مركز دراسات الوحدة العربية

وجهة نظر

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري

وجهة نظر

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر

مركز دراسات الوحدة العربية

وجهة نظر

نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي . فاكسميلي: ٨٦٥٥٤٨

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت: تموز/ يوليو ١٩٩٢

المحتويات

مقدمة ٩

الفصل الأول : مسألة الهوية

أولاً : العروبة والإسلام: أطروحات وأطروحات مضادة ١٧

ثانياً : العرب والعروبة في المرجعية التراثية ٢١

ثالثاً : العرب والعروبة في المرجعية النهضوية ٢٤

رابعاً : «الإسلام» في المرجعيتين: التراثية والنهضوية ٢٨

خامساً : وجهة نظر جديرة بالاعتبار ٣٣

الفصل الثاني : مسألة تطبيق الشريعة

أولاً : الصحوة... والتجديد ٣٩

ثانياً : السلفية أم التجربة التاريخية للأمة؟ ٤٣

ثالثاً : التطرّف... يميناً ويساراً ٤٧

رابعاً : التطرّف بين العقيدة والشريعة ٥٠

خامساً : من أجل اجتهاد مواكب ٥٣

سادساً : معقولية الأحكام الشرعية ٥٧

سابعاً : الأحكام... والدوران ٦١

ثامناً : ولكلّ عصر ضروراته الخاصة ٦٤

تاسعاً : ادرأوا الحدود بالشبهات ٦٨
عاشراً : حول «التطبيق الكامل للشريعة» ٧٢

الفصل الثالث : مسألة الدين والدولة
أولاً : الدين والدولة في المرجعية التراثية: ٧٩
١ ـ مسألة تنفيذ الأحكام ٧٩
٢ ـ «الخلافة»... وميزان القوى ٨٢
٣ ـ «الخلافة» ثغرات دستورية ٨٦
٤ ـ الإيديولوجيا السلطانية...
والخُلُقيّة الإسلامية ٩٠
ثانياً : الدين والدولة في المرجعية النهضوية: ٩٥
١ ـ ضرورة تجنّب تعميم المشاكل القطرية .. ٩٥
٢ ـ الطائفية والديمقراطية ٩٨
٣ ـ بدلاً من «العلمانية»:
الديمقراطية والعقلانية ١٠٢
ثالثاً : الدين والسياسة... والحرب الأهلية ١٠٥

الفصل الرابع : مسألة الديمقراطية
أولاً : الديمقراطية كمطلب في الوطن العربي ١١١
ثانياً : الشورى غير... والديمقراطية غير ١١٤
ثالثاً : الديمقراطية... الميلاد العسير ١١٨
رابعاً : الديمقراطية... الشرك
في الحاكمية البشرية ١٢٢
خامساً : الديمقراطية... وحق طلب الكلمة ١٢٦
سادساً : لا مخرج إلّا بقيام كتلة تاريخية ١٢٩

الفصل الخامس : المسألة الاجتماعية
أولاً : المسألة الاجتماعية والواقع العربي الراهن ... ١٣٧
ثانياً : المسألة الاجتماعية في المرجعية الأوروبية ١٤١
ثالثاً : المسألة الاجتماعية في المرجعية التراثية ١٤٤
رابعاً : المسألة الاجتماعية بين «معهود العرب»
وواقع عصرنا ١٤٨

خامساً : المسألة الاجتماعية و «تأميم الدولة» ١٥٢
سادساً : نحو امكانية قيام «وضعية ماركسية» ١٥٦
سابعاً : تراث يجب الانتظام فيه ١٥٩

الفصل السادس : المسألة الثقافية
أولاً : تحديدات أوّلية ١٦٥
ثانياً : الوظيفة التاريخية للثقافة العربية ١٦٨
ثالثاً : التخطيط لثقافة الماضي ١٧٢
رابعاً : في مفهوم «الثقافة القومية» العربية ١٧٥
خامساً : التخطيط لثقافة المستقبل ١٧٨
سادساً : المعارضة الثقافية... وثقافة المعارضة ١٨١
سابعاً : المثقفون «التقليديون» ١٨٤
ثامناً : «حالة العلم» وحقوق الانسان المعاصر ١٨٧
تاسعاً : «التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة» ١٩١
عاشراً : المؤقت الدائم... والدرس المتخلّف ١٩٣
حادي عشر : القرآن والعلوم الكونية ١٩٧

الفصل السابع : المسألة القومية
أولاً : الدولة القطرية أساس الوحدة العربية ٢٠٣
ثانياً : يجب البدء بدمقرطة الفكرة القومية ٢٠٦
ثالثاً : «الإقليم القاعدة»: مقولة غير علمية،
غير اجرائية ٢١٠
رابعاً : الوحدة أشكال ومستويات ٢١٣

فهرس ٢١٧

مُقَدِّمَة

يجتاز الوطن العربي اليوم، مع اطلالة القرن الواحد والعشرين، مرحلة دقيقة من تاريخه الحديث. إن تطور الأوضاع في الوطن العربي ضد الحرب العالمية الثانية، وهو التطور الذي حصل بفعل عوامل داخلية بدون شك ولكن بالارتباط أيضاً، ارتباط تبعية في الغالب، بتحولات الوضع الدولي في الفترة نفسها، إن هذا التطور الذي حصل قد بلغ الآن مرحلة «الأزمة الشاملة»، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، المرحلة التي يدلّ فيها كل شيء دلالة واضحة قاطعة على أن مواصلة السير بنفس المعطيات والعلاقات والرؤى، التي كانت سائدة من قبل، لم تعد ممكنة وأن الأزمة القائمة هي من تلك الأزمات التي تتقلص فيها الاختيارات إلى اثنين لا ثالث لهما: إما الغرق في الأزمة، والدخول في مسلسل من التدهور والفوضى والانحلال والضياع، وإما تجاوزها إلى وضعية جديدة تماماً، انطلاقاً من التفكيك الواعي الهادف للوضعية القائمة المأزومة والشروع في عملية بناء جديدة، بمنطلقات واستشرافات جديدة كذلك.

وإذا كانت امكانات الوطن العربي، المادية والبشرية، وتطلعات شعوبه وطموحات كثير من رجالاته، تقدم من المبررات ما يكفي لتوليد قناعات بأن المآل الذي ستنتهي إليه هذه الأزمة هو التجاوز وليس الغرق فيها، فإن ما يجري الآن، في كثير من الأقطار العربية، من محاولات للإفلات من قبضتها لا يبعث على الاطمئنان إلى أن مسيرة التغيير هي فعلاً بصدد تثبيت مجراها على الطريق الصحيح. ذلك أن كثيراً من تلك المحاولات، سواء منها ما يجري في جو من الصخب والتدافع، أو ما يتحرك بكثير من الخجل أو التمانع، لا يؤسسها ولا يرافقها ما يكفي من وضوح الرؤية، سواء في صفوف المطالبين بالتغيير أو في صفوف المانعين أو المترددين.

وإذا كان وضوح الرؤية، شرطاً ضرورياً في نجاح أي عمل، فإن الرؤية الواضحة لا تنبثق إلا عبر قطيعة مع الرؤى القديمة وتصفية الحساب معها نهائياً، وهذا ما لم يتم بعد في أي مجال. إن طريقة التفكير في الواقع وفي الأهداف، فضلاً عن أسلوب العمل ومداه، كل ذلك ما زال يتم في إطار «القديم» وبوسائله. يكفي أن ينظر المرء إلى الكيفية التي يتم بها التفكير الآن في قضايا الفكر العربي المعاصر من طرف كل من «الاسلاميين» و«الحداثيين» ـ وهما التياران المتواجهان اليوم، ليلمس بكل وضوح أن وجهات النظر بقيت ثابتة بل جامدة على مدى قرن أو يزيد.

ذلك ما لاحظناه ونبّهنا إليه، كما فعل غيرنا، منذ أزيد من عشر سنوات. ولذلك نادينا بضرورة تحقيق القطيعة مع طريقة التفكير التي يعتمدها العقل العربي في بناء خطابه، في معالجة قضاياه، قضايا الواقع العربي والآمال العربية، ومن ثمة أكدنا على ضرورة تدشين «عصر تدوين» جديد ينبثق منه عقل عربي متجدد، يتعامل مع الواقع كما هو في حقيقة الأمر وليس كما نحلم به. ونحن عندما نحيل إلى «عصر التدوين»، ونحن نفكر في الوضع العربي الراهن ومتطلبات تجاوز حالة الأزمة المستشرية فيه، لا نصدر في ذلك عن اختيار عشوائي ولا عن تحكُّم «الاختصاص» (الاشتغال بالبحث في التراث) في مجال رؤيتنا. كلا، إننا إذ نحيل إلى «عصر التدوين» بالتراث نفعل ذلك بوعي عميق بما يتطلبه تجاوز الوضعية الراهنة المأزومة التي يعاني منها العرب في كل مجال. ذلك أن «عصر التدوين» ـ الذي يتطابق تاريخياً مع العصر العباسي الأول ـ كان عصر البناء العام الشامل للثقافة العربية والفكر العربي. لقد كان العرب، والمسلمون عامة يمارسون الحياة، قبل «عصر التدوين»، ممارسة اجتهادية، في كافة حقولها ومجالاتها، اللغوية والفكرية والدينية والسياسية والاجتماعية... إذ لم يكن العقل العربي آنذاك مقيداً بـ «أصول» مقررة ولا مؤطراً ضمن مذاهب معينة. ويأتي «عصر التدوين» ليشهد عملية فريدة من نوعها في التاريخ، عملية وضع «الأصول» لكل مجالات الحياة الثقافية منها والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمن وضع «أصول» للتفكير الفقهي وإرساء لقواعد الحكم والسياسة، إلى تنظيم الاقتصاد (الخراج...)، إلى تقنين كثير من مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية. فعلاً كانت هذه «الأصول» جميعها نتيجة اجتهاد في النصوص، الدينية واللغوية، نوعاً ما من الاجتهاد، ولكنه في جميع الأحوال كان اجتهاداً خاضعاً، قليلاً أو كثيراً مباشرة أو بصورة غير مباشرة، لمعطيات ذلك العصر، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وسارت الأمور بعد ذلك في الوطن العربي والعالم الاسلامي، ولمدى قرون مديدة، وإلى عصرنا الحاضر، على أساس ما تقرر في «عصر التدوين» ذاك من «أصول» أو ما كان فروعاً لها. ولم يكن هذا النوع من «التقليد» لـ «أصول» عصر

التدوين راجعاً إلى قصور في «المجتهدين» أو عدم رغبة في «التجديد»، كلا. لقد استمر الاجتهاد وتواصلت محاولات التجديد، ولكنها كانت دائماً في نفس الاطار. والسبب هو أن نوع الحياة الذي وضعت تلك الأصول في اطاره بقي هو هو لم يتغير. لقد بقيت أدوات الانتاج وتقنياته وعلاقاته وأسلوب الاستهلاك وطريقة العيش ونوع المعارف المتداولة وأساليب التفكير والاستدلال وآفاق الرؤية... كل ذلك بقي يتحرك في نفس النمط العام من الحياة. لم يكن من الممكن إذن أن يخرج الاجتهاد عن الاطار الذي يفرضه هذا النمط: فالاجتهاد هو دوماً اجتهاد في الوقائع و«النوازل» المستجدة، ولم يكن ما كان يستجد من أمور، في أي مجال من مجالات الحياة، يدخل في أي تعارض مع نمط الحياة السائد... لنقل باختصار، إذن، إن «عصر التدوين» ذاك هو «مهد» المرجعية التراثية في فكرنا «المعاصر»، المهد الذي بقي إلى الآن، يحتويها احتواءً، بما تقرر فيه من «أصول» ومعايير وما سجل فيه من «سوابق» ودوِّن فيه من مرويّات وأحداث.

على أن فكرنا «المعاصر» ليس وحيد المرجعية، فهناك مرجعية أخرى «جديدة» تجد إطارها في محاولة تدشين نوع من «التدوين» جديد، انطلقت مع بدايات القرن الماضي وعرفت أوسع مدى لها في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من هذا القرن. لقد تمّ خلال هذه المدة نوع من «التدوين» قوامه الاقتباس ـ حرفياً أو مع تأويل وتوفيق ـ من الحضارة الغربية المعاصرة بهدف النهوض للالتحاق بركب هذه الحضارة. يتعلق الأمر، إذن، بمرجعية نهضوية قوامها جملة «أصول» حديثة يُراد لها أن تُحل محل «الأصول» التراثية أو تكملها أو تعدّلها، أصول مختلفة تماماً لأنها تنتمي إلى عصور تدوين أخرى خاصة بالحضارة الأوروبية المعاصرة: عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، عصور «الأنوار» في القرن الثامن عشر، عصر الحداثة و«ما بعد الحداثة» في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي عصور تنتظم كلها في خط واحد، هو خط القطيعة وتعميق القطيعة مع نمط الحياة الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى والذي كان من جنس ذلك الذي ينتمي إليه عصر تدوين مرجعيتنا التراثية. ومن هنا كانت المرجعية النهضوية تلك تبدو وكأنها تُدشّن قطيعة مع المرجعية التراثية هذه.

وهكذا صار الفكر العربي، منذ أواسط القرن الماضي وإلى اليوم، ميداناً لصراع، لا يهدأ إلاّ ليشتد، بين مرجعيتين، مرجعية تراثية تنتمي إلى الماضي ومرجعية نهضوية تنتمي إلى «المستقبل»، تماماً كما «تتصارع» في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مظاهر كثيرة تعكس تلك الثنائية الصميمة التي تطبع مختلف مرافق حياتنا المعاصرة، ثنائية «التقليدي» و«العصري». لقد بقيت هاتان المرجعيتان تتنافسان في حياتنا الفكرية، وربما داخل فكر الواحد منا، دون أن تستطيع الواحدة منهما، على

مدى المائة وخمسين سنة الماضية، إقصاء الأخرى ولا استيعابها. والنتيجة هو ما نراه من تنازع بين خطابين يقدم كل منهما قراءة خاصة لما هو كائن ولما ينبغي أن يكون.

وسواء كانت هاتان المرجعيتان تعبّران عن مصالح اجتماعية متناقضة أو كانتا مستقلتين عن مثل هذه المصالح فإن النتيجة واحدة، وهي أن الخروج من حالة «الأزمة الشاملة» التي يعاني منها الوطن العربي اليوم، والتي يشكل الصراع بين المرجعيتين المذكورتين عنصراً من عناصرها، عنصراً يشوش الرؤية ويشلّ الحركة، يتطلب تدشين «عصر تدوين» جديد يكون اطاراً لمرجعية جديدة قوامها أصول أعيد تأصيلها وأخرى مستحدثة بكاملها. إن التطورات والتحوّلات التي شهدها العالم في السنين الأخيرة ـ بما فيه الوطن العربي نفسه ـ توازن من حيث الأهمية التاريخية بالنسبة إلى مستقبلنا تلك التطورات والتحولات التي شهدها عصر التدوين «التراثي» بالنسبة إلى ماضينا، وعصر التدوين «النهضوي» بالنسبة إلى حاضرنا.

ولتدشين عصر تدوين جديد يجب البدء أولاً بإحصاء ما تبقّى حيّاً من مفاهيم وتصورات عصور التدوين السابقة واخضاعها لعملية تحليل ونقد تستهدف الكشف عن أصولها وفصولها ومواطن الضعف والغموض فيها، ومن ثمة الاتجاه بالتفكير نحو البديل أو البدائل التي تستجيب أكثر من غيرها لمتطلبات الدخول في مرحلة جديدة يتم فيها تجاوز ما عبّرنا عنه قبل بـ «الأزمة الشاملة» التي تطبع المرحلة الراهنة من تاريخنا.

* * *

والنصوص المنشورة في هذا الكتاب تقترح طريقة في مراجعة المفاهيم والتصورات التي تشكّل قوام فكرنا الراهن بهدف اعادة بنائه بالصورة التي تجعله يتعامل مع الواقع القائم كما هو، وليس كما تصوّره أو تريده هذه المرجعية أو تلك. إن المرحلة التي يمر بها العالم اليوم ـ والوطن العربي في قلبه ـ تتميز بكونها تشهد تحولاً عميقاً وفريداً، تحوّلاً يرتبط فيه المستقبل لا بالماضي ولا بالحاضر بل بالمستقبل نفسه، بمكناته وفعل الانسان فيه.

إن التخطيط للمستقبل يتم اليوم ليس حسب ما كان بل حسب ما يُتوقّع أن يكون، ليس حسب ما صار بل حسب ما سيصير. وإذن، فالتفكير المستقبلي الذي ستحظى مشروعاته بأكبر قدر من النجاح هو ذلك الذي تنتمي مرجعيته إلى المستقبل نفسه، إلى ممكناته وآفاقه. إن هذا لا يعني قط التخلي عن الأهداف والطموحات التي ناضلنا من أجلها، وإنما يعني تدشين مرحلة أخرى من النضال من أجل الأهداف نفسها بخطى وآفاق تستلهم المستقبل وممكناته وليس الماضي وأحلامه.

ومع أن هذه النصوص قد أُعِدَّت أصلاً للنشر كمقالات مستقلة[1] فلقد كنا خطّطنا لها، منذ البداية، لتتسلسل على شكل حلقات مترابطة ومتكاملة في مضمونها رغم «الاكتفاء الذاتي» الذي يطبع شكلها. إنها، إذن، نصوص ـ أو فصول ـ تعبّر عن وجهة نظر في طريقة تفكيك الجانب الايديولوجي «المذهبي» في قضايا الفكر العربي المعاصر واعادة بناء هذه القضايا بالصورة التي تعلو بها عن «التحزب» لتيار معيّن من التيارات المتصارعة على الساحة الفكرية العربية الراهنة وتفسح المجال بالتالي لقيام نوع من «الاجماع» على الحد الأدنى الضروري لتكتيل جميع القوى لمواجهة «الأزمة».

لقد عبّرنا منذ السبعينيات عن قناعتنا بأن طموحات الأمة العربية في تحقيق أهدافها وطموحاتها في التحرر والنهضة والتقدم ـ سواء تعلّق الأمر بالديمقراطية أو بالتنمية أو بالوحدة ـ لا يمكن أن تشق طريقها نحو التحقق إلّا عبر كتلة تاريخية تتعبأ داخلها جميع القوى التي من مصلحتها تحقيق التغيير. والكتلة التاريخية لا يمكن أن تقوم إلا إذا توفرت رؤية واضحة للمشاكل المطروحة وحد أدنى من حسن التفاهم والتفهم الذي بدونه لا يمكن الدخول في عمل مشترك ذي جدوى.

عسى أن تكون هذه النصوص مساهمة لها ما بعدها في هذا المجال.

الدار البيضاء، ابريل/ نيسان ١٩٩٢

محمد عابد الجابري

---

(١) نشرت هذه النصوص في صفحة «آفاق» من مجلة اليوم السابع التي كانت تصدرها في باريس منظمة التحرير الفلسطينية وقد استغرق نشرها، بمعدل مقالة في الشهر، ما بين ٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤ و٢٠ آب/ اغسطس ١٩٩٠. هذا وقد احتفظنا بهذه المقالات كما هي إلا ما كان من تغيير في العنوان أو تعديل في عبارة أو تقديم نصّ على آخر.

الفصل الأول

مسألة الهوية

أولاً: العروبة والاسلام: أطروحات وأطروحات مضادة

... إن هذه الأطروحات والأطروحات المضادة لها محقة في ما تثبت، غير محقة في ما تنفي، لأن المسألة المطروحة ليست من تلك المسائل التي تحلّ بالإثبات أو بالنفي. فهي ليست من المسائل التي تخضع لمنطق «إما... وإما»... والمطلوب في مثل هذه الحالة ليس «إبداء وجهة نظر»، بل المطلوب اعادة النظر في ما طُرح ويُطرح من وجهات النظر.

من القضايا الأساسية التي تشغل في الظرف الراهن الرأي العام العربي، والمثقف منه خاصة، القضية التي تطرح على شكل ثنائية: العروبة/ الاسلام، وهي قضية ينصرف التفكير فيها إلى الكيفية التي يجب أن ترتب بها العلاقة بين العروبة والاسلام في تحديد هوية سكان المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي غرباً إلى الخليج العربي شرقاً، وبين البحر الأبيض المتوسط وتركيا شمالاً والصحراء الكبرى والمحيط الهندي جنوباً، هذه المنطقة التي يسكنها «أقوام» يتكلمون اللغة العربية في الغالب، أو على الأقل يتخذونها لغة ثقافة، كما تدين الأغلبية العظمى منها بالإسلام. والصيغة الصريحة التي يثار بها المشكل الثاوي وراء هذه الثنائية هي التالية: أيهما يجب أن يكون المحدِّد الأول والأساسي لهوية سكان هذه المنطقة: العروبة أم الإسلام؟ هل «العروبة أولاً!» أم بالعكس: «الاسلام أولاً!»... ولربما: «أولاً وأخيراً».

نعم إن معظم الذين يثيرون هذه القضية اليوم ينطلقون في الغالب من القول إنه «لا تنافس بين العروبة والاسلام» أو ينتهون إلى النتيجة نفسها إذا هم فضلوا الانطلاق من بعض جوانب المسألة. وهناك من يحاول ايجاد صيغ تعبيرية تبرز

«التكامل» بين العروبة والاسلام، صيغ تُبْعِدُ من سطح الخطاب معنى التقابل والتعارض فتؤكد مثلاً أن «العرب مادة الاسلام» أو أن «الاسلام عربي» بمعنى أنه دين العرب أولاً، باعتبار أن القرآن كتاب عربي. ولكن «التكامل» الذي تحاول مثل هذه الصيغ التعبيرية إبرازه لا ينفذ إلى عمق المسألة المطروحة، فـ **«التكامل» هنا إنما هو تكامل على صعيد تلطيف العبارة وتغييب الوجه الحاد من المشكل**. ذلك أن هذه الصيغ «منحازة» في واقع الأمر، فهي تؤكد على اعطاء الأولوية، إن لم يكن للعروبة على الاسلام، فلما هو «عربي» في الاسلام.

وهكذا فالصيغة الأولى (= العرب مادة الاسلام) تبرز دور العرب الفاتحين الذين حملوا الاسلام ونشروه في البلدان وقاتلوا من أجله واستشهدوا في سبيله، فكانوا بذلك «مادة» له، بمعنى «المادة الخام» التي صنعت التاريخ الاسلامي والحضارة الاسلامية. أما الصيغة الثانية (= الاسلام عربي، لأن القرآن عربي) فهي تبرز عروبة الاسلام، ليس فقط كتاريخ وحضارة، بل كدين أيضاً: فالنبي عربي، ولغة القرآن عربية، والخطاب فيه قد وجه أول ما وجه إلى العرب... كما أن الاسلام سيبقى عربياً لأن أحكامه إنما تستخلص أولاً من القرآن، كما هو في أصله العربي، وليس من خلال أية ترجمة له، لأن أية ترجمة للقرآن إلى أية لغة، كيفما كانت، لا تستطيع الوفاء بمضامين عباراته، نظراً لأسلوبه البياني الرفيع الذي يجسم أعلى مظاهر الخصوصية في اللغة العربية... ولما كان الأمر كذلك فإن الاجتهاد ـ والاجتهاد في الاسلام مصدر أساسي من مصادر التشريع ـ لا يمكن أن يكون إلا بالعربية. فاتقان اللغة العربية والمعرفة الواسعة بطرقها في التعبير شرط ضروري في الاجتهاد، وقد عبّر الفقهاء الأصوليون عن هذا المعنى حينما قالوا عن القرآن إن «العربية جزء ماهيته»، وما دامت اللغة العربية «جزء ماهية» القرآن فهي، إذن، مقوِّم أساسي من مقومات الاسلام نفسه.

وقد لا يعترض على هذه الأطروحات كثير من الخائضين في الموضوع ممن ينحون منحى آخر في القول بـ «التكامل» بين العروبة والاسلام، المنحى الذي يعطي، أو يؤدي إلى اعطاء الأولوية للإسلام على العروبة. يقول هؤلاء ـ أو بإمكانهم أن يقولوا ـ لقد كان العرب فعلاً «مادة» للإسلام، بالمعنى المذكور، فمنهم كان الفاتحون، ومنهم كان المجاهدون، ولكن لم يكونوا وحدهم، فمن المعروف تاريخياً أن كثيراً من الشعوب غير العربية قد ساهمت في الفتوحات الاسلامية بمجرد اعتناقها الإسلام، كما أن دورها اللاحق في الدفاع عن حوزته لم يكن أقل من دور العرب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان القرآن كتاباً عربياً فإن الخطاب فيه موجه إلى الناس كافة، ولم يفعل العرب الذين فتحوا البلدان ونشروا الاسلام إلا على تنفيذ تعاليم هذا الدين، التعاليم

التي وجّهت إليهم، لا بوصفهم عرباً، بل بوصفهم مسلمين. وكما هو معروف، فالقرآن يخاطب «المسلمين والمسلمات» و«المؤمنين والمؤمنات»... الخ. ولا يخاطب «العرب» ولا «العربيات». وإذا توخى التعميم خاطب «الناس» أو «الانسان»، هكذا بدون تحديد لجنسية ولا لقومية.

وبإمكان أصحاب هذه الأطروحات المضادة أن يقولوا أيضاً: إن القرآن نزل بلغة العرب حقاً، و«العربية جزء ماهيته» فعلاً، ولكن هذا لا يعني أن الاسلام عربي ولا أن العروبة جزء ماهيته. فلغة القرآن شيء، والاسلام شيء آخر، إذ ليس من شرط الدخول في الاسلام المعرفة باللغة العربية، فلقد اعتبرت شعوب البلاد التي فتحها الفاتحون باسم الاسلام شعوباً مسلمة بمجرد ما انقاد أفرادها للاسلام وأظهروه في سلوكهم. ومن المعروف تاريخياً أنه بعد اتمام عملية الفتح كان يقيم بعض الصحابة والتابعين بين أهل البلاد المفتوحة لتعليمهم الاسلام عقيدة وشريعة، ولم يسمع قط عن اهتمامهم بتعليم العربية كلغة لسكان المناطق التي لم تكن تتكلمها، اللهم إلا من أجل أداء الفروض الدينية كالصلاة مثلاً. أضف إلى ذلك أن معظم المسلمين اليوم لا يتكلمون العربية بل يجهلونها تماماً، ولربما كان الأمر كذلك منذ بدء الفتوحات، أي منذ أن بدأت عملية نشر الاسلام خارج الجزيرة العربية. يبقى أخيراً كون المعرفة باللغة العربية شرطاً في الاجتهاد. وهذا صحيح. ولكن اللغة العربية لغة كسائر اللغات يمكن أن يتقنها العربي وغير العربي، وهذا ما حصل فعلاً، إذ من المعروف أن جل العلماء في الدين الاسلامي وفي اللغة العربية نفسها كانوا من غير «العرب»، لقد كانوا مسلمين يعرفون العربية ويبدعون فيها، ولكنهم لم يكونوا «عرباً»...

تلك كانت بعض الأطروحات والأطروحات المضادة التي يلقى بها، أو بالإمكان الإدلاء بها، في ساحة النقاش حول ثنائية العروبة والاسلام، في اطار توخي الاعتدال في القول والمرونة في الحكم. أما أطروحات المتشددين المتعصّبين لأحد طرفَي هذه الثنائية فلا حاجة بنا إلى عرضها هنا، إذ تكفي الاشارة، بشأنها، إلى أنها تصدر من تصوّر معيّن لكل من الدين والقومية: طرف يرى أن القومية تعلو على الدين وأعمّ منه، بمعنى أن الدين لا يدخل في تكوينها وبالتالي فالمتبعون لأديان مختلفة يمكن أن يشكّلوا أمة واحدة، وطرف يرى على العكس من ذلك أن الدين يعلو على القومية وأعمّ منها، بمعنى أن الجماعة الدينية، كالجماعة الاسلامية، أو الأمة الاسلامية، أعم وأعلى، بمعنى أنها تتكون من قوميات عديدة مختلفة. هنا في هذا الطرح «الحَدّي» للمسألة تتم المطابقة بين الزوج: عروبة/ اسلام، والزوج: قومية/ دين، وتصبح المسألة بالتالي مطروحة على شكل الاختيار بين القومية والدين. وإذا كانت القومية والدين لا تُطرحان بصورة تجعل العلاقة بينهما علاقة تناقض صريح، فمن الواضح أن مثل هذا الطرح يجعل الواحد منهما يتجاهل الآخر ويلغيه من حسابه.

والواقع أن هذه المطابقة قائمة حتى في الطرح الأول الذي يتوخى أصحابه «التكامل» بين طرفي الثنائية، ذلك أنه لا أحد يستطيع أن ينكر أو يتجاهل أن «العروبة» تحيل إلى القومية بينما يحيل الاسلام إلى الدين. ومهما يكن، فالأطروحات والأطروحات المضادة السالفة، سواء تلك التي تطرح بروح «المهادنة» ونُشدان «التكامل» أو تلك التي يدلى بها بروح التشدّد والتعصب لهذا الجانب أو ذاك، تبين أن الأمر يتعلق فعلاً بواحدة من تلك الثنائيات التي يصعب الوصول بشأنها إلى اتفاق أو حل وسط، لأن أدلة الفريقين متكافئة، والتوفيق بين طرفَي هذه الثنائية لا بد أن يكون على حساب أحدهما مهما اجتهد «المعتدلون» في التأكيد على التكامل والتداخل، والتقليل من الاختلاف والتدافع.

وبعد فقد عرضنا، في هذه الحلقة ـ المدخل، للأطروحات والأطروحات المضادة السالف ذكرها، لا من أجل مناصرة جانب منها دون جانب، ولا من أجل نقد بعضها والاستسلام لبعضها الآخر. إن موقفاً من هذا النوع لم يعد اليوم مجدياً، وهو غير مجدٍ أبداً عندما تكون أدلة الطرفين متكافئة، أو عندما تكون أدلة أحد الطرفين تخدم بقضيته دون أن تنقض القضية المعارضة. لنقتصر، إذن، على القول بشأن تلك الأطروحات: إن كل واحدة منها محقّة في ما تثبت غير محقة في ما تنفي. ونحن عندما نقول هذا لا نقوله من أجل ترضية الفريقين معاً، ولا من أجل إقرار الاتفاق داخل الاختلاف، أو تأكيد الاختلاف داخل الاتفاق... بل نقول إن الأطروحات المذكورة كلها محقة في ما تثبت غير محقة في ما تنفي اشارة إلى أن المسألة الموضوعة هنا ليست من تلك المسائل التي تحل بالإثبات أو بالنفي، فهي ليست من المسائل التي تخضع لمنطق «إما... وإما»، منطق الثالث المرفوع. والمسائل التي من هذا النوع هي في الغالب إما إحدى تجليات الحركة والتغير، والمنطق الذي يحكمها هو منطق الصيرورة، المنطق الجدلي، الذي ينتهي فيه التعارض والصراع بين الاثبات والنفي إلى نفي النفي... وإما مسائل مزيفة، يعود مصدر الزيف فيها إلى أن المتكلمين في شأنها لا يتكلمون لغة واحدة، لا يفهمون من الألفاظ نفس المعنى، أو أنهم يتكلمون من مواقع مختلفة تحكمها سلطات مرجعية، معرفية وايديولوجية، متباينة متضاربة. وقد يرجع الأمر إلى أن الطريقة التي تُطرح بها المسألة طريقة خاطئة... **وفي جميع هذه الأحوال فالمطلوب ليس ابداء «وجهة نظر» بل المطلوب «اعادة النظر»**. ليس المطلوب تعزيز موقف من المواقف بل المطلوب مراجعة المواقف جميعها بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية. ذلك لأن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بمواقف ايديولوجية. والمواقف الايديولوجية لا تنصت للخطاب الايديولوجي المخالف لأنها دائمة الإنصات لخطابها الخاص. إن التحليل النقدي هو وحده القادر على التمييز بين «الزبد» الذي يذهب جفاء، وبين «ما ينفع الفاصل»، في كل موقف.

ثانياً: العرب والعروبة في المرجعية التراثية

إن البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية، بجعلها «العرب» مفهوماً ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه إلى حاضر الاسلام، في أي عصر من عصوره، تقدم الأمور بصورة توحي بأن مفهوم «المسلمين» قد حلّ محل مفهوم «العرب»: قد تجاوزه واحتواه ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضوراً أبدياً. ذلك أن «العرب» باعتناقهم الاسلام يكونون قد عادوا إلى أصلهم... إلى جدهم ابراهيم الذي سماهم مسلمين.

ليس هناك ما هو أكثر اثارة لسوء التفاهم وخلق المشاكل المزيفة من عدم تحديد المفاهيم، من عدم الاتفاق على قاموس موحد ومرجعية واحدة لغوية ومعرفية للخطاب وآلياته ومرتكزاته. نعم ليس من الممكن دائماً تحقيق حد أدنى من الوحدة على صعيد المرجعية الايديولوجية، وهذا مفهوم ومقبول: فاختلاف المواقف على أساس الاعتبارات الايديولوجية سيظل قائماً ما دام هناك اختلاف في المصالح المادية والمعنوية الموروثة والمكتسبة. غير أنه عندما يضاف إلى الخلاف الايديولوجي اختلاف في المرجعيات المعرفية، الذي يؤدي إلى عدم اتجاه الفكر إلى شيء واحد محدد عند استعمال الكلمات، فإن التفاهم يصبح في هذه الحالة صعباً إن لم يكن مستحيلاً، لأن ما يحصل فعلاً هو أن النقاش يتحوّل إلى «حوار الصم»، إلى نقاش يكون فيه «المستمع» مشدوداً إلى ما يسمعه في داخله وليس إلى ما يقوله خصمه، ويكون فيه المتكلم» يناجي نفسه حينما يتكلم.

وثنائية «العروبة والاسلام» في الخطاب العربي المعاصر من المسائل التي يدور حولها نقاش من هذا القبيل، لأن كل طرف يتحدث عن «العروبة» وعن «الاسلام» من داخل مرجعيته الخاصة، مرجعيته المعرفية وليس فقط الايديولوجية. وبما أنه ليس هناك مرجعية معرفية واحدة في الفكر العربي المعاصر بل مرجعيات مختلفة متباينة وغير متزامنة، بعضها يستند إلى التراث العربي الاسلامي وحده، لغة ودينا وايديولوجيا، وبعضها يستند إلى الفكر الأوروبي المعاصر وحده، لغة وفلسفة وايديولوجيا، وبعضها الآخر مزيج وخليط من هذا وذاك، فإن ما يفهمه هذا الطرف من «العروبة» ومن «الاسلام» غير ما يعنيه بهما الطرف الآخر. فلنتعرف أولاً على مدلول الكلمتين كما يتحدّد في المرجعية التراثية.

إذا نحن بحثنا في المرجعية التراثية ـ ولكي نشخص المسألة أكثر نقول: إذا سألنا عالماً من علماء الأزهر بمصر أو القرويين بالمغرب أو غيرهما من المعاهد المماثلة، فإننا سنجد مفهوم العروبة لديه يتحدد أولاً وقبل كل شيء بناء على ما تذكره القواميس

العربية القديمة. والملاحظة التي لا بد من إبرازها في هذا الصدد هي أن لفظ «العروبة» كان قليل الاستعمال قبل القرن الماضي، مثله مثل «العروبية» مرادفه. ويقول اللغويون القدماء إن هاتين الكلمتين ـ العروبة والعروبية ـ من المصادر التي لا أفعال لها: يقال «عربي بيّن العروبة والعروبية» أي أنه فصيح. ويقول بعضهم: «عرب الرجل يعرب عرباً وعروباً وعروبة وعرابة وعروبية كَفَصُحَ» وزناً ومعنى. ومعنى هذا أن «العروبة»، بمعنى فصاحة اللسان، مقوم أساسي لمفهوم «العربي». ولكن هذا لا يعني أن كل من تكلّم العربية بفصاحة فهو عربي، لأن العربي بالتحديد هو «من كان نسبه في العرب ثابتاً وإن لم يكن فصيحاً»، و«العرب»، اسم جنس لا واحد له من لفظه وهم «جيل من الناس معروف، خلاف العجم». والنسبة إلى هذا الجيل: «أعرابي» إذا كان من سكان البادية، و«عربي» إذا كان من سكان المدن.

ونقرأ في كتب التراث عن أصل العرب أن النسّابين يصنفون العرب ثلاثة أصناف تعاقبت في التاريخ حسب الترتيب التالي: ١) العرب البائدة وهم «قبائل عاد وثمود وإرم وجرهم وطسم وجديس» وقد انقرضت هذه القبائل جميعها، «وقد أوقع الله بهذه القبائل الشر وأبادهم لأنهم عصوا أنبياءهم ولم يسيروا في الطريق السوي التي أمر بها الله». ٢) العرب العاربة، أو العرباء، وهم العرب الحقيقيون، لأنهم «المنحدرون من نسل يعرب بن قحطان، وهو أبو اليمن كلهم» وهو «أول من انطق الله لسانه بلغة العرب». ٣) والعرب المستعربة، ويقال لهم أيضاً المتعرّبة، وقد سُمُّوا بهذا الاسم لأنهم «دخلاء ليسوا بخلّص». ويرى بعض النسّابين أن العرب المستعربة «قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم». وفي مقدمة هؤلاء العرب المستعربة نسل اسماعيل: فقد «نشأ اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام معهم ـ أي مع العرب الحقيقيين المنحدرين من يعرب بن قطحان المذكور ـ فتكلم بلسانهم، فهو وأولاده: العرب المستعربة». ولذلك يجعل النسابون العرب «غير البائدة» ينتظمون في سلسلتين من النسب: نسل قحطان وهم العرب الخلّص، عرب الجنوب (اليمن)، ونسل عدنان وهم العرب المستعربة المنحدرون من اسماعيل، وقد ينسبون إلى معدّ بن عدنان، أو إلى نزار ابن هذا الأخير، وهم عرب الشمال (شمال الجزيرة العربية)، ومع أن اسم العرب صار يُطلق على «كل من سكن بلاد العرب وجزيرتها ونطق بلسان أهلها»، فإن التصنيف المذكور قد بقي قائماً وبحدة، وكانت له انعكاسات خطيرة على أحداث التاريخ العربي. فقد استفحل العداء بين القحطانيين والعدنانيين قبل الاسلام وبعده، مما كانت له آثار كبيرة في التاريخ العربي الاسلامي في المشرق، والأندلس. والملاحظ أن هذا العداء، بين القحطانيين والعدنانيين قد استمر واشتد في الفترات التي كان الحكم فيها للعرب داخل الامبراطورية الاسلامية، سواء في المشرق أو في المغرب والأندلس. أما عندما

فقد العرب السلطة السياسية وأصبحت لغيرهم من «الأعاجم» فقد خفّ ذلك العداء واندثر، اللهم إلا ما بقي من امتداداته في عُمان بالخليج.

تلك هي أهم عناصر المعطيات التي يتحدّد بها مفهوما «العرب» و«العروبة» في المرجعية التراثية، ومنها يتضح أن كلمة «العرب» تحيل عموماً إلى سكان الجزيرة العربية، جنوبيها وشماليها، الذين عاشوا قبل الاسلام، قبائل متنافسة وفي أحيان كثيرة متحاربة، والذين تفرق كثير منهم بعد الاسلام في البلدان المفتوحة، جنوداً وقادة وولاة، لينتهي الأمر بهم إلى الاندماج في طبقات المحكومين عندما انتقلت السلطة السياسية في الأقطار المفتوحة إلى عناصر وأقوام آخرين من السكان المسلمين، أو الفاتحين الذين سيعتنقون الاسلام ويحكمون باسمه.

من هنا كان مفهوم «العرب» في المرجعية التراثية مرتبطاً بأحداث الماضي. ذلك أنه بمجرد انتشار الاسلام واستقراره أصبح مفهوم «المسلمين» هو السائد، وهو يضمّ العرب وغير العرب. وعندما قامت الدولة العباسية أخذ هذا المفهوم يتراجع مضموناً واستعمالاً ليصبح بعد قرون مفهوماً فقيراً يستمد مضمونه من الماضي وليس من الحاضر. أما مفهوم «العروبة» فهو، في ذات المرجعية، أكثر فقراً، فعلاوة على ندرة استعماله فهو يحيل فقط إلى صفة في العربي هي الفصاحة. وبما أن الفصاحة كانت في سكان البادية خصوصاً، أي الأعراب، فلقد بقيت العروبة والعروبية صفتين للبدوي أساساً. من أجل هذا نجد ابن خلدون يستعمل عبارة «خشونة البداوة»، وعبارة «حياة العروبية» بمعنى واحد تقريباً. ومعروف أنه يستعمل كلمة «العرب» في بعض فصول مقدمته بمعنى خاص، المعنى الذي يستعيد جوانب الخشونة والبداوة والترحال وشظف العيش والصراع من أجل البقاء في حياة سكان الجزيرة العربية قبل الاسلام، ليركّب من هذه الصفات جميعها نموذجاً بشرياً يعتبره «طبيعياً» في العمران البشري، نموذجاً يمثل «البداوة» في أكمل صورها، البداوة التي يضعها في مقابل «الحضارة» التي يعني بها سُكنى المدن ونمط الحياة فيها. ولذلك نجده يستعمل عبارة «العرب ومن في معناهم» اشارة إلى أن المقصود ليس العرب كجنس بل المقصود كل من تتوفر فيه صفات ذلك النموذج سواء كان من العرب أو الترك أو التركمان أو غيرهم.

واضح من كل ما تقدم أنه لا مجال للمقارنة ولا للمقابلة بين «العرب» و«الاسلام» داخل المرجعية التراثية. ذلك لأن ما تقدمه هذه المرجعية من عناصر التحديد والتعريف لـ «العرب» و«العروبة» يجعل كل من يفكر داخلها.

وبواسطة معطياتها وحدها، يجد نفسه يفكر في «العرب» أو في «العروبة» دون أن يخطر الاسلام في ذهنه، وفي الغالب ما يتجه بتفكيره إلى الماضي، وكأن الأمر يتعلق بـ «حالة» تاريخية... إن هذا يعني أن «العرب» شيء و«الاسلام» شيء آخر في

المرجعية التراثية، وإذا كان هناك من اتصال بينهما فهو اتصال ينتمي إلى الماضي. إن البنية المعرفية الخاصة بالمرجعية التراثية، بجعلها «العرب» مفهوماً ينتمي إلى الماضي أكثر من انتمائه إلى حاضر الاسلام، في أي عصر من عصوره، تقدم الأمور بصورة توحي بأن مفهوم «المسلمين» قد حلّ محلّ مفهوم «العرب»: قد تجاوزه واحتواه ليصبح وحده الحقيقة الحاضرة حضوراً أبدياً. ذلك أن «العرب» باعتناقهم الاسلام يكونون قد عادوا إلى أصلهم، إلى جدهم ابراهيم الذين سمّاهم مسلمين.

بهذا الشكل يفكر كل من يتخذ التراث العربي الاسلامي مرجعية معرفية وحيدة. نعم إن الأمر يتعلق في الواقع بمفهوم ايديولوجي. هذا صحيح، ولكن بالنسبة فقط إلى من ينظر إلى الأمور نظرة نقدية. أما بالنسبة إلى من يأخذ كلام الأقدمين كما يقدمونه، أي بوصفه معطيات معرفية ليس غير، فإن الايديولوجيا بالنسبة إليه تقع خارج المرجعية التراثية وليس داخلها.

مفهوما «العرب» و «العروبة»، كما يُستعملان اليوم في الخطاب العربي الحديث والمعاصرة لا يجدان إطارهما المرجعي في الحقل المعرفي الذي يقدمه التراث والذي يشكل «الاسلام» فيه الحقيقة الوحيدة التي لا تقبل الدخول في علاقة مثنوية مع أي طرف آخر. فمن أين يستقي هذان المفهومان دلالتهما المعاصرة، إذن؟

ثالثاً: العرب والعروبة في المرجعية النهضوية

> . . . وإذن فالتقابل بين «العروبة» و «الاسلام» . . . لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح هو أن نختار العروبة أو نختار الاسلام، بل كان الاختيار المطروح هو: أي «الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الاسلام؟ فالثنائية إذن لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى **الأداة** التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها.

من المشاكل الفكرية التي نعاني منها، نحن العرب، اليوم تعدد المرجعيات في ثقافتنا «المعاصرة». وسنكون مخطئين إذا نحن اكتفينا بالتمييز بين مرجعيتين فقط في هذه الثقافة: مرجعية تراثية، عربية اسلامية، ومرجعية عصرية أوروبية الأصل والهوية. ذلك لأنه بالإضافة إلى أن هاتين المرجعيتين تقومان كلتاهما على التعدد (مرجعية الفكر الشيعي تختلف عن مرجعية الفكر السني، مثلما أن مرجعية الفكر الفرنسي مثلاً تختلف عن مرجعية الفكر الانكلوسكسوني. . .)، فإن هناك مرجعية ثالثة، هي مزيج بين المرجعيتين، التراثية والأوروبية، وهي المرجعية التي أصبح يشكّلها فكر ما نسميه اليوم بعصر النهضة العربية الحديثة.

وإذن فنكون معرضين للخطأ ولسوء التفاهم إذا نحن اقتصرنا، عند تحديد مفهوم من المفاهيم المركزية في فكرنا المعاصر، على الرجوع إلى مرجعية واحدة من هذه المرجعيات، بل لا بد من استحضار الكيفية التي يتحدد بها داخل كل مرجعية وبالعلاقة مع تحديداتها، أعني مقولاتها ورؤيتها الخاصة. ذلك لأنه قد يحدث أن يكون مفهوم معين فقيراً جداً وثانوياً جداً في إحدى مرجعيات فكرنا «المعاصر» بينما هو مشبَع وغني، ورئيسي وأساسي، في مرجعية أخرى داخل نفس الفكر: فكرنا «المعاصر».

ومفهوما «العرب» و«العروبة» من هذه المفاهيم التي يختلف مضمونها تماماً بالانتقال بها من مرجعية إلى أخرى، وداخل نفس الفكر. وهكذا فإذا كنا قد لاحظنا في الحلقة السابقة أن هذين المفهومين هامشيان وفقيران في المرجعية التراثية «الخالصة» التي تقوم على مبدأ «الإسلام يَجُبُّ ما قبله»، يمحوه محواً أو يقوم مقامه، فإن المفهومين كليهما ـ العرب والعروبة ـ غنيان إلى حد الاشباع المفرط في مرجعية أخرى تزاحم الأولى داخل فكرنا «المعاصر»، هي المرجعية التي أصبح يشكلها الفكر النهضوي العربي الحديث، الذي شهد بداية عصر «تدوين» جديد.

هنا في هذه المرجعية ينزع المفهومان لباسهما التراثي ليرتديا لباساً آخر جديداً. والمعنى التراثي للمفهومين مُستبعد تماماً. «العرب» في المرجعية النهضوية مفهوم جديد لا يتحدّد لا بالانتساب إلى قحطان أو إلى عدنان، ولا بالتصنيف إلى «عرب» و«أعراب»، ولا إلى «عرب بائدة» وأخرى «عاربة» وثالثة «مستعربة»، ولا بالسكنى في الجزيرة العربية... وبعبارة أخرى أن مفهومي «العرب» و«العروبة» في المرجعية النهضوية لا يتحددان من خلال الأصول اللغوية ولا العرقية ولا من خلال اجتهاد النسابين والمؤرخين... الخ، وإنما يتحددان أولاً وقبل كل شيء من خلال نوع معين من العلاقة مع أحد الأطراف التي كانت تقع في موقع «الآخر»... انهما يستمدان كل مقوماتهما من «حاضر» عصر النهضة الذي كان يطبعه الوعي بالذات. والوعي بالذات، كما هو معروف، إنما يكون، أو على الأقل يتبلور ويتعمق، من خلال الدخول في علاقة اختلاف وتغاير ونزاع مع «آخر» معين. فمن هو إذن هذا الآخر الذي تحدد من خلال العلاقة معه مفهوم «العرب» و«العروبة» في فكرنا الحديث والمعاصر؟ إنه الأتراك أولاً ثم الأوروبيون ثانياً. وإذا شئنا الدقة قلنا: إنه الأتراك وأوروبا معاً في المشرق العربي، و«النصارى»، بمعنى الأوروبيين، وحدهم، في المغرب العربي.

قد لا نستطيع أن نحدد بالضبط التاريخ الذي انبعث فيه مفهوم «العرب» ومن بعده أو بمعيته مفهوم «العروبة» في الخطاب السياسي والايديولوجي العربي الحديث، ولكننا نستطيع أن نؤكد أن الدلالة التي أعطيت لهما، أول مرة في ذلك الخطاب ترتبط

بـ «النهضة»، وبالتالي فهي دلالة نهضوية. ويمكن للمرء أن يرصد في الأدبيات العربية النهضوية المبكرة عبارات مثل «أيها العرب انهضوا» أو مثل «العروبة تناديكم»... الخ. ومع ذلك فقد لا نخطىء كثيراً في التقدير إذا نحن قلنا إن المضمون الحديث والمعاصر لكلمتي «عرب» و «عروبة»، المرتبط بالنهضة، لم يبدأ في الذيوع والانتشار إلا بعد منتصف القرن الماضي، وقد ظهر ذلك أولاً في لبنان وسوريا وفلسطين. والأهم من هذا كله أن نلاحظ أن هذين المفهومين إنما كانا يستمدان معناهما من رد الفعل ضد «الآخر» الذي كان يهدّد الوجود العربي ككيان متميز داخل الامبراطورية العثمانية، وكان هذا «الآخر» هم الأتراك الذين كانوا يطمحون إلى دمج القوميات الأخرى المتعايشة داخل امبراطوريتهم، دمجها في القومية التركية الطورانية، مما عرف باسم سياسة «التتريك».

ولعل ما يجدر التأكيد عليه هنا أن انبعاث كلمتي «عرب» و «عروبة» كمفهومين نهضويين قوميين لم يكن موجهاً في المرحلة الأولى ضد الأتراك بوصفهم يحكمون العرب باسم الخلافة الاسلامية بل بوصفهم جماعة حاكمة انبعث في صفوفها وعي قومي (جماعة تركيا الفتاة) يقوم على فصل العنصر التركي وتفضيله على العناصر الأخرى داخل الامبراطورية العثمانية والطموح إلى تسويده عليها وجعله يحتويها احتواء. وهكذا فكردّ فعل ضد الوعي القومي التركي، الذي كان يهدّد بطموحاته الاستعلائية القوميات الأخرى داخل الخلافة العثمانية، تبلور الوعي القومي لدى العرب الذين كانوا يشكلون «الأقلية» الكبرى، «الأقلية» التي كان عدد أفرادها يفوق عدد الأتراك أنفسهم. وإذا كانت بعض الجماعات العربية المسيحية قد ذهبت بردّ الفعل ذاك، منذ البداية، إلى حد المطالبة بالاستقلال عن الترك، فإن الأغلبية العربية، مسلمين ومسيحيين، قد اقتصر ردّ فعلها، في أول الأمر، على المطالبة بالمساواة مع الأتراك أو بنوع من الحكم الذاتي للولايات العربية داخل الامبراطورية العثمانية نفسها. وهكذا ففي البداية، بداية تبلور المضمون القومي الحديث لمفهومي «العرب» و «العروبة» لم يكن هناك تقابل ولا تعارض بينهما وبين «الاسلام»، لا على صعيد الخطاب، ولا على صعيد الوجدان. وبعبارة أخرى **كان مفهوم «العروبة» يتحدّد، ليس بالعلاقة مع «الاسلام»، لا كدين ولا كحضارة، بل بالعلاقة مع «الآخر» التركي الحاكم المتحكم.**

غير أن الحكم العثماني كما تجسّد في سياسة «التتريك» لم يكن «الآخر» الوحيد الذي كان يتهدّد العرب آنذاك، بل لقد كان هناك التوسع الاستعماري الأوروبي الذي كان يستهدف الامبراطورية العثمانية ككل، هذه الامبراطورية التي كانت تستظل بظل الخلافة الاسلامية. وبما أن أوروبا الاستعمارية هذه كانت في نفس الوقت أوروبا «المسيحية»، الشيء الذي يعني بالنسبة إلى المسلمين أنها «صليبية» (تجر معها حروبها

الصليبية ضد المراكز الاسلامية في فلسطين خاصة) فلقد كان طبيعياً أن يكون رد الفعل ضدها من مسلمي المنطقة العربية، وهم الأغلبية العظمى، مفعماً هذه المرة بمضمون اسلامي. والنتيجة أن أخذ شعار «الاسلام» وشعار «العروبة» يتزاحمان ويتنافسان، لا كشعارين متعارضين يدخلان مع بعضهما في علاقة تضادّ وصراع، بل كتعبيرين عن نوعين من رد الفعل كل منهما موجّه ضد «آخر» معيّن: «العروبة» ضد التتريك، و «الاسلام» ضد الأطماع الاستعمارية لأوروبا «الصليبية».

وبما أن الموقف كان سياسياً في شكله ومضمونه، سواء تعلّق الأمر بمواجهة «الآخر» العثماني، أو «الآخر» الأوروبي، فلقد كان طبيعياً أن يختلف العرب، سياسياً، في الأولويات والتكتيكات. وبالفعل كان منهم من رأى أن «الآخر» الذي يجب تركيز الجهود لمقاومته هو الغرب الاستعماري، حتى ولو تطلّب ذلك مهادنة «الآخر» العثماني أو التحالف معه. وكان هناك بالمقابل من ارتأى أن «الآخر» العثماني أكثر خطورة لأنه يمسّ الوجود العربي في الصميم بسياسة «التتريك»، أما الأوروبيون فهم أجانب وسيرحلون يوماً وبالتالي يمكن مهادنتهم وإن اقتضى الحال الاستعانة بهم، أو على الأقل تبني قيمهم الليبرالية، لمقاومة «الآخر» العثماني «المتخلّف» و «المتعصب». والغالب أن المسيحيين العرب كانوا ميالين إلى هذا الرأي الأخير، ولكن دون أن يعني هذا أن المسلمين العرب كانوا جميعاً مع الاختيار الأول.

وإذن فالتقابل بين «العروبة» و «الاسلام» الذي أخذ يتبلور من خلال هذين الموقفين لم يكن تقابلاً ماهوياً، فلم يكن الاختيار المطروح أن نختار العروبة أو أن نختار الاسلام، بل كان: أي «الآخرين» يجب أن نقاوم أولاً، وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الاسلام؟ **فالثنائية إذاً لم تكن ثنائية على صعيد الهوية بل كانت على مستوى الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها.**

ولم تكن هذه الثنائية، على مستوى الأداة، قائمة ومحتدّة في الوطن العربي ككل بل كانت كذلك في سوريا ولبنان والجزيرة بصورة خاصة... أما في أقطار المغرب العربي، فلم تكن هناك أية ثنائية من هذا النوع لأن «الآخر» الذي كان يتهدّد أهله كان واحداً وليس متعدداً، كان: الاستعمار الفرنسي وحده، أي «الآخر» الأوروبي، ليس غير. وبما أن السياسة الاستعمارية الفرنسية قد استهدفت، من جملة ما استهدفته تنصير «الأهالي»، أو قِسْماً منهم على الأقل، وهم «البربر» الذين كانت تريد فصلهم عن «العرب» فلقد جاء رد الفعل الوطني مزدوجاً: اسلامياً، ضد التنصير والتبشير، وعربياً ضد السياسة البربرية. وإذا أضفنا إلى هذا خلو المغرب العربي من التعددية على صعيد الدين، فجميع السكان مسلمون سنّيون مالكيون، **أدركنا كيف أصبحت**

«العروبة» و«الاسلام» في المغرب العربي يحيلان إلى شيء واحد هو الهوية الوطنية.

إن «حالة» المغرب العربي، هذه، تقوم شاهداً على أن ثنائية «العروبة والاسلام» التي عرفها الفكر النهضوي العربي الحديث كانت حالة خاصة وظرفية، كانت ثنائية مرتبطة بمثنوية «الآخر» بالنسبة إلى المشرق العربي، ولم تكن نابعة لا من تمزُّق على صعيد الهوية القومية، ولا من اختلاف جذري وصميمي في الرؤية المستقبلية. إنها كانت تعبيراً عن تباين وجهات النظر فعلاً، في بعض بلدان المشرق، ولكن فقط على مستوى التكتيك، وليس على مستوى الاستراتيجية والمبدأ.

رابعاً: «الإسلام» في المرجعيتين: التراثية والنهضوية

إنه لا معنى لأن يوضع سكان المنطقة الممتدة من الخليج إلى المحيط أمام الاختيار بين العروبة أو الاسلام. إنهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية ومنهم مسيحيون وأتباع ديانات أخرى وهم أقلية... تماماً مثلما أنه لا معنى لوضع سكان ايران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا ايرانيين أو باكستانيين.

إذا كان المضمون الذي يحمله مفهوما «العرب» و«العروبة» يختلف باختلاف المرجعية المعتمدة: إذ هما في المرجعية التراثية شيء وفي المرجعية النهضوية شيء آخر، فكذلك «الاسلام». وإذن فلا بد لاستكمال التعرّف على طبيعة التقابل الذي يقام بين «العروبة» و«الاسلام» من الرجوع مرة أخرى إلى المرجعيتين معاً لمساءلتهما عن الكيفية التي يتحدّد بها مفهوم «الاسلام» داخل كل منهما.

لنسائل المرجعية التراثية أولاً.

الاسلام في اللغة العربية ـ وهي عنصر أساسي في المرجعية التراثية ـ معناه الانقياد. وعندما بدأت الدعوة المحمدية، انصرف معنى الكلمة إلى: الانقياد لله وحده. وفي القرآن آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، من ذلك قوله تعالى: ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن...﴾[1] وقوله ﴿... قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لِنُسلم لرب العالمين﴾[2]. ومع انتشار الدعوة وانطلاق الفتوحات لقتال الكفار والمشركين وكل

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ١٢٥.
(٢) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٧١.

الممتنعين عن الانقياد لله وحده ممن ليس لهم كتاب سماوي أو بقايا كتاب: مع انتشار الدعوة وانتصارها، أصبح الاسلام يعني «اظهار الخضوع واظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي ﷺ، وبذلك يحقن الدم». لقد وضع الكفار والمشركين آنذاك أمام اختيارين: إما اعلان الاسلام، وإما التعرض للقتل. لقد أمر القرآن المسلمين بمقاتلة الكفار، فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار...﴾[3] وقال: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر...﴾[4]، وبذلك أصبح دمهم مباحاً لا يحقن إلا بـ «إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول محمد ﷺ. وواضح أن استعمال كلمة «اظهار» في العبارة السالفة يحمل معنى خاصاً. فالإسلام اسلام بالمظهر الخارجي، بمعنى أن الحكم على الشخص بأنه مسلم أو غير مسلم يكون بناء على ما يُظهره وليس بناء على ما يضمره. ومن هنا التمييز بين «الاسلام» و «الايمان» باعتبار أن «الايمان» اعتقاد وتصديق بالقلب لما جاء به محمد ﷺ. ويُقرُّ القرآن هذا التمييز كما هو واضح من الآية الشهيرة التالية: ﴿قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم...﴾[5].

تكاد تكون المعطيات السابقة هي كل ما به يتحدّد مفهوم «الاسلام» داخل مرجعيته الخاصة: اللغة والقرآن. وكل ما يمكن استخلاصه من هذه المعطيات شيئان: أحدهما أن الاسلام مسألة تخص الفرد، أعني سلوكه الشخصي الظاهر، ثانيهما أن الطرف الوحيد الذي كان الاسلام يدخل معه في علاقة تقابل من نوع تقابل الأضداد هو الكفر أو الشرك بالله. أما العلاقة التي كان الاسلام يقيمها بينه وبين الديانات السماوية الأخرى، كاليهودية والمسيحية، فهي علاقة تقوم على المغايرة وليس على الضدية. أما «العرب» و «العروبة» فلم يتعامل معهما الخطاب الاسلامي التراثي على أساس أنهما طرف، تماماً مثلما لم يتعامل مع أي عرق أو أية قومية أخرى على أنه طرف يدخل معه في علاقة تقابل من نوع ما.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المرء لا يملك إلا أن يلاحظ أن الاسلام لم يطرح نفسه، داخل مرجعيته الخاصة، كنظام خاص للحياة الاجتماعية يتميز، بالمقابلة والمقارنة، عن أي نظام آخر. لم يكن هذا النوع من التحديد لمعنى «الاسلام» مطروحاً، لا زمن النبي، ولا زمن الفتوحات، لسبب بسيط وطبيعي، هو أنه لم يكن هناك نموذج ينافس الاسلام في عقر داره. إن كل ما كان يجري في المجتمع الاسلامي

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٢٣.

(٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

الجديد كان هو «الاسلام»، أو على الأقل يجري باسمه: فما فعله الخلفاء الأربعة الراشدون كان هو الاسلام على الرغم من اختلاف مواقفهم ووجهات نظرهم، وكذلك ما فعله الصحابة في عهدهم أو بعدهم. وباسم الاسلام حكم معاوية، وباسم الاسلام قامت الدولة الأموية بالفتوحات الكبرى. وباسم الاسلام تقاتلت الفرق والأحزاب وأسقطت دول، وباسمه أيضاً قامت ثلاث خلافات في آن واحد: العباسية في بغداد والأموية في الأندلس والفاطمية في مصر. وبعبارة أهم كانت الحياة داخل المجتمع الاسلامي، وبالتعبير القديم: داخل دار الاسلام، تعتبر كلها «إسلام» ما عدا ما هو منصوص عليه من المحرمات أو ما اعتبره فقهاء عصر من العصور بدعة مذمومة.

وإذن فـ «الإسلام» كما يتحدّد داخل مرجعيته الخاصة لا يحتمل ولا يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية مع طرف آخر غير الأطراف التي هي أديان. ولما كان التقابل الذي يقيمه الاسلام بينه وبين أي طرف آخر هو تقابل يقع على مستوى الدين فقط، فإن أي طرف آخر يوضع في علاقة تقابل معه سيعتبره من يفكر من داخل المرجعية الاسلامية الخالصة بمثابة دين مغاير للاسلام أو بمثابة نفي والغاء له. وهكذا فكل طرف نضعه في علاقة ثنائية مع الاسلام سيؤدي حتماً إلى طرح الاختيار بين دين اسمه الاسلام وبين شيء آخر يحمل هذا الاسم أو ذاك، ولكنه في جميع الأحوال سيحمل معنى «الدين» أو «الكفر». وإذن فعبارة «العروبة والاسلام» توازن بالنسبة إلى من يفكر بمعطيات المرجعية التراثية وحدها، عبارة «الاسلام والمسيحية» أو عبارة «الاسلام واليهودية»... الخ. وهكذا فمن منظور المرجعية التراثية لا معنى لوضع «العروبة» في علاقة زوجية ثنائية مع «الاسلام»، لأن مثل هذه العلاقة ستعني شيئاً واحداً، هو طرح بديل للاسلام أو على الأقل ادخال شريك منافس له.

وواضح أن الذين يستعملون الزوج عروبة/ اسلام في خطابهم، ممن يصدرون عن المرجعية النهضوية، لا يقصدون هذا المعنى الذي يفهمه صاحب المرجعية التراثية من الزوج المذكور، وهم يؤكدون ذلك تأكيداً، ولكن بدل أن يحددوا بالضبط ما يعنونه بـ «العروبة» من جهة وبـ «الاسلام» من جهة أخرى تجدهم ينصرفون إلى «البرهنة» على أنه لا تعارض بين «الاسلام والعروبة»، وكأن المشكلة في الأصل هي وجود تعارض بينهما.

والواقع أننا إذا نحن ساءلنا المرجعية النهضوية عن المعنى أو المعاني التي تعطى لكلمة «اسلام» داخلها، وجدنا أنفسنا أمام ثلاثة استعمالات للكلمة: هناك الاسلام النموذج والمثال، وهو الصورة التي يكوّنها المسلمون لأنفسهم عما يجب أن يكونوا عليه في عقيدتهم وسلوكهم وحياتهم العامة، الصورة التي تشكّل في وجدانهم «المدينة

الفاضلة» الاسلامية التي يرون أنها لم تتحقق كاملة إلا في فترة النبوة وبدرجة أقل في فترة الخلفاء الراشدين، حتى أواخر أيام عثمان. وتلك هي الصورة التي يقدمها السلفيون، في مختلف العصور كبديل عن الواقع «الحاضر». وهناك في مقابل هذه الصورة المثالية الوجدانية هذا الواقع نفسه، أعني الاسلام التاريخي، الاسلام كما مارسه المسلمون عقيدة وسلوكاً فرادى وجماعة طوال الأربعة عشر قرناً الماضية الذي يُنظر إليه على أنه كان دائماً دون ما ينبغي أن يكون. وهناك ثالثاً الاسلام بالمعنى الاستشراقي للكلمة، المعنى الذي يقصد به الحضارة التي قامت في أعقاب ظهور الاسلام وبكيفية خاصة بعد الفتوحات، الحضارة التي كانت لها مراكز رئيسية في الشام والعراق وايران ومصر والمغرب والأندلس. ومن دون شك فإن الذين يستعملون الزوج «الاسلام والعروبة» في خطابهم لا يقصدون أي واحد من هذه المعاني الثلاثة التي تحيل إليها المرجعية النهضوية. فلا الاسلام النموذج والمثال يصلح لأن يوضع في علاقة تقابل مع العروبة سواء بهدف ابراز التعارض أو التأكيد على التكامل، ولا الاسلام التاريخي يصلح لأن يوضع نفس الموضع، لأن مفهوم «العروبة» لا يتحدد بالدخول في علاقة مع الدين، سواء الاسلام أو غيره. يبقى أخيراً الاسلام، بمعنى الحضارة الاسلامية، وهي بالتعريف حضارة المسلمين جميعاً عرباً كانوا أو غير عرب، في الأقطار العربية أو في غيرها من الأقطار التي أهلها مسلمون، وبالتالي فلا معنى لوضع الاسلام بهذا المفهوم في علاقة ثنائية مع «العروبة».

وإذن فلا الإسلام كما يتحدد في المرجعية التراثية ولا الاسلام كما يصنَّف في المرجعية النهضوية يقبل أن يوضع كطرف في ثنائية تقابلية مع العروبة. فأي «اسلام» إذن هذا الذي يُقحم كطرف في ثنائية «العروبة والاسلام» الرائجة كثيراً في خطابنا المعاصر؟

الواقع أنه ليس هناك أي مفهوم لـ «الاسلام» يمكن وضعه في علاقة ثنائية، تعارضية أو تكاملية مع مفهوم «العروبة»، وليس هناك مفهوم لـ «العروبة» يمكن وضعه في نفس العلاقة مع «الاسلام». وإنما هناك وراء هذه الثنائية قضية سياسية كان لها معنى في وقت من الأوقات، ثم عندما ذابت في خضم الأحداث، كما تذوب جميع القضايا السياسية، تحوّلت إلى قضية ايديولوجية مزيفة لتغطي على قضايا حقيقية تفضّل السياسة السكوت عنها. أما القضية السياسية الأصل التي كانت وراء هذه الثنائية فهي معروفة، وهي مرتبطة بالظروف التي شرحناها سابقاً والمتعلقة بردّ فعل العرب على سياسة التتريك العثمانية، وما آل إليه الأمر في المشرق من طرح الاختيار بين فكرة الجامعة الاسلامية، وفكرة «الدولة العربية»، التي تمتد لا من الخليج إلى المحيط، بل تضم فقط «الولايات العربية» التي كانت تحت الحكم العثماني المباشر،

سوريا ولبنان وفلسطين. . . الخ. وعندما انهزمت تركيا في الحرب العالمية الأولى واقتسمت الدول الأوروبية المنتصرة ولاياتها العربية، وألغت الدولة التركية الجديدة بقيادة أتاتورك نظام الخلافة. . . عندئذ ذابت المقتضيات السياسية التي أفرزت وأظهرت مفهوم «العروبة» ومفهوم «الاسلام» كطرفين، بل كسلاحين لمقاومة أحد الطرفين اللذين كانا يشكلان الآخر بالنسبة إلى العرب، كما سبق أن أوضحنا في حلقة سابقة. نعم لقد طرحت في أعقاب الغاء نظام الخلافة من طرف الدولة التركية الجديدة مسألة ما إذا كان نظام الخلافة ذاك جزءاً من الاسلام، أم أن الاسلام لا ينصّ على نظام في الحكم معيّن. وهذه مسألة أخرى، مسألة «الدين والدولة» في الاسلام.

* * *

وبعد فإن التحليل التاريخي لظهور وتطور ثنائية «العروبة والاسلام» في خطابنا العربي الحديث، مثله مثل التحليل المعرفي لمضامينها فيه، يُظهر بصورة جلية إلى أي مدى هو مزيف ذلك التقابل الذي يقام بين «العروبة» و«الاسلام»، سواء بقصد ابراز التعارض أو تأكيد التكامل بينهما. **إن العروبة، سواء بالمعنى الذي تعطيه لها المرجعية التراثية أو الذي تُلبسه لها المرجعية النهضوية شيء، والاسلام بمختلف المضامين التي تعطى له شيء آخر.** وإذن فلا معنى لأن يوضع سكان المنطقة التي تمتد من المحيط إلى الخليج أمام الاختيار بين أن يكونوا عرباً أو يكونوا مسلمين. إنهم جميعاً عرب وعروبيون، لا بالفصاحة ولا بالنسب ولا بالدين، بل باللغة والثقافة والتاريخ والمصير الواحد والمصالح المشتركة. كلهم عرب أو مستعربون، منهم المسلمون وهم الأغلبية ومنهم مسيحيون وأتباع ديانات أخرى وهم أقلية، إنه لا معنى لذلك مثلما إنه لا معنى لوضع سكان ايران أو باكستان أمام الاختيار بين أن يكونوا مسلمين وبين أن يكونوا ايرانيين أو باكستانيين، كما أنه لا معنى لأن يوضع الانكليز مثلاً أمام الاختيار بين انكليزيتهم وبين المسيحية. . . الانتماء إلى وطن وإلى قومية شيء واعتناق دين من الأديان شيء آخر. وثنائية «العروبة» والاسلام» لا معنى لها لا في المرجعية التراثية ولا في المرجعية النهضوية، إنها ثنائية قائمة كلها على اللبس، على عدم تحديد دقيق للمفاهيم. وكل دورها أنها تغطي مشاكل حقيقية واقعية ملموسة لها أسماؤها الخاصة وفي مقدمتها مسألة العلاقة بين الدين والدولة في المجتمع العربي ـ الاسلامي، العلاقة التي ستكون موضوع الفصل الثالث.

خامساً: وجهة نظر جديرة بالاعتبار...

... وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و«الاسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الانصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً... إنها وجهة نظر قابلة لأن تشكّل نوعاً من الجسر بينهم: جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك.

انعقدت في بغداد بين ٢٣ و٢٦ حزيران/ يونيو ١٩٩٠ ندوة حول فكر أ. ميشيل عفلق بمناسبة مرور سنة على وفاته. وقد ساهمت في هذه الندوة بدراسة حول تصوره للعلاقة بين العروبة والاسلام من مختلف جوانبها. ولما كان المجال لا يتسع لاستعادة جميع تلك الجوانب، فإنه سيكون من المفيد مع ذلك الاشارة إلى أهم ما يميّز تصوره لهذه المسألة التي تحظى في الوقت الراهن باهتمام بالغ، مسألة العلاقة بين العروبة والاسلام.

ينطلق أ. ميشيل عفلق في تصوره للعلاقة بين العروبة والاسلام كما يمكن اعادة بنائه دون تصرّف أو تغيير، ينطلق من منطلقين مترابطين متكاملين:

أولهما موقفه الايجابي من الدين عموماً: فهو يرى أن «الدين كما يظهر لنا من استعراض تاريخ البشر منذ أقدم العصور إلى اليوم هو شيء أساسي في حياة البشر... وهو موضوع جدي، ولا يمكن أن نحلّه بكلمة أو بحكم سطحي عابر... هو تعبير صادق عن انسانية الانسان وأنه يمكن أن يتطور ويتبدل في أشكاله، وأن يتقدم أو يتأخر، ولكنه لا يمكن أن يزول». ولذلك يؤكد عفلق أن «الدين في صميم القضية العربية والمواطن العربي الذي نعمل لتكوينه».

ثانيهما موقفه من الاسلام على الخصوص، وهو موقف تحدد في شبابه يوم كان يعتنق المسيحية ديناً (اعتنق الاسلام في ما بعد، ولم تُشهر ذلك وسائل الاعلام). فهو يرى «إن حركة الاسلام المتمثلة في حياة الرسول الكريم ليست بالنسبة إلى العرب حادثاً تاريخياً فحسب، تفسر بالزمان والمكان وبالأسباب والنتائج، بل إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياة العرب المطلقة، أي أنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية وممكناتها الغنية واتجاهها الأصيل، فيصح لذلك اعتبارها ممكنة التجدّد دوماً في روحها، لا في شكلها وحروفها...» والتجربة الحضارية التي عاشها العرب بالاسلام «ليست حادثاً تاريخياً يذكر للعبرة والفخر بل هي استعداد دائم في الأمة العربية، إذا فهم الاسلام على حقيقته، لكي تهبّ في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح والمظهر على الجوهر». ثم يضيف قائلاً: «حتى الآن

كان ينظر إلى حياة الرسول من الخارج، كصورة رائعة وُجدت لنعجب بها ونقدسها، فعلينا أن نبدأ بالنظر إليها من الداخل لنحياها... كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي ولو بنسبة الحصاة إلى الجبل والقطرة إلى البحر... في وقت مضى تلخصت في رجل واحد حياة أمة كلها، واليوم يجب أن تصبح كل حياة هذه الأمة، في نهضتها الجديدة، تفصيلاً لحياة رجلها العظيم... كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمداً» (كتب هذا عام ١٩٤٣).

وقد أكد عفلق هذا المعنى نفسه في السنوات الأخيرة من حياته فكتب يقول: «بدافع الحب للأمة العربية «أحببنا الاسلام منذ السن اليافعة، وبعد أن اقتربنا أكثر من فهم الاسلام أضحى حبنا لأمتنا يتلخص في حبنا للاسلام وفي كون الأمة العربية هي أمة الاسلام» ثم يؤكد: «إن ثمة حقيقة كبرى لا يتجاهلها إلا المكابرون وذوو الأغراض وهي أن علاقة الأمة العربية بالإسلام علاقة خاصة حيوية ومصيرية لها وللإسلام، فلا يمكن أن يفهم الاسلام شعب مثلما يفهم الشعب العربي، ولا يمكن أن يشعر أحد نحو الاسلام بمثل الرابطة والمسؤولية اللتين يشعر بها العرب نحوه» (كتب هذا عام ١٩٨٦).

من هذين المنطلقين، موقفه الايجابي من الدين عموماً ومن الاسلام خصوصاً، يبني ميشيل عفلق تصوره للعلاقة بين القومية العربية والاسلام. فالقومية العربية عنده لا تعادي الدين، بل ولا تتجاهل الاسلام: العروبة في نظره هي بدون الاسلام مفهوم سلبي، إذ بدون الاسلام تبقى القومية العربية قالباً أجوف فارغاً. **ذلك لأن العروبة في تصوره وعاء يملؤه التراث القومي الذي يشكّل فيه البعث المحمدي المرجعية والمنطلق.** وهذا ما يميز في نظره القومية لدى العرب عن القومية لدى الأوروبيين: ذلك أن الدين «دخل على أوروبا من الخارج (جاءتها المسيحية من الشرق)، فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها، وهو خلاصة العقيدة الأخروية والأخلاق، ولم ينزل بلغتها القومية ولا أفصح عن حاجات بيئتهم ولا امتزج بتاريخهم. أما بالنسبة إلى القومية العربية، فالأمر يختلف. ذلك أن «الاسلام» بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة أخروية وحسب ولا هو أخلاق مجردة، بل أجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة وأقوى تعبير عن وحدتهم الشخصية التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، والنفس بالقدر. وهو فوق ذلك كله أروع صورة للغتهم وآدابهم وأضخم قطعة من تاريخهم القومي...» (١٩٤٣).

القومية العربية بالنسبة إلى عفلق ليست مجرد انتماء في الحاضر وللحاضر، بل هي ارتباط صميمي بالماضي القومي كذلك. والماضي القومي للعرب صنعه الاسلام، **فإذا تخلّى العرب عن ماضيهم الاسلامي فبماذا سيرتبط وعيهم القومي:** هل بالثقافة

الغربية والتراث الأوروبي؟ إنه التغريب بذاته الذي يعتبره أ. عفلق كأخطر ما يهدد العرب والقومية العربية فضلاً عن الاسلام. إنه يرفض «العلمانية» في مفهومها الاستلابي، السلبي، الذي روّج له الاستعمار في الأقطار العربية، كما يقول، بهدف عزل الأمة عن تراثها وتاريخها. فالمستعمرون ومن أخذ عنهم إذ يطرحون شعار «العلمانية» إنما «يريدون من ورائه ليس لقاء الجميع على صعيد الوطنية، كما كان الادعاء، بل نسيان الأمة لتراثها، يقابل هذا النسيان ترويج، وتعميم للثقافة الغربية والحضارة الغربية، أي أنه كان هناك عملية احتيال» (١٩٧٦).

أما «العلمانية» التي يقبلها ميشيل عفلق فهي العلمانية الدستورية التي تُسوّي في الوظائف بين جميع المواطنين دون أن تمس الدين بشيء، بل إنها تحرره من الاستغلال السياسي. ذلك لأنه «ما دام الدين منبعاً فياضاً للروح فالعلمانية التي نطلبها للدولة هي التي بتحريرها الدين من ظروف السياسة وملابساتها تسمح له بأن ينطلق في مجاله الحر في حياة الأفراد والمجتمع وأن تبعث فيه روحه العميقة الأصيلة التي هي من شروط بعث الأمة» (١٩٥٣). فالأمة العربية قامت أول ما قامت بالاسلام ولا يمكن اعادة بعثها، في نظر فيلسوف «البعث»، بدون ربط القومية بالدين والدين بالقومية باعتبار أن الدين روح الأمة العربية وعنصر وحدتها.

من أجل ذلك نرى عفلق يشجب بقوة الطائفية الدينية وينبّه إلى أخطارها مؤكداً أن «قوميتنا كائن حي متشابك الأعضاء، وكل تشريح لجسمها وفصل بين أعضائها يهددها بالقتل، فعلاقة الاسلام بالعروبة ليست إذن كعلاقة أي دين بأية قومية»، ثم يضيف قائلاً: «وسوف يعلم المسيحيون العرب عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الأصيل أن الاسلام هو لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصون على الاسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم» (١٩٤٣).

وبعد، فالمجال لا يتسع لأكثر مما ذكرنا... وفي ما أوردناه وجهة نظر جديرة بأن يقلّب النظر فيها ويعيد التفكير في مضامينها كل من «القوميين» و«الاسلاميين» المعاصرين الذين لم يبدأوا بعد في الإنصات والاستماع إلى بعضهم بعضاً. إن وجهة نظر ميشيل عفلق قابلة لأن تشكّل نوعاً من الجسر بينهم: جسر الحوار والتفكير المشترك في القضية المشتركة والمصير المشترك.

الفصل الثاني

مسألة تطبيق الشريعة

أولاً: الصحوة... والتجديد

... إن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد، يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد... أما أهل الكهف أو من هم في معناهم فلا تكفيهم «الصحوة» لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون إلى تجديد عقولهم أولاً حتى يستطيعوا أن يروا الحياة الجديدة على حقيقتها.

شاعت في السنوات الأخيرة على ساحة الخطاب العربي الاسلامي المعاصر عبارة «الصحوة الاسلامية». وعلى الرغم من ارتباط هذه العبارة بأحداث معينة على رأسها «الثورة الايرانية» وظهور بعض التيارات والتنظيمات التي تتبنى «الدعوة» إلى تطبيق «النظام الاسلامي» في مختلف مرافق الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فإن كلمة «الصحوة» تبقى مع ذلك، في نظرنا، غريبة عن القاموس الاسلامي، أو أنها على الأقل لا تتناسب لا مع ما هو كائن ولا مع ما ينبغي أن يكون.

ذلك لأن وصف ما حدث في ايران أو ما عرفته بلدان عربية أو اسلامية من حركات وتيارات تتبنى «الدعوة» إلى تطبيق «النظام الاسلامي»، بأنه «صحوة اسلامية» يوحي بأن الاسلام كان قبل ذلك «نائماً» أو غائباً، في حين أن الاسلام، سواء كعقيدة وشريعة، أو كمثلٍ أعلى للحياة لم «ينم» يوماً ولم يغب لا عن وجدان المسلمين ولا عن سلوك كثير منهم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كلمة «صحوة» لا تفي، في نظرنا، بما هو مطلوب من المسلمين في هذه الظروف التي تتحداهم فيها الحياة المعاصرة بمختلف

مظاهرها وتعقيداتها. **إن «الصحوة» انفعال لا فعل**، والمسلمون محتاجون بل مطالبون بالفعل وليس بمجرد الانفعال، حتى ولو كان الانفعال تعبيراً عما يفعل في نفوسهم. ونحن لا نستبعد أن تكون كلمة «صحوة» مجرد ترجمة لما يقابلها في اللغات الأوروبية. فقد وصفت الصحافة الغربية التحركات التي عرفتها بلدان عربية واسلامية أخرى، باسم الاسلام، وصفت ذلك بما ترجمته: «صحوة الاسلام».

ومهما يكن، فنحن نعتقد أن كلمة «صحوة» سواء كانت من وضع بعض الكتّاب العرب المسلمين أو كانت ترجمة لكلمة من لغة أجنبية، ليست من القاموس الاسلامي في شيء. ونحن عندما نقول «القاموس الاسلامي» نقصد المفاهيم التي يزخر بها تراثنا العربي الاسلامي والتي تؤدي أحسن أداء ما يطلب من كلمة «الصحوة» أن تؤديه، وعلى رأس تلك المفاهيم الاسلامية الأصل مفهوم «التجديد».

ونحن عندما نفاضل هنا بين كلمتي «صحوة» و «تجديد»، ونفضّل استعمال الثانية على استعمال الأولى، لا نفعل ذلك لمجرد أن هذه أصيلة في تراثنا وفكرنا وأن تلك قد تكون منقولة من لغة أخرى، وبالتالي قد تنتمي إلى تراث آخر، بل نفعل ذلك لأن **البعد** الذي تحيل إليه الكلمتان ليس واحداً: الصحوة تحيل إلى بعد سطحي وظرفي. وفي الغالب، فالذين استعملوا عبارة «الصحوة الاسلامية» من الأجانب قصدوا بها وصف ظاهرة ظرفية. وإذا أُخذت هذه الظاهرة في ظرفيتها بقيت تتحرك على سطح التاريخ وليس في أعماقه. أما «التجديد» فهو بالعكس من ذلك يحيل إلى عمل بعيد الأغوار ينزل بكل ثقله على المستقبل، ولذلك فهو يقع في أعماق التاريخ، في صلبه، يواكب صيرورته ويوجهها ويطمح في التحكم فيها.

والحق أن ما يحتاج إليه المسلمون اليوم هو «التجديد» وليس مجرد «الصحوة». **إن التحديات التي تواجه العالم العربي والعالم الاسلامي تتطلب ليس فقط رد الفعل بل الفعل. والفعل في العصر الحاضر هو أولاً وأخيراً فعل العقل. أما فعل اللسان** (الخطابة والوعظ والارشاد...)، **أما فعل اليد والعضلات** (مهما كانت صورته وقوته) **فهما لم يعودا يجديان اليوم، لأن العصر يقوم كل شيء فيه على الفعل العقلاني: على الضبط والتنظيم وحساب الخطوات وحصر التوقعات وتقليص دائرة المصادفات والمفاجآت إلى أقصى حد...** وأمام هذا الواقع الجديد فإن مجرد «الصحوة» لا تجدي، حتى ولو كانت «صحوة فكرية»... وإنما «التجديد» وحده يجدي.

و «التجديد» بالنسبة إلى الرؤية الاسلامية جزء من الحياة نفسها بدليل الحديث النبوي المشهور: «إن الله يبعث لهذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها دينها» (أو «أمر دينها»). وبما أن الاسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، بل بالعكس من ذلك يربط صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، فإن تجديد أمور الدين يعني في

ذات الوقت تجديد أمور الدنيا. وبما أن أمور الدنيا تتغير من زمان إلى آخر فإن مفهوم التجديد ومتطلباته لا بد أن يتغير حسب الظروف والأعصار.

وهكذا فإذا كان بعض الفقهاء القدامى قد فسروا «التجديد» على أنه «كسر للبدعة» والعودة بالمسلمين إلى سيرة السلف الصالح فينبغي ألا نقف نحن عند حدود هذا المعنى تقليداً لهم وتقيداً بالتعريف الذي أعطوه لـ «البدعة» والذي استمدوه من ظروف عصرهم ومعطيات واقعهم.

على أن «البدعة» في المصطلح الاسلامي ليست مذمومة دائماً ولا محرَّمة بإطلاق، فلقد ميّز القدماء أنفسهم في البدع، أي في المستجدات، بين ما هو حسن فيه فائدة للناس أو صلاح للسلوك وبين ما هو مذموم، لما فيه من ضرر يلحق الناس أو من انحراف عن السلوك المستقيم. غير أن كثيراً من فقهاء عصر الجمود والانحطاط قد غالوا مغالاة، لا يسمح بها الاسلام اطلاقاً، في تطبيق مفهوم «البدعة» بمعناها الذي يفيد الذم، على كثير من المستجدات التي لم تكن من البدع بهذا المعنى في شيء، بل إن كثيراً منها كان من التجديدات الضرورية. لقد كان هناك من فقهاء عصر الجمود والانحطاط من اعتبروا بناء المدارس «بدعة» بدعوة أن العلم إنما كان يتلقّى، على عهد السلف الصالح، في المساجد، كما كان منهم من اعتبر بناء القناطر من «البدع» الضالة بدعوى أن الصحابة لم يعرف عنهم أنهم شيّدوها... الخ.

ويعجبني ردّ الامام الشاطبي، الفقيه الأندلسي المجتهد المتوفى سنة ٧٩٠ هجرية، يعجبني رده على هؤلاء لأنه كان رداً اسلامياً وعقلانياً تاريخانياً. **لقد دعاهم إلى النظر إلى «الجديد» لا من زاوية أنه لم يكن في عصر الصحابة وأنهم لم يكونوا يأتونه بل من زاوية ما قد يكون فيه من المصلحة.** يقول عن هؤلاء الفقهاء: «إن عدُّوا كل مُحْدَث العادات بدعة فليعدّوا جميع ما لم يكن فيهم (= الصحابة) من المأكول والمشارب والملابس والكلام والمسائل النازلة التي لا عهد بها في الزمان الأول ـ زمان الصحابة ـ بدعة. وهذا تشنيع. فإن من العوائد ما تختلف بحسب الأزمان والأمكنة والأمم، فيكون كل من خالف العرب الذين أدركوا الصحابة واعتادوا مثل عوائدهم غير متبعين لهم، وهذا من المستنكرات جداً». من هنا يلحُّ الشاطبي على التمييز بين البدع في العبادات والأمور المتعبد بها، والبدع التي تتعلق بالأمور التي تجري مجرى العاديات أي التي تقتضيها الحياة الاجتماعية وتطورها. **فكل ما لا يؤدي إلى ترك عبادة من العبادات التي نصّ عليها الاسلام ولا إلى احداث عبادة لم ينصّ عليها فليس بـ «بدعة» بالمعنى المذموم للكلمة.**

من هنا يتضح ضيق التعريف القديم لـ «التجديد». فإذا نحن قصرناه على «كسر البدعة»، كما يقول بعض الفقهاء، ضيقنا نطاقه إلى درجة يصبح معها مقصوراً

على محاربة الانحراف في العبادات، إما بالزيادة وإما بالترك. وهذا إن كان يكفي في العصور السابقة فهو اليوم لا يكفي ولا يفي بالغرض من «التجديد» كما هو مطلوب. نعم يمكن أن يُسمّى هذا «صحوة»، وفي هذه الحالة سينصرف معنى العبارة الذائعة اليوم، عبارة «الصحوة الاسلامية»، إلى ما يُشاهد من إقبال على أداء الشعائر الدينية والتزام بعض مظاهر الخلقية الدينية. أما ما عدا ذلك من شؤون الدنيا فسيبقى ينتظر «التجديد»... وما أكثر ما فينا ينتظر التجديد.

صحيح أن من مظاهر ما يسمّى اليوم بـ «الصحوة الاسلامية» المطالبة بتطبيق «النظام الاسلامي» على الحياة بجميع مرافقها، وهذه كانت ولا زالت وستبقى مطلباً ينادي به كل مسلم. ذلك لأنه ليس هناك «نظام اسلامي» جاهز محدد ومعلوم يعم الحياة بجميع مرافقها: فباستثناء ما يتعلق بالعبادات والأحوال الشخصية وبعض المعاملات التي تضبطها النصوص فليس هناك، في مجال الاقتصاد والسياسة مثلاً، سوى مبادىء عامة تقرر بصورة أو بأخرى الخلقية الاسلامية في هذه الميادين، وبالتالي فـ «النظام الاسلامي» في هذه المجالات متروك للاجتهاد. وإذن فالصحوة الحقيقية المطلوبة، بل التجديد الحقيقي المطلوب هو ايجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا، حلول تكون مشبعة بالخلقية الاسلامية، نعم، ولكن أيضاً تكون قادرة على الدفع بنا في طريق التقدم، طريق مواكبة العصر والمساهمة في اغناء انجازاته.

وعندما ننظر إلى المسألة من هذه الزاوية فإننا سنجد أنّ الأمر ليس هيّناً وأنه يتطلب لا مجرد «صحوة»، بل ولا مجرد «بدعة حسنة» بل يتطلب تجديداً جذرياً، تجديداً في الأعماق ومن الأعماق. ذلك أن الحضارة المعاصرة التي نعيشها، بل نعيش فيها، شئنا أم أبينا، ليست من جنس الحضارة التي عرفها أسلافنا، وليست امتداداً مباشراً لها، كما أنها ليست من صنعنا بل هي من صنع غيرنا، ونحن إنما تابعون فيها ولها في مختلف الميادين: في العلم والتقنية، والاقتصاد والعادات، والفكر والايديولوجيا، وبالتالي فالتحديات التي تواجهنا ليست من النوع الذي يصدق عليه اسم «البدعة» حتى نربط التجديد بـ «كسر البدعة» ولا هي من النوع الذي تكفي فيه «الصحوة» حتى نعتقد أننا قد أخذنا نشق الطريق فعلاً، بل هي تحديات حضارة جديدة تماماً تتطلب مواجهتها فكراً جديداً تماماً وأساليب جديدة تماماً... وهذا أعظم شأناً وأعمق غوراً من مجرد «الصحوة».

على أن الأمر كان سيكون هيناً بعض الشيء لو أننا فقط أمام الهوة التي تسبَّب فيها ما عانيناه من جمود وانحطاط قبل يقظتنا الحديثة، بل إن الهوة تزداد كل يوم، بمسافات شاسعة بيننا وبين ما تنتجه الحضارة المعاصرة من علم وتقنية حتى في عهد

«يقظتنا» هذه. وإذن فالمسألة ليست مسألة مجرد «الصحوة». ذلك لأن النائم الذي ينام ليلته ليصحو في الغد، يستطيع أن يتابع مسيرة حياته كالمعتاد... أما أهل الكهف أو مَنْ هم في معناهم فلا تكفيهم «الصحوة» لمتابعة مسيرة الحياة، بل يحتاجون أولاً وقبل كل شيء إلى تجديد عقولهم حتى يستطيعوا أن يروا بأبصارهم الحياة الجديدة على حقيقتها. ونحن وإن كنا لم نعانِ من تجربة «أهل الكهف» الذين كان ثامنهم كلبهم، مثلما عانت الشعوب المسماة بدائية مثلاً، **فلقد عانينا وما نزال نعاني من كهف أفلاطون**، الكهف الذي أرغم الذين ألقي بهم فيه على ادارة وجوههم نحو الجدار حتى لا يروا ضوء النهار وإنما يرون فقط الخيالات والظلال التي ترتسم على الجدار والتي يُسقطها عليه ضوء النهار.

ثانياً: السلفية أم التجربة التاريخية للأمة؟

... فالتجربة التاريخية للأمة العربية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة لا يكفي فيها استلهام نموذج «السلف الصالح» وحده. فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله «يقع» في عقر دارنا...

أذكر أننا عندما كنا أطفالاً وشباناً، في الأربعينيات وبداية الخمسينيات من هذا القرن، كانت الملامح الرئيسية المكونة لصورة «السلفي» في أذهاننا هي: معاداة المستعمر، ومحاربة الشعوذة، واستنكار زيارة الأضرحة، وشجب كثير من العادات والتقاليد الاجتماعية «الشعبية» التي تدخل في ما يطلق عليه اليوم اسم «الفولكلور»، هذا فضلاً عن الورع والمواظبة على القيام بالشعائر الدينية... الخ، وبصورة مختصرة كان «السلفي» في الوسط الثقافي والاجتماعي الذي كنا نعيش فيه، حين بدأنا نفتح أعيننا على الحياة في الأربعينيات وإلى بداية الخمسينيات، رجلاً مجدِّداً، مناهضاً للوضع القائم: سواء الجانب الذي يمثله الحكم الأجنبي (الاستعمار) أو الجانب الذي يمثله الواقع الوطني المتخلف الموروث من فترة ما قبل الاستعمار.

ولم يكن هناك من لقب أشرف في عين حامله من لقب «السلفي» فلقد كان يفوق في اعتباره واعتبار الشعب لقب «الوطني»، لأن الوطنية كانت جزءاً، مقوماً من مقومات السلفية، في حين أن السلفية، على الأقل كسلوك ديني واجتماعي، لم تكن بالضرورة من مقومات الوطنية. وبعبارة أخرى، فالسلفي كان وطنياً و«زيادة»... لقد كنا ننظر، ونحن صغار، إلى السلفي وكأنه «وطني» في الدنيا والآخرة. لقد كان بالفعل مخلصاً لهما معاً ومتفانياً في خدمة قضية كل منهما.

كان هذا في المغرب الذي عشناه أطفالاً، مغرب الأربعينيات، وكان الأمر

كذلك في مغرب الثلاثينيات والعشرينيات... ومن دون شك، فلقد كان الأمر كذلك في الأقطار العربية الأخرى في ذات الفترة أو قبلها. غير أن الوضعية في المغرب تختلف مع ذلك عنها في المشرق في نقطة أساسية: **فلقد اتجهت السلفية في المغرب نحو الاندماج في الحركة الوطنية وتبنّي أهدافها التحديثية وانتهت بالذوبان فيها، خصوصاً** عندما جند المستعمرون الطرقية والقوى المتخلفة المتعاملة معه، ضد الوطنية والسلفية معاً. بل يمكن القول **إن الوطنية المناضلة إنما خرجت من جوف السلفية تماماً مثلما أن السلفية انتشرت في جسم المجتمع وتغلبت على الطرقية، خصمها الديني، باندماجها في الحركة الوطنية ورفعها راية النضال ضد المستعمر وأعوانه وعملائه.**

ومن دون شك، فإن السلفية في المشرق قد سارت خلال تطورها في اتجاه يختلف بعض الشيء، بسبب ظروف وأوضاع كان المغرب، ولا يزال، متحرراً منها. وليس هاهنا مجال الخوض فيها. ومع ذلك فلقد كانت السلفية في تقدير السلفيين واعتقادهم وأيضاً في تقدير فريق واسع من الجماهير العربية المسلمة تعني: استقامة السلوك، والتجديد في الدين، والعمل من أجل المستقبل من خلال الدعوة إلى الرجوع إلى «سيرة السلف الصالح». ولم تكن السلفية بهذا المعنى وليدة القرن العشرين أو القرن التاسع عشر، بل لقد كانت جميع الحركات الاصلاحية في الاسلام التي ينتمي أصحابها إلى مذهب أهل السنّة، سلفية بهذا المعنى.

فعلاً كانت جميع تلك الحركات تستلهم صورة المستقبل من حقبة معينة من التاريخ الاسلامي، وهي على العموم حقبة «السلف الصالح» الذي يقف به بعضهم عند عصر الصحابة والتابعين، عصر الخلفاء الراشدين خاصة، بينما يجعله بعضهم الآخر يضم جميع من اقتدى بالخلفاء الراشدين من الملوك والحكام كعمر بن عبد العزيز أو من سار على نهج الصحابة من الفقهاء وعلماء الدين دون تقيد بحقبة ولا بعصر. وهذا الانشداد إلى «سيرة السلف الصالح» هو المعنى الذي يعطيه للسلفية كل من يتخذها شعاراً للسلوك أو الفكر أو العمل الاصلاحي.

* * *

لقد تعمّدنا إبراز هذا الوجه المشرق والواقعي معاً الذي تتعرف السلفية من خلاله على نفسها ويعرّفها التاريخ الاسلامي به، ليس من أجل الدعوة إلى سلفية أخرى قديمة أو جديدة، بل من أجل إبراز المضمون التاريخي والديني لشعار أصبح ينظر إليه اليوم على أنه قرين الماضوية والرجعية والإعراض عن التحديث والحداثة والأخذ بأساليب العصر، أفكاره وأدواته.

غير أن الحديث عن السلفية سيظل ناقصاً وغير تاريخي إذا ما اقتصر على ابراز الوجه الذي أبرزناه وأغفل الباقي. ولا نعني بـ «الباقي» هنا أية جوانب سلبية ولا أية

وجوه نقص قد تكون السلفية عانت منها أو كرستها، قديماً أو حديثاً، بل نقصد أن السلفية، سواء كحركة اصلاحية فكرية واجتماعية وسياسية أو كمنحى معيّن على صعيد العقيدة والسلوك الديني، لم تكن تقع خارج التاريخ العربي الاسلامي، وإنما كانت أحد مظاهر التجربة التاريخية للأمة، أحد مظاهرها الاصلاحية، بل أحد مظاهر الاصلاح فيها.

والواقع أننا إذا نظرنا إلى جميع الحركات السلفية التي عرفها التاريخ الاسلامي، من داخل محيطها الحضاري الذي كان يتحدّد بالحضارة العربية الاسلامية بوصفها حضارة العالم في عصرها، وجدناها جميعاً بمثابة تعبير عن عملية اعادة التوازن الذاتي للمسار الذي اتخذه التاريخ العربي منذ ظهور الاسلام. وبمعنى آخر إن السلفية كانت دائماً ذلك الجزء من التجربة التاريخية للإسلام السني الذي تستعيد به هذه التجربة ما يحفظ لها الوجود والاستمرارية عندما يفرز تطورها الداخلي ما يهددها بالاندثار. فهي إذن نوع من المقاومة الذاتية لأمراض داخلية ذاتية المنشأ. وقد كانت كافية وناجعة عندما كانت الحضارة العربية الاسلامية هي حضارة العالم لعصرها، أعني غير مزاحمة ولا مهدَّدة بحضارة أخرى معاصرة لها على صعيد الزمن...

ومعلوم أن الحضارة المعاصرة التي نحياها اليوم والتي تفرض نفسها علينا وعلى غيرنا، بالفكر والتقنية والسلع والسلاح، كحضارة للعصر الحاضر كله، هي شيء آخر جديد تماماً، يقع خارج الحضارة العربية الاسلامية التي أصيبت بالتراجع، وفي ذات الوقت ينافسها ويهددها من خارجها وفي عقر دارها... وبالتالي فالتجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة لا يكفي فيها استلهام نموذج «السلف الصالح» وحده. فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله «يقع» في عقر دارنا... أما اليوم فيجب أن نقتنع ـ إذا كان بعضنا في حاجة إلى اقتناع ـ أننا لم نعد وحدنا، ومن المؤكد أننا لن نكون وحدنا في المستقبل، على الأقل بالنسبة إلى المدى المنظور... وإذن فالنموذج الذي يجب استلهامه من أجل اعادة بناء الذات، ذاتنا نحن وتحصينها وتلقيحها ضد الذوبان والاندثار والاستلاب ينبغي ألّا يكون من نوع «النموذج ـ السلف» الذي يقدم نفسه كعالم يكفي ذاته بذاته، بل يجب أن يشمل جماع التجربة التاريخية لأمتنا مع الاستفادة من التجربة التاريخية للأمم التي تناضل مثلنا من أجل الوجود والحفاظ على الوجود، وأيضاً ـ ولم لا؟ ـ من التجربة التاريخية للأمم التي أصبحت اليوم تفرض حضارتها كحضارة للعالم أجمع.

لقد كانت السلفية كافية وفعالة واجرائية يوم كنا وحدنا في بيت هو بيتنا وبيت لنا في نفس الوقت. أما وقد أصبحنا جزءاً في كل فإن الطريق الوحيد لإثبات وجودنا

والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه، منطقه هو، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا. ومنطق الكل الذي ننتمي إليه اليوم، أعني منطق الحضارة المعاصرة، يتلخص في مبدأين: **العقلانية والنظرة النقدية**. العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية، والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة، للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والايديولوجيا. هذا في حين أن منطق «سيرة السلف الصالح» التي تمثل «المدينة الفاضلة» في التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية كان شيئاً آخر: كان منطقاً يقوم على المبدأ التالي: الدنيا مجرد قنطرة إلى الآخرة. وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر ايمان فقط وليس عصر علم وتقنية وايديولوجيات.

نعم إن منطق الايمان هذا صالح في كل زمان ومكان، وللناس عامة وللمسلمين خاصة لأنه من تراثهم، ولكنه صالح فقط، في العصر الحاضر، كخلقية، كموجِّه للسلوك الانساني في علاقة المرء مع ربه، مع استشرافاته الأخروية. إن «السيرة» هنا يجب أن تبقى سيرة أخلاقية، منبعاً للفضيلة والتقوى... الخ. أما ما يتعدّى الأخلاق فيجب أن نلتمس له منطقاً آخر في الحياة نفسها، أعني في قانون تطورها واتجاه سيرها وموازين القوى فيها.

نعم ليس الاسلام مجرد «سيرة سلف» مضى وانقضى... بل هو، كما يؤمن بهذا كل مسلم، صالح لكل زمان ومكان. غير أن تأكيد هذا بالقول شيء، وترجمته إلى الواقع شيء آخر، على أن جميع أهل الديانات، قديماً وحديثاً، يؤمنون بأن أديانهم صالحة لكل زمان ومكان، ولذلك يتمسّكون بها ويعتبرونها تمثل الحقيقة العليا وتنطق بها. ولو كان أهل الديانات، بوذيين كانوا أو يهوداً أو نصارى... الخ، يعتقدون أن صلاحية أديانهم مقيدة بزمان أو مكان، لو كانوا يعتقدون أن صلاحيتها نسبية أو مؤقتة، لما كانوا متدينين ولا محسوبين في عداد المتدينين، لأن التدين بدين ما ينطلق أولاً وقبل كل شيء من الايمان المطلق بصلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان.

وإذن، فالمسألة ليست مسألة ما إذا كان الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان، فهذا ما يؤمن به كل مسلم، ولن يبقى المسلم مسلماً إذا شك لحظة في هذه المسلّمة الدينية. ولكن المسألة المطروحة، والتي يجب طرحها دائماً، هي مسألة ما إذا كان المسلمون اليوم صالحين لزمانهم أي قادرين على أن يعيشوا عصرهم، على أن يدشنوا «سيرة» جديدة تكمل «سيرة السلف» القديمة، وتجعل منها واقعاً حياً صالحاً لأن تستلهمه الأجيال المقبلة في بناء «سيرتها» الخاصة...

إن التجربة التاريخية للأمة هي التي يجب تحيينها ـ أي جعلها حية في الحاضر ـ بتدشين فصل جديد منها، يمكّنها من الدخول في العصر الحاضر، هذا العصر الذي

يصرُّ كل شيء فيه اصراراً، وكل يوم وكل ساعة، على أنه عصر «الخَلَف» وليس عصر «السلف»...

ثالثاً: التطرّف... يميناً ويساراً

... والتطرف داخل التيار السلفي في الفكر العربي المعاصر يجد بعض مبررات وجوده، بدون شك، في غياب الديمقراطية، السياسية منها والاجتماعية. ولكن من مبررات وجوده أيضاً عدم تمكُّن هذا الاتجاه، لحدّ الآن، من القيام بالتجديد المطلوب في الفكر الاسلامي...

عندما يذكر «الاسلام» أو «الاسلاميون» في الخطاب السياسي والصحفي المعاصر فإن الذهن يستحضر في الغالب الجماعات المتطرفة التي تحمل شعار «الاسلام» وتستظل به بطريقة من الطرق. وهذا من الأخطاء الشائعة، التي تجرُّ إليها الألفاظ. فالتيار الاسلامي أو ما يعبَّر عنه أحياناً بـ «الاسلام السياسي» يشمل قطاعاً عريضاً من الرأي العام العربي المعاصر يمتد من وسط اليسار إلى أقصى اليمين حيث مواقع الجماعات الدينية المتطرفة، تماماً مثلما أن التيار التحديثي في الساحة الفكرية العربية يمتد من وسط اليمين إلى أقصى اليسار حيث مواقع الجماعات المتياسرة، المتطرفة.

ونحن عندما نستعمل هنا الزوج يمين/ يسار فإننا نفعل ذلك من أجل وظيفته الاجرائية وحسب، إننا نأخذه كوسيلة للتصنيف، لا غير. أما المضمون الايديولوجي الذي يحمله هذا الزوج في الغرب حين يُعبَّر بـ «اليمين» عن القوى الرأسمالية والليبرالية والرجعية وبـ «اليسار» عن القوى الاشتراكية والتقدمية، فهو لا يدخل في اهتمامنا هنا فضلاً عن أنه لا يطابق الوضع القائم في العالم العربي، إذ ليس كل من يصنف في تيار الحداثة اشتراكياً أو تقدمياً وليس كل من يصنَّف في التيار الاسلامي رأسمالياً أو رجعياً. نحن نستعمل هنا الزوج يمين/ يسار فقط من أجل تحديد مواقع الجماعات المتطرفة، وهي صنفان: صنف نضعه في أقصى جهة نسميها «يساراً»، وصنف نضعه في أقصى الجهة المقابلة فنسميها ضرورة «يميناً».

والسؤال الذي نريد طرحه هنا هو التالي: **ضد من يقوم التطرف الواقع في أقصى اليسار وضد من يقوم التطرف المقابل له في أقصى اليمين؟**

إن عدم طرح هذا السؤال يجعل الانسان ينساق أحياناً مع سلطة الألفاظ فيعتقد أن التطرف في أقصى اليسار خصمه هو ذلك الذي يقع في أقصى اليمين. وهذا اعتقاد خاطىء، يكذّبه تاريخ نشأة التطرف في هذه الجهة أو تلك كما تكذّبه مواقف وأطروحات المتطرفين في الجهتين كلتيهما.

والواقع أن التطرف في اليسار هو موجه أصلاً ضد اليسار نفسه، كما أن التطرف في اليمين موجه ضد اليمين، وغالباً ما يكون الخصم اللدود للمتطرف في إحدى الجهتين هو أقرب «الناس» إليه، على يمينه أو على يساره. لقد ظهر التطرف في اليسار، في العصر الحاضر، خلال النصف الثاني من الستينيات في أوروبا وبلغ أوجه هناك وفي جهات كثيرة من العالم في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، فتكوّنت جماعات متياسرة قامت تطرح نفسها كبديل جديد لا لليمين، بل لليسار نفسه، وبالتالي كان خصومها المباشرون، أعني الذين كانت تعتبرهم هي كذلك، هي الأحزاب الشيوعية التقليدية والأحزاب الاشتراكية عموماً، ولم تكن الجماعات المتياسرة «تناضل» ضد اليمين أو يمين اليمين، بل كانت تتجه بكل قواها ضد اليسار نفسه الذي كانت تضعه على يمينها.

ومثل ذلك التطرف في اليمين، فالجماعات المتطرفة فيه إنما تتطرف احتجاجاً واعتراضاً عليه هو نفسه، وليس ضد اليسار. **والجماعات الاسلامية المتطرفة تتجه بالاعتراض والخصومة إلى التيار الاسلامي «الوسط» أو «المعتدل»، مثلها في ذلك مثل «الخوارج» في صدر الاسلام.** لقد كان علي بن أبي طالب يمثل الاتجاه الديني وكان معاوية يمثل الاتجاه الدنيوي، داخل الاسلام لا خارجه، والتطرف الذي ظهر في صفوف علي وسُمّي أصحابه باسم «الخوارج» قام أصلاً ضد علي نفسه، وقد سمّوا خوارج لأنهم خرجوا عنه. صحيح أنهم أيضاً كانوا ضد معاوية، ولكن خروجهم لم يكن يضرّ معاوية في شيء، بل بالعكس لقد كان لفائدته. وأكثر من ذلك، فهم عندما خرجوا على علي احتجاجاً على قبوله التحكيم لم يذهبوا لقتال معاوية مباشرة بل لقد قاتلوا علياً وأصحابه، ثم انهم لم يُدبّروا مؤامرة لاغتيال معاوية بمفرده بل لقد أرادوا اغتيالهما معاً، ونجحوا في اغتيال علي ولم ينجحوا في الوصول إلى معاوية. ولو أنهم فكروا قبل الإقدام على تنفيذ مؤامرتهم لتبيّن لهم أنه من الممكن جداً أن ينجحوا في اغتيال علي لأنه لم يكن يحيط نفسه بالحراسة والحماية بينما أن حظوظ نجاحهم في اغتيال معاوية كانت ضئيلة جداً لأنه كان محروساً وكان يأخذ احتياطاته. **إن التطرف يعمي صاحبه ويحجب عنه الحقائق الموضوعية ويجعله ينظر إلى العالم نظرة سحرية.**

وشأن الجماعات المتطرفة على اختلاف مواقعها شأن «الخوارج»، فهي وإن كانت «تخرج» أو «تثور» ـ في الغالب ـ ضد تساهل أو اعتدال الجهة التي تنتمي إليها إزاء الجهة المقابلة الخصم (المتياسرون يثورون على اليسار احتجاجاً على تعامله مع اليمين، والمتطرفون في اليمين يثورون على هذا الأخير لجنوحه إلى نوع من الاعتدال) فإن النتيجة، في الأغلب الأعم، تكون ضربة للجهة التي خرج منها التطرف ولفائدة الطرف الآخر، **وهذا يؤدي في النهاية إلى انعزال الجماعات المتطرفة يميناً ويساراً فتبقى على الهامش تكرر التجربة ذاتها مع نفسها، تجربة التطرف، فتنقسم إلى جماعات**

تخاصم بعضها بعضاً و «تكفّر» كل جماعة منها الأخرى، كما حدث في صفوف «الخوارج». ويكون الخصم الأول دائماً هو الجار الأقرب، وهكذا تنتهي الحركات المتطرفة إلى التفتت والذوبان.

ومما يجب تأكيده هنا أنه لم يحصل قط، وما أظنه سيحصل يوماً ما، أن جماعة متطرفة في هذه الجهة أو تلك غيرت الوضع أو صنعت التاريخ. التاريخ تصنعه القوى المتصارعة في الوسط غالباً. والثورات تنتهي، حتى ولو ساهم فيها المتطرفون، إلى نتيجة واحدة، هي أن السلطة يتسلمها «المعتدلون» الذين يقعون في «الوسط» أو قريباً منه. وهذه حقيقة يعرفها المتطرفون، ولذلك تجد شعارهم، في الغالب، ليس استلام السلطة بل «الاستشهاد» من أجل «القضية». أما نوع هذه القضية، أما امكانية تحقيقها، أما وسائل خدمتها بصورة عملية تاريخية، فهذا ما لا يفكر فيه المتطرف، ولا يستطيع أن يفعل. إن التطرف في مثل هذه الحال يصبح نوعاً من النظرة السحرية للعالم، يكتسي طابع الهروب إلى الأمام. ولذلك فليس غريباً أن ترى المتطرف يقفز من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار أو العكس، وقد يكتسي الهروب إلى الأمام طابع «الهجرة» إلى أوطان أخرى كانت في الأصل خصماً، والقيام فيها بدور «الخادم» أو «الحاجب» المرتزق من أجل «لا قضية»... «طالباً وحده الطعن والنزال». إنه نمط من الوعي المزيف الذي ينسى معه الفرد حقيقة وضعيته وطبيعة موقعه فلا يرى إلا ما يعتقد أنه ليس هو إياه.

التطرف أشكال وأصناف... والتطرف داخل التيار السلفي في الفكر العربي المعاصر يجد بعض مبررات وجوده، بدون شك، في غياب الديمقراطية، السياسية منها والاجتماعية، ولكن من مبررات وجوده أيضاً عدم تمكن الاتجاه السلفي لحدّ الآن من القيام بالتجديد المطلوب في الفكر الاسلامي، التجديد الذي يجعله يساير التطور ويرتبط بالواقع، تماماً مثلما أن التطرف في اليسار، الذي بلغ أوجه في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات كان يجد تبريره في غياب الديمقراطية من جهة وفي الجمود الفكري الذي أصاب «اليسار» عموماً من جهة أخرى.

يبقى بعد هذا أن نشير إلى أن التطرف في الدين يتبع السياسة يوماً: فعندما تمارَس السياسة في الدين على مستوى العقيدة يكون التطرف في ميدان العقيدة، وعندما تمارَس السياسة في الدين على مستوى الشريعة يكون التطرف في ميدان الشريعة. وهذه ملاحظة سنفصّل القول فيها في الصفحات التالية.

رابعاً: التطرّف بين العقيدة والشريعة

إن عمليات «التوفيق» السطحية قد انتهى عهدها، فهي أشبه بتلك التي عرفها علم الكلام في المراحل الأولى من نشأته. إن المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو القيام بمثل ما قام به فلاسفة الأشاعرة في مجال العقيدة (فخر الدين الرازي، مثلاً)، أعني إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة. وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من اعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها.

شهد التاريخ الاسلامي منذ العقود الأولى من القرن الأول للهجرة أنواعاً من التطرف والغلو، ما زالت آثار بعضها حاضرة بصورة أو بأخرى في الساحة الفكرية الدينية العربية المعاصرة. وإذا نحن استعرضنا حركات التطرف في الاسلام منذ الفتنة الكبرى إلى الآن، فإننا سنجدها بدون استثناء ذات علاقة، مباشرة أو غير مباشرة، بالسياسة وذلك إلى درجة تسمح بالقول **إن التطرف في الاسلام كان دائماً نوعاً من التعبير عن موقف سياسي معيّن**. وهذا أمر يسهل فهمه وتفهُّمه إذا أخذنا بعين الاعتبار ارتباط الدين بالسياسة والسياسة بالدين في التجربة الحضارية الاسلامية. فالسياسة كانت تمارس باسم الدين وتلتمس الشرعية منه مما جعل الصراع السياسي يجري تحت مظلة الدين في الغالب.

ولا نحتاج هنا إلى التذكير بحركات الغلو والتطرف في الاسلام ولا بالطابع السياسي لمواقفها وأطروحاتها، فهي معروفة (الخوارج، الغلاة، الحركات الباطنية... الخ) وإنما نريد أن نبرز هنا ما يميّز الحركات الاسلامية المتطرفة المعاصرة عن مثيلاتها في العصور السالفة. **كانت الحركات الغالية المتطرفة القديمة تمارس التطرف والغلو على مستوى العقيدة، أما الحركات المتطرفة المعاصرة فهي تمارسه على مستوى الشريعة.**

لم يكن الخوارج ولا الحركات الباطنية بمختلف تياراتها وأصنافها تطرح مسألة «تطبيق الشريعة» ولا كانت تتخذ منها شعاراً لها بل لقد كانت جميع شعاراتها تقع على مستوى «العقيدة» (العلاقة بين ذات الله وصفاته، الجبر والاختيار، العدل الإلهي، كيفية الخلق... الخ). صحيح أن القضية المركزية التي انطلق منها «الكلام» في العقيدة هي قضية «الإمامة» القضية التي كانت أصل الخلاف في الاسلام، ولكن صحيح أيضاً أن هذه القضية، قضية «الإمامة» أو «الخلافة»، طرحت على مستوى «العقيدة» وليس على مستوى الشريعة. **إن هذا يعني أن السياسة كانت تمارَس في الدين على مستوى العقيدة وليس على مستوى الشريعة.**

أما اليوم فالأمر على العكس من ذلك تماماً: فالحركات الاسلامية المتطرفة تختلف مع غيرها من الاتجاهات السلفية في أمور تتصل بالشريعة وليس بالعقيدة، **مما يعني أن السياسة تمارَس اليوم في الدين على مستوى الشريعة لا على مستوى العقيدة.** ويكفي أن نذكّر هنا بالشعار الذي ترفعه هذه الحركات شعار: «تطبيق الشريعة»، لندرك المجال الذي تمارَس فيه السياسة. وهكذا، فبدلاً من قضايا الجبر والاختيار والايمان والكفر والتنزيه والتشبيه... الخ التي كان يدور حولها النقاش قديماً وينقسم المتكلمون بشأنها إلى معتدلين ومتطرفين، نجد اليوم قضايا أخرى تتصل بالشريعة والفقه مثل قطع يد السارق والربا والحجاب... الخ هي التي يدور النقاش فيها ويختلف الناس حول كيفية تطبيق الشريعة فيها، وهذا يعني أن السياسة تمارَس اليوم، اسلامياً، على مستوى الشريعة وليس على مستوى العقيدة كما كان الشأن في الماضي.

لماذا هذا التحوّل؟ لماذا مارس المسلمون قديماً السياسة على مستوى العقيدة ولم يختلفوا سياسياً في أمور الشريعة، ولماذا يجري الاختلاف بينهم اليوم، سياسياً، على مستوى الشريعة وليس على مستوى العقيدة؟

الجواب عن هذا السؤال يجب أن يُلتمس في التاريخ، أي في السياسة، وليس في الدين نفسه.

والتاريخ يدلّنا على أن الاختلاف على مستوى العقيدة في الاسلام قد مرَّ بمرحلتين: مرحلة النشأة الأولى، وقد كانت القضية المركزية فيها، كما قلنا، هي مسألة الإمامة وهي في الأصل قضية داخلية. ومرحلة التكريس والترسيم، وقد بدأت عندما اصطدم الاسلام بعقائد وديانات الشعوب الأخرى التي أسلمت، فاكتسى الاختلاف هنا في بداية الأمر طابعاً سياسياً اجتماعياً (الموالي، أهل التسوية، الشعوبية) ليتطور إلى اختلاف فكري «خالص» ظهر في شكل صدام بين النظام العقائدي الاسلامي والنظم العقائدية والفكرية الموروثة عن الحضارات السابقة على الاسلام. **كان هناك اختلاف على مستوى «العقيدة» لأنه كان هناك تعدد في الأنظمة الفكرية الدينية. أما على المستوى الاجتماعي فقد كان هناك نظام اجتماعي واحد، على مستوى واحد من التطور**، الشيء الذي لم يكن لينشأ عنه اختلاف على مستوى الشريعة (وإذا حصل ففي مسائل جزئية جداً مثل تلك التي تقوم بين المذهب الحنفي مذهب أهل العراق وكانوا على درجة من التطور، ومذهب مالك مذهب أهل المدينة، وكانوا على مستوى آخر من التطور، والفارق كان في الدرجة وليس في النوع).

وبالمثل، يمكن القول، بل وهذا ما حصل فعلاً، إن التيار السلفي المعاصر قد نشأ هو الآخر نشأة داخلية، وكانت قضيته المركزية في أول الأمر قضية البدع التي نشأت في المجتمع الاسلامي من داخله (زيارة الأضرحة، الطرق الصوفية). ثم ترسم

ذلك التيار ـ وهذه هي المرحلة الثانية المعاصرة ـ من خلال اصطدام المجتمع الاسلامي بنظم الحضارة الأوروبية الحديثة، الاقتصادية منها والسياسية والاجتماعية. وكان الصدام في أول الأمر، هنا أيضاً، ذا طابع سياسي (= مقاومة التوسع الاستعماري الأوروبي من جهة والعلاقة مع، أو ضد، الخلافة العثمانية من جهة أخرى) ثم تطور الأمر إلى أن أصبح الخلاف ذا طابع مذهبي، على مستوى النظام الاجتماعي (= النظام الاسلامي والشريعة الاسلامية في مقابل النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي... الخ).

وكما عبَّر الغلو عن نفسه قديماً على مستوى العقيدة ضداً على المذاهب المعتدلة، يعبّر التطرف اليوم عن نفسه على مستوى الشريعة ضداً على المذاهب المعتدلة كذلك. وكما اعتبرت قضايا الشريعة في الماضي قضايا جانبية (الخلافات بين المذاهب الفقهية لم تكن ترقى إلى مستوى التطرف) كذلك تعتبر اليوم الخلافات التي تنتمي إلى مجال العقيدة (سنّة، شيعة، اشعرية، حنبلية) خلافات جانبية، وبالتالي فالتركيز يقع على مستوى الشريعة فيرفع شعار تطبيقها...

ما نريد أن نخلص إليه من هذه المقارنات هو أن ظاهرة الاختلاف في الاسلام، ومنها ظواهر الغلو والتطرف، كانت، إذا ما نُظر إليها من المنظور التاريخي، عبارة عن عملية تكيّف وملاءمة مع الوافد من النظم الفكرية، وقد انتهى الأمر بتفتت التيارات المتطرفة عندما استطاع المذهب الأشعري أن يقوم في الوسط السني (مثله في ذلك مثل المذهب الاثني عشري في الوسط الشيعي) بإعادة بناء علم العقيدة، علم الكلام، بتوظيف المناهج والمفاهيم «المعاصرة» آنذاك، مناهج المنطق ومفاهيم الفلسفة، فغدا «الكلام» في العقيدة يعتمد العقل «المجرد» بدل الخضوع للعقل العملي، أعني السياسة، كما كان الشأن أول الأمر. واليوم يبدو أن «الآتي» سيكون بالنسبة إلى الماضي «أشبه بالماء من الماء»، كما يقولون، نعني بذلك أن التيارات الاسلامية المتطرفة ستنسحب من الساحة عندما يقوم وسط الاتجاه السلفي المعاصر رجال يقومون بمهمة اعادة بناء علم الشريعة (الفقه) بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة، الآن، مناهج ومفاهيم علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة التي أفرزها تطور المعرفة وتطور المجتمع معاً، توظيفاً علمياً حقاً. إن عمليات «التوفيق» السطحية قد انتهى عهدها فهي أشبه بتلك التي عرفها علم الكلام في المراحل الأولى من نشأته. إن المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو القيام بمثل ما قام به فلاسفة الأشاعرة في مجال العقيدة (فخر الدين الرازي، مثلاً)، أعني اعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة. وبعبارة أخرى، إن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من اعادة تأصيل الأصول، من اعادة بنائها. ونقطة البداية في عصرنا يجب أن تكون اعادة تأهيل عقل المجتهد، اعادة بنائه، فبدون عقل جديد لا يمكن أن يقوم اجتهاد جديد.

خامساً: من أجل اجتهاد مواكب

. . . إن المناداة بـ «الاجتهاد» و «فتح باب الاجتهاد» ستظل كلاماً في الهواء ما لم يتمّ «فتح» العقل الذي تقع عليه مهمة الاجتهاد. . . ذلك لأن باب الاجتهاد لم يُغلق، وإنما انغلق عندما انغلق الفكر الذي كان يمارسه، ضمن اطار حضاري توقّف عن الحركة والنمو.

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، ومنذ أواخر القرن الماضي بصورة خاصة، وشعار «فتح باب الاجتهاد» يقدَّم من طرف الرافضين لـ «التغريب» الداعين إلى «التجديد» ـ في إطار الفكر العربي الاسلامي ـ كحل للمشاكل والتحديات المعاصرة التي تواجه الاسلام كنظام للحياة وإطار للعلاقات الاجتماعية الخاصة منها والعامة. وباستثناء بعض المحاولات التي قام بها مفكرون اسلاميون والتي طغى على كثير منها الطابع الايديولوجي السجالي وما يرافق ذلك عادة من السطحية والقفز على جوهر المشاكل، فإن الدعوة إلى «الاجتهاد» بقيت وما زالت مجرد دعوة، بل مجرد شعار ظرفي يُرفع تحت ضغط تحديات وقتية ليسكت عنه من جديد وتتابع الحياة سيرها العادي فتزداد المشاكل وتتعقد وتتسع الهوة بين فقهاء الماضي وفقههم واجتهادهم وبين واقع الحياة وتعقّد مشاكلها.

وغني عن البيان القول إن السبب في هذه الوضعية يرجع إلى عدم ظهور مجتهدين تتوفر فيهم الشروط الضرورية لممارسة الاجتهاد ممارسة ترقى إلى مستوى طبيعة مشاكل العصر وتحدياته: نقصد الشروط الفكرية المنهجية خاصة. ذلك أنه إذا كان الاجتهاد أصلاً للتشريع في الاسلام فهو ليس نصوصاً كالقرآن والسنّة، ولا سوابق تتوافر فيها المصداقية والشرعية الدينية كتلك التي تصنَّف تحت أصل «إجماع الصحابة» أو «عمل أهل المدينة» ـ بالنسبة إلى الإمام مالك ـ وما أشبه. . . بل هو منهج قبل كل شيء، وبتعبير الأصوليين هو بذل المجتهد كامل وسعه وجهده في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. والجهد المقصود هو، بطبيعة الحال الجهد الفكري. أما أدلة الأحكام الرئيسية والأساسية فمعروفة وهي القرآن والسنّة وما وقع الاجماع عليه.

الاجتهاد، إذن، هو أولاً وقبل كل شيء جهد فكري. وغني عن البيان القول إن الجهد الفكري المطلوب بذله، سواء في هذا المجال أو ذاك، يختلف نوعية، وبالتالي أسلوباً وأدوات، أي منهجاً، باختلاف المشاكل التي يراد حلّها والمسائل التي يقصد الباحث ـ أو المجتهد ـ معالجتها. **وبما أن مشاكل عصرنا تختلف نوعياً عن مشاكل الماضي، فمن الضروري أن يكون الجهد الفكري المطلوب في المجتهد اليوم مختلفاً اختلافاً نوعياً كذلك عن الجهد الذي كان مطلوباً في مجتهدي الأمس.**

وحتى لا نبقى في إطار العموميات لنلقِ نظرة خاطفة على نوع الجهد الفكري الذي كان ضرورياً وكافياً في الاجتهاد أمس، لعلنا نتبين من خلال ذلك نوعية الجهد الفكري المطلوب اليوم.

لنلاحظ أولاً أن حياتنا نحن العرب والمسلمين كانت إلى نهاية القرن الماضي وأوائل هذا القرن تشكّل نمطاً واحداً منذ ظهور الاسلام، أي أنها كانت تتم ضمن معطيات حضارية، اقتصادية واجتماعية وسياسية ومؤسساتية، ظلت هي هي، في طبيعتها وجوهرها. نعم كانت هناك نوازل جديدة كثيرة تواجه المسلمين، وكانت هي الدافع أو الحافز على نشاط الاجتهاد واتساعه وبروز ما يسمى بـ «الفقه النظري» الذي تعدّى بكثير دائرة الفقه العملي، أو الحلول الاسلامية لمشاكل عملية. غير أن طبيعة النوازل «الجديدة» التي كانت تُطرح داخل الحضارة العربية الاسلامية على مدى القرون السابقة على احتكاكنا بالحضارة الغربية المعاصرة وارتباطنا بها وانتقال كثير من منتجاتها ومؤسساتها إلينا، كانت كلها من جنس النوازل «القديمة» التي عالجها عهد النبوة وعصر الصحابة. ولذلك كان المنهج المعتمد في الاجتهاد يقوم على القياس: قياس جزئيات على جزئيات، قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد في حكمه نص، قياس ما يستجد من النوازل والوقائع والمشاكل على «مثال سبق»، أي على وقائع ونوازل سبق أن حكم فيها بحكم إما استناداً إلى نص أو إلى اجماع أو إلى اجتهاد مجتهدين سابقين.

ولقد كان من الطبيعي أن يتم، مع مرور الزمن وكثرة المجتهدين، استنفاد كل الامكانات التي يمكن أن يوفرها هذا النوع من القياس: فجزئيات الماضي، وهو متشابه متجانس، محصورة أو يمكن حصرها، والنصوص الشرعية محدودة، والاجتهاد في فهم ألفاظها وتحديد دلالاتها... الخ، كان لا بد أن يصل إلى نقطة لا يبقى معها مزيد، فكانت النتيجة المحتومة هي «انغلاق» باب الاجتهاد، وليس «اغلاقه» كما يقال.

والحق أنه لا أحد في الاسلام يملك سلطة «إغلاق» باب الاجتهاد، لا الحكام ولا الفقهاء ولا غيرهم، فليس في الاسلام كنيسة ولا أية مؤسسة تملك سلطة «اغلاق» أو «فتح» باب الاجتهاد. فالاجتهاد أصل من أصول التشريع، وهو كما قلنا عبارة عن بذل الجهد الفكري في طلب العلم بأحكام الشريعة، وهذا حق لكل مسلم توفرت فيه الشروط المعرفية التي تمكّنه من ذلك.

انغلق باب الاجتهاد إذن عندما لم يعد هناك مجال للمزيد من الاجتهاد ضمن الاطار الحضاري الذي كان المسلمون يعيشون فيه. فعندما تمّت تغطية جميع المشاكل المطروحة التي يمكن أن تطرح داخل نفس الاطار الحضاري، وعندما تم استثمار جميع

الامكانات التي يتيحها النص من حيث علاقة اللفظ بالمعنى واستنفدت السوابق التي يصح القياس عليها... الخ، كان لا بد أن ينغلق باب الاجتهاد من تلقاء نفسه ويعمد الناس إلى «التقليد» فانحصرت المذاهب الفقهية في أربعة رئيسية اقتصر الناس على تقليد أيمتها وعلى اقامة أنواع من «المباريات» الجدلية بينها مما عرف بـ «الجدل والخلافيات»...

ومع ذلك كله لا يمكن أن يقال إن الاجتهاد قد توقّف بصورة نهائية، بل لقد كان يظهر من حين إلى آخر علماء ينادون بترك التقليد وانقاذ الفكر الفقهي مما آل إليه من الجمود في حلقة «الخلافيات» المفرغة. ومن دون شك فلقد كانت هذه النداءات وما رافق بعضها من محاولات، نابعة من ادراك ووعي بالمسافة التي كانت قد بدأت تفصل بين الوقائع القديمة والوقائع المستجدة، بين طبيعة تلك ونوعية هذه. وقد بدأ مثل هذا الشعور بالأندلس خاصة حيث تضافرت عدة عوامل تاريخية وفكرية وسياسية جعلت المسافة هناك بين «المثالات» السوابق، وبين المستجدات اللواحق أوسع وأعمق مما كان عليه الأمر في المشرق. من أجل ذلك ظهر الوعي هناك، في الأندلس، بالحاجة إلى منهجية في الاجتهاد تقوم لا على «القياس»، قياس الجديد على «مثال سبق»، قياس جزئيات على جزئيات، بل منهجية تكون أكثر قدرة على الاستجابة لما يطرحه التطور الحضاري من قضايا جديدة. وكان الشاطبي هو أبرز مجدد في هذا المجال، مجال منهجية الاجتهاد.

لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم، قد استنفد كل امكاناته وأن «انفتاح» **باب الاجتهاد من جديد أصبح يتطلب** ـ حسب عبارته ـ **«تأصيل الأصول»، وذلك باعتماد كليات الشريعة ومقاصدها بدل الاقتصار على تفهُّم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة في ما لا نصّ فيه.**

وهكذا فإذا نحن قمنا بعملية استقراء كاملة للجزئيات التي وردت فيها أحكام شرعية وصغنا نتائج هذا الاستقراء في كليات عامة فإننا سنتوفر حينئذ على قواعد كلية يمكن تطبيقها على أية جزئيات تواجهنا. وبالمثل فإذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه. وقد سار بفكرة الشاطبي هذه بعض من تأثروا به إلى حد القول إنه إذا تعارض نصّ شرعي مع المصلحة العامة عُمل بالمصلحة العامة لأن النص إنما جاء أصلاً من أجل رعايتها. ومهما يكن فإنه لما لا جدال فيه أن المصلحة العامة تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، وبالتالي فإن الاجتهاد الذي

يعتمدها وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهاداً متحركاً متجدّداً، إذا لم يكن صادراً عن عقل متحرك ومتجدّد.

ومن هنا يبدو واضحاً أن المناداة بـ «الاجتهاد» وفتح باب الاجتهاد ستظل كلاماً في الهواء ما لم يتم «فتح» العقل الذي تقع عليه مهمة الاجتهاد. . . ذلك لأن باب الاجتهاد لم يُغلق، وإنما انغلق عندما انغلق العقل الذي كان يمارسه، ضمن اطار حضاري وثقافي توقّف عن الحركة والنمو. لا بد إذن من انفتاح جديد للعقل العربي الاسلامي كي يستطيع مواجهة الانفتاح الحضاري الذي حصل. وبدون هذا لن يكون هناك اجتهاد في مستوى النوازل المعاصرة.

وانفتاح العقل يبدأ بالانفتاح على الحياة، على المعطيات الجديدة التي تحملها معها والقوانين التي تحكم تطورها. لقد كان الاجتهاد في الماضي تكفي فيه المعرفة بعلوم العربية من لغة ونحو وبلاغة وعلوم الدين من تفسير وحديث وفقه. أما الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فلقد كانت من حيث طبيعتها هي هي، أعني أنها لم تكن تختلف في عصر المجتهد عنها في العصور السابقة له، وبالتالي فـ «المصلحة العامة» كانت، مثلها مثل جزئيات الماضي المعتمدة في القياس، من جنس واحد ومن طبيعة واحدة، وكانت تكفي في معرفتها الخبرة اليومية.

أما اليوم فالأمر يختلف.

إن التغير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية والذي يحصل اليوم مع عصر «الثورة العلمية» في علوم الفضاء والذرّة والبيولوجيا، كما في علوم الاقتصاد والاجتماع. . . **يجعل الانفتاح على هذه العلوم، وبكيفية خاصة على أسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الانساني، ضرورة من ضرورات الحصول على الكفاءة التي تمكّن من الاجتهاد. إن الحاجة إليها في هذا الشأن لا تقلّ عن الحاجة إلى علوم اللغة وعلوم الدين، ذلك لأنه بهذا الانفتاح على فكر العصر، وبه وحده، يكون الاجتهاد مواكباً للحياة وتطورها**. . . وما ينقص الغالبية العظمى من علماء الاسلام اليوم هو القدرة على الاجتهاد المواكب للحياة. أما الاجتهاد الذي تخطته الحياة فهو لا ينفع الحاضر. والماضي في غنى عنه.

الحاجة ماسة إذن إلى تدشين «عصر تدوين جديد» في ميدان الاجتهاد، عصر تدوين تكون انطلاقته هي **الاجتهاد المواكب**، والمواكبة، مواكبة الحياة المعاصرة، هي أولاً وقبل كل شيء مسألة منهج. . . مسألة سلوك عقلي.

سادساً: معقولية الأحكام الشرعية

بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في اطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ «أسباب نزول أخرى» أي بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتنبعث الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.

أكدنا في الصفحات الماضية، في اطار حديثنا عن اعادة بناء الفكر الاسلامي، على أن المطلوب اليوم هو اعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة و«مقاصد» معاصرة. وبعبارة أخرى أن المطلوب اليوم هو تجديد ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع بل من اعادة «تأصيل الأصول»، من اعادة بنائها.

اعادة **«تأصيل الأصول»**... ذلك كان مشروع الامام الشاطبي الفقيه المالكي الأندلسي المتوفى سنة ٧٩٠هـ، صاحب كتاب «الموافقات»، الكتاب الذي حاول فيه اعادة بناء منهجية التفكير الأصولي على أساس اعتبار «المقاصد»، مقاصد الشرع، بعد أن بقيت منذ الشافعي مبنية على «استثمار الألفاظ» و «استنباط العلل» واعتماد القياس. وإذا كانت فكرة اعتبار المقاصد فكرة قديمة قدم التشريع الاسلامي نفسه فإن الفرق كبير وواسع بين من يؤسس تفكيره واجتهاده على القياس، قياس فرع على أصل لجامع بينهما يسميه «علّة» وبالتالي لا ينظر إلى مقصد الشرع أو المصلحة إلا عندما يستعصي عليه العثور على «العلة» فيعتبر المصلحة حينئذ علة مناسبة (كما فعل الغزالي، مثلاً...)، فرق كبير بين من يسلك هذا المسلك وبين من يجعل أساس تفكيره واجتهاده هو اعتبار المقاصد ويتخذ من «الباقي»، بما في ذلك العلل واستثمار الألفاظ... الخ عناصر مساعدة.

أجل، إن المنطلق، في نهاية التحليل، منطلق واحد وهو الصدور عن فكرة أن الأحكام الشرعية، أي الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب والسنّة، ليست أحكاماً اعتباطية لا تستند إلى أي منطق، بل هي أحكام تتوفر على معقولية، على حكمة. ولما كان الشارع لم يبيّن بنصّ صريح وجه المعقولية والحكمة في معظم الأحكام (إذ لم ينصّ مثلاً على سبب تحريم الخمر ولا على سبب تحريم الزنى... الخ)، ولما كانت الأحكام الواردة في الكتاب والسنّة لا تستغرق جميع الجزئيات والنوازل والحالات التي تظهر وتستجد بفعل التطور فإن «تطبيق الشريعة» يتطلب من المجتهد وضع أصول يعتمدها في عملية التطبيق هذه، أصول وظيفتها **تأسيس معقولية الأحكام** التي يصدرها بشأن النوازل والمستجدات. وواضح أن المعقولية المطلوبة هنا ليست المعقولية المجردة

وحدها ـ فهذا شأن القانون الوضعي البشري ـ بل لا بد أن تكون هذه المعقولية مبنية على تلك التي تؤسس الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة. وبما أن هذه الأخيرة غير منصوص عليها، في الغالب، كما ذكرنا فإنه لا مناص للمجتهد من العمل على بنائها، على تأصيلها: على وضع أصول ومقدمات ترجع إليها.

وهنا تفترق الطريقتان: الطريقة التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ، والطريقة التي تدعو إلى اعتبار المقاصد أساساً ومنطلقاً.

الطريقة الأولى تتجه إلى كل حكم على حدة، تبحث له عن العلة المظنون أن الشارع اعتبرها في اصداره، ثم تعمل على طردها أي على تعميم ذلك الحكم على كل حالة توجد فيها تلك العلة. والمثال المشهور والبسيط في هذا المقام هو مثال تحريم الخمر. هناك نص قرآني يحرّم الخمر، ولكنه لا يبين علة هذا التحريم، فيأتي المجتهد ويبني معقولية هذا التحريم على العلة التي يرجح أنها هي التي أُنيط بها الحكم وهي «الاسكار» (= الاسكار مُذهب للعقل، مُسقط للتكليف. . .) ثم يعمم الحكم، أي التحريم، على النبيذ وغيره من المشروبات الكحولية لنفس العلة، علة الاسكار. وهذا هو القياس: قياس النبيذ وهو فرع على الخمر وهو أصل (لأنه منصوص عليه). هذه الطريقة بسيطة واجرائية، أي أنها مفيدة وسهلة التطبيق، ولكن فقط عندما يتعلق الأمر بجزئيات من نفس النوع، صدر في واحدة منها حكم. أما عندما نكون أمام جزئيات لا تنتمي إلى نفس النوع أو أمام مستجدات لا نتوفر على حكم في واحدة منها، فإن العملية تصبح معقدة، و«التعليل» يصير متكلّفاً وضعيفاً، وقد ينتهي الأمر بالمجتهد إلى التوقف والتقليد، لأن الدائرة التي يتحرك فيها، دائرة التعليل والقياس واستثمار الألفاظ دائرة ضيقة لا تسمح بمواصلة الاجتهاد بدون انقطاع.

أما الطريقة الثانية فتقترح الانطلاق من المقاصد، مقاصد الشرع، في عملية تأسيس معقولية الأحكام، وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة. ولما كان مقصد الشارع، الأول والأخير، هو مصلحة الناس (فالله غني عن العالمين)، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية وبالتالي فهو أصل الأصول كلها. وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكناً ولدى كل حالة.

ويكفي لبيان محدودية الطريقة الأولى ولا محدودية الطريقة الثانية أن نذكّر هنا بأن صاحب الطريقة الأولى إذ يبحث عن «علّة» الحكم يتجه باهتمامه إلى استنباط ما يمكن أن يكون، في ظنه، هو العلة التي اعتبرها الشارع في الحكم. ولمزيد من التوضيح نقول، ولو أن العبارة غير لائقة: **إن المجتهد في هذه الحالة ينظر إلى الشارع**

(= الله) نظرته إلى القاضي من البشر، يحاول أن يتعرّف على نواياه: لماذا حكم بكذا ولم يحكم بكذا... واستطلاع النوايا عملية تعتمد التخمين والظن وليس فيها يقين قط، وحدود الظن القوي الذي يسمح بترجيح أمر على آخر حدود ضيقة جداً... أما صاحب الطريقة الثانية فهو ينطلق من مقدمة معقولة أصلاً وهي أن هناك «علة» أولى تؤسس جميع الأحكام الشرعية ويجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة العامة. يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم، وهذا شيء سهل لأن ميدان البحث هنا ميدان بشري، ميدان الحياة المشخصة وليس ميدان «النوايا» التي لا يعرف حقيقتها إلا صاحبها. هذا فضلاً عن أن هذه الطريقة تفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح وبتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات.

هناك فارق آخر، وهو أن طريقة القياس والتعليل تشد صاحبها إلى اللغة إلى اللفظ (= نص الحكم) فتصبح اللغة مساهمة في التشريع. ذلك لأن «اكتشاف» العلة مرهون، في كثير من الأحيان، بنوع ما من العلاقة التي يقيمها المجتهد بين اللفظ والمعنى: فإذا كان النصّ يحرّم الخمر مثلاً فإن طريقة «التعليل» و«القياس» تجرّ صاحبها إلى تحديد معنى «الخمر» في لغة العرب زمن النبي، وإلى النظر في صيغة الأمر الصادر في شأنه وهي «اجتنبوه»، هل هو أمر ملزم أم غير ملزم (هناك صيغ للأمر في الكتاب والسنّة غير ملزمة أو على الأقل ليست لها قوة تشريعية مثل: انتشروا... كلوا واشربوا... الخ)، كما تتطلب من المجتهد أن يفصل في مسألة يصعب عادة الفصل فيها وهي هل اللفظ يراد به الخصوص، أي يشرع لحالة خاصة بعينها لا يتعداها أم أنه يراد به العموم، أي يفيد حكماً عاماً، وقد يكون اللفظ خاصاً ولكن يراد به العموم، وقد يكون العكس... والفصل في هذه المسائل الصعبة يعتمد على الظن وليس على اليقين، ولذلك كان الفقه المبني على هذه الطريقة ظني كله. وللخروج من حالة «الظن» هذه، ومن أجل بناء الأحكام على «القطع» (وهو في الشرعيات يوازن اليقين في العقليات) لا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع. ذلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد بتفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم...) بل إلى «أسباب النزول» وهذا باب عظيم واسع يفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها وتنويع التطبيق باختلاف الأحوال وتغيّر الأوضاع أمراً ميسوراً.

ولكي لا نترك ذهن القارىء غير المختص معلقاً في هذه التعميات، التي هي بالنسبة إلى الأصولي المختص من باب «السماء فوقنا»، نوضح الأمر بمثال «قطع يد

السارق» وهو حكم منصوص عليه في القرآن بصريح العبارة كما هو معلوم، فكيف يمكن بناء معقولية هذا الحكم؟

الطريقة الأولى التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ عاجزة تماماً عن بناء معقولية هذا الحكم بمنهجيتها الخاصة، ولذلك فلا سبيل أمامها إلا القول بأن تحريم السرقة روعي فيه اعتبار المصلحة (= حفظ الأموال) فهي إذن تلجأ إلى المصلحة والمقاصد لتجعل منها «علّة الحكم» ولكن بما أنها تصرف كل همها إلى العثور على «العلة» فهي تقف عند هذا الحد: حفظ الأموال ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية البشرية، وإذن فتحريم السرقة تفرضه المصلحة، وهو معلّل بها، وكفى الله المؤمنين القتال... ولكن إذا سأل سائل: لماذا جاء حد السرقة بـ «قطع يد السارق» وليس بسجنه أو جلده مثلاً؟ فإن أصحاب هذه الطريقة، طريقة القياس والتعليل لا يجدون جواباً، وإذا حاولوا تاهوا في افتراضات قد تجر إلى تخرصات، إلى الغاء المعقولية تماماً. من ذلك مثلاً أن «قطع اليد» يمكن أن يعلّل ـ على سبيل الفرض فقط ـ بأن السرقة قد تمّت بها، فوجب قطعها. وبما أن هذه الطريقة تعتمد القياس فمن الممكن أن يعترض معترض تحكمه آلية القياس بالقول مثلاً: ولماذا لا يكون حد الزنى بقطع العضو الذي يتم به، أو على الأقل باللجوء إلى الإخصاء، «قياساً» على حد السارق؟ وهكذا يدخل صاحب القياس في عالم الافتراضات والتخرصات ويبتعد أكثر فأكثر عن المعقولية، معقولية الأحكام الشرعية.

أما الطريقة الثانية فهي لا تقع في مثل هذه المتاهات، ذلك لأنها تنطلق من المقاصد أساساً، أي من أن الحكم لا بد أن يكون مبرراً ومعقولاً وسط وضعية ما. وهكذا فإذا تحرّرنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ وانصرفنا باهتمامنا، بدلاً من ذلك، إلى البحث عن «أسباب النزول» وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معيّنة في مراعاتها، فإننا سنجد أن «قطع يد السارق» تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية. وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية: أولاً أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الاسلام في جزيرة العرب. ثانياً أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وابلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمدُّه بالضروري من المأكل والملبس... الخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن... فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل امكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه. ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين

الهدفين معاً. وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال.

ولما جاء الاسلام، وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل، احتفظ بقطع اليد كحد للسرقة، من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الاسلام، مع إدراجها في إطار خلقية الاسلام، الخلقية التي تجعل من التدبير حكماً شرعياً وليس مجرد عرف. (ومثل ذلك يمكن أن يقال في الشروط التي اشترطها الفقهاء في اثبات فعل الزنى. لقد اشترطوا كل تلك الشروط المعروفة لأنه كان من الممكن توفرها في مجتمع كل شيء فيه بادية، فلا جدران ولا أسوار ولا غرف... الخ، وبالتالي يمكن للشاهد أن يشاهد فعلاً تفاصيل العملية فهل من المعقول اشتراط مثل تلك الشروط في وضعية المدينة المعاصرة؟ إن ذلك يعني استحالة اثبات الجريمة).

بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في اطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر بـ «أسباب نزول» أخرى، أي بوضعيات جديدة. وبذلك تتجدد الحياة في الفقه وتتجدد الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة مسايرة للتطور قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان.

إن ما ذكرناه آنفاً يطرح مسألة أصولية هامة، مسألة: هل يدور الحكم الشرعي مع «العلة» أم مع الحكمة والمصلحة؟ ذلك ما سيكون مدار الحديث لاحقاً.

سابعاً: الأحكام... والدوران

أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، ومن ثمة فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله، بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم «الدوران» والعمل على الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية من منظور الخلقية الإسلامية.

ثار جدل طويل عريض في مصر مؤخراً بسبب فتوى أصدرها مفتي الديار المصرية ذهب فيها إلى الحكم بالإباحة على الفوائد المترتبة على بعض المعاملات المالية التي من نوع شهادات الاستثمار وسندات البنوك مستنداً في ذلك إلى عدم وجود الاستغلال في هذا النوع من المعاملات. ومعلوم أن منع الاستغلال هو الحكمة من تحريم الربا. ومن جملة الردود التي تيسَّر لي الاطلاع عليها ردّ أحد كبار رجال القانون في مصر ممن يصنفون ضمن الاتجاه الاسلامي وهو رجل مختص طويل الباع في

الميدان، وقد عارض الفتوى المذكورة بحجج منها أن الأحكام الشرعية تدور مع عللها وليس مع حكمتها.

والفرق بين العلة والحكمة في اصطلاح الفقهاء: أن العلة وصف في الشيء الذي صدر فيه الحكم، وبذلك الوصف يعرف وجود الحكم. فالإسكار وصف في الخمر وبه عرف تحريمه فهو إذن علة التحريم. والزيادة أو «الفائدة» التي ينطوي عليها بيع الربا هي الوصف الذي يعرف به تحريم هذا النوع من البيوع فهو علة التحريم، والسفر والمرض هما العلة في إباحة الافطار في رمضان... الخ. أما الحكمة فهي الباعث على الحكم وهو إما جلب مصلحة وإما دفع مضرة: فالحكمة من تحريم الخمر هي دفع مضرة ذهاب العقل بالسكر، والحكمة من تحريم الربا هي دفع مضرة الاستغلال، والحكمة في اباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض هي دفع مضرة المشقة... ومعلوم أن دفع المضرة هو في ذاته مصلحة، وإذن فالحكمة هي، في نهاية التحليل، المصلحة التي روعيت في إصدار الحكم.

والفقهاء، عموماً، يقررون أن الحكم الشرعي يدور مع علته وليس مع حكمته بحجة أن الحكمة قد تكون خفية غير ظاهرة في حين أن العلة من شروطها أنها وصف ظاهر منضبط، وقد تكون الحكمة أمراً راجعاً إلى تقدير الناس، ومعلوم أن الناس يختلفون في تقدير المصالح. فالحكمة من إباحة الإفطار في رمضان للمسافر والمريض هي دفع المشقة عنه، كما قلنا، فلو جعلنا الحكم يدور مع المشقة وجوداً وعدماً لوقعنا في اختلاف كبير حول تقدير حجم المشقة التي يجوز فيها الإفطار أو لا يجوز، وقد يؤدي بنا ذلك إلى اباحة الإفطار في مشاق أخرى غير تلك التي تحصل بالسفر والمرض، مثل مشاق العمل في المصانع وغيرها. ومن أجل تلافي كل ذلك قالوا إن الحكم يدور مع علّته لا مع حكمته لأن العلة كما قلنا هي ـ باصطلاحهم ـ وصف ظاهر منضبط ينبني عليه الحكم ويربط به وجوداً وعدماً ويكون مناسباً لحكمته، بمعنى أن بناء الحكم عليه من شأنه أن يحققها.

لا شك أن هذا النوع من الاستدلال والمحاجة مبرر تماماً ومعقول تماماً داخل اطار نظام معرفي استدلالي مبني على القواعد الأصولية التي وضعها الفقهاء القدامى والتي من جملتها القواعد الخاصة بالتعليل والقياس والدوران وما إلى ذلك. ولكن القواعد الأصولية هذه ليست مما نصّ عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنّة، إنها من وضع الأصوليين. إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل. والمجتهدون إنما هم مجتهدون لأنهم يتميزون عن غيرهم بما يضعونه من أصول وقواعد يلتزمونها، وهي تختلف قليلاً أو كثيراً من مجتهد إلى آخر. والمذاهب

الفقهية من حنفية وشافعية ومالكية وحنبلية وظاهرية وغيرها إنما تختلف عن بعضها بكون كل منها يعتمد قواعد منهجية تختلف من بعض الوجوه، على الأقل، عن تلك التي تعتمدها المذاهب الأخرى: هناك من يعتمد التعليل وهناك من يرفضه. وهناك من يعمل بالقياس وهناك من ينكره. هناك من يقول بدوران الأحكام مع عللها وهناك من يرفض القول بالدوران (ومنهم الحنفية). وهناك من يقول إن الدوران يؤدي إلى اليقين (المعتزلة) وهناك من يقول إنه إنما يفيد الظن (الأشاعرة عموماً) وهناك من يرى أن الدوران شرط في صحة العلة ولكنه ليس دليلاً على صحتها... الخ.

وإذن فالقول بأن الأحكام إنما تدور مع عللها وليس مع حكمها (= جمع حكمة) قول لا معنى له إلاّ عند من يقول بالتعليل (بالعلة) وبالدوران. أما من لا يقول بهذا ولا بذاك فلا يلزمه ذلك القول. ونحن عندما نطرح هنا هذه المسألة في اطار الدعوة إلى اعادة بناء الأصول، إلى اعادة تأصيلها، إنما نريد أن يتجه تفكير المجتهدين الراغبين في التجديد حقاً والشاعرين بضرورته فعلاً إلى القواعد الأصولية نفسها، إلى اعادة بنائها بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية فيها التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته... الخ.

إن القواعد الأصولية التي ينبني عليها الفقه الاسلامي لحد الآن ترجع إلى عصر التدوين، العصر العباسي الأول، وكثير منها يرجع إلى ما بعده. أما قبل عصر التدوين هذا فلم تكن هناك قواعد مرسَّمة تؤطر التفكير الاجتهادي بمثل ما حدث بعد. والفقهاء الذين وضعوا تلك القواعد قد صدروا في عملهم الاجتهادي ذاك عن النظام المعرفي السائد في عصرهم وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر. وبما أن عصرنا يختلف اختلافاً جذرياً عن عصر التدوين ذاك، سواء على مستوى المناهج أو المصالح، فإنه من الضروري مراعاة هذا الاختلاف والعمل على الاستجابة لما يطرحه ويفرضه.

وإذا كان عمر بن الخطاب قد عمل باجتهاده، واجتهاد الصحابة الذين استشارهم، في مسألة فيها نصّ، فوضع الخراج على الأراضي المفتوحة عنوة بدل تقسيمها بين المقاتلين، مراعياً في ذلك المصلحة، مصلحة الحاضر والمستقبل، وإذا كان قد عدل عن قسمة الغنائم بالسوية، كما كان يفعل النبي وأبو بكر، وارتأى أن «العدل» يقتضي قسمتها على أساس السبق في الاسلام والقرابة من الرسول ﷺ، إذا كان عمر بن الخطاب ـ المشرع الأول في الاسلام بعد الكتاب والسنّة ـ قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعهما فوق كل اعتبار فلماذا لا يقتدي المجتهدون والمجددون اليوم بهذا النوع من الاجتهاد والتفكير بدل الاقتداء بفقهاء عصر التدوين

والترسيم؟ لماذا نضيّق على أنفسنا ونسجن اجتهادنا في قواعد كانت تفي بالمصلحة والمقاصد، قليلاً أو كثيراً، في زمان، إذا لم تعد تفي بنفس الغرض اليوم على أكمل وجه، والحال أنها قواعد مبنية على ظن المجتهد وليس فيها شيء من القطع واليقين باعتراف أصحابها أنفسهم؟

أما دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع، واعتقد أن هذا المبدأ هو الذي صدر عنه الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب. وإذن فالاجتهاد يجب أن يكون لا في قبول هذا المبدأ أو عدم قبوله بل في نزع الطابع الميكانيكي عن مفهوم «الدوران» والعمل من أجل الارتفاع بفكرة المصالح إلى مستوى المصلحة العامة الحقيقية كما تتحدّد من منظور الخلقية الاسلامية. إنه بدون هذا النوع من التجديد سيبقى كل «اجتهاد» في اطار القواعد الأصولية القديمة اجتهاد تقليد وليس اجتهاد تجديد حتى ولو أتى بفتاوى «جديدة»، حتى ولو جاء بتخريجات من ذلك النوع المعروف عند الفقهاء القدامى بـ «الحيل الفقهية». إن التطور الذي يطبع عصرنا لا تفيد فيه مثل تلك «الحيل» مهما كان شأنها، انه تطور في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وطنياً ودولياً، لن يستوعبه إلا فكر يرتفع بالاجتهاد والتجديد إلى مستوى هذا التطور ذاته. **إن الاتجاه الاسلامي في الفكر العربي المعاصر مطالَب بإعادة البناء في هذا الأفق وعلى هذا الأساس إذا هو أراد أن يتجاوز الشعارات العامة التي من قبيل «الاسلام هو الحل» إلى حلول عملية للمشاكل العملية التي تطرحها الحياة المعاصرة، حلول اسلامية فعلاً ولكن معاصرة أيضاً.**

ثامناً: ولكل عصر ضروریاته الخاصة

> . . . وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا حينئذ ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في إعادة تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية والفعالة لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد.

لا جدال في أن أبرز سمات الحياة المعاصرة: التغير والتبدل. وسواء نظر الناس إلى هذا التغير الذي حصل ويحصل على أنه تقدم وصعود على مدارج الحضارة والرقي، أو نظروا إليه على أنه ينطوي على كثير من «الضلال» والرجوع القهقرى بـ «القيم الانسانية الشريفة»، فإن الواقع الذي لا بد من الاعتراف به هو أن المستجدات في مختلف المجالات تتعاقب وتتزاحم في كل يوم، بل في كل ساعة، الشيء الذي يفرض على الناس، أعني على المستحضرين المواكبين للتطور، مراجعة ما

يسنّونه لأنفسهم من قوانين أو ما يتبعونه من شرائع ينظّمون بها سلوكهم الفردي والجماعي. وإذا كانت عملية المراجعة لا تعني بالضرورة الحذف أو التعطيل لهذا القانون أو ذاك، لهذه القاعدة السلوكية أو تلك، فإنها كثيراً ما تفرض اعادة النظر في الأولويات واعادة ترتيب الحاجيات وما قد يترتب على ذلك من اضافة لوائح جديدة لهذه أو تلك.

ونحن في العالم العربي والاسلامي، الذين نعيش التغير الذي يطبع العصر الحاضر وسط ميراث حي قائم متنوع انحدر إلينا من العصور الماضية، كثيراً ما نغفل هذه الحقيقة، فترانا نطالب بالتجديد متسائلين: ماذا يجب أن نأخذ من تراثنا وماذا يجب أن نأخذ من قوانين عصرنا؟ أقصد قوانين دول هي التي تبني حضارة العصر وتشرِّع لها، ونحن في تساؤلنا ذاك ننسى أو نتناسى أن ما أصاب حياتنا من تبدُّل عميق واسع وما تعرفه من تغير مستمر متواصل قد جعلنا في وضعية تتطلب منا معالجتها القيام بمراجعة عميقة للمقاييس التي نعتمدها والقواعد الأصولية التي ننطلق منها، وليس مجرد التساؤل أو التفكير في ما ينبغي أخذه من هنا وما ينبغي أخذه من هناك، وكأن الحياة جامدة على حالة معينة كما كانت في الماضي، أو كأن ركب التطور واقف ينتظرنا حتى نقرر ونختار.

لا، لم يعد في امكاننا أن نختار بين ما يجب أن نأخذ من هنا أو هناك. وأحسب أن الحياة البشرية على مرّ العصور لم تكن تقوم على مثل هذا الاختيار. وإذا كان من غير الجائز سلب الانسان قدرته على التحكم في الأحداث فإنه من غير الجائز كذلك إغفال الطابع النسبي لهذه القدرة: قدرة البشر على التحكم في ماجريات الأمور، وبالتالي قدرتهم على الاختيار بين الامكانات التي يتخيلون أنهم أحرار في ممارسة فعل الاختيار فيها. إن ما يفعله الناس في الحقيقة، وهذا ما قد ينجحون فيه أو يفشلون، هو التكيّف مع المستجدات، سواء تلك التي يساهمون في انتاجها أو تلك التي تظهر من غير أن يقصدوها أو يفطنوا بها. والتكيّف يعني الملاءمة: ملاءمة الذات، فردية كانت أو جماعية، مع الوقائع الجديدة، ولكن لا من أجل الخضوع لها والاستسلام أمامها، بل من أجل استعادة القدرة على السيطرة عليها نوعاً من السيطرة. وبقدر ما يكون الوعي بنوعية التطور الحاصل عميقاً بقدر ما تتسع الامكانات أمام الذات للحفاظ على استقلالها وأمانتها ولضمان الاستمرار لأصولها ومراجعها خلال عملية الملاءمة المطلوبة التي ستكتسي، حينئذ، أبعاداً عميقة، فتجمع بين إعادة بناء الواقع وإعادة تأصيل الأصول.

نقول هذا ونحن نفكر، أو على الأصح نساهم في التفكير، مع كثيرين ممن يرون أنه بالإمكان التغلّب على كثير من المشاكل التي تطرحها علينا الحياة المعاصرة

بتحقيق نوع من التوافق والتكامل بين ما يفرضه العصر من تجديد وما يقدمه تراثنا من قيم وتشريعات تشكّل جزءاً من هويتنا وشخصيتنا الحضارية. إننا نريد أن نؤكد في هذا السياق أن الدعوة إلى تحقيق الأصالة والمعاصرة، وهي دعوة ما فتئت تتردد على ألسنتنا، وفي كتاباتنا منذ أكثر من قرن، ودون جدوى، ستبقى مجرد دعوة تتقاذفها أمواج التغير والتبدل الذي يفرض نفسه على الحياة المعاصرة، ما لم ترتفع تلك الدعوة إلى المستوى الذي يجعل منها دعوة إلى التكيّف الواعي مع المستجدات قصد السيطرة عليها، ارتكازاً على تأصيل جديد للأصول. وفي ما يلي خواطر نعتقد أنها قد تساهم في تعميق الوعي ببعض جوانب المشكل المطروح.

عندما أخذ بعض الأصوليين الفقهاء الذين اتجهوا اتجاهاً تجديدياً بعد «انغلاق» باب الاجتهاد، يفكرون في اعادة تأصيل أصول الفقه على أساس بنائها على مقاصد الشريعة بدل الاقتصار في الاجتهاد على القياس، قياس جزئيات لم يرد فيها نص على جزئيات ورد فيها نص، انطلقوا من «الأصل» التالي، وهو أن «الشريعة إنما وُضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»، وأن مقاصدها، بناءً على هذا، لا تعدو أن تكون ثلاثة أقسام: ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. أما الضروريات فقد حصروها في خمس هي على الترتيب كما يلي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال (وبعضهم جعل النفس قبل الدين)، وأما الحاجيات فهي كل ما قامت الحاجة إليه من أجل رفع الضيق والمشقة والحرج كالترخيص بالإفطار في رمضان لمن كان مريضاً أو على سفر، وكإباحة التمتع بالطيبات مما هو حلال في جميع الميادين... الخ، وإما التحسينيات في الأخذ بما يستحسنه العقل من العادات والمستجدات وتجنب ما يستقبحه منها، سواء في مجال الضروريات أو في مجال الحاجيات. ثم أضافوا إلى كل قسم من هذه الأقسام ما هو له كالتتمة والتكملة مما لا يؤدي إلى ابطال أصل من الأصول، وجعلوا المقاصد الضرورية أصلاً للحاجيات والتحسينات والتكميلات باعتبار «أن مصالح الدين والدنيا مبنية على الأمور الخمسة المذكورة»، أي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقالوا إن هذه الأمور الخمسة قد ثبتت لديهم بالاستقراء، ليس من الدين الاسلامي وحده بل أيضاً «بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع».

وإذا كان ليس من مهمتنا هنا الخوض في تفاصيل ميدانها علم الأصول، فإنه لا شيء يمنع مع ذلك من النظر إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات والتكميليات نظرة تاريخية، بل تاريخانية.

لقد حدَّد فقهاؤنا القدامى الضروريات وغيرها بالاستقراء كما سبق القول، أي باعتماد معطيات عصرهم الحضارية من جهة والارتكاز على أوامر الشرع ونواهيه من

جهة أخرى، فحصروا الضروريات في الحفاظ على **الدين والنفس والعقل والنسل والمال**. وفي الغالب فكروا في هذه الأمور الخمسة داخل المجتمع الاسلامي الذي كان في وقتهم يشكّل عالماً قائماً بذاته مستقلاً عن غيره من المجتمعات التي لم يكن لها شأن يذكر، لأن الشأن كل الشأن كان يومئذ للمجتمع العربي الاسلامي الذي كانت حضارته حضارة للعالم أجمع. أما اليوم، ونحن نعيش في عالم آخر، أصبحنا فيه تابعين لا متبوعين، عالم تغيرت فيه الأحوال وتطورت فيه الحقوق والواجبات وكثرت فيه المنافسات والتهديدات، فإنه لا بد لكل من يفكر بشيء من الجدية في التجديد و«فتح» باب الاجتهاد وتحقيق الأصالة والمعاصرة معاً، لا بد له من أن يُدخل في حسابه ما استجد من تحوّلات وهي كثيرة وعميقة.

فعلاً، إن الأمور الخمسة التي حصر فيها فقهاؤنا القدامى «الضروريات» كانت وما تزال وستبقى أموراً ضرورية بالفعل، أي مقاصد أساسية لكل تشريع يستهدف فعلاً خدمة «مصالح العباد». غير أن «**مصالح العباد**» اليوم لم تعد مقصورة على حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل إنها تشمل بالإضافة إلى الأمور الخمسة المذكورة أموراً أخرى نعتقد أنه لا بد من أن ندرج فيها: **الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحق في التعليم والعلاج... إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن في المجتمع المعاصر**. أما الحاجيات، فبالإضافة إلى ما ذكره فقهاؤنا القدامى هناك حاجيات جديدة مثل الحاجة إلى توفير الصحة والوقاية من الأمراض بإعداد ما يكفي من مستشفيات وغيرها، والحاجة إلى ما لا بد منه لتنشيط الإبداع الفكري في مختلف المجالات العلمية والفنية والنظرية، والحاجة إلى ما لا بد منه لاكتساب معرفة صحيحة بالواقع والأحداث... أما التحسينيات التي يتطلبها عصرنا فحدّث ولا حرج، كما يقولون.

غير أن ما تقدّم ليس إلا وجهاً واحداً من الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي يتطلبها العيش في مستوى عصرنا، الوجه الذي يتعلّق كما قلنا بحقوق المواطن وحاجاته في المجتمع المعاصر. أما الوجه الآخر **فيتعلق بما هو ضروري وحاجي وتحسيني وتكميلي بالنسبة إلى الأمة ككل**. ولا نعتقد أن هناك من يجادل في أن الأمة العربية اليوم من ضروريات وجودها القومي المنيع في العصر الحاضر، قيام حد أدنى من الوحدة بين دولها، قوامه التخطيط المشترك والتعاون الفعلي والتضامن الحقيقي وصولاً إلى وحدة شاملة اتحادية أو فدرالية... ولا نشك في أن جميع العرب يقرّون اليوم بأن من ضروريات استقرار الوجود العربي وتحقيق الحد الأدنى من الوحدة المنشودة: تحرير فلسطين وتمكين شعبها من تقرير مصيره بنفسه... ولا نخال أن هناك

من يجادل في أن ضروريات التنمية والتقدم في الوطن العربي في العصر الحاضر تتطلب بناء السلطة فيه على أسس ديمقراطية حقيقية وبناء العلاقات الاجتماعية في كل بلد من بلدانه وقطر من أقطاره على العدالة الاجتماعية.

أما الحاجيات فأكثر من أن تحصى: إنها حاجيات التنمية وحاجيات التحرر وحاجيات القوة والمناعة... الخ. أما التحسينيات فهي أيضاً لا حصر لها على هذا المستوى. أما بالنسبة إلى ما يكمل الضروريات والحاجيات والتحسينيات على هذا المستوى فيمكن أن نذكر، ودائماً على سبيل المثال، الحفاظ على سمعة الأمة بتجنب كل ما قد يسيء إلى قيمها وخلقيتها، كما يمكن أن نذكر ضرورة نشر إشعاع قيمها المشرقة وكسب الأنصار والحلفاء لقضاياها المصيرية، من كل جانب وعلى كل مستوى.

تلك هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات التي يطرحها عصرنا ذكرنا بعضها على سبيل المثال، ولم نتوخَّ الحصر. ومن دون شك فإنها لا تُلغي ولا تعوض تلك التي سبق أن حصرها فقهاؤنا بالأمس في الأمور الخمسة المذكورة، بل بالعكس هي تكملها، وأكثر من ذلك توفر لها الشروط الضرورية لحفظها في الحياة المعاصرة.

لنختم إذن بالقول إنه إذا كانت هناك ضرورات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإن لكل عصر ضروراته وحاجياته وتكميلياته. **وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة، بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد؟**

تاسعاً: إدرأوا الحدود بالشبهات

«إدرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلّوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة» ـ حديث شريف.

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة، التي ما لبثت أن هبّت رياحها على مجموع العالم الاسلامي مع الأفغاني وعبده، وشعار «تطبيق الشريعة الاسلامية» من الشعارات التي تضمّنها الجماهير المسلمة البدائل التي تطمح إليها في الحياة الحرة الكريمة. إن جميع أفراد الجماهير المسلمة في أية جهة في العالم تنتظر ذلك اليوم الذي تطبَّق فيه الشريعة الاسلامية بالصورة التي ترفع الظلم الاجتماعي والسياسي وتحقق الحرية والكرامة للفرد

البشري وتفسح المجال للعمل الصالح والخلق الفاضل ليكون ذلك قاعدة للحياة في المجتمع الاسلامي، لا بل في المجتمع البشري كله.

وإدراكاً من وعي الأمة الاسلامية، وأيضاً من كثير من مفكري الاسلام، بأن تحقيق الحياة الفاضلة الاسلامية تحقيقاً كاملاً مطلقاً لا يمكن أن يتم إلّا في ظروف خارقة للعادة، وفي نهاية الرحلة البشرية على هذه الأرض، ربطت تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً وتحقيق العدل تحقيقاً عاماً، بمجيء «المهدي المنتظر».

وفكرة «المهدي المنتظر» هذه فكرة ذات دلالة عميقة: إنها ترمز إلى أن تطبيق الشريعة، أي تحقيق المدينة الفاضلة الاسلامية، سيظل نسبياً في الزمن البشري، زمن نظم الحكم البشرية، وأنه لن يكون كاملاً تاماً إلا بمجيء «المهدي المنتظر» الذي سيجسّم بصورة شاملة ومباشرة إرادة الله على الأرض.

وأعتقد أن هذه الفكرة هي التي وجهت أهل الحل والعقد في الاسلام منذ زمن النبي إلى اليوم، سواء منهم الخلفاء أو الملوك أو الفقهاء أو غيرهم ممن كان لهم نصيب في تطبيق الشريعة، قلّ أو كثر. أزعم أن الجميع كان يرى أن تطبيق الشريعة الإلهية من طرف البشر على البشر ـ والبشر محلّ نقص ـ لا يمكن أن يكون إلّا نسبياً، وهذه النسبية هي التي تعطي الحياة الاسلامية معنى، لأنه لو تم الكمال لما بقي للحياة ولا للشرائع معنى.

النسبية إذن هي التي طبعت تطبيق الشريعة الاسلامية على ممر العصور، وهذا منذ ظهور الاسلام نفسه. ذلك أن القرآن الذي يتضمن مبادىء هذه الشريعة وأحكامها لم ينزل دفعة واحدة، وإنما جاء منجماً مقسطاً وعلى مدى ثلاث وعشرين سنة، وبالتالي فتطبيق أحكام الشرع كان نسبياً بهذا المعنى حتى في زمن النبي، أي أنه كان يتّصف بالتدرج. وقد اكتسى التدرّج نوعاً من المرحلية: ينصّ أولاً على حكم ثم يأتي حكم آخر يكمله أو يعدله، وكأن الحكم الأول تمهيد للحكم النهائي.

ومنذ وفاة الرسول ﷺ إلى يومنا هذا، والنسبية هي الطابع الذي يطبع تطبيق الشريعة الاسلامية من طرف الخلفاء والحكام والفقهاء وغيرهم. وبطبيعة الحال، فلقد كان هناك تفاوت في هذه النسبية. فإذا كان تطبيق الشريعة قد ارتفعت نسبته إلى ثمانين أو تسعين في المئة أو أكثر زمن الخلفاء الأربعة الراشدين، فإنها نزلت بعد ذلك نزولاً كبيراً حتى إذا مرَّ قرن واحد فقط على ظهور الاسلام أحس الناس بأن الشريعة لم تعد تطبَّق، فارتفعت الأصوات المطالبة بذلك، وفي الحين تبلور وعي لدى المسؤولين من ذوي العاطفة الدينية الصحيحة والخلق الفاضل بأن تطبيق الشريعة أصبح يتطلب التدرج، شيئاً فشيئاً، وكأن الاسلام في بداية ظهوره.

ذلك ما عبّر عنه الخليفة «الخامس» الصالح: عمر بن عبد العزيز. لقد قال له ابنه عبد الملك يوماً: «ما لك لا تنفّذ الأمور، فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق؟»، وبعبارة عصرنا قال له لماذا لا تعمد إلى تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً وليكن ما يكون. أجاب عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قائلاً: «**لا تعجل يا بني. فإن الله ذمَّ الخمر في القرآن مرتين وحرّمها في الثالثة. وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة**».

هذا جانب.

هناك جانب آخر، وهو أن تطبيق الشريعة الاسلامية لا يعني فقط اقامة الحدود كقطع يد السارق مثلاً. إن هناك مبادىء وأحكاماً أخرى يجب أن تطبَّق مثل مبدأ «الشورى» في الحياة السياسية، ومبدأ «كاد الفقر أن يكون كفراً» في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ومبدأ «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» في الحياة الفكرية، ومبدأ «الناس كأسنان المشط» في مختلف مرافق الحياة... الخ، وأعتقد أن تطبيق هذه المبادىء يجب أن يسبق تطبيق بعض الحدود الشرعية، خاصة حد السرقة، لأن انتفاء الأسباب الموضوعية التي تدفع إلى السرقة شرط ضروري لجعل المسؤولية تنصرف إلى الأسباب الذاتية وحدها. ومعلوم أن الحدود ليست غاية في ذاتها وإنما هي وسيلة لردع وزجر النوازع الذاتية الفردية الهدّامة، أي التي تمس مصلحة الجماعة، مصلحة الأمة.

ليس هذا وحسب، بل إن تنفيذ الحدود كقطع يد السارق ينظّمه ويحكمه حديث نبوي يقول: «إدرأوا الحدود بالشبهات» هذا الحديث الذي صار مبدأً أساسياً في التشريع الاسلامي. وهناك حديث نبوي أوضح وأقوى، هذا نصه: «إدرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجاً فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة». وإدراكاً من الفقهاء لمغزى هذا الحديث توسعوا في نطاق الشبهة المسقطة للحدود حتى أنهم قالوا: «إن مجرد ادعاء الشبهة في مظنتها من مرتكبي الجريمة الموجبة للحد يُسقط الحد دون حاجة إلى اثباتها».

ولا يقف الأمر عند هذه النقطة، بل إن فقهاءنا، والأيمة الكبار منهم خاصة، كانت لهم جولات اجتهادية في مسألة الحدود، نقتصر منها هنا على ذكر بعض ما يخص السرقة:

لقد اشترطوا أن يكون المسروق قد بلغ نصاباً معيناً حتى تقطع يد السارق، وحدد بعضهم هذا النصاب بثلاثة دراهم (الإمام مالك وفقهاء الحجاز)، بينما حدَّده

بعضهم الآخر بعشرة دراهم (فقهاء العراق). والاختلاف في هذه النقطة راجع إلى اختلاف الصرف، لأن كل واحد قدّر المبلغ في بلده حسب قيمة ما قطعت به يد السارق زمن النبي ﷺ. وقالوا إذا سرقت جماعة مالاً يبلغ حد النصاب لكل منهم لا تقطع يد أي منهم عملاً بمبدأ «لا تقطع أيد كثيرة فيما أوجب الشرع فيه قطع يد واحدة». واشترطوا في المال المسروق أن يكون محروزاً محفوظاً من طرف مالكه بحيث يعسر أخذه. واستندوا في ذلك إلى حديث نبوي يقول: «لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل»، أي أن من أخذ من الثمار وهي على الشجرة في بستان غيره أو من غنم يرعاها صاحبها في جبل، أي في محل مفتوح غير مغلق، لا تقطع يده، لأن الحرز والحفظ هنا غير متوفر. واختلفوا في الأوعية، واتفقوا على أن باب البيت وغلقه حرز. كما اتفقوا على أن من سرق من بيت في دار غير مشتركة السكنى أنه لا تقطع يده حتى يخرج من الدار، واختلفوا في الدار المشتركة فقال بعضهم تقطع يد السارق إذا كان من سكانها بشرط أن يخرج من البيت، وقال آخرون لا تقطع يده إلا إذا غادر الدار. وفي رأي الامام مالك لا تقطع يد من أخذ ما على الصبي من حلي أو غيره لأن الصبي لا يقوى على حفظ وحرز ما عليه.

وعمل الأيمة أصحاب المذاهب كلهم والفقهاء التابعون لهم بمبدأ «ادرأوا الحدود بالشبهات»، فقالوا: شبهة الملك القوية تدرأ الحد، وقضوا بأن العبد إذا سرق مال سيده لا تقطع يده، وأن أحد الزوجين يسرق مال الآخر لا تقطع يده، وأن الأب الذي يسرق من مال ابنه لا تقطع يده في رأي الامام مالك، وقال الشافعي لا يقطع عمود النسب الأعلى والأسفل، أي أن من سرق مال أبيه أو جده أو جد جده. . . الخ أو مال ابنه وحفيده وابن حفيده. . . الخ لا تقطع يده، وعمم أبو حنيفة ذلك على ذي الرحم المحرمة فادخل الأم والأخت. . . الخ أي كل من يحرم الزواج بينهما لقرابة النسب لا تقطع يد أحدهما إذا سرق من مال الآخر. واختلفوا فيمن يسرق من بيت المال، وفيمن يسرق من المغانم فقال بعضهم لا قطع. واتفقوا على أنه إذا سرق السارق شيئاً ما فقطعت يده ثم سرقه ثانية لا يقطع فيه. واشترطوا جميعاً في اثبات السرقة شهادة عدلين، أو اعتراف السارق إذا كان حراً، أما إذا كان عبداً فقد اختلفوا هل يعتبر اعترافه أم لا.

وبطبيعة الحال فإن سقوط الحد أي عدم قطع اليد لقيام شبهة ما لا يعني تبرئة المتهم بصورة آلية. إن سقوط الحد، سواء في السرقة أو في الزنى أو في شرب الخمر والقذف يعني سقوط نوع العقوبة الخاصة المنصوص عليها (قطع اليد، الجلد. . . الخ) وهذا يسمونه حق الله. يبقى بعد ذلك الحق العام الذي قد يستوجب عقوبات أخرى كالسجن مثلاً في حال عدم ثبوت براءة المتهم، وذلك للتأديب والتعزير. وهذا يعني أن جميع الأحكام التي أصدرها الفقهاء قديماً وتصدرها محاكم الدول الاسلامية

حديثاً هي أحكام اسلامية طبّقت فيها الشريعة على سبيل التأديب والتعزير. . . أي تطبيقاً نسبياً. أما التطبيق الكامل بإقامة الحد المنصوص عليه فأعتقد أن العمل بمبدأ «ادرأوا الحدود بالشبهات» سيحمل كل قاضٍ نظيف نزيه على التوقف طويلاً قبل اتخاذ القرار. وقد يضطر إلى الاكتفاء بالتعزير بالسجن، خصوصاً في ميدان السرقة ما دام المجتمع الاسلامي العادل غير قائم بالشكل الذي يجعل الانسان لا يضطر إلى السرقة تحت ضغط الحاجة. ومعروف أن عمر بن الخطاب أوقف الحد في السرقة عام المجاعة.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن شبهات عصرنا كثيرة ومتفرعة بسبب تعقد الحياة المعاصرة وتنوع الحوافز فيها، أمكن القول إن الاكتفاء بالعقوبة التعزيرية كالسجن والغرامة قد يصبح ضرورة. أما إذا أضفنا إلى ذلك الشبهات الراجعة إلى «السياسة» فإن الحدود حينئذ سيلتبس أمر تنفيذها بالأغراض والدوافع السياسية، وتلك شبهة. . . وأية شبهة!

عاشراً: حول «التطبيق الكامل للشريعة»

وبعد، أفلست ترى معي، أخي القارىء، أن هناك كثيراً من القضايا التي تشغلنا وتفرّق بيننا وتجرّنا إلى التخاصم وأحياناً إلى التنابز بالألقاب، هي في حقيقة أمرها قضايا غير ذات موضوع، قضايا تشغل عن المهم فضلاً عن الأهم.

ثارت في بداية صيف سابق في مصر مناقشة لا تخلو من حدة حول مدى تطبيق الشريعة الاسلامية خلال عصور التاريخ الاسلامي. لقد كتب الصحفي العربي المعروف أحمد بهاء الدين في ركنه اليومي بـ «الأهرام» مقالاً ورد فيه أن الشريعة الاسلامية لم تطبق خلال جميع مراحل التاريخ الاسلامي. وقد أثار مقال الأستاذ بهاء الدين ردود فعل من طرف كتّاب ومفكرين آخرين ممن يهتمون بقضايا الاسلام والفكر الاسلامي، ونشرت ردود في أكثر من صحيفة مما اضطر الأستاذ بهاء الدين إلى الردّ على الردود مستشهداً برأي عدد من أساتذة الأزهر أو خريجيه لتأكيد أن الشريعة الاسلامية لم تطبّق كاملة في جميع مراحل التاريخ الاسلامي وإنما طبّقت تطبيقاً كاملاً في فترة محدودة هي عصر الرسول والخلفاء الراشدين. ولا شك أن الأستاذ بهاء الدين قد شعر بالرضى، حتى لا أقول «خرج من المأزق» عندما وجد أساتذة ذوي «سلطة» في الموضوع، أعني «أصحاب الفضيلة» الشيوخ المتخرجين من الأزهر، يؤكدون له أن الشريعة الاسلامية إنما طبّقت كاملة في العصر الاسلامي الأول، عصر الرسول

والخلفاء الراشدين، وأنه قد جاءت بعد ذلك عصور أو فترات لم تطبَّق فيها الشريعة تطبيقاً كاملاً.

ومنذ أن قرأت ما كتبه الأستاذ بهاء الدين وما كتبه الذين ردّوا عليه وما ردّ به هو عليهم أخيراً، وأنا أشعر في قرارة نفسي بأن المشكل الذي أثير هو من المشاكل «المزيفة»، أعني المشاكل التي لا أساس لها ولا فائدة ترجى من إثارتها. ذلك لأن الأهمية، بل والخطورة، التي أعطيت للموضوع لا تجد تبريرها، في نظري، إلا في جو محموم، حتى لا أقول «مسموم»، الجو الذي تطغى فيه العاطفة والانفعال على العقل والتروي، ويسود فيه الحذر وما يتبع ذلك من المبادرة إلى «التصديق» للخصم قصد افحامه وقمعه قبل أن ينهي كلامه ويدلي بجميع شكوكه.

وأعترف للقارىء وباعتزاز ـ وأحمد الله على ذلك ـ أنني أشعر أني متحرر إلى حد كبير من مثل تلك الحالة الوجدانية التي تضع صاحبها في موقف الدفاع والضعف حتى ولو لم يكن هناك ما يستوجب ذلك. أنا لا أجد حرجاً لا في ديني ولا في وجداني ولا في عقلي إذا قلت إن الشريعة الاسلامية لم تطبَّق قط «كاملة» في يوم من الأيام. أقول هذا وأنا أعطي لكل كلمة معناها وحقها من الدلالة، وبالخصوص كلمة «كاملة» التي أضعها بين مزدوجتين إبرازاً لها وتأكيداً عليها، لأنها جوهر المسألة، ولا أقول «المشكلة» لأن الموضوع كله واضح، في نظري، لا مشكلة فيه ولا إشكال. وفي ما يلي البيان:

١ ـ الشريعة الاسلامية لم تطبَّق «كاملة» في زمن الرسول ﷺ لسبب بسيط يعرفه جميع من له معرفة بالسيرة النبوية، هو أن هذه الشريعة لم تنزل دفعة واحدة ومرة واحدة وإنما استغرق نزول ما نزل منها وتقرير ما تقرر حياة الرسول ﷺ كلها من يوم بعثته إلى اللحظة التي لفظ فيها أنفاسه. ذلك لأن القرآن وهو الأصل الأول للشريعة لم يكتمل إلا يوم نزلت الآية الشهيرة ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً...﴾[1]. ويقال إن الرسول ﷺ لم يعش بعدها إلا واحداً وثمانين يوماً (قد تكون نزلت خلالها آيات. وآخر ما نزل من القرآن موضوع خلاف كما هو معلوم). أما المصدر الثاني للشريعة المبيِّن للمصدر الأول والمفصِّل لما أجمل فيه فهو السنّة النبوية أي ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل وما أقرَّ الناس عليه، ومعلوم أن هذا الأصل الثاني لم يكتمل إلا في اللحظة التي كفَّ النبي ﷺ فيها عن الكلام والفعل، لحظة وفاته عليه السلام. وإذن، فقبل انتهاء نزول القرآن وقبل انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى لم تكن الشريعة الاسلامية قد طبِّقت تطبيقاً «كاملاً»، لسبب بسيط هو

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣.

أنها لم تكن قبل ذلك قد اكتملت بعد. ومعنى ذلك أن ما طُبق من الشريعة في كل مراحل نزولها هو ما كان قد نزل منها، وهو جزء منها وليس كلها.

٢ ـ ولم تطبَّق الشريعة الاسلامية كاملة زمن الخلفاء الراشدين لسبب بسيط أيضاً هو أن الصحابة واجهوا نوازل ومستجدات لم تكن قد ظهرت زمن النبي ﷺ فكان عليهم أن يجتهدوا، وكان لا بد أن يستشير بعضهم بعضاً، وكان لا بد أن يتناقشوا فيختلفوا ويتفقوا، وكان لا بد، في جميع الأحوال، أن يتصرفوا إما عن اجتهاد وإما بإجماع. وكما نعرف جميعاً فالإجماع والاجتهاد هما الأصلان الثالث والرابع من أصول التشريع في الاسلام. وواضح أن الشريعة إنما تكمل باكتمال أصولها (ولا عبرة هنا بالنقاش حول حجية الاجماع والاجتهاد فالجميع ـ باستثناء الشيعة ـ متفقون حول اجماع الصحابة واجتهادهم، والخلاف هو حول اجتهاد واجماع من جاء بعدهم). وإذن فالحديث عن «تطبيق الشريعة كاملة» لا يصح، من الناحية المبدئية، إلا عندما تكون أصولها الأربعة قد تقررت كلها، وهذا لم يحدث إلا بعد أن انتهت الحقبة التي كان فيها الصحابة هم أهل الحل والعقد، حقبة الخلفاء الراشدين.

٣ ـ على أن الشريعة الاسلامية ليست مكوّنة فقط مما نصّ عليه القرآن والسنّة وما قرره اجماع الصحابة واجتهادهم، بل هي تضم كذلك ما قرره الفقهاء المجتهدون في كل العصور وأيضاً ما سيقرره الفقهاء المجتهدون الذين ستعرفهم العصور الآتية. وإذن فما دامت الشريعة الاسلامية قد بدأت تتقرر مع البعثة المحمدية فاكتملت مبادئها العامة وأركانها الأساسية في عهد الرسول ﷺ (بالكتاب والسنّة) وتوضحت جوانب كثيرة منها واغتنت باجتهاد الصحابة، وهي تغتني دوماً باجتهاد الفقهاء المجتهدين، في الماضي والحاضر والمستقبل، فإنه لا معنى للقول إن الشريعة الاسلامية قد طبقت «كاملة» في هذا العصر أو ذاك، لأن الشريعة الاسلامية، بما أنها شريعة جميع العصور والأزمان، على المجتهدين فيها أن يجدوا حلولاً وصيغاً شرعية لجميع ما يستجد في مستقبل الأيام، أقول بما ان الشريعة الاسلامية هي كما وصفنا فلا معنى للقول إنها طُبِّقت «كاملة» بل الأصح أن يقال إنها تكتمل باستمرار (أو أن الأمر يجب أن يكون كذلك).

نعم قد يقال: ليس المقصود «الكمال» بهذا المعنى. وإنما المقصود هو أن ما وجد من الشريعة في زمن الرسول وزمن الخلفاء الراشدين قد طُبِّق تطبيقاً كاملاً. وهذه وجهة نظر يمكن أن تعارض، على مستوى الجدل فقط، بالأمور التالية:

ـ إن الشريعة زمن الرسول ﷺ قد عرفت، سواء على مستوى النص القرآني أو على مستوى السنّة النبوية، تطوراً جعل منها شريعة حية وليس شريعة جامدة، تطور يعكسه بوضوح وجود «الناسخ والمنسوخ». والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو

التالي: هل الأحكام التي كان يجري العمل بها ثم نُسخت «بخير منها أو مثلها» تدخل في دائرة «كمال» تطبيق الشريعة أو لا تدخل. أوَليس «الكمال» هنا للناسخ وليس للمنسوخ؟ ثم هل كان جميع الذين أسلموا زمن النبي ﷺ يقومون بما تقرر من الأحكام فيصلّون ويزكّون ويرجمون الزاني أو يجلدونه ويقطعون يد السارق بمجرد الاعلان عن إسلامهم. ألم يكن النبي ﷺ يقبل من وفود القبائل مجرد الاعلان عن اسلامهم (الشهادة) ثم تأتي بعد ذلك مرحلة «تعليمهم شؤون دينهم» بواسطة من يبعثه إليهم لهذا الغرض. ثم ألم يكن كثير من الأعراض الذين أسلموا «ولما يدخل الايمان» في قلوبهم مقصرين في تطبيق ما كان موجوداً من الشريعة، ولم يكن يخفى ذلك على رسول الله ﷺ. فهل يمكن القول، بإدخال هؤلاء وأولئك في الحساب، إن الشريعة أو ما كان موجوداً منها قد طبّق تطبيقاً كاملاً على الناس جميعاً زمن النبي ﷺ، أعني الناس الذين أعلنوا اسلامهم؟

– ومثل ذلك يقال بالنسبة إلى عصر الصحابة، عصر الفتوحات. فالناس الذين أسلموا حين الفتح، على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، وفي العصور التالية كذلك، لم يطبّقوا الشريعة أو لم تطبّق عليهم، تطبيقاً كاملاً بمجرد اعلان إسلامهم طوعاً أو كرهاً، بل كان لا بد من وقت يتعلّمون فيه دينهم وكان لا بد من استقرار الأحوال حتى يعيّن القضاة والقراء... الخ، أي كان لا بد من وقت يمر عليهم دون أن تطبّق الشريعة عليهم، وهم مسلمون، تطبيقاً كاملاً.

– وما القول في اجتهادات الخلفاء الراشدين التي يوجد فيها ما يشبه الناسخ والمنسوخ: فقد وزع أبو بكر، كما هو معروف، الغنائم والعطايا على أسلوب وطريقة ومقاييس، ولما تولى عمر بن الخطاب عدل عنها إلى أسلوب ومقاييس أخرى. وأما الخليفة الثالث عثمان بن عفان فمعروف أنه سلك في كثير من الأمور غير مسلك أبي بكر وعمر، دع عنك ما كان يؤاخذ عليه خلال السنين الأخيرة من خلافته. فأيها ينتمي إلى الشريعة المطبّقة «كاملة»: مسلك أبي بكر الذي نسخه مسلك عمر، أم الكيفية التي تصرّف بها عثمان؟ علينا أن نقول كما قال الفقهاء: لقد اجتهدوا وكل مجتهد مصيب. ولكن هل يدخل كل اجتهاد في دائرة «كمال» الشريعة؟

– ولننتقل إلى عصرنا وما سيأتي بعده من العصور، ولنقل إن دائرة الشريعة الاسلامية حين ستطبّق مثلاً في المسلمين، وهم يسافرون إلى القمر أو يطوفون في الفضاء أو يتخذون موقفاً من الحمل الاصطناعي عن طريق التلقيح داخل الأنابيب الزجاجية هي دائرة أوسع كثيراً من دائرة نفس الشريعة كما تطبّق اليوم أو كما طبّقت في الماضي. وإذن أفليس ميلها واقترابها من الكمال في هذه الحالة أقوى مما كان عليه الأمر في أي زمن مضى؟

ما نريد أن نخلص إليه من هذه التساؤلات الجدلية هو الوصول إلى الحقيقة البديهية التالية: هي أن «الكمال» في مجال تطبيق الشرائع كما في أي مجال آخر، هو كمال نسبي، سواء تعلّق الأمر بزمن الأنبياء أو زمن حواريهم وصحابتهم أو ما جاء ويجيء بعدهم من أزمان. إلا أنه لا كمال في هذه الدنيا، لا في مجال تطبيق الشريعة ولا في غيره من المجالات.

وبعد، أفلست ترى معي، أخي القارىء، أن هناك كثيراً من القضايا التي تشغلنا وتفرّق بيننا وتجرّنا إلى التخاصم وأحياناً إلى التنابز بالألقاب، وهي في حقيقة أمرها قضايا غير ذات موضوع: قضايا تشغل عن المهم فضلاً عن الأهم. والمهم والأهم يتعلقان دائماً بالحاضر والمستقبل. فلننظر إلى ماضينا كله نظرة تاريخية، نظرة تعتمد «أسباب النزول»، فنأخذه في كليته ونعترف به كتاريخ للإسلام والمسلمين، تاريخ قوّتهم وضعفهم، صوابهم وخطأهم، ناظرين إلى المستقبل نفس النظرة، النظرة التاريخية التي ترى الكمال صيرورة وليس معطى جاهزاً جامداً.

الفصل الثالث

مسألة الدين والدولة

أولاً: الدين والدولة في المرجعية التراثية

١ ـ مسألة تنفيذ الأحكام

. . . نعم يمكن أن تنجح في اقناع من يفكر من داخل المرجعية التراثية وحدها بأن الأمر لا يتعلق قط بإنشاء دولة ملحدة ولا بنزع الصبغة الاسلامية عن المجتمع، يمكن أن تحلف له بأغلظ الأيمان بأن المقصود ليس هو هذا ولا ذاك، وسيكتفي بالقول «الله أعلم» ويسكت. ولكنك لا تستطيع أبداً أن تقنعه بأن «فصل الدين عن الدولة» ليس معناه حرمان الاسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. وإذن فيجب البدء بالتمييز بين السلطة المنفِّذة للأحكام وبين الهيئة الاجتماعية المسماة: الدولة.

لا شيء يعتم الرؤية ويوقع في التيه الوجداني والضلال الفكري كالأسئلة المزيفة. الأسئلة المزيفة هي، كأسئلة الأطفال، أسئلة تطرح مشاكل مزيفة يعيشها الوعي على أنها مشاكل حقيقية. وخطورة السؤال المزيف تكمن في أنه يستدعي جواباً مزيفاً يثير بدوره مشكلة أو مشاكل مزيفة. ذلك لأن كل سؤال يُطرح إلاّ ويحمل معه مشروع جواب. وعندما يُطرح السؤال في صيغة زوج تقابلي مثل: «هل الاسلام دين أم دولة؟» فإنه يضع المسؤول، وبالتالي الفكر، أمام تسمية عقلية ثنائية محصورة، مما يفرض أحد أمرين؟ إما: «الاسلام دين لا دولة» وإما: «الاسلام دين ودولة»، أما

الاحتمال الثالث أي «الاسلام دولة لا دين» فهو احتمال غير وارد، لأن الاسلام، بالتعريف دين.

والأسئلة المزيفة هي، في الغالب، أسئلة لا تستمد إشكاليتها من الواقع، بل هي تعبّر عن إشكالية فكر حالم، أو فكر مجرد، ميتافيزيقي، أو تطرح في مجال معين مشكلة تستقي مضمونها وتحديداتها من مجال آخر. والثنائية التي نحن بصددها، ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث، هي من هذا النوع الأخير من المشاكل. ذلك أن السؤال «هل الاسلام دين أو دولة» سؤال لم يسبق أن طرح قط في الفكر الاسلامي منذ ظهور الاسلام حتى أوائل القرن الماضي، وإنما طُرح ابتداءً من منتصف القرن الماضي بمضمون لا ينتمي إلى التراث الاسلامي، مضمون نهضوي يجد أصوله وفصوله في النموذج الحضاري الأوروبي الذي كان العرب وما زالوا يطمحون إلى تحقيقه في أوطانهم، وبالخصوص ما يتعلق منه بالتقدم والنهضة.

نعم إن المشاكل لا تقبل النقل من مجال إلى مجال إلا إذا كان هناك في المجال المنقول إليه ما يجعل عملية النقل تلك مبررة نوعاً من التبرير، بمعنى أن التأثيرات الخارجية لا يكون لها مفعول إلا مع وجود استعداد «داخلي» مسبق. ومع ذلك فالمنقول، حتى في هذه الحالة، سيظل غريباً شاذاً، يثير المشاكل ويتسبب في احتكاكات واصطدامات داخل المنقول إليه، إذا لم تتم تبيئة هذا الأخير تبيئة تامة ملائمة ناجحة. ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نُقلت إلى المجال العربي، في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، لم يتم بعد تبيئتها تبيئة ملائمة في الواقع العربي الفكري والحضاري كي تصبح معبرة بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوروبي الذي نُقلت منه.

سنحاول إذن أن نعمل على التحرر من حبائل السؤال المزيف، وذلك بوضعه هو نفسه موضع السؤال، حتى إذا جرّدناه من عناصر التزييف أمكن طرحه حينئذ بالصيغة التي يكون بها معبّراً عن الواقع العربي: عن معطياته الخاصة الماضية والحاضرة وعن مطامح الأمة العربية وتطلعاتها المستقبلية. ومن أجل هذا الغرض سنتناول الموضوع على أربع مراحل، نطرح في كل منها مستوىً من مستويات المشكل كما طُرح ويُطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر: سننظر أولاً في الكيفية التي يجب أن تُطرح المسألة بها داخل المرجعية التراثية حتى يمكن أن يكون لها جواب مستمد من هذه المرجعية نفسها، ثم نعرض ثانياً لتحليل العناصر التي يتحدَّد بها الجواب الذي تقدمه هذه المرجعية، ثم ننظر ثالثاً في الكيفية التي طُرح بها المشكل في المرجعية النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة، ثم نعرض رابعاً وأخيراً لعلاقة المسألة بالواقع العربي الراهن وآفاق مستقبله.

لنبدأ بطرح المسألة على المستوى الأول.

واضح أن هدفنا هنا ليس القيام بتحليل أكاديمي، وإنما هدفنا تأطير الموضوع تأطيراً يسمح بتوفير حد أدنى من الفهم والتفهم والتفاهم، اقتناعاً منا بأن من أهم عوائق التواصل والتفاهم بين تيارات الفكر العربي المعاصر انغلاق كل منها داخل مرجعيته الخاصة وانشداده المطلق إليها ونفي كل ما عداها، إما بجهله أو تجاهله وإما بتصنيفه تصنيفاً ايديولوجياً، بالمعنى الذي تكون فيه الايديولوجيا هي «آراء خصمي».

المرجعية التراثية تتكون من التاريخ الاسلامي السياسي والفكري، الرسمي منه بصفة خاصة، منذ ظهور الاسلام إلى أوائل القرن الماضي، إنها الفترة التي كان الاسلام فيها يشكّل عالماً حضارياً يكفي نفسه بنفسه لا يعرف من المشاكل إلا ما نشأ فيه ووجد حلولاً ما داخله. هذا العالم المغلق، المستقل بنفسه المتسع لمشاكله هو الذي يفكر داخله وبواسطة معطياته قسم كبير جداً من مثقفي الوطن العربي، ليس الشيوخ والعلماء منهم وحسب، بل الشبان والمثقفون أيضاً. والمبدأ المؤسس لهذه المرجعية والمتحكم في توجيهها هو أن كل ما يوضع في مقابل الاسلام فهو ليس من الاسلام. وبخصوص الثنائية التي تعنينا هنا، ثنائية الدين والدولة فإنها إذا طرحت بمضمونها الأصلي، الأوروبي الذي يفيد المطالبة بفصل الدين عن الدولة، إنها إذا طرحت بهذا المضمون في مرجعيتنا التراثية تلك، فإن هذا الطرح سيُفهم حتماً على أنه «اعتداء على الاسلام» ومحاولة مكشوفة لـ «القضاء» عليه.

لماذا؟

للجواب عن هذا السؤال، جواباً مثمراً، يجب تجنب الاتهامات المجانية من قبيل الرمي بالتعصب وضيق الأفق... الخ، فضررها أكثر من نفعها، فضلاً عن كونها تنمُّ عن عدم فهم أو على الأقل عن عدم تفهُّم لمحددات تفكير من يصدر عن المرجعية التراثية.

لننظر إذن إلى الكيفية التي تفهم بها عبارة «فصل الدين عن الدولة» داخل مرجعيتنا التراثية، المرجعية التي لا تحتمل هذه الثنائية (ثنائية دين/ دولة)، لأنه لم يكن هناك في التاريخ الاسلامي بمجمله «دين» متميز أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط «دولة» تقبل أن يفصل الدين عنها. فعلاً كان هناك حكام اتهموا بالتساهل في أمر من أمور الدين كالجهاد أو مقاومة البدع... الخ، ولكن لا أحد من الحكام في التاريخ الاسلامي استغنى، أو كان في امكانه أن يستغني، عن اعلان التمسك بالدين، لأنه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعية لحكمه غير شرعية الاعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن هناك في التاريخ الاسلامي، في أية فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة

عن الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفراداً يجتهدون في الدين ويفتون في ما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل.

وإذن فعبارة «فصل الدين عن الدولة» أو «فصل الدولة عن الدين» ستعني بالضرورة، داخل المرجعية التراثية، أحد أمرين أو كليهما معاً: إما إنشاء دولة ملحدة غير اسلامية، وإما حرمان الاسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. نعم يمكن أن تنجح في اقناع من يفكر من داخل المرجعية التراثية وحدها بأن الأمر لا يتعلق قط بإنشاء دولة ملحدة ولا بنزع الصبغة الاسلامية عن المجتمع، يمكن أن تحلف له بأغلظ الأيمان بأن المقصود ليس هو هذا ولا ذاك، وسيكتفي بالقول «الله أعلم» ويسكت. ولكنك لا تستطيع أبداً أن تقنعه بأن «فصل الدين عن الدولة» ليس معناه حرمان الاسلام من «السلطة» التي يجب أن تتولى تنفيذ الأحكام. وإذن فيجب البدء بالتمييز بين السلطة المنفِّذة للأحكام الشرعية وبين الهيئة الاجتماعية المسمّاة: الدولة.

لماذا؟

لأن الدين في نظره يشتمل على أحكام يجب أن تنفَّذ وأن الدولة هي «السلطة» التي يجب أن تتولى التنفيذ.

وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه، سؤال «هل الاسلام دين ودولة؟» لا يجد معناه الاسلامي، أي القابل لأن يجاب عنه من داخل التجربة الحضارية الاسلامية إلا إذا أعدنا صياغته بأن وضعنا فيه كلمة «أحكام» مكان كلمة «دين»، وكلمة «سلطة» مكان كلمة دولة. فكيف ينبغي أن نفهم الصيغة الجديدة لهذا السؤال؟

٢ ـ «الخلافة»... وميزان القوى

... وإذن فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاماً ينصّ عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الاسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» مفهوم متسع إذ يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على العلماء والفقهاء وعلى الحاكم المسلم في دار الاسلام سواء كان والياً أو أميراً أو خليفة...

تتحدد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية في إطار الحقيقة التاريخية التالية، وهي أن الاسلام ظهر في مجتمع لم تكن فيه دولة. وأن الدولة العربية الاسلامية نشأت بصورة تدريجية، ولكن بوتائر سريعة، من خلال انتشار الدعوة

الاسلامية وانتصار النبي في غزواته وبكيفية خاصة فتح مكة، أولاً، ثم ثانياً من خلال انتشار الفتوحات ونجاح العرب في الظهور كقوة عالمية، والدخول بالتالي في علاقات دولية واسعة.

هذه حقيقة تاريخية لا تحتمل الجدال ولا النقاش. غير أن تفسير هذه الحقيقة التاريخية تفسيراً يسمح باستخلاص نتائج تشريعية واحدة ليس بالأمر الهين، لأن الأدلة التي يمكن بها اثبات وجهة نظر معينة متكافئة مع الأدلة التي يمكن بها اثبات وجهة نظر أخرى مضادة.

وهكذا فمن جهة:

- ليس من الممكن اطلاقاً الجزم بشيء حول ما إذا كان النبي محمد ﷺ قد وضع من جملة أهدافه، في بداية دعوته، إنشاء دولة. إنه ليس هناك، لا في الحديث ولا في المرويات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة، بل بالعكس هناك خبر متواتر يؤكد أن النبي رفض رفضاً مطلقاً العرض الذي قدّمه له أهل مكة عند ابتداء دعوته، والذي يقترحون عليه فيه أن ينصّبوه رئيساً عليهم مقابل تخلّيه عن الدعوة إلى دينه الجديد، مما يدل دلالة قاطعة على أن هدف النبي - في البداية على الأقل - كان نشر الدين الجديد وليس تكوين دولة ولا الحصول على زعامة.

- كما أنه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الاسلامية دعوة إلى انشاء دولة أو مُلك أو امبراطورية... الخ.

ومن جهة أخرى هناك بالمقابل حقيقتان لا يمكن الجدال فيهما:

الأولى هي أن القرآن يتضمن أحكاماً يأمر المسلمين بالعمل بها وأن من بين هذه الأحكام ما يتطلب وجود سلطة تنوب عن الجماعة في تنفيذه، كحد السرقة مثلاً.

أما الحقيقة الثانية فهي أن تنفيذ هذه الأحكام التي من بينها القيام بالجهاد والفتح... الخ قد أدى في نهاية المطاف إلى تطور الدعوة الاسلامية إلى دولة منظمة ذات مؤسسات تطورت واتسعت مع تطور واتساع عالم الاسلام الجغرافي والحضاري والفكري.

وإلى جانب هذه الحقائق الأربع المتكافئة مثنى مثنى، والتي لا تسمح بالخروج بنتيجة حاسمة في الموضوع، هناك التجربة التاريخية الاسلامية والفكر الفقهي المنظر لها.

معروف تاريخياً أن أول خلاف جدّي وخطير قام بين المسلمين هو اختلافهم، مباشرة بعد وفاة النبي، في تعيين من سيخلفه. وكان الخلاف بين المهاجرين

والأنصار. وحسب ما تذكره كتب التاريخ، يبدو أن الحجج النظرية والشرعية التي أدلى بها كل فريق كانت متكافئة، وأن الذي حسم الأمر، في النهاية، هو تذكير المهاجرين اخوانهم الأنصار بأن «العرب لا تدين إلا لهذا الحيّ من قريش»، بمعنى أن القبيلة الوحيدة المؤهلة للزعامة هي قبيلة قريش، وبالتالي فميزان القوى هو الذي حسم الأمر، وكانت النتيجة أن استبعدت فكرة «منا أمير ومنكم أمير» وسار الأمر كله إلى المهاجرين ببايعة أبي بكر بالخلافة، خلافة النبي، وإعلانه: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء»، مخاطباً بذلك الأنصار.

كانت هذه الحادثة، حادثة اجتماع المهاجرين والأنصار في سقيفة بني ساعدة بالمدينة لاختيار الخليفة، هي الإطار المرجعي الرئيسي، إن لم يكن الوحيد، الذي استند إليه فقهاء أهل السنّة في تشييد نظريتهم في الخلافة. ورغم اجتهاد الفقهاء في اضفاء الشرعية الاسلامية على جميع الحكّام الذين عرفهم تاريخ الاسلام، فإنهم ظلوا مع ذلك متمسكين بوقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة معتبرين ما دار فيها وما انتهت إليه من نتائج سوابق اسلامية لها قوة القانون، وبعبارتهم اعتبروها «أصلاً» يقاس عليه. ويتكوّن هذا الأصل من ثلاثة عناصر رئيسية:

الأول يتمثّل في حصر المشكلة كلها في «من سيخلف النبي»، أي في اختيار الشخص الذي سيكون ولي أمر المسلمين. وبالتالي فنظرية الخلافة السنيّة لا تطرح الدولة كمؤسسة بل تهتم فقط بالشخص الذي سيبايَع على أن يحكم في الناس بكتاب الله وسنّة رسوله، لأمد غير محدود، وبدون أية شروط تخص المؤسسات والقنوات والأجهزة التي سيمارس بها السلطة المطلقة التي فوّضت له. ذلك أن الجماعة الاسلامية تفوض الأمر تفويضاً كاملاً تاماً للخليفة في ما يخص أدوات التنفيذ وبناء أجهزة الدولة واختيار الوزراء والأعوان والولاة... الخ، كما أنها لا تحتفظ لنفسها بحق الرقابة على الحاكم، لأنه بمجرد ما تتمّ له البيعة يصبح مسؤولاً أمام الله وليس أمام من بايعوه. وبالتالي فليس على هؤلاء إلا الطاعة، ما دامت أوامره وأحكامه لا ينطبق عليها المبدأ الاسلامي القائل: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

أما العنصر الثاني في نظرية الخلافة السنيّة فهو وحدانية الخليفة، بمعنى أن الخليفة لا يكون إلا واحداً في جميع بلاد الاسلام. نعم لهذا الخليفة أن يُنيبَ عنه من يحكم باسمه من الوزراء والولاة، وله أن يفوّض لهم جزءاً من سلطته حسب الظروف والأحوال ولكن مع ذلك يبقى خليفة المسلمين من الناحية النظرية الفقهية واحداً، ولا يجوز الاعتراف بشرعية أكثر من خليفة واحد. وعندما قامت الخلافة الأموية في الأندلس والخلافة الفاطمية في القاهرة إلى جانب الخلافة العباسية في بغداد كانت كل واحدة من هذه تعتبر نفسها ويعتبرها اتباعها هي الخلافة الشرعية الحقة. هذا طبعاً

من الناحية النظرية الفقهية، أما في الواقع فلقد شهدت بلاد الاسلام دولاً متعددة متزامنة متنافسة، وأحياناً متحاربة. وكانت كلها، وما زالت، دولاً اسلامية.

وأما العنصر الثالث فهو أن الخلافة، حسب رأي أهل السنّة، إنما تكون بـ «الاختيار» وليس بـ «النصّ» (وهذا المبدأ موجّه ضد الشيعة). ذلك لأنه ما دام الصحابة قد تداولوا بعد وفاة النبي واختلفوا ثم اتفقوا وبايعوا أبا بكر، فإن ذلك يعني أن الرسول لم يعهد إلى أحد بالخلافة من بعده. غير أن «الاختيار» في نظرية الخلافة عند أهل السنّة لا يتجاوز تقرير: أن النبي لم ينصّ لأي أحد من بعده. أما كيفية «اختيار الخليفة» فهذا موضوع تقرر فيه موازين القوى: فمن قام يطلب الخلافة لنفسه وغلب بشوكته واستطاع أن يجمع الناس حوله راضين أو مكرهين فهو الخليفة. نعم لقد اشترطت الأغلبية في العصور الاسلامية الأولى أن يكون الخليفة من قريش، ولكن هذا الشرط قد نُوزِعَ فيه من طرف فرق أخرى لأنه لا يستند إلى أساس شرعي واضح. وكيفما كان الأمر فقد كان الحسم للقوة وليس للنسب تماماً مثلما أن البيعة كانت تأتي بعد انتصار المُطالب بالخلافة. فالبيعة كانت من الناحية العملية نوعاً من التسليم بالأمر الواقع.

وإذن فنظرية الخلافة عند أهل السنّة هي في جملتها محاولة تقنين لأمر واقع. وبالتالي فلم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة أو الصور الواقعية التي كان عليها الحكم في الاسلام. وهكذا فالشيء الثابت الوحيد الذي تمدنا به المرجعية التراثية هو أن هناك أحكاماً ينص عليها القرآن وتحتاج إلى «ولي الأمر» ليتولى تنفيذها نيابة عن الجماعة الاسلامية. ومفهوم «ولي الأمر» في الاسلام مفهوم متسع يصدق على رئيس العائلة وعلى رئيس القبيلة كما يصدق على الفقيه وعلى الحاكم المسلم في دار الاسلام سواء كان والياً أو أميراً أو خليفةً. ومما تجدر ملاحظته في هذا الشأن أن القرآن استعمل صيغة «أولي الأمر»، بالجمع لا بالمفرد، في الآية المرجعية في مسألة الحكم، وهي قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾[1]. ومعنى هذا أنه ليس من الضروري شرعاً أن يكون «ولي الأمر» واحداً بالعدد.

والخلاصة أنه لما كان النبي قد ترك الأمر لصحابته ليفصلوا فيه من بعده، فإن ما أقرّه الصحابة وما صنعه الخلفاء من بعدهم وما قاله الفقهاء في الخلافة، كل ذلك يؤول أمره إلى الاجتهاد. والاجتهاد في مسألة ترك أمرها للمسلمين سيختلف حتماً باختلاف العصور وتغيُّر الظروف، والشيء الثابت الوحيد، شرعاً، هو كما قلنا إن

---

(١) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

هناك أحكاماً شرعية يتطلب تنفيذها وجود «ولي الأمر»، أما الدولة الاسلامية فلقد كانت منذ اجتماع سقيفة بني ساعدة دولة يقرر المسلمون في شأنها حسب ما يمليه عليهم ميزان القوى، القوى المعنوية والقوى المادية. وبما أنهم كانوا جميعاً مسلمين، أو على الأقل يتصرفون بوصفهم كذلك، فإن مسألة علاقة الدولة بالدين لم تكن مطروحة ولا كان يمكن أن تُطرح. إنها من المسائل التي لم يكن من الممكن التفكير فيها لأن كل شيء في المجتمع الاسلامي هو اسلام، ما عدا ما حرّمه الله بنصّ من القرآن أو على لسان الرسول. وليس هناك نص من هذا النوع يلزم المسلمين بنوع من الحكم معينّ، ولا وجود لنص ينهاهم عن نوع من الحكم معينّ، وهذا ما جعل بعض رجالات الفرق الاسلامية يقولون بإمكانية الاستغناء عن الخليفة مطلقاً، وبالتالي عن الدولة، إذا قام كل منهم بما له وما عليه من الناحية الدينية، الشيء الذي تسقط معه الحاجة إلى حاكم.

٣ ـ «الخلافة» ثغرات دستورية

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرَّع له الاسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي، نموذج «الأمير على القتال» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الاسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت فبرز فراغ دستوري. . .

من الأمور اللافتة للنظر أن الكتّاب والمؤلفين في «الفكر الاسلامي المعاصر» من معتدلين ومتشددين يتجنبون الخوض بتفصيل في ما هو أساسي وتأسيسي بالنسبة إلى متطلبات عصرنا وينشغلون بما هو أقلّ شأناً بالقياس إلى التحديات التي تواجهنا اليوم. إن هناك شعاراً يرفعه من يصنّفون ضمن ما يسمّى بـ«الاتجاه الاسلامي» شعار: **«الاسلام هو الحل»**. ومع أن هذا الشعار يطرح قضية غير ذات موضوع عندما يُرفع في وجه مسلمين ـ إذ كيف يمكن أن يكون الشخص مسلماً دون أن يعتقد أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان وأنه هو الحل دائماً، تماماً مثلما يعتقد المسيحي في مسيحيته واليهودي في يهوديته والبوذي في بوذيته. . . ـ فإن رافعيه إنما يقصدون توظيفه **كشعار سياسي ايديولوجي في وجه شعارات أخرى**، وفي هذه الحالة يجب أن يدور النقاش حول المضمون أو المضامين التي تعطى لهذا الشعار في وضعية معينة وإزاء قضايا ومشاكل محددة.

وإذن فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: ما هو المضمون أو المضامين

التي تعطى لهذا الشعار السياسي «الاسلام هو الحل» من طرف رافعيه؟ هنا يجد الباحث والسائل والتابع وكل من يهمه هذا الشعار من وجه أو آخر، يجد نفسه أمام فراغ: **ما هو النظام السياسي الذي يقبل أن يوصف بأنه «اسلامي» ويكون في نفس الوقت متلائماً مع ظروف عصرنا مستجيباً لحاجاته واتجاه تطور التاريخ؟** إنه لا يكفي أن يقال إن الحكم في الاسلام مبني على «الشورى» وعلى «العدل» وعلى «الاخاء»... الخ، فجميع الديانات وجميع المذاهب السياسية والاجتماعية ترفع شعارات من هذا النوع لسبب بسيط هو أنها شعارات تعبّر عن قيم انسانية خالدة ومثل عليا يتطلع البشر جميعاً في كل وقت إلى تحقيقها.

وبما أنه ليس هناك، لا في القرآن ولا في السنّة، نصّ تشريعي ينظّم مسألة الحكم، وبما أن النبي ﷺ قد توفي دون أن يعيّن من يخلفه ودون أن يبيّن طريقة تعيينه ودون أن يحدد اختصاصاته ولا مدة ولايته **فإن المسألة برمتها قد بقيت تنتمي إلى جنس المسائل التي يصدق عليها قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»**، فهي إذن متروكة لـ «الدراية» و «الاجتهاد». وبالتالي فشعار «الاسلام هو الحل»، عندما يرفع كشعار سياسي، سيبقى شعاراً فارغاً ما لم يكن رافعه يبشر باجتهادات معينة واضحة ومفصلة في المسألة السياسية، مسألة الحكم خاصة.

والاجتهاد في الاسلام، كما في جميع الديانات والمذاهب، لا ينطلق من فراغ، من لا شيء، فليس ثمة شيء يبنى على لا شيء. إن الاجتهاد في الاسلام إما أن يكون في المسائل التي يمكن أن تدرج تحت حكم شرعي فيه نصّ، وإما أن يكون في مسائل لا نص فيها. **وفي هذه الحالة تكون المصلحة العامة التي تقتضيها ظروف العصر هي المرجع، والخلقية الاسلامية هي الموجه، والتجربة التاريخية للأمة هي موطن العبرة والاعتبار.**

لنبدأ بهذا الجانب الأخير ولنتساءل: ما هو الدرس الأساسي الذي تقدمه لنا التجربة التاريخية للأمة العربية في مسألة الحكم؟ الجواب الذي قد لا يختلف عليه اثنان يمكن صياغته كما يلي: **إن الواقعة السياسية الرئيسية في التاريخ العربي الاسلامي هو: «انقلاب الخلافة إلى مُلك»**. ومن هنا السؤال الضروري التالي: لماذا «انقلبت الخلافة إلى مُلك»؟ لماذا لم تعالج الأزمة السياسية التي حدثت في أواخر عهد الخليفة عثمان معالجة سياسية دستورية تجعل حداً لتدهور الوضع وتجنب الأمة ما آل إليه أمرها من فتنة وحرب أهلية انتهت بـ «انقلاب الخلافة إلى مُلك»؟

إذا نحن أردنا أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة الكبرى»، أحداث السنين الست الأواخر من عهد عثمان، وجب القول **إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم** الذي قام بعد وفاة النبي ﷺ، ويتجلى لنا هذا

الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في المسائل الثلاث الرئيسية التالية:

١ ـ عدم إقرار طريقة واحدة مقننة لتعيين الخليفة. لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «فلتة» كما قال عمر بن الخطاب، مشيراً بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمّت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها مرت حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وكاد أن يتطور النزاع إلى ما لا تحمد عقباه لولا أن بادر عمر إلى مبايعة أبي بكر فتبعه المهاجرون والأنصار. . . وكانت النتيجة في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون عليه الأمر لو لم يكن فيه استعجال، فلقد كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل رضى الناس واختيارهم. . . ولقد تلافى أبو بكر تكرار مثل تلك «الفلتة» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاها عمر بتعيين ستة يرشحون واحداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. **إذن لم تكن هناك طريقة واحدة لتعيين «الخليفة» فبقي الباب مفتوحاً لكل الاجتهادات وأيضاً لكل الاحتمالات.** وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار علي بن أبي طالب أيام «الشورى»، أي خلال تلك المداولات والنقاشات التي أسفرت عن تعيين عثمان خليفة، فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنة دموية انتهت بقتل عثمان ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم يكن هناك فراغ دستوري يتمثل، اضافة إلى ما ذكر، في القضيتين التاليتين.

٢ ـ عدم تحديد مدة ولاية «الخليفة». وهذا شيء يمكن أن نفهمه إذا استحضرنا في أذهاننا أن وظيفة «الخليفة» الأساسية، في ذلك الوقت، هي أن يكون «أميراً» للمسلمين يقود جهادهم في حروب الردّة أولاً ثم في حروب الفتوحات. إن «الأمير» في الاصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المعقول قط تحديد مدة امرة «الأمير»: إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عُزل أو قُتل وحينئذ يعيّن آخر مكانه. **ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أمير» ويعود إلى مكانه كبقية الناس.** وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي، لا من القرآن ولا من السنّة، ينظّم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لديهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج «الأمير» الذي كان حاضراً في مخيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش، وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا فعندما بايع الصحابة أبا بكر خليفة للنبي ﷺ إنما فعلوا ذلك ليخلفه في تسيير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذن فقد بايعوه قائداً عاماً لجيوش المسلمين، وبالتالي لم يكن من المعقول أن يخطر ببالهم تحديد مدة

ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه وبايع الناس عمر بن الخطاب وصاروا يدعونه: «يا خليفة خليفة رسول الله» استثقل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين» استحسنها لأنه رآها تعبّر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها، ولم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خائضون في حروب الفتوحات الكبرى. وطُعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعُيِّن عثمان خليفة له للقيام بنفس المهمة، فلم يكن من المعقول أن يحددوا مدة ولايته للسبب نفسه.

والجديد الذي حدث على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالت «حتى ملّه الناس» وكان رجلاً مُسنّاً بويع في السبعين من عمره. لقد تفاقمت المشاكل في السنين الأخيرة من ولايته واستفحل الخلاف ونشبت أزمة دستورية والخليفة طاعن في السن يحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسيئون التصرف. ولم تُجدِ النصيحة في اصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يحملونه على التراجع عن وعوده بالإصلاح. وهكذا لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر بعده؟ وبأي «قانون» أو سابقة يُطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحلّ إلا بالدم، ذلك لأنه عندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة...

٣ ـ **عدم تحديد اختصاصات «الخليفة»** لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان، والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك، نموذج «أمير الجيش»، لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات. إن مسألة الاختصاصات لم تكن من «المفكّر فيه» في ذلك العصر لأنه كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما كثرت المغانم وتبدلت الأحوال بالناس وظهرت مظاهر لم يكن من الممكن إلا أن تكون موضوع اعتراض واحتجاج، عندما حدث كل ذلك أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها. لقد طُرحت بحدة من خلال المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان والتي تتلخص في مسألة واحدة وهي أنه تجاوز اختصاصاته: عيّن أقاربه وتصرّف في خمس الغنائم... الخ. وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا فما تفقدون من حقكم؟ والله ما قصّرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ولم تكونوا تختلفون عليه (يعني عمر بن الخطاب) فَضَلَ فَضْلٌ من مال فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلِمَ كنت إماماً؟». وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنّا عمالك الفسّاق واستعمل علينا

من لا يتهم على دمائنا وأموالنا واردد علينا مظالمنا. قال عثمان: ما أراني إذن في شيء إن كنت أستعمل من هويتم واعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم».

وهكذا كشفت الثورة الدستورية الثالثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وأن من اختصاصاته وحده اختيار العمال والولاة وأن «الأمر» (= الحكم والسلطة) يفقد معناه ومضمونه إذا هو جُرِّد من هذه الاختصاصات. أما جواب الثوار، وقد كان يقف إلى جانبهم صحابة كبار مثل عمار بن ياسر، فضلاً عن مساندة طلحة والزبير وعلي بن أبي طالب لهم ـ أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فلقد كان كما يلي: «قالوا: والله لتفعلن أو لتعتزلن أو لتُقْتلن، فانظر لنفسك أو دع». فلما أبى أن يستجيب لما طلبوا وأصرّ على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأخلع قميصاً قمصنيه الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلقت جماعة جدران قصره يقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، ليس هناك نظام في الحكم شرّع له الاسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير على القتال» وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار الاسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات التي حصلت، فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاث التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وبذلك «انقلبت الخلافة إلى مُلك»...

٤ ـ الايديولوجيا السلطانية... والخلقية الاسلامية

إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادىء لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل بها.

لم تكن الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان والتي كانت وراء

«انقلاب الخلافة إلى المُلك» هي وحدها الدروس السياسية التي يمكن استخلاصها من التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية (انظر الحلقة السابقة). هناك جوانب أخرى لا بد من إبرازها وبالخصوص منها الكيفية التي دأب الحكام في الاسلام على اعتمادها في اطفاء الشرعية على حكمهم ابتداء من معاوية أول «مَلِك» في الاسلام.

لقد كان معاوية يعرف جيداً أنه اغتصب الحكم بالسيف وأنه بالتالي يفتقر إلى الشرعية التي تأسس عليها الحكم في الاسلام منذ أبي بكر، شرعية «الشورى»، فراح يلتمس الشرعية لحكمه من «القضاء والقدر» من جهة ومن العمل، من جهة أخرى، على استرضاء الناس بالتلويح لهم بإشراكهم في ثمار الحكم، خاصة المادية منها. وهكذا نجده من جهة يكرر في خطبه أن ما حدث من حرب بينه وبين علي بن أبي طالب وما كان من انتصاره وانتزاعه الحكم إنما كان «بقضاء الله وقدره» وبالتالي فالله هو الذي قضى «بسابق علمه» أن يتولّى الأمويون الحكم لأنهم أهل لـه وأكثر الناس خبرة بشؤونه. وقد ردّد عماله هذه الفكرة نفسها ومنهم زياد بن أبيه في خطبته المشهورة بـ «البتراء» التي قال فيها «أيها الناس، إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خوَّلنا...». وخطب معاوية أمام معارضي تولية ابنه يزيد ولياً للعهد فكان مما قاله: «وإن أمر يزيد قد كان قضاء من الله وليس للعباد خيرة في أمرهم».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى سلك معاوية سياسة «واقعية» وعمل جهده على حمل الناس على النظر إلى مسألة الحكم بعين «الواقعية السياسية» التي تقوم على التسليم بالأمر الواقع. خطب في المدينة بعد تمام «البيعة» له عام الجماعة فقال: «أما بعد فإني ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة» ثم قال إنه حاول أن يحمل نفسه على سيرة أبي بكر أو عمر أو عثمان ولكنها أبت ذلك ولم تستطعه، ثم أضاف قائلاً: «فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مؤاكلة حسنة ومشاربة جميلة. فإن لم تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية...». وسار «الخلفاء» الأمويون من بعده على هذا النهج **فاعتمدوا القول بالجبر كايديولوجيا والعطاء كممارسة سياسية فكان هذا وذاك هو أساس الشرعية التي بنوا عليها حكمهم.**

وعندما نجحت الثورة العباسية في اقامة دولتها لم يكن من الممكن أن يعتمد رجالها ايديولوجيا الجبر الأموي، وهم الذين كان في صفوفهم رجال قياديون عارضوا الأمويين وحاربوهم رافعين شعارات ايديولوجية مضادة وفي مقدمتها شعار «القدر»، أي القول بحرية الانسان واختياره وبالتالي مسؤوليته عن أعماله. من أجل ذلك عمدوا إلى التماس الشرعية لحكمهم، لا من القضاء والقدر، كما فعل الأمويون، بل

من «ارادة الله ومشيئته» فقالوا إن الله هو الذي شاء أن يحكموا وأنهم إنما يحكمون بإرادته ويتصرفون بمشيئته. خطب أبو جعفر المنصور، المؤسس الفعلي للدولة العباسية، فقال: «أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله اعمل فيه بمشيئته وارادته واعطيه بإذنه...». وهكذا أصبح «الخليفة»، الذي كان زمن الخلفاء الراشدين خليفة للنبي (أبو بكر) أو خليفة لخليفته (عمر) أو خليفة لخليفة خليفته (عثمان)، أقول أصبح «الخليفة» العباسي «خليفة الله» و«سلطانه في أرضه»، وأصبح ذلك هو أساس الشرعية عنده. وقد تكرّس هذا الأساس، البعيد عن الاسلام كل البعد، بما نقله ابن المقفع وغيره من «الكتّاب» (كتاب السلاطين) من مقولات **الايديولوجيا السلطانية الفارسية وغيرها التي تقوم على المماثلة بين الحاكم الطاغية المستبد وبين الإله... وفي بعض الأحيان المطابقة بينهما باتخاذ الحاكم إلهاً.**

أما «فقه السياسة» فلم يظهر إلا في فترة متأخرة، مع الماوردي خاصة. لقد كان قبل ذلك «كلاماً في الإمامة» يردّ به متكلمو أهل السنّة على آراء الشيعة والروافض منهم خاصة: لقد رفض هؤلاء الاعتراف بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان وقالوا إن النبي كان قد أوصى لعلي بن أبي طالب بالإمامة من بعده، فقام متكلمو أهل السنّة يردون على ذلك بإثبات صحة خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي مستندين إلى الوقائع التاريخية، ثم بنوا على ذلك ما اعتبروه شروطاً في الإمامة وطريقة تعيين الإمام... الخ محاولين الارتفاع بالكيفية التي جرت بها الأمور زمن الخلفاء الراشدين إلى مستوى «السوابق» التشريعية، وكان ذلك كله بهدف مواجهة الباطنية والروافض من الشيعة فكان «فقه السياسة»، في حقيقته وجوهره، تشريعاً لماضي الحكم في الاسلام وبالخصوص فترة الخلفاء الراشدين ولم يكن تشريعاً لحاضره ولا لمستقبله. نعم، لقد حاول الماوردي إضفاء نوع من الشرعية على الحكم في عصره على مستوى «الأحكام السلطانية»، أي الوظائف الادارية و«الولايات الدينية» من قضاء وغيره، ولكن «تشريعه» ذاك لم يكن سوى وصف لأمر واقع، ومحاولة لإضفاء نوع من الشرعية الفقهية عليه. وقد تطور «فقه السياسة» بعد الماوردي عبر سلسلة من التنازلات والتخلي عن الشروط حتى انتهى به الأمر إلى **الاعتراف بأن الحكم إنما يتم بالشوكة والغلبة** (الغزالي ومن جاء بعده) ثم انتهى الأمر بالفقهاء إلى صياغة «مبدأ كلّي» يلغي «فقه السياسة» الغاءً تاماً، مبدأ يقول: **من اشتدت وطأته وجبت طاعته**، وقد عبّرت عنه «العامة» في المغرب بالقول: «الله ينصر من أصبح».

تلك هي الدروس السياسية التي تقدمها لنا التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية، الدروس المستخلصة من السياسة المطبّقة، أولاً قبيل «انقلاب الخلافة إلى مُلك» (الثغرات الدستورية التي برزت في أواخر عهد عثمان: انظر الحلقة السابقة) ثم

بعد انقلابها إلى نظام في الحكم يلتمس الشرعية لنفسه من التمويه الايديولوجي والعطاء السياسي، وقبل ذلك وبعده: الشوكة والغلبة. ولكن التجربة التاريخية للأمة العربية الاسلامية ليست هي السياسة المطبَّقة وحدها، بل إنها أيضاً ما نعبّر عنه هنا بـ «الخلقية الاسلامية» في الحكم، تلك الخلقية التي بقيت تُلهم الفكر الحر وتنعش الآمال في الاصلاح والتغيير. والعناصر الأساسية في هذه الخلقية، التي يجب التماسها في عهد النبوة هي التالية:

١ ـ **الشورى**. لقد جعل القرآن من الشورى خصلة من الخصال الحميدة، جنباً إلى جنب مع الايمان بالله والتوكل عليه وتجنب الكبائر وإقامة الصلاة... فقال تعالى: ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكّلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش، وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾[٢]. ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى نفسه متوجهاً بالخطاب إلى النبي ﷺ ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تبنى عليها علاقته بأصحابه، فقال تعالى: ﴿فبما رحمةٍ من الله لِنتَ لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضُّوا من حولك، فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر...﴾[٣].

٢ ـ **المسؤولية وتوزعها في جسم المجتمع**. لقد كان الفكر السياسي في حضارات الشرق القديم، من فرعونية وبابلية وعبرانية وفارسية، يقوم على نموذج «الراعي» الذي يرعى قطيعاً من الغنم. فالحاكم «راعٍ» والباقي قطيع (= رعية). ويقوم هذا النموذج على المطابقة بين «راعي الكون» (الله) وراعي «القطيع» من البشر (الرعية). أما في الاسلام ـ **اسلام عصر النبوة لا اسلام الايديولوجيا السلطانية** ـ فقد أصبح لمضمون «الراعي» معنى آخر، وذلك من خلال الحديث النبوي الشريف القائل: «ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته: فالإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيتِه، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على مال سيده وهو مسؤول عنه، ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»، وواضحٌ أن الرعاية هنا تعني حفظ الأمانة وتحمّل المسؤولية، **وهي ليست من اختصاص شخص واحد بمفرده، بل هي موزعة في جسم المجتمع كله من أعلى الناس إلى أدناهم. والأهمية السياسية التي ينطوي عليها هذا المبدأ هو أنه ينص على توزيع المسؤولية، فلا استئثار بها ولا استبداد.**

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآيات ٣٧ ـ ٣٩.

(٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

٣ ـ أما العنصر الثالث من العناصر المؤسسة للخلقية الاسلامية في ميدان الحكم والسياسة وغيرهما من شؤون الدنيا التي ليس فيها نصّ فهو قوله عليه السلام: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». لقد مرّ ذات يوم بأناس يلقّحون النخل فسألهم عمّا يفعلون فقالوا: نلقحه لينتج، فقال: هلا تركتموه. ولما تركوه ولم ينتج أخبروه بذلك فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وبما أنه توفي عليه السلام دون أن يعيّن من يخلفه ولا طريقة تعيينه ولا نوع اختصاصاته ولا غير ذلك من شؤون الحكم والسياسة فإنه لا مناص من اعتبار هذه الشؤون من جملة ما يدخل في قوله: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم». وقد أكّد ذلك أبو بكر حينما خطب عند مبايعته قائلاً: «أيها الناس، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني...».

تلك في نظرنا هي الأسس التي تقوم عليها «الخُلُقية الاسلامية» في شؤون الحكم والسياسة. ونحن نستعمل هنا كلمة «الخلقية» لأن النصوص التي تقرر تلك المبادىء ليست نصوصاً تشريعية، أو على الأقل اعتُبرت وتعتبر كذلك، وهذا ما يجعل مجال الاجتهاد في شؤون الحكم واسعاً غير محدود إلاّ بحدود المثل العليا التي يقررها الاسلام، ومن هنا يتجلى بوضوح أن إعادة بناء الفكر السياسي في الاسلام يجب أن تنطلق، لا من الرجوع إلى آراء الماوردي وغيره فهي ليست آراء ملزمة لنا، وإنما أملتها ظروف عصرهم، بل يجب أن تنطلق عملية بناء الفكر السياسي الاسلامي المعاصر من اعادة تأصيل المبادىء الثلاثة المنوّه بها أعلاه وذلك بالصورة التي تجعلها تستجيب لحاجات عصرنا ومتطلباته. إن تحديد طريقة ممارسة «الشورى» بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية رئيس الدولة في حال النظام الجمهوري مع اسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومة مسؤولة أمام البرلمان، في حال النظام الملكي والجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة والبرلمان بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك مبادىء لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون اقرارها والعمل بها. إنها المبادىء التي بها وحدها يمكن سد الثغرات الدستورية الثلاث التي برزت في أواخر عهد عثمان فأدت إلى «انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض» (الصفحات السابقة).

وبعد، فليس هناك في نظرنا ما يبرر تحفُّظ بعض الحركات السياسية «الاسلامية» من الديمقراطية الحديثة. إن تبرير ذلك بالزعم بأن الخليفة في الاسلام يمكن أن يعيّن بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين، وبكون مدة ولايته لا تحدَّد بدعوى أن عقد البيعة أشبه بعقد البيع لا رجوع فيه وكون مبايعته تقتضي تفويض الأمر له وعدم تحديد اختصاصاته... إن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تستعيد آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره، أولئك الذين

قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بما أدلوا به من آراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة.

ثانياً: الدين والدولة في المرجعية النهضوية

١ ـ ضرورة تجنّب تعميم المشاكل القطرية

. . . والوطن العربي ليس الآن بلداً واحداً، ليس مجتمعاً واحداً، بل هو بلدان ومجتمعات ـ نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً ويجب أن نعمل من أجل هذا ـ وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية.

«وما دام قومنا لا يميزون بين الأديان التي يجب أن تكون بين العبد وخالقه والمدنيات التي هي بين الانسان وابن وطنه أو بينه وبين حكومته والتي عليها تبنى حالات الهيئة الاجتماعية والنسبة السياسية، ولا يضعون حداً فاصلاً بين هذين المبدئين الممتازين طبعاً وديانة، لا يؤمل نجاحهم في أحدهما ولا فيهما جميعاً كما لا يخفى». .ومن هنا «وجوب وضع حاجز بين الرياسة أي السلطة الروحية والسياسة أي السلطة المدنية. وذلك لأن الرئاسة تتعلق ذاتاً وطبعاً بأمور داخلية ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، بخلاف السياسة فإنها تتعلق بأمور خارجية غير ثابتة وقابلة للتغير والاصلاح بحسب المكان والزمان والأحوال. ولذلك كان المزج بين هاتين السلطتين الممتازتين طبعاً والمتضادتين في متعلقاتهما وموضوعهما من شأنه أن يوقع خلافاً بيننا وضرراً واضحاً في الأحكام والأديان حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه».

هذا ما كتبه بطرس البستاني في سياق تعليق له على الفتنة الطائفية التي اشتعلت نارها في لبنان وسوريا سنة ١٨٦٠ وذلك في صحيفته «نفير سورية» التي كان يصدرها آنذاك. وككثير من النصوص يتحدَّد هذا النص بمنطوقه ووضعية قائله والمناسبة التي قيل فيها. لنقل كلمة عن كل من هذه الجوانب الثلاثة وسنرى أنها هي نفس العناصر التي تتحدد بها مسألة «الدين والدولة» في المرجعية النهضوية العربية الحديثة.

أما منطوق النص فواضح: إنه دعوة صريحة إلى فصل الدين عن الدولة، إلى وضع حد فاصل بين الأديان والمدنيات، إلى وجوب وضع حاجز بين السلطة الروحية والسلطة المدنية، وبالعبارة المشهورة: اعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر. وذلك هو شرط التقدم والنهضة.

وواضح أن هذه الدعوة إنما يكون لها معنى بالنسبة إلى فكر يميز بين الله وقيصر، ويجد في خزينة الصور الذهنية التي تؤطره وتوجهه صورة أو صوراً يقف الله فيها في جانب وقيصر في جانب: إما كخصمين وإما كمتحالفين. وهذه الوضعية نجدها في تجربة أوروبا المسيحية على صور لعل أهمها ثلاث. الأولى هي التي عرفتها المسيحية في بداية ظهورها: لقد كانت هناك من جانب دولة على رأسها قيصر، الامبراطور الروماني، لا تدين بدين معيّن بوصفها دولة، وكان هناك من جانب آخر المسيح ابن مريم ومن بعده «الآباء» الذين تولّوا نشر المسيحية في أرجاء الامبراطورية الرومانية. والعلاقة بين الدين والدولة هنا كانت علاقة عداء. لقد حاربت الدولة المسيحية واضطهدتها واعتبرتها نشاطاً مخرّباً... الخ. أما الصورة الثانية فتبدأ مع القيصر قسطنطين الأول، أو قسطنطين الكبير، الذي قرر إثر انتصاره في إحدى حروبه سنة ٣١٢ للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للامبراطورية الرومانية، مما فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة، بل لتتحول في فترات طويلة من تاريخ أوروبا إلى مؤسسة تعلو على الدولة: لها السيطرة على الحياة الروحية والنفوذ والهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. أما الصورة الثالثة فهي التي ارتبطت بالنهضة الأوروبية وظروفها والتي انتهت إلى فصل الدين عن الدولة: إلى «العلمانية». والعلمانية لا تعني معاداة الدين ولا محاربته وإنما تعني فصل ما هو دنيوي عما هو أخروي وذلك بجعل السلطة السياسية والتعليم وجميع المرافق العامة في أيدي رجال محايدين من الناحية الدينية وابعاد القُسُس والأساقفة، وكل من يمثّل الكنيسة، عنها.

في جميع هذه الصور أو الحالات هناك الدين وهناك الدولة: إما متخاصمين وإما متداخلين وإما منفصلين، وفي جميع الحالات فالدين مؤسسة تتمثل في الكنيسة وفروعها المتغلغلة داخل المجتمع، والدولة مؤسسة تتمثل في أجهزتها المتغلغلة هي الأخرى داخل المجتمع.

ذلك هو منطوق النص المذكور. إنه يتخذ كمرجعية له التجربة بل التجارب التي عرفتها أوروبا على مستوى العلاقة بين الدين والدولة.

أما صاحب النص، بطرس البستاني، فهو مسيحي عربي لبناني من رواد النهضة العربية الحديثة عاش في القرن الماضي، أي في زمن كان فيه لبنان ولاية عثمانية كجلّ

الأقطار العربية. وكما هو معروف فالامبراطورية العثمانية كانت تحكم باسم الخلافة وتمارس الاستبداد والتعسف على العرب، مسلمين ومسيحيين، باسم الاسلام. ومن هنا ارتبطت النهضة في ذهن بطرس البستاني، كما في أذهان مفكرين عرب آخرين، وللمسيحيين منهم بصفة خاصة، بفصل الدين عن الدولة، أولاً لأن نموذج النهضة الذي كانوا يفكرون بواسطته هو النموذج الأوروبي، وثانياً لأن الاستبداد التركي والخلافة التي كان الأتراك يحكمون باسمها وتاريخ علاقتها مع العرب، كل ذلك جعلهم في أعين هؤلاء مصدراً للتخلف والتأخر، الشيء الذي يعني أن التقدم لا يمكن أن يتحقق إلا بالاستقلال عنهم مما يعني في نفس الوقت الانفصال عن «الخلافة» وبالتالي فصل الدين عن الدولة.

يبقى أخيراً **مناسبة النص** وهي فتنة سنة ١٨٦٠ التي قامت في لبنان بين المسيحيين والدروز. وقد تجنّد بطرس البستاني للتخفيف مما أثارته تلك الفتنة من مشاكل الحقد الديني، وقد ارتأى كما رأينا أن الحل لمشكل الطائفية الدينية في لبنان هو الفصل بين الدين والدولة.

يتضح مما تقدم إذن أن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية ثلاثة رئيسية: استلهام التجربة الدينية الأوروبية، مشكل الطائفية الدينية، ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة، أي استلهام النهضة الأوروبية. وهذه العوامل الثلاثة تختلف اختلافاً كلياً عن تلك التي تحدّد العلاقة بين الدين والدولة في المرجعية التراثية. وهذا ما يجعل التفاهم صعباً، إن لم يكن مستحيلاً، بين من يفكر داخل هذه المرجعية، ومن يفكر داخل المرجعية النهضوية المحددة بالعوامل المذكورة، خصوصاً عندما تُربط قضية النهضة بفصل الدين عن الدولة. هنا يجد المفكر داخل المرجعية التراثية أن الأمر على العكس تماماً مما يقوله المفكر «العلماني». فالتجربة التاريخية العربية الاسلامية تمدُّه بحقيقة تاريخية لا جدال فيها هي أن العرب إنما نهضوا بظهور الاسلام الذي مكّنهم، أو تمكّنوا به، من إنشاء دولة وفتح ممالك وتشييد حضارة.. .الخ، مما جعل الصورة التي ترتسم في ذهن صاحبنا صورة ثابتة لا تتزعزع، صورة تربط بين التمسك بالدين وبين النهضة ربط علة بمعلول وشرط بمشروط تماماً مثلما يربط المفكر العربي، داعية العلمانية، بين فصل الدين عن الدولة وبين النهضة ربط علة بمعلول وشرط بمشروط.

هنا يكمن الزيف في هذه الثنائية: ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر. **إنه يتمثل في تمسك كل طرف بما تعطيه مرجعيته معتبراً إياه الحقيقة الوحيدة الخالدة.** هذا في حين أن شروط النهضة ليست واحدة بل متعددة ومتشابكة وتتغير حسب الظروف والعصور، فقد يكون عنصر ما شرطاً في النهضة في تجربة تاريخية

معينة، وقد يكون بالعكس من ذلك إما عنصراً محايداً، وإما عنصراً عائقاً للنهضة. **وإنما كانت ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي المعاصر مشكلة مزيفة لأنها تغطي مشاكل الحاضر وتقفز عليها وتطرح بدلاً عنها مشاكل أخرى تجعل حلها شرطاً للنهضة وضرورة مستقبلية.**

ونحن نعتقد أن التخلص من هذا الزيف الذي تطرحه هذه الثنائية يكمن أولاً وقبل كل شيء في الفصل بين مشكل العلاقة بين الدين والدولة ومشكل النهضة والتقدم، والنظر بالتالي إلى كل واحد منهما على أنه مشكل مستقل بذاته يخضع لمتغيرات عديدة من بينها، إن لم يكن على رأسها، نوع التركيب الاجتماعي ونوع العلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة ونوع السلطة السياسية وطبيعتها... الخ. وبعبارة قصيرة إن مسألة العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالَج على ضوء المعطيات الواقعية الخاصة بكل بلد عربي على حدة.

لا بد من الانطلاق إذن من الحقيقة الواقعية الراهنة وهي أن الوطن العربي ليس الآن بلداً واحداً، ليس مجتمعاً واحداً بل هو بلدان ومجتمعات ـ نريدها أن تصبح بلداً واحداً ومجتمعاً واحداً ويجب أن نعمل من أجل هذا ـ وهي في الظرف التاريخي الراهن ما زال كل منها مطبوعاً بخصوصية قوية تطبع بطابعها جملة من المسائل مثل مسألة العلاقة بين الدين والدولة. **وإذن يجب أن ننظر إلى هذه المسألة على ضوء واقع كل بلد عربي على حدة. يجب أن نتجنّب تعميم المشاكل القطرية تعميماً يجعل منها مشاكل قومية ويجعل من الدعوة إلى الوحدة العربية دعوة إلى نقل المشاكل من اطار الخاص إلى اطار العام.**

مشكلة العلاقة بين الدين والدولة في الوطن العربي ليست مشكلة قومية بل هي مشكلة قطرية... فكيف يجب أن نعالجها معالجة تخدم المسألة القومية؟

٢ ـ الطائفية والديمقراطية

ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ثنائية مزيفة. وهي مزيفة لأنها تخفي مشكلة أخرى حقيقية، بصورة نسبية، هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقة نسبية فقط لأنها لا تعمّ الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية، السياسية والاجتماعية، في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط.

انتهينا في الحلقات الماضية من تحليل ثنائية الدين والدولة في الفكر العربي