أن يوحى بكل هذه المعاني، وأن يحث الانسان على أن يزيع كل ما يتناقض مع جوهره، حتى يستطيع أن يمضى فى عمارة الكون، ويصبح خليفة الله فى أرضه، يعلم ويغير ويمنح المعنى.

٢

لعل لا أعيد إلى الأذهان ذلك الصراع التقليدى بين الماديين والمثاليين. والذي قد حسم فى العصر الحديث فيها ييدو، لأصحاب المادة، فإن حديثى السابق عن وظيفة الفكر إنما هو أمر يتجاوز ذلك الصراع الميتافيزيقى، والذي هو فى ظنى ترف بالنسبة لسعوب نريد أن تحقق ذاتها، وأن تترك بصماتها على الكون، فسواء كانت المادة أسبق أم الفكر، فإن دور الانسان، حتى عند الماديين. لا يهمل فى توجيه المادة، وفى إضفاء المعنى على الأشياء الصامتة.

٣

وقديما كانت الوسطية العربية مزدهرة، تؤدى دورها - كمذهب وكتطبيق - فى قيادة المجتمع.

وقد صاحبها تطرفان، كل منها يشدها إلى طرف. تطرف الفلاسفة، والذي أدى عند بعضهم إلى الزندقة ورفض الدين. تطرف المتصوفة، والذي أدى عند بعضهم إلى وحدة الوجود، والزعم بأن الله يحل فى المخلوق.

تطرف يرفض الدين، ويحرم الكون من نسمات الروح القدس. وتطرف ثان يجذب الدين من سموه، ليجعل الإله يحل فى البشر، ويحيل الطقوس البشرية إلى طقوس دينية.

وبينهما - بل قل قبلهما - وسطية مزدهرة. تحاور الطرفين، وتحد من تطرفهما، أوتنبذهما فى النهاية إذا ما تحجرا عند موقفهما، ثم تمضى فى طريقها وقد خرجت من الحوار منتصرة، نظراتها قد اتسعت، ومواقفها قد تعمقت.

٤

لا خوف إذن من التطرف عند النموذج الأوروبى فى حد ذاته، والذي انتهى ببعضهم إلى رفض الحضارة العربية الإسلامية، والادعاء بأنها حضارة جامدة، تلغى فعالية الانسان، وتخلو من عنصر المبادرة.

ولا خوف أيضا من تطرف النموذج الإسلامى فى حد ذاته، والذى انتهى عند فريق منهم إلى رفض الواقع المعاصر، والحكم بنكفيره، والدعوة إلى اغتيال عناصره. ولكن الخوف كل الخوف أن يدور كل ذلك فى مجتمع، يفتقد الأرضية الفكرية، التى تحدد طريقه، وتوضح أهدافه، وتمنحه الثقة، وتجعله يخرج من الحوار منتصرا.

٥

والمجتمع العربى المعاصر فقد حقق الأرضية الفكرية، أصحاب الاتجاه الأوروبى قد جمحوا، وأصحاب الاتجاه السلفى قد جمحوا أيضا، واختل الميزان، وتأرجحت كفتاه تصطفقان فى الهواء دون ضابط، وأصبح المجتمع بلا دليل، أو حسب التعبير القرآنى بلا شاهد يحتكم إليه الفرقاء، وافتقد رجل العامة النموذج الذى يسترشد به، ومن هنا وقع فى الاستهلاك، والتسقى بالمادة، وأخذ يسعى لارضاء غرائزه، وهو فى داخله لا يحس بالرضا، لأن الانسان كل انسان فى داخله عنصر من القبس الإلهى، لا يحس بالإشباع إذا ما اكتفى بحاجاته المادية، وأصبح كالحیوان كل هم أن يعيش لياكل، وإنما يحس بالإشباع إذا ما ارضى هذا الجزء الإلهى، وثار على الوثنية داخله، وتلك هى رسالة الانبياء أن يزحوا الغبار حول هذا الجزء الإلهى. لكى ينطلق الإنسان من جديد، يعمر الكون، ويعطى الأشياء معناها.

فقد المجتمع العربى هويته.

وأصبحت الوسطية التى كانت مزدهرة قديما، حبرا على ورق، انحسرت إلى أروقة المساجد، وبطون الكتب، وقلوب العامة، وتحولت إلى أمل يداعب أفئدة المفكرين والمصلحين.

حتى لم تعد هناك قضية سياسية، كذلك التى كان يعيشها الأجداد قبل التحرر السياسى، ويكافح من أجلها الزعماء وتقوم بسببها الثورات، وترتفع الخطب، وتدبج المقالات، وتلأ الناس احساسا بالانتماء، وارتباطا بالهدف.

وفى ظل ضياع الدليل اختلطت أوراق اللعبة، وأصبح العدو يتخفى فى ثياب الصديق، والخائن فى مظهر الزعيم، والحاقد يتحدث بلغة المفكر، وقد شهدت المنطقة أنواعا من الزعامات تحت على استعادة الأجداد الماضية، ثم ينكشف بعد ذلك أن هناك خيوطا تحركها كعرائس المسرح، وشهدت أيضا مفكرين يتباكون على مصير الأمة، ثم تبين أنهم كالقردة، يطلبون لهم فيرقصون، أو يزمررون لهم فيتدحرجون.

الواقع الخارجى

فى أواخر القرن السابق أصدر ماركس وصديقه انجلز، البيان الشيوعى.

تحدث هذا البيان بلغة حادة عن أزمة الرأسمالية الغربية، إنها شبح يحتضر، ويحمل فى داخله عناصر فناءه، إنها تقوم على الاحتكار والاستغلال، حولت العمل فى داخل مؤسساتها إلى طبقة مضطهدة، تصب فائض قيمتها فى بطون الطبقة البورجوازية، والتي انتفضت حتى كادت تنفجر، وحولت العالم الخارجى إلى استعمار وحروب عالمية دفعت الشعوب فيها الكثير من أرواحها وأموالها.

وتنبأ البيان بانتصار الاشتراكية، إنها تحلق فى سماء أوروبا، وسوف تنقض بكل تأكيد على هذا الشبح وتودى به، إنها الفجر الجديد الذى سيخلصنا من المأزق، إنها عمل جماعى يخلص الطبقات المضطهدة من الاستغلال والاحتكار، وينقذ العالم من الجشع وويلات الحروب وينتهى به إلى مرحلة «الشيوعية»، حيث تسود المدينة الفاضلة بالمفهوم الماركسى ويصبح لكل حسب حاجته، ومن كل حسب قدرته.

ولن يصل العالم إلى تلك المدينة الفاضلة، إلا عن طريق ديكتاتورية الطبقة العاملة، والتي تقوم بثوراتها العنيفة، فتودى بمرحلة الرأسمالية، إن الرأسمالية لن تسلم مصالحتها بسهولة، ستشعل نار العداء، وستتصارع الطبقات، وسوف تقوم حرب عالمية، تودى بالرأسمالية، ويظل من بين أنقاضها الفجر الجديد ممثلاً فى الاشتراكية، إن الاشتراكية لا تبرز إلا من خلال الصراع بين المتضادات وخلال المفهوم الديالكتيكى، الذى يتطاحن فيه القديم والجديد، ثم يفنيان معاً ليتولد منها شىء ثالث، مختلف عنها، ولكنه يولد بسبب صراعها.

٢

وتتحقق نظرية ماركس عملياً وعلى يد لينين، وقامت ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧، تعلى من طبقة العمال، وتحقق مبدأ المركزية، وتفنى الفرد فى روح الجماعة، وتركز على الاقتصاد والنظرة المادية، وتقلل من الوازع الدينى، وتعتبره مرضاً بورجوازيًا، وأقيونا للشعب، لا وقت إلا للإنتاج وتنفيذ الخطة، واحدة بعد الأخرى.

ونجحت الاشتراكية في كثير من خططها الاقتصادية، وأصبح العالم يقتسمه معسكران يتطاحنان :

المعسكر الغربى وله فلسفته الرأسمالية.
المعسكر الشرقى وله فلسفته الاشتراكية.

وفى إبريل سنة ١٩٨٥، أى بعد ما يقارب السبعين عاما من تطبيق الاشتراكية، اجتمعت اللجنة المركزية للحزب الشيوعى بروسيا بقيادة جوربا تشوف وأعلنت قبا، مرحلة جديدة سموها «البيروسترويكا» أى إعادة البناء.

وهى فى ظنى ليست إعادة بناء للاشتراكية الماركسية، بل هى تكاد تكون ثورة جذرية، تطيح بالكثير من مسلمات الماركسية، وهى ثورة تقوم على مفهوم جديد، لم تألفه كتب الماركسية لأن طبقة العمال مثلا لم تقم بها، ولم تنشأ نتيجة لصراع جماهيرى يغلب المصلحة الطبقية، بل هى ثورة تأتى من أعلى وبقيادة الحزب، الذى أعلنها، وقدم برنامجها، وطالب المؤسسات العامة بتطبيقها.

إن فكرة البيروسترايكا تقوم على نقد المرحلة السابقة، إنها تراها مرحلة مرتبطة بظروف تاريخية، مرت بها روسيا بعد الحرب العالمية، وكانت ظروفها تحتم عليها قدراً كبيراً من المركزية، وإلغاء الروح الفردية، حتى يمكن بناء روسيا من جديد، وقد أدت الاشتراكية مهمتها فى ظل تلك الظروف التاريخية، ثم تجمدت على يد ستالين وتحولت إلى عقائد ثابتة، ولا تراعى المتغيرات البشرية، لقد أصبح المذهب فوق الإنسان، وحين تغيرت الظروف التاريخية، أصبح الكثير من تلك الافكار تعيق حركة الإنسان وتضعف المبادرة الفردية، وتهمل الجانب العنوى، وقد انعكس كل هذا على المجتمع. فقل الإنتاج، وتراخى العامل، وشاع الإدمان وتعاطى المخدرات، وضعف الوازع المعنوى، وتفككت الأسرة، وتكررت المرأة لوظيفتها الفطرية، وغير ذلك من مظاهر يمكن أن نلتمسها خلال كتاب «البيروسترويكا». وقد ردها جورباتشوف بعد هذا الكتاب فى مناسبات مختلفة، كان آخرها ما اذاعته أجهزة الاعلام «فإن بلاده لاتزال تعاني من أزمات متفاقمة فى الاسكان والمواد الغذائية والسلع الاستهلاكية الأساسية، وأن الشعب لايزال يشعر

بالاحباط، وقد عبر عن ذلك عمليا خلال الانتخابات البرلمانية في ٢٦/٣/١٩٨٩ م. وأسقط فيها ثلاثين مسئولا بارزا بالحزب الشيوعي»^(١).

إن اللحظة التاريخية الجديدة، والمتغيرات الدولية، وظهور السلاح النووي الذي يمكن أن يدمر الكرة الأرضية عدة مرات، جعل الكثير من تحليلات ماركس السابقة غير واردة، إنها تبدو بمنطق اللحظة الجديدة تحليلات منعزلة لا تنظر إلى الكرة الأرضية وكأنها قرية واحدة، ولاتنبه للخطر الذي يهدد البشرية جميعا، دون تفريق بين غالب ومغلوب، إنها تحليلات كأنها تصدر من الحارة «الجيتو» اليهودية التي تركز على فئة، أو قل طبقة، في مقابل الفئات الأخرى، إنها فئة أو طبقة مختارة ولها وضع خاص ومميز، ويجب أن ترشم الأخرى على تقبل هذا الوضع الخاص.

الأمر لم يعد أمر طبقة من العمال، لها مصالح اقتصادية خاصة تسيطر عليها الرأسمالية، والأمر لم يعد دعوة العمال إلى الثورة وانتزاع الحقوق، والأمر لم يعد حربا طبقية ينتصر بها العمال، إن الحرب العالمية التي تنبأت بها الماركسية لن تفتي الرأسمالية ولن يخرج العمال منها منتصرين، يرفعون راية الشيوعية، ويسبشرون بالمدينة الفاضلة ويعيشون في جنة جديدة فوق الكرة الأرضية. إن العبارة التي كانت تتردد في برنامج الحزب وتقول «فإذا ما غامر المعتدون الأوروبيون رغم ذلك، ببدء حرب عالمية جديدة، فإن الشعوب لن تحتل نظاما يجبرهم إلى حروب مدمرة، وسيكتسحون الامبريالية ويدفنوها» إن هذه العبارة قد استبعدت من برامج الحزب. وفقدت مبررها فلم يعد هناك ربط بين الثورة والحرب، لأن الحرب في النهاية لا تبقى على شيء، وستكتسح في طريقها الرأسماليين والاشتراكيين معا دون تفريق.

٦

وبأق الكتاب دعوة إلى السلام الدولي، مخف روح العنف وتحمل محلها روح التعاون، أن بقية الطوائف غير الشيوعية، وإن بقية الطبقات غير العمالية، وإن بقية الشعوب غير الاشتراكية، لا تعنى شيئا عدائيا يجب مقاومته، بل تعنى شيئا إنسانيا يجب التعاون معه. إن روسيا تعزّز بنسبتها إلى الحضارة الأوروبية «نحن أوروبيون، لقد كانت المسيحية توحد روسيا القديمة مع أوروبا، وسوف نحتفل في العام القادم ١٩٨٨ م بمرور ألف عام على دخول المسيحية أرض أسلافنا، وتاريخ روسيا هو جزء عضوي في التاريخ الأوروبي العظيم» (ص ٢٣٠).

(١) انظر صحيفة الأخبار ٢٨/٤/١٩٨٩ م.

والعالم الثالث يتحدث عنه الكتاب تحت عنوان «التعاون وليس المواجهة»، ويقول: «إننى على قناعة بأن الجنس البشرى، قد دخل مرحلة نعتمد فيها جميعا على بعضنا البعض، ولا ينبغي اعتبار أى بلد أو شعب فى عزلة تامة عن غيره، ناهيك عن دفعه إلى مواقف المواجهة مع الآخرين، وهذا ما نسميه فى مفرداتنا الشيوعية بالأممية، وهى تعنى القيم الإنسانية العالمية» (ص ٢٢٦).

٨

ويشيد الكتاب بالتجربة الهندية للسلام (ص ٢٢٢)، ويتحدث عن إعلان دلهى سنة ١٩٨٦، وهو إعلان يدعو إلى السلام ويسترشد بفلسفة الهند حول هذا الإعلان إن الهدف نحو السلام مشترك بين البلدين، وقد تختلف الطريقة، لا يهم فالكتاب لا يبحث عن مواطن الخلاف، وإنما يبحث عن مواطن اللقاء. إن هذه الفقرة التى تتحدث عن فلسفة الهند تتردد فيها مفردات مثل: احترام - حب - علاقات - تعاون - تعايش - تفتح - فهم - أخلاق.

٩

ويلج المؤلف على الدعوة إلى السلام، ويكررها بأسلوب حماسى، يستثير الهمم، ويغرى بالهدف، ويتردد ذلك فى ثنايا الكتاب، وكلها جدت مناسبة^(١). وتأقى خاتمة الكتاب تنويعا لكل هذه المعانى، إنها ليست خاتمة نارية تهدد العالم، وتعلن الحرب ضده، وتبخر العنف، كذلك الخاتمة التى قرأناها فى البيان الشيوعى، ولكنها خاتمة تعارض كل هذا، وتعلن بداية مرحلة جديدة وتنبئ الكتاب فتقول: «إننا نريد للحرية أن ترفرف علينا فى القرن القادم فى كل مكان فى العالم، ونريد للمنافسة السلمية بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة أن تتطور دون عائق، وأن تشجع على التعاون المتبادل للمصالح، بدلا من المواجهة وسباق التسلح. ونريد لشعوب كل البلدان أن تتمتع بالرخاء والرفاهية والسعادة. ويمكن الطريق نحو ذلك فى الانطلاق نحو عالم خال من الأسلحة النووية ومن العنف لقد بدأنا السير على هذا الطريق، وندعو البلدان والشعوب الأخرى أن تنابع خطانا»

(١) راجع الصفحات: ١٦٦ - ١٦٨ - ١٧٣.

البيروسترويكا إذن تمثل مرحلة جديدة، في مفرداتها، ومضمونها، وتوجهاتها، هي تكاد تكون ثورة ولكن من أعلى وبقيادة الحزب، ضد البيان الشيوعي، الذي أعلنه ماركس وانجلز في القرن التاسع عشر، إنها تتخذ أسلوب المعارضة لهذا البيان، فإذا ما تحدث البيان عن الشبح الذي يخلق في سماء أوروبا ويعلن الحرب ويسر بالصراع، تحدثت البيروسترويكا عن رايات السلام التي ترفرف فوق كل مكان، وتدعو إلى التعاون والانضمام تحت تلك الرايات.

ومن هنا نجد البيروسترويكا تتخذ مواقف مختلفة عن الماركسية، إنها دعوة إلى تصحيحها والحد من تطرفها، إنها تعيد الميزان لكثير من المواقف المتطرفة، والتي وقعت فيها روسيا نتيجة لظروف ما بعد الحرب.

فإذا ما ركزت الماركسية على الإصلاح الاقتصادي، نيهتها البيروسترويكا إلى العامل المعنوي والنفسى للأمة (ص ٢٧).

وأيضاً يرد هذا أمام كثير من المواقف المتطرفة للماركسية، فمواقف مثل التركيز على الحركة الجماعية، أو الملكية العامة، أو المركزية، أو سطوة القانون والنظام والأمية.

إن مواقف مثل هذه تركز عليها الماركسية، فتجعل البيروسترويكا تلفت النظر أيضاً إلى الجانب الآخر مثل المبادرة الفردية (ص ٣٥)، والملكية الخاصة (ص ٩٦)، واللامركزية (ص ١٠٣)، والرغبة الفردية (ص ١٢٤)، والقومية (ص ١٣٩).

١

المذاهب الكبرى العالمية انتهت إلى طريق مسدود، أو ما يسمونه في أوروبا المسابح الزجاجية^(١)، مما جعل المفكرين والسياسيين في العالم الغربي يقدمون التقارير، ويعقدون الندوات، ويكتبون الدراسات، بحثا عن الخلاص والتسلل من تلك المسابح.

٢

الرأسمالية انتهت إلى الاحتكار والاستغلال على المستوى الداخلي، وإلى الاستعمار والحروب على المستوى الخارجى.

٣

والاشتراكية الماركسية انتهت إلى الركود الاقتصادى والإحباط الفردى على المستوى الداخلى، وإلى تصدير العنف والاضطرابات على المستوى الخارجى.

٤

وحدث الحضارة الغربية من غلوائها، كانت ترى نفسها النموذج الوحيد والمتقدم للحضارة الإنسانية، وإن الشعوب الأخرى برايرة ومتخلفون، وإن الجنس الآرى أفضل من الجنس السامى^(٢)، والأفضلية ليست بسبب ظروف اجتماعية واقتصادية طارئة، بقدر ما ترجع إلى ظروف بيولوجية حتمية فى سلم الكائنات الحية، تفرض على كل أن يبقى فى وضعه، وألا يتطلع إلى درجة غيره.

ثم حدثت متغيرات فى البنية الغربية نفسها، فرضت بعض التساؤلات حول تركيب هذه البنية كنظام حتمى شامل ووحدى، وفى الوقت نفسه برزت على الساحة الدولية نماذج أخرى، أثبتت تفوقها، وقدمت للعالم بديلا آخر، مثل النموذج اليابانى، والنموذج الصينى، وأخذت دول العالم الثالث تتجمع وتقدم تكتلات أخرى، تتحدث عن تاريخها

(١) انظر ٣٢٨/١ من هذا الكتاب. (٢) راجع: قصص العشاق الثرية ص ٢١.

وأساطيرها ونظرتها الخاصة نحو الكون والإنسان، ومساهماتها الفعلية في المؤسسات والحلول والكوارث الدولية.

وكل هذا جعل الحضارة الغربية تخفف من غلوها، وتتصنت للآخرين، وتوازن بين البدائل المطروحة، لم يعد صوت سيده هو المطروح، فقد اقتحمت الساحة أصوات أخرى، حقا قد تكون خفيفة في أول الأمر، ولكنها تتحرك بالحاج وثقة.

٥

والمعسكر الشرقي أيضا خفف أيضا من نبرته، كان في أول القرن يلاّ الدنيا طينيا بأنه رسول العدالة والحرية، وإنه مخلص المضطهدين والمعتدين، ونصير العمال والطبقات المحونة، وكانت التجربة البلشفية هي القالب النموذجي الذي يصدر إلى الشعوب لكي تحذيه، وتبنى حضارتها على منواله.

وحدثت متغيرات، دفعت إلى الساحة غاذج أخرى للاشتراكية، وثارت شعوب العالم الثالث، واتخذت من تاريخها وثقافتها طريقا آخر إلى الاشتراكية والعدالة والحرية، وأصبحت الاشتراكية في روسيا غيرها في الصين، في يوغوسلافيا، في الهند، في الجزائر. وتخففت روسيا من نبرتها المتعالية، خاصة بعد أن تبين لها أن هذا النموذج لم يحقق على أرضه جنة الشيوعية، التي تنبأ بها ماركس، وثار من أجلها لينين، وبشرت بها كل الكلاسيكيات الروسية.

وثأق البيروسترويك تعكس كل هذه المتغيرات، إنها ترى أن الماركسية اللينينية تجملت للنموذج الروسي، وفرضته على الشعوب الأخرى، وخلع عليه بعض المنظرين السوفيت، وبعض الزعماء العمليين «مسحة أيديولوجية» ونظرة جامدة، حقا كانت الظروف تبرر ذلك، فقد كانت الخبرة السوفيتية هي الخبرة الوحيدة في هذا المجال وكانت مسئولة عن بناء المجتمعات الجديدة، سواء كانت بطريقة صحيحة، أو بطريقة يشوبها بعض الخطأ، ولكن الظروف الآن تغيرت وامتلك البلدان الأخرى خبرتها الخاصة، ومن ثم كان على الاشتراكية أن تغير من نظرتها، وتحت عنوان «نحو علاقات جديدة» تقول البيروستوروكا:

«إننا نؤمن بالطبع بأن أحد الطرق الجيدة للحكم على جدية حزب حاكم هو أن ننظر إلى كيفية استخدامه لخبرته الخاصة، وكذلك لخبرة أصدقائه والخبرة العالمية» (ص ٢٠٢). وفي ظل تلك النظرة الجديدة، طرحت مشكلة «الأمية والقومية» من جديد، كانت

النظرة التقليدية ينسبها شيء من العداء إزاء القوميات المختلفة، وخاصة القوميات السوفيتية، على أساس أن الدعوة إلى الأمية التي طرحتها الثورة البلشفية تقدم الحل السحري لهذه المشكلة، فبدلاً أن الثورة في اندفاعها وشموليتها سوف تبتلع القوميات في جسمها الكبير، وكان مفهوم الأمية بالمعنى التقليدي هو الانتساب إلى الأمة الروسية بنموذجها الوحيد، وثورتها العالمية، وتجربتها الرائدة.

وأنبتت التجربة طوباوية مثل هذه الأفكار، فالقوميات لا تزال تعمل عملها حتى داخل الاتحاد السوفيتي، وظهرت أمم أخرى بجانب الأمة السوفيتية لها تاريخها وتراثها، وتستطيع أن تقدم البديل ممثلاً في نموذج آخر.

وكان لا بد للمشكلة أن تطرح من جديد، وأن تعكس البيرستوريكا أيضاً بوادر هذا التغير، لم تعد الأمية تعني الانتساب إلى الأمة الروسية، بل تعني الانتفاء إلى التراث الإنساني العالمي، بكل ما فيه من حضارات مختلفة، وفي الفصل الخاص بالعالم الثالث، وتحت عنوان «التعاون وليس المواجهة»، تقدم البيرستوريكا هذا المفهوم الجديد للأمية فتقول:

«ولا ينبغي اعتبار أى بلد أو شعب في عزلة تامة عن غيره، ناهيك عن دفعه إلى موقف المجابهة مع الآخرين. وهذا ما تسميه مفرداتنا الشيوعية بالأمية، وهى تعنى القيم الإنسانية العالمية» (ص ٢٢٦).

وخفت حدة العداء للقوميات المختلفة إنها ليست مصدر ضعف وتفكك في اتحاد كالاتحاد السوفيتي مثلاً، بل هى مصدر تنوع وثراء، بشرط ألا تنحرف إلى الشوفينية والتعصب والصهيونية وغير ذلك من تيارات الانغلاق والأناية، إن القوميات في اتحاد الأمم الاشتراكية إنما يعنى خصوصية، تعمل في إطار الأمة الكبرى، واللغة الكبرى، والاتحاد السوفيتي، إنها بهذا المعنى المتوازن عامل من عوامل القوة لا الضعف، تقول البيرستوريكا:

«وتعتبر كل ثقافة قومية ثروة لا يمكن التفریط فيها، بيد أن الاهتمام الصحيح بكل ما هو قيم في كل ثقافة قومية، لا يجب أن ينحدر إلى محاولات الانغلاق عن العمليات الموضوعية للتفاعل والتقارب. وإنه لمن الخطير كذلك أن يفترض موقف ممثلى أحد القوميات إلى احترام ممثلى قومية أخرى» (ص ١٤١).

ووجد العالم العربي نفسه وجها لوجه مع المأزق، المتغيرات الدولية لم تعد تسمح له بأن يستعير قوالب مصنوعة وجاهزة، تكفية مؤونة التعب والبحث، إن المتغيرات تدعوه إلى الخصوصية والبحث عن الهوية، إن المذاهب الكبرى لم تعد ترضى أصحابها أنفسهم، أخيرا اقتنعوا بأنها في حاجة إلى تعديل، وبأن الواقع الإنساني المتغير والحاجات البشرية المتجددة، أقوى من القوالب الثابتة، والإيديولوجيات الجامدة.

وقد جرب العالم العربي بنفسه تلك القوالب، استعار مرة الرأسالية وقضى سنوات طويلة يتحمس للنظام الغربي، يكتب عنه، ويدعو إليه، ويربى الأجيال على مبادئه، وينشئ الجامعات والمدارس على منواله.

واستعار مرة أخرى القالب الاشتراكي، وتحمس له سنوات طويلة، في تسكيلات سياسية واجتماعية واقتصادية وحزبية.

وتبين له أيضا إنه يسير في الطريق المسدود، لا الغرب ولا الشرق قد أتبعوا حاجته، وكل ما خرج منه بعد تلك التجربة المريرة، هو مجموعة من المباني والشوارع والمشروعات، أما الهوية فلا تزال كالروح هائمة تبحث عن جسدها لكي تحل فيه، وتستريح، وتشعل الحياة من جديدة.

الواقع الخارجى والتجربة العملية، يقترحان على العربى طريقا واحدا لا يحصى عنه، وهو الخصوصية، فلا شرق ولا غرب فكل منها مشغول بهجومه، ولكن وسطية عربية تنشق من الذات، ثم تقود تلك الذات.

ولكن الواقع الداخلى لا يتيح للعربى الاستجابة السحية لهذا التحدى الخارجى، إن الواقع العربى هو استهلاك وديون والتصاق بالحياة اليومية، يجعل التفكير فى حد ذاته عبئا لا يحتمل، فضلا عن التفكير فى هوية مستقلة.

واقع خارجى يثير تحديا، وواقع داخلى لا يقف عند مستوى هذا التحدى، وبين الفكين يستحكم المأزق، وتعمق المأساة.

ويزداد المأزق حرجا والمأساة عمقا، حين نكتشف أن امكانات العرب، تاريخيا وجغرافيا، تسمح بتحقيق هوية حضارية.

طال الحوار حول الإمكانيات العربية التي تهيئ لقيام دولة كبرى، وارتفعت حدة الحوار بنوع خاص في فترة المد القومي في أواخر الخمسينيات. وألفت الكتب الكثيرة حول عوامل وحدة الوطن العربي تاريخيا وجغرافيا وبشريا، وظهر فلاسفة ومفكرون وجامعون في ذلك الحين يبشرون بالوحدة الكبرى، ويررون قيام الجمهورية العربية المتحدة.

إن خلاصة ذلك كله إن التاريخ قد هيا لذلك من قبل عدة مرات، وفي كل مرة يحقق العرب وجودهم، ويلعبون دورهم في مسيرة الحضارة الإنسانية. وخلاصة ذلك أيضا أن الجغرافيا ترشح لهذا الدور. في الموقع وفي الأراضي والمراعي والمياه والمعادن وكل ما يخطر على بال.

وخلاصة ذلك أيضا؛ إن العنصر البشري مهيا لذلك عددا وعدة. وخلاصة ذلك بعد كل ذلك أن الرغبة عارمة، عند الجماهير والخاصة، وإن الآمال والآلام مشتركة في كل بقعة من بقاع الوطن العربي. فماذا يبقى؟ إن المأزق يزداد حرجا والمأساة تزداد عمقا واقع خارجي يفرض تحديا وامكانيات ذاتية قد تجسد ذلك التحدي ولكن واقع داخلي يطيح بكل الآمال.

وأخيرا رفع الكاتب رأسه وصاح بأعلى صوته:
«يا إلهي أين المخرج».

حين اشتدت الأزمة بفاوست، وانتصر شيطانه، صاح من الأعماق: «يا إلهي، أين المخرج؟».

وكانت تلك الصيحة تعبيراً عن مأساة الحضارة الأوروبية، والتي أصبحت تسمى بعد ذلك بالحضارة الفاوستية.

وحين استحكم المأزق في نهاية الفترة السابقة، صحت بأعلى صوتي:
«يا إلهي أين المخرج؟»

وكانت تلك الصيحة تعبيراً عن الواقع الوثني في العالم العربي.
ولكن شتان بين صيحة وصيحة.
صيحة من أجل استبداد العقل.
وصيحة أخرى من أجل غياب العقل.
صيحة حضارة متأزمة تعاني وتبحث.
وصيحة واقع وثني لا يعاني ولا يبحث.

١١

ولكن شعاعاً من نور يترامى في أعماق التاريخ، فيجعل للمسألة وجهاً آخر قد يكون مشرقاً.

الواقع العربي الراهن قد جعل الكاتب يصيح بأعلى صوته، متسانلاً عن المخرج. وهو تساؤل يحمل في طياته، بذور التشاؤم. وقد يكون هذا التشاؤم صحيحاً، ما دمتنا في ظل مناهج لا تريد أن تضرب كثيراً في أعماق التاريخ، ولا أن تعنى نفسها بالبحث عن المبررات والمسببات، إنها تريد أن تركز على الظاهرة موضوع البحث، وتعزلها عن ماضيها، وتكتفى بالوصف، وبالوصف الخارجى، والبعيد عن المبررات التاريخية، ثم تصل بعد ذلك إلى الحكم.

إن الوصف الخارجى للواقع العربي الراهن، والذي يعتمد على الإحصائيات والجداول والمظهر العلمى، قد يدفع إلى صيحات التشاؤم أمام مأزق مسدود.
ولكن للمسألة وجهها الآخر كما قلت، والذي قد يكون مشرقاً.

إن الشعوب لا تقاس بلحظاتها التاريخية الراهنة.

إن اللحظة الراهنة تمثل حلقة مفردة في سلسلة ممتدة.

والتركيز على حلقة مفردة قد يبرزها، ولكن على حساب بقية السلسلة.

إن اللحظة الراهنة في تاريخ الشعوب، إنما تمثل يوماً واحداً في حياة الإنسان.

واليوم قد يكون غيباً بعد أمس صحو ومشرق.

واليوم يمر بما فيه، ليفسح الطريق أمام غد جديد.

إن التركيز على جزء واحد من الزمن هو الواقع الراهن، قد يضخم من هذا الواقع، ولكن على حساب حركة التاريخ الممتدة عبر حلقات كثيرة ومتصلة.

إن التركيز على شيء مقتطع مما قبله ومما بعده، قد يصلح مع الظواهر المادية، التي يمكن عزلها ثم رصدها. ولكنه لن يصلح بدرجة كافية مع الظواهر الإنسانية.

إن التركيز على لحظة تاريخية واحدة، قد يوقع في التفاؤل المفرط، أو التشاؤم المفرط.

إن التفاؤل أو التشاؤم حينئذ، بصدران من طبيعة تلك اللحظة، دونما نظر إلى ما قبلها، أو إلى ما بعدها.

أما التركيز على اللحظات التاريخية الممتدة، دون أن يكون هناك قبل أو بعد، فإنه يجعل للصورة وجهها الآخر، يمكننا من قراءة الحاضر بلغة أخرى.

وحينئذ قد يكون الحاضر مبررا بلغة الماضي، أو قابلا للتغيير بلغة المستقبل.

وحينئذ أيضا قد تكون لحظة التفاؤل مثل الفجر الكاذب، أو قل مثل الهدوء الذي يسبق العاصفة.

وحينئذ أخيرا قد تكون لحظة التشاؤم إنما هي مثل جحافل الظلام التي تسبق الفجر الصادق، أو قل هي مثل آلام المخاض.

١٢.

قد يكون كل هذا صدقا على عمومه، وقد يضافى على الصورة وجهها آخر مبررا، أو قابلا للتغيير.

ولكن الصدق يبدو أكثر وضوحًا، إذا ما كان التاريخ هو تاريخ العالم العربي.

وهو تاريخ يتناقض ماضيه مع لحظته الراهنة، تناقضا حادا.

وهو تاريخ من الناحية الثانية يبدو متأبيا على المقاييس الوصفية، إنه في صميمه لا يعتمد على الظواهر الخارجية فحسب، بل يعطى للبعد النفسى والدافع العقائدى، مجالا قد يفوق الظواهر المادية وبوجهها.

إن هذا البعد اللامرئى يلعب دورا كبيرا في مسيرة التاريخ العربى، إن معظم التغييرات الجذرية التي قد تمت، كانت تخفى في صميميتها تأثيرات من ذلك البعد.

إنه تاريخ لا يؤمن بالحياة الدنيا فقط بكل ظواهرها الخارجية المادية، وبكل مقاييسها العلمية المنطقية.

ولكنه يؤمن أيضا بحياة أخرى غير هذه الحياة، لها منطقها، ولها أيضا مقاييسها. والحياة الأخرى هي خير من الحياة الدنيا، وللآخرة خير لك من الأولى، فإنما العبرة بالعواقب.

ولم تكن الصفات التي تتوارد في الكتب الدينية عن الدنيا والأخرى، إلا صفات تحمل معنى الأفضلية بين درجة سفلى ودرجة عليا.

ولم تكن خيرية الآخرة على الأولى، إلا بسبب أن الآخرة هي الزمان السرمدي الممتد، أما الأولى فهي دار الفناء.

الأمر إذن يقتضى زاوية أخرى، ننظر بها إلى التاريخ العربى في حلقاته الراهنة. وهى زاوية سوف تسلك اللحظة الراهنة في إطار الماضى، ليفضى كل ذلك إلى المستقبل.

وهذه الزاوية سوف تجعل البشر الذين يتحركون الآن فوق الأرض العربية، ليسوا هم «مادة» نستطيع أن نقتطعها مما قبلها ومما بعدها.

هم نتاج حضارة تعطى للمتجاوز واللامرنى، وصفا خيرا من المرنى الظاهر، هم يحملون في داخلهم امكانات هذه الحضارة، وهى امكانات كامنة لا تضيع، قد تكون متخفية ولكنها تؤدى الدور الأكبر، وهى امكانات هائلة تنتظر كلمة السر، لكى تنطلق ربما فجأة، كما انطلق المارد دون توقعات في ألف ليلة وليلة.

١٣

إذن يبقى علينا حتى نتخلص من قبضة اللحظة الراهنة أن نستقرئ التاريخ العربى. فإن استقراء التاريخ العربى ويمنطق التاريخ العربى نفسه دون فرض تحليلات خارجية، قد يجعل الصورة تختلف، وقد يحيل اللحظة الراهنة إلى مجرد يوم في حياة الإنسان يمر، وتستمر حياة الإنسان بما يحمله من عناصر البقاء والتحدى.

وهناك ظاهرتان في التاريخ العربى يبشران بالاستمرارية وتجاوز عنق الزجاجة وهما:

١ - تحليل بنية الوسطية العربية.

٢ - تحليل فكرة الاجتهاد.

وهما ظاهرتان ليستا عارضتين، تمران دون أن تعنيا شيئا ودون أن ترتب عليهما استنتاجا، بل هما صميميتان في مفهوم الحضارة العربية الإسلامية، بحيث لا يمكن تصور

تلك الحضارة بدونهما، فأحدهما وهى الوسطية تمثل المذهب، والأخرى وهى الاجتهاد تمثل المنهج، ولا غنى لأحدهما عن الأخرى، فلا مذهب دون أن يكون له منهج ينشره ويبقى عليه، ولا منهج دون أن يكون هناك مذهب حتى لا يتحول إلى تشكيلات فارغة ومهارة عقلية، وهما معاً يشكلان الحضارة، فليست هناك حضارة دون مذهب ومنهج، وإلا كانت هبة أو انقلاباً عسكرياً أو ذكاءً فردياً، تبتلعه مسيرة التاريخ الكبرى.

تحليل بنية الوسطية

١

هناك ثلاثة أمور تمثل أهم ملامح الوسطية العربية، كما حددناها في الكتاب الأول وهي:

١ - التجاورية.

٢ - الحركة.

٣ - الصراط المستقيم.

وهي صفات يؤدي بعضها إلى بعض في نسق مطرد. فالتجاورية تعني الآخر، والحركة إنما تكون بين الشيء والآخر، والصراط المستقيم تنظيم للحركة بين الشيء وما يقابله. فكل صفة إذن تسلم للآخرى، وجميع صفات الوسطية بما فيها هذه الثلاث تعمل في نسق مطرد، يفتح في النهاية امكانات مستقبلية.

٢

فالتجاورية هي الخاصية الأولى للوسطية العربية. فهي لا تنظر إلى الأشياء مفردة، أو مندغمة في شيء واحد يفقدها خصائصها الأولى، وإنما تنظر إلى الشيء وما يجاوره، وقد احتفظ كل منها بخصائصه واستقلالته. وإن كان بينهما نوع من الارتباط، بحيث لا تتصور أحدهما دون الآخر.

وهي خاصة جوهرية في الوسطية العربية، غرستها الطبيعة التي تقدم الشئين متمايزين وإن كانا مرتبطين، فالليل داخل الطبيعة العربية يتميز عن النهار، وإن كان يرتبط به، وقل مثل هذا عن بقية الظواهر الطبيعية.

وقد استنفر القرآن الكريم هذا التركيب عند العربي، وأراد أن يحرك ما يطلق عليه البعض عبقرية المكان، فتواردت الآيات المكية بنوع خاص على معنى واحد نوره بطرق عديدة، وهو أن الله خلق من كل شيء زوجين اثنين.

فطبيعة الحياة إذن هي أن تقدم الشئين معاً، فليس هناك تصور لرجل دون امرأة، ولا لليل دون نهار، ولا لأبيض دون أسود.

ولم يكن هدف القرآن الكريم والآيات المكية هو مجرد لفت نظر العربي إلى الظواهر الطبيعية حوله، بل كان هدفه تربوياً بالدرجة الأولى وهو تنمية صفة التكامل عند العربي، وتدريب حواسه وعقله على أن يتعامل مع الشيء وما يقابله، دون أن يقف عند وجه واحد، ويغيب عنه الوجه الآخر.

ومن هنا نقل القرآن الكريم هذه الصفة من الواقع الحسى، إلى الواقع التربوى الإنسانى. فسورة الشمس حين لفتت نظر العربي إلى التجاور بين الشمس والقمر، والنهار والليل، والسماء والأرض. انتقلت خطوة أخرى داخل النفس الإنسانية ولفتت عقله إلى التجاور فى داخله بين الفجور والتقوى ﴿ونفس وما سواها، فآلهما فجورها وتقواها﴾. وكان الهدف من تلك الخطوة تربوياً، وهو توعية الإنسان بما يدور داخله من نوازع الخير والشر، ثم دعوة له إلى أن يعمل على انتصار الخير على الشر ﴿قد أفلح من زكاها. وقد خاب من دساها﴾.

ومثل هذه المعانى يتحدث عنها الغزالى بطريقته الخاصة، فيقول:
« فالسوسة فى مقابلة الإلهام، والشيطان فى مقابلة الملك، والتوفيق فى مقابلة الخذلان. وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ومن كل شئ خلقنا زوجين﴾، فإن الموجودات كلها متقابلة مزدوجة، إلا الله فإنه فرد لا مقابل له، بل هو الواحد الحق الخالق للأزواج كلها. فالقلب متجاذب بين الشيطان والملك»^(١).

خلاصة ذلك كله أن التجاورية صفة تفترض الآخر، فى الظواهر الطبيعية، وفى المظاهر الإنسانية. لا يوجد الفرد الأحد الصمد إلا فى عالم الألوهية، أما فى عالم البشر فهناك الوالد والمولود، وهناك الرجل والمرأة، ولا حياة بدون تلك الثنائية. فمن تنكر لبشريته، وعاش فرداً يجر ذاته، فهو ليس من عالم البشر بمنطق الوسطية، أراد أن يرتفع إلى مقام الألوهية، وهو غير ميسر لهذا المقام بطبيعة خلقه، فأصبح لا من هذا ولا من ذاك، تماماً كما تنكر هاروت وماروت لطبيعتها، فمسخهما الله عمودين من نار، معلقين بين السماء والأرض، يصطفقان بأجنحتهما حتى يوم القيامة.

٣

ونأتى الحركة كخطوة تالية بعد الاعتراف بالآخر، ومكملة لها. فليس يكفى أن تعترف بوجود الآخر، وبأن الحياة لا تتم إلا من خلال الالتقاء بين زوجين اثنين، بل لابد من

(١) الأحياء ٢/ ٢٣٨٨.

حركة بين الاثنين، فلا تجمد عند صفة واحدة، أو عند حالة واحدة، بل تتوقع في أية لحظة الصفة الأخرى، والحالة الأخرى.

قد يعترف بالآخر ذهنيا ولا يكابر في وجوده، كما تقتضى صفة التجاورية، ولكنه عمليا يجمد عند حالة واحدة، لا يجد من عزيمته ما يدفعه نحو الآخر، قد يكون في الدنيا، ومع أنه يقر أن هناك آخرة، إلا أن إرادته لا تمكنه من التحرك نحو الآخرة. وقد ينغمس في الحسيات ومع أنه لا يعادى العقل، إلا أن قدراته لا تدفعه إلى التحرك نحو استخدامه.

إن المرء حين يجمد عند حالة واحدة يفقد عنصر الاختيار، وإن توهم عكس ذلك. قد تخدعه عزيمته الخائرة، فيظن أن مجرد اعترافه بالآخر يكفي، وما دام يقر بأن هناك آخرة وهناك عقلا، فقد أدى الواجب، وذلك وهم يقع فيه الكسالى الذين يلجئون إلى المبررات، وأضعف الأسباب. إن مجرد الاعتراف خطوة في طريق الوسطية سمينها بالتجاورية، ولا بد أن تدفع المرء إلى الخطوة التالية والمكاملة لها وهى التى نسميها بالحركة.

إن المرء حين يجمد عند حالة واحدة لا يتجاوزها، يفقد عنصر الاختيار، ويصبح عبدا للظروف وأسيراً للأوهام، رأى أبو سليمان الداراني رجلا بمكة لا يشرب إلا من ماء زمزم، فقال له: أرأيت لو غارت زمزم، أى شيء كنت تشرب. فقام الرجل وقبل رأسه وقال: جزاك الله خيرا حيث أرشدتنى، فإني كنت أعيد زمزم منذ أيام^(١).

إن ملاحظة الداراني كانت أكثر عمقا، لقد أدرك أن صاحبه قد ركن إلى حالة واحدة وإن ظن أنه على خير، وإن هذه الحالة تستعبده، فأراد أن يجره من قيد الارتباط، وأن يوجهه إلى حالة أخرى، أن ينقله من السكون إلى الحركة.

وكان الرجل أيضا على مستوى الملاحظة، وتفهم الإشارة تماما، وتملك نفسه، لم يعد عبدا لزمزم ولا لغيرها، حررته الملاحظة، فانطلق نحو الحالة الأخرى، وتحرك نحو الله. وقد يجمد المرء عند الحالتين معا، بمعنى أنه قد يعمل للدين والدنيا ولكن بحكم العادة أو ظروف المجتمع الذى يسيره، إن الحركة حينئذ تنعدم، ويصير الجمع بين الشئتين جمعا ألبا مكررا، وحينئذ تنعدم الواردات، ويصبح المرء عبدا للعادات وملابسات المجتمع، إنه لا يملك أمر نفسه، فلا يعرف متى يبدأ، ومتى يكف، ومتى يأخذ قراره بدافع من تقديره وظروف لحظته.

يتحدث ابن الجوزية عن هذا الإنسان الذى يملك أمر نفسه، ويقوم بالعمل حسبما يملكه عليه عقله وضميره، مقتضيات لحظته، إنه يعرف متى يقوم للعبادة ومتى يقوم للدنيا، أصبح متحررا من العادات والأوهام والتقاليد، وأصبح لديه من الوعي وقوة الإرادة ما يوجهه إلى العمل المناسب، فى الوقت المناسب، فإذا كان الوقت وقت جهاد، كما يذكر ابن الجوزية، قام إلى ذلك وترك الأوراد. وإن كان الوقت وقت الضيف انشغل به ولو على حساب ورده المستحب. يقول ابن الجوزية:

«فهذا هو العبد الذى لم تملكه الرسوم، ولم تقيد به القيود، ولم يكن عمله على مراد نفسه، وما فيه لذتها وراحتها من العبادات، بل على مراد ربه، ولو كانت راحة نفسه ولذتها فى سواء.. لا تملكه إشارة، ولا تبعده قيد، ولا يستولى عليه رسم، هو مجرد دائر مع الأمر حيث دار.. بأنس منه كل محق، ويستوحش منه كل مبطل، كالغيث حيث وقع نفع، وكالخلعة لا يسقط ورقها وكلها منفعة حتى شوكتها.. إذا كان مع الله عزل الخلائق من البين، وإذا كان مع خلقه عزل نفسه عن الوسط وتخلى عنها»^(١).

إن صفة الحركة تأتى فتضفى على التجاورية نوعا من الحياة، فلا يجمد المرء عند حالة واحدة، أو حتى عند الحالتين معاً، بل يملك أمر نفسه، ويتحرك فى الوقت المناسب، وحسب ما يملكه عقله وضميره.

إن الشيء وما يقابله لا يخرج عن أحد احتمالين: أولها، أن الشئيين يمكن أن يعيشهما المرء معاً، فليس أحدهما محظورا والآخر مباحا، بل هما واردان معاً، كالمقابلة بين الدين والدنيا، أو بين العقل والحس، أو بين المثالية والواقعية.

وحيث فعل المرء ألا يجمد، وينطق الوسطية، عند حالة واحدة، بل يكون متحركا بين الحالتين، فلا يأنس بالدنيا، أو بالحس، أو بالواقعية، بل يتحرك أيضا إلى الحالات الأخرى، ثم لا يجمد عند تلك الحالات، بل يتحرك منها أيضا إلى الحالات الأولى، بمعنى أنه حين يتحرك إلى الدين، أو العقل، أو المثالية، لا يقف عند هذه الصفات، بل يتحرك من جديد، ويتطلع مرة أخرى نحو الدنيا، أو الحس، أو الواقعية، وهكذا فى حركة مستمرة، من وإلى، ثم إلى ومن، فى أسهم تروح وتجيء ولا تتوقف.

وآخرهما، أن الشئيين لا يمكن للمرء أن يعيشهما معاً، وليس مطلوباً منه ذلك، فأحدهما مباح والآخر محظور. وذلك كالمقابلة بين الخير والشر، أو بين الملك والشیطان، وغير ذلك من ثنائيات تفترض الخيار وليس الجمع. وحينئذ تكون الحركة بطريقة أخرى لا تلزم الجمع الفعلي وإن كانت لا تتعارض مع قرار الاختيار. بمعنى أنه حين يكون في الخير، فإن عينه الأخرى تكون على الشر يخاف الوقوع فيه، أو حين تنزلق رجله إلى الشر، فإن عينه الأخرى تكون على الخير يرجو الوقوع فيه، وهكذا يعيش في دائرة الخوف والرجاء، ويتحرك بينها من وإلى، ثم إلى ومن، في أسهم تروح وتجيء ولا تتوقف كما قلت آنفاً.

والاحتمال الأخير يحل مشكلة الشر. فهو لازم للخير كما تقتضي صفة التجاور، وعين المرء عليه تخشى الوقوع فيه، وقلبه معلق بين أصبعين من أصابع الرحمن، ولكنه يدعو الله ألا يوقعه في الشر، ويعمل بمقتضى ذلك الدعاء، حتى يستجيب الله له، ويهديه إلى الصراط المستقيم، إنه يعترف بالشر ولكن لا يختاره.

وهنا أيضاً قد نجد الإجابة عن المسألة التي حيرت علماء الكلام قديماً، وهي مشكلة خلق المعاصي، ودار حوّلها خلاف طويل بين المعتزلة وأهل السنة، إن منهج الحركة بين الخير والشر، قد تقدم الإجابة من وجهة نظر الوسطية حول هذه المشكلة، فانه قد خلق المعصية ولكنه لم يأمر بها. إن المعصية أو الخطيئة أو الشر لازمة للطاعة أو الحسنة أو الخير لزوم التجاور بين الشئيين كما تقول الوسطية، أو لزوم الخلق كما يقول علماء الكلام، ولكن المرء في مثل هذا الموقف ليس ملزماً بالجمع بينهما، ولا هو مطلوب منه ذلك، لأن الموقف هنا موقف خيار، يختار الخير وإن كان يعترف بالشر وعينه تخشاه.

كانت الإجابة عن هذه المشكلة من وجهة نظر الوسطية هي: أن الله خلق المعصية ولكنه لم يأمر بها، وهي إجابة تتفق مع وجهة نظر أهل السنة.

ولم يأت هذا الاتفاق نتيجة الصدفة أو توارد الخواطر، بل هو اتفاق يؤكد صحة النتائج التي بنى عليها هذا الكتاب، ويؤكد أصالة مذهب الوسطية، فقد رأينا في الفصل الرابع من الكتاب الأول، أن الوسطية بعد أن بلورها القرآن الكريم، أخذت تتشكل وتكتسب جماهيرها، من خلال مذهب أهل السنة، والأشاعرة منهم بنوع خاص، لدرجة أنهم كانوا يسمونهم أهل السنة والوسط.

إن الحركة، سواء كانت من باب الجمع المطلوب أو من باب الخيار المفروض، هي

صنو الحياة، فالحياة، بحكم تركيبها، هي مزيج من ذا وذاك، والإنسان، قمة ما في هذه الحياة، هو مسرح لتلك العمليات، فهو عرضة لهذا الجانب أو لذلك الجانب، إنه لا يستطيع، بحكم تكوينه، أن يخلص للخير، وإلا كان ملكا. وهو أيضا لا يستطيع أن يخلص للشر، وإلا كان شيطانا. هو في النهاية عرضة للخير وللشر معا. أو كما قال الغزالي:

«فكأنه هدف يصاب على الدوام من كل جانب. فإذا أصابه شيء يتأثر به، أصابه من جانب آخر ما يضاده، فتغير صفته. فإذا نزل به الشيطان فدعاه إلى الهوى، نزل به الملك قصره عنه. وإن جذبه شيطان إلى شر، جذبه شيطان آخر إلى غيره، وإن جذبه ملك إلى خير، جذبه آخر إلى غيره. فتارة يكون متنازعا بين ملكين. وتارة بين شيطانين. وتارة بين ملك وشيطان. لا يكون قط مهملا. وإليه الإشارة بقوله تعالى «ونقلب أفئدتهم وأبصارهم». ولا طلائع ﷺ على عجيب صنع الله تعالى، في عجائب القلب وتغلبه. كان يخلف به، فيقول: يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك. قالوا: أو تخاف يا رسول الله؟ قال: وما يؤمنني، والقلب بين أصبعين من أصابع الرحمن، يقلبه كيف يشاء...»^(١).

وهنا قمة العظمة... وهنا قمة السقوط.

قد يستطيع الإنسان، من خلال هذه المتقابلات، أن يملك أمر نفسه، كما سنشرح في الصفة القادمة. وهنا يحقق وجوده كاملا، ويصبح خليفة الله على الأرض كما تقول الكتب الدينية، أو سيد الكون كما تقول الكتب الأدبية.

وفد لا يستطيع فيسقط ويفلت منه الزمام، وهنا يصبح مسخا مشوها، ليس هو شيطانا، فالشيطان لا يتكرر لوظيفته، ولكنه ألوبة شيطان.

٤

ومن هنا، فالإنسان بمنطق هذه الحركة، ليس كائننا منعزلا، يجمد عند حالة واحدة، ولا يتعرض للتغيرات الأخرى.

وهو أيضا ليس ابن كتب، يتأمل الأشياء دون أن يعيشها، يستطيع أن يحقق مصالحة على الورق، ويفترض شيئا ثالثا منطقيا ورياضيا، يستنتجه من خلال الشيتين، ثم يستريح إليه، وكأنه قد قدم الحل على أرض الواقع.

(١) الاحياء ١٤١٩/٢.

وهو فوق كل شيء، ليس مرانيا أو منافقا، يرفع على السطح حالة اصطناعية ليست هي حاته الأصلية. إنه بهذا المعنى غير نفسه، لا يصل حتى إلى حد الذين يجمدون عند حالة واحدة ولو كانت كفرا. لأن الكافر يعيش على الأقل حالته التي يقتنع بها، وإن كان لا يجد في نفسه القدرة على التحرك نحو الحالة الأخرى. أما المنافق فهو لا يعيش حالة ما. إن ما يظهره ليس هو ما يعتنقه. وإن ما يعتنقه يخشى أن يظهره، ومن هنا فقد معاني الحياة، وأصبح كالحشب المسند حسب التعبير القرآني، جامدة لا يعترها شيء، ولا يعلق بها شيء. «إن الصادق يتقلب في اليوم أربعين مرة. والمرائي يثبت على حالة واحدة أربعين سنة» كما يقول الجنيد. وذلك لأن «المعارضات والواردات التي ترد على الصادق، لا ترد على الكاذب المرائي، بل هو فارغ منها، لا يرد عليه من قبل الحق موارد الصادقين، ولا يعارضهم الشيطان كما يعارض الصادقين فإنه لا إرب له في خربة لا شيء فيها»^(١) كما يشرح ابن الجوزية هذا القول.

٥

الإنسان إذن بمفهوم الوسطية ليس هو ابن كتب وتأملات، بل هو ابن حياة وحركة داخل تلك الحياة، ومن هنا كانت الحركة تالية للتجاورية، أي لا بد أن يسبقها الاعتراف بالآخر، ثم يأتي دور التمازج مع هذا الآخر. فبدون الآخر لن تكون حركة على الإطلاق، أو تتحول إلى حركة معزولة، مجرد مونولوج داخلي، يحاور فيه المرء ذاته، ويتقدم بطريقة «مهلك سر».

٦

وتأتي صفة «الصراط المستقيم» في وضعها المناسب، بين الحلقات التي يؤدي بعضها إلى بعض. إن هذه الصفة تقوم أساسا على فكرة التوازن بين الطرفين، فكان لا بد أن تأخذ في معناها فكرة التجاورية، لأن التوازن هنا ليس توازنا ذهنيًا، يبحث عن نقطة وسطى تلغي الطرفين، هو توازن عملي يقوم على مراعاة الجانبين، وكأننا نوازن بين حملي بعير كل منهما على جانب، على حد ما جاء في لسان العرب وهو يتحدث عن مادة «عدل».

(١) مدارج السالكين ١٥٢/٢.

وكان لابد لهذه الصفة أن تأتي أيضا بعد صفة الحركة، لأنها في النهاية هي تنظيم للحركة، فالحركة وحدها ودون هذه الصفة، قد تجمع وتصل إلى ما يسميه القرآن الكريم بالحمية الجاهلية، أي إلى حد الحق والسفه الذي لا يستطيع صاحبه أن يتحكم في انفعالاته، فيجمع إلى حد التطرف وفقدان التوازن.

ولم يكن وصف الصراط بالاستقامة خاليا من الدلالة فيما نحن بصدده، فالاستقامة تعني لغويا الموازنة بين طرفين، أو بين كفتي ميزان على حسب ما يلوح من كلام صاحب اللسان في مادة «قوم»، وهو يقول «وقام ميزان النهار إذا انتصف، وقام قائم الظهيرة، قال الراجز: وقام ميزان النهار فاعتدل».

فالوصف لغويا يقترب من معنى الموازنة بين الطرفين، وهو في السياق القرآني يرد في الآيات التي تؤكد فكرة الوسطية في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا انْفَقَوْا لم يسرفوا ولم يقرؤا، وكان بين ذلك قواما﴾.

إن الصراط المستقيم إذن يعني الوسطية التي توازن بين الطرفين ولا تلغيها، إن اللغة والسياق القرآني يؤكدان هذا المعنى، وحين يردد المسلم في كل وقت هذه الآية من سورة الفاتحة «اهدنا الصراط المستقيم»، فإن هذا يعني، كما قال بعض المفسرين الطريق الوسط، بين المغضوب عليهم الذين يفرطون في المثاليات، وبين الضالين الذين يفرطون في الماديات.

إن إطلاق صفة «الصراط المستقيم» على الوسطية، ليست من باب إطلاق الجزء على الكل فحسب، بل هو من باب إطلاق أهم صفة من صفات الوسطية على المذهب كله. إن هذه الصفة في ظني هي أخطر الصفات، لأنها تتطلب قدرا من الوعي الإنساني، يستطيع أن يوازن بين الطرفين، وأن يتحكم في الجموح المحتمل، سواء في الظواهر الطبيعية، أو في الانفعالات البشرية.

وتذكر الكتب الدينية أن إطلاق مصطلح «الصراط المستقيم» على فكرة التوازن في أهداف الإنسان وسلوكياته العملية، إنما هو من باب القياس على صراط الآخرة والذي هو أحد من السيف وأرق من الشعرة، ولم يكن القصد من هذا القياس التخويف، بقدر أن تكون الإشارة إلى خطورة هذه الفكرة، وإثارة الوعي لكي يكون المرء عند المستوى المطلوب.

وكلمة «المستوى المطلوب» إنما توحى في إحدى معانيها إلى أن حضارة الوسطية إنما هي حضارة مثالية، تتطلع نحو هدف منشود. إنها لا تكتفى بأشباع الماديات، ولا تقيس

تقدمها بالأبنية، وشق الترع والقنوات، وإقامة القصور والتكيات، وغير ذلك من ظواهر العمران التي تقاس بها الحضارات، إنها تهدف أيضا، وربما بالدرجة الأولى، إلى إثارة الوعي الإنساني لكي يحافظ المرء وباستمرار على فكرة التوازن في أهدافه وسلوكياته. وفي ظل هذا الهدف يتحول المسلمون إلى «غاذج» أو شهداء حسب التعبير القرآني «وكذلك جعلناكم أمة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس».

وتأتي الشهادة هنا من فكرة الوسطية كما حددها ابن الجوزية. وهي فكرة تقوم على التماس الحقيقة أي كانت، حتى لو عند الفرقة المعادية. الخلاف في بعض الأهداف أو السلوكيات لا تمنع الوسطية أن تلتصق بالحقيقة هنا أو هناك، ثم تقيم في النهاية ومن كل ذلك نسقا متكاملا أو نموذجا مثاليا، يقوم شاهدا أمام بقية الأطراف، يحثها على السير، ويحد من تطرفها، وتقيس به درجة تقدمها.

ولكن هذا النموذج يحتاج إلى قدر كبير من المسؤولية، تتمثل في عناصر القوة التي تسمح لهذا النموذج الشاهد بأن يبقى، وبأن يستمر في بقاءه.

وقصة الحضارة العربية الإسلامية تتمثل في موقفها من عناصر القوة. تحولت إلى نموذج يحتكم إليه الفرقاء، يوم أن غلكت عناصر القوة. ثم سقط هذا النموذج حين تخلت عن قوتها، وأصبح المكان فارغا، لا يزال يبحث عن شاهده.

٧

إن الحديث عن القوة هنا ليس من باب الإنشاء واستنهاض العزائم، بل إن تجربة البيريستوريكا التي تمت أخيرا قد أثارته داخلى من جديد.

إن القارئ لكتاب «البيريستوريكا» يكاد يجده لا يختلف كثيرا في مواقفه العملية عن الوسطية، ولا عن تطلعات الحضارة العربية الإسلامية، فهو من ناحية يقف موقفا وسطيا من قضايا كثيرة مثل، المجال المادى والمجال الإنسانى، ومثل الحافز الفردى والحافز الاجتماعى، ومثل الجانب المعنوى والجانب الاقتصادى، ومثل صرامة القانون وحاجات الجماهير، وغير ذلك (انظر ص ١٢١ وما بعدها). وهو أيضا يتحدث عن الانفتاح والسلام والتعاون والحب والإخاء وغير ذلك من مفردات استخدمتها الحضارة العربية الإسلامية. ولا يزال يستخدمها حتى اليوم الخطباء ورجال الدين والمفكرون، لو أن قارنا قرأ البيريستوريكا تحت عنوان باللغة العربية ودون أن يحمل توقيع جورباتشوف، لما شك للحظة واحدة، أنه كتاب عربى، قد كتبه مؤلف عربى.

ولكن تتدخل القوة فتجعل هناك فرقا بين موقف وموقف.
إن حديث المفكرين العرب لا يلتفت إليه أحد في العالم. لأنه يصدر من موقف
الضعيف، ويتحول في النهاية إلى تشكيلات هوائية فارغة.

أما حديث جورباتشوف فهو يصدر من موقف القوى، إنه يترجم في نهاية المطاف إلى
تخفيضات في الأسلحة التقليدية والنووية، وإلى تغييرات في حرب الكواكب وأسلحة
الفضاء، وإلى تأثيرات على المعسكر الغربي، والدول الصديقة، والعالم الثالث، ومن هنا
يجد صده على المستوى العالمي، وتلقفه أجهزة الإعلام. ويتبادل المحللون السياسيون،
على اعتبار أنه ارهاص بمرحلة جديدة، بدأت تطل على العالم.

ولكل هذا دلالة التي لا تخفى.

دلالة على أن الفعل أقوى من النية.

وإن القوة هي التي تبرز الحضارة.

لقد سبقنا البيرستوريكا وغيرها من الحضارات المعاصرة، بالكثير من هذا الحديث،
وكان لنا ذلك المذهب الوسطي، والذي أنتج قديما حضارة متوازنة، تقوم كشاهد تحتكم
إليه بقية الحضارات.

وضعنا أزال كل ذلك، وجعل الآخرين ومن منطلق القوة يفترضون كل شيء، إنهم
يصدرون حديثنا ملفوفا في تعبيرات جديدة، فيجد صده، وتلقفه الآخرون، ويتجاهلنا
بقية العالم.

٨

إن المأزق يزداد استحكاما.

الحضارة تحتاج إلى قوة، ولكي تصل إلى القوة لابد من حضارة.

هل قصة البيضة والدجاجة وأيها أسبق تفرض نفسها علينا من جديد.

٩

إن الصفات الثلاث (التجاورية - الحركة - الصراط المستقيم). هي دعوة مفتوحة
لتجاوز المأزق الراهن إنها باختصار مراعاة لوجود الآخر من ناحية، وتحرك نحو هذا
الآخر من ناحية ثانية، وموازنة بين الأنا والآخر من ناحية ثالثة.

وبتلك الاحتمالات نلتقى ببنية متحركة، تفتح على حضارة تحمل في داخلها عناصر تطورها. إننا لو ترجمنا تلك الاحتمالات إلى لغة عصرية لقلنا إنها باختصار عدم تعصب من ناحية، وعدم جمود من ناحية ثانية، وعدالة من ناحية ثالثة.

إن الترجمة العصرية نجعلنا أمام صفتين سلبيتين (عدم تعصب + عدم جمود)، وأمام صفة ثالثة إيجابية (عدالة).

وهنا يبرز من جديد دور العدالة والتي سبق أن رمزنا إليها بالصراط المستقيم، وقلنا إن هذا الملمح هو أخطر ملامح الوسطية العربية. إنه دور إيجابي لا يقف عند حد المنع أو العدمية، بل يتعداه إلى اتخاذ موقف من العناصر المتقابلة، إنه يعنى التدخل الإنسانى فى الظاهرة الخارجية ومحاولة توجيهها.

١

في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، أصدر الإمام الشوكاني المتوفى سنة ١٨٣٥م (١٢٥٥هـ)، رسالته «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد».

٢

ولم تكن هذه الرسالة بدعا في مسيرة الفكر العربي الإسلامي، فهناك رسائل كثيرة قبل الشوكاني وبعده حول هذا الموضوع، ويكاد لا يوجد فقيه أو أصولي أو مفسر إلا وطرق هذا الموضوع من زاوية ما، إن الشوكاني في رسالته يستعرض الاجتهاد، منذ صحابة رسول الله ﷺ، وحتى علماء عصره من الزيدية وغيرهم، ومرورا بأصحاب المذاهب الفقهية والآراء الأصولية، ويردد أعلاماً كثيرة اهتمت بهذا الموضوع. وكل هذا يدل على أن الاجتهاد ليس مجرد موضوع فقهي أو أصولي تختلف حوله الآراء، بل هو منهج أساسي في الفكر العربي، إن الفقه الإسلامي ليس فقط مجرد موضوعات حول الطهارة والغسل والعبادات والمعاملات وغير ذلك، بل هو أيضا اجتهاد - يصل إلى حد الفرض^(١) - حول هذه الموضوعات وغيرها.

٣

الاجتهاد فرض من الناحية الفقهية، وهو أيضا ضرورة اجتماعية لأن المجتمعات البشرية دائما في حالة تغير، وانتقال من مرحلة إلى أخرى، وكل مرحلة تفرض تحدياتها الخاصة، وتطرح أسئلة جديدة على أبناء عصرها، وأقاربيل الاندمااء وحدها لا تكفى للإجابة على هذه الأسئلة، لسبب واحد يسير وهو أن هذه الأسئلة لم تطرح عليهم، لكنها طرحت على أبنائهم ولمستحدثات جديدة. إن الشهرستاني - فيما نقل عنه السيوطي - يعبر عن كل هذه المعاني بلغة عصره، ويقول:

(١) للإمام السيوطي رسالة تحت عنوان «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجعل أن الاجتهاد فرض في كل عصر».

«وبالجملة نعلم قطعاً وبقينا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم أيضاً إنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، ومالا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى: علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»^(١).

٤

وفوق كل ذلك، فإن الاجتهاد فرض على المجتمع بأسره. يتحدث العلماء عن نوعين من الفروض: فرض عين، وفرض كفاية. فرض العين واجب على كل فرد بعينه، بناب بفعله ويأتم بتركه. وفرض الكفاية واجب على المجتمع كله، إذا قام به البعض سقط عن الباقين، وإذا لم يقم به أحد أتم المجتمع كله.

وقد يوحى تعبير «فرض كفاية» أنه أقل رتبة من غيره، ولكنه في حقيقة الأمر هو أكثر رتبة، ويحتاج إلى مرحلة متطورة في المجتمع، تتغير فيها النظرة من المسؤولية الفردية إلى المسؤولية الاجتماعية. المسؤولية الفردية توجد في السلم الأدنى من المجتمعات، وقد صحبت الانسان الأول منذ خطواته الأولى أمام الظواهر الطبيعية التي كان يخشاها أو يلتزم إزاءها بطقوس أسطورية، أما المسؤولية الجماعية فهي تقتضى قدراً من التحضر، يحس المجتمع فيه قاطبة أنه إزاء مصير مشترك، لم يعد الفرد حينئذ يعيش في عزلة، بل أصبح يعيش في مجتمع إنساني، يلتزم إزاءه بواجبات وحقوق، يصيبه نفع إذا التزم المجتمع بمسئوليته، ويصيبه إثم إذا فرط المجتمع في تلك المسؤولية.

وحين يقول العلماء أن الاجتهاد فرض كفاية^(٢)، فإن هذا يعني بالدرجة الأولى أن هذا الفرض هو فرض متحضر، يصدر عن مسئولية جماعية، تلزم أفراد المجتمع بالتزام مشترك إزاء التحديات الطارئة.

٥

للسيوطي رسالة تحت عنوان «تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد» تواردت فيها عناوين ذات مغزى كالآتي:

(١) تقرير الاستناد ص ٣٠. (٢) المرجع السابق ص ٢٩.

- ١ - «لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد».
- ٢ - «المجتهد مجدد للدين في كل قرن».
- ٣ - «الاجتهاد لم ينقطع».

٦

أما العنوان الأول فيبيّنه برأى الحنابلة، في أنه لا يجوز أن تخلو فترة من تاريخ هذه الأمة من مجتهد، ويشير إلى الأحاديث النبوية، التي تتظاهر على هذا المعنى، مثل: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، حتى يأتي أمر الله».

«مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره».

٧

أما العنوان الثاني فيستهله بالحديث الشريف:

«إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها».

ثم يرى أن المجتهد الذي يجدد تاريخ هذه الأمة كل مائة سنة، قد يكون شخصا واحداً، وقد يكون أكثر من شخص في فروع مختلفة:

«فأولوا الأمر ينتفع بهم في العدل والتناصف، وحقق الدماء، والتمكن من إقامة قوانين الشرع».

«وأصحاب الحديث ينتفع بهم في ضبط الأحاديث التي هي أدلة الشرع».

«والقراء ينتفع بهم في المواعظ والحث على لزوم التقوى، والزهد في الدنيا».

«فكل واحد ينتفع بغير ما ينتفع به الآخر».

٨

وبعد أن بين الحكم الفقهي في ضرورة وجود المجتهد في كل فترة تاريخية، وبعد أن بين أن تجديد أمر هذه الأمة يتم كل قرن من الزمان، وفي الفروع المختلفة، يجيء العنوان الثالث، ليرد من خلاله على هؤلاء الذين يزعمون أن الاجتهاد قد انقطع منذ مائتي سنة من عصره.

ويجىء الرد عملياً، فيستعرض تحت عنوان «الاجتهاد لم ينقطع» أسماء المجتهدين في كل فترة تاريخية، ابتداء من الشيخ عز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ

وإنتهاء إلى شيخه شرف الدين المنياوى، ومرورا بالشيخ النووى (ت ٦٧٦هـ) وابن المنير الاسكندراني (ت ٦٨٣هـ) وابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، والتقى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) والتقى السبكي (ت ٧٥٦هـ) والشيخ تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) والشيخ سراج الدين البلقيني (ت ٨٠٥هـ)، والشيخ جلال الدين البلقيني (ت ٨٢٤هـ)، والشيخ ولي الدين العراقي (ت ٨٠٦هـ) والشيخ مجد الدين الشيرازي صاحب القاموس ومؤلف كتاب «الاصعاد إلى رتبة الاجتهاد» والعلامة كمال الدين بن الهمام (ت ٨٦١هـ).

٩

وقد قلت إن هذه العناوين ذات مغزى، لأنها تحمل في عمومها روحا تجديدية تسرى في تاريخ الأمة العربية الإسلامية، وإن هذه الروح لم تتوقف خلال عصورها المختلفة، قد يتوقف الازدهار السياسي، وقد تأتى فترة من الحكام الظالمين، ولكن تظل هذه الروح كامنة كالجدوة تحت الرماد، تنتظر البعث من جديد.

١٠

وبعد الشوكاني، تلقف زعماء الإصلاح في العصر الحديث هذا الموضوع، فقد أدركوا بقطراتهم الإصلاحية، أن الاجتهاد هو المدخل الحقيقي لتجديد التاريخ العربي الاسلامي.

١١

وقد ألح زعيم النهضة الإسلامية جمال الدين الأفغاني، على هذا الموضوع، ورأه ضرورة ملحة لتطور المجتمعات، ورأه منهجاً إسلامياً مفتوحاً يتقبل الحضارات الأخرى، ويقوم على نسبية الحقائق والأحكام، أو على حد تعبيره «والحكم على الأشخاص والأشياء، إنما يختلف باختلاف الزمان والمكان والموقف ورغبة القائل»^(١).

١٢

وحمل الرسالة بعده تلميذه الإمام محمد عبده، وأخذ يطبق كلام أستاذه عمليا، ووقف إزاء الكثير من ظواهر الحضارة الأوروبية موقفا اجتهاديا، فإذا كان أستاذه يحرك وينظر، فإنه هو يطبق ويؤسس، ومن هنا جاءت فتاويه حول صندوق التوفير، وشهادات

(١) الأعمال الكاملة ص ٥٣٤.

الاستثمار، والأمين على الحياة، والتصوير والنحت، تقنن للكثير من ظواهر الحضارة الأوربية.

فالاجتهد إذن لم ينقطع خلال مسيرة الحضارو العربية الإسلامية، لا قبل الشوكاني ولا بعده.

ولكن الاستهلال بالشوكاني هنا له دلالة الحضارية.

فالرجل قد وجد في مرحلة انتقالية، هي بداية النهضة الحديثة، التي ربطها بعض الدارسين بمجيء الحملة الفرنسية إلى مصر (١٧٩٨ - ١٨٠٠م).

وهو في رسالته السابقة عن الاجتهاد يشخص خصائص مرحلة انتقالية، تحمل سمات مرحلتين متتاليتين، مرحلة الانحطاط الحضاري، ثم الاستشراف نحو مرحلة جديدة.

١٤

يتحدث الشوكاني عن مرحلة الانحطاط الحضاري، والتي تحول فيها الدين إلى كهنوت، فقد الدين جذوته الأولى وحماسه الشديدة، ليتحول على أيدي بعض العلماء المقلدين إلى مراسم محفوظة وأقاويل للرجال، فقدت فعاليتها، إن تلك الطبقة من الكهنوت قد قفلت باب الاجتهاد والعودة إلى منابع الأولى المثلة في الكتاب والسنة، وأخذت تنعبد بأراء بعض العلماء، ويبدو أن مصالح هذه الطبقة، ومكاسبها في الزى والجاه، ومنزلتها في قلوب العامة، هي التي جعلتها تقف أمام باب الاجتهاد. ويتحدث بأسلوب فيه الكثير من المعاناة والأسى، عما يلاقه علماء الاجتهاد من تلك الطبقة الكهنوتية، التي تلجأ بكل الوسائل الشيطانية للوقوف ضد التغيير والتطور، فيقول:

فإنهم إذا سمعوا برجل يدعى الاجتهاد، يأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قاموا عليه قياما تبكى عليه عيون الإسلام، واستحلوا منه مالا يستحلونه من أهل الذمة من الطعن واللعن والتكثير والهجم عليه في دياره ورجه بالحجارة والاستظهار وتهتك حرمة» (ص ٣٠).

١٥

وبذكاء شديد يحلل صنيع تلك الطبقة الكهنوتية، فيراها في النهاية تؤدي إلى نسخ

الشريعة الإسلامية، انها تقف حائلا دون المنابع الأولى، وتوجد حاجزا بين الناس وفطرة الدين، تقدم طقوسا من أقاويل الرجال قبل الكتاب والسنة، انها تحول الحركة إلى جمود، والفطرة إلى أقاويل، والشريعة إلى مراسم، إنه ينهى كلامه بأسلوب مأساوى فيقول: «فانظر أيها المنصف ما حدث، بسبب بدعة التقليد من اليلايا الدينية والرزايا الشيطانية، فإن هذه المقالة بخصوصها، أعنى انسداد باب الاجتهاد، لو لم يحدث من مفسد التقليد إلا هي، لكان فيها كفاية ونهاية، فإنها حادثة رفعت الشريعة بأسرها، واستلزمت نسخ كلام الله ورسوله، وتقديم غيرها واستبدال غيرها بها. يا ناعى الإسلام قم وانعه.. قد زال عرف وبدا منكر» (ص ٢٩).

١٦

وبعد ذلك يركز على فكرة الاجتهاد، فهى الطريق إلى العودة إلى المنابع الأولى، والبعد عن الكهنوت، والاستشراف من خلالها لبعث الحضارة العربية الإسلامية. ومن هنا فهو يرى الاجتهاد منهجا أساسيا في صميمية الحضارة الإسلامية، وعند المؤسسين الأوائل لتلك الحضارة، عند الصحابة والتابعين، حتى عند أصحاب المذاهب أنفسهم فقد نهوا أتباعهم عن تقليدهم، والوقوف عند مذاهبهم وأقاويلهم، ودعواهم إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، ثم ينهى كل ذلك بقوله:

«لأننا نعلم بالقطع أن الصحابة رضوان الله عليهم، لم يكن في زمانهم وعصرهم مذهب لرجل معين يدرك ويقلد، وإذا كانوا يرجعون في النوازل إلى الكتاب والسنة، أو إلى ما يتمحص بينهم في النظر عند فقد الدليل. وكذلك تابعوهم أيضا يرجعون إلى الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة، فإن لم يجدوا اجتهدوا، واختار بعضهم قول صحابي فرآه الأقوى في دين الله تعالى. ثم كان القرن الثالث وفيه كان أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل.. وكانوا على منهاج من مضى، لم يكن في عصرهم مذهب لرجل معين يتدارسونه، وعلى قريب منهم كان أتباعهم، فكم من قولة لمالك ونظراته، خالفه فيها أصحابه، ولو نقلنا ذلك لخرجنا عن مقصود ذلك الكتاب، ما ذاك إلا لجمعهم آلات الاجتهاد، وقدرتهم على ضروب الاستنباطات» (ص ١٧).

إن تركيز الشوكاني في تلك المرحلة الانتقالية وفي بداية القرن التاسع عشر، إن تركيزه على فكرة الاجتهاد وهجومه على المقلدين والطبقة الكهنوتية، كان يمكن أن يكون منطلقا لتجديد الحضارة العربية الإسلامية، وأن ينبعث غودجها من داخلها، فهى

تحمل في صميمها «جينات» تطورها إن صح هذا التعبير.
ولكن بجيء الحملة الفرنسية أجهض هذا النموذج، واتجه بالحضارة العربية إلى نموذج
من وراء البحار.

إن ربط النهضة العربية الحديثة بجيء الحملة الفرنسية، إنما هو شيء يعتمد على
مقياس خارجي، فالحضارات في تطورها ونموها لا تقاس بمقاييس خارجية، لأن هذا يعنى
بالدرجة الأولى انعدام ملكة الإبداع، والحضارة حتى تستحق هذا الاسم إنما هي مجموعة
إبداعات خاصة، ودون هذه الإبداعات تتحول إلى نسخة مشوهة، فد تحقق المظهر
الخارجي في البناء والشوارع والملابس، ولكنها تفتقد الروح الحقيقي، الذي يحرك كل
هذه الأشياء ويضفي عليها خصوصية معينة.

١٨

فلاجهاد إذن - فيما حدده العلماء - هو الرجوع مباشرة إلى الكتاب والسنة،
والتقليد هو «الأخذ بأقوال الرجال من دون سؤال عن الدليل» على حد تعريف
الشوكاني.

إن الاجتهاد حركة واستنباط واستنفار للعقل، أما التقليد فهو جمود وتكاسل واعتماد
على الغير.

١٩

ونصوص الكتاب تغرى بالاجتهاد، فلم ينص القرآن الكريم على كل شيء، بل ترك
الباب مفتوحاً أمام التغيرات الزمانية والمكانية، وجاءت آياته وسوره تدفع المجتهد إلى
أن يعمل عقله، فيفصل المجل، ويخصص العام، ويبين المنسوخ، ويتحدث عن أسباب
النزول.

إن الدهلوى (١١١٠ - ١١٧٦ هـ) في كتابه «عقد الجريد في أحكام الاجتهاد
والتقليد» بحث المجتهد لكي يعرف من القرآن الكريم «الناسخ والمنسوخ، والمجمل
والمفصل، والخاص والعام، والمحكم المشابه، والكراهة والتحريم والندب والوجوب»
(ص ٦).

٢٠

والسنة أيضاً لم تأت قاطعة في نصوصها، بل أتت على وجه يحتمل الاجتهاد والتطبيق.
وتركت فرصة للعنصر البشري لكي يتلاءم من خلال النصوص مع مستحدثات الحياة،

وجاء علم مصطلح الحديث ليضع شروطا للحديث تتعلق بالسند وال متن، وهذه الشروط يجب أن يعرفها المجتهد ليصل من خلالها إلى معرفة الحكم، والدهلوى في الكتاب السابق يدعو أيضا المجتهد ليعرف من السنة الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والمتواتر والأحاد والمرسل والمسند والمتصل والمنقطع، وحال الرواة جرحا وتعديلا (ص ٥١).

٢١

وكان رحمه الله يفرس في نفوس أصحابه حرية الاجتهاد، ويعدمهم لتحمل مسؤولية هذا الدور الكبير، فإذا حدثت أمور جزئية ولم يرد فيها نص قاطع، يترك لكل واحد من أصحابه حرية الوصول إلى رأى، لا يلزمهم بشيء ولا يحظنهم في شيء، ولا يلزم أحدهم برأى الآخر، ولا يوسع خلافا بينهم، بل هذه أمور تقبل بطبيعتها الاجتهاد، ولكل مجتهد أجره ولو أخطأ.

ويضرب الدهلوى أمثلة لهذه الأمور التي كان يجتهد فيها الصحابة، ويصل كل منهم إلى رأى، قد لا يستريح إليه طرف آخر، من ذلك الجنب هل يجوز له أن يتيمم فيصلى، اجتهد عمرو بن العاص فتيمم وصلى، حين خاف على نفسه من البرد، عملا بظاهر الآية الكريمة ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾، واجتهد عمر بن الخطاب فلم يبيع التيمم للجنب، لأن قوله تعالى ﴿وَأَوْ لَا مَسْئَمَ الْنِّسَاءِ﴾ إنما ينطبق على اللمس لا على الجماع. ولم يخطئ رحمه الله أحدا منها، لأن كلا منها مصيب في اجتهاده، وفي فهمه لمذلول اللفظ، وحين كان يقول لكل واحد منها: أصبت، إنما كان يعنى تثبيت ذلك المنهج، الذى يقوم على التحرى والاجتهاد، ثم الوصول إلى رأى يستريح إليه، لم يكن يريد أن يفصل الباب، وأن يدلى إليهما بنص قاطع، فيحرمهما من الاجتهاد، ويوقف عملية التطور، كل منها مصيب في اجتهاده، وكل منها مصيب في استخدام ذلك المنهج، الذى يقوم على التحرى والاستنباط والوصول إلى رأى، ويعلق الدهلوى على ذلك فيقول:

«وقد فهما من تتبع أحكامه أنه راعى - فى ترك التعمق وعدم الاكثار من وجوه الضبط - مصلحة عظيمة، وهى أن هذه المسائل ترجع إلى حقائق تستعمل فعرف على أجمالها، ولا يعرف حدها الجامع المانع إلا بعسر، وربما يحتاج عند إقامة الحد إلى التمييز بين المشكلين بأحكام وضوابط يخرجون بإقامتها» (ص ١٦).

إن الشارع قد قدم التكاليف بصورة كلية، وترك أمر الكيفية والتفصيل فيها للاجتهاد المجتهد حسب عصره وواقعه، ولم يرد أن يضيق عليهم فتاوى نصوصه قاطعة جامعة مانعة، فتصيب الإنسان بالحرَج، ويصيب النصوص بالتوقف والجمود، يشرح الدهلوي كل ذلك فيقول:

«وكل من استقرى نصوص الشارع وفتاواه يحصل عنده قاعدة كلية. وهي أن الشارع قد ضبط أنواع البر من الوضوء والغسل والصلاة والزكاة والصوم والحج، وغيرها بما أجمعت الملل عليه، بأنحاء الضبط، فشرع لها أركاناً وشروطاً وآداباً، ووضع لها مكروهات ومفسدات وجوائز، وأشبع القول في هذا حق الاشباع، ثم لم يبحث عن تلك الأركان وغيرها بحدود جامعة مانعة كثير بحث. وكلما سئل عن أحكام جزئية تتعلق بتلك الأركان والشروط وغيرها، أحالها على ما يفهمون في نفوسهم من الألفاظ المستعملة، وأرشدتهم إلى رد الجزئيات نحو الكليات، ولم يزد على ذلك. اللهم إلا في مسائل قليلة لأسباب طارئة من لجأج القوم ونحوه». (ص ١٥).

ومن هنا جاءت نصوص الشرع تنهى عن اللجأج والاستغراق في التفكير، كانت تستهدف اليسر والسماحة والوقوف عند ظاهر اللفظ، وتبتعد عن التقصير والتفكير والتكلف، كان القرآن ينهاهم عن ذلك ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا جِئَ يُنْزَلُ إِلَيْكُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ تَبَدُّ لَكُمْ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ﴾^(١).

ويشير الدهلوي إلى المنهج الصحيح والذي يتفق مع روح الشريعة، فيقول: «ونظير هذه المصلحة ما ذكره أهل المناظرة من الاصطلاح على ترك البحث عن مقدمات الدلائل لئلا يلزم انتشار البحث. فمن عرف هذه المسألة كما هي علم أن أكثر صور الاجتهاد يكون الحق فيها دائراً في جانبى الاختلاف، وأن في الأمر سعة، وأن اليبس على شيء واحد والجزم بنفى المخالف ليس بشيء. وأن استنباط حدودها إن كان من باب تقريب الذهن إلى ما يفهمه كل أحد من أهل اللسان فاعانة على العلم. وإن

(١) سورة المائدة ١٠١ - ١٠٢.

كان بعيدا من الأذهان، وتميزا للمشكل بمقدمات مخترعة، فعسى أن يكون شرعا جديدا».
(ص ١٨).

٢٤

وجاءت نصوص القرآن الكريم تصف الأمة الإسلامية، بخصائص تميزها عن غيرها من الأمم السابقة، إن الآية رقم / ١٥٧ من سورة الأعراف تصف نبي الإسلام بأنه قد أحل لهم الطيبات، وحرم عليهم الخبائث، ووضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

كانت الأمم السالفة تكثر من السؤال والجدال وتشقيق الكلام، وتكثر من المحرمات والمنهيات، وتضع بنفسها الأصر والأغلال.

وجاء القرآن الكريم فحرر المسلمين من دائرة الاصر والأغلال، واستجاب الله دعاء المسلمين في آخر سورة البقرة ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾.

وانطلق المسلمون في أرجاء الدنيا، وتحرروا من القيود، وأصبحت الأرض بما رحبت ملكا لهم، إن الاغلال قد رفعت، والأشياء قد أصبحت مباحة، ما دامت طيبة.

وأصبح المسلم يعاقب كل الأشياء، وأصبحت القاعدة أن الطيبات حلال والخبائث حرام، والطيبات هي زينة الله التي أخرج لعباده، والخبائث هي ما كانت ضرا أو ضارا، هي باختصار ما كانت تتناقض وفطرة الإنسان.
ولكل هذا دلالة الحضارية.

أصبحت حضارات الأرض كلها ملكا للمسلمين، واختفت روح النقور والعداوة رسوء الظن، وحلت محلها روح التفاهم وحسن الظن، والاحساس بأن الأصل في الأشياء أن تكون طيبة حلالا، لا إصر ولا أغلال ولا حظر ولا منع، وإنما الدنيا كلها فتحت ذراعها تستقبل المسلم بلا قيود ولا حدود.

٢٥

إن الاجتهاد إذن منهج من خطوات يكمل بعضها بعضا.
فهو أولا رجوع إلى الكتاب والسنة، يطرح الاعتماد على أقوال الآخرين.
وهذه النصوص، ثانيا، مفتوحة، وتغرى بالاجتهاد، تأتي عامة فنحتاج إلى تخصيص،

ومطلقة فتحتاج إلى تقييد، وبجملة فتحتاج إلى تفصيل، ومنسوخة فتحتاج إلى كشف الناسخ.

وأخيراً، إذا لم تكن هناك نصوص قاطعة، فالأصل في الأشياء الإباحة، فقد رفع الاصر والاعلال، واختفى سوء الظن، وأقبلت الأشياء تستعرض نفسها في زينة تامة أمام المسلم ليعب منها دون خوف أو عقد.

وحين نقول إن الاجتهاد هو رجوع، أولاً، إلى الكتاب والسنة، فإننا بذلك نقرب من الطبيعة الوسطى لفكرة الاجتهاد، فهو ليس تحرراً تاماً من كل شيء وفي الوقت نفسه ليس تقليداً تاماً لكل شيء، بل هو تحرر وتقليد، أو من الأفضل هو تحرر إتباع لنقرب من مصطلحات الشوكاني، هو تحرر من أقاويل الرجال وإتباع للقرآن والسنة، إنه مصادقة مباشرة للنصوص، ولكنه ليس طرْحاً تاماً لكل النصوص، هو حرية وقيد، ولكن من خلال التوازن الوسطى، الذي لا يجعل الحرية تجمع فتطيح بكل شيء، ولا يجعل القيد يزداد، فيلغى المبادرة البشرية.

وقد شرح الشوكاني كل ذلك من خلال تعبيراته الخاصة، التي تفرق بين مصطلحات ثلاثة هي: التقليد والرأى والاتباع.

الرأى عنده تطرف يبتعد عن القرآن والسنة، والتقليد أيضاً تطرف يتعصب للمذاهب دون سؤال عن الدليل، أما الاتباع فهو المنهج الوسطى، الذي يصدر عن القرآن والسنة، ويجهتد من خلال القرآن والسنة.

وقد أورد الشوكاني الكثير من الآيات والأحاديث والمأثورات التي تهاجم الرأى، ثم اختتمها بقوله «والحاصل أن كون الرأى ليس من العلم لا خلاف فيه بين الصحابة والتابعين وتابعيهم. قال ابن عبد البر: ولا أعلم بين متقدمي علماء هذه الأمة وسلفها خلافاً أن الرأى ليس بعلم حقيقة، وأما أصول العلم فالكتاب والسنة» (ص ٣٧)

وأيضاً اجتلب الشوكاني الكثير من النصوص التي تهاجم التقليد، ثم أنهى كل ذلك بترله «فهذه الآيات وغيرها مما ورد في معناه، ناعية على المقلدين ما هم فيه، وهي وإن كان تنزيلها في الكفار، ولكنه قد صح تأويلها في المقلدين، لاتحاد العلة، وقد تقرر في الأصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً» (ص ٣٢).

يبقى إذن الطرفان مذمومين، وإنهما في النهاية يبتعدان عن الكتاب والسنة، أما المنهج الوسطى فهو الذي يمتدحه الشوكاني، ولكن من خلال حديثه عما يسميه «الاتباع»، إنه

يورد الآيات والنصوص التي تدعو إلى طاعة الله ورسوله، وهي تنافي التقليد كنتطرف أول، وتنافي الرأي كنتطرف ثان، ثم يختم كل ذلك بقوله:

«إنما أوردنا هذه الآيات الشريفة لقصد تليين قلب المقلد الذي قد جمد وصار كالجلمد، فإنه إذا سمع مثل هذه الأوامر، ربما إمتثلها وأخذ دينه من كتاب الله وسنة رسوله، ﷺ، طاعة لأوامر الله تعالى، فإن هذه الطاعة وإن كانت معلومة لكل مسلم، كما تقدم، لكن الإنسان يذهل عن القوارع القرآنية والزواجر النبوية، فإذا ذكرتها زجر، ولا سيما من نشأ على التقليد وأدراك سلفه ثابتين عليه، غير متزحزين عنه، فإنه يقع في قلبه أن دين الإسلام هو هذا الذي هو عليه، وما كان مخالفاً له، فليس من الإسلام في شيء، فإذا راجع نفسه رجع» (ص ٤٠).

٢٧

فالاجتهد إذن أمر وسط بين طرفين، هو محمود لأنه وسط، والوسط أفضل الأشياء «ووسط المرعى أفضله كما تقول كتب اللغة». والطرفان مذمومان لبعدهما عن الصراط المستقيم، بمعنى إنها قد افتقدتا صفة العدالة والائتزان كما هو مفهوم الصراط المستقيم.

٢٨

وقد قلنا في أول هذا الكلام ونحن نتلمس طريقاً للخروج من المأزق، أن الاجتهاد منهج أساسي للوسطية، فهو إذن منهج للوسطية، وهو أيضاً بسبب ذلك وسطي في موقفه، فالمقدمات تؤدي للنتائج، وكل الطرق تؤدي إلى الغاية الرئيسية، وتترتب الأشياء بيسر وبلا تكلف، ويدل هذا على مصداقية الفروض، ومن ثم النتائج، إن المذهب إذا كان صادقاً مع منهجه، كانت الطريق صحيحة، والنتائج صحيحة، والآمال قد تنبعث من جديد.

الوسطية مذهب والاجتهاد منهج، ولا غنى لأحدهما عن الآخر «فلا مذهب دون أن يكون له منهج ينشره ويبقى عليه. ولا منهج دون أن يكون هناك مذهب، حتى لا يتحول إلى تشكيلات فارغة ومهارة عقلية. وهما معاً يشكلان الحضارة، فليست هناك حضارة دون مذهب ومنهج، وإلا كانت هبة، أو انقلاباً عسكرياً، أو ذكاء فردياً تبتلعه مسيرة التاريخ» كما سبق وأن قلت أول هذا الكلام.

وهذا المذهب والمنهج انطلقت الحضارة العربية الإسلامية قبل الشوكاني وبعده، تستجيب للحظتها المعاصرة، وتنشد الحكمة أُنَّى كانت، وتأخذ من هنا وهناك، وتضيف كل ذلك إلى نفسها، ولكن دون أن تفقد ذاتها.

إن عناوين السيوطي كما سبق أن ذكرنا، كانت تتوارد كالأق:

(لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد - المجتهد مجدد للدين في كل قرن - الاجتهاد لم ينقطع) وهي عناوين تحمل في عمومها معنى واحداً، وهو بقاء الاجتهاد كمنهج مستمراً على مدى العصور، ويؤدي وظيفته في عملية التجديد وفي كل قرن من الزمان، وهو معنى يصل إلى حقيقة من حقائق التاريخ العربي الإسلامي، قد ضمنها العناية الآلهية، في صورة رجل يبعث على رأس كل قرن من الزمان.

٣٠

وإذا كان الدهلوي في كتابه السابق قد ذكر (ص ٣٢) أمثلة أفتى فيها المتأخرون بخلاف المذهب، بسبب متغيرات لم تكن في عصر صاحب المذهب، وذلك مثل إخراج الفلوس من الزكاة المفروضة من النقدين وعروض التجارة، وبيع النحل في الكوارات مع ما فيها من شمع وغيره.

وإذا كان الدهلوي قد ذكر أمثلة تغيرت فيها الظروف التاريخية، واستدعت من ثم مخالفة المذهب، فإن المتغيرات في عصرنا الراهن كثيرة وجذرية ومتلاحقة تستدعي مخالفة المذاهب في كثير من الحالات.

بل لم يعد الأمر مجرد مخالفة للمذاهب، فإن المتغيرات الدولية قد رفعت إلى السطح تحديات لم تعرفها المذاهب القديمة، بل حتى لم تطرأ على خيالها أن تعبيرات مثل: الهندسة الوراثية، نقل الأعضاء، السفر إلى الكواكب الأخرى، أطفال الأنابيب، الإنسان الآلى، النسبية، الذرة، تغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس، وغير ذلك كثير مما يتردد على أجهزة الاعلام، ويعرفه الإنسان العاَمى في كل مكان - ولم يخطر على ذهن أصحاب المذاهب من قبل.

إن الاجتهاد في العصر الحاضر ضرورة حتمية، كما أنه فرض ديني بفهوم الفقهاء القدامى.

وقد بدأ الاجتهاد في العصر الحديث، وخاصة عند الإمام محمد عبده كتقنين لمنجزات الحضارة الأوروبية، إن فتاوى الإمام حول البنوك وشهادات الاستثمار والتأمين والصور والرسوم وغير ذلك، كانت محاولة لإضفاء الشرعية على منجزات من صنع الحضارة الأوروبية.

وتبقى مرحلة نستشرفها، ولا تتحقق إلا يوم أن تتحقق الوسطية العربية، ويوم أن تكون لهذه الوسطية فلسفتها ومؤسساتها، حينئذ يدور الاجتهاد حول واقع هو من صنع أنفسنا، وحينئذ تستخدم مصطلحات هي من ابتكاراتنا.

الاجتهاد إذن دعوة مفتوحة لتجاوز المأزق المعاصر، ومن خلال منهج وسطى يحل إشكالية الأصالة والمعاصرة، فهو باعتماده على الكتاب والسنة يرضى الأصالة، وهو باقتراحه رأيا حول المنجزات الحديثة يرضى المعاصرة.

انفراج المأزق

١

ويجىء هذا العنوان ليفرض نفسه، بعد استقراء التاريخ وتجاوز اللحظة الراهنة. إن أسر اللحظة الراهنة قد فرض عنوانا كثيبا هو «استحكام المأزق»، وجعل الكاتب يصيح بأعلى صوته «يا إلهى أين المخرج». ولم يكن فى صيحته يلقى سؤالاً ينتظر عليه جواباً. لأن انتظار الجواب يعنى توقع احتمال آخر، قد يحمل فى تضاعيفه شيئا من الأمل. كان يلقى سؤالاً مقللاً لا ينتظر عليه إجابة، ولا يتوقع بعده أملاً.

٢

ولكنه استقرأ التاريخ العربى، فاكتشف امكانية تطوره واستخلص بذور بقائه، سواء كان ذلك فى المذهب أو فى المنهج. فهو يقوم على مذهب وسطى منفتح، يحاور، ويتنقل من احتمال إلى احتمال، ومن مقابل إلى مقابل آخر. وهو يقوم على منهج متجدد، يجعل الوقوف عند آراء الرجال، نوعاً من التقليد والونية. إن استقراء التاريخ حينئذ يحيل صيحة الكاتب إلى سؤال مفتوح، يغرى بالإجابة، ويانتظار احتمال جديد. ومن هنا فرض العنوان نفسه مرة أخرى، وأصبح «انفراج المأزق»، بدلا من استحكام المأزق»، وتغيرت الصورة من يأْس مطبق، إلى قدر من التفاؤل يلوح من بعيد.

٣

وهذا التفاؤل وإن كان يلوح من بعيد، إلا أن هناك شواهد تؤكده، ليس فقط فى المنهج أو فى المذهب كما رأينا، ولكن أيضا فى تحليل امكانية الواقع العربى الراهن، والذي

يمثل حضوراً بالقوة كما يقول المناطق عن الشيء الذي يحمل في داخله عناصر مستقبلية. فالعالم العربي حين نحمله كواقع راهن على الخريطة الدولية، يمثل شيئاً ذا مردود فعال.

فهو يتمتع بكثافة سكانية عالية تقارب مائتي مليون نسمة، ويشغل مساحة كبيرة في الأرض تزيد عن ٢ مليون كم^٢، ويمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي، ويقع على بحار ثلاثة، وتبلغ أراضيه الصالحة للزراعة ١٩٨,٢ مليون هكتار، وتبلغ مساحة المراعى ٢٨٢ مليون هكتار، وتبلغ مقادير الموارد المائية المتاحة ٢٣٨ مليار متر مكعب، ويحوى باطن الأرض أنواعاً مختلفة من المعادن وخصوصاً الفوسفات والحديد والملح الصخري^(١)، ويحتل نسبة كبيرة في حجم التجارة العالمية، بلغت سنة ١٩٧٤ م ١٠٪ للصادرات، ٣,٥٪ للواردات (جدول/٢١)، وهي نسبة عالية، إذا قيسَت بنسبة عدد السكان في العالم العربي إلى عدد سكان العالم عامة.

وترتبط كل هذه الإمكانيات الطبيعية والسكانية بلغة واحدة، وثقافة واحدة، وتاريخ مشترك، مما يهيئها لدولة واحدة، تلعب دوراً بارزاً ومميزاً وجديداً في المسيرة الإنسانية، إن الدول الأوروبية والتي تقع في نطاق السوق الأوروبية المشتركة، تفتقد هذه الإمكانية، فهي تنتمي إلى لغات مختلفة، وثقافات متعددة، وتاريخ غير مشترك، مما يجعل الحديث عن دولة واحدة أمراً لا يستند إلى حقائق واقعية.

٤

إن كتب الجغرافيا والتاريخ والسياسة، تحدثت كثيراً، وخاصة في فترة المد القومي، عن الإمكانيات الجغرافية والتاريخية والسياسية، التي تهيئ لإقيام وحدة عربية شاملة. ولا نريد الآن أن نعيد هذا الحديث، فهو مكرر ومحفوظ في المناهج الدراسية على مستوى العالم العربي، ولكن فقط نريد أن نضيف إلى هذا الحديث عنصر البترول والفائض المالى، والذي طرأ على الساحة العربية، عقب الحرب العالمية الثانية، ومنحها قدراً كبيراً من التأثير على الساحة الدولية. إن الجدول/٢٢ يبين نسبة إنتاج النفط في العالم العربي سنة ١٩٧٦، وهي نسبة مرتفعة تزيد عن ٣٢٪ للإنتاج العالمى، وتزيد عن ٦٠٪ لإنتاج الأوبك، والجدول/٢٣، يبين تنامي هذه النسبة من سنة إلى سنة، حتى تصل إلى ما يقارب من ٣٥٪ سنة ١٩٧٩ م.

(١) هذه الأرقام منقولة عن مجلة النفط والتنمية (أيلول سنة ١٩٨٥ م).

وقد سبب إنتاج النفط عائداً مالياً ضخماً. بلغ سنة ١٩٧٧ ما قيمته ٨٢,٥٥٦ مليون دولار (جدول/٢٤)، وبلغ دخل الدول العربية في تصدير النفط سنة ١٩٧٨ ما قيمته ٨٣٧٤٥ مليون دولار (جدول/٢٥). وأخذت نسبة فائض المال العربي تتزايد سنة بعد سنة بالنسبة للعالم، فقد زادت سنة ١٩٧٥ عن ١٣٪ (جدول/٢٦)، وزادت سنة ١٩٧٦ عن ١٥٪ (جدول/٢٧).

٥

ولكن الواقع الخارجى لا يصل إلى مستوى هذه الإمكانيات، أو بعبارة أخرى: هناك هوة سحيقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، فالأراضي المنزرعة فعلاً هي ٤٧ مليون هيكتار، أى بنسبة ١٦٪ من جملة الأراضي الصالحة للزراعة، والمياه المستغلة حالياً نحو ٥٦ مليار متر مكعب، أى ربع المياه المائية المتاحة، والكثافة السكانية يضيع تأثيرها بسبب الجهل والتخلف، والموقع الإستراتيجى على مداخل بحار متعددة، أغرى الاستعمار بالمنطقة، فعرفت على مدى التاريخ صنوفاً متعددة من الاستعمار العسكرى والسياسى والفكرى والتعليمى والميزان التجارى تحتل نسبة الواردات فيه درجة عالية قياساً إلى الصادرات. (راجع جداول/ ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ و ٣١) وهى نسبة تتزايد سنة بعد سنة (جدول/ ٣٢ و ٣٣) مما يدل على أن فائض المال في البلدان العربية لا يستمر بخطة تؤدى إلى الاكتفاء الذاتى ولو على المدى البعيد.

«وفيما يخص نسب الاكتفاء الذاتى من المنتجات المختلفة، يلاحظ انخفاضها سنة ١٩٨٠ كاتجاه عام، مقارنة سنة ١٩٧٥، ففي الوقت الذى بلغت نسب الاكتفاء الذاتى من مجموعة الحبوب وجملة اللحوم ٦٩,١٪ و ٨٩,٤٪ على التوالى، وذلك سنة ١٩٧٥، انخفضت تلك النسب سنة ١٩٨٠ إلى ٥٨,٤٤٪ بالنسبة للحبوب، و ٦٩,٣٣٪ بالنسبة للحوم. أما متوسط العام لنسب الاكتفاء الذاتى من المنتجات الغذائية عموماً، فقد انخفضت من ٨٠,٩٪ سنة ١٩٧٥، إلى ٧١,١٪ سنة ١٩٨٠، حيث يتضح من ذلك مدى بعد الإمكانيات العربية عن الاستغلال السليم»^(١).

وعلى الرغم من الفائض المالى الكبير الذى كشفت عنه الجداول، فإن متوسط دخل الفرد سنوياً في العالم العربى، يقل عن المتوسط العالمى، فقد بلغ سنة ١٩٧٨ نحو ١,٤٨٠ دولار، بينما بلغ المتوسط العالمى ١,٩٢٠ دولار سنة ١٩٧٧^(٢). وهو من ناحية أخرى يقل كثيراً بالمقارنة مع الدول المتقدمة (جدول/ ٣٤).

(١) مجلة النفط والتنمية (أيلول ١٩٨٥ م).

(٢) دراسة في صناعة النفط العربى.

تلك هي النظرة إلى الواقع الخارجى، هوة سحيقة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، ولكن هذه الهوة لا تجعل الكاتب يصيح صيحة اليأس من جديد، فقد اكتشف المخرج، وأخذ يترصده بصبر طويل، قد يقف البعض أمام هذه الهوة السحيقة، فيفقد توازنه، ويصيح بيأس شديد «يا إلهى أين المخرج». وقد يترصد البعض الآخر، وأنا منهم، المحاولات المستميتة للقفز فوق تلك الهوة، فلا يتساءل عن المخرج، ولكن يشير إليه.

إن هناك محاولات مستميتة قد قطعها الوطن العربى لاجتياز تلك الهوة، أو على الأقل تضيق فوهتها ثم حصارها.

ففى مجال السياسة حققت دوله استقلالها.

وفى المجال الاقتصادى تملكتم أمر مواردها الطبيعية، بما فى ذلك آبار البترول. وانخفضت معدلات الأمية من ٨٣٪ سنة ١٩٦٠ إلى ٤٢٪ سنة ١٩٨٠م. وارتفعت نسبة عدد المنضمين للجامعات، إلى مجموع عدد السكان. من ١,٩٪ سنة ١٩٦٠ إلى ٦,٦٪ سنة ١٩٧٨. وتضاعف عدد الأطباء بالنسبة لكل ألف من السكان، بل وصلت هذه الزيادة إلى ٩٠٠٪ فى بعض الأقطار.

وانخفضت نسبة وفيات الأطفال، بمعدل من ٣٤ إلى ١٨ فى الألف^(١). وأخذ عدد الطلاب فى مراحل التعليم المختلفة، يتزايد سنة بعد سنة. (جدول/٣٥). وزادت مشاركة القطاعات الاقتصادية، زراعة وصناعة وخدمات، فى الانتاج القومى، قارن مثلاً بين سنة ١٩٦٠ وسنة ١٩٧٧ (جدول/٣٦). وزاد الإنتاج من ٣٦٨٦٠ مليون دولار سنة ١٩٧٠ إلى ٢٢٢٠٥٠ (مليون دولار سنة ١٩٧٨) (جدول/٣٧).

(١) البنك الدولى، تقرير عن التنمية فى العالم، سنة ١٩٨١. نقلاً عن النفط والتعاون العربى

وارتفعت نسبة نصيب الفرد من الناتج المحلي، من ١,٩٪ سنة ١٩٦٠، إلى ١٦٪ سنة ١٩٧٠ (جدول ٣٨).

وزادت نسبة الاكتفاء الذاتي من الحبوب زيادة ملحوظة (جدول ٣٩). وخطت كثير من الدول العربية خطوات واضحة في طريق الاعتماد على الذات وفي مجالات حيوية مختلفة. (جدول ٤٠).

ونكتفى بهذا من باب الأمثلة، فالاحصائيات التي تدل على ذلك كثيرة، وتعلق بكل دولة عربية، قد وجدت نفسها بعد التحرر السياسي، وأخذت تلهث لكي تعوض ما فات.

٧

نكتفى بهذا لتقف عند نقطة هي الأساس، لخلق مستقبل مضمون وأكيد. فلا يكفي التحرر السياسي، ولا الاقتصادى، ولا حتى الانجازات الحضارية، التي ضربنا أمثلة لها في مجالات مختلفة.

بل لا بد أن يصب كل ذلك من خلال عمل عربي مشترك وبدون هذا المصب، تتحول كل الانجازات إلى جزر منفصلة، وربما إلى جزر متضاربة.

وهذا العمل المشترك ليس بمجرد شعار سياسى، أو مانشيت صحفى، أو نشيد إعلامى. إنه بدرجة أساسية يرتبط بالوجود. أكون أو لا أكون، تلك هي القضية.

ودون تلك القضية يتفتت الكيان، ويضيع الوجود.

إن العمل المشترك يفرض نفسه بصورة ملحة، الآن وفي ظل تلك الظروف الراهنة. إن عنصر البترول الذى طرأ حديثاً، يمكن أن يقسم العالم العربى إلى دول نفطية وأخرى غير نفطية. أو بعبارة أخرى: إلى عالم من الأغنياء وعالم من الفقراء.

وهذا التقسيم لا يعنى فى النهاية مجموعة من الأرقام تسجلها الآلات الحاسبة على شيكات ورقية.

ولكنها قد تترجم فى الواقع إلى أبعاد فكرية ونفسية وثقافية، وقد تؤدى إلى أن يتحول العالم العربى إلى عالمين قد يقتتلان فى المستقبل.

وربما يشغلان عن الامكانات المتاحة، فتتسع الهوة من جديد ويصبح صعباً أن يتحول العالم العربى من وجود بالقوة إلى وجود بالعقل.

والعدو يترقب بالباب، وينتهاز الفرصة لكي يتسلل من جديد.

ويبدو أن كل هذا لا يغيب عن بال القادة والمفكرين في العالم العربي. فالجامعة العربية قد أنشئت منذ فترة مبكرة، عقب الحرب العالمية مباشرة.

وقعت الموافقة على مشروع «اتفاقية الوحدة الاقتصادية» سنة ١٩٥٧. وتأسست السوق العربية المشتركة منذ سنة ١٩٦٤، وتنفيذاً لتوصيات تلك الاتفاقية.

وجاء في ديباجة «السوق العربية المشتركة» ما يؤكد على هذا العمل المشترك^(١). وأخيراً ظهرت على الساحة العربية مجالس التعاون، في الخليج، وفي المغرب العربي، وبين مصر والأردن والعراق واليمن.

وحرصت هذه المجالس على أن تنص وبوضوح على العمل العربي المشترك، فتنص المادة الأولى في إتفاقية تأسيس «مجلس التعاون العربي» على أن المجلس «يتمسك بميثاق جامعة الدول العربية، وبمعاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي والمؤسسات والمنظمات المنبثقة عن جامعة الدول العربية»^(٢).

ونجى الإحصائيات لتترجم عن هذه الرغبة وتؤكد على هذا الاتجاه. إن الجدول ٤١/ يبين الجهود العربية المشتركة، سواء كانت على هيئة مؤسسات جماعية، أو قطرية، أو مشتركة، وقد زادت هذه المؤسسات في مجملها عن خمسين مؤسسة توافر لها رأس مال كبير، بلغ في إحداها ألفى مليون دينار إسلامي، كما هو الحال في البنك الإسلامي للتنمية. والدول النفطية لا تتوانى عن مساعدة تلك المؤسسات، يدفعها إلى ذلك نوازع نفسية لا يمكن إنكارها.

فلعلها تريد أن ترضى ضميرها، وأن تبذل يد العون والاحسان لتلك الدول التي أخنى عليها الدهر.

ولعلها تريد أن تطفئ نوازع الحقد والحسد، التي تولدها ظروف الفقر. ولعلها تريد أن تفعل شيئاً من أجل مجد الأمة العربية، فلا تجد أمامها سوى هذه الوسيلة.

(١) انظر الديباجة في كتاب «البترول والمستقبل العربي» ص ١٩٥.

(٢) الأهرام ١٧ - ٢ - ١٩٨٩ م.

ولعلها تريد أن تطفئ لهيب الاحتجاج، الذى قد يتحول إلى نار.
ولعلها.. ولعلها.. مبررات كثيرة يمكن تعدادها وتصدر عن نيات حسنة.

٩

ولكن كل هذا مع مبرراته ونياته الحسنة، يقف عند حدود الصياغة الجميلة، التى تجيد الدعاية والتعبير وسكب العواطف التى تتحدث عن أجداد الأمة، وتتغنى بمستقبلها المنشود.

وغير ذلك، فالنتيجة الملموسة على أرض الواقع، لا تتناسب وتلك المشروعات وتلك الأموال المبدولة.

فالجامعة العربية ومنذ سنة ١٩٤٥، لم تستطع أن تحمل العرب على سواء السبيل. وجعلتها الخلافات لا تصل إلى قرار حاسم، حتى فى الأمور المصيرية.

والسوق العربية المشتركة لم تتحقق حتى الآن. والخوف كل الخوف أن تتحول مجالس التعاون إلى تكتلات تمزق جسد الأمة، وتحولها إلى عوالم ثلاثة، بدلا من عالم واحد، أو عالمين على أحسن التوقعات.

وتجىء الاحصائيات فتؤكد هذه التوجسات، وتثبت أن التبادل التجارى بين الدول العربية بعضها مع بعض، أقل بكثير من التبادل التجارى بين الدول العربية والدول المتقدمة، ويسجل التقرير الاستراتيجى العربى هذه الحقيقة، فيقول: «وتراوح نسبة الصادرات بين الدول العربية بين ٦٪ - ٦,٨٪ من إجمالى صادرات الوطن العربى. فى الفترة الممتدة من سنة ١٩٧٥ إلى ١٩٧٩ م. كما تراوحت نسبة الواردات بين الدول العربية، إلى إجمالى الواردات العربية، خلال ذات الفترة بين ٧,٥٪ - ١٢,٧٪. بينما تحصل الدول الغربية المتقدمة على ٧٥,٦٪ سنة ١٩٧٨، من إجمالى الصادرات العربية، ٧٧,٦٪ من إجمالى وارداتها»^(١)

١٠

ويستحكم المأزق من جديد.
تحرر سياسى، قد انتهى إلى استعمار جديد.
وكفاح اقتصادى تحول إلى أرصدة فى البنوك الغربية، وإلى أطعمة تستورد من الخارج.

(١) التقرير الاستراتيجى للأهرام لعام ١٩٨٥ ص ١٩٤.

ومنظمة الأوبك تواجه بمناورات من الوكالة الدولية للطاقة. ومشروعات مشتركة ليس لها رصيد كبير خارج الورق.

١١

ولكن الكاتب هنا لا يرفع صوته، ولا يتساءل هذه المرة عن المخرج. إن خطوات التاريخ لا تضيع عبثاً، وإن الكفاح على الرغم من عثراته قد هداه إلى المخرج. لم يعد يتخفى وراء الأسئلة، أو يثير الشكوك، فهو قد عرف المخرج. إنه بلا موارد ولا تطويل يتمثل في النظرية العربية. ودون هذا المخرج، كل شيء يمكن أن يتسرب بين أيدينا، ويضيع في الرمال الناعمة والحادة.

وأخيراً نحو وسطية معاصرة

١

وكلمة «أخيراً» هنا لا تعني التقليل، وإنما إزاء آخر الأشياء، وأدناها بالاهتمام. ولكنها تعني الملجأ الأخير الذي لا بد منه، بعد استفاد كافة الحلول. إن الفكر أو النظرية أو الوسطية، ليست هي الشيء الأخير، الذي يمكن الاستغناء عنه، بل هي المرحلة الأخيرة - أو طوق النجاة - التي يجب التمسك بها، بعد تجربة الطرق الأخرى. إن الكفاح السياسي، والاقتصادي، والحضاري، لا يجدي وحده، ما لم تسنده رؤية فكرية.

وكلمة «نحو» هنا لا بد منها، فالواقع الذي حللناه، عربياً وعالمياً، لا يحمل ملامح الوسطية، ولا يزال البحث عنها بحثاً تاريخياً، بمعنى أنه يتابع خلفية هذه الوسطية، ويرصد الإرهاصات، التي قد تفرخ يوماً ما وسطية معاصرة. وكلمة «قد» هنا تعني التحقيق أكثر مما تعني التشكيك، فانتظار الوسطية أمر حتمي، يفرضه التاريخ، ويبرره القلق العربي الراهن، ويعجل به الكفاح العربي في شتى صوره. يمكننا وحتى هذا التاريخ أن نتحدث عن تاريخ للوسطية، ولكننا لا نستطيع أن نتحدث عن هوية تلك الوسطية، ونستطيع فقط أن نتحدث عن «نحو»، ولا نستطيع أن نتحدث عن «هو».

٢

وحين حاولت في الكتاب الأول^(١) أن أتحدث عن مقترحات لوسطية معاصرة، لم يكن الحديث عن ذلك استقرائياً، بمعنى أن تصوراتي لم تكن نتيجة استقراء لامتدادات مذهب معاصر، وتتبع تطبيقاته، بل كان الحديث عن ذلك من باب القياس وقراءة التاريخ، أي أن تصوراتي عن وسطية معاصرة كانت قياساً على وسطية عربية، قد تحققت في القديم، وأوجدت نفسها في تطبيقات متعددة ومختلفة.

(١) راجع: الوسطية العربية ١/٣٥١.

وكانت تصوراتى عن وسطية معاصرة تصورات عامة، تقوم على عمد أربعة هى:

١ - الوضوح والتمايز.

٢ - الحركة.

٣ - العناية الإلهية.

٤ - سلمية الصراع.

وما كان لهذه التصورات إلا أن تكون عامة، لأن الوسطية شأن بقية المذاهب الحية إنما تقدم أطرا عامة ومرنة، تترك الحرية للاجتهاد، ولا تصدر المبادرة الإنسانية داخل تعليمات دقيقة وصارمة.

إن الوسطية ليست مجرد أشكال عقلية كما هو الحال فى وسطية أرسطو، كل ههما أن تتحقق فيها مقدمات تؤدي إلى نتائج، لا يهم أن تكون النتائج صادقة خارجيا، بقدر ما يهم أن تكون صادقة عقليا، فإذا كانت الشكلية الفعلية تؤدي، ولو على الورق، إلى أن هذا الشيء هو جديد. فإنه حينئذ يجب أن يكون جديدا، بغض النظر عما إذا كان فى الواقع الخارجى، لا الذهنى، كذلك، إن الفكر حينئذ هو الذى يحرك الواقع، وإن الذهن هو الذى يجمد الإنسان عند عدة قوالب صارمة ومسبقة.

أما الوسطية العربية، فهى ليست فكرا ولا مثلا ولا تجريد ولا قوالب صارمة، إنها حياة، تتشكل مع الإنسان، وتتخلق مع أنفاسه، وتستكمل ملاحظها مع واقفة على أرض الواقع، ومن هنا تقدم تصورات عامة، يستهدى بها التاريخ، ثم تترك للإنسان فى حياته اليومية أن يملأ الخانات.

الوسطية العربية إذن تتخلق فى الحياة اليومية، ولا يمكن تقديم ملاحظها بدقة، إلا بعد أن تستقرى تطبيقاتها على أرض الواقع.

أمكن قديما أن نعقد كتابا كاملا، نتبع فيه تطبيقات لوسطية عربية، وأن نخرج من هذا الكتاب بتصورات لمذهب وسطى كان يفرض ظلاله على جوانب كثيرة، وله شخصيته المميزة، والتي تدخل فى حوار مع مذاهب وأفكار متشابهة، مثل وسطية أرسطو، وعدالة أفلاطون، وثنائية الفرس... الخ.

٣

ولكننا الآن ونحن بصدد وسطية معاصرة، لا نستطيع أن نتحدث عن ملاسح دقيقة، ولا عن شخصية مميزة، لأن هذا المذهب لم يتبلور بعد على هيئة تطبيقات ملموسة، على مستوى الحياة اليومية، وعلى مستوى الفكر أيضا.

حقاً، هناك إرهاصات، قد نستطيع رصدتها في كتاب قادم، يتحدث عن أشكال أصيلة في المسرح، وفي الرواية، وفي الفن.... الخ.

ولكنها تقف عند مستوى المحاولات الفردية، ولم تبلور بعد على هيئة ظاهرة، تندرج تحتها تطبيقات عينية.

إنها تنير الأمل ولا تشيعه.

وتشير إلى الطريق ولا تستوعبه.

ويوماً ما، سوف يترعرع الأمل ويلوح الطريق. وبعد هذا اليوم، وليس قبله، سوف يأتي من يللم هذه الإرهاصات، ويتبع شتت التطبيقات، ثم يصوغ كل ذلك في صورة مذهب معاصر، له ملامحه وتطبيقاته.

وحتى يأتي هذا الرجل الذي استدعيته منذ الإهداء في الطبعة الأولى، والذي سوف يبعث الوسطية من جديد.

حتى يأتي، لا يزال الكتاب ناقصاً، ولا تزال الدعوة قائمة، ولا زالت علامة الاستفهام تتحدى.