

الصحة الإسلامية في ميزان العقل



فؤاد زكريا

الصحة الإسلامية في ميزان العقل

تأليف
فؤاد زكريا



الصحة الإسلامية في ميزان العقل

فؤاد زكريا

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥٢٦ ٤

صدر هذا الكتاب عام ١٩٨٧.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور فؤاد زكريا.

المحتويات

٧	تقديم
٩	الباب الأول: إيقاع التاريخ والحضارة
١١	١- إشكالات الصحوّة الإسلامية
٣٣	٢- التخلف الفكري وأبعاده الحضارية
٥٥	٣- العلمانية ضرورة حضارية
١٠١	٤- العقل العربي والتوجّه المستقبلي
١١٩	٥- الأصالة والمعاصرة
١٣١	الباب الثاني: الفكر الإسلامي وبعض المشكلات المعاصرة
١٣٣	١- الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي المعاصر
١٥٣	٢- الإيمان الديني والعلم
١٦٥	٣- التصنيع والقيم الأخلاقية في العالم الإسلامي
١٧٥	٤- موقف الجماعات الإسلامية المعاصرة من قضية المرأة
١٨٩	٥- الفلسفة والدين في العالم العربي المعاصر
٢٢٣	الباب الثالث: المسلمون والفكر العلمي
٢٢٥	١- المسلمون والأفكار المستوردة
٢٣٣	٢- ماركس وأفزيون الشعوب
٢٤٥	٣- مصطفى محمود بين الماركسية والإسلام

تقديم

ينصبُّ البحث في هذا الكتاب على الفكر الإسلامي في مواجهته لمشكلات العصر، وهو لا يزعم أنَّه يستهدف استخلاص مفاهيم عصرية من المنابع الأصلية للفكر الإسلامي، وهي القرآن والسنة، بل إنَّه يركّز على تحليل الطرق التي فهم بها المسلمون المعاصرون تلك المنابع الأصلية للعقيدة. والفرق بين الأمرين على جانب كبير من الأهمية؛ ذلك لأننا نشهد كل يوم محاولات لتفسير الآيات والأحاديث على أنحاء تُتيح للمفسرين أن يهتدوا فيها إلى كشف أو نظريات علمية حديثة، وإلى اتجاهات اجتماعية وسياسية عصرية، وإلى أهمِّ مبادئ التشريعات التي تنظّم حياة الإنسان. غير أنَّ تعدُّد هذه التفسيرات وتناقض الاتجاهات التي تُستخلص منها، والتي يزعم كلُّ منها أنَّه هو الذي يُعبّر عن روح النصِّ الأصلي، كل هذا كفيل بإقناعنا بعدم جدوى هذه المحاولات، وبأنَّها في حقيقتها مجادلات يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية دون أن تحسم أمرًا واحدًا.

ومن ثَمَّ كانت دراسات هذا الكتاب تسعى إلى الارتكاز على أرض أكثر صلابة؛ إذ تُفسر الفكر الإسلامي بأنَّه الطريقة الفعلية التي فهم بها المسلمون المعاصرون عقيدتهم، فالفرق إذن يكمن في أنَّنا لا نزعم أنَّ أيَّ رأي نناقشه هو «رأي الإسلام»، وإنَّما نحن نقف على مناقشة «آراء المسلمين». ومن ثَمَّ فإنَّنا نتجاوز كليَّة مشكلة المفاضلة بين هذه الآراء، ونتجنب البحث فيما إذا كان هذا الرأي أو ذاك هو الأقرب إلى «روح الإسلام الحقيقية»، لأنَّ ما يُهمُّنا هو أنَّ المسلمين في عصرنا الحاضر قد فهموا عقيدتهم على هذا النحو أو ذاك. ويضمُّ هذا الكتاب دراساتٍ منها ما لم يُنشر من قبل، ومنها ما نُشر ولكنَّه لم يعد متاحًا للقارئ. وعلى الرغم من أنَّ هذه الدراسات قد كُتبت على امتداد ستِّ سنوات، فإنَّها تؤلَّف وحدةً عضويةً متماسكة، تدور كلها حول موقف الفكر الإسلامي، أو على الأصحَّ

فكر المسلمين، في مواجهته لمشكلات العصر. ولا شك أنَّ البحوث التي تتناول الفكر العربي تدخل بدورها في هذا الإطار، على أساس أنَّ العنصر الإسلامي شديد التداخل مع عناصر الفكر العربي، فضلاً عن أنه بغير شكَّ أهمُّ مكوّناته.

وقد صنفنا الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب؛ يدور البحث في الباب الأول منها حول «إيقاع التاريخ والحضارة»، وهو يتناول بصورة رئيسية موقف الفكر الإسلامي من التاريخ وموقع أبعاد الزمان المختلفة من هذا الفكر. أمّا الباب الثاني فتنبَّه دراسات على مشكلات متعلقة بالواقع المعاصر، وتناقش مدى قدرة الفكر الإسلامي الحاضر على مواجهة مجموعة من قضايا العصر الأساسية. وأخيراً، فإنَّ الباب الثالث يسعى إلى تصحيح بعض الأخطاء الشائعة في فكر مجموعات إسلامية كثيرة، ويناقش بعض المفاهيم والأفكار الباطلة التي أصبحت تجري على الألسن كلما نُوقِشت علاقة الإسلام بواحد من تيارات الفكر العالمي.

وبعد، فإنَّ دراسات هذا الكتاب تُعالج موضوعاً شديد الحساسية، وتتبع في ذلك منهجاً غير تقليدي. وكل ما يطمح إليه الكتاب هو أن يساعد على فتح أبواب حوار رشيد ومتعلّق حول هذا الموضوع، يتخطّى أسوار التحريمات المترمّنة ويتجاوز مستوى الاتهامات الرخيصة بالهرطقة والتجديف. وإذا كان لمؤلّف هذا الكتاب من أمنية، فهي ألاّ يلجأ المعارضون عليه — وهم قطعاً كثيرون — إلى منهج «السُّلطة» في مناقشة آرائه، أعني ألاّ يضعوا أفكاره في مواجهة سُلطة النص، فهذا ميدان يعترف المؤلّف بأنّه غير مؤهّل له، فضلاً عن أنّه لن يؤدّي إلاّ إلى مساجلات ومجادلات مدرسية لا تعرف نهايةً منطقيةً مُقنعة. ومن هنا كان أقصى ما أتمناه هو أن تدور المناقشات والاعتراضات، مهما كان عنفها، في ساحة العقل والحجّة المنطقية، وهي الساحة التي تتسع للجميع، ويمكن في داخلها تسوية كافة الخلافات، أو على الأقلّ إلقاء أضواء كاشفة عليها، تُتيح لصاحب كل موقف أن يتبيّن بوضوح ما يتفق فيه وما يختلف مع أصحاب المواقف الأخرى.

إنّ هذا الكتاب موجّه إلى عقول الناس، لا إلى عواطفهم. وسواء أكان هذا التوجّه يُرضي البعض أم لا يُرضيه، فإنّ كاتب هذه الكلمات يأمل ألاّ يناقشه أحد إلاّ على الأرض التي اختار لنفسه أن يقف عليها.

الباب الأول

إيقاع التاريخ والحضارة

الفصل الأول

إشكالات الصحوة الإسلامية

في العالم الإسلامي اليوم خطأ ما ... خطأ فادح؛ إِنَّهُ يَضُمُّ في داخله أغنى بلاد العالم وأفقرها في آنٍ معاً، ويضمُّ داخل فئتي الدول الغنية والدول الفقيرة أشدَّ حالات التفاوت الاجتماعي والاقتصادي بين أبناء المجتمع الواحد. وفي الوقت الذي لا يملُّ فيه مُنظِّرو الفكر الإسلامي من الكلام عن عدل السلف الصالح وحرصه على المساواة، نرى الطبقية الصارخة تسود العلاقات بين بلد إسلامي وآخر، كما تسري بأشدَّ صورها ظلمًا بين أبناء المجتمع الواحد. وفي الوقت الذي لا يكفُّ فيه الدُّعاة الإسلاميون عن الزهو بأمجاد الإسلام والعروبة، نرى الدول الإسلامية — على الصعيد الدولي — في ذيل المجتمع العالمي. إِنَّهَا وحدها الدول التي تعيش بلا أمل. قد تكون هناك دول أخرى في «العالم الثالث» أفقر منها أو أبعد عن الأخذ بأسباب الحضارة، ولكن بعض هذه الدول، في شرق آسيا، تبني نفسها من أجل غدٍ أفضل، وتبذل ضحايا بالملايين لتقريب اليوم الذي تحتلُّ فيه مكانتها بين مجتمعات العالم المتقدمة، وبعضها الآخر، في إفريقيا، يثور ويتمرد ويُبدي روحاً متحررة تدلُّ على أنَّ قلبه ينبض بحُبِّ الحرية ويتطلع بأمل إلى المستقبل، وبعضها الآخر، في أمريكا اللاتينية، لا يكفُّ عن المقاومة والنضال ضدَّ قُوَى عاتية، وفي مواجهة جار جبار في الشمال، ويحرز من آنٍ لآخر انتصاراتٍ مُدوية.

الكل في بلاد العالم الثالث، ينهضون، وإن لم ينهضوا يقاومون، وتنتفض قلوبهم بروح الثورة والسخط على الأوضاع، ويتملكهم الأمل في مستقبل يتغيَّر فيه مجتمعهم وإنسانهم إلى الأفضل ... إلَّا العالم الإسلامي، فكل شيء فيه هامد خامد، وكل شيء فيه مُبعثَر ومنقسم، وكل روح فيه منطفئة مكدودة، أمَّا الأمل، قُصارى الأمل، ففي أن يدوم الحال، ولا يطرأ «مكروه» يقلب الأوضاع ويعكر الهادئ ويُغيِّر المستقر.

شيءٌ ما خطأ، وخطأٌ فادح، في هذا العالم الإسلامي. فهل هو خطأ الإسلام ذاته؟ إنَّ التاريخ يُثبت لنا، على نحوٍ قاطع، أنَّ الإسلام هو ما يصنعه به المسلمون. فإذا أراد منه المسلمون أن يكون سندًا روحياً لحركة امتداد وانتشار هائلة، ولنهضة فكرية وعلمية وحضارية منقطعة النظير — كما حدث بالفعل في قرون الدعوة الإسلامية الأولى — كان لهم ما يريدون، وإذا أرادوا منه أن يكون وسيلةً لتبرير الظلم الاجتماعي والتخلف الحضاري وكافة أشكال الركود والركوع، كان لهم أيضًا ما يريدون. وفي تباين اتجاهات العالم الإسلامي اليوم، فكرياً وسياسياً واجتماعياً بل و«دينيّاً»، ما يُثبت أنَّ كل قوة من القوى في هذا العالم الإسلامي المترامي الأطراف تجتذب الإسلام ناحيتها، وتفسره وفقاً لتكوينها ومصالحها وغاياتها، وليست هي التي تنقاد لإسلام واحد يُمثِّل نواةً صلبةً يستحيل تشكيلها وفقاً للأهواء. أجل، في كل يوم تثبت الأحداث أنَّ البحث عن هذه «النواة الصلبة» التي تلزم الجميع، وتفرض نفسها عليهم، هو بحث عقيم، وأنَّ كل مجموعة، وكل فئة أو طبقة اجتماعية أو نظام حكم، تُوحِّد بطريقة قطعية جازمة، بين «الإسلام في ذاته» وبين «إسلامها هي»، تؤكد أنَّ الأخير هو وحده الذي يُعبّر عن حقيقة الأول وجوهره الأصيل.

إذن، لنَدْعُ جانباً مشكلة البحث عن كُنه هذه «النواة الصلبة» التي لا تقبل التشكُّل في العالم الإسلامي المعاصر، ولنتأمل الواقع كما هو؛ واقع وجود كثرة من التيارات في العالم الإسلامي، يضع كلُّ منها لنفسه «إسلامه» الخاص. عندئذٍ يرتدُّ البحث في مسألة «تخلف العالم الإسلامي» إلى البحث في «تخلف المسلمين»، ويصبح الانطلاق من الواقع الإسلامي بدلاً من الضياع في متاهة النصوص المتعارضة والناسخة والمنسوخة، هو المدخل الحقيقي إلى فهم أسباب التخلف في هذه المنطقة من العالم.

غير أنَّ من السهل أن يتخيل المرء صوتاً معترضاً يصيح بقوة: كيف تتحدث عن التخلف في الوقت الذي يتحدث فيه العالم كله عن «اليقظة»، أو عن «الصحة» الإسلامية؟ ولكن الواقع أنَّ كل ما يُقال عن هذه الصحة، خارج البلاد الإسلامية وداخلها، يؤكد فكرة التخلف ولا ينفيها. والمسألة في رأيي هي أنَّ في العالم الإسلامي المعاصر موارد نفطية هائلة، ذات أهمية بالغة لاستمرار الحياة في العالم الصناعي الغربي المتقدم، وهو يحتلُّ موقعاً استراتيجياً عظيم الأهمية في الصراع بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي. وهذا العالم كان يتمُّ التعاملُ معه حتى الآن بأساليب يسيرة لا تتضمن تعقيدات كثيرة، ولكنها

تُحقّق تدفقاً منتظماً للموارد النفطية، وتضمن وضعاً مريحاً للمعسكر الغربي بالذات في الصراع الاستراتيجي العالمي. ويكفي، كأسلوب مضمون للتعامل مع هذا العالم، أن تُزرع فيه إسرائيل، لكي تُهدّد أيّ نظام يسعى إلى تحقيق التقدم في بلاده، وأن يُنشر الخوف من الشيوعية لكي يُرغم النظم الطبقية والعشائرية على الاستسلام الدائم لرغبات الغرب. هاتان إذن هما ركيزتا السياسة التي تتبعها الدول الصناعية الكبرى في تعاملها مع هذه المنطقة، لكي تضمن تحقيق مصالحها بانتظام؛ إسرائيل بوصفها خنجرًا مصوّبًا يجهض كل حركة تسعى إلى تغيير الأوضاع إلى الأفضل، والخوف من الشيوعية كضمان لولاء الأنظمة صاحبة المصالح المالية والاقتصادية الكبرى. والركيزتان متكاملتان؛ فعندما يفكر أيّ زعيم أو حزب عربي في تبنيّ تغييرات أساسية لا يعود معها الخوف من الشيوعية عاملاً رئيسياً في سياسته، تُسلّط عليه إسرائيل، وعندما يُضطرُّ أيّ نظام مرتكز على قوة الموارد النفطية الهائلة، إلى التفكير في اتخاذ موقف ضدّ إسرائيل (بضغط شعبي أو رغبة في تحسين صورته وتخفيف أثر ممارساته الاجتماعية غير العادلة)، يُسلّط عليه الخوف من الشيوعية.

إنّه إذن أسلوب سهل، واضح، مضمون النتائج، وعلى هذا الأسلوب سارت الدول الغربية الصناعية في تعاملها مع أهم الدول الإسلامية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية. ولكن ظهور اتجاهات جديدة، غير الاتجاهات التقليدية التي ظلّت تلك الدول تتعامل معها بنجاح، يمكن أن يُحدِث خلخلةً في الخطة بأكملها، ويدفع إلى السطح بعوامل غير منظورة وغير متوقّعة، تقتضي تعديلات، قد تكون طفيفةً أو أساسية، في خطة التعامل. لهذا السبب أعتقد أنّ كل ما يُقال عن اهتمام العالم بـ «اليقظة الإسلامية» إنّما هو محاولة لاستيعاب أيّ اتجاه فكري أو سياسي جديد في إطار أساليب التعامل التي أثبتت فعاليتها طوال العقود الثلاثة الماضية، ولامتصاص أيّ تغيير تُفكر المجتمعات الإسلامية في إدخاله على حياتها، بحيث يعود فيخدم المصالح الإمبريالية، ومصالح الغرب الرأسمالي بالذات، في نهاية الأمر.

هذا هو التفسير الحقيقي، في رأيي، لذلك الاهتمام المحموم الذي يُبديه العالم بـ «اليقظة الإسلامية»، فهو ليس اهتماماً مقصوداً لذاته، ولا يُعبّر عن موقف تجاه الإسلام ذاته، وإنّما هو محاولة لإعادة وضع «النبذ الجديد في الزجاجات القديمة»، ولفهم الواقع الإسلامي الموجود، بكل ما تطرأ عليه من تطورات، من أجل استمرار التعامل معه بنجاح.

والدليل على صحة هذا التفسير:

- أَنَّ أَحَدًا لَا يَهْتَمُّ — إِلَّا فِي الْأَوْسَاطِ الْأَكَادِمِيَّةِ الْخَالِصَةِ — بِمَا يَجْرِي فِي الْإِسْلَامِ فِي الْمَنَاطِقِ الَّتِي لَا تُشَكِّلُ خَطَرًا اسْتِرَاطِيًّا عَلَى الْغَرْبِ، وَإِنَّمَا يَثُورُ الْاهْتِمَامُ كُلُّهُ حِينَ يَظْهَرُ تَيَّارٌ إِسْلَامِي قَوِي جَارِفٌ فِي بِلَدٍ حَيَوِيٍّ، نَفْطِيًّا وَجُغْرَافِيًّا وَاسْتِرَاطِيًّا، مِثْلَ إِيرَانَ، وَحِينَ يَكُونُ هُنَاكَ خَوْفٌ حَقِيقِيٌّ مِنْ أَنَّ يَمْتَدَّ هَذَا التَّيَّارُ لِكِي يَشْمَلَ بِلَدَانًا أُخْرَى لَا تَقَلُّ أَهْمِيَّةً عَنْ إِيرَانَ مِنْ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ.
- إِنَّ أَمْرِيكََا هِيَ أَكْثَرُ الْمَهْتَمِّينَ بِتِلْكَ الظَّاهِرَةِ الَّتِي نَسْمِيهَا «بِقِظَةِ إِسْلَامِيَّةٍ»، وَهُوَ أَمْرٌ طَبِيعِيٌّ، لِأَنَّ أَمْرِيكََا هِيَ رَاعِيَةُ الْاسْتِرَاطِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ بِأَكْمَلِهَا، وَالْحَارِسُ الَّذِي يَسْهَرُ عَلَى أَمْنٍ وَسَلَامَةِ النِّظَامِ الرَّأْسِمَالِيِّ فِي الْعَالَمِ، هَذَا فَضْلًا عَنْ مَصَالِحِ أَمْرِيكََا الْخَاصَةِ، مِمَثْلَةٍ فِي شَرَكَاتِ الْبَتْرُولِ بِوَجْهِ خَاصٍ. وَهَكَذَا بَدَأَتْ مَوْجَةُ عَارْمَةٍ مِنَ الْاهْتِمَامِ بِالْإِسْلَامِ تَبْدُو أَكَادِمِيَّةً فِي ظَاهِرِهَا، وَلَكِنْ كُلُّ دَرَاثَاتِهَا مَوْجَهَةٌ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا يَدُورُ فِي عُقُولِ سَكَانِ هَذِهِ الْمَنْطِقَةِ حَتَّى لَا تَحْدُثَ فِي الْمُسْتَقْبَلِ أَيَّْةٌ مَفْاجِئَةٌ، وَحَتَّى يَظُلَّ التَّعَامُلُ مَعَهُمْ مَبْنِيًّا عَلَى أُسَاسٍ مِنَ الْفَهْمِ الْكَامِلِ. وَكُلُّ مَنْ يَعْرِفُ شَيْئًا عَنِ الْجَوِّ الْعِلْمِيِّ الْحَالِيِّ فِي الْجَامِعَاتِ وَمَعَاهِدِ الْأَبْحَاثِ الْأَمْرِيكِيَّةِ، يَعْلَمُ جَيِّدًا أَنَّ الْأَبْحَاثَ الْمُتَعَلِّقَةَ بِالْإِسْلَامِ، حَتَّى فِي أَدْقِ تَفَاصِيلِهِ وَأَكْثَرِ جَوَانِبِهِ خَفَاءٌ، لَهَا فَرَسَةٌ هَائِلَةٌ فِي الْحَصُولِ عَلَى التَّمْوِيلِ السَّخِيِّ، وَعَلَى كُلِّ مَا يُلْزَمُ الْقَائِمِينَ بِهَا مِنْ تَيْسِيرَاتٍ. وَقَدْ أَثْمَرَ ذَلِكَ بِالْفِعْلِ مَشَارِيعَ بَحْثٍ تَفْصِيلِيَّةٍ عَدِيدَةٍ، يُشَارِكُ فِي الْكَثِيرِ مِنْهَا — لِلْأَسَفِ — بَاحِثُونَ عَرَبٌ، أَوْ عَرَبٌ أَمْرِيكِيُّونَ، مَعَ أَنَّهُمْ يَعْلَمُونَ حَقَّ الْعِلْمِ أَنَّ أبحاثهم سوف تصبُّ نتائجها قطعًا، بعد تحليلها وتنظيمها، في ملفات الشرق الأوسط على مكاتب صنّاع القرار السياسي من الأمريكيين.
- وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، فَإِنَّ الطَّرْفَ الرَّئِيسِي الْآخَرَ فِي الصَّرَاحِ الْأَيْدِيُولُوجِيِّ الدُّوَلِيِّ، وَهُوَ الْإِتِّحَادُ السُّوفِييَّيْتِي، يُبْدِي أَهْتِمَامًا غَيْرَ قَلِيلٍ بِتِلْكَ الصَّحْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ لَهَا تَأْثِيرٌ مَلْمُوسٌ عَلَى اسْتِرَاطِيَّيْتِهِ فِي مُوَاجَهَةِ الْمَعْسُكِرِ الْمُضَادِّ. وَفَضْلًا عَنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الصَّحْوَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ تَقْدِّمُ أَيْدِيُولُوجِيَّةً بَدِيلَةً عَنِ الْأَيْدِيُولُوجِيَّةِ الشَّيْوَعِيَّةِ أَوْ الْإِشْتِرَاقِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تَتَبَنَّاها مَعْظَمُ الْحَرَكَاتِ الْمُضَادَّةِ لِلْإِمْبَرِيَالِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ فِي بِلَادِ الْعَالَمِ الثَّلَاثِ. وَمَنْ الْمُؤَكَّدُ أَنَّ الْمُفَكِّرِينَ النَّظَرِيِّينَ فِي الْعَالَمِ الشَّيْوَعِيِّ يَقْدَحُونَ أَذْهَانَهُمْ كَيْمَا يَجِدُوا رَدًّا عَلَى أَسْئَلَةٍ مِثْلِ: هَلِ الْحَرَكَاتُ الْإِسْلَامِيَّةُ الْمَعَاصِرَةُ مَرَحَلَةٌ فِي طَرِيقِ التَّحْرِيرِ يُوَدِّي فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ إِلَى قَبُولِ الْإِشْتِرَاقِيَّةِ، أَعْنِي هَلِ هِيَ

خطوة أولى لا تلبث أن تتبين ضرورة الاستناد إلى أسلوب في بناء المجتمع سبق أن جربته مجتمعات أخرى نامية وأحرزت بفضلها نجاحًا ملحوظًا، ومن ثم فإنَّ أيَّة ثورة إسلامية لا بدَّ أن تُفضي آخر الأمر إلى شكل من أشكال الثورة الاشتراكية، حتى لو لم تُطلق على نفسها هذا الاسم؟ أم إنَّ هذه الحركات تستهدف الإسلام بوصفه غايةً في ذاته، وتُريد منه أن يكونَ أيديولوجيةً بديلة، ترجع إلى جذور أبعد بكثير من الأيديولوجية الاشتراكية؟ وفي هذه الحالة الأخيرة، هل تظلُّ الأيديولوجية الإسلامية محتفظةً باستقلالها وهويَّتها الخاصة، التي تُميزها عن سائر الأطُر الفكرية السائدة في العالم المعاصر، أم إنَّها تنزلق تدريجيًّا إلى محاربة الشيوعية بالذات، وتتحولُّ — عن وعي أو بغير وعي — إلى أداة يستخدمها ويفيد منها المعسكر الرأسمالي في سعيه إلى السيطرة على العالم عسكريًا واقتصاديًا؟ تلك، بلا جدال، أسئلة حيوية لا بدَّ أنَّها تشغل أذهان مُفكري المعسكر الاشتراكي، وخاصةً في الاتحاد السوفييتي، وتدُلُّ على نوع الاهتمام الذي يُبديه ذلك المعسكر إزاء «اليقظة الإسلامية».

ولكن، ما موقف المُفكرين في البلاد الإسلامية ذاتها من هذه الموجة الجديدة التي تسعى إلى إحياء القيم الإسلامية واتخاذها مُرشدًا ومُوجِّهًا للمجتمع؟ لنبدأ بمواقف العلمانيين، ولنأخذ مثلًا واضحًا مُحدَّد المعالم، هو الثورة الإيرانية، فعلى الرغم من أنَّ المُفكرين العلمانيين ظلُّوا طويلًا يقاومون تأثير الاتجاهات الإسلامية التي ترمي إلى صبغ الفكر السياسي والاجتماعي بصبغة دينية، فإنَّ الثورة الإيرانية، وخاصةً في أيامها الأولى، قلبت مفاهيمهم، ودفعتهم إلى إعادة النظر في الكثير من مُسلماتهم السابقة. وكانت نتيجة هذه المراجعة الفكرية أن أبدى الكثيرون منهم تحمُّسًا هائلًا للثورة الإيرانية، بل لمبدأ الثورة الإسلامية ذاته، ورأوا فيها الحلَّ الذي ربما كان هو الوحيد المتاح أمام جماهير العالم الإسلامي في ظروفه الحاضرة.

ذلك لأنَّ الليبرالية، بمفهومها المعروف في الغرب، والذي طُبق في بعض البلاد الإسلامية خلال فترات مُعيَّنة من تاريخها، أصبحت في الوقت الراهن مُعرضةً لحملات كاسحة من التشويه وسوء الفهم، ونجحت أجهزة الإعلام، في البلاد التي تُسيطر عليها نظم عسكرية أو عشائرية (لأعني في مجموعة من أهم البلاد الإسلامية وأقواها تأثيرًا)، في تلوخيخ سُمعتها وإدانتها لأسباب لم تكن الليبرالية ذاتها، في واقع الأمر، مسئولةً عنها في معظم الأحوال.

وهكذا نَتَّهِم التجربة الحزبية المحدودة النطاق، القصيرة الأجل، التي مرَّت بها بعض البلاد الإسلامية، بأنَّها كانت فاسدة، وفاشلة، وتأخذ الأجيال الجديدة من الشباب هذا الاتهام على أنَّه قضية مُسَلَّم بصحتها، لأنَّها لم تُعاصر التجربة القديمة، ولأنَّ وسائل الإعلام، وربما الثقافة والتعليم الرسمي أحياناً، يُردِّدون على أسماعهم هذه التهمة وكأنَّها حقيقة لا سبيل إلى مناقشتها.

ومن ناحية أخرى، فلن ينكر أحدٌ أنَّ المناخ الحقيقي للبرالية، الذي تبلغ فيه أوج ازدهارها، هو المناخ الرأسمالي المكتمل النمو. ولما كانت البلاد الإسلامية بعيدةً عن هذه المرحلة حتى الآن، ولم تنضج فيها الأنظمة والمؤسَّسات الاجتماعية والاقتصادية التي تجعل الليبرالية تنمو في تربتها الحقيقية، فإنَّ من الطبيعي أن تبدو مبادئ الليبرالية غريبةً عن هذه المنطقة من العالم.

ومن جهة ثالثة، فإنَّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين الجوِّ الليبرالي وبين سيادة العقلانية في المجتمع؛ ففي جوِّ المنافسة الحرة، والمناقشات الحزبية المفتوحة، يُفترض — نظرياً — على الأقل — أنَّ صاحب الحجَّة الأكثر إقناعاً هو الذي سيفوز بتأييد الجماهير. ومعنى ذلك أنَّ الليبرالية تقتضي مستوىً مُعيَّناً من الوعي الجماهيري لا يبدو أنَّ معظم الشعوب الإسلامية، التي تنفَّس فيها الأُمِّيَّة، قد وصلت إليه في المرحلة الراهنة من تاريخها.

فإذا تركنا الليبرالية جانباً، وتأملنا الاشتراكية، وصورتها الراديكالية في الشيوعية، وجدناها تُعرِّض نفسها في البلاد الإسلامية بأشدَّ صور التوصيل تعقيداً، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنىً واضح المعالم للجماهير العريضة، وتغرق في التنظير إلى حدِّ نسيان العلاقة مع الواقع، مع أنَّ فلسفتها قد بُنيت أصلاً على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته. وهكذا أخفقت التيارات الماركسية، بمُختلف درجاتها، في تكوين حركة شعبية لها وزنها في معظم البلاد الإسلامية، وبدأ في حالات كثيرة أنَّها تُخاطب نفسها وتعجز عن الخروج من شرنقتها.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ تلك الاجتهادات المستقلة التي نجحت في إقامة بناء اشتراكي في مجتمعات لا تنطبق عليها المواصفات التي حدَّدتها الكتابات الماركسية الأصلية، كما هي الحال في بعض التجارب الإفريقية، وفي كوبا، وفي فيتنام، لم تعرف طريقها إلى العالم الإسلامي بعد. فما زالت الاشتراكية في هذه المنطقة من العالم تنتظر المُفكر الذي يعرف كيف يستخلص من النظرية الأصلية ومن الظروف المميزة لمجتمعه اجتهاداً أصيلاً يأخذ

في حساباته كل السمات النوعية للبيئة الخاصة التي يعيش فيها، إلى جانب استرشاده بالمبادئ العامة للنظرية. وما دامت الاشتراكية في العالم الإسلامي، لم تصل بعد إلى هذه المرحلة، بل تعتمد على المحاكاة والنقل أكثر ممّا تعتمد على التأصيل والابتكار، فمن الصعب أن نتصورها كحركة شعبية قادرة على تحريك الجماهير على نطاق واسع.

وهكذا تظهر الأيديولوجيات، التي قد تنجح في مناطق أخرى من العالم، عاجزة عن إحداث تأثير جماهيري حقيقي في العالم الإسلامي. وهذا الواقع ذاته هو الذي يدفع الراديكاليين أنفسهم إلى البحث عن حلول بديلة، وعندما جاءت الثورة الإيرانية بدأ الكثيرين أن الإجابة على أسئلتهم قد أتت من ذلك المكان غير المتوقع.

فواقع العالم الإسلامي، في معظم أرجائه، هو واقع جماهير أميّة ينقصها الوعي السياسي والعقلانية، وهو أيضًا واقع بطش واستبداد وكبت للحريات من جانب القوى المعادية للجماهير. في مثل هذا الواقع يبدو أن الإسلام هو القوة الهائلة التي هي وحدها القادرة على تحريك مثل هذه الجماهير وتعبئتها ودفعها إلى الوقوف أمام القوى الغاضبة ومقاومتها إلى حد الاستشهاد. وهكذا رأى بعض الراديكاليين في العالم الإسلامي أن الثورة الإسلامية قد تكون هي الصيغة الوحيدة الفعّالة والناجحة، المتاحة في هذه الظروف، وأصبحوا على استعداد لقبول مبدأ الثورة المرتكزة، في بدايتها على الأقل، على الدين، والتي تفتح الباب بعد ذلك لشتّى أنواع التطورات والتفاعلات.

على أن مفهوم «البعث الإسلامي»، في المرحلة الراهنة من تاريخ البلاد الإسلامية، يتعرض لقدر كبير من الخلط. ولو كان لي أن أحدد الشكل الرئيسي الذي يتخذه هذا الخلط، لقلتُ إنه فقدان القدرة على التمييز بين اتجاهات إسلامية تدعو إلى التغيير، وفي اتجاهات أخرى تدعو إلى تثبيت الأوضاع أو العودة بها إلى الوراء. وفي زحمة الحديث المحموم عن اليقظة الإسلامية، تجد أشدّ الفئات رجعيةً تتصور أنها جزء من هذه «اليقظة»، مع أن دعوتها في حقيقتها «نوم» لا يقظة، وموات لا «بعث». غير أنها تتعلق بآخر عربات القطار، وتدعو إلى تعاليمها المتخلفة، على أساس أن العالم كله قد شهد للبعث الإسلامي بالحيوية والانتشار، ومن ثمّ فليقبل المسلمون أفكارهم ويعودوا ألف سنة إلى الوراء ما داموا جزءًا من هذا «البعث»! والحق أن هذا الخلط قد فرض نفسه على الكثيرين؛ فقد قرأتُ لباحثين أجانب يُفترض فيهم التدقيق، بل ولكتّاب من بلاد إسلامية متعدّدة، من بينها إيران، كتاباتٍ يتحدثون فيها عن أحد أئمة المساجد في القاهرة على

أنَّ مظهر لحركة البعث الإسلامي في مصر. وإمام المسجد هذا، الذي اكتسب شهرةً هائلةً في السنوات الأخيرة، وأصبحت الشرائط التي سَجَلَتْ عليها حُطبه تُباع في طول البلاد العربية الإسلامية وعرضها، يعتمد على رصيد واحد أساسي، هو طريقته في الإلقاء ورفع نبرة الصوت وخفضها. أمَّا المضمون ذاته، وأمَّا البرنامج الذي يدعو إليه، وأمَّا الأفكار التي يتقدم بها إلى الناس، فإنَّها آخر ما يهتمُّ به، وهي على أيَّة حال رجعية شديدة التخلف. وليست هذه هي الحالة الوحيدة، بل إنَّ هناك حالاتٍ أخرى عديدةً حدث فيها خلط بين اتجاهات إسلامية رجعية يستحيل أن تُشكَّل «بعثًا» بأيِّ معنىٍّ من المعاني، وبين الاتجاهات التي تكافح من أجل أن تغيِّر من واقع البشر عن طريق الإسلام، أو تُعيد تفسير الإسلام على نحو يسمح بتحقيق التغيير من خلاله.

وفي رأيي أنَّ من واجب كلِّ مَنْ يتصدَّى لرصد حركة الفكر في العالم الإسلامي المعاصر أن يُحلِّل ظاهرة الخلط هذه بعمق ووضوح. ذلك لأنَّها فرضت نفسها على الجميع، باستثناء القلَّة التي بلغ وعيها الفكري مستوًى عاليًا. وكانت نتيجة الانتشار الهائل لهذا الخلط أن تأثرت النظرة التقدمية إلى الإسلام تأثرًا سلبيًّا بتلك العناصر المتخلفة التي ارتبطت في أذهان الناس، وربما في أذهان أصحابها أنفسهم. كما اكتسب أصحاب الاتجاهات المتخلفة أفضالًا لا يستحقونها لأنَّهم تعلقوا، كما قلت، بقطار «الصحة» الإسلامية. ومن ثَمَّ فإنَّ المهمة الأساسية التي تقع على عاتق المُفكر، في أيامنا هذه، هي أن يبحث عن «المعايير» التي تُتيح للناس أن يميزوا بين صحة إسلامية داعية إلى تغيير واقع المسلمين إلى الأفضل، وأخرى لا هدف لها إلَّا إرجاع الزمان إلى الوراء، والوصول بالمسلمين، باسم «الصحة»، إلى حالة من التخدير لن «يصحوا» منها إلَّا بعد أن يكون الألوان قد فات.

فما هي إذن هذه المعايير؟ وكيف يتسنَّى لعقل المسلم العادي أن يميز بين الاتجاهات الإيجابية والاتجاهات السلبية في الدعوات الإسلامية التي تنهال عليه من كل جانب؟ سأحاول فيما يلي أن أعدِّد بعضًا من المشكلات الرئيسية، التي يتحدَّد في ضوءها كل جماعة تدَّعي أنَّها جزء من الصحة الإسلامية. ومن خلال هذا الموقف، نستطيع بحقِّ أن نحكم على هذه الجماعة، وعلى كلِّ مَنْ يمثلها، إن كانت تعاليمهم كفيَّةً حقًّا بإحداث نهضة أو يقظة إسلامية، أم إنَّها في حقيقتها «نكسة» و«غيبوبة» تنسب إلى نفسها القدرة على «البعث» زورًا وبُهتانًا.

(١) مشكلة الشكل والمضمون

تُعَدُّ هذه مشكلة المشاكل بالنسبة إلى الحركات الإسلامية المعاصرة؛ ذلك لأنَّ الغالبية العظمى من هذه الحركات تركز كفاحها على الجوانب الشكلية من العقيدة؛ أعني تلك الجوانب التي تتعلق باستكمال الشروط الشعائرية للدين، والاستجابة لبعض الأوامر والنواهي التي لا تمس، في الأغلب، الحياة العامة في المجتمع، وهذه قصة معروفة، فكلنا نرى من حولنا أولئك الشُّبَّان أو الشابات الذين يركزون «كفاحهم» الديني على ميدان الملابس، وأداء الفروض، ومنع كافة أشكال الاختلاط بين الجنسين. وهم يحاربون في هذا الميدان بلا هوادة، ويعتقدون أنَّهم أرضوا ضمائرهم وأرضوا ربَّهم، لو نجحوا — مثلاً — في قطع اجتماع من أجل إقامة صلاة المغرب، أو في فصل الطلاب عن الطالبات في قاعة المحاضرات، أو في الدعوة إلى ملابس تُخفي كافة معالم جسم المرأة، باستثناء العينين، في قيظ الصيف، أو في إثارة ضجة إعلامية هائلة تُدافع عن تربية اللُحَى لدى الرجال.

ولا بأس على الشباب المتدينين إنَّ هو تمسَّك بشعائر عقيدته على هذا النحو، غير أنَّ من واجبه أن يعلم أنَّ هذا ليس ميدان الكفاح الوحيد، بل هو، إذا شئنا الدقة، أسهل الميادين جميعاً؛ ذلك لأنَّ ارتداء زيٍّ مُعَيَّن، أو أداء شعائر مُعَيَّنة، هو أيسر الأمور، والمحلُّ الحقيقي لقوة الإنسان المعنوية هو سلوكه في الميادين التي تُمتَحَن فيها مصالحه، وتتطلب منه تضحية جسيمة.

ولكم بحثٌ أصوات المتحاورين مع أنصار هذه الحركات الدينية، مطالبين إياهم بأنَّ يدلُّوا بأرائهم في المشكلات الحقيقية التي يتعرض لها الإنسان المسحوق في معظم أرجاء العالم الإسلامي، فهل يقبل الدين ذاته أن نولي موضوع الاختلاط أو الحجاب اهتماماً يفوق بكثير ما نوليه لموضوع العدالة الاجتماعية أو نوع التحالفات الدولية التي تخدم قضايانا أو أسلوب الحكم في البلاد؟ هل يرضى الدين أن نتجاهل هذه الأمور التي تمسُّ صميم حياة كل فرد في المجتمع، أو نُصدر عنها أحكاماً غامضة شديدة العمومية، لا تقبل التنفيذ عملياً، وتؤدِّي في الواقع إلى ترك هذه المسائل خاضعةً لهوى مَنْ يعبثون بها من الطغاة والمستبدِّين؟ ما من حوار دار بين أنصار الجماعات الدينية وخصومها إلَّا وأثيرت فيه هذه المشكلة، واشتدَّ الإلحاح على الأولين كيما يوجهوا اهتمامهم إلى المشكلات المصيرية التي تتحكم في حياة الإنسان المعاصر، ويقدموا عنها برنامجاً محدَّداً يمكن تنفيذه، ومع ذلك فإنَّ النتيجة في جميع الحالات سلبية، وما زال الناس ينتظرون هذا البرنامج بلا جدوى.

والحقُّ أنَّ الاهتمام بالأمور الشكلية يبدو أمرًا غير مفهوم. ولكي نزيد هذا الأمر وضوحًا فإننا سنقسم تلك الشكليات إلى ثلاث فئات، يمكن تحليل كل فئة منها على نحو يتكشف فيه قصور الموقف الذي تتخذه منها الجماعات الدينية:

(أ) أولى هذه الفئات تتعلق بالمظهر الخارجي والملبس؛ فإطلاق اللحية وحلق الشارب وارتداء الجلباب إلى منتصف المسافة بين الركبة والقَدَم، أمور يرونها أساسية للشباب المتحمس لدينه، ويقابلها الحجاب عند الفتيات.

والأمر الذي لا يناقشه أنصار هذه الاتجاهات هو أنَّ الملابس، بوجه عام، لها وظيفة اجتماعية في الأساس، وأنَّ ملابس كل عصر وكل بيئة تتحدَّد تبعًا لنوع الأعمال التي يقوم بها الناس في البيئة المُعيَّنة، ومن ثَمَّ فإذا تغيَّرت أعمال الناس وبيئتهم كان من الحق أن يتمسكوا بشكل للملابس كان يصلح لأداء أعمال مختلفة في بيئات مختلفة. وحتى لو كان هناك نصُّ ديني يدعو إلى ملابس بشكل مُعيَّن، فلماذا لا يُفسَّر هذا النصُّ على أنه من ذلك النوع من النصوص التي كانت تُصدر أحكامًا لمناسبات مُعيَّنة (وما أكثرها)، وليست من النوع الآخر الذي يُصدر أحكامًا مطلقة؟ ولماذا نقتدي بالسلف في شكل ملابسهم ولا نقتدي بهم في ركوب دوابهم أو سكن خيامهم أو أكل ثريدهم وقديدهم؟

(ب) أمَّا الفئة الثانية فهي فئة الأمور المتعلقة بالحياة الجنسية بوجه عام، ولا شكَّ أنَّ حجاب المرأة ينتمي إلى هذه الفئة، مثلما ينتمي إلى الفئة السابقة. ولكنَّ من المعروف أنَّ التركيز على منع الاختلاط بين الجنسين يُمثِّل جانبًا رئيسيًا من جوانب «كفاح» الجماعات الإسلامية، وكل مَنْ عاش في جوِّ الجامعات ومعاهد العلم العربية يعرف هذه الحقيقة ويلمس لها كل يوم أمثلة صارخة.

هذه التحريمات التي تستهدف إقامة حواجز قاطعة بين نصفي المجتمع تُقدِّم إلينا على أنها تستهدف «العفة» وترمي إلى صون الأخلاق. غير أنَّ حقيقة الأمر هي أنَّ التحريم المفرط لأبسط مظاهر الاختلاط وإعطاء الجنس بوجه عام حجمًا أكبر بكثير من حجمه الحقيقي، وكأنَّه هو المشكلة الكبرى التي تتوارى إلى جانبها مشكلات الخبز والمأوى والإحساس بالعدل والأمان؛ هذا التحريم المفرط هو ذاته شكل من أشكال الاهتمام الزائد بالجنس، وهو الوجه الآخر لنفس العملة، أعني الحرمان، وربما الشبق. ومن المؤكد أنَّ أيَّ محلِّل نفساني قادر على أن يكتشف الكثير من العُقد وراء هذا التصور المبالغ فيه لدور الجنس في حياة الإنسان.

(ج) أمّا الفئة الثالثة من الاهتمامات التي نُسميها شكلية، فهي فئة الشعائر الدينية؛ وهذه الفئة، وإن كانت تُقصد لذاتها في الدين بوصفها أركاناً أساسياً فيه، لا بدّ أن تُترجم إلى أفعال تنعكس إيجابياً على حياة الناس، وإلاّ فقدت فعاليتها ولم تعد مقبولة، حتى من وجهة نظر الدين نفسه. فكم من أحاديث نبوية تؤكد أهمية المعاملة بوصفها المظهر الأساسي للدين، وتندّد بأولئك الذين يقومون ويقعدون دون أن ينفعوا الناس بشيء. وأمثلةنا ونكاتنا الشعبية حافلة بالسخرية من أولئك الذين يؤدّون فروض الصلاة والصوم والحج، ولكنهم يغتالون أموال الناس أو يغشونهم. ومعنى ذلك بعبارة أخرى، أنّ القيمة الحقيقية للشعائر إنّما تكمن في تلك القوة المعنوية التي تمكّن الإنسان من مواجهة الظلم والطغيان، والسعي إلى أداء عمل نافع للمجتمع، أمّا التركيز على شكلية الشعائر دون اكتراث بما تؤدّي إليه من مضمون، فهو في حقيقته تسترّ على المظالم ومساندة للاستبداد.

وهنا نعود مرةً أخرى إلى ضرب مثال مُستمد من ظاهرة التحجّب، التي يُنظر إليها على أنّها تُمثّل بدورها شعيرةً من الشعائر. فأصحاب الاتجاهات الدينية المحافظة يدعون إلى التحجّب استجابةً لنصّ دينيٍّ يُردّدونه على مسامع الجميع، وينشرون دعوتهم بين الفتيات من خلاله. ومع ذلك فإنّ هذا النصّ يقبل تفسيراتٍ اجتماعيةً تختلف في مرماها اختلافاً كبيراً عن أهداف هذه الدعوة، وتؤدّي إلى النظر إلى هذا النصّ على أنّه لا يتضمن تشريعاً دائماً، وإنّما يُعبّر عن ظرف خاص مؤقت فحسب.^{١*}

^{١*} يشير الدكتور عبد السلام الترماني في كتابه القيم «الرق، ماضيه وحاضره» (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، نوفمبر ١٩٧٩م)، إلى الأصل الاجتماعي الموقوت بظروف مُعيّنة لظاهرة حجاب المرأة، فيقول إنّ الوضع الاجتماعي للجواري كان يستلزم أن تكون مكشوفةً لترغيب الناس في شرائها، ومن ثمّ كان الحجاب ضرورياً للحرّات حتى يتميّزن عن الجوّاري، ولا يُصيبهنّ مكروه من أولئك الذين كانوا يتعرفون على الجارية من ملابسها. وهكذا كان ارتداء الجلباب في الآية ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾، كان ذلك دعوةً إلى دفع الأذى عن الحرّات حتى لا يخلط الناس بينهنّ وبين الجوّاري. وينبّهنا المؤلّف إلى حقيقة هامة، وهي أنّ عمر بن الخطاب كان يمنع الجوّاري من التحجّب بالقوة، حتى لا يتشبّهن بالحرّات، وينتهي من ذلك إلى القول بأنّ «حجب المرأة الحرة كان تدبيراً قضّت به الظروف الطارئة على المجتمع الإسلامي» (ص ١٢٥-١٢٦). وهكذا لم يكن الحجاب تشريعاً عاماً

ويجد هذا التفسير الشكلي للحجاب قبولاً واسعاً في كثير من المجتمعات الإسلامية التي تسودها ازدواجية الحرمان من الجنس الآخر وتحريمه، والرغبة العارمة في الجنس مستترة وراء قناع من العفة المتطرفة، أو على الأصح مُعَبَّرَةٌ عن نفسها، عن طريق شكل واضح من أشكال «الإعلاء والتسامي»، من خلال هذه العفة المفرطة. وليس من الصعب أن نضيف تفسيراتٍ نفسيةً واجتماعيةً أخرى لهذا الانتشار الواسع لظاهرة الحجاب؛ فالمرأة المحجَّبة تصبح مُلْكًا خاصًا لرجلها وحده، حتى بالنسبة إلى أعين الآخرين ونظراتهم التي هي في المجتمعات الشرقية نظرات جائعة في أغلب الأحيان. والحجاب يُضفي على المرأة «ضمانة» ترضي غرور الرجل الشرقي وتُهدئ مخاوفه الدائمة وعدم ثقته الأزلية في الجنس الآخر.

أما بالنسبة إلى المرأة التي ورثت تاريخاً طويلاً من القهر والاستعباد الرجولي، فإنَّ الحجاب وسيلة لتأكيد نقائها، وهو بالنسبة إلى الفتاة قبل الزواج «ورقة ضمان» تُشجع الراغب في الزواج وتطمئنّه، وبالنسبة إلى المتزوجة وسيلة لتحقيق تلك الازدواجية التي قد تكون أحياناً ذات نتائج مدمرة؛ أعني أن تكون المرأة قديسةً في أعين الآخرين، وتتحوّل مع زوجها إلى امرأة فائضة بالأنوثة، حتى تعوّض له خشونة المظهر الخارجي، وتثبت له أنَّها لا زالت المرأة القادرة على تلبية احتياجاته العاطفة والحسية. وعليها أن تبحث عن الصيغة التي تُتيح لها التوفيق بين هذين النقيضين.

(٢) مشكلة الفرد والمجتمع

لاحظنا من قبل أنَّ من أكبر المشكلات التي تواجه الجماعات الإسلامية المعاصرة، افتقارها إلى برنامج اجتماعي مُحدّد المعالم. وحين يتحدث المرء عن برنامج فإنه يعني:

(أ) وجود تخطيط واضح بين الاتجاه الذي سيسير فيه المجتمع ككل بصورة محدّدة. والوضوح والتحديد هنا ضروريان؛ لأنَّ المجتمع لا يمكن أن يسير بعبارات

للنساء (بدليل منع الجوّاري منه بالقوة)، وكان مرتبطاً في أصله بظروف خاصة، هي الرغبة في التمييز بين الحرة والجارية، ومن ثمّ تثور علامة استفهام كبيرة في هذا الصدد: لمصلحة من تُفسّر الآية المذكورة على أنَّها تشريع غير مُقيّد بزمان مُعَيَّن؟ وما معنى التَّحجُّب في عصر اختفّت فيه الجوّاري، ولم تعد المرأة الحرة بحاجة إلى الحجاب لكي تتميز به عن الجارية؟

إنشائية ومبادئ هلامية واتجاهات شديدة العمومية؛ فالغموض يفتح الباب لشئى أنواع التفسيرات، وحين يقتصر البرنامج على مبادئ عامة يصبح من الممكن استغلال هذه العمومية المفرطة والغموض الشديد من أجل جذب المجتمع في اتجاهات رجعية أو مستبدّة أو استغلالية، ما دام المبدأ العام يتسع لكل شيء.

(ب) وجود خطة قابلة للتطبيق في المجتمع الحديث؛ فالاستشهاد المستمر بحكم ومبادئ وأحداث ووقائع تفصلنا عنها مئات السنين، يمكن أن يُفيد في ضرب المثلّ وحفز الهمم، ولكنه لا يكفي لإدارة شئون مجتمع يعيش وسط عالم تتفاعل أحداثه وتتبدّل مواقعه يوماً بعد يوم. ومن هنا كان من الشروط الواجب توافرها في أيّ برنامج تتقدّم به أيّة جماعة أو أيّ حزب، أن يُحدّد لنا الطريقة التي يمكننا أن نواجه بها ظروف عالم سريع التغير، وتيارات عالمية لا ترحم المتخلف أو الخيالي أو الغارق في أحلام الماضي. ولا بدّ لمثل هذا البرنامج أن يدرك بوضوح ووعي كاملين، الاختلاف الأساسي بين تلك المجتمعات القديمة البسيطة التي ينظر إليها باعتبارها مثله الأعلى، وبين المجتمعات الحديثة الشديدة التعقيد.

وحين يتأمل المرء دعوات الجماعات الإسلامية المعاصرة في ضوء هذين المعيارين، يستطيع أن يستنتج بوضوح أنّها تفتقر إلى برنامج اجتماعي بالمعنى الذي حدّدناه. وكل محاولات الاجتهاد التي قد يبذلها هذا المفكر أو ذاك ما زالت في مرحلة التحسّس الأولى، وما زالت هناك هوة شاسعة بين تلك الاجتهادات المتناثرة وبين ما نُطلق عليه اسم «البرنامج» بالمعنى المتكامل لهذه الكلمة.

ولكن المشكلة الحقيقية لا تكمن فقط في عدم وجود برنامج محدّد المعالم، قابل للتطبيق في ظروف المجتمع الحديث، لدى هذه الجماعات، بل ربما كان الأهمّ من ذلك، هو أنّ أيديولوجيتها السائدة حالياً لا تهتمّ كثيراً بوجود مثل هذا البرنامج؛ ذلك لأنّ الاتجاه السائد لدى الجماعات الدينية، منذ أن تبلورت دعوة الجماعة الأم، وهي «الإخوان المسلمون»، هو تركيز الاهتمام على الفرد، وتجاهل البعد الاجتماعي أو السكوت عنه. وهكذا فإنّ مُنظّري هذه الجماعات، عندما يُثار ضدّهم الاعتراض القائل بأنّ دعوتهم تفتقر إلى برنامج اجتماعي واضح المعالم، يردّون بأنّ هدفهم الأول هو بناء «الفرد المسلم»، وحين يتحقق هذا الهدف، يصبح إصلاح أمور المجتمع أمراً هيناً.

والفلسفة الكامنة من وراء هذا هي أنَّ المجتمع ليس إلا مجموع أفرادهِ، وأنَّ إصلاح الأفراد معناه إصلاح المجموع. وتلك بغير شكَّ «نظرة تجزيئية»، أو إن شئت فقلَّ إنها «نظرة ذرية» إلى المجتمع، لأنَّها تتجاهل أمرين على جانب كبيرة من الخطورة:

الأول: هو أنَّ المجتمع ليس مجرد مجموع أفرادهِ؛ فالمجتمع حقيقة قائمة بذاتها، تتجاوز نطاق الأفراد المكوِّنين لها، وله قوانينه ومطالبه ومقتضياته الخاصة التي تزيد عن كونها حاصل جمع آلي لاتجاهات الأفراد المكوِّنين له.

والثاني: هو أنَّ هذه النظرة تتناول وجهًا واحدًا من أوجه ظاهرة ذات جانبين متفاعلين، يستحيل الفصل بينهما. فإذا قلنا إنَّ إصلاح المجتمع ينبغي أن يسبقه إصلاح الأفراد الذين يؤلفونه، لكان من الطبيعي أن يعترض علينا مَنْ يقول: وكيف نصلح الأفراد إنَّ لم نصلح المجتمع الذي يعيشون فيه؟ هل يمكن إصلاح الأفراد في فراغ؟ أليس الفرد مرتبطًا ارتباطًا عضوياً بالمجتمع، وبالبيئة التي يعيش فيها؟ ألا تفترض تلك النظرة التي تبدأ بالفرد، نوعًا متعسفًا من التجريد، نتصور فيه أنَّ من الممكن وجود كيان منعزل اسمه الفرد، قابل للإصلاح، بغض النظر عن حالة «الوسط» الذي يعيش فيه ويتفاعل معه؟ وهل من المعقول أن يظلَّ المجتمع فاسدًا، ثم نبدأ بإصلاح أفرادهِ على أمل أنَّ هؤلاء هم الذين سيُصلحونه فيما بعد؟

إنَّ شعار «إصلاح الفرد»، أو تكوين «الفرد المسلم» — والتعبير الأخير لا يعني فردًا متدينًا فحسب، بل يعني فردًا مثاليًا تتوافر فيه كل القيم الإيجابية التي يدعو إليها الدين — هو من الناحية العملية شعار عسير التطبيق، وهو على الأرجح غير قابل للتنفيذ عمليًا؛ ذلك لأنَّ معناه هو أن تتناول كل فرد في المجتمع، تعمل على تربيته وتقويمه وتوجيهه وجهةً سليمة. وبالإضافة إلى الصعوبة العملية الهائلة لهذا النوع من إعادة بناء الأفراد، فإنَّ نتيجته الفعلية تظلُّ غير مضمونة، لأنَّ الكثيرين سيسلكون ظاهرًا كما لو كانوا قد انصلحوا بالفعل، بينما يكونون في حقيقتهم فاسدين، ولن تكون لدينا الوسائل التي تُتيح لنا استطلاع مكنونات ضمائرهم.

وعلى العكس من ذلك، فإنَّ البدء بالمجتمع، أعني التركيز على إصلاح الوسط الذي يعيش فيه الأفراد عن طريق إقامة إطار من العلاقات الإنسانية، غير الاستغلالية، يضمُّ أفراد المجتمع ويظللُّهم، هو أفضل الطرق لبناء الفرد الصالح، وهو فضلًا عن ذلك طريق مضمون. وهذا الطريق قابل للتنفيذ عمليًا، ويمكن على الدوام التحقق من نتائجه، على

عكس تلك العملية الشاقة، المستحيلة، التي نتناول فيها كل فرد لكي نجعل منه إنساناً صالحاً.

والواقع أنَّ الاعتراضات على أسلوب «بناء الفرد الصالح» — وهو المقصود بالفرد المسلم — لا نهاية لها. فبأيِّ معنى يكون الفرد صالحاً، وفي أيِّ مجال؟ هل يكون صلاح الإقطاعي هو نفسه صلاح فلاحه الأجير؟ وهل تعني التقوى عند صاحب العمل نفس معناها عند العامل؟ أليس تركيز الجهود على الأفراد، مع تجاهل الإطار الاجتماعي أو إرجائه إلى مرحلة لاحقة، نوعاً من التسرُّ على الاستغلال والمظالم القائمة، إن لم يكن تواطؤاً معها؟ وأخيراً، هل سيصبح المجتمع صالحاً بصورة آليَّة بعد أن نبني «الفرد المسلم» على مستوى المجتمع كله، أم إنَّنا سنحتاج، حتى بعد بناء الأفراد جميعاً، إلى ضوابط وقواعد هادية، أيُّ إلى برنامج؟ وإذا كنَّا حتماً سنحتاج إلى مثل هذا البرنامج، فلماذا لا تُحدَّد معالمه مقدِّماً لكي نوجِّه على أساسه أساليب تربيته للفرد المسلم؟

هذه كلها أسئلة يثيرها مبدأ «بناء الفرد قبل إصلاح المجتمع»، أو مبدأ «بناء الفرد هو ذاته إصلاح المجتمع». وأحسب أنَّ مُحصِّلها النهائية هي أنَّه لا مهرب لأيِّ مذهب جماهيري، في عصرنا الحاضر، من أن يُحدِّد بوضوح برنامجاً للخروج بالمجتمع من أزمات التخلف والاستغلال والتبعية والانقياد، حتى لو كان هذا المذهب يعتقد أنَّ جهده الحقيقي ينبغي أن يركّز على الأفراد، لا على المجتمع.

(٣) مشكلة الدين والسياسة

تعدُّ هذه المشكلة، في نظر الجماعات الدينية، جزءاً من مشكلة أخرى أعم، هي مشكلة الدين والدين. فهناك مبدأ عام تدافع عنه هذه الجماعات، هو أنَّ الدين ينظم كافة جوانب الحياة الروحية والحياة المادية أو الروحية للإنسان. ولما كانت السياسة أو الحكم شكلاً من أشكال الحياة الدنيوية، فلا بدَّ أن تخضع بدورها لأحكام الدين.

وتذهب الجماعات الإسلامية إلى أنَّ الدين الإسلامي يتوجَّه إلى الإنسان برسالة مفصَّلة تنظِّم له كافة أمور دنياه وآخرته. غير أنَّ من الواضح أنَّ لجميع العقائد التي عرفها البشر وجهاً دنيوياً، لأنَّها على الأقلَّ موجَّهة إلى إنسان حي يعيش على سطح هذه الأرض، وحتى لو كان معظم ما تقول منصباً على حياة أخرى غير هذه الحياة الأرضية، فإنَّ كلامها عن الحياة الأخرى موجَّه إلى الإنسان (في هذه الحياة)، ومن ثمَّ فإنَّه يهدف إلى توجيه هذه الحياة الأرضية ذاتها توجيهاً مُعيَّناً عن طريق التنبيه الدائم إلى وجود حياة أخرى،

وبهذا المعنى تكون للعقائد الأخروية ذاتها جوانب دنيوية. ولو تناولنا المسيحية على وجه التخصيص — وهي التي تقوم الجماعات الإسلامية على الدوام بمقارنات صريحة أو ضمنية معها — لوجدناها قد تضمّنت جوانب دنيوية شديدة الوضوح في عصورها الأولى. وحسبنا أن نُلقي نظرةً إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى لكي ندرك أنّ طموحها كان يتجه إلى تنظيم كافة جوانب حياة الإنسان على هذه الأرض، إلى جانب إعدادها للحياة الأخرى. صحيح أنّها لم تكن تجد في كتبها المقدسة نصوصاً مفصلةً تنظّم شؤون الحياة الدنيوية، كما هي الحال في الإسلام، ولكن الكنيسة كانت قادرةً على إيجاد البديل ووضع التفسيرات التي تكفل لها الهيمنة على أمور الدنيا. ولم تتخلّ المسيحية عن هذا الطموح الشامل إلّا في مرحلة لاحقة، وكانت في ذلك مرغمة لأنّ التطور المكتسح الذي طرأ على أوروبا منذ عصر النهضة كان لا بدّ أن يؤدّي بها إلى التراجع والانكماش. ومع ذلك فإنّ أحلام السيطرة الشاملة ما زالت تراودها حتى اليوم، ويكفي دليلاً على ذلك أن نتأمل معركة قوانين الإجهاض في فرنسا وإيطاليا، والدور المستमित الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية، على المستوى السياسي إلى جانب المستوى الديني، لكي ندرك أنّ الرغبة في تنظيم جوانب الحياة الدنيوية ما زالت قائمة. وربما كان الأهمّ من ذلك أن نرجع إلى الدور الخطير الذي لعبته الأحزاب «الديمقراطية المسيحية»، في بلاد أوروبية هامة، على رأسها إيطاليا وألمانيا الغربية، منذ الحرب العالمية الثانية. صحيح أنّ هذه كانت أحزاباً تمارس السياسة بكلّ ألعاب الحياة الدنيوية ومؤامراتها، وأحياناً لا أخلاقياتها، ولكن الأيديولوجية الدينية ظلّت تؤدّي دورها الحاسم في التأثير على عقلية الجماهير العريضة من المواطنين، وتقوم بدور أساسي في تحديد اتجاهاتهم.

وهكذا يبدو أنّ طموح أيّة عقيدة دينية يتجه إلى شمول كافة مرافق حياة الإنسان، وأنّ انكماش هذا الطموح أو التزامه حدوداً أكثر حكمةً وتعلّلاً، وأقرب إلى إدراك متطلبات التطور الإنساني الحر. لا يحدث إلّا بعد مرحلة تاريخية مُعيّنة يُستعاد فيها التوازن بين المطالب الدينية ومقتضيات الحياة الإنسانية المتغيرة. ففي البداية يكون الاتجاه إلى الشمول هو السائد وبقدّر ما يتحقّق التطور والتقدم في المجتمع يتراجع هذا الشمول وتفرض متغيرات الحياة نفسها. وبهذا المعنى نستطيع أن نفسر الدعوة الحالية إلى الدمج بين الدين والسياسة، أو الدين والحُكم في العالم الإسلامي. ففي معظم فترات القرن العشرين لم يكن صوت هذه الدعوة عاليًا، بالرغم من وجود ممثلين متحمّسين لها. وإذا كانت قد عادت بقوة عارمة منذ السبعينيات بوجه خاص، فلا بدّ أن يُفسّر

ذلك في ضوء التخلف الشامل الذي طرأ على العالم الإسلامي، والعالم العربي، في هذا العقد الأخير على وجه التخصيص — هذا العقد الذي أعقب هزيمة ١٩٦٧م الساحقة، والذي شهد «نكسات» عديدة إلى جانب ما يُسمَّى بـ «النكسة» العسكرية؛ نكسة في السياسة الخارجية، حيث تزايد الاتجاه إلى الارتواء في أحضان الإمبريالية العالمية، ونكسة في السياسة الداخلية وأساليب الحكم، حيث بلغ القمع والإرهاب والافتقار إلى الديمقراطية أقصى درجاته، ونكسة في الثقافة والفكر، حيث عادت أشدُّ الاتجاهات تخلفاً وأكثرها جهلاً لطبيعة العصر إلى الإطلال بوجهها المظلم من جديد، ونكسة في الاقتصاد والمجتمع، حيث أخفقت المجتمعات الإسلامية إخفاقاً ذريعاً في حلِّ مشكلة العدالة الاجتماعية والإفادة من إمكانياتها من أجل تحقيق تنمية حقيقية. وبالاختصار، فإنَّ اقتران الدعوة إلى إخضاع السياسة للدين بفترة التخلف الشامل هذه، هو دليل بالغ على صحة ما نقول به من إنَّ طموح التنظيمات الدينية إلى السيطرة على كافة جوانب حياة الإنسان لا يحدُّ منه إلَّا التقدم العقلي والاجتماعي للمجتمع ككل. ويبدو أنَّ هذا قانون عام ينطبق على تطوُّر العقائد، وإن كانت درجة إصرار كل عقيدة على تنظيم حياة الإنسان الدنيوية تختلف في شدتها من مجتمع إلى آخر.

في ضوء هذا التحليل العام تظهر الدعوة التي تتحمس لها الجماعات الإسلامية في الوقت الراهن على أنَّها جزء من ظاهرة أعم، هي اتجاه التنظيمات الدينية في مراحل من التاريخ لها سماتها الخاصة، إلى السيطرة على كل جوانب الحياة الإنسانية. وحين يُطبَّق هذا الاتجاه على العالم الإسلامي نجده يُعبَّر عن نفسه في ذلك الشعار المعروف الذي يسيطر على عقول الكثير من المسلمين المعاصرين، وهو أنَّه، ما دام الإسلام ديناً ودنياً، فلا بدَّ أن تكون له الكلمة الأولى في السياسة وتدبير شؤون الحكم.

هذه القضية الهامة تحتاج إلى تحليل يُلقي الضوء على جوانبها المختلفة، ويحدِّد مدى إمكانيات الانتقال بها من مستوى الشعارات إلى مستوى التطبيق الفعلي. ولهذا التحليل عناصر متعددة، ستقتصر الآن على عرض أهمِّها:

أولاً: يرتكز الداعون إلى الجمع بين الدنيا والدين، ومن ثم بين العقيدة والسياسة، على مبدأ صلاحية النصِّ الديني لكل زمان ومكان. وهذا المبدأ في ذاته يولِّد تناقضاً أساسياً عند تطبيقه على القضية التي نقوم الآن بتحليلها؛ ذلك لأنَّ «الدنيا» بطبيعتها متغيرة، وأحوال المجتمع والإنسان والسياسة لا تكفُّ عن التطور. وهذه في نظر أيِّ إنسان لديه الحد الأدنى من الثقافة العصرية بديهية لا تُناقش، فكيف يمكن التوفيق في هذه الحالة

بين مبدأ سريان النص على كل زمان ومكان، ومبدأ «الإسلام دين ودنيا»، إذا كانت «الدنيا» لا تكف عن التغير، والتغير معناه أن ما يصلح لها في زمان مُعَيَّن، ومكان مُعَيَّن، قد لا يصلح في زمان ومكان آخَرَيْن؟

إنَّ المخرج الوحيد من هذا التناقض هو الاختصار على تأكيد الجوانب العامة فقط في النصوص الدينية، وترك التفاصيل لاجتهادات كل عصر. غير أنَّ هذا الحلَّ يصطدم بعقبات ليست بالهينة على الإطلاق، مثل وضع الحدِّ الفاصل بين ما ينتمي إلى «المبدأ العام» وما ينتمي إلى التفاصيل، فضلاً عن وجود كثير من «التفاصيل» التي تتناول أموراً في صميم الحياة الإنسانية المتغيرة، ضمن النصوص الدينية، كأحكام الموارِيث والزواج والطلاق ... إلخ.

وهكذا يبدو أنَّه سيظلُّ هناك صراع بين الطابع التفصيلي للنصِّ الديني ومدى شمول انطباقه؛ فكلما ازداد تفصيلاً، زادت صعوبة انطباقه في ظروف الحياة الإنسانية الدائمة التغير. فإذا حلَّ هذا الصراع عن طريق الاكتفاء بأعمِّ مبادئ العقيدة، كان معنى ذلك أنَّ ملء التفاصيل لا بدَّ أن يتمَّ من مصدر آخر غير العقيدة، هو مقتضيات العصر ومتطلبات المجتمع في زمن مُعَيَّن، وتجربة الإنسان وخبرته الدنيوية، وكذلك ما يستمدُّه من خبرات المجتمعات والشعوب الأخرى. وبالاختصار فإنَّ عنصر التغير وعنصر الشمول يتعارضان؛ فإذا عملت حساب تغَيُّر الأحوال البشرية — وهذه كما قلتُ بديهيّة لا يجادل فيها أحد — كان من الضروري أن يقلَّ شمول النصوص وتقتصر على العموميات، وإذا أصررت على التطبيق التفصيلي للنصوص كان معنى ذلك أنَّك تتجاهل حقيقة التغير.

ثانياً: يظلُّ النصُّ الديني في حاجة دائمة إلى البشر لكي يصبح حقيقة واقعةً ويُطبَّق في مجال إنساني ملموس. وعلى الرغم من أنَّ الإسلام لا يعرف كهنوتاً، ولا يعترف بهيئة كنسيّة منظمة تكون «وسيطاً» شرعياً بين كلمة الله وأفعال الإنسان، فإنَّ تفسير النصِّ الديني على يد إنسانٍ ما، يظلُّ أمراً لا مفرَّ منه حتى يصبح هذا النصُّ حقيقة واقعة. وهكذا يبدو من الضروري وجود «توسط» بشري من نوع ما، بين النصِّ وبين الواقع. وفي عملية التوسط البشري هذه تظهر كافة الأخطاء والتحيزات التي يتعرض لها بنو الإنسان. فإذا كان النصُّ إلهياً مقدَّساً فإنَّ مَنْ يطبقه ويفسره إنسان يتصف بكل جوانب الضعف البشرية. وأخطر ما في الأمر أنَّ الإنسان الذي يتصدَّى لهذا التفسير والتطبيق، سواء أكان رجل دين يشغل منصباً كبيراً، أم كان حاكماً تستند سلطته إلى

أساس ديني، يضفي على نفسه قدراً (يزيد أو ينقص) من تلك القداسة التي تتسم بها النصوص الدينية، ويقدم أوامره أو فتاويه للناس بوصفها تعبيراً عن رأي الدين ذاته، لا عن فهمه هو للدين، ويصف معارضيه بأنهم أعداء الدين، لا بأنهم أعداء طريقته الخاصة في تفسير الدين.

إنَّ الحكم تجربة بشرية، قد تُصيب وقد تخطئ. وحين نترف منذ البداية بهذا المبدأ، يصبح إمكان تصحيح هذه التجربة قائماً على الدوام، ولكن الحكم الذي يركز على السُّلطة الدينية — والذي هو على الدوام حكم بشري يعطي نفسه سُلطةً تفوق سُلطة البشر — لا يصحَّ خطأ بسهولة، وربما أضفى على نفسه نوعاً من «العصمة» يمنعه أصلاً من الاعتراف بأيِّ خطأ.

وأعظم مزايا الديمقراطية، بوصفها تجربة بشرية في الحكم، تكمن في نفس تلك الصفة التي يعيها عليها خصومها من أنصار الحكم المرتكز على سُلطة الدين، فهؤلاء الآخرون يهتمون الديمقراطية بأنها تستند إلى اتجاهات البشر وآرائهم وتفضيلاتهم، والبشر بطبيعتهم متقلبون مُعرَّضون للخطأ، على حين أنَّ الحكم الديني يستمدُّ تشريعه من مصدر يعلو على البشر وعلى أخطائهم ومظاهر ضعفهم، ولكن هذه الصفة بعينها هي التي تكمن فيها عظمة الديمقراطية.

فالبشر حقاً كائنات تتسم بالضعف، والتغير، وربما الجهل، وسوء التقدير، غير أنَّ الديمقراطية هي التي تتيح للبشر فرصة التعلم من أخطائهم، وتصويبها بالتدريج، واكتساب خبرة جديدة من كل تجربة فاشلة يمرُّون بها. إنَّها هي التي تُنضج الإنسان وتصحِّح أحكامه وتُكسبه وعياً بجوانب الضعف فيه، وقدرةً على تجاوز هذا الضعف. أمَّا الحكم الديني — الذي هو كما قلنا حكم بشري مُعرَّض بدوره لكل أخطاء البشر — فإنَّه لا يتعرف بأنَّ الإنسان يتعلم من تجربته، بل يفرض على الإنسان وصايةً منذ بادئ الأمر، بحجة أنَّه «قاصر». وهكذا يظلُّ هذا «القاصر» عاجزاً عن النمو والوصول إلى مرحلة النضج، ما دام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه.

إنَّ جوهر الإيمان هو الطاعة. ولكن، ما دام الحاكم بشراً كسائر الناس، فإنَّ أعظم صفة يستطيع أن يبيِّتها في المحكومين هي أن يناقشوه ويعارضوه ويقفوا منه موقفاً نقدياً كلما وجدوا ما يستحقُّ النقد. أمَّا صفة الطاعة فهي أسوأ علاقة يمكن أن تربط محكوماً بحاكم.

إنَّ الطاعة هي الفضيلة الكبرى للجندي إزاء قائده، وعلاقة المحكوم بالحاكم ينبغي ألا تكون مماثلةً لعلاقة الجندي بقائده؛ فليس للجندي أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه، إذا أخطأ، أن يعتزل. وكل الكوارث التي لحقت بالعالم الإسلامي عامة، والعالم العربي خاصة، على يد الحكومات العسكرية أو «ثورات» الضباط، إنما ترجع إلى أنَّ العسكريين يقيمون، في ميدان السياسة، علاقاتٍ مع المحكومين تُوازي علاقات الضابط بالجندي، وأخشى أن أقول إنَّ الدعوة إلى الحكومة الدينية هي الوجه الآخر لهذا النمط من الحكم. فكلما النوعين حكم سُلطوي، لا يركز على العقل والإقناع والنقد، وكل ما في الأمر أنَّ الحكم العسكري يركز على سُلطة القوة والبندقية، والحكم الديني يركز على سُلطة الإيمان والمنبر.

وإذا كانت أقطار إسلامية عربية كثيرة قد خضعت طويلاً لحكم النَّسر واعتادت أسلوب الحكم المرتكز على القوة، وافتتنت بسُلطة القوة وجبروتها في بعض الأحيان، فإنَّ حكم النَّسر هذا هو خير تمهيد لحكم العمامة، لأنَّه عوَّد الناس طويلاً على الطاعة، وأفقدتهم مَلَكات النقد والاعتراض.

على أيَّة حال، فإنَّ أولئك الذين يتحدثون عن «الصحة الإسلامية» الحالية من بين كُتَّاب ومُفكرى الدول الكبرى في الغرب، يؤمنون بأنَّ العالم الإسلامي مُقْبِل على مرحلة سينتقل فيها إلى حكم العمامة. وهم يدرسون مظاهر هذه الصحة بدقة كاملة حتى يعرفوا كيف يتعاملون معها، ولا تفاجئهم أوضاعها الجديدة وتأخذهم على غرة وهم غير متأهبين لمواصلة استغلال واستغلال هذا العالم الإسلامي الذي أصبح اليوم يضمُّ أعظم الثروات وأهم مصادر الطاقة.

ولأنَّ هدفهم الحقيقي هو أن تستمر سيطرتهم على هذه المنطقة من العالم، فإنَّهم يغمضون أعينهم عن أهم عناصر التشويه في فكرة «الصحة الإسلامية» هذه، فلا أحد منهم يتساءل: هل هي صحة كمية، أم كيفية؟ أعني هل المظهر الواضح للصحة، وهو انتشار الجماعات الدينية وازدياد عدد المنضمين إليها، يوازيه ارتفاع في مستوى تفكير هذه الجماعات وموضوعات اهتمامها وطريقة فهمها للإسلام وتطبيقها له في ظروف عالم سريع التغير؟

هل قدَّمت هذه الجماعات حلولاً واقعيةً قابلةً للتنفيذ لمشكلة العدالة الاجتماعية، ولمشكلة توزيع الثروة؟ هل لديها برنامج واضح المعالم لاستغلال الثراء النفطي الخيالي،

وللانتفاع بأموال المسلمين الطائلة من أجل النهوض بالمجتمعات الإسلامية الفقيرة؟ هل حدّدت بوضوح موقفها من التحالفات الخارجية التي تتفق مع المصالح الحقيقية للشعوب الإسلامية؟ هل أصدرت حكمًا صريحًا وقاطعًا على أساليب الإنفاق السفية الذي يُبدّد به الأثرياء من المسلمين أموالًا تحتاج إليها الأجيال المقبلة، والملايين الفقيرة من الأجيال الإسلامية الحاليّة، أشدّ الاحتياج؟

إذا لم يكن هذا كله قد تحقّق، فكيف نطلق على ما يحدث الآن اسم «الصحة الإسلامية»؟ هل ازدياد العدد وحده صحة، أم إنّ الصحة الحقيقية هي ارتفاع مستوى الفكر وقدرته على إثبات مرونته ومواجهته للمشاكل المتجددة في عالم سريع التغير؟ وإذا كان المضمون الحقيقي لفكر معظم الجماعات الإسلامية المعاصرة أشدّ تخلّفًا بكثير ممّا كانت عليه أفكار الجماعات المناظرة لها منذ نصف قرن، أيكون من حقّنا أن نسمّي هذا صحةً لمجرّد أنّ أعدادًا متزايدة تنضمّ إلى الموكب مطأطئة الرأس، لا يدفعها سوى الإذعان والطاعة فحسب؟

على أنّ السؤال الهام الذي يثار هنا هو: كيف أمكن الجمع بين هاتين الحقيقتين المتنافرتين في ظاهرة واحدة؟ كيف ازدادت أعداد المنضمّين إلى ركب الجماعات الدينية زيادةً هائلةً، في نفس الوقت الذي تدهور فيه مستوى تفكير هذه الجماعات، وهبط كثيرًا بالقياس إلى ما كان عليه نظراؤها في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين؟ كيف اجتمعت الصحة الكمية مع الكبوة الكيفية في وقت واحد؟

إنّ التعليل الواضح لهذه الظاهرة ذات الوجهين المتنافرين، هو أنّ تلك «الصحة» في حقيقتها مظهر من مظاهر الإحباط وخيبة الأمل، فدلالاتها الحقيقية سلبية؛ سخط ونفور على الأوضاع القائمة، وعجز عن الاهتداء إلى طريق جديد. وهكذا تكون النتيجة العملية هي الارتواء في أحضان ذلك الطريق القديم المجرب، طريق الدعوة الدينية، وكأنّ إعلان العودة إلى طريق الدين سيحلّ بطريقة آليّة مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والانتماءات الدولية.

في تصوّري أنّ الانتشار الكمّي الهائل لهذه الدعوات الإسلامية إنّما يُعبّر أساسًا عن رغبة في البحث عن مخرج، لمن لا مخرج لهم. إنّ الطرق جميعها مسدودة أمام المجتمعات الإسلامية، والقهر هو الوسيلة الوحيدة لضمان بقاء الأنظمة القائمة، وأهم ما يترتب على القهر هو تلميح سُمعة جميع البدائل الأخرى، كالليبرالية وحُكم الأحزاب، واليسار، والاتجاه الديمقراطي بكافة أشكاله. فهذه البدائل تتعرض للنقد والتجريح ليل نهار، دون

أن تكون قادرةً على الرد، أو على الدفاع عن نفسها. وفي ظلّ فقدان العدالة الاجتماعية، وضياح الرشد الاقتصادي، وضلال التوجه السياسي، وانهيار القيم الأخلاقية والفكرية، ما الذي يتبقى أمام الإنسان — وخاصةً إذا كان شاباً — إلا أن يعلن كفره بكافة الأنظمة الدنيوية والبشرية من خلال تأكيد إيمانه بالنظام الإلهي؟

هكذا تتسع الدعوة وتنتشر، وتصبح مأوى وملجأ لكل من هو محبط، ساخط، عاجز عن الفعل الإيجابي. إنها طوق نجاة يمنع من الغرق والسقوط. ولكن هذه كلها سمات سلبية، وبالفعل تظلّ الدعوة سلبيةً عاجزةً عن تقديم رؤية محدّدة المعالم للمستقبل؛ هذا إذا كان للمستقبل ذاته مكان في توجهاتها، ولم يكن الماضي وحده هو محطّ آمالها. وهكذا يقتزن الانتشار الكمّي الهائل بخواء وهزال في المضمون، وتصبح اليقظة، التي لا تُقاس إلا بالعدد والمقدار، غفوةً فكرية، وتغدو الصحة كبوة عقلية، ويظلّ أعداؤنا، رغم هذا كله، يهتفون: احذروا الصحة الإسلامية! ولكن لسان حالهم يقول: مرحباً بها، ما دامت لا تُهدّد شيئاً من مصالحنا، ولا من مصالح حلفائنا المسكين بدفّة الأمور في العالم الاسلامي.

الفصل الثاني

التخلف الفكري وأبعاده الحضارية^١

في إحدى اللمحات الذكية حدّد توفيق الحكيم (جريدة الأهرام في ٧/ ١٢/ ١٩٧٣م)، معنى التخلف بأنه عدم القدرة على ملاحقة الرّكب بعد أن كانت هذه القدرة متوافرة. وبهذا المعنى يكون المجتمع المتخلف — إذا التزمنا اشتقاق اللفظ — هو ذلك الذي كان مسائراً لموكب الحضارة يوماً ما، ثم عجز لسبب أو لآخر عن الاستمرار في السير، فسبقه الموكب. وهذا يعني أنّ هناك فرقاً بين التخلف والتأخر؛ فالتأخر سمة للمجتمع الذي لم يكن يوماً ما في المقدمة، أمّا التخلف فهو سمة المجتمع الذي وصل إلى المقدمة وحمل مشعل التقدم في وقت مضى، ثم تباطأت مسيرته بعد ذلك أو توقّفت.

من هذا التحديد، الذي يلتزم المعنى الأصلي للفظ، نستطيع أن نتخذ نقطة انطلاقتنا في بحث موضوع التخلف الفكري وأبعاده الحضارية في العالم العربي؛ ذلك لأنّ التخلف مرتبط ارتباطاً أساسياً بالبعد الزمني، وبالعلاقة بين الماضي والحاضر. والعالم العربي يُقدم إلينا مثلاً بارزاً تتوافر فيه كل مقومات التخلف بالمعنى الذي حدّدناه؛ إذ كان يوماً ما رائداً لحضارة زاهية، ثم توقّفت مسيرته وأصبح الآن يتطلع إلى الوراء متحسراً على الأيام التي ولّت. ولنذكر في هذا الصدد، أنّ هناك صلةً اشتقاقيةً واضحةً بين الخلف والتخلف، وأنّ المتخلف ينظر دائماً إلى الخلف، ومن ثمّ فإنّ تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يركّز أساساً على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي، وهي صلة أزعم أنّه لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى، وأنّها أحد العناصر الرئيسية التي توصلنا إلى فهم أفضل لأزمة الإنسان العربي المعاصر. وعندما

^١ بحث قُدّم إلى ندوة «أزمة التطور الحضاري في العالم العربي»، الكويت، ١٩٧٤م.

أقول إنَّها توصلنا إلى فهم أفضل، فأنا لا أعني بذلك أنَّ تحليل هذه الصلة بين الماضي والحاضر يُقدِّم إلينا حلاً لأزمة الإنسان العربي، وإنَّما أعني أنَّه يُصحِّح بعض المفاهيم التي يشيع استخدامها عند معالجة هذا الموضوع، وهذا التصحيح للمفاهيم هو الخطوة الأولى في طريق البحث عن حل.

(١) العلاقة بين الماضي والحاضر

إنَّ السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر، في الثقافة العربية، هي أنَّ الماضي مائل دائماً أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجاً في هذا الحاضر ومتداخلاً فيه، بل بوصفه قوةً مستقلةً عنه، منافسةً له، تدافع عن حقوقها إزاءه، وتُحاول أن تحلَّ محلَّه إن استطاعت — ولو شئتُ أن ألخص هذه السمة في كلمة واحدة، لقلتُ إنَّ نظرتنا إلى الماضي «لا تاريخية»؛ فالنظرة التاريخية إلى الماضي هي تلك التي تضعه في سياقه الفعلي، وتتأمله من منظور نسبي، بوصفه مرحلةً انتهى عهدها، وتلاشت مراحل لاحقة تجاوزتها بالتدرُّج حتى أوصلتنا إلى الحاضر. وفي مثل النظرة التاريخية لا يكون الماضي قوةً منافسةً للحاضر، ولا تُثار على الإطلاق مُشكلة التوفيق بين الماضي والحاضر، لأنَّ الحاضر بطبيعته يحمل في داخله بذور الماضي، ولأنَّ الماضي خلق الحاضر عن طريق تجاوزه لذاته. أمَّا في ثقافتنا العربية فإنَّ الماضي يقطع صلته بعصره بالتدرج، ويفقد طابعه النسبي، ويخرج عن الإطار الزمني الذي كان مرتبطاً به، ليصبح قوةً دائمة الحضور، ولا بدَّ أن يتصادم ما هو دائم الحضور مع الحاضر. إنَّ العلاقة بينهما، بإيجاز، علاقة قوتين متعارضتين، مع أنَّ الماضي والحاضر ليسا أصلاً سوى قوة واحدة يتغير طابعها خلال الامتداد الزمني بالتدرج. وفي اعتقادي أنَّ هذه النظرة «اللاتاريخية» إلى الماضي هي المسؤولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي، وعن ذلك التخبُّط والاضطراب الثقافي الذي يظهر أوضح ما يكون في الطرق التي تُعالج بها مشكلة موقفنا من التراث ودوره في حياتنا الحاضرة، أو مشكلة الأصالة والمعاصرة، كما يشيع تسميتها. وسوف يكون جهدي خلال هذا البحث منصباً على إثبات أنَّ الطريقة التي طُرحت بها هذه المشكلة، سواء من جانب أنصار التراث أم خصومه، لم تكن هي الطريقة الصحيحة، وأنَّ هذه النظرة المخطئة إلى التراث، وإلى ثقافتنا الماضية في صلتها بالحاضر، من أهم أسباب التخلف الفكري وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي.

(٢) موقف نقّاد التراث

لسنا نودُّ أن نكون طرفاً في المعركة الدائرة بين أنصار التراث وخصومه، لأننا نعتقد أنَّ المفاهيم المستخدمة في هذه المعركة تفتقر إلى الدقة، وأنَّ الطريقة التي طُرحت بها المشكلة غير سليمة. ومع ذلك فإنَّ الرأي الذي نريد أن نثبته في النهاية لن يظهر بصورة واضحة، ولن يكون مرتكزاً على أسس سليمة، إلّا إذا عرضنا للمواقف المألوفة من التراث، في علاقتها بحالة التخلف الفكري التي تعاني منها بلادنا.

ولنبداً أولاً بنقاد التراث، فنلاحظ أنَّ هؤلاء النقاد يشيرون عن حقٍّ إلى عيوب كامنة في هذا التراث، ويستخلصون من هذه العيوب نتيجةً تقول إنَّ من الواجب التخلّي عن التراث، أو من الواجب إدخال تعديلات أساسية عليه. ومع موافقتنا التامة على المقدمات التي يرتكزون عليها، فإننا لا نعتقد بصحة النتائج التي يستخلصونها منها. فالتراث، مثلاً، يُنهم بأنّه حافل بالعناصر اللاعقلية، والخرافية، وبأنّه يحتشد بالغيبيات والأفكار الأسطورية، وهذا اتهام يصدّق بالفعل على التراث في جانب من جوانبه. ولكن النتيجة التي تُستخلص منه، وهي أنَّ هذا التراث فاسد من أساسه، ليست بالنتيجة الصحيحة؛ ذلك لأنَّ أمثال هذه العناصر اللاعقلية والخرافية لم تمنع الفكر الأوروبي من أن يصل إلى ما وصل إليه الآن من تقدّم.

فمن الحقائق المعروفة أنَّ العصور الوسطى الأوروبية كان تفكيرها أشدَّ إظلاماً وإغراقاً في الغيبيات، وأنَّ أوروبا الحديثة ظلّت تحتفظ بقدر غير قليل من العناصر اللاعقلية حتى في صميم عملها العلمي. فحتى القرن الثامن عشر كان العقل الأوروبي ينظر إلى الكهرباء والمغناطيسية على أنّها قُوى خفية تؤثر عن بُعد بطريقة غير مفهومة، وكان الاعتقاد بوجود معادن مذكّرة وأخرى مؤنثة شائعاً فيها. وحتى عصر ديكارت كان يظنُّ أنَّ أجسام الحيوانات مجرد آلات لا وعي فيها ولا إحساس، وكان المصابون بأمراض عقلية يُحرّقون أحياناً وهم أحياء من أجل القضاء على الروح الشريرة التي تتقمّصهم، وكان السّحر منتشراً على أوسع نطاق، في نفس الوقت الذي كانت فيه أكثر التّهم التي تُوجّه إلى الخصوم شيوعاً، من أجل الخلاص منهم، هي تهمة ممارسة السّحر.

كل ذلك كان شائعاً في أوروبا، ولكنه لم يكن حائلاً بين أوروبا وبين قيادة حركة التقدم في العالم كله. فلماذا إذا كانت هذه العناصر من عوامل التخلف الفكري في العالم العربي ولم تكن كذلك في الغرب؟ من المؤكد أنَّ أساس التخلف لا يكمن في هذه العناصر

ذاتها، بل في شيء آخر، بل إنَّ من الأوروبيين المعاصرين مَنْ يرون هذه الأخطاء الفكرية مرحلةً ضروريةً من مراحل الطريق الموصل إلى الحقيقة. وحسبنا أن نشير إلى تأكيد «باشلار Bachelard» أنَّ الخطأ يسبق الصواب دائماً، وأنَّ الصواب ليس إلاَّ محاولةً مستمرةً لتصحيح الخطأ، وجهداً دائماً يُبذل من أجل قهر العقبات العديدة التي تعترض طريق المعرفة. فالعلم ليس في صميمه مجموعةً من الحقائق التي نتوصل إليها واحدةً بعد الأخرى، وإنما هو مجموعة من الأخطاء التي تغلب عليها واحدةً بعد الأخرى. وفي هذه الحالة يمكن أن تكون الخرافات، والغيبيات، مرحلة لا بدَّ منها في المسار الطويل للمعرفة، والمهمُّ — بطبيعة الحال — هو أن تعقبها المراحل التي تعمل على تجاوزها، أيَّ إنَّ اللاعقلانية والخرافة، إذا ما نُظر إليها في إطار تاريخي، لا يتعيَّن أن تكون عاملاً للتخلف، وإنما يتحدَّد ذلك وفقاً للتطور اللاحق الذي يطرأ عليها.

وإلى مثل هذه النتيجة ننتمي لو تأملنا اتهاماً آخر يُوجَّه إلى التراث العربي، ويُعدُّ واحداً من العوامل المسؤولة عن تخلفه الفكري، وهو الاستبداد واضطهاد الحريات (انظر مثلاً: «تجديد الفكر العربي» للدكتور زكي نجيب محمود). فتاريخ الفكر الأوروبي بدوره حافل بمظاهر قمع الحريات، ولا سيَّما الحرية الفكرية. ولسنا نودُّ أن نستشهد هنا بما كان يحدث للخارجين عن التيار المُعترف به في العصور الوسطى، أو لشهداء الإصلاح الديني في عصر النهضة، بل إنَّ العصر الحديث ذاته قد استُهلَّ بفترة طويلة من اضطهاد الفكر باسم الدفاع عن الدين، وفي هذه الفترة أُحرق جوردانو برونو حياً، وحُوكِم جاليليو، وكاد أن يدفع حياته ثمناً لإيمانه بالنظام الفلكي الجديد، وتأييده له بالملاحظات العملية والمعادلات الرياضية، وعاش ديكارت مهدداً بمصير مماثل لمصير جاليليو، واضطُرَّ إسبينوزا إلى أن يكتب بلغة ظاهرها لاهوتي وباطنها عقلاني حتمي. وهكذا لم يكن تاريخ الغرب خالياً من مظاهر قمع الحريات الفكرية، وكانت السُّلطة الدينية تمارس إرهاباً فكرياً لا يقلُّ عمّا شهدته الحضارة العربية في العهود التي بلغ فيها الاستبداد قمته. ومع ذلك فإنَّ هذا الاستبداد لم يمنع الغرب من التقدم، ولم يحلَّ دون ظهور «عصر التنوير» بحريته الفكرية الرائعة، بعد قرن واحد من الزمان.

ومُجمل القول أنَّ من حقِّ المرء أن يشير إلى عيوب في التراث وينبِّهنا إلى طريقة التغلب عليها، ولكن ليس من حقِّه أن يؤكد أنَّ هذه العيوب وحدها هي التي أدَّت إلى تخلفنا الفكري، إذ إنَّ نظائرها كانت موجودةً في الغرب، وربما بمزيد من القوة والعنف،

ولكنّها لم تحلّ دون وصول الغرب إلى مرحلة احترام الفكر الحر، واكتساب التقدم الذي لا بدّ أن يترتب على ضمان حقّ العقل البشري في التعبير عن نفسه. وهنا أيضًا ينبغي أن نعيد إلى الأذهان تلك النتيجة التي أشرنا إليها من قبل، وهي أنّ العلة الحقيقية للتخلف الفكري ينبغي أن تُلتَمَس، لا في هذه العوامل السلبية وحدها، بل في المسار الذي اتخذه تطوُّرها التالي.

على أنّ خصوم التراث أو نقّاده يُصَرُّون على أن يوجِّهوا حملتهم بعنف إلى هذه العوامل السلبية، وكأنّها هي وحدها سبب التخلف، فعلاً يدلُّ هذا الإصرار؟ إنّه في واقع الأمر يدلُّ على أنّ هؤلاء الخصوم كانوا يتوقعون من التراث أن يحلّ مشكلات الحاضر، أو يتصورون أنّ له مثل هذه الوظيفة، ولكنهم يرونه عاجزاً عن أدائها. ومجرّد توجيه النقد بمثل هذا العنف ينطوي على مقارنة ضمنية بين التراث وبين الحاضر، وعلى اعتقاد بأنّ التراث قوة حية ينبغي الدخول في معركة معها، أيّ إنّ هذا النقد ينطلق من نفس الموقف الذي يقفه أنصار التراث — كما سنرى بعد قليل — وإنّ يكنّ ينتهي آخر الأمر إلى نتيجة سلبية.

وحسبنا، لكي ندلّل على أنّ موقف الخصوم وموقف الأنصار يمثلان وجهين، أحدهما سلبي والآخر إيجابي، لعملة واحدة، أن نشير إلى موقف الأوروبيين من تراثهم القديم. فمن العسير أن نجد اليوم كاتباً أوروبياً ينتقد نظرة اليونانيين إلى الكون، مثلاً، أو يحمل على النظريات الأخلاقية عند الفلاسفة الرومان. وليس هذا راجعاً إلى أنّ تلك الفلسفات أو الآراء العلمية كانت بمنأى عن النقد، بل هو راجع إلى سيطرة النظرة التاريخية على موقف الأوروبيين من التراث، وإدراكهم أنّ سيادة هذه النظرة التاريخية تعني ضرورة الامتناع عن مقارنة الماضي بالحاضر، وبالتالي الامتناع عن توجيه الذم أو المدح إلى التراث، إلّا إذا كان ذلك داخل الإطار التاريخي الخاص به. وهكذا فإنّنا حين نُشدّد الحملة على التراث من منظورنا الحاضر، إنّما نتخذ موقف مَن كان يتوقع من التراث أن يحلّ مشاكل العصر الحاضر، ونُغفل بذلك الموقع التاريخي للتراث، والوظيفة التي كان ينبغي عليه أن يؤدّيها في إطار عصره، ونقفز بهذه العصور عبر مسافات زمنية واسعة، وعندئذٍ يكون من السهل أن نجد عليه — من وجهة النظر الحاضرة — مآخذ لا أول لها ولا آخر، وإنّ فالبحت عن أسباب التخلف الفكري في العالم العربي لا ينبغي له أن يتخذ من نقد التراث مدخلاً وحيداً، أو مدخلاً رئيسياً.

(٣) موقف أنصار التراث

يمثل أنصار التراث، كما قلنا من قبل، الوجه الآخر من نفس العملة التي تجعل للتراث نطاقاً يفوق بكثير نطاقه الحقيقي، أي نطاقه التاريخي. وفي حالة هؤلاء الأنصار يُقال لنا إنَّ سبب التخلف هو عدم التزامنا بالتراث، أو هو ابتعاد الحاضر عنه، وإنَّ طريق التقدم الحقيقي هو الرجوع إليه بصورة أو بأخرى. وصحيح أنَّ الكثيرين يكتفون بالدعوة إلى استلهام «روح» التراث، والمبادئ المعنوية التي ألهمت رواده وأقطابه، غير أنَّ الفكر العربي الحديث والمعاصر لم يعدم أناساً يدعون إلى استعادة التراث بتفاصيله، ويرون أنَّ خلاص العرب في حاضرهم إنَّما يكون ببعث الماضي من جديد، حتى في جزئيات الحياة اليومية، كالملبس أو أسلوب المعاملات الجارية. وسواء أكان الأمر متعلقاً بهؤلاء أو أولئك، فإنَّ مثل هذا الموقف، الذي يدعو إلى استعادة مقوِّمات الماضي في الحاضر، يُعدُّ — بين سائر الثقافات العالمية — موقفاً تنفرد به الثقافة العربية.

ولكي يدعم أنصار التراث حجَّتَهم، فإنَّهم يستندون إلى مصادر مُعيَّنة في هذا التراث، يؤكدون أنَّ المعرفة البشرية كلها تكمن فيها، ويجعلونها تبدو كما لو كانت قد وُعت علم السابقين واللاحقين، بحيث يكون من العبث محاولة تجاوزها، لأنَّ كل شيء سبق أن قيلَ فيها. وسأكتفي بضرب أمثلة قليلة لهذه المصادر التي يُقال إنَّها تشتمل على كل معرفة بشرية:

(١) فهناك فئة كاملة من الكُتَّاب تَخَصَّص أفرادها في إثبات أنَّ الكشف العلمية الحديثة موجودة كلها في آيات قرآنية. ويعتمد هؤلاء الكُتَّاب على مشابهات لفظية بسيطة في إثبات دعواهم، كالاعتماد على آية ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾ في إثبات وجود علم الذرة في النصوص القرآنية، أو على آية ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ في إثبات وجود جميع حقائق علم الأحياء، وربما وجد بعضهم فكرة سفن الفضاء في بعض آيات الإسراء ... إلخ.

ومن الأمور التي تسترعي الانتباه أنَّ هناك فريقاً قوياً من أنصار التراث المتحمسين، يرفضون هذا النوع من التفسير بكل قوة (بنت الشاطئ مثلاً)، ويستنكرون بشدة أن يكون القرآن كتاباً في علم الطبيعة أو البيولوجيا أو تكنولوجيا الفضاء، ويؤكدون أنَّ الوظيفة الأخلاقية، لا الوظيفة العلمية، هي الهدف الأساسي من النصوص الدينية.

وهناك فريق آخر، من أنصار التراث أيضاً، يرفض هذه المحاولة ذاتها لأسباب أخرى؛ هي تهوينه من شأن العلم بوجه عام. ففي رأي هذا الفريق أنَّ العقل البشري بأسره

قاصر، والعلم الذي يمكن أن يكتسبه الإنسان، مهما ارتفع، إنما هو ضرب من الوهم أو الخداع، ولا بد أن يدرك الإنسان أن ما يصل إليه من علم سيظل على الدوام محدودًا، وسيعود عليه في نهاية الأمر بأضرار وخيمة. مثل هذا الموقف المعادي للعلم لن يقبل تفسير النصوص الدينية على أنها ذات وظيفة علمية تعليمية، أو على أنها تتضمن أهم ما توصل إليه الإنسان من الكشوف والمخترعات، لسبب بسيط هو أن مجال العلم بأكمله ثانوي الأهمية في نظره.

ومعنى ذلك أن معسكر أنصار التراث لا يجتمع رأيه على استخلاص العلم كله، قديمه وحديثه، من الآيات القرآنية، بل إن داخل هذا المعسكر انقسامًا أساسيًا في هذا الصدد، وفيه أكثر من فريق يصف أصحابه هذه المحاولة إما بأنها جهد ضائع وراء هدف عقيم، وإما بأنها نفاق يدعو إلى السخرية.

على أن التفنيد الذي ربما كان أكثر حسماً من هذا وذاك، هو أن هذه المحاولة، حتى لو صحت، تخفق في تحقيق أي هدف؛ ذلك لأن القصد منها هو إثبات أن النصوص القرآنية تحتوي على كل علم، وعلى كل نظرية جديدة تُكتشف، وبالتالي فإن دراسة هذه النصوص توصلنا وحدها، إلى كل ما نريد من علم ومعرفة. والمشكلة التي يؤدي إليها هذا الموقف هي أننا، حتى لو افترضنا جدلاً، صحة كل ما يُقال في هذا الصدد، لابد أن ننتظر أولاً حتى تُكتشف النظرية العلمية بالجهد البشري، ثم نهتدي إليها بعد ذلك في النص الديني. فالذرة لم يتبين وجودها في القرآن إلا بعد أن كانت قد اكتُشفت قوانينها فعلاً على أيدي رذرفورد وطومسون ونيلز بور وغيرهم. وقُل مثل هذا عن كل كشف علمي يُقال إن أصوله موجودة في الآيات القرآنية. ولاشك أن حجة أنصار التراث، في هذا الصدد، كان من الممكن أن تصبح فعالة بحق، لو كانت هناك حالات أمكن فيها التوصل إلى كشف علمي عن طريق دراسة الآيات التي ورد فيها هذا الكشف فحسب. ولكن لما كان من المستحيل الإتيان بحالة واحدة كان فيها النص الديني مصدراً لنظرية جديدة في العلم، فإن الهدف الذي يرمي إليه أنصار هذا الرأي يفقد كل مبرر له.

وهكذا فإن عشرات الكتب التي يحاول أصحابها أن يثبتوا وجود العلم كله — سواء ما اكتُشف منه وما سيُكتشف فيما بعد — في النصوص الدينية، إنما هي جهد ضائع يُبذل في سبيل هدف محكوم عليه منذ البداية بالإخفاق. وفي هذه الحالة يكون رأي ذلك الفريق من أنصار التراث، الذي يرى أن النص الديني لا يستهدف سوى هداية البشر لا تعليمهم أساسيات الطبيعة أو البيولوجيا أو الكيمياء، أحكم بكثير من رأي أولئك الذين

يتوهمون أنهم يُعلّون من قدر النصّ الديني إذ يضعون فيه كل علوم البشر، ثم يتبين لهم أن حجّتهم باطلة، لأن الكشف العلمية لا تتم إلا بجهد بشري، ولن نهتدي إليها في النصّ الديني إلا بعد أن تكون قد اكتُشفت بالفعل.

(٢) وثمة فئة أخرى لا تحاول أن تردّ علم البشر — ما كان منه وما سيكون — إلى نصوص دينية، وإنما ترى في التراث العلمي والفكري العربي، في عصر نهضته الكبرى، أصلاً لعدد كبير من المكتشفات الحديثة، وتُمدّد ذلك التراث بوصفه منبعاً للحكمة والمعرفة لم تعرف البشرية له نظيراً. ولا جدال في أن موقف هذه الفئة أقوى من موقف الفئة السابقة؛ لأن هناك بالفعل سنداً قوياً من التاريخ للرأي الذي ينادي بتمجيد الفكر والعلم العربي القديم. ولهذا فإننا لا نجد ما يدعونا إلى أن نوّكد مرةً أخرى أن العصور الوسطى العربية كانت، على عكس العصور الوسطى الأوروبية، فترة ازدهار علمي وفكري، وأن الدين الذي تدين به النهضة الأوروبية الحديثة للعرب لم يُعترف به حتى الآن اعترافاً كافياً، بالرغم من كل ما كُتب عنه.

على أن الأمر الذي يُضعف موقف هذه الفئة ليس المبدأ العام الذي تركز عليه، وإنما المبالغة المسرفة في تأكيد هذا المبدأ، والسعي إلى الخروج بهذا التراث المجيد، عن إطاره التاريخي، وإضفاء نوع من الصحة المطلقة، التي تسري على كل زمان، على إنجازاته التي كانت في وقتها شيئاً رائعاً بحق، وفي هذا النزوع إلى صبغ التراث العلمي والفكري بصبغة المطلق، ما يقرب بين هذه الفئة وسابقتها على نحو لا يحتاج إلى مزيد من البيان.

فليس من الأمور غير المألوفة أن نجد بعض كُتّابنا يحاولون إثبات أن أحدث النظريات العلمية كانت موجودة لدى العرب. ولقد استمعتُ بنفسي إلى واحد من كبار المتخصصين يؤكد أن نظرية النسبية قد عُرفت أيام العرب، وأظن أنه حدّد البيروني بوصفه مصدراً لهذه النظرية. كما أن هناك كثيرين غيره لا يكتفون ببيان أهمية الكشف التي توصّل إليها العلماء العرب في علم البصريات وغيرها من فروع الفيزياء، وإنما يُصرون على الاهتداء إلى أحدث النظريات العلمية في هذه الميادين لدى العرب القدماء. وعندما يمجّدون عالماً ومُفكراً مثل ابن خلدون، فإنك تجد منهم من لا يكتفي بسرد إنجازات هذه الشخصية الفذة — وهي إنجازات رائعة المقاييس العالمية — بل يسعون جاهدين إلى استخلاص التطورات التالية في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ من كتاباته. وحين يتحدثون في ميدان الفلسفة، فلا بد أن يؤكدوا أن الغزالي قد استبق هيوم في نقده لفكرة العلية، وأن ابن تيمية تنبّه، قبل المناطقية الرياضيين المعاصرين بقرون متعددة، إلى عيوب أساسية في المنطق الأرسطي.

هذه النظرة «اللاتاريخية» إلى التراث، ومحاولة قراءة التطورات التالية، لا في الفكر العربي بل في الفكر الغربي، بين سطوره، من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا؛ ذلك لأنها ترفض النظر إلى عصرنا من خلال منطقه الخاص، وتحاول أن تفكر فيه بمنطق عصر أصبح في ذمة التاريخ، مهما كان المجد الذي كان يتصف به عندئذٍ. وهي، في إنكارها للسياق التاريخي الذي ظهر فيه ذلك التراث، ترتكب أخطاءً فادحةً حتى في حقِّ التراث ذاته؛ فمن المستحيل، مثلاً، أن تكون نظريات الفيزياء الحديثة قد ظهرت في العصور الوسطى العربية؛ لأن ظهورها في العصر الحديث كان مرتبطاً بتطورات طويلة لم يكن لها نظير في أيِّ عصر سابق. أمّا النقد الفلسفي عند الغزالي وعند ابن تيمية، فكان في الحالتين يهدف آخر الأمر إلى إبطال الفلاسفة والمنطق الذي يركزون عليه، من أجل إفساح الطريق للإيمان، وللتدخل الإلهي المستمر في العالم، أي إنه كان داخلياً في إطار فكري مختلف اختلافاً حاسماً عن ذلك الذي كانت تنتمي إليه أفكار هيوم أو المناطقة الرياضيين المحدثين.

على أن التنفيذ الحاسم لهذا الموقف (بدوره) إنما يكمن في كونه يؤدي إلى عكس الهدف المقصود منه. فغاية هذا التمجيد، الذي نرجع فيه إلى علمائنا ومفكرينا من العرب فضل التوصل إلى عدد كبير من النظريات والأفكار الحديثة، هو أن نثبت أن العرب قد استبقوا علماء ومفكرين غربيين، وأنهم كانوا أصحاب فضل عليهم. ولكن حقيقة الأمر أن هذه الغاية تنقلب إلى تمجيد ضمني للفكر والعلم الغربي على حساب العرب؛ ذلك لأنها تتخذ من نواتج الثقافة الغربية مقياساً، وتحدد مكانة المفكر العربي تبعاً لمدى اقترابه أو ابتعاده عن هذا المفكر الغربي أو ذاك. فإذا كان العالم العربي قد استبق أينشتاين، وإذا كان المفكر العربي قد استبق كونت أو هيوم، فلا بدَّ أنه كان عظيمًا لهذا السبب ذاته. وهكذا يصبح معيار العظمة هنا هو الوصول على ما أنجزه الغرب. وفي هذا تمجيد ضمني للحضارة الغربية لا يحلم به الغربيون أنفسهم. ولو كان لدينا إيمان حقيقي بما أنجزه علماءنا ومفكرنا، لأقنعنا الإنسانية بفضلهم عليها من حيث هم فحسب، لا من حيث إنهم سبقوا أفكار هذا العالم أو ذاك المفكر الغربي.

ولكي تكتمل لدينا الصورة، يكفي أن نسأل أنفسنا: هل حدث ذات يوم أن مجَّد الغربيون أحد رجالهم لأنه توصل — قبل هؤلاء العلماء أو المفكرين العرب — إلى رأي من آرائهم، أو لأنه استطاع أن يتوسع فيه ويفصِّله بعدهم؟ هنا يكمن الفرق بين الثقافة التي تُمجَّد نفسها بثقة، وتلك التي تُمجَّد نفسها عن طريق الإصرار على مقارنة نفسها

بالآخرين وربط نفسها بعجلتهم. ومن المؤكد أنَّ هذه المقارنة الدائمة واتخاذ إنجازات الغربيين مقياساً لمدى أصالتنا، تؤدِّي آخر الأمر إلى تثبيت قيمة الثقافة الغربية على نحو مطلق، أمّا قيمة ثقافتنا فلا تتأكد إلاً بقدر ما تنتسب بصورة أو بأخرى إلى تلك الثقافة. وهذا ما كنْتُ أعنيه حين قلتُ إنَّ هذا التمجيد اللاتاريخي يؤدِّي إلى عكس الهدف المقصود منه.

إذن فالخطأ لا يكمن في مجرد تمجيد التراث، وإنّما يكمن في طريقة التمجيد ذاتها؛ فهو يقارن دائماً بما أنجزه الغرب، وكأنَّ الشكل الوحيد الممكن للتقدم الثقافي هو ذلك الذي يوجَد في الحضارة الغربية. كما أنَّ التراث يصوَّر كما لو كان قوةً حيّةً قادرةً على حلِّ جميع مشكلات العصر الحاضر، بل إنَّ المتحمّسين يذهبون إلى حدِّ القول إنَّ أيّة هزيمة تلحق بنا، حتى في الميدان العسكري، لا بدَّ أن تكون مرتبطة، بصورة أو بأخرى، بموقفنا من هذا التراث؛ فالتجاهل المزعوم لجذورنا، ومنها الجذور الدينية، هو في رأي الكثيرين السبب الحقيقي لهزيمة ١٩٦٧م، وموقفنا من الماضي هو الذي أدّى إلى تلك الكارثة، على حين أنَّ الأداء الأفضل الذي قُمنّا به في عام ١٩٧٣م إنّما يرجع — في نظر هؤلاء — إلى أننا ازددنا اقترباً من هذه الجذور، بعد أن تبيّنت لنا فداحة الأضرار التي نجمت عن انفصالنا عنها. وهكذا يخرج التراث خروجاً تاماً عن مهمّته الأصلية، وعن وظيفته المنطقية التي لا يصحُّ أن يتعدّاها، حتى بالنسبة إلى أشدَّ الناس تحمساً له. ويصبح الماضي هو القادر على تخليصنا من مشاكل الحاضر، وتصبح المواجهة المباشرة للحاضر أمراً مستحيل التحقيق في ظلِّ هذه النظرة «التراجعية» اللاتاريخية.

وبعبارة أخرى، فإنَّ هذا النمط من أنصار التراث يشوّهون معنى الحاضر والماضي على حدٍّ سواء؛ إذ إنَّ الماضي في نظرهم له وظيفة حيّة فعّالة، يظلُّ فيها محتفظاً بطابعه الخاص، ولكنّه يؤثّر في الحاضر ويتحكم فيه بطريقة مضادة للتاريخ. ومن جهة أخرى فإنَّ الحاضر يضيع منه حضوره وحيويته، إذ يُنظر إلى عوامل النجاح والإخفاق فيه على أنها مرتبطة أساساً بموقفنا من الماضي، ويفقد منطقُ الخاصِّ فاعليته لكي يحلَّ محلّه منطق مُستمد من عصر مغاير أساساً له. ومثل هذا المسلك، الذي يؤدِّي إلى موقف غير تاريخي إزاء الماضي والحاضر معاً، لا يترتب عليه فقط إخفاق عملي في معالجة مشكلات اللحظة الراهنة، بل يترتب عليه أيضاً إخفاق نظري ذريع في فهم وظيفة التراث وظلم فادح له، يتمُّ على أيدي أولئك الذين يتخذون من أنفسهم أنصاراً له، وتكون قوامه هي نفس عملية الدفاع والتبرير التي يظنون أنّهم يُثبتون بها تمجيدهم للتراث.

(٤) السمة المميزة للتراث العربي

لا بدّ أن تكون للتراث العربي سمة مميزة، تُضفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة، سواء منها تلك التي ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه، وتنحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص. فلماذا لم تؤدّ العناصر اللاعقلية، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمنًا طويلاً، أو سياسة اضطهاد الفكر الحر التي حفل بها التاريخ الغربي، إلى نتائج مماثلة لتلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي؟ ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف؟ وما الذي يضطرّ أنصار التراث إلى التمسك بنظريتهم التراجعية والبحث عن علم العصر كله في نصّ دينيٍّ أو كتاب كلاسيكي؟ ما هي العلة الحقيقية لهذا التطلع المستمر إلى الخلف، الذي يرتبط — في المجال الفكري — بالتخلف؟

هذه التساؤلات تتجاوز نطاق الانحياز للتراث أو العداء له، وتنتمي في الواقع إلى مجال التشخيص والتعليل لا إلى مجال التقييم واتخاذ المواقف المؤيدة أو المعارضة. وليس من الممكن أن يُوصَفَ مَنْ يطرح هذه التساؤلات ويحاول تقديم إجابة عنها، بأنّه ينتمي إلى معسكر أنصار التراث أو خصومه، بل هو أساساً شخص يريد أن يفهم، ويتخذ موقف التحليل العلمي.

إنّنا نعتقد أنّ سمة «الانقطاع الحضاري» هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا إليه قبل الآن من عوامل، وتؤدّي بأنصار التراث وخصومه معاً إلى اتخاذ مواقف غير سلمية، وتجعلهم يتوقعون من التراث ما لا يُنتظر منه القيام به، أو يحملون عليه لأسباب هو منها بريء. ولو شئنا أن نهتدي إلى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري، لقلنا إنّ هذا السبب هو أنّ ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطأً متصلاً، وأنّ هذا الانقطاع هو الذي أدّى إلى تشويه نظرنا إلى الماضي والحاضر على السواء.

إنّ العلم والفكر العربي يتسم بفترة ازدهار وصل فيها إلى أقصى درجات التقدم المتاحة في العصور الوسطى، وكان العرب خلال هذه الفترة هم مُعلّمو الإنسانية ومُوجّهوها بحق، وكان مركز الثقل الحضاري في العالم هو البلاد الناطقة بالعربية، من الخليج إلى جبال البرانس. ولكن هذه الفترة اللامعة ما لبثت أن انطفأت، ولم يحدث استمرار واتصال لحركة التقدم، وتوقف نمو العقل العربي عند مرحلة مُعيّنة، كاد بعدها هذا العقل أن

يصبح منسياً. وفي عصر قريب، قد يكون هو القرن العشرون أو التاسع عشر على أحسن الفروض، بدأت مرحلة النهوض من جديد، وحاولت أن تستعين بذلك العقل الذي كان مكتمل النمو في وقت ما، ولم يدُر بخلدها أنَّ نمو الإنسانية ككل كان قد تجاوز هذه المرحلة بكثير، وأنَّ التخلف كان أعمق وأوسع مدًى من أن يمكن تعويضه عن طريق استئناف السير من جديد ابتداءً من النقطة التي توقفت عندها المسيرة قبل زمن طويل. هذا الانقطاع الثقافي إذن أمر واقع، وليس هنا مجال لتعليقه، ولكن يكفيننا أن نُقرَّ حدوثه فحسب، كظاهرة تاريخية لا سبيل إلى إنكارها. وحدث هذا الانقطاع يعني أنَّ العلم والفكر العربي لم يكونا تراثاً متصلًا، استمر منذ فترة ازدهاره حتى وقتنا الحالي بلا توقُّف، بل كان فترةً مضيئةً أعقبها ظلام طويل، وقد ترتَّب على عدم استمرار هذه الفترة أنَّها لم تنتهياً لهذه الفرصة لكي تندمج في عقل الشعب العربي وتصبح مبادئها جزءاً من تكوين الإنسان الذهني في هذه المنطقة من العالم، وإنما ظلَّ العلم والفكر منعزلين، ومقتصرين على الصفوة المختارة.

وصحيح أنَّ كل علم وفكر رفيع يبدأ على يد صفوة مختارة كهذه، غير أنَّ استمراره وتوطيده لمكانته يُتيح له الفرصة لكي يصبح، بالتدريج، مندمجاً في الذهن العادي، داخلاً في إطار العتاد الذي يحمله معه كل إنسان، فنظرية كبرنيكوس كانت، في عصر النهضة، فرضاً لا يؤمن به إلا قلة من العلماء، ولكن استمرار التراث الكبرنيكي والجهود التي بُذلت من أجل دعم هذا الفرض وإثباته، جعلتها تتحول بالتدريج إلى عنصر أساسي من عناصر المعلومات الثقافية في ذهن الإنسان العادي، وقُل مثل ذلك عن نظرية التطور، وعن مبادئ التحليل النفسي، وغير ذلك من الكشوف والتحليلات الهامة، التي كانت في البداية وقفاً على أذهان قليلة، ثم أدَّى استمرار التراث العلمي واتصاله إلى اندماجها، بمُضي الوقت، في ثقافة غير المتخصِّص. أمَّا في حالة التراث العربي، فإنَّ العقلية العادية والسلوك اليومي للإنسان العربي لم يكتسب شيئاً من مبادئه، ولم تصبح جزءاً من سلوكه مثلما نقول اليوم عن الفرنسي إنَّ نظرته إلى الأمور ديكارتية. بل إنَّ أشدَّ الناس تحمُّساً للتراث العربي يقدِّمون دعواهم على أنَّها اكتشاف لعناصر لا يتوقع العقل العادي أن تكون قد وُجدت يوماً ما في البيئة العربية، ولشخصيات لا بدَّ أن «تدهش» حين تعلم أنَّها كانت تفكر بهذه الطريقة المستنيرة المتعمقة. وهذه الدهشة في ذاتها دليل على أنَّ تراث هذه الشخصيات لم يندمج فينا، ولم يصبح جزءاً من تكويننا.

على أنَّ الأخطر من ذلك، في رأيي، هو أنَّ معنى التراث نفسه يصبح في حالة الانقطاع الثقافي محتاجاً إلى مراجعة جذرية؛ ذلك لأنَّ قيمة أيِّ تراث علمي وفكري، نريد له أن يكون قوةً حيةً، إنما تكمن في استمراره، وفي كونه جزءاً من تاريخ متصل. فالامتداد الزمني المتصل مصدر أساسي لقوة تأثير التراث، بل هو جزء لا يتجزأ من معناه الحقيقي. وليس معنى ذلك أنَّ التراث العلمي والفكري يجب أن يسير في خطٍّ مستقيم أو يرسم خطاً بيانياً صاعداً، فكلنا نعرف تلك النكسات المؤقتة والتعرجات والالتواءات التي تطرأ على مسار العلم والفكر في جميع الثقافات، ولكن المهم في الأمر أن يكون المسار في مجموعه سائراً بالرغم من حالات التراجع الجزئية المؤقتة، في طريق صاعد متصل.

ويترتب على هذا المسار المستمر والمتصل للعلم والفكر، أن تكون قيمة التراث الذي يُمثله كامنةً في تجاوزه، وهذه عبارة تبدو منطويةً على مفارقة واضحة، ولكن من اليسير فهم معنى هذه القيمة التي يكتسبها التراث عندما يُفند، إذا أدركنا أنَّ التراث المتصل أشبه ما يكون بالحياة في استمرارها عبر الأجيال المتعاقبة؛ فالكائن الحي يولّد حياةً أخرى تنطوي، في آن واحد، على معنى استمرار القديم من جهة، وفنائه من جهة أخرى. وهذا الاستمرار من خلال الفناء هو الشكل الوحيد الذي تستطيع به الحياة أن تؤكد ذاتها، وقُلْ مثل ذلك عن التراث؛ فهو — إذا كان متصلاً — يحيا من خلال عملية تفنيده وتجاوزه.

ولو نظرنا إلى أيِّ تراث قديم — علمي مثلاً — عبر مسافات زمنية طويلة، لبدّا لنا أنَّ الحالة الجديدة للعلم منقطعة الصلة به تماماً، ولكن حقيقة الأمر هي أنَّ هذه الحالة لم تنشأ، ولم تصبح ممكنة، إلّا بفضل سلسلة من التطورات كان فيها القديم ذا تأثير في البداية، ثم ضُغف تأثيره بالتدريج نتيجةً للنقد والتصحيح، واستمرت عملية التصحيح والتجديد هذه حتى المرحلة التي يبدو فيها أنَّ القديم لم يعد له أيُّ أثر. والواقع أنَّه موجود، ولكن من خلال فنائه وتصحيحه ونقده. موجود في الأجيال الجديدة من النظريات والأفكار التي ما كانت لتُبْعَث إلى الوجود لو لم تُكُن من سلالة هذا الجدِّ البعيد، فنظرية كبرنيكوس موجودة لدى جاليليو بقوة، وجاليليو كان له تأثيره القوي في ديكارت وفي نيوتن، ولكن مع مزيد من التعديل والتصحيح، ونيوتن كان هو القوة الدافعة للحركة العلمية التي استمرت طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والتي أدّت في نهاية الأمر، وبعد سلسلة طويلة من التصحيحات والتعديلات، إلى أينشتين في أوائل القرن العشرين. وخلال ذلك كله يوجَد القديم في الجديد، لا بمعنى أنَّ الجديد يعود إلى القديم أو يستلهم

منه أفكاره، ولكن بمعنى أنَّ القديم يُتيح للجديد فرصة تجاوزه وتصحيحه وتفنيده. ومن خلال أخطاء القديم تأتي القوة الدافعة التي تولّد الجديد.

إنّنا لو شئنا أن نلخص في كلمة واحدة التضادّ بين النظرة إلى التراث التي تؤدّي إلى تقدّم فكري، وتلك التي لا يترتب عليها سوى التخلف، لقُلنا إنّ التراث في الأولى، يحيا من خلال موته، أمّا في الثانية فإنّه يموت من خلال حياته؛ في الأولى يكون التراث متصلاً، لا يطرأ عليه انقطاع، فتكون النتيجة أنّ كل مرحلة قديمة تُمهّد الطريق لمرحلة جديدة تعلو عليها وتستوعبها في ذاتها، ولكن مع تجاوزها وتفنيدها. فالتراث هنا غذاء لجسم حي، هو جسم المعرفة النامي، ونمو هذا الجسم لا يتحقّق إلّا عن طريق امتصاصه للغذاء، الذي يفنى ويتلاشى بمعنى مُعيّن، ولكنّه يحيا ويستمرّ بمعنى آخر أهمّ داخل الجسم الحي، أمّا في الثانية، حين يحدث انقطاع في التراث، وحين تتمّ محاولة الإحياء دون إدراك لمقتضيات العصر الجديد الذي طرأ بعد الانقطاع الطويل، فإنّ في هذا الإحياء ذاته موتاً للتراث، لأنّه يبعثه من جديد في غير وقته، ويزرعه — كالقلب الغريب — في جسم عصر لا بدّ أن يرفضه.

ومعنى ذلك أنّ الإحياء الحقيقي للتراث إنّما يكون عن طريق تجاوزه واتخاذهِ سُلماً لمزيد من الصعود. أمّا إحياء الاسترجاع فهو في حقيقته قضاء على التراث، الذي لا يريد منّا أن نخترنّه، كالثورة المدفونة التي لا ينتفع منها أحد، بل يريد منّا أن نستثمره وننفقه، حتى يعود علينا إنفاقه بالخير. وحين يدوم اختزان هذه الثروة أطول ممّا ينبغي، فلا بدّ أن تصبح العملة التي تتألف منها هذه الثروة غير متداولة، وغير قابلة لأنّ ينتفع منها أحد.

(٥) درس النهضة الأوروبية

ولو فكرنا مليّاً في علاقتنا الراهنة بالتراث العلمي والفكري العربي، لتبيّن لنا أنّ موقفنا منه موقف الاختزان، لا الانتفاع والاستثمار. أمّا الذين انتفعوا حقّاً من هذا التراث فهم الأوروبيون، الذين أفادوا من جهود العرب في الميادين الفلسفية والفكرية والعلمية خلال الحقبة الأخيرة من العصور الوسطى، وامتصّها جسم المعرفة عندهم، فمما نمواً هائلاً في عصر النهضة، واستمرّ النمو منذ ذلك الحين بلا انقطاع. صحيح أنّ من الصعب أن نتعرف، في الحضارة الأوروبية الحالية، على تراثنا هذا تعرّفاً مباشراً، ولكن هذا شأن الحياة الحقيقية للتراث، فمع أنّك لا تستطيع في أغلب الأحيان أن تتعرّف في وجهك الحالي

على صورة جدك العاشر (إن كنت تحتفظ بصورة كهذه)، فإنَّ هذا لا يمنحك من أن تؤكد أنَّه هو الأصل القديم لوجودك. لذلك فإنَّ المقدمات التي بنيتُ عليها هذا البحث تؤدي إلى نتيجة لا مفرَّ منها، هي أنَّ الحضارة الأوروبية هي التي حفظت التراث العربي وصانته بالطريقة الصحيحة، وأعني بها أنَّها صانته عن طريق تجاوزه وتصحيحه وتفنيده، وضمنت له من خلال قوّته حياةً مستمرة.

ولنقارن بين ما حدث للتراث المستمر، وما حدث للتراث المنقطع في أوروبا، ففي عصر النهضة، كان أمام الأوروبيين تياران يمكن نظرياً الاستعانة بهما في إحياء العلم؛ أحدهما هو التيار اليوناني، والآخر هو العربي. وعلى قدر ما انتفع الأوروبيون بالتيار الأخير (وهو انتفاع يتسع نطاق الاعتراف به حتى بين أشدَّ المؤرخين الأوروبيين إغراقاً في تمجيد حضارتهم الخاصة)، فقد رفضوا التيار الأول. وحين أقول إنَّهم رفضوه فأنا لا أعني أنَّهم ظلُّوا يرفضونه دائماً، أو أنَّهم رفضوه في جميع المجالات، فمن المؤكد أنَّهم عادوا إلى التراث اليوناني والروماني في مجال الفنون والآداب، ولكنَّهم في مجال التفكير العلمي والفلسفي رفضوه رفضاً قاطعاً، فقد كان أول ما حرص عليه كبار فلاسفة الفترة الأولى من العصر الحديث (حين كان الفلاسفة علماء أو مُؤجَّهين لتيار المعرفة بوجه عام)، هو توجيه أقصى الانتقادات إلى العلم اليوناني، وإلى سُلطة أرسطو على وجه التخصيص. ولست بحاجة إلى أن أشير إلى تلك النصوص المشهورة، التي دعا فيها بيكون وديكارت إلى الخلاص من سُلطة القدماء، واتخاذ الفكر الواضح، أو المشاهدة والتجربة الواضحة، معياراً أوحده لقبول الفكرة والاعتراف بصحتها.

إنَّ من واجبنا في العالم العربي أن ندرس هذا الموقف بإمعان، لكي نعرف كيف انتقلت أوروبا من مرحلة تخلف طويلة إلى أول الطريق الذي أوصلها إلى ما هي عليه الآن من تقدم، ولكي تتضح أمام أعيننا العوامل التي جعلت الغربيين يتقدمون علينا إلى حدِّ هائل، مع أنَّ نقطة بدايتهم، في ذلك العصر، كانت أضعف بكثير ممَّا كنَّا قد توصَّلنا إليه قبلهم بقرون عدَّة.

وأول ما نستخلصه من هذه الدراسة هو أنَّ الأوروبيين لم يخلجوا من إعلان رفضهم القاطع لتراث كامل ينتمي إلى صميم ثقافتهم، وتمتدُّ إليه جذورها. فقد كان الفلاسفة في هذه الفترة يقفون من تراث الفكر الأرسطي، الذي سيطر على العصور الوسطى سيطرةً كاملة، موقف التحدي الصريح، الذي وصل إلى حدِّ الغبن والتجني؛ ذلك لأنَّهم حمَّلوا أرسطو جميع أوزار التأويلات والتشويهات الفاسدة التي صُبغت بها آراؤه في العصور

الوسطى، وهاجموا فكره وعلمه، على أساس ما لحق به بعد ذلك من تطورات لم يكن أرسطو ذاته مسئولاً عنها، ولم يكن ليقبلها على الإطلاق لو قدر له أن يعرف شيئاً عنها. وكانت نقطة بداية العلماء — من أمثال جاليليو — هي ضرورة تحرير الفكر من سلطة القدماء، والتوجه إلى الطبيعة مباشرة، بدلاً من كتب التراث، من أجل فهم العالم وقوانينه. ولم يكن في موقف الرفض القاطع هذا ما يعيبهم، بل لقد أصبح هذا الموقف هو أساس مجدهم، وهو الذي وضعهم على قمة الفكر والعلم في عصرهم.

ولو بحثنا عن العامل الذي جعل الفكر والعلم الأوروبي يرفض تراثه القديم على هذا النحو القاطع، الذي وصل — كما قلنا — إلى حدّ القسوة، لوجدنا أنّ هذا العامل كان في حقيقته انقطاع التراث، فالفكر والعلم القديم كانا في عصره شيئاً هائلاً بحق، وكان مصدر أمجاد للأمة التي ظهر فيها ما زال العالم يعترف لها بها حتى اليوم. ولكن تجمّد هذا التراث في العصور الوسطى الأوروبية، ووقوفه عند حدوده القديمة، أو حتى تراجعها عنها، وعدم قدرته على تطوير ذاته في حركة متصلة يعمل فيها الجديد على استيعاب القديم في داخله مع تجاوزه على الدوام؛ كل ذلك كان من المحتم أن يؤدي بأقطاب الفكر والعلم، في عصر النهضة وأوائل العصر الحديث، إلى أن يشنوا حملة ضارية ضدّ التراث، ويتصوّروا أنّ التقدم الحقيقي لن يتحقّق إلّا عن طريق رفع شعار «البدء من جديد» في جميع المجالات. ولم يمنع ذلك، بطبيعة الحال، من أن يتخذ الأوروبيون فيما بعد موقفاً متوازياً من التراث القديم حين وضعوه في إطاره التاريخي، ولم يعودوا ينظرون إليه على أنّه قوة تنافس الحاضر. فعندئذٍ، حين بدأ الحاضر الأوروبي يمتلئ بمضمون غني، لم يعد هناك ما يُخجل في الاعتراف بقيمة التراث الكلاسيكي وفي تمجيده، بوصفه قوة كانت لها قيمتها الكبرى في عصرها، وإن لم تكن التطورات التالية قد تجاوزتها إلى حدّ لا متناهٍ. ولنقل بعبارة أخرى إنّ النظرة التاريخية إلى التراث تؤدي إلى إزالة كل تناقض بين تمجيد التراث والاعتراف بتخلّفه، فهو يُمجّد لأنّه كان شيئاً رفيعاً في عصره، على حين أنّ تخلّفه يظهر واضحاً إذا ما قورن بالأوضاع التي تجاوزته في العصر الحاضر.

وهكذا نستخلص من استيعاب درس النهضة وموقفها من التراث حقيقتين على أعظم جانب من الأهمية:

الأولى: هي أنّ من الممكن أن تقوم نهضة علمية فكرية رفيعة المستوى في مراحلها الأولى، على أساس الرفض الحاسم للتراث، وذلك حين يكون هناك انقطاع في التراث يمنع من

استمراره في خطٍّ متصل حتى الحاضر، وعندئذٍ لا بدَّ أن ترفع النهضة شعار «البدء من جديد» كعلامة على تحدِّي التراث.

والثانية: هي أنَّ التطور والتقدم المستمر في المعرفة يساعد على الوصول إلى نظرة تاريخية إلى التراث، يختفي فيها التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه.

(٦) الصلة بين التخلف والاغتراب

إنَّ المقارنة بين موقف الأوروبيين من تراثهم، بل من تراثنا نحن أيضًا، وموقف الثقافة العربية من هذا التراث، تكشف لنا عن مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري. وهذا التخلف يتخذ في العصر الحاضر شكل الاغتراب والتمزق، الذي لا يُمهِّد لانطلاقة جديدة إلى الأمام، بل يُعبر عن حالة من العجز عن مواجهة العصر، والعجز عن نسيانه، في الآن نفسه. فالعقل العربي، في المرحلة الراهنة من تاريخه، مغترب بصورة مزدوجة، وهو لا يتلقَّى هذا الاغتراب من الخارج، أو من قوة تفرضه عليه، بل إنَّه هو الذي يفرضه على ذاته بإصرار وعناد، فتكون النتيجة الوحيدة لذلك هي بقاءه حيث هو، على حين أنَّ العالم من حوله يجري بسرعة مذهلة لكي يحتلَّ في كل يوم مواقع جديدة، يغزوها العقل السليم.

ولقد أَلَفْنَا أن يُحدِّثنا الكُتَّاب في بلادنا عن ذلك الاغتراب «المكاني» الذي يتمثل لدى المتعلقين بثقافة بلاد غير بلادهم، وهم أولئك الذين تجددهم حولك أينما ذهب، يكملون ما يعجزون عن التعبير عنه بكلمات أجنبية، ويقتبسون من بلاد بعيدة أسلوب حياتهم اليومية، وشكل ملبسهم، وربما طريقة إيمانهم وإشاراتهم. هؤلاء الناس مغتربون مكانيًا، لأنَّ جسمهم في أوطانهم وعقلهم في أوطان أخرى نائية. وربما كان كل مثقف متعلق بالفكر الغربي — بمعنى ما — من هؤلاء المغتربين «مكانيًا»، ومن ثَمَّ فهو هدف للحملات التي يشيع توجيهها ضدَّ «الغزو الحضاري» والثقافات المستوردة التي تُهدِّد أصالتنا بأفدح الخطر.

غير أنَّ أصحاب هذه الحملات هم أنفسهم مغتربون بمعنى أخطر، لأنَّه أشدُّ خفاءً؛ ذلك لأنَّ النصير المتحمَّس للتراث يغترب عن عصره، وعن حاضره، ويتعلق بعصر تفصله عنه أبعاد زمنية كبيرة، ومثل هذا الاغتراب الزماني أمر لا مفرَّ منه بالنسبة إلى كل مَنْ يلتمس في التراث إجاباتٍ كاملة عن الأسئلة التي يثيرها العصر الحاضر؛ فهو مفروض على ذلك الذي يبحث في التراث اللغوي عن كل ألفاظ العصر المستحدثة، ويعتقد أنَّ عجزنا

اللغوي إنَّما يرجع إلى عدم قدرتنا على التنقيب عن كنز الألفاظ والتعبيرات التي كانت تُعبّر عن كل ما نريده من معانٍ في التراث اللغوي، وهو مفروض على مَنْ يلتبس في حكمة الأقدمين حلًّا لكل مشكلات العصر الأخلاقية، وعلى مَنْ يجد في سلوك القدماء في المعارك مرشدًا وموجِّهًا في الحرب الحديثة، إلى آخر هذه الأمثلة التي يحفل بها عالم الفكر في بلادنا العربية. مثل هذه الأنماط الفكرية — وهي كثيرة — لا بدَّ أن تكون مغتربة، حتى لو تنكَّرت للعصر الذي تعيش فيه، وسَعَتْ إلى قطع روابطها به، وظلَّ فكرها وقلبها مرتبطًا بالعصر القديم، الذي تتركَّز فيه كل آمالها؛ ذلك لأنَّ الحاضر يفرض نفسه على المرء مهما حاول أن يهرب منه. إنَّه حولك أينما ذهبت، ومهما دفنت رأسك في رمال الصحراء، أو في رمال البيداء، ولا بدَّ أن يظهر الاغتراب في حياة هؤلاء المتنكرين للعصر على شكل عجز عن فهم ما يدور فيه أو عدم قدرة على السلوك السوي، أو تمسُّك بعبادات لا تلقى من الآخرين إلَّا السخرية، أو — على أحسن الفروض — إحساس طاغٍ بأنَّ كل شيء في العصر الحاضر خطأ، وبأنَّ الأيام الطيبة قد ولَّت إلى غير رجعة، وبأنَّ المرء قد كُتِب عليه أن يعيش في عصر ويتعلَّق بعصر آخر، وهذا الإحساس هو قمة الاغتراب، وقمة العجز عن التكيف، الذي يعكس أزمة التخلف الفكري في أجلى صورها.

إنَّ المأساة التي تنطوي عليها هذه الأزمة هي أنَّ أصحاب هذا الاتجاه يبحثون عن الانتماء، ويفتشون عن جذورهم العميقة، ولكنَّهم يزدادون اغترابًا كلَّما توهَّموا أنَّهم دعموا روابطهم بهذه الجذور، لأنَّ ذلك الاغتراب الزمني قد يكون أخطر من الاغتراب المكاني. فصحيح أنَّ مَنْ يرتبط إلى حدٍّ مفرط بثقافة معاصرة تنتمي إلى مجتمع غريب عن مجتمعه هو — إلى هذا الحدِّ — شخص مغترب، ولكنَّ ألا يؤدِّي بعد الشُّقَّة في الزمان إلى اغتراب أخطر؟ ألا يمكن أن تكون ثقافة المجتمع الذي ننتمي إليه غريبةً عنَّا إذا كان يفصلها عنَّا بُعد زمني وحضاري هائل؟ وهل نستطيع أن نقول بصدق إنَّنا منتمون، حين نتعلَّق بثقافة هي حقًّا منتمية إلى مجتمعنا، ولكنَّها ظهرت في عصر تختلف جميع مقوماته عن عصرنا، إلى حدٍّ أنَّا لا نستطيع أن نتعرف على أيِّ منها في حياتنا الراهنة؟ ألا تزداد وطأة هذا النوع من الاغتراب في عصرنا الحاضر بالذات، حيث أصبح الجيل الجديد منفصلًا عن الجيل السابق عليه مباشرةً بـ «فجوة» أصبحت موضوعًا للدراسات ومثيرةً للأزمات؟

إنَّ المكان في عصرنا ينكمش، والعالم يتجه إلى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمَّة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية،

وفي مقابل ذلك تحدث في الزمان حالة عكسية، فهو يزداد امتدادًا إلى حدٍّ أنَّ الفارق بين جيلَيْن متعاقِبَيْن قد يزيد الآن عن الفارق بين عشرة أجيال في القرون الماضية. وفي مثل هذا العصر الذي تزداد فيه المسافات الزمانية اتساعًا وتزداد فيه المسافات المكانية ضيقًا، قد تكون العودة إلى ثقافة سحيقة القَدَم مؤدِّيَة إلى اغترابٍ أشدَّ من ذلك الذي يؤدِّي إلى التعلق بثقافة بعيدة مكانيًا. وبطبيعة الحال فإنَّ المغتربين زمانياً ينكرون ذلك عن طريق نظرة مُعيَّنة إلى الزمان، يؤكدون فيها أنَّ التغير وهم، وأنَّ الزمن لم يتقدَّم، وأنَّ التطور خداع؛ أيَّ إنَّهم يعزُّون أنفسهم بنظرة سكونية إلى الزمان، ولكن التسارع المتزايد للتغير يُثبت أنَّهم، في هذا أيضًا، إنَّما يخدعون أنفسهم.

(٧) عن إحياء التراث

تبدو النغمة التي نختم بها هذا البحث نغمةً حزينة؛ إذ يتضح منها أنَّ مَنْ ينكر التراث مغترب، ومَنْ يتمسَّك به مغترب، ويبدو — تبعًا لذلك — أنَّ القصور والعجز الفكري أمر مكتوب على الجميع.

على أنَّ هدفنا — كما قلنا في مستهلِّ هذا الفصل — ليس حلَّ إشكال التخلف الفكري، بقدر ما هو إلقاء ضوء جديد على بعض المفاهيم الأساسية التي يشيع استخدامها عند معالجة موضوع التخلف. ومن المؤكَّد أنَّ تصحيح هذه المفاهيم، أو على الأقل كشف أوجه القصور والخطأ في استخداماتها الجارية، هو أمر له فائدته الإيجابية؛ لأنَّه يُمثِّل الخطوة الأولى في الطريق السليم، ونحن لا نطمح في أن نحقق أكثر من هذه الخطوة الأولى، أمَّا بقية الخطوات فإنَّها رسالة جيل كامل، ومجتمع بأسره، إذا توافر شرطًا للاقتناع والإرادة. وتحقيقًا لهذا الهدف، نوِّدُ أن نختم هذا الفصل بعرض لأهم المفاهيم والأفكار التي يمكن أن يؤدِّي هذا البحث إلى تغييرها، وهو عرض لا يقتصر على تلخيص ما جاء من قبل في البحث، بل إنَّه يستخلص بعض النتائج التي تؤدِّي إليها المقدمات المعروضة في البحث، والتي لا تظهر في هذه المقدمات إلَّا بصورة ضمنية.

أولاً: إنَّ معنى التراث ذاته في ثقافتنا المعاصرة يحتاج إلى مراجعة أساسية؛ ذلك لأنَّ التراث الحقيقي هو الذي يندمج في التاريخ اللاحق ويصبح جزءًا لا يتجزأ منه، أمَّا التراث المنقطع، وغير المندمج، فربما لم يَكُن يستحقُّ هذا الاسم. وما دامت كثير من مبادئ هذا التراث ومقوماته لم تصبح (لأسباب متعددة) جزءًا من تكوين العقل العربي (بالمعنى

الذي أصبحت به مبادئ بيكون وهيوم جزءاً من العقلية الإنجليزية، أو مبادئ ديكرت جزءاً من العقلية الفرنسية)، فإنَّ شرطاً أساسياً من شروط «التراث» لا يتوافر فيها.

ثانياً: يترتب على ذلك أنَّ فكرة «إحياء التراث» لها عندنا موقع فريد ومعنى غير مألوف؛ ذلك لأنَّ التراث، بالمعنى الحقيقي، أعني التراث «المتدمج»، لا يحتاج إلى إحياء، لأنَّه حي بطبيعته، حتى في تجاوز التطورات التالية لها وتصحيحها إياه، بل في تنفيذها له. أمَّا الإحياء الذي تشيع الدعوة إليه، فهو بعث للماضي بطريقة لا تاريخية، وإعادة كشف له بعد طول انقطاع في عصر مختلف، مع توقُّع قيامه بوظيفة لا يستطيع التراث الحقيقي أن يقوم بها على الإطلاق، وهي حلُّ مشكلات الحاضر.

ثالثاً: إذن، فالمشكلة الحقيقية التي جعلت من نظرتنا إلى التراث عاملاً رئيسياً في تخلفنا الفكري، ليست كون هذا التراث مليئاً بالعناصر الغيبية أو الخرافية أو اللاعقلية (مع اعترافنا بالخطورة الشديدة لهذه العناصر)، بل في كون هذا التراث مُنافساً للحاضر بطريقة «لا تاريخية». والوضع الصحيح هو ألا تكون هناك أية منافسة بين الماضي والحاضر، لأنَّ الحاضر يضمُّ الماضي في داخله ويتفوق عليه بنفس المعنى الذي تتفوق به الأجيال الجديدة على الأجيال القديمة، دون منافسة بينها. فالمفاضلة بين الماضي والحاضر أمر لا معنى له، إذا كانت النظرة إلى التراث الفكري سليمةً وصحيحة، على حين أنَّ هذه المفاضلة تشعل قدراً هائلاً من خلافاتنا الفكرية وصراعاتنا الأيديولوجية.

رابعاً: ومعنى ذلك أنَّ التشخيص الذي نقدّمه لظاهرة التخلف الفكري يتخلّص من التضاد بين أنصار التراث وخصومه، ويتجنّب أخطاء الفريقين المستمرة، من لوم للتراث بلا تحفُّظ، أو امتداح له إلى حدِّ إطالة فاعليته حتى العصر الحاضر، لأنَّ هذا التشخيص يضع التراث في إطاره التاريخي، ويؤكد الفارق النوعي بينه وبين الحاضر، أي استحالة المقارنة بينهما. وهكذا يُتيح لنا هذا التحديد للمفاهيم أن نتجنّب الوقوع في شرك المعركة التي لا تنتهي بين أنصار الماضي وخصومه، والتي يرى فيها كل فريق ما يريد أن يراه في التراث في ضوء فهمه للحاضر ولطريقة السلوك فيه.

خامساً: من هذه النقطة الأخيرة يتبيّن لنا أنَّ الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر. فإذا كنت ترى في التراث ما يؤيد الفكر الاشتراكي مثلاً، أو كنت ترى فيه ما يؤيد الحكم الثيوقراطي المبني على سلطة الدين وحدها، فإنَّ

الخلاف بين هذا وذاك لا يرجع إلى موقفين متعلقين بطريقة فهم التراث، بقدر ما يرجع إلى موقفين متعلقين بالحاضر، يتم إسقاطهما على التراث.

سادسًا: ومعنى ذلك أن مشكلة التراث ترتد في حقيقتها، إلى ما فعلناه نحن به، وطريقة تناول العصور التالية له، وموقفها منه. فإذا كانت تحتزنه بطريقة سلبية دون انتفاع ودون تداول، فإنها تُعبّر بذلك عن عجزها هي، لا عن عجز التراث في ذاته. ولذلك فإنَّ تخلف التراث هو تخلفنا نحن، وعيوبه هي عيوبنا.

سابعًا: إنَّ إصلاح حاضرنا من خلال منطق العصر هو الإحياء الحقيقي للعناصر المجيدة والزاهية في تراثنا، حتى لو لم يكن من الممكن التعرف على هذه العناصر في ثقافتنا الحالية. ولا بدَّ أن يؤدي امتلاء الحاضر بالمعنى وبالمضمون والهدف إلى نظرة أكثر ثقة، وأكثر موضوعية إلى التراث. أمَّا فراغ الحاضر وعجزه فهو الذي يؤدي إلى تشويه فكرتنا عن الماضي، إمَّا بالمدح الزائد وإمَّا بالذم المفرط.

وبعد، فإنَّ الكثيرين يدعون إلى عصر نهضة، مواز لعصر النهضة الأوروبية، في العالم العربي. وأنا لستُ ضدَّ هذا الرأي، لأنَّ كثيرًا من الصراعات التي كانت تدور في عصر النهضة الأوروبية بين عقلية العصور الوسطى والعقلية البادئة في التحرُّر، تدور في حياتنا المعاصرة. كما يظهر فيها ذلك التعايش غير المستقر، وغير المريح، بين هاتين العقليتين. وكل ما أودُّ أن أقوله هو أنَّ عصر النهضة العربية، حيث يحدث في الربع الأخير من القرن العشرين، لا بدَّ أن يكون مختلفًا بصورة جدية عن نهضة تحدث في القرن السادس عشر. كما أنَّ سلوك أولئك الذين يجدون أمامهم أمثلة سابقة شقَّت الطريق أمام العالم، ينبغي أن يكون مختلفًا عن سلوك أولئك الذين كانوا روادًا أوائل لهذا الطريق، والذين تحمَّلوا وحدهم عبء التجربة الأولى وعانوا مشاكلها. ومع كل ذلك فقد كانت نظرتهم إلى تراثهم، في عصر نهضتهم، نظرة ناضجة، لا تخجل من الاعتراف بالاختلاف الجذري بينه وبين حاضرهم الجديد، وكانت بذلك عاملاً حاسماً في القضاء السريع على تخلفهم الفكري. فهل نقبل نحن أن تكون نظرتنا إلى التراث، في عصر نهضتنا الحالي، أقلَّ نضوجاً، وأشدَّ تخلفاً؟

الفصل الثالث

العلمانية ضرورة حضارية

دخلت كلمة «العلمانية» تاريخنا المعاصر، خلال العقدَيْن الأخيرَيْن، من أوسع أبوابه، ولا يعني ذلك أنَّ أول عهدنا بهذه الكلمة كان في بداية السبعينيات، فقد كان للكلمة تاريخ سابق، تمتدُّ جذوره إلى أوائل القرن، ولكنَّها أصبحت في العقدَيْن الأخيرَيْن لفظاً من أوسع الألفاظ تداولاً، لا في الأوساط الثقافية وحدها، كما كانت من قبل، بل في الدوائر السياسية والمنابر الدينية والندوات الاجتماعية والاقتصادية، ولم يعد يخلو منها كتاب يتناول أيَّ جانب من جوانب الحياة في العالم العربي والإسلامي المعاصر، ولا يكاد يظهر عدد من صحيفة أو مجلة عربية معاصرة إلَّا وكان للحديث عن العلمانية فيه نصيب.

ولكن العجيب في أمر هذه الكلمة الواسعة الانتشار، أنَّ معظم مَنْ يستخدمونها لا يستطيعون أن يحدِّدوا لها معنىً دقيقاً، بل إنَّ المرء قد يقرأها ويتداولها في حديثه مرات ومرات، ثم يتساءل بعد ذلك: ولكنَّ ماذا تعني العلمانية بالضبط؟ وقد استمعتُ بنفسي إلى مثقفين على مستويات عالية يطلبون تحديداً وافياً لهذه الكلمة، بعد أن ضاعت المعاني في أذهانهم وتميَّعت وغامت وسط ضباب الاستخدامات العشوائية والقوالب المزيفة. ولا عجب في ذلك كله؛ فقد تداخلت في هذا اللفظ أفكار فلسفية وتاريخية وحضارية ودينية. والأخطر من ذلك أنَّ طريقة استخدام الناس له قد تأثَّرت بميولهم الأيديولوجية، فانسابت إليه شحنات انفعالية من التحمُّس والاستحسان، أو من السخط والاستنكار الحاد، حتى لم يعد لفظاً «محايداً» يستطيع المرء تحديد معناه بالعقل والمنطق، بل أصبح «الانحياز»، وربما «التحيُّز»، والرغبة في الدفاع عن النفس، أو السعي إلى تجريخ الخصوم، هو الذي يتحكَّم فيما نُضيفه على هذا اللفظ من معانٍ. وفي وضع كهذا يستحيل أن تتجلى المعاني الصحيحة لهذه الكلمة التعيسة الحظ، ولا يعود التخبط والتضارب في استخدام الناس لها أمراً مستغرباً.

وسوف آخذ على عاتقي، في هذا البحث، محاولة تبديد الغموض المحيط بلفظ «العلمانية»، وبيان العوامل التي جعلت الخلط في استخدامه، في حياتنا الثقافية والسياسية المعاصرة، هو القاعدة، لا الاستثناء. وأنا على وعي تام بأن محاولتي بأسرها يمكن أن تبدو في نظر كثير من القراء «منحازة»، لأنني من المصنِّفين ضمن «العلمانيين» في لغة الجدل الثقافي والسياسي المعاصر، ولكنني أمل، في الصفحات التالية، أن أثبت أن هذا التصنيف ذاته جزء من المشكلة التي نودُّ تبديد غوامضها، وأنَّ لصق بطاقة «العلمانية» بلا تمييز على أشخاص مُحدَّدين أو اتجاهات مُعيَّنة في هذه الفترة من تاريخنا، من أوضح أعراض المرض الذي نسعى في هذا البحث إلى تشخيصه.

(١) العلمانية بين العلم والعالم

ثار جدال واسع، في حياتنا المعاصرة، حول أصل لفظ «العلمانية»، وهل هو منسوب إلى «العلم» أم إلى «العالم»، فإذا كان مشتقاً من «العلم»، وجب أن تكون عين «العلمانية» مكسورة، وإن كان مشتقاً من العالم، وجب أن تكون مفتوحة، وربما وجب أن تكون كتابة اللفظ نفسه هي «عالمانية». ومن الطريف أن مُفكرين من المنسوبين إلى المعسكر «العلماني»، مثل زكي نجيب محمود، وآخرين من المعسكر المضاد للعلمانية، مثل أنور الجندي، ومعظم مُنظري الحركة الإسلامية المعاصرة، قد اتفقوا على الرفض القاطع لنسبة العلمانية إلى «العلم»، وأكّدوا أنَّ اللفظ منسوب إلى «العالم».

ولا شكَّ في أنَّ الربط بين العلمانية وبين معنى «العالم» أدقُّ من الربط بينها وبين «العلم». ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إنَّ الترجمة الصحيحة للكلمة هي «الزمانية»؛ لأنَّ اللفظ الذي يدلُّ عليها في اللغات الأجنبية (أي Secular في الإنجليزية مثلاً) مشتقُّ من كلمة لاتينية تعني «القرن Saeculum».

فالعلمانية إذن ترتبط، في اللغات الأجنبية، بالأمور الزمنية، أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض، في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلّق أساساً بالعالم الآخر. ومع ذلك فإنَّ الشُّكَّ ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم، وبين الاهتمام بالعلم؛ ذلك لأنَّ العلم بمعناه الحديث لم يظهر إلَّا منذ بدء التحوُّل نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي تمثّل السُّلطة الروحية وتركيزها في يد السُّلطة الزمنية. والعلم بطبيعته زمني، لا يزعم لنفسه الخلود، بل إنَّ الحقيقة الكبرى فيه هي قابليته للتصحيح ولتجاوز

ذاته على الدوام. وهو أيضاً مرتبط بهذا العالم، لا يدّعي معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية، ومن ثمّ فهو يفترض أنّ معرفتنا الدقيقة لا تنصبُّ إلّا على العالم الذي نعيش فيه، ويترك «ما وراء هذا العالم» لأنواع أخرى من المعرفة، دينيّة كانت أم صوفية. فالنظرة العلمية «عالمانية» بطبيعتها، تنصبُّ على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه. ولم يصبح العلم علماً إلّا منذ أن ركّز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور، وترك شئون الآخرة للدين. ورفض أيّة محاولة للخلط بين المجالين. كذلك فإنّ النظرة العلمية «زمانية» بمعنى أنّها تعترف بأنّ العلم متغير، متطور، لا مكان فيه لحقيقة أزلية. فالعلم ما هو إلّا تعبير عن نزوع «هذا الإنسان» إلى فهم «هذا العالم» الذي يعيش فيه. ومن هنا فإنني أعتقد أنّ الضجّة التي أثّرت حول استخلاص كلمة «العلمانية» من العالم أو من العلم، هي ضجّة مبالغ فيها، لأنّ كلّاً من المعنيتين لا بدّ أن يؤدّي إلى الآخر.

هذا هو الأصل اللغوي، والتاريخي، لهذه الكلمة التي لم تتداول في لغتنا إلّا بوصفها ترجمةً لكلمة أجنبية معروفة. ومع ذلك فما أكثر ما أسيء استخدام لفظ «العلمانية» في زمننا الحاضر، وخاصةً على أيدي خصومه! وإذا كان تفنيد المغالطات التي يرتكبها خصوم العلمانية — عن عمد أو عن جهل — هو مهمّة هذا البحث بأكمله، فلا بأس هنا من أن نشير إلى نقطتين على قدر كبير من الأهمية، فيما يتعلق بالعلمانية المعاصرة؛ ذلك لأنّ اللفظ في الأصل تعبير عن وضع حضاري ظهر في أوروبا منذ عصر النهضة، وما زال هو الذي يميز موقف الغرب من شئون الدنيا والدين حتى يومنا هذا، ولا جدال في أنّ انتقال اللفظ إلى حياتنا المعاصرة في العالم العربي قد تولّدت عنه مشكلات خاصة، وأضفى على الكلمة ذاتها ظلالاً جديدةً من المعنى.

(٢) هل العلمانية مشروع متكامل؟

لا بدّ لنا، لكي نوضح سمات العلمانية في بلادنا، من أن نميز بين مرحلتين للعلمانية في عالما العربي الحديث؛ الأولى هي العلمانية التي ظهرت في زمن الصدمة الحضارية مع الغرب، والثانية هي علمانية العصر الحاضر؛ أعني الرُّبع الأخير من القرن العشرين.

ففي أواخر القرن التاسع عشر كان العلم الأوروبي قد بلغ أوج ازدهاره، وكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الإنسانية من مشاكل وعقبات يبهز العقول، حتى في أوروبا ذاتها، ويدفعها إلى استخلاص نتائج بعيدة كل البعد عن دقة العلم ذاته، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الانبهار على مفكرين كبار في عالما العربي، فيؤكدون

أنَّ الخلاص من تخلف القرون الوسطية، الذي كان لا يزال يلازمنا في جوانب أساسية من حياتنا، لن يتحقق إلاَّ بأخذ النموذج العلماني الأوروبي بكل عناصره. ودون أيَّ خوض في تفاصيل الآراء التي قال بها مفكرون مثل سلامة موسى وشلبي شميل وإسماعيل مظهر، ودون أيَّة محاولة للحكم عليهم، فإنَّ تلك العلمانية الأولى، والأقدم، كانت تتسم بالسمات الثلاث التالية:

(١) أنَّها كانت إيجابية، بمعنى أنَّها تسعى إلى تحقيق هدف حضاري مُحدَّد المعالم، هو بناء المجتمع على النموذج الأوروبي الحديث.

(٢) ويترتب على السمة السابقة أنَّها كانت مشروعًا متكاملًا، يستهدف تحديث كل جوانب الحياة على النمط الغربي. وبهذا المعنى يمكن أن يُعدَّ «محمد علي» أول علماني حقيقي في العالم العربي الحديث، وصاحب أول مشروع متكامل للنهضة، كان قوامه التحديث الشامل على النمط الأوروبي. وكل ما في الأمر أنَّ علمانيته كانت تتمثَّل في ميدان الممارسة، أيَّ في مجالات كالسياسة والاقتصاد والتعليم، ولم يكن يساندها فكر نظري واع، وإنَّما احتاج هذا الفكر إلى ما يقرب من قرن لكي يتبلور عند مجموعة المفكرين المذكورين من قبل.

(٣) وأخيرًا، فقد كانت تلك العلمانية الأولى موجَّهة أساسًا ضدَّ أوروبا، وقد تبدو هذه مفارقة، ولكن من المعروف أنَّ الهدف المعلَّن لرؤاد هذا التيار كان الاقتداء بأوروبا من أجل التحرر من أوروبا، لأنَّ التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي لا يُقهر إلاَّ بتقدم مماثل.

وفي ضوء هذا التحديد لسمات العلمانية في مرحلتها المبكرة الأولى، نستطيع أن نلمح، عن طريق المقارنة والتضاد، السمات المميزة للعلمانية المعاصرة، أي المتأخرة؛ ذلك لأنَّ السياق التاريخي الذي ظهرت فيه هذه العلمانية المتأخرة كان مختلفًا إلى حدٍّ بعيد. فقد مرَّت بلادنا بتجارب متعددة فيما بين المرحلتين، شهدت فيها انتصارات وعانت من هزائم ونكسات على المستوى السياسي والعسكري والاقتصادي والثقافي. ولم تعد مشكلة التحرر من الاستعمار هي المسيطرة، بل أصبحت قضية التنمية، وقدرة المجتمع على تحقيق الحد الأدنى اللازم لبقاء حياته على مستوى معقول، هي الشغل الشاغل. وتصارعت في مجتمعاتنا اتجاهات ليبرالية ويسارية وقومية، ولكن التيار الذي اجتذب الجموع الكبيرة وأثار خيالها وداعبها بأعرض الآمال كان التيار الإسلامي. ولأسباب عديدة، لا يتسع

المقام هنا لشرحها، اكتسح هذا التيار الإسلامي بقية التيارات واختطف منها قاعدتها الجماهيرية. وسُرعان ما تجاوز الأطر الضيقة التي كانت السُّلطات الرسمية تعتقد أنَّها ستحصره فيها، وتجاوزت طموحاته بمراحل ذلك المستوى المحدود، الذي أرادته له تلك القوى التي فتحت له الأبواب وأمدته بالعون المادي والمعنوي، فلم يعد هدفه، كما كان يُراد له في مبدأ الأمر، إسكات الأصوات التي تُنادي بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية — وهي أصوات تنتمي إلى تيارات سياسية متعددة — وإنما أصبح له مشروعه الخاص، وأصبح يتطلع إلى بناء دولته الخاصة، واكتسبت دعوته طابعاً شديداً الإيجابية، شديد العدوانية. وكان من الطبيعي أن يزداد شمول الحركة الإسلامية ويتسع إطارها، من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذي يلعبه الدين في حياة الأفراد، إلى المناداة بتوجيه المؤسسات ذاتها — وليس الأفراد فحسب — في الاتجاه الديني، وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين. وهكذا اتجهت شعارات الحركة نحو المزيد من الطموح، فإذا بها تُنادي بصبغ الدولة، سياسياً، بالصبغة الإسلامية، وهو هدف يقتضي، بطبيعة الحال، إعادة بناء التشريع على نمط «الشرعية» الإسلامية. وسرعان ما انتقلت الدعوة إلى الميدان الاقتصادي، فأصبحت تُنادي بصبغ المؤسسات الاقتصادية بالصبغة الإسلامية، وتقرن القول بالفعل، فتُنشئ البنوك أو المصارف الإسلامية، وشركات توظيف الأموال العملاقة، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤسسات الفكرية والثقافية، فتُغرق الأسواق بطوفان من الكتب والنشرات والمجلات، يستهدف صبَّ عقول جيل كامل في قوالبها الخاصة، بل وتفرض رقابتها بالقوة على الأنشطة الفنية، فتمنع إقامة المسرحيات والحفلات الغنائية والراقصة، وتدعو أنصارها — في بعض حالاتها المتطرفة — إلى مقاطعة التليفزيون، وتطالب بالزِّي الإسلامي في الألعاب الرياضية ... إلخ.

اتَّجهت الحركة الإسلامية المعاصرة إذن إلى المزيد من الفعل الإيجابي، وإلى المزيد من التوسع والشمول وصبَّ كافة جوانب الحياة وجميع مؤسسات المجتمع في قوالبها الخاصة. وكان من الطبيعي أن يكون لهذا تأثيره الحاسم على مفهوم العلمانية في المرحلة المعاصرة من تاريخنا.

فقد أصبحت العلمانية الآن دفاعيةً قبل كل شيء، بمعنى أنها تستهدف مقاومة هذا التيار الجارف، ولا تستهدف بناء مشروعها الخاص، كما كان حال العلمانية في أوائل القرن العشرين. إنَّها الآن علمانية سلبية، تعرف جيداً ما لا تريد، ولكنها لا تتوحد حول هدف إيجابي يُحدِّد لها ما تريد. فالعلمانية اليوم تضمُّ القومي واليساري والليبرالي

والمتقف غير المسيّس، وبقدّر ما يختلف هؤلاء في تعريف مفهوم التقدّم أو الإصلاح أو النهضة، وفي تحديد نوع المسار الذي يسعون إلى توجيه المجتمع نحوه، فإنّهم يتفقون جميعاً على رفض الأهداف العامة التي يدعو إليها التيار الإسلامي، ويتحدون في الاقتناع بأنّ نوع التنظيم الذي يُنادي به هذا التيار لن يحلّ من مشكلات المجتمع الحقيقية شيئاً، بل إنّ لا بدّ أن يضاعف من حدّة هذه المشكلات، فضلاً عمّا سيؤدّي إليه، عاجلاً أو آجلاً، من غلبة أسلوب الصراع الدموي على أسلوب الحوار الديمقراطي.

إنّ العلمانية المعاصرة، إذن، ذات سمات تميّزها بوضوح عن علمانية المرحلة المبكرة من القرن العشرين:

- (١) فهي لا تكوّن مشروعاً متكاملًا ينافس المشروعات الأخرى للنهضة.
- (٢) وهي لا تُمثّل مذهباً تقول به مجموعة متجانسة أو متقاربة الاتجاه، وإنّما تضمّ في داخلها جماعاتٍ شديدة التباين في توجُّهها الأيديولوجي.
- (٣) هذه الجماعات المتباينة تشترك كلها في رفض المشروع الذي تُقدّمه الحركة الإسلامية المعاصرة، أيّ إنّها تشترك في السمات السلبية بقدر ما تختلف في التوجُّهات الإيجابية، ويترتّب على ذلك أنّ العلمانية المعاصرة دفاعية في المقام الأول.

وهكذا نلمس بوضوح الفارق بين التيار الإسلامي المعاصر، والاتجاه العلماني الذي يتصدّى له، فالتضاد بينهما ليس تضاداً بين «مشروعين»، وإنّما هناك مشروع إسلامي من ناحية، ومحاولات دفاعية لنقد هذا المشروع وبيان نقاط الضعف فيه من ناحية أخرى. وهو ليس تضاداً بين أيديولوجيتين، لأنّ هناك من جهة أيديولوجية إسلامية (تختلف تياراتها في بعض التفاصيل، ولكن الاتجاه العام، والاستراتيجية البعيدة المدى، متقاربة)، وهناك من جهة أخرى مجموعة من الأيديولوجيات الشديدة التباين، التي لا يجمع بينها سوى رفض الحلّ السياسي الذي يقترحه التيار الإسلامي.

ولا جدال في أنّ هذا الوصف للعلمانية المعاصرة، في عالمنا العربي، بأنّها «ردّ فعل» أكثر ممّا هي «فعل»، لا بدّ أن يثير في أذهان الكثيرين اعتراضاً له ما يُبرّره، وهو أنّ العلمانية بهذا الوصف تقبل ببقاء الأوضاع على ما هي عليه، وتُركّز جهودها على إيقاف «التغيير» الذي يدعو إليه التيار الإسلامي. وفي الوقت الذي يتقدّم فيه التيار الإسلامي إلى الملايين من أنصاره بدعوة جريئة إلى تغيير أوضاع المجتمع من جذورها، وهي دعوة تنطوي، صراحةً أو ضمناً، على رفض جذري لتلك الأوضاع، يبدو أنّ كل ما تستهدفه

العلمانية هو إسكات صوت هذه الدعوة القوية إلى التغيير، وبالتالي فإن فكرتها تنطوي، صراحةً أو ضمناً أيضاً، على قبول للأوضاع السائدة.

غير أن مثل هذا الاعتراض لا يرتكز، في واقع الأمر، إلا على فهم سطحي لموقف العلمانية المعاصرة، وأية محاولة للغوص في أعماق هذا الموقف لا بد أن تكشف عن صورة مختلفة جذرياً؛ فالعلمانيون المعاصرون، بكافة فصائلهم وجميع اتجاهاتهم، يريدون أن تستمر تلك التحوّلات الجدليّة، ما بين طرف وطرف مضاد، في حركة المجتمع، تلك التحوّلات التي تؤكّد حيوية المجتمع وقدرته على تجديد نفسه وتصحيح مساره. غير أنهم يريدون، بكل الإصرار، أن يستمرّ الصراع بين أطراف هذه الحركة «بشرياً»، أي أن يدور بين جماعات لا تزعم واحدة منها أنها هي الناطقة بلسان السماء، وتكتسب بذلك لنفسها، على حساب الآخرين جميعاً، مكانة لا تستحقّها. ويؤكّد العلمانيون أن إقحام «السماء» أو الاستعانة بها من أجل تغليب طرف على طرف، يشوّه جميع القضايا ويُعطّل حلولها ويضع الصراعات كلها في إطار زائف، تسوده الشكليات ويختفي منه الجوهر، ولا يعود العقل والمنطق والقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة هو أساس المفاضلة بين تيار وآخر. وواقع الأمر أنه، مهما كان المدى الذي يستعين فيه التيار الإسلامي بالنصوص الإلهية المقدسة، فإنّ هذا التيار يظلّ بشرياً، ووجهات نظره هي وجهات نظر آدميين لهم مصالحهم المحدّدة (وأبسط دليل على هذا، التباين الشاسع بين عدد كبير من الاتجاهات التي يؤكّد كلّ منها أنه هو وحده الناطق بلسان الإسلام، لأنّ صوته لو كان إلهياً بحقّ لما أمكن حدوث أيّ اختلاف فيه). وكل ما يريده العلمانيون هو أن ينزل كل طرف إلى ساحة الصراع وهو معترف بأنّه يمثّل وجهة نظر بشرية تحتل الصواب أو الخطأ، وأن يدور هذا الصراع على أساس البقاء للأصلح عقلاً والأكثر إقناعاً والأقدر على الحل، لا على أساس أن «السماء» تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين.

وبعبارة أخرى، فإنّ العلمانية المعاصرة، مهما اختلفت اتجاهاتها، تطالب بتوفير الشروط الصحيحة التي يدور في إطارها أيّ صراع اجتماعي، وهي أن يدور هذا الصراع على أرضية بشرية، وتطالب بأن يتحقّق المناخ الصحي والسليم للاختيار الصحيح بين البدائل، سواء أكانت هذه البدائل قومية أم يسارية أم ليبرالية أم حتى رجعية محافظة. وأية دعوة إلى الارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع، إنّما هي تضليل يُخفي وراءه رغبة دفينّة في إلغاء شروط هذا الصراع أصلاً.

هذه العلمانية المعاصرة تخوض، ضدَّ التيار الإسلامي، معركةً غير متكافئة منذ السبعينيات وحتى اليوم. ولستُ أعني بذلك، بالطبع، أنَّ هذه المعركة لم تكن قائمةً في العقود السابقة، وإنَّما الذي أعنيه هو أنَّ الوضع الراهن للمعركة بين العلمانية المعاصرة وبين التيار الإسلامي، كما حدّدنا معالنه من قبل، قد تبلور بصورة واضحة منذ السبعينيات، أو إذا شئنا أن نرجع قليلاً إلى الوراء ... من بعد نكسة ١٩٦٧م.

ولكن ما الذي جعلنا نصف هذه المعركة بأنَّها غير متكافئة؟ ومَن هو الطرف الأرجح كفةً في عدم التكافؤ هذا؟ إنَّ الإسلاميين قد دأبوا على القول إنَّهم هم الطرف المضطهد في هذه المعركة، ويدلّلون على ذلك بتلك الانفجارات والخصومات العنيفة التي تنشب بين فصائل منهم وبين السُّلطة من حين لآخر، وتترتب عليها اعتقالات واضطهادات وتعذيب وأحكام بالسجن وربما بالإعدام. ومع ذلك، وبرغم اعترافنا بالحقيقة السابقة، ففي رأينا أنَّ عدم التكافؤ هذا يسير لصالح الإسلاميين وضدَّ العلمانيين؛ وها هي ذي الأسباب:

أولاً: إنَّ جميع المواجهات التي تمَّت بين الدولة وبين الإسلاميين كانت مواجهاتٍ سياسية، ولم تكن أبداً عقيدية. صحيح أنَّ الطرفين يُضفيان على هذه المواجهات صبغة العقيدة، فتؤكِّد الدولة محاربتها للتطرف الديني بوصفه تفسيراً باطلاً لتعاليم الإسلام، وتتصدَّى له بتجنيد عدد من دُعائتها الذين يعملون على تفنيده من منظور إسلامي بحت، كما يقوم الطرف الإسلامي، من جانبه، بانتقاد الإطار الفكري الذي يقوم عليه بناء الدولة بوصفه «علمانيّاً» أو «وضعيّاً»، وربما وصف الدولة بذاتها بأنَّها «كافرة» أو «جاهلية». ولكن من وراء هذا المظهر العقائدي تكمن خلافاً سياسية حادّة، هي الأصل والأساس في جميع المواجهات، ولو لم يكن التيار الإسلامي يُشكِّل تحديّاً سياسياً — بالمعنى الواسع — للدولة، ولو كان شديد التطرف على المستوى العقائدي وحده — دون أن يحاول الخروج بدعوته إلى حيِّز العمل الذي يهدّد إحساس جهاز الدولة بالأمان — لولا ذلك لَمَا حدثت أية مواجهة حادّة بينه وبين الدولة، ومعنى ذلك أنَّ الصراعات الحامية التي تدور بين تلك الجماعات وبين الدولة لا يمكن أن تُتخذ دليلاً على اضطهاد الدولة، على المستوى الديني، للتيار الإسلامي.

ثانياً: وعلى العكس من ذلك يمكن القول إنَّ الدولة قد ساندت هذا التيار مساندةً معنويةً وماديةً كانت لها نتائج حاسمة في المرحلة الوسطى من السبعينيات. وقد أصبح من المُعترف به الآن أنَّ بعض أجهزة الدولة كانت تساند الجماعات الإسلامية بالمال والتدريب، حتى تتغلَّب عن طريقهم على التيارات الديمقراطية واليسارية في الجامعات

بوجه خاص، ممّا يعني أنّ التيار العلماني قد تلقّى ضرباتٍ عنيفةً ضدّه من جهاز الدولة الذي عمل بكل الوسائل على ترجيح كفة الجماعات الإسلامية. بل إنّ من الممكن القول إنّّه عندما انتهى عهد المساندة المباشرة هذا؛ أعني حين أثبتت الجماعات الإسلامية أنّها لا تستطيع أن تظلّ إلى الأبد أداةً في يد الحكومة، تضرب بها معارضيها الحقيقيين، وحين استشعرت في نفسها القوة التي تغريها بأن تعمل لحسابها الخاص، ظلّت الحكومة تساندها، ولكن بطريقة غير مباشرة، ففي أشدّ أوقات الصراع العنيف بين جهاز الدولة وبين التنظيمات الإسلامية النشطة، كالتكفير والهجرة، والجهاد، والناجين من النار ... إلخ. كانت الدولة تُسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحاتها أو ساعات إرسالها باطراد، حتى ليكن القول إنّّه كان هناك تناسب طردي بين درجة الحدة في الصراع بين الدولة والجماعات الدينية من جهة، وبين مقدار اهتمام الدولة بنشر الموضوعات الدينية وإذاعتها على أوسع نطاق من جهة أخرى. وكلّما ازدادت حدة المعارك الأمنية أصبحت الدولة أشدّ حرصاً على إقناع المواطنين، من خلال أجهزة إعلامها، بأنّها تُحارب أفراداً أساءوا فهم الدين، ولا تُحارب الدين ذاته على الإطلاق. وبطبيعة الحال فإنّ التوسّع في بثّ برامج الدعوة الدينية، على مستوى متخلّف في الغالب، إلى ملايين القرّاء والمستمعين والمشاهدين، لا بدّ أن يخدم التيار الإسلامي، حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المُذاعة تهاجم فصائل مُعيّنة منه، لأنّ هذا التوسع يؤدّي إلى توسيع قاعدة التدين الحرفي، التي تستمدّ منها الجماعات الإسلامية أعضائها. ومعنى ذلك أنّ الدولة ما زالت تخدم التيار الديني، ولكن بطريقة غير مباشر، وقد يكون غير مقصود.

ثالثاً: لم تتنكّر الدولة لجذورها الإسلامية في أيّ عهد من العهود، ولم تُعرف في مصر، أو في أيّ بلد عربي آخر، أيّة حركة علمانية متطرفة تتشابه، ولو عن بُعد، بما هو مألوف في أوروبا أو أمريكا. ومن هنا فإنّ الوصف الذي أطلق على العهد الناصري، مثلاً، بأنّه كان عهداً علمانياً متطرفاً متنكراً للإسلام، ما هو إلّا أسطورة لا أساس لها من الواقع أو التاريخ. فقد أنشئت في ذلك العهد مؤسسات إسلامية جديدة، ذات نشاط واسع النطاق في ميدان الدعوة والنشر، كالمؤتمر الإسلامي مثلاً. وكانت العقيدة تحظى بالاحترام الكامل على مستوى التعليم العام وفي كافة أجهزة الإعلام وخُطب المسؤولين. وبالطبع فإنّ المصادمات التي حدثت مع الإخوان المسلمين أساساً هي التي أدّت إلى

خلق أسطورة العلمانية المتطرفة في العهد الناصري. وازدهرت هذه الأسطورة بين أفراد الجيل التالي الذين لم يشهدوا هذه الفترة، فصَدَّقوا ما تقوله لهم الكتب والنشرات. وعلى المستوى الفردي لم يعرف أيُّ بلد إسلامي تطرفاً علمانياً بالمعنى السائد في معظم بلدان العالم المسيحي، ولم تظهر كتابات نقدية تمسُّ أية جذور للعقيدة، من ذلك النوع الذي تخرجه المطابع كل يوم في البلاد الغربية. بل إنَّ أيَّ كاتب أُلصقت به صفة العلمانية يراجع ما يكتبه مراراً قبل أن ينشره، ويحرص دائماً على أن ينفي عن نفسه تهمة الكفر، التي أصبح الجهلاء يهدِّدون بها كل مُفكر يسعى إلى إدخال بصيص من النور إلى العقول المظلمة. ولا جدال في أنَّ هناك إرهاباً فكرياً شاملاً في هذا الميدان، لا تمارسه الحكومات بقدر ما يمارسه الرأي العام نفسه، وعلى مَنْ يشكُّ في ذلك أن يُحلِّل مضمون كتابات العلمانيين ونوع الخطاب الذي يستخدمونه من أجل عرض أفكارهم، وسيجد عندئذٍ أنَّ كلاً منهم يحرص على أن يؤكِّد براءته ويثبت إخلاصه قبل أن يتفوه بكلمة نقدية واحدة، بل سيجد أنَّ حجج الغالبية الساحقة من العلمانيين ضدَّ تفسيرات الإسلاميين المعاصرين تُستمدُّ كلها من داخل الإسلام نفسه، وتُقدَّم في إطار يؤكِّد حرص صاحبها على تأكيد براءته من التهمة التي يعلم مقدماً أنَّها ستوجَّه إليه. ولا جدال عندي في أنَّ جميع الاتهامات التي توجَّه إلى العلمانيين في العالم الإسلامي بالتطرف، أو بأنَّهم يُشكِّلون ما يمكن تسميته بـ «تنظيم الجهاد العلماني» (قياساً على التنظيم الإسلامي المتطرف المعروف). هذه الاتهامات تصدر عن أناس محدودي الثقافة، ضيِّقي الأفق، لأنَّهم لو قارنوا أشدَّ ما يقوله العلمانيون في بلادنا لهجَّةً بأخفَّ ما يُقال في بلاد الغرب (أو حتى لو قارنوا ما يُقال اليوم بما كان يُقال في بلادنا في أول القرن العشرين)، لظهر لهم بوضوح أنَّ بلادنا لا تعرف في المرحلة الراهنة شيئاً اسمه التطرف العلماني، ما دامت جذور العقيدة تظلُّ في جميع الحالات مَصُونَةً لا تُمس.

رابعاً: وأخيراً، فإنَّ أهمَّ وأقوى مظاهر عدم التكافؤ في المعركة الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين، هو أنَّ الطرف الإسلامي يستند إلى ذلك التراث الديني العميق المتأصل في النفوس، ويحتمي بالقداسة الدينية ويستمدُّ منها حُجَّجَه، ويعمل على حصار الطرف الآخر؛ إذ يصوِّره بصورة الخارج عن هذا التراث أو المتحدِّي له. وهكذا تُتاح للطرف الأول كل الفرص لكي يصول ويجول، على حين يظلُّ سيف التكفير معلَّقاً على رقبة الطرف الثاني، دافعاً إياه إلى فرض القيود على عقله، مهما كانت براءة فكره، وإلى لجم لسانه حتى لو كان هدفه الأوحد خير أُمَّته وصلاح عقول أبنائها.

ولهذه النقطة أهمية خاصة في المرحلة التي تشيع فيها المناظرات الكلامية أو المكتوبة بين ممثلي التيار الديني وبين العلمانيين، فيزعم الأولون أنَّهم «انتصروا» في الحوار، مع أنَّهم في واقع الأمر لم يخوضوا المعركة بقدراتهم الخاصة، ولم يبذلوا فيها جهداً يذكر، وإنَّما خاضها لهم التراث المتأصل والتدينُّ الراسخ في نفوس الملايين، وتولَّى المواجهة بدلاً منهم، وكل ما فعلوه هو أنَّهم احتمَّوا بهذه القلعة الحصينة، وتركوها تدافع عنهم. إنَّ المواجهة هنا أشبه بتلك المعارك التي كنَّا نألفها جميعاً في المراحل المبكرة من أعمارنا، حين يقف أحد الطفلين على عتبة البيت الكبير الذي يسكنه إخوته وأبواه وأجداده وأعمامه، ويواجه طفلاً غريباً عن الحي، فيستطيع بصيحة واحدة أن يستنفر عشيرته كلها لنصرتة، على حين يقف الآخر متردِّداً في استخدام ما يملك من قدرات، لأنَّ الأرض التي تدور حولها المعركة ليست أرضه ... وبعد هذا كله يزعم الأول أنَّه هو المتفوق، وهو الذي انتصر.

إنَّ الصراع في مثل هذه الحالة لا يدور بين فكر وفكر، وإنَّما بين فكر متردِّد يضع لنفسه ألف قيد وقيد، وبين «سُلطة» عاتية، بكل ما تحمله الكلمة من معنى، يستغلها أحد الطرفين بلا انقطاع كلما أعوزته الحجَّة العقلية، فيصيح صيحته المعهودة: احذروا الكافر! وربَّما تمكَّن بهذا الأسلوب من السيطرة على الساحة، لأنَّ النبع الذي ينهل منه هو التراث المتأصل في نفوس الملايين، ولكنَّه لا يُحقِّق هذه السيطرة بقُواه الخاصة على الإطلاق، ولا يحارب معركته أصلاً، بل يترك سلاح الإيمان المتأصل يحارب له معركته، ثم يزهو بعد ذلك بانتصاره ويتباهى بتفوقه!

ومجمل القول أنَّ المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين تظلُّ على الدوام معركة غير متكافئة، على الرغم من الأساطير التي تُقال عن «اضطهاد» الفكر الإسلامي و«فتح الأبواب» أمام الفكر العلماني. ويكفي لكي يقتنع المرء بذلك أن يقارن عدد المجلات التي تُكرَّس، من الغلاف إلى الغلاف، لنشر وجهة نظر الجماعات الدينية المختلفة، وأن يسأل نفسه: هل توجد في العالم العربي مجلة واحدة خُصِّصت لنشر الفكر العلماني؟ إنَّ بعض الصحف السياسية قد تدخل من آن لآخر في معركة ضدَّ تيار إسلامي، ولكنَّها لو كُرِّست للفكر العلماني وحده، واتَّخذت من مهاجمة فكر الجماعات الدينية هدفاً أوحداً، لتعرَّضت هي ومَن فيها لأشدَّ الأخطار.

وبطبيعة الحال فإنَّ هذا ينطبق، بصورة أوضح، على المساحات والأوقات المخصَّصة للفكر العلماني وللфكر المُعَبَّر عن وجهة نظر هذا الكاتب أو المُفكر الديني أو ذاك

في الصحف اليومية، وفي ساعات الإرسال التليفزيوني والإذاعي، حتى في أشدّ لحظات التوتر والخصومة بين الدولة وبين الجماعات الإسلامية.

(٣) نقد العلمانية

هناك سوء فهم أساسي يتعرّض له مفهوم العلمانية والاتجاه الفكري العام الذي يوصف بأنه علماني، والذي تُشارك فيه تيارات متعددة تختلف فيما بينها حول أمور كثيرة، وإن كانت تشترك في اقتناعها بأنّ الصيغة التي يقترحها التيار الإسلامي ليست هي الحل. وقد يكون سوء الفهم هذا مقصوداً أو غير مقصود، ولكن الاستنتاج الذي لا بدّ أن يصل إليه المرء حين يقرأ كتابات التيارات الإسلامية — مهما اختلفت اتجاهاتها — عن العلمانية، هو أنّ الموضوع بأسره مُشوّه إلى حدّ مؤسف في أذهان أصحاب هذه الكتابات. وستكون مهمّتنا في الجزء الباقي من هذا البحث، محاولة استخلاص مظاهر التشويه وسوء الفهم هذه من خلال تحليل الخطاب الإسلامي المعاصر، ومن خلال التشريح الدقيق للأسباب التي يؤكّد من أجلها الإسلاميون المعاصرون، وبعض المتعاطفين معهم، أنّ العلمانية لا مكان لها في أيّ مجتمع يدين أهله بالإسلام.

وفي وسعنا أن نقسم الانتقادات التي تُوجّه إلى العلمانية، في كتابات الإسلاميين، إلى فئتين كبيرتين؛ الأولى انتقادات دعائية لا تقوم على أساس علمي، والثانية انتقادات ذات مسحة علمية. وسوف نطلق عليهما — على سبيل التيسير — اسم الانتقادات الخطابية والانتقادات العلمية، على الرغم من أنّ الكثيرين قد لا يرضون عن اللفظين اللذين اخترنا أن نميز بواسطتهما بين هذين الاتجاهين في نقد العلمانية.

(١-٣) الانتقادات الخطابية

لا جدال في أنّ اختيار لفظ «الخطابية» لوصف هذه الانتقادات يُعبّر عن الاستهانة بها، وينطوي ضمناً على حُكم عليها بأنّها لا ترقى إلى مستوى النقد القابل للمناقشة العلمية. وهذا صحيح، ولكن لا ينبغي أن يستنتج منه المرء أنّ هذه الانتقادات أقلّ تأثيراً من غيرها، فحقيقة الأمر على عكس ذلك تماماً، لأنّ هذا النوع من الانتقادات هو الأوسع انتشاراً في كتابات الإسلاميين المعاصرين وفي خطاباتهم وفي لغتهم المتداولة بوجه عام، والأرجح أنّ الطابع الخطابي فيها؛ أعني الطابع الذي لا يركز على أيّ أساس يمكن مناقشته

علمياً أو منطقياً، وإنما يستهدف التشنيع على الرأي المنتقد وإثارة حالة انفعالية ساخطة عليه لدى عامة الناس فحسب، هذا الطابع هو ذاته الذي أدّى إلى انتشارها الواسع بين جمهرة أنصار التيار الإسلامي؛ ذلك لأنّ التنشئة العقلية، التي تحرص الجماعات الإسلامية المعاصرة على أن تُربي عليها أنصارها، تقوم على غرس عادات التسليم والإذعان والتصديق فيهم، وعلى استبعاد النزوع إلى التدقيق والبحث والتحري في الأمور قبل إصدار حكم عليها. وترتكز على نوع من «العنينة» المعاصرة؛ فينقل «أ» عن «ب»، بعد أن يكون «ب» قد نقل عن «ج»، و«ج» عن «د»، وهلمّ جرّاً ... على أن تكون حلقات السلسلة كلها من أنصار فكرهم. وهكذا ينتشر الخطأ الأصلي انتشاراً هائلاً لأنّ أحداً لا يكلف نفسه عناء الاستوثاق منه، وسرعان ما يغدو — من فرط تكراره — أشبه بالبديئية التي لا تُناقش. وأستطيع القول، دون أيّ قدر من التجنّي، إنّ هذا النوع من الحُجج الخطابية، التي تُخاطب الانفعال الرخيص أكثر ممّا تُخاطب العقل، هو الذي يحدّد موقف معظم أنصار التيارات الإسلامية المعاصرة من قضية العلمانية.

(أ) العلمانية هي اللادينية

هناك ما يشبه الإجماع بين مُفكري التيار الإسلامي المعاصر على الربط بين العلمانية واللا دينية، وهذا في الواقع أقوى أسلحتهم وأشدّها تأثيراً في نفوس الأتباع. فعندما يُحدّد الموقف العلماني بأنّه مضادٌّ للموقف الديني، تكون القضية كلها قد حُسمت قبل أن يبدأ أيّ نقاش. وليس مهماً إن كان هذا الحكم مخالفاً للمنطق وللتاريخ، لأنّ هذه مسائل لا يُكلف أحد نفسه عناء التفكير المدقّق فيها، وإنما المهم تشويه سُمعة العلمانيين بين شباب يفتقر إلى الوعي والثقافة والنضج والقدرة على التساؤل، والتلاعب بعقولهم من أجل كسب الأنصار بأرخص الأساليب.

ولنتأمل مجموعة نموذجية من التعريفات التي يُقدّمها الإسلاميون المعاصرون للعلمانية، كيما نستخلص منها الاستنتاجات اللازمة.

أولاً: يُعرّف الشيخ محمد مهدي شمس الدين العلمانية بأنّها «النهج الحياتي الذي يستبعد أيّ تأثير أو توجيه ديني على تنظيم المجتمع، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها تلك العلاقات وترتكز عليها، ومن ثمّ فهو نهج حياتي

مادي تكوّن نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية.^١ فلنتأمل بعض ما في هذا التعريف، الذي يبدو في ظاهره بريئاً، من مغالطات:

(أ) يُحدّد التعريف في بدايته نهج العلمانية بأنه يستبعد تأثير الدين في «تنظيم المجتمع»، وهو موضوع سياسي، وربما لا يعترض عليه العلمانيون أنفسهم، لأنهم يدعون بالفعل إلى الفصل بين الدين والتنظيم السياسي للمجتمع. ولكن التعريف ينتقل من هذا الموضوع السياسي إلى موضوع اجتماعي وأخلاقي، فيذهب إلى أن العلمانية تستبعد الدين من ميدان «العلاقات الإنسانية داخل المجتمع، والقيم التي تحتويها تلك العلاقات ...» وهنا تكمن المغالطة؛ فعلى سبيل المثال نجد العلماني المتحمّس، في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية المسيحية، يرفض توجيه التنظيم السياسي للمجتمع توجيهاً يرتكز على سلطة الدين، ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية، أو يعقد زواجه في الكنيسة إن كان مسيحياً، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطبّقها في الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعي والشخصي، دون أن يكون في ذلك أيّ خروج عن «علمانيته».

(ب) والمغالطة الثانية تكمن في التلاعب بلفظ «اللا دينية»، فالكلمة يمكن أن تعني الخارج عن نطاق الدين، ويمكن أن تعني المضاد للدين أو الرفض للدين. ولا شك أن العلمانية، إذا جاز أن توصف بأنها «لا دينية»، فإنها لا تكون كذلك إلا بالمعنى الأول، لأن كل ما ترمي إليه هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع، والإبقاء على هذا الميدان بشرياً بحثاً، تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية، دون أن يكون لفئة منهم الحق في الزعم بأنها تمثل «وجهة نظر السماء». أمّا المعنى الثاني، أعني رفض الدين، فليس من صميم العلمانية في شيء. صحيح أن بعض العلمانيين رافضون للدين، ولكن من المؤكّد أيضاً أن كثيرين من العلمانيين متدينون، وأن كثيرين من المتدينين علمانيون، لأن الدين يظلّ محتفظاً بقداسته في كلتا الحالتين، ولكنه يُنزّه عن التدخل في الممارسات السياسية المتقلبة، مع تنظيمه لجوانب هامة في حياة الإنسان، كالجانب الروحي والأخلاقي.

^١ محمد مهدي شمس الدين، «العلمانية»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٣م، ص ٧.

(ج) أمّا المغالطة الثالثة في هذا التعريف فهي إقحام كلمة «مادي» في الموضوع، حين يُقال إنّ العلمانية «نهج حياتي مادي تكون نتيجةً لنمو الفلسفات المادية اللادينية». وتكاد كتابات الإسلاميين المعاصرين كلها تتفق على استخدام لفظ «المادية» مرتبطاً بالعلمانية، وهو استخدام ينمُّ عن افتقار كامل إلى الدقة الفكرية، وأغلب الظنُّ أنّه مغالطة متعمّدة، هدفها الربط بين العلمانية وبين المعاني المستهجنة التي ينطوي عليها لفظ «المادية» في أذهان الناس. وهو ربط يؤدي دوراً عظيم الأهمية على المستوى النفسي، لأنّه يحشد طاقةً هائلةً من السخط والكراهية اللاشعورية تنصبُّ كلها على العلمانية والعلمانيين.

ولو تأملنا التاريخ الحديث لأوروبا، التي كانت مهد العلمانية، والتي يقول الجميع إنّها هي التي صدّرتها إلينا، لوجدنا أنّ تياراتها الفكرية والفلسفية كانت تنقسم إلى تيارين متضادين؛ هما المادية والمثالية، بل إنّ التيار المثالي كان أقوى وأوسع نطاقاً بكثير من التيار المادي، ومع ذلك فقد كان «الجميع» علمانيين. فديكارت، أبو المثالية الأوروبية الحديثة، وكانت، صاحب المثالية النقدية، وهيجل، أكبر المثاليين في التاريخ، وغيرهم وغيرهم من الفلاسفة والأدباء والمُفكرين المغرقين في المثالية، كل هؤلاء كانوا علمانيين رافضين بصورة قاطعة تدخّل الكنيسة أو الدين بوجه عام في التنظيم السياسي أو الاجتماعي للدولة، ولكنهم كانوا في الوقت ذاته خصوماً ألدّاء للمادية. وعلى ذلك، فإذا كان صحيحاً أنّ بين العلمانيين بعض أصحاب المذاهب المادية، فإنّ المادية لا ترتبط بالعلمانية ارتباطاً ضرورياً على الإطلاق. فهل يمكن الحكم على تاريخ أوروبا الحديث، الذي كان كله علمانياً، بأنّه كان كله مادياً أيضاً، على الرغم من كل مَنْ ظهر فيها من شعراء وفنانين ومُفكرين روحيين وفلاسفة مثاليين خاضوا معارك قاسية ضدّ المادية؟ يبدو أنّ مُفكري التيار الإسلامي المعاصر يعتقدون أنّ كل فكر لا ينبع من مصدر ديني لا بدّ أن يكون مادياً، بدليل أنّ شيخنا الذي اقتبسنا منه التعريف السابق يصف مناهج العلم المنضبطة الدقيقة بأنّها «مادية»، جعلت الإنسان «غريزة» بلا روح ولا عقل ولا إرادة ولا طموح (ص ٧٨)، وأحالته إلى «كتلة منفعة بمحيطه» (٧٩). ويُخصّص الموقف بقوله: «هذه الفلسفة، والمعارف الإنسانية التي تأثرت بنظرتها المادية الخالصة إلى الإنسان ... ترجمت نفسها في مرحلة التطبيق السياسي والمجتمعي إلى ما يُسمّى بالعلمانية ... هذه الفلسفة المادية الخالصة ... بمنهجها الذي يُقرّم الإنسان ويختصره في كتلة من المادة الشديدة التعقيد» (ص ٨٠).

هكذا تُختزل الحضارة الأوروبية الحديثة كلها، حضارة شيكسبير وجوته وباخ وبيتهوفن ورمبرانت وميكل أنجلو وأينشتين، إلى مادية ميكانيكية تلغي كل ما هو روحي أو راق أو رفيع في الإنسان، وكأنَّ هؤلاء جميعاً لم تكن لهم في حياتهم من رسالة سوى تأكيد غريزية الإنسان وبهيميته. ولست أدري إن كان هذا الاختزال المعيب يصدرُ بدافع الجهل أم إنَّه مغالطة متعمَّدة موجهة إلى عقول يعلمون أنَّها عاجزة عن أن تحاسبهم. ولكن إذا جاز أنَّ العلم، الذي ازدهر مع ظهور الحضارة الأوروبية العلمانية، يمكن أن يُوصف بأنَّه مادي، فماذا نقول عن النواتج الروحية الأخرى، كالشعر والموسيقى والأدب والفلسفة والفكر السياسي والاجتماعي والتاريخي؟ ومع ذلك، فحتى العلم نفسه لا يُوصف بأنَّه مادي إلا من منظور ضيق يتغافل عن أهمِّ جوانبه. فالكشف العلمي عملية روحية من الطراز الأول. ومن المستحيل أن يُوصف العالم الذي يُفني عمره في سبيل استجلاء نقطة غامضة مُعيَّنة، وإعلاء شأن العقل البشري وتوسيع سلطانه، ويمارس خلال عمله العلمي أقصى درجات ضبط النفس والتحكم في الإرادة، من المستحيل أن يُوصف بأنَّه يستهدف اختزال الإنسان إلى «غريزة»، بلا روح ولا عقل ولا إرادة. وإذا كان العلم يُمارَس على عالم المادة (وهذا لا ينطبق على جميع العلوم)، فإنَّ الهدف منه قهر عالم المادة والتغلب عليه والسيطرة عليه من خلال إدراك قوانينه.

ثانياً: ولنتأمَّل حالةً أخرى للمغالطات التي يُقدِّمها مُفكرو الصحة الإسلامية عن العلمانية، ونُخضعها للتحليل:

يُعرِّف أنور الجندي العلمانية في مدخل كتاب مخصَّص لنقد العلمانية،^٢ فيقول: «لفظ «علمانية» هو ترجمة للكلمة اللاتينية Secular، ومعناها في اللغات الأوروبية: لا ديني» (ص٧). (ويلاحظ أولاً أنَّ كلمة Secular ليست لاتينية، بل هي إنجليزية مشتقة من أصل لاتيني، على النحو الذي أوضحناه في بداية هذا البحث، كما أنَّ الكلمة لا تعني «لاديني» على الإطلاق، وإنما تعني «زمني»). وهكذا يبدأ مُفكرنا كتابه الكبير بتشويه أساسي يجزُّ وراءه بالطبع تشويهات أفدح منه، فهو يقول على سبيل المثال: «العلمانية لم تكن قاصرةً [هكذا!] على أنَّها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة، وإنَّما ذلك

^٢ أنور الجندي، «سقوط العلمانية»، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٧٣م.

في تقدير أصحاب الدعوة هي [هكذا!] المرحلة الأولى، التي تُهيئ الفكر والمجتمع جميعاً لخطوة حاسمة في علمنة الذات العربية نفسها على أساس أن تُسقط نهائياً وإلى الأبد كل ما يتصل بفكرها وتراثها ودينها وقيمها القديمة كلها، وأن تعتنق المنهج العلمي ...» (ص ١٠).

هنا نجد سلسلة أخرى من المغالطات، أهمها الادّعاء بأنّ العلمانيين يستهدفون إسقاط الفكر والدين والتراث والقيم القديمة كلها، وهو ادّعاء يُكذّب مجرد استذكار أسماء بعض كبار العلمانيين، مثل طه حسين والعقاد والمازني وهيكل باشا، ممّن كانوا باحثين أصلاء في التراث ومدافعين أشدّاء عن أصالة الذات العربية. والمغالطة الأخرى الفادحة هي وضع المنهج العلمي في تضادٍّ وخصومة مع التراث والدين والقيم القديمة، وكأنّ المرء إذا أخذ بالأول ينبغي عليه أن يتخلّى عن الأخريات، وإذا كان حريصاً على تراثه ودينه فلزامٌ عليه أن يُدير ظهره للمنهج العلمي ... وهي مغالطة لا يردُّ عليها العلمانيون وحدهم، بل يردُّ عليها الإسلاميون أنفسهم، حين يؤكدون — عن حقٍّ — أنّ تراثنا الإسلامي الأصيل حافل بنماذج العلماء الذين اتّبعوا منهجاً علمياً كان رائداً في دقته وانضباطه.

ثالثاً: ويتوسّع الدكتور محمد يحيى في الحديث عن العلمانية بوصفها مرادفةً للادينية، فيؤكّد أنّ الاتجاه العام للتعليم والثقافة في بلادنا كان علمانياً رافضاً للدين، قائلاً: «كانت الجامعات والمدارس السائرة في ركاب المذاهب الغربية هي أول من بشر باللاينية في الميدان التعليمي بفصل الدين عن المناهج ... ودراسته كمجرد ظاهرة بشرية وضعية ... وفي مجالات الفنون والآداب، جاءت اللادينية مع الأنماط والنماذج الغربية كالرواية الواقعية والمسرح والشعر الحديث والباليه والسينما، وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحتة لا تُفسح أيّ مجال لتصور ديني، ومع هذه المنقولات والتأثيرات سرت اللادينية إلى جسد المجتمع ككل».^٢

هكذا أصبح تعليمنا كله «لادينياً»، لماذا؟ لأنّه «فصل الدين عن المناهج». بهذه العبارة الغامضة حكّم كاتبنا بالإعدام على نظام تعليمي كامل، قد يكون بالفعل مليئاً

^٢ د. محمد يحيى، ورقة ثقافية في الرد على العلمانيين، دار الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية ١٩٨٨م، ص ١٣.

بالعيوب، ولكن عيوبه تكمن في أمور لا علاقة لها على الإطلاق بما يقول صاحبنا. فكيف يقول بفصل الدين عن المناهج في نظامنا التعليمي الراهن إذا كنا قد تربّينا جميعاً، وتربّى أولادنا من بعدنا، على دراسة الدين في مختلف مراحل التعليم العام، فضلاً عن المساحة المكانية والزمنية الكبيرة التي تُخصّص للموضوعات الدينية في أجهزة الإعلام، من صحافة وإذاعة وتلفزيون، وهي بلا جدال وثيقة الصلة بعملية التعليم؟ لعلّ ما يعنيه بفصل الدين عن المناهج، هو أننا لم نعد ندرس في معاهدنا الكيمياء الإسلامية أو علم الفلك الإسلامي أو الجيولوجيا الإسلامية، ولم نُطبّق الدعوة إلى «أسلمة العلوم»، وهي دعوة تتردّد بقوة في كثير من الأوساط الإسلامية المعاصرة، بدليل ذلك الرواج الهائل الذي يلقاه «الطب الإسلامي» في هذه الأيام. ولو صحّ هذا التفسير، أو هذا «الاجتهاد»، لما كانت لديّ من إجابة على هذه الدعوة سوى الإشارة إلى الحقيقة البسيطة التي تقول إنّ العلم ينبغي أن يُلتَمَس حيث يحرز أعظم تقدّم له، ولا أظنّ أن أعظم تقدّم وصل إليه العلم المعاصر كان في العالم الإسلامي!

أمّا الإشارة إلى أنّ الدين أصبح يُدرّس في نظامنا التعليمي (كمجرّد ظاهرة بشرية وضعية)، فهي واضحة البطلان، لأنّ أيّ كتاب مدرسي أو تعليمي في كافة أرجاء العالم الإسلامي لا يجرؤ على الاقتراب من هذه المنطقة المحرّمة. ويا ليت كاتبنا الفاضل يُقدّم إلينا نموذجاً واحداً لكتاب تعليمي يُدرّس الدين بوصفه مجرّد ظاهرة بشرية!

وأخيراً، فإنّ النصّ الذي اقتبسناه لكاتبنا ينطوي على هدم لجميع الفنون التي تصقل روح الإنسان الحديث وتهذبها، إذ يدمغها كلها بأنّها «لادينية»، ويطالبنا بالاستغناء عن الرواية الواقعية (يقصد نجيب محفوظ طبعاً، الذي أحلّ دمه في الآونة الأخيرة واحد من أمراء الدعوة الإسلامية المشهورين)، وعن المسرح والشعر الحديث والباليه والسينما، لأنّها تعمل على «سريان اللادينية في جسد المجتمع ككل». ويبدو أنّ جواز المرور لأيّ عمل فني هو أن يكون قائماً على «تصوّر ديني»، ولما كان من المستحيل تصوّر «باليه إسلامي» مثلاً، فلا بدّ من إلغاء مثل هذه الفنون أو صبغ ما يمكن صبغه منها بالطابع الديني، حتى تصبح فنوناً مشروعة، أو فنوناً شرعية.

وفي ضوء هذا الرأي، الذي يقول به واحد من الإسلاميين، لم يُعرف عنه أنّه من المتطرفين، تكون إحدى جرائم العلمانية سعيها وراء هذا القبس من النور، الذي تُضيفه الفنون والآداب على حياة الإنسان، ولا سيّما حين تتركز هذه الفنون والآداب

على رؤية بشرية. وهكذا تمتدُّ الدعوة، من مجال الشريعة التي ينبغي أن تحلَّ محلَّ أيِّ قانون يضعه البشر، إلى مجال العلوم التي ينبغي استبعادها لو ابتعدت عن الإطار الإسلامي، وأخيرًا إلى مجال الآداب والفنون، التي ينبغي إدانتها وتحريمها ما دامت ترتكز على موضوعات بشرية «وضعية». ومُجمل القول أنَّ كل ما يضيء روح الإنسان وعقله يصبح مدانًا لأنَّه علماني، وما دام علمانيًا فهو «لاديني».

(ب) العلمانية بوصفها مؤامرة

في الفكر النظري والأيدولوجي الرائج بين التيارات الإسلامية المعاصرة، ينتشر التفسير التأمري للظواهر التاريخية والثقافية، بل والعلمية في أحيان كثيرة، على أوسع نطاق، فوراء كل ظاهرة تسعى تلك التيارات إلى محاربتها، مؤامرة صليبية أو استعمارية أو يهودية صهيونية أو ماسونية أو استشراقية، وهذه الجهات كلها، في نظرهم، مُترَبِّصة بالإسلام، تتحينَّ الفرص للإيقاع به، بل إنَّ كتاباتهم لتوحي في أحيان غير قليلة بأنَّ المنتمين إلى هذه الجهات جميعًا ليس لهم شغل يشغلهم سوى الإسلام والمسلمين، وأنَّ جهدهم ومالهم وطاقتهم وفكرهم موجَّهة كلها إلى عقد مؤتمرات وتخطيط مؤامرات للحدِّ من الخطر الإسلامي الماحق، ولتصفية حساباتهم مع ذلك العدو القديم.

والمنطق الذي تُبرِّر به هذه النظرة التأمرية هو أنَّ الإسلام قهر أعظم ممالك الغرب، بدءًا من إمبراطورية الروم حتى أكبر الدول الصليبية، عندما كان في أوج قوّته. وما زالت ذكرى هذا النصر الإسلامي العظيم عالقةً في أذهان الغرب، تُمثِّل خطرًا يمكن أن يتجدَّد في أيَّة لحظة. ومن هنا يبذل الغرب جهدًا جهيدًا كيما يحول دون عودة تجمُّع القوة الإسلامية مرةً أخرى، وحتى لا يُعرِّض نفسه لخطر آخر. ومع مثل هذا المنطق لن يكون من المُجدي أن تشير إلى الفارق الهائل بين عوامل انتصار أمة على أمة في العصور الوسطى وبين نظائرها في العالم المعاصر، وأن توضح أنَّ هذا الانتصار لا يتحقَّق الآن إلَّا في ظلِّ عوامل شديدة التعقيد، تُحشد فيها القوى العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية للمجتمع، وكلها أمور يتخلف فيها العالم الإسلامي تخلفًا شديدًا، بحيث يستحيل أن يشكِّل «خطرًا» حقيقيًّا على الغرب كما كان يفعل في القرون الأولى من الإسلام. ولن يكون من المُجدي أن تردَّ على أصحاب هذا المنطق بأنَّ ما يُبديه الغرب من اهتمام في الوقت الراهن لا يرجع إلَّا إلى الرغبة في استكمال السيطرة على العالم الإسلامي، الذي يتمتَّع كثير من أجزائه بثروات هائلة ومواقع استراتيجية حاسمة.

هذه الردود كلها لن تُجدي معهم، لأنَّ أسطورة العصر الذهبي للإسلام، الذي يمكن أن يُبعث حيًّا في «صحة» مفاجئة، ويعود بكل ما كان له من سلطان وتفوق وسيطرة على سائر دول العالم؛ هذه الأسطورة تحتلُّ في أذهان الإسلاميين المعاصرين مكانةً يستحيل أن يزحزحها أيُّ منطق متماسك أو أيَّة حقيقة صلبة من حقائق العصر.

هذه النظرة التأميرية تتجلَّى، بصورة مباشرة، في موقف الإسلاميين المعاصرين من العلمانية، فهناك ما يُشبه الإجماع بينهم على أنَّ العلمانية مؤامرة على الإسلام، وأنَّ لهذه المؤامرة مصدرًا أجنبيًّا، وأنَّ دُعاة العلمانية في العالم الإسلامي إمَّا مشاركون بوعي في هذه المؤامرة، وإمَّا أدوات ساذجة في أيدي القوى الأجنبية التي تتآمر على الإسلام. ولنتأمَّل بعض النماذج لهذه النظرة التأميرية إلى العلمانية:

• يقول أنور الجندي: «إنَّ الدعوة العلمانية هي نتاج يهودي تلمودي أصيل كان له أبعد الأثر في الفكر الغربي.»^٤ وهو يربط بصورة قاطعة بين العلمانية وبين الماسونية ومخططات التلمود والثورة الفرنسية وعصر التنوير، وكلها اتجاهات تستهدف «إخراج اليهود من الجيتو، والحصول على حقِّ المواطنة، كمقدمة للوثوب إلى الحياة الفكرية والاجتماعية والسيطرة عليها».^٥ وتطلُّ هذه النظرة التأميرية سائدةً في كتاب أنور الجندي من بدايته إلى نهايته، ويظلُّ مركز المؤامرة هو ذلك الأخطبوط الكوني الذي تنبع منه كل شرور العالم، والذي يُعبَّر عنه بمفاهيم غامضة، كالتملودية والماسونية، وهي مفاهيم لا دور لها سوى إحداث نوع من الرعب أو النفور في أذهان الشباب، يمتدُّ بالضرورة إلى كل ما يترتب على هذه المؤامرة العالمية من نتائج، وعلى رأسها العلمانية بالطبع. وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة من أمثالنا دهشتهم من إقحام الثورة الفرنسية في هذه المؤامرة، ومن القول بوجود هدف مشترك يجمع بين التلمودية وبين عصر التنوير، مع أنَّ هذا الأخير لم يكن له من هدف سوى تحرير العقول من الخزعبلات التي كانت تُعشِّش فيها بفضل معتقدات غيبية على رأسها التلمودية، وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة هؤلاء مزيدًا من الاستغراب حين يجدون مُفكرًا واسع الانتشار،

^٤ أنور الجندي، «سقوط العلمانية»، ص ١٧.

^٥ المرجع نفسه، ص ١٦.

يقرأ له عشرات الألوف من الشباب بتبجيل وخشوع، لا يرى في الثورة الفرنسية وعصر التنوير سوى أنهما أعطيا مزيداً من الحقوق لليهود، ويغيب عن ناظره تماماً كل ما كان لعصر التنوير من أثر علمي وثقافي واجتماعي، شكّل منعطفاً حاسماً في تحرير العقل البشري من الوهم والخرافة، ومهد الطريق لانطلاقة الجبّارة في القرنين التاليين، كما يغيب عن ناظره ذلك التأثير الهائل للثورة الفرنسية — مهما كانت سلباتها — على تحرّر الإنسان سياسياً واجتماعياً، وحلول طبقة أكثر استنارة محلّ طبقة النبلاء الإقطاعيين التي كانت مسيطرة حتى ذلك الحين، وتمهيد الطريق أمام الشعوب المغلوبة على أمرها لكي تنال حريتها بيديها بدلاً من أن تنتظر ما يوجد به عليها الحكام المستبدون. كل هذه أمور لا قيمة لها في نظر كاتبنا، وكل ما يعنيه هو أنّ عصر التنوير والثورة الفرنسية قدّما إلى اليهود بعض الحقوق، ومن ثمّ فهم جزء من المؤامرة الكونية اليهودية الماسونية التي تحكّمت وما زالت تتحكم في مصائر البشر في كافة أرجاء هذا العالم الفسح.

• ويقول د. محمد يحيى: «الفكرة العلمانية إذن هي بنت تلك الخطة الواسعة التي أسسناها بالتغريب والاستعمار الثقافي، وهي إحدى دعائم هذه الخطة، وتهدف من خلال الهجوم على الدين وفصله عن شتّى نواحي الحياة والمجتمع، إلى إحداث فراغ عقائدي وفكري تملؤه بعد ذلك فلسفات ونظريات الغرب ... بل وتشغله بعد ذلك عقيدة الغرب نفسها، وهي المسيحية. فلا عجب في أن تكون العلمانية هي الذراع الأول للتبشير الصليبي»^٦

هنا تتكرّر السمات التي لاحظناها من قبل بشأن التفسير التأمري للعلمانية، ولكن شكل المؤامرة يختلف؛ فهنا تهدف المؤامرة، من خلال الهجوم على الإسلام، إلى إحداث فراغ عقائدي يُمهد الطريق لحلول المسيحية محلّ الإسلام، وهذا هو هدف «تلك الخطة الواسعة التي أسسناها بالتغريب والاستعمار الثقافي». ولنحاول الآن أن نخضع هذا النصّ لشيء من التحليل المنطقي، مع إدراكنا — منذ البدء — بأنّ مثل هذه الأحكام توجّه إلى أناس قلّمت أظافرهم المنطقية — إن جاز

^٦ د. محمد يحيى، ورقة ثقافية في الردّ على العلمانيين، ص ١٢.

التعبير — منذ بدء انتمائهم إلى تيار من التيارات التي يُعبر هذا الكاتب وأمثاله عن وجهة نظرها.

(١) الملاحظة الأولى هي أن زميلًا للكاتب، ينتمي إلى التيار نفسه، بل هو قطعًا أعلى منه مرتبةً وأرسخ قدمًا في هذا التيار، وهو أنور الجندي، قد وصف المؤامرة العلمانية بأنها يهودية تلمودية، ودافع عن هذه الفكرة طوال كتابه، على حين أن كاتبنا الحالي يصفها بأنها تبشيرية صليبية تستهدف إحلال المسيحية محلَّ الإسلام. فأئني التفسيرين نصدّق؟ ألا ينبغي على مفكّري التيار الإسلامي أن يتفاهموا فيما بينهم، لكي نستقرّ على رأي حول مصدر هذه المؤامرة العلمانية الخطيرة، وهل هي يهودية التلمود أم مسيحية التبشير؟

(٢) والملاحظة الثانية هي أن الكاتب نفسه قد دأب طوال كتابه، على تسمية العلمانية بـ «اللا دينية»، بل إنّه في الصفحة نفسها التي اقتبسنا منها النصّ السابق يرى أن هذه التسمية هي التعبير الأفضل عن معنى العلمانية. فإذا كان يؤمن بأن العلمانية مرادفة للادينية، فكيف يقول إنّ هدف المؤامرة العلمانية إحلال دين محلّ دين؟ ألم يكنّ الأجدر به — حتى يتوافر لديه الحد الأدنى من التماسك المنطقي — أن يقول إنّ هذا الهدف هو، مثلاً، إحلال عقيدة بشرية محلّ العقيدة الإسلامية، أو إنّه إفراغ العقل البشري من العقائد كلية، وجعله مكتفياً بما يشرّعه لنفسه من مبادئ وقوانين؟

هل يستطيع كاتب يحترم عقله، ويعرف أن لدى قرّائه حدًا أدنى من التفكير المنطقي، أن يقول في صفحة واحدة إنّ العلمانية مرادفة للادينية، ويقول في الوقت ذاته إنّ العلمانية هي الذراع الأولى للتبشير الصليبي؟

(٣) وإذا تركنا المنطق الواضح جانبًا، واستشهدنا بالواقع الحالي والسوابق التاريخية الماضية، فكيف يمكن أن تكون العلمانية ذراعًا للتبشير الصليبي؟ لقد ظهرت العلمانية في أوروبا، كما يعترف الجميع، وضمنهم الكاتب نفسه، كردّ فعل على طغيان الكنيسة ووقوفها في وجه التطور الاجتماعي والعلمي في الغرب. فهل ترضى الكنيسة، التي هي بغير شكّ راعية التبشير، بأن تستعين في مهمّتها هذه بذراع تسعى إلى هدمها؟

إنّ الهدف من اختيار هذه الأمثلة وإخضاعها للتحليل ليس نقدها في ذاتها، أو نقد أصحابها، وإنّما هو نقد ذلك النمط الفكري الذي ينتشر على أوسع

نطاق بين الإسلاميين المعاصرين. ولا شكَّ في أنَّ التهاؤت المنطقي والعلمي لهذا النمط الفكري يدلُّ على أنَّ كُتَّاب التيارات الإسلامية المعاصرة لا يكتبون لجمهور لديه الحدُّ الأدنى من الحسِّ النقدي، ومن الثقافة العامة التي تسمح له بكشف مغالطاتهم، فهذا المستوى الهابط في الخطاب الإسلامي المعاصر يفترض جمهوراً مُطيعاً، مُصدِّقاً لكل ما يُقال له، لا يقرأ سوى كُتب التيار الإسلامي نفسه، ولا يفكر لحظةً واحدةً في أنَّ ما يقرؤه من هذه الكتب يحتاج إلى مراجعة أو نقد. ومن هنا كان من مصلحة هؤلاء الكُتَّاب ترويض جمهورهم حتى يمكن أن تُروَّج كتاباتهم السطحية بين هذا الجمهور. وهكذا تكتمل أطراف الحلقة؛ فالجمهور غير الواعي يروِّج الكتابات السطحية، والكتابات السطحية تزيد من تغييب الوعي لدى الجمهور، أيَّ إنَّ الكاتب يخلق جمهوره والجمهور يخلق كاتبه.

(٢-٣) الانتقادات العلمية

لا تركز جميع الانتقادات الموجَّهة إلى العلمانية على أُسس خطابية ودعائية كتلك التي ناقشناها في الجزء السابق من بحثنا، بل إنَّ هناك فئةً أخرى من الانتقادات تلجأ إلى حُجج يمكن أن تُوصف بأنَّها علمية وتاريخية، بمعنى أنَّها تُعبِّر عن وجهة نظر تتضمَّن حدًّا أدنى من التماسك والاتساق، وتستدعي مناقشةً عقليةً وعلميةً تكشف عمَّا فيها من أوجه الصواب والخطأ. وسوف نعرض الآن لأهم هذه الانتقادات، التي هي أكثر جديةً بما لا يُقاس، من الانتقادات الخطابية السابقة. وفي اعتقادنا أنَّ مصير العلمانية الحقيقي يتوقَّف على قدرة العلمانيين على مواجهة هذه الحُجج التي تُصطبغ بالصبغة العلمية والعقلية. والمحور الذي تدور حوله جميع الانتقادات العلمية الموجَّهة إلى العلمانية هو الربط بينها وبين ظروف المجتمع الأوروبي في مرحلة مُعيَّنة من تاريخه، ومن هنا فإنَّ مناقشة هذه المسألة من جميع أوجهها هي، في رأينا، ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع بأسره.

(٤) هل العلمانية ضرورة أوروبية فحسب؟

يؤكد نُقاد العلمانية أنَّها اتجه في الفكر ظهر في المجتمع الأوروبي تعبيراً عن ضرورة تاريخية مرتبطة أوثق الارتباط بالظروف الخاصة التي مرَّت بها أوروبا في مرحلة انتقالها

من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. ولكن هذه الضرورة التاريخية لا تسري إلا على مجتمعاتها وحده، أما المجتمعات الأخرى التي لم تمر بظروف مماثلة لظروف أوروبا، فليست — على الإطلاق — مُلزَمةً باعتراف العلمانية، بل إنها لو اعتنقتها، لكانت في ذلك مُحاكِيةً لأوروبا بطريقة ببغائية تنم عن انعدام الشخصية واختفاء الإحساس بالكرامة. فالعلمانية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي، يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف الخاصة التي مرّت بمجتمع مُعَيّن، ومن ثَم فمِن الخطأ الفادح اقتلاعها من تربتها الأصلية وزرعها في تربة أخرى لم تُكُن في أيّ وقت مُهيأةً لاستقبالها، أو مضطرةً إلى الأخذ بها.

هذا التمييز بين ظروف أوروبا عند ظهور العلمانية في عصر النهضة وظروف العالم الإسلامي المعاصر، يتركز على تحليل تاريخي لأوضاع المجتمعين في هذين العصرين، ففي عصر النهضة كانت أوروبا تكافح من أجل التخلص من ذلك الجمود الفكري والعلمي الذي اتَّسمت به حياتها في العصور الوسطى (وهي أطول فترات التاريخ الأوروبي وأقلها تغيراً وإبداعية). وكانت العقبة الكبرى التي تحوّل دون انتقال أوروبا إلى صميم العصر الحديث هي الكنيسة؛ فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا هيئةً قائمةً بذاتها، ذات نفوذ واسع وسلطة طاغية، وكان لها كيانها الرسمي وترتيبها الهرمي الخاص، وكانت تعطي نفسها حقّ التدخّل في أمور الدنيا إلى جانب أمور الدين. وهكذا فإنّ الفلاسفة والأدباء الجُدد اضطروا إلى مواجهة سلطة الكنيسة بوصفها العقبة الكأداء في وجه التقدم. غير أنّ أشدّ الفئات معاناةً من تدخّل الكنيسة وسعيها إلى الهيمنة الشاملة كانت فئة العلماء، ففي ميدان العلم ونظرياته الجديدة — وخاصةً النظرية الكبرنيكية التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون، وليست ثابتة، وإنما تدور حول الشمس — كانت أعنف المواجهات مع الكنيسة، وبين العلماء ومُعتنقي آرائهم الجديدة كان العدد الأكبر من ضحايا استبداد رجال الدين. وهكذا كان تقدّم أوروبا رهناً بالوقوف ضدّ هيمنة الكنيسة، وكان الحدّ من سلطة رجال الدين شرطاً أساسياً لنهضة الفكر والعلم والفن في أوروبا، ولانطلاق المجتمع الأوروبي، خلال عدد من القرون يقلّ عن أصابع اليد الواحدة، إلى آفاق رحبة جعلت الحضارة الغربية تحتلّ بسرعة مكانة الصدارة بين مجتمعات العالم الحديث.

وتمضي الحُجّة الشائعة في تفنيد العلمانية فتقول إنّ العلمانية كانت، بهذا المعنى، ضرورةً أساسيةً من ضرورات التقدم في المجتمع الأوروبي. غير أنّ العالم الإسلامي لم يشهد شيئاً من تلك الأوضاع التي جعلت العلمانية ضرورةً محتومةً في أوروبا. فالإسلام

لم يعرف هيئة توازي الهيئة الكنسية الرسمية، ولا يعرف منصباً رسمياً يحتل قمة الهرم الديني كمنصب البابا، ولا أتباعاً من رجال الدين تتدرج مراتبهم في هرم مُحَدَّد المعالم. ولم يعرف الإسلام — هكذا تقول الحُجَّة — اضطهاداً للعلماء، ولم يشهد محاولاتٍ لعرقلة البحث العلمي. ومن ثم فإنَّ الأسباب التي جعلت العلمانية مرحلةً ضروريةً في التاريخ الأوروبي، لا وجود لها في التاريخ الإسلامي السابق أو المعاصر، وعندئذٍ تصبح الدعوة إلى العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر محاكاةً للغرب على غير أساس، ويمكن الحكم على أصحابها بأنهم منبهرون بالغرب دون أن يتعمَّقوا فهم طبيعة مجتمعهم.

هذه، بقدر كبير من الإيجاز، هي الخطوط الرئيسية لتلك الحُجَّة التي تفنَّد الدعوة العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر باعتبارها دعوةً مستوردةً غريبة عن روح مجتمعنا وجوهره الأصيل. والحُجَّة، كما يرى القارئ، شديدة الإغراء، وهي تبدو حُجَّة حاسمة لا تكتفي بتنفيذ رأي خصومها، وإنما تضعهم في مركز حرج وتصوِّرهم بصورة هزيلة تدعو إلى السخرية. ولقد كانت قوَّتها الظاهرة هذه هي التي جعلتها تردُّ على ألسن الجميع، فالكُل يؤمنون بها ويردِّدونها باقتناع تام. وحين أقول الكل، فإنِّي لا أعني فقط المُفكرين الإسلاميين، بمختلف اتجاهاتهم، كالغزالي والقرضاوي والجندي وشمس الدين وعامرة، وإنما أعني أيضًا مُفكرين لم ينبثق فكرهم من أصول إسلامية خالصة، بل كانت الثقافة الغربية مكوناً أساسياً من مكوناته، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي.

ومع ذلك، فإنَّ هذه الحُجَّة، التي تبدو في نظر هؤلاء جميعاً غير قابلة للتنفيذ، هي في رأيي حُجَّة باطلة في مجملها وفي جميع تفاصيلها. وسأحاول فيما يلي أن أبرهن على صحة ما أقول.

(١-٤) الإسلام والمؤسسة الدينية

أول عناصر المقارنة بين الأوضاع التي حثَّمت ظهور العلمانية في أوروبا المسيحية، وبين أوضاع العالم الإسلامي، هو أنَّ أوروبا كانت طوال العصور الوسطى خاضعةً لمؤسسة دينية رسمية هرمية البنية ذات هيمنة هائلة على المجتمعات الأوروبية، على حين أنَّ الإسلام لم يعرف مثل هذه المؤسسة الدينية، ولا توجد فيه هيئة تقوم بدور الوساطة بين الإنسان وخالقه، فهو لا يعرف رجالاً للدين بالمعنى السائد في الغرب، وإنما يعرف «علماء دين» فحسب، ليست لهم أية سلطة تتعدَّى نطاق اجتهادهم الخاص في أمور الدين.

وبطبيعة الحال فإنَّ المقارنة التفصيلية مستحيلة، وخاصةً إذا أُجريت بين ظروف أوروبا عند نهاية العصور الوسطى وظروف العالم الإسلامي الحالية. فإلى جانب القرون الأربعة التي تفصل بين الفترتين — وهي القرون الأربعة ذاتها التي شهدت تطوراتٍ حضاريةً تفوق ما عرفته البشرية منذ بداية تاريخها — هناك الاختلاف الهائل بين الأسس التي قام عليها كلٌّ من المجتمعين. ومن هنا فمن المتوقع، ومن الطبيعي، أن نجد اختلافًا واضحًا بين وضع القائمين على أمور الدين في كلا المجتمعين.

غير أنَّ القول بأنَّ الإسلام لا يعرف، ولم يعرف، مؤسسة دينية على الإطلاق، هو قول ينطوي على قدر غير قليل من الإسراف. ربما لم يعرف الإسلام مؤسسةً دينيةً مماثلةً للمؤسسة البابوية الكاثوليكية. وهذا كما قلنا أمر طبيعي، ولكنه كان ولا يزال يضمُّ سلطةً دينيةً قويةً مسموعة الكلمة مرهوبة الجانب، يرفع شأنها ويسهر على حمايتها رجال متخصصون في أمور الدين، ولها في كثير من الأحيان سلطة على الأجهزة التنفيذية في الدولة. فالأزهر، على سبيل المثال، مؤسسة دينية، يحتلُّ قمَّتها شيخ الأزهر، الذي كان — قبل أن يخضع منصبه لمطالب السلطة السياسية في العقود الأخيرة — أكبر الشخصيات الدينية التي تتمتع بتبجيل وتوقير في كافة أرجاء العالم الإسلامي. وهيئة الإفتاء، وعلى رأسها مفتي الدبار، وكذلك هيئة كبار العلماء، تُمثِّل بدورها سلطةً دينيةً لا جدال فيها، يُطلب رأيها في الأمور الهامة، ولا تُنفَّذ أحكام الإعدام إلَّا بعد تصديقها عليها، ولا يمرُّ أيُّ تعديل في قوانين هامة — مثل قانون الأحوال الشخصية — إلَّا إذا أقرَّته. وفي المذهب الشيعي المعاصر، يتمثِّل هذا الوضع بصورة أوضح، حيث يظهر الترتيب الهرمي على نحو لا تُخطئه العين، بادئًا من الملا، ومازًا بحُجَّة الإسلام، ومنتهيًا إلى آية الله وآية الله العظمى. ومنذ الثورة الإيرانية أصبح لهذا الترتيب الهرمي سلطة، في إدارة كافة شؤون الحكم، ربما فاقت سلطة البابوات في العصور الوسطى.

وطوال التاريخ الإسلامي كانت هذه السلطة الدينية قائمة، وكانت أحيانًا تستخدم مكانتها وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادئ الدين الأصيلة، فيؤدِّي ذلك إلى مصادمات قد تكون حاميةً مع الحكام من خلفاء وسلاطين وأمراء، وأحيانًا أخرى تضع نفسها في خدمة الحاكم وتُصدر له من الأحكام والفتاوى ما يُقدِّم سندًا شرعيًا لتصرفاته، حتى لو كانت جائرةً أو طائشة، وامتدَّ ذلك حتى اللحظة الراهنة من تاريخنا؛ حين أصبحت الكتب والمنشورات تُعرض على هيئة دينية منبثقة عن الأزهر، تملك حقَّ مصادرة أيِّ نتائج فكري أو أدبي أو علمي يتعارض مع تفسيرها الخاص للدين.

ولو تحقّق المطلب الذي تُنادي به الجماعات الإسلامية المعاصرة، وتمّ تطبيق الشريعة الإسلامية بديلاً عما يُسمونه بالقوانين الوضعية، لأصبح من المُحتمّ أن تظهر على مختلف المستويات مؤسّسات دينية تفوق في قدراتها التنفيذية سائر مؤسّسات المجتمع، ولا بدّ عندئذٍ أن يصبح لعمر عبد الرحمن أو حافظ سلامة أو السماوي، وكلّ من يسانداهم ويدعمهم، سُلطة في الدولة الجديدة لا تقلّ — إن لم تزد — عن سُلطة المكاشفي في السودان أو خلخالي في إيران.

إنّ الكُتّاب المعاصرين الناقدين للعلمانية على أساس أنّها مرتبطة بظروف أوروبا الخاصة وحدها، لا يملّون من تأكيد التمييز بين وضع المسيحية في العالم الغربي، الذي كان منقسماً إلى سُلطة زمنية وسُلطة روحية، ووضع الإسلام الذي لا يعرف تمييزاً كهذا، والذي يوحد بين ما هو زمني (أي الدنيا) وما هو روحي (أي الدين). ولكن الأمر الذي يغفله هؤلاء هو أنّ كاثوليكية العصور الوسطى في أوروبا كانت بدورها شاملةً للزمني والروحي، تسعى إلى حُكم هذا العالم والعالم الآخر معاً، بل إنّ اسم الكاثوليكية، لغوياً، يُعبّر عن معنى الشمول الذي لا يخرج عن نطاقه شيء. ولم يحدث الانقسام المنسوب إلى الحضارة الأوروبية إلّا بعد نضال طويل، ظلّت خلاله السُلطة البابوية تُحاول بقدر استطاعتها أن تتحكّم في الدنيا بقدر ما تتحكّم في الدين. ومعنى ذلك أنّ فكرة شمول الدين لأُمور الدنيا ليست شيئاً يختصّ به الإسلام، كما يعتقد نُقّاد العلمانية المعاصرون، بل إنّ المسيحية قد عرّفتها حقّ المعرفة. أمّا الاعتقاد الشائع بين نُقّاد العلمانية في بلادنا، والقائل إنّ المسيحية لا تُنظّم شئون الدنيا، ولا تتضمن الأحكام الدينية اللازمة لذلك، فهو اعتقاد مُفرط في التبسيط، يُحاول صياغة التاريخ على النحو الذي يلائم أغراض أصحابه. وحقيقة الأمر أنّ كلّ من يتابع تاريخ أوروبا في العصر الوسيط يدرك بسهولة مدى سعي الكنيسة الكاثوليكية إلى إقحام العقيدة المسيحية في كل صغيرة وكبيرة، ومدى الجهد الذي بذلته السُلطات الدينية فيها من أجل فرض هيمنتها على جميع التفاصيل في حياة الناس العامة والخاصة. وبعبارة أخرى، فإنّ كلمة المسيح «أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، التي يستشهد بها كثير من خصوم العلمانية المعاصرين للتدليل على أنّ المسيحية كانت تؤكّد ثنائية الدنيا والدين، ولم تكن تسعى إلى تنظيم شئون الدنيا، بل كان جهدها كله منصباً على حُكم مملكة الله؛ هذه الكلمة لم تكن تُفسّر على هذا النحو في العصور الوسطى الأوروبية، ولم يكن المقصود منها على الإطلاق أن تتخلّى الكنيسة عن دعوتها إلى الهيمنة الشاملة للدين. ولم تتمكّن أوروبا من تحرير نفسها من هذه الهيمنة إلّا بعد ذلك النضال

المريز الذي خاضه مُفكروها وعلماءها وبعض رجال الدين فيها طوال فترة لا تقلُّ عن قرنين من الزمان.

فإذا كان النزوع إلى الشمول حقيقةً مؤكَّدةً في تاريخ المسيحية — خلال قرونها العشرة الأولى على الأقل — فإنَّ أوضاع مسيحية العصور الوسطى لم تكن تختلف في أساسياتها عن الأوضاع السائدة في الإسلام. وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان، وذلك على الأقلَّ لاختلاف العصر والبيئة الاجتماعية اختلافًا كبيرًا، غير أنَّ الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركًا بينهما، ومن ثمَّ فإنَّ أحد الأسباب التي برَّرت ظهور العلمانية في أوروبا يمكن أن ينطبق بدوره على الأوضاع السائدة في العالم الإسلامي.

(٢-٤) موقف السُّلطة الدينية من العلم

لعلَّ أشهر الحُجَج التي يستند إليها خصوم العلمانية في العالم الإسلامي هي الحُجَّة القائلة إنَّ العلمانية كانت لها ضرورتها في أوروبا، منذ عصر النهضة، لأنَّ المؤسَّسة الدينية أثبتت هناك عداوتها السافرة للعلم الحديث، وحاربت كشفه الجديدة بضراوة، ومن ثمَّ فإنَّ المجتمع الأوروبي الذي خاض تجربةً رائدةً شديدة الخصوبة في ميدان الكشف العلمي منذ عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كان لزامًا عليه أن يعمل على إفساح المجال أمام التقدُّم العلمي الحديث عن طريق الحدِّ من سُلطة الكنيسة وتأكيد مبدأ العلمانية. ومن الواضح أنَّ هذه الحُجَّة لا تكتسب قيمتها إلَّا إذا أُضيف إليها وجهها الآخر؛ وهو أنَّ الحضارة الإسلامية لم تشهد اضطهادًا للعلم على أيدي رجال الدين، وأنَّ العلاقة بين العلم والدين فيها كانت علاقة تسامح وتفاهم متبادل، ومن ثمَّ فإنَّ الأسباب التي دعت إلى ظهور العلمانية في أوروبا لا وجود لها في عالم الإسلام.

على أنه، إذا كان الوجه الأول لهذه الحُجَّة، الخاص بالوضع في أوروبا، صحيحًا ومؤيدًا بشهادة التاريخ، فلستُ أدري كيف أقنع أصحاب هذه الحُجَّة أنفسهم بصحة الوجه الثاني، الذي ينفي حدوث أيِّ تصادم بين الدين والعلم في ظلِّ الحضارة الإسلامية. فماذا يقول هؤلاء عن المَحَن التي ألمَّت بالمعتزلة، وابن رشد، والسهوردي، والحلاج، على سبيل المثال؟ ألم يكنَّ رجال الدين، بصورة أو بأخرى، وراء الاضطهاد الذي حلَّ بهؤلاء المُفكرين؟ وهل كانت الصورة هنا تختلف كثيرًا عن صورة اضطهاد العلم والفكر كلما خرج عن خطِّ الكنيسة المرسوم في العصور الوسطى الأوروبية؟

قد يُقال إنَّ تلك الأوضاع كانت سائدةً في العالم كله في المرحلة السابقة على العصر الحديث، وإنَّ الأمور اختلفت في العالم الإسلامي الحديث. ولكن ماذا تقول عن الاضطهاد الذي ألحقه رجال الدين، أو مؤسَّسة الأزهر، بطه حسين، وعلي عبد الرازق، ومحمد أحمد خلف الله، وكثير غيرهم من الباحثين والمُفكرين؟ أليس هذا دليلاً على أنَّ الصدام بين المُفكر أو العالم وبين السُّلطة الدينية ما زال على أشدِّه في المجتمع الإسلامي في صميم العصر الحديث؟

وقد يُقال إنَّ الحالات السابقة تتعلَّق بشخصيات كانت تتحدى مبادئ دينيةً أساسية، وكان الصدام معها محتوماً. ومع عدم اعترافنا بصحة هذا الدفاع، فإنَّا سنجد الوضع مماثلاً في تعامل رجال الدين الإسلامي مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة. فما زال دارون وفرويد حتى اليوم موضوعين في القائمة السوداء لدى جميع المُفكرين الإسلاميين، وبخاصة رجال الدين منهم، وما تزال تعاليمهما ونظريتهما تُلعن كل صباح ومساء على أيدي أشخاص لم يقرأوا عنهما إلَّا ما كتبه شركاؤهم في الفكر، بل إنَّ مجرد الإشارة إلى اسميهما، ومعهما اسم ماركس بالطبع، يُعدُّ من المحرِّمات في أكثر البلاد تمسُّكاً بالتعاليم الشكلية للإسلام.

وقد يُقال أيضاً إنَّ تلك النظريات كانت تنطوي على نتائج تُهدِّد القيم الدينية تهديداً خطيراً، ولكن، حتى لو صحَّ هذا الدفاع، فماذا نقول عن كشوف علمية محايدة لم تُكن تستهدف المساس بالدين من قريب أو من بعيد، كالهندسة الوراثية وأطفال الأنابيب؟ إنَّ أمثال هذه الكشوف ما زالت تحتاج إلى مباركة هيئات دينية عُليا قبل أن تصبح مشروعةً في المجتمع الإسلامي. وكلنا نذكر كيف أنَّ بعض هذه الهيئات أفتت في البدء بتحريم الإنجاب عن طريق الأنابيب، ثم عدلت عن رأيها فيما بعد، حينما اتضح لها أنَّ هذا الأسلوب يمكن أن يُحاط بجميع الضمانات التي تحوّل دون الخلط بين الأنساب، وأنَّه في الوقت ذاته يؤدِّي خدمةً إنسانيةً جليلاً لأسر يستحيل عليها الإنجاب بالأساليب الطبيعية. والذي يهْمُنَا في هذا كله هو أنَّ هناك بالفعل سُلطةً دينيةً تتدخَّل في الأمور العلمية، وتُحلِّل كشوف العلم والتكنولوجيا أو تُحرِّمها وفقاً لمعايير دينية خالصة. ولسنا الآن في معرض تقييم هذا التدخُّل، ولا يعني أن كان صواباً أم خطأ، بل إنَّ كل ما نودُّ إثباته هو أنَّ تلك المقولة التي يرددها خصوم العلمانية وكأنَّها بديهية لا تُناقش، والقاتلة إنَّ أوروبا لجأت إلى العلمانية تخلصاً من تدخُّل المؤسَّسة الدينية الرسمية — ممثلةً في الكنيسة — في شئون العلم ووقوفها في وجه كشوفه الجديدة، على حين أنَّ الإسلام لا يعرف مؤسَّسة

دينية كهذه، ولم يشهد تدخلاً باسم الدين ضد العلم؛ هذه المقولة لا تعدو في نظرنا أن تكون وهماً كبيراً أقنعنا أنفسنا به حتى نجد مبرراً لاستبعاد مبدأ العلمانية من جذوره. وحقيقة الأمر أن الأسباب نفسها التي أدت إلى ظهور العلمانية في أوروبا قائمة في مجتمعنا الإسلامي، مع فارق أساسي هو أن محاربة الكنيسة الأوروبية للعلم كانت بالغة الضراوة في بدايات عصر النهضة، أي في وقت كان العلم الحديث فيه لا يزال يخطو خطواته الأولى، وكان الجهل أقوى سيطرة وأكثر شيوعاً في المجتمع بأسره. أما نحن، فما عُذرنا إذا عُدنا إلى محاربة النظريات العلمية باسم الدين بعد أربعة قرون صنع العلم خلالها المعجزات؟ وما عُذرنا حين نجد أنفسنا عاجزين في جميع المواسم الدينية الهامة عن الاتفاق على بدايات الشهور القمرية؛ أعني عاجزين عن الاعتراف بقدرة الحسابات الفلكية على تحديد هذه البدايات، في الوقت الذي أخذ فيه الإنسان يتطلع إلى استيطان الكواكب البعيدة؟ وكيف نسمح لعقولنا بتصديق الزعم القائل إن الهياكل الدينية في العالم الإسلامي لا تعترض طريق العلم، إذا كانت تلك الهياكل لا تزال، حتى هذه اللحظة، عاجزة عن إبداء الثقة في العلم في أمر ضئيل الشأن مثل ظهور الهلال في مطلع الشهر العربي؟

(٣-٤) الإسلام وعقلية العصور الوسطى

أما العنصر الثالث في تلك الحجة التي تربط بين ظهور العلمانية وظروف أوروبا الخاصة في نهاية العصور الوسطى، وترى أن هذه الظروف غير قائمة في حالة الإسلام، فيرتكز على التمييز بين تاريخ أوروبا، الذي شهد عصرًا قديمًا مزدهرًا وعصرًا وسيطًا متخلفًا (على الرغم من أنه كان أطول العصور كلها زمنيًا)، وعصرًا حديثًا بلغ فيه التقدم أقصى درجاته، وبين التاريخ الإسلامي الذي لا يسير وفقًا لهذا الترتيب. فالعصور الوسطى الإسلامية كانت هي العصور الذهبية في التاريخ الإسلامي، وما يُقال عن ضرورة الأخذ بالعلمانية، تحررًا من عقلية العصور الوسطى، هو كلام خاضع لوجهة النظر الأوروبية إلى التاريخ، أي إنه محاكاة لأوروبا في مجتمع كان له مساره المختلف عن مسارها.

وأول ما نلاحظه على هذه الحجة هو أنها تربط بين ظهور أي مذهب فكري وبين الأصل الذي نشأ منه، وكأن هذا المذهب ينبغي أن يظل مقيدًا بأصله الأول أبد الأبد. فإذا كانت العلمانية قد نشأت حقًا في ظروف عصر النهضة الأوروبية، فما الذي يمنع من أن تكون، من حيث المبدأ، قابلة للتطبيق في ظروف أخرى؟ إن كل مبدأ أحدث نقطة تحول في حياة البشرية، كان في بدايته مرتبطًا بزمان ومكان ومجتمع معين، ولكنه سرعان ما تحول

إلى مكتسب بشري عام، وأصبح ملكاً للإنسانية جمعاء. وما أشبه الذين يسعون إلى تقييد العلمانية بظروف أوروبا الخاصة في عصر النهضة؛ ما أشبههم بمن يرفضون تطبيق المبادئ الديمقراطية في العالم الإسلامي بحجة أن الديمقراطية كلمة يونانية الأصل تنتمي إلى صميم الحضارة العربية وحدها، ومن ثم فإن الدعوة إليها في مجتمعاتنا الإسلامية إنما تنطوي على محاكاة وتبعية واغتراب. ولا جدال في أن الشرور التي عانتها المجتمعات الإسلامية الحديثة من جرّاء الاستبداد والحكم المطلق — الذي يكتسي في أحيان غير قليلة برداء الدين — تكفي لإقناعنا بأن مبدأً عظيمًا كالديمقراطية لا يصح أن يظل إلى الأبد مرتبطًا بالأصل الذي نشأ فيه، وأن التجربة الطويلة أثبتت قدرته على التحول إلى مبدأ أساسي في شؤون السياسة والحكم يمكن تطبيقه بنجاح — بعد إدخال التعديلات اللازمة — على أي مجتمع بشري.

ومثل هذا يُقال عن العلمانية؛ ذلك لأن أولئك الذين يتصورون أنها مجرد نتاج مباشر لتمرد الأوروبيين على مواقف كنيستهم الكاثوليكية في العصور الوسطى، يغفلون جوهر العلمانية ويتعلقون بقشورها. فالعلمانية الأوروبية لم تكن حركة رافضة للدين، بل الدين لم يختف من أوروبا، والغرب بأكمله، بعد أربعة قرون من اتباع المبادئ العلمانية في كافة الميادين. وإنما كانت العلمانية رافضة لأسلوب معين في التفكير كان يتمسك به رجال الدين في ذلك العصر ويستخدمون سلطتهم الجبّارة من أجل فرضه بالقوة. فما هو هذا الأسلوب الذي تصدّت العلمانية لرفضه، وما عناصره؟

إن أول وأهم ما كانت ترفضه العلمانية الأوروبية هو أسلوب التفكير بالسلطة، وهو الأسلوب الذي كان مميزًا لتفكير العصور الوسطى. والمقصود بالتفكير بالسلطة، ألا يواجه المرء المشكلات أو الظواهر المطلوب بحثها، بصورة مباشرة، وإنما يستشهد بما قيل عنها في كتب مقدّسة أو على ألسنة الشخصيات المشهورة في الماضي بوجه خاص. ومن الواضح أن التفكير بالسلطة يسد الطريق أمام أية مناقشة منطقية أو علمية، إذ إن من يفكر بهذا الأسلوب لا يُقدّم أية أدلة أو براهين، وإنما يضع جمهوره أمام سلطة النص أو أقوال الشخصية المشهورة، وعلى هذا الجمهور أن يسلم بهذه السلطة، وإلا تعرّض للاتهام بالهرطقة أو التجديف. والمثال المشهور على ذلك هو موقف رجال الدين من النظرية الفلكية الجديدة، التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وبأنها متحركة ... إلخ، فقد كان تفسير رجال الدين هؤلاء لنصوص دينية مُعيّنة تقول إن السماء قد «رُفعت» عن الأرض، وإن كل ما حول الأرض من أجرام سماوية يدور حولها، بينما تظل

هي ثابتة في موضعها، وإنَّ الكون كله قد سُخِّر لخدمة الإنسان، ومن ثَمَّ فإنَّه يحتلُّ مركز الكون، والأرض التي يعيش عليها تحتلُّ مكانةً مماثلة؛ كان تفسيرهم لهذه النصوص هو الأساس الذي ارتكزوا عليه من أجل إنكار النظرية الجديدة واضطهاد القائلين بها، وبطبيعة الحال فإنَّهم لم يحاولوا مناقشة الأدلة التي تركز عليها النظرية بطريقة علمية، وإنَّما وضعوا الإنسان أمام سُلطة النص، وسلبوه بالتالي حريته في التفكير وفي الوصول إلى الحقائق بنفسه.

هذا التفكير بالسُلطة يجزُّ وراءه مجموعة من النتائج التي تحوّل دون حدوث تقدُّم علمي أو فكري أو اجتماعي حقيقي، كالاعتقاد بأنَّ المرء يملك الحقيقة المطلقة، وبأنَّ البشرية كلها تنقسم إلى أهل الحقِّ (الذين ينتمي إليهم صاحب هذا الاعتقاد بطبيعة الحال)، وأهل الباطل (وهم الآخرون جميعاً، مع أنَّ كلاً منهم يؤمن طبعاً بحقيقته المطلقة الخاصة به)، وكذلك الاعتقاد بأنَّ دور العقل ثانوي أو هامشي، وبأنَّ التغير وهم ظاهري، وبأنَّ الاعتماد على التجربة والخبرة والممارسة علامة قصور، لأنَّ أرفع الحقائق هي تلك التي تأتي من السُلطة العليا.

والآن، لنسأل أنفسنا: هل العصور الوسطى، بهذا المعنى، حالة أوروبية خاصة، أم إنَّها قابلة للتطبيق على نطاق أوسع بكثير من أوروبا ذاتها؟ إنَّ لهذا السؤال أهمية حيوية؛ فعليه يتوقَّف قبولنا للعلمانية بوصفها ضرورة لا غناء لنا عنها في عصرنا الحاضر، أو رفضنا لها بوصفها محاكاة لأوضاع كانت سائدة في أوروبا ولا علاقة لها بعالمنا الإسلامي. والإجابة التي أؤمن بها إيماناً تاماً، وأعتقد أنَّها تمثِّل نقطة حاسمة في معالجة هذا

الموضوع، هي أنَّ العصور الوسطى ليست مرحلة تاريخية أو زمنية فحسب، وإنَّما هي أيضاً حالة ذهنية. فلو نظرنا إليها بالمفهوم التاريخي أو الزمني لقُلنا إنَّها تنتمي إلى حضارة مُعيَّنة، غريبة عنَّا، في مرحلة مُعيَّنة من تطوُّرها. ولكنَّا لو تأمَّلناها من حيث هي أسلوب في التفكير لوجدنا أنَّها حالة قابلة للتكرار في مجتمعات كثيرة، وأنَّ العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التي انقضت منذ أربعة قرون أو خمسة فحسب، وإنَّما هي أيضاً وضع نجد له نظائر في صميم العصر الذي نعيش فيه. فكل مَنْ يفكر على أساس أنَّه يملك حقيقةً مطلقة، ويضع حاجزاً بين هذه الحقيقة وبين قابلية المناقشة والنقد، وكل مَنْ يتخذ لحُججه سنداً وحيداً من الاستشهاد بالنصوص، أو اقتباس أقوال القدماء، أو الرجوع إلى السلف الصالح، يفكر بعقلية العصور الوسطى، حتى لو كان يعيش على مشارف القرن الحادي والعشرين.

إنَّ الحاجة إلى تجاوز العصور الوسطى لم تكن مُلحَّةً في عصر النهضة الأوروبية فحسب، بل إنَّ ما فعلته العلمانية في أوروبا، من تحرير للعقول من الاستشهادات والاقتباسات والارتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تُناقش، إنّما يُمثِّل حاجةً دائمةً تتكرَّر في مختلف العصور والبيئات. فلكل مجتمع عصوره الوسطى، حتى في صميم عصرنا الحاضر، ولكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفكر السُّلطوي ومواجهة المشكلات مباشرةً بمنطق العقل ومشاهدات الحسِّ وخبرة الممارسة والتجربة. والمسلم المعاصر الذي لا يعرف كيف يناقش وضع المرأة، مثلاً، إلَّا من خلال النصوص والروايات المتواترة عن السلف الصالح، دون أن يتأمَّل الأوضاع الفعلية والمشكلات الراهنة للمرأة المعاصرة، يعيش في العصور الوسطى، ويحتاج إلى ثورة فكرية شاملة كيما يُغيِّر طريقته في النظر إلى الأمور. ولا يصدِّق هذا علينا فحسب، وإنّما نستطيع أن نجد أمثلةً لتفكير العصور الوسطى في معظم دول العالم الثالث من غير المسلمين، بل إنّ كثيراً من المُفكرين السوفييت الذين لم يَكُن في استطاعتهم، حتى عهد قريب، أن يعرضوا آراءهم في موضوع ما دون الاستشهاد في كل صغيرة وكبيرة بأقوال ماركس ولينين، كانوا يعيشون في ظلِّ عقلية العصور الوسطى، حتى لو كان الموضوع الذي يعالجه يتعلّق بعصر الفضاء. ومن هنا فإنَّ جهود جوربا تشوف تُمثِّل بالنسبة إلى هؤلاء حركة إصلاح فكري — بقدر ما هي إصلاح سياسي واجتماعي — توازي ما قامت به النزعة العلمانية في أوروبا عند أفول العصور الوسطى.

إنَّ الأسلوب السائد بين الأصوليين الإسلاميين المعاصرين، عندما يواجهون أيَّ موقف جديد، هو «قياسه» على نصٍّ من النصوص، أو البحث عن حالة مشابهة له في كتابات الأئمة والفقهاء، فإن لم يجدوا، لم يَكُن هناك مفرٌّ من «الاجتهاد»، ولكنَّ مع التزام روح النصوص والأحكام الشرعية. وكل مَنْ درس شيئاً عن تاريخ الحضارة يعلم أنَّ منهج «القياس» هذا هو أول ما ثار عليه الأوروبيون، حيث أرادوا أن ينفُضُوا عنهم غبار العصور الوسطى ويشقُّوا لعقولهم طريقاً جديداً، صحيح أنَّ «القياس» يختلف نوعه وتفاصيله في الحالتين، ولكن الروح واحدة؛ إذ إنّ المرجع الأخير في الحالتين هو تلك المعرفة المسبقة التي يُفترض أنَّها هي المرجع والسند في بحثنا عن أيَّة حقيقة أو في حُكمنا على أيَّ موقف جديد.

ألسنا، في عالمنا الإسلامي المعاصر، محتاجين إلى مَنْ يقول لنا، كما قال كبار مُفكري عصر النهضة وأوائل العصر الحديث لمعاصريهم: إذا كانت الطبيعة أمامكم، ومشاكل

الناس والعالم أمامكم، فلماذا ترجعون في كل شيء إلى النصوص؟ ولماذا تتخذون من الفكر الموروث سلطة لا تُناقش؟ ولماذا لا تواجهون المواقف الجديدة بعقولكم، التي يستحيل أن يكون الله قد حكم عليها بأنها أعجز وأضعف من عقول القدماء؟

إنَّ التحليل السابق انتهى بنا إلى نتيجتين على جانب عظيم من الأهمية؛ الأولى أنَّ العصور الوسطى ليست مرحلة لها موقع زمني محدّد فحسب، وإنما هي حالة ذهنية يمكن أن تتكرّر في مجتمعات كثيرة، وفي أزمنة متعددة، بل إنَّ لها أمثلة واضحة في صميم عصرنا الحاضر. والثانية أنَّ السمات المميزة لهذه الحالة الذهنية لا يزال الكثير منها قائماً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وعلى رأسها التفكير بالسلطة، والاعتقاد بحقيقة واحدة مطلقة هي «حقيقتنا» الخاصة، وكل ما عداها بطلان، والاحتكام الدائم إلى النصوص وإلى أقوال القدماء ومواقفهم بدلاً من المواجهة المباشرة للمشكلات.

وهذا يعني أنَّ الأسباب التي دفعت أوروبا إلى الأخذ بمبدأ العلمانية ماثلة بوضوح في عالمنا الإسلامي المعاصر، ويعني أيضاً أنَّ الفكرة التي يُردّها الجميع على وجه التقريب، وهي أنَّ العلمانية نتاج لظروف انفردت بها أوروبا في مرحلة مُعيّنة من تطوُّرها، هي فكرة لا تقوم على أساس.

وفي إطار التحليل الذي نقول به، تكون العلمانية ضرورةً لازمةً لكل مجتمع يتراجع فيه التفكير المستقلُّ ويحلُّ محلُّه التفكير العاجز الذي يرتكن دائماً على مصدر خارجه، ويرى نفسه أشدَّ قصوراً من أن يستطيع مواجهة المشكلات بنفسه. وبهذا المعنى لا تكون العلمانية على الإطلاق مبدأً مستورداً من الغرب، وإنما هي مبدأ أصيل تحتاج إليه جميع المجتمعات البشرية إذا وجدت نفسها تواجه صراعاً بين استقلالية الفكر وسلطويته.

وتؤدّي الفكرة التي نقول بها الآن إلى نتيجة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى، ولكنها تغدو مفهومةً ومعقولةً تماماً في ضوء التحليل الذي قدّمناه من قبل. هذه الفكرة هي أنَّ الآية ينبغي أن تعكس فيما بين الاتجاه العلماني والاتجاه السلطوي التراثي الذي يُسمّى نفسه إسلامياً. فالوضع الشائع لدى أصحاب الفكر التراثي هو أن يصفوا العلمانيين بأنهم تابعون لحضارة غريبة عنهم، وبأنهم مقلّدون يستوردون مبادئهم الأساسي من الغرب، بينما يصفون أنفسهم بالأصالة وبالتفكير المستقل الذي يرفض المبادئ المستوردة ويعود دائماً إلى جذوره التاريخية والحضارية. وفي رأيي أننا لو أمعنا الفكر لوجب أن نقرب هذا الوضع رأساً على عقب؛ ذلك لأنَّ التراثيين، في عجزهم الدائم عن مواجهة الحاضر بمنطقه الخاص، وفي اضطرابهم المستمر إلى استخلاص أسس تفكيرهم من المبادئ السائدة في

عصور سابقة، هم الذين يكشفون عن عجز واضح عن الاستقلال، ويعلنون بلا مُوَارِبَةٍ تبعيتهم لأجيال تفصلها عنهم قرون عديدة. صحيح أنَّ هذه الأجيال ليست غريبةً عنَّا، ولا تنتمي إلى حضارة غير حضارتنا، غير أنَّ الحالة الذهنية للشخص الذي يُهرع إلى نصٍّ قديم لكي يستصدر منه حُكْمًا على أيِّ موقف جديد يواجهه، هي في حقيقتها حالة الشخص التابع، الذي يخشى التفكير في الأمور بنفسه ويعجز عنه. وفي مقابل ذلك فإنَّ العلمانيين، الذين يدعون إلى الاندماج المباشر في العصر ومواجهة مشكلاته بمنطق وتفكير معاصر، يكشفون بغير شكٍّ عن استقلالية واعتماد على الذات لا جدال فيهما. وأكبر الأساطير، في رأينا، هو تلك الأكذوبة التي رَدَّدها خصوم العلمانية وصدَّقها أتباعهم بلا تفكير، وهي أنَّ العلمانيين يدعون إلى السير في ركاب الفكر الغربي، ويستمدُّون الحلول لمشكلاتهم من نظريات جاءت بها الحضارة الأوروبية، وأنَّهم بالتالي تابعون معتمدون على الغير. فكل ما يُريده العلماني هو أن يسير في موكب التقدم، وأن يبحث عن أحدث الأفكار وأقدها على مواجهة مشكلات العصر، وليس في دعوته ما يُحتَّم على الإطلاق مجارة الأوروبيين في أساليبهم وممارساتهم وأفكارهم، وإنَّما قد يتلاقى مع الأوروبيين — دون تعمُّد ودون تخطيط مسبق — في سعيه إلى تطبيق المنهج العقلي والمنطق الدقيق، وفي رفضه لسلطة القدماء على عقول المُحدثين، ولكن جوهر دعوته هو استقلالية التفكير لا تبعيته.

وخلاصة القول أنَّ العلاقة بين التراثيين والعلمانيين، من حيث مدى استقلال كل طرف أو تبعيته، تُعرَض علينا بطريقة مقلوبة مضلِّلة، وهذا التضليل يظهر بكل وضوح إذا ما أوجزت المسألة في عبارة واحدة، وهي أنَّ التراثي لا يفكر إلَّا عن طريق غيره، بينما العلماني لا يفكر إلَّا بنفسه.

(٤-٤) العلمانية والتراث

يتصوَّر خصوم العلمانية أنَّهم هم وحدهم حُماة التراث، وأنَّ العلمانيين يدعون إلى هدمه ويستمدُّون مقوِّمات تفكيرهم من حضارة غريبة عن حضارتنا. ويترتَّب على ذلك اعتقاد راسخ لديهم بأنَّنا لا نستطيع الحفاظ على هُويَّتنا والتمسُّك بجذورنا إلَّا برفض العلمانية. ونحن نأمل أن نكون قد أثبتنا في مناقشتنا السابقة أنَّ العلمانية إنَّما هي في أساسها تعبير عن منهج مُعيَّن في التفكير لا ينبغي أن يكون مرتبطًا بالغرب، وأنَّها تُمثِّل احتياجًا فكريًّا دائمًا يمكن أن يظهر في أيِّ مجتمع يحاول كسر نطاق السُّلطة العقلية والانتقال

إلى مرحلة التفكير المستقل. فإذا كان الأمر كذلك، كان معناه فك الارتباط الذي يقول به هؤلاء الخصوم بين العلمانية وبين الحضارة الغربية.

ويظل لدينا بعد ذلك الشق الثاني من هذا النقد؛ وهو القول بأن رفض العلمانية شرط ضروري للحفاظ على التراث. والواقع أن مجموعة القيم العقلية التي قلنا من قبل إنها تُشكّل قوام العلمانية؛ أعني قيم العقلانية وروح النقد والتزام المنطق العلمي والاستقلال عن السلطة الفكرية، ليست على الإطلاق قيمًا تنفرد بها الحضارة الغربية (كما يقول نقاد العلمانية، الذين يمنحون تلك الحضارة — من حيث لا يدرون — شرفًا لا تستحقّه)، بل إن لهذه القيم أصولًا في صميم الحضارة الإسلامية بدورها. فدعاة العلمانية المعاصرون في العالم الإسلامي لا يتعين أن يكونوا نسًا مشوهة من المفكرين الغربيين المحدثين، وإنما هم بالأحرى امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن رشد وابن الهيثم. ومن المؤكد أن هؤلاء الآخرين بدورهم كانت لهم معاركهم ضد أنصار التقيد الحرفي بالنص والخضوع الكامل للسلطة، وربما خاضوا هذه المعارك تحت راية الصراع بين «العقل والنقل» أو محاولة التوفيق بين «الحكمة والشريعة»، وهي بالطبع مصطلحات لا تُستخدم في عصرنا الحاضر، ولكن جوهر المعركة الفكرية واحد، بل إنه يبدو أحيانًا أن هؤلاء القدامى قد خاضوا معاركهم في ظل ظروف أفضل من تلك التي يخوض فيها العلمانيون المعاصرون معاركهم ضد السلفية والتراثية على أعتاب القرن الحادي والعشرين.

والواقع أن أحدًا من العلمانيين المعاصرين لا يفكر في الدعوة إلى قطع جميع الجسور مع الماضي، ربما كانت هذه الدعوة قد ظهرت لدى بعض علمانيي أوائل القرن، أما في الوقت الراهن فإن الفكر العلماني لا يُدير ظهره للتراث بأي معنى من المعاني، بل إن بعضًا من أهم المؤلفات العربية المعاصرة التي عالجت موضوع التراث واتخذت منه موقفًا واعيًا، قد كتبها مفكرون علمانيون، وليس هذا بالأمر المستغرب، لأن من يدعو إلى التفكير في مشكلات العصر من خلال منطقها الخاص، لا يتعين على الإطلاق أن يكون داعية إلى مواجهة المستقبل بغير جذور من الماضي، وليس للتعارض بين الموقفين من وجود إلا في أوهام أولئك الذين يحترفون التجريح والتشنيع.

ولدينا مثال لعدم التعارض بين العلمانية والاهتمام بالتراث في موقف الأوروبيين أنفسهم، الذين يعترف الجميع بأنهم أشد شعوب الأرض تحمسًا لمبدأ العلمانية. ففي الوقت نفسه الذي انتشرت فيه الدعوة إلى العلمانية في عصر النهضة الأوروبية، ردًا على

جمود الكنيسة الكاثوليكية، ظهرت أكبر حركة لدراسة التراث وإحيائه في أوروبا، وهي الحركة المعروفة باسم «النزعة الإنسانية» Humanism، وأُعيد نشر أهم مؤلفات الفلاسفة والأدباء اليونانيين القدامى بعد تحقيقها بأفضل الطرق العلمية المتاحة في ذلك الحين. وعرفت أوروبا صورة حضارتها القديمة بقدر من الدقة والوضوح لم يكن متاحاً لها في أي وقت مضى، وذلك في اللحظة نفسها التي أخذت فيها تتأهب لنفض غبار الماضي، والسير بكل قوة في طريق المستقبل. ومن المؤكد أنّ هذه الحركة المزروجة نحو إحياء الماضي من جهة، ونحو القفز إلى المستقبل من ناحية أخرى، تبدو شديدة التناقض من وجهة النظر الشكلية التي تسود لدينا في تلك الصيغة المشهورة: «الأصالة (التراث) أو المعاصرة». ولكن أوروبا لم تحبس عقلها في إطار ثنائية كهذه، بل كسرت هذا التناقض، أو على الأصح تجاوزته، وبقدّر ما أصبحت تؤكّد مبادئ العقلانية والعلمانية في عصرها الحديث، حرصت في الوقت ذاته على كشف أدق تفاصيل تراثها وبعث الحيوية والتجدد في أوصال ماضيها القديم. وما زالت الحضارة الأوروبية (التي تعني هنا الغرب بأسره) تُدهش العالم وتُفاجئه بالتجديد المستمر الذي لا يدع للإنسان لحظة يلتقط فيها أنفاسه، وتعكف في الوقت ذاته على تحليل تراثها الثقافي القديم والتعمّق فيه إلى حدّ لا نجد له نظيراً في أية حضارة أخرى، دون أن تمنعها علمانيته الراسخة من العكوف الدائب على تراثها.

وعلى ذلك فإنّ العلمانية لا يتعيّن، من حيث المبدأ، أن تكون رافضةً للتراث، والتضاد المزعوم بينهما لا يعدو أن يكون أسطورةً من الأساطير الباطلة التي ينشرها خصوم العلمانية. غير أنّ جوهر الخلاف بين الموقّفين هو أن العلمانيين، حين يُبدون اهتمامهم بالتراث، لا يفكرون على الإطلاق في إعادة صياغة حياتهم وفكرهم على مثاله، على حين أنّ جوهر الدعوة السلفية الجديدة في بلادنا هو الهجرة من الحاضر إلى الماضي، واستخلاص المبادئ الأساسية التي توجّه الحياة من تلك المُثُل العُلَيّا التي كانت سائدة — أو يُقال إنّها كانت سائدة — في عصور ماضية تُمثّل بالنسبة إليهم الحلم والأمل.

إنّ العلمانية، مهما تعمّقت في التراث، تظلّ تضعه في إطاره التاريخي، وتربطه بظروف الزمان والمكان التي حدّدت معاملة، وهي لا تقع أبداً في خطأ الاستعاضة عن الحاضر، مهما كان هُويّته بالماضي، مهما كان مجيداً. ولذلك كان موقف العلمانية من التراث جامعاً بين الحفاظ عليه وتجاوزه، بل إنّها ترى أنّ التراث لا يُصان ولا يُحفظ إلّا من خلال عملية النقد والتجاوز. وعلى سبيل المثال، فإنّ الرياضيات التي استوعبت، في

وقتٍ ما، كشف جابر بن حيان ثم تجاوزتها، قد صانت تراث جابر على نحوٍ أفضل بكثير مما يفعل أولئك الذين يعتقدون أنَّ المبادئ العامة للعلم القديم ما زالت صالحة للتطبيق حتى عصرنا الحاضر (كما يفعل جميع المتحمسين لـ «الطب الإسلامي»، على سبيل المثال). ولو نظرنا إلى الأمر بشيء من الموضوعية، لتبين لنا أنَّ اختزان التراث بعيداً عن إطاره التاريخي، هو الذي يؤدي حتماً إلى هدمه (على عكس ما يبدو للوهلة الأولى)، وأنَّ تجميد الماضي إلى الحدِّ الذي يُعدُّ معه «صالحاً لكل زمان ومكان»، هو الذي يسلب هذا الماضي كل نضارته وحيويته.

(٥) العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية

بعد أن قمنا بتفنيد الاتهامات الخطابية والعلمية التي توجَّه إلى العلمانية، وتبين لنا أنَّ العلمانية ضرورة عقلية لا تتقيد بمجتمع مُعَيَّن ولا ترتبط بعصر بعينه من عصور التاريخ، تظلُّ أمامنا مهمةٌ أخرى لا تقلُّ أهميةً عن السابقة، وإن كانت مبنيةً على ما توصَّلنا إليه فيها من نتائج، وهي مهمةٌ إثبات أنَّ العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية في مرحلتها التاريخية الراهنة. ولا مفرَّ خلال معالجة هذا الموضوع الحيوي من الالتجاء إلى الجانب السلبي، فضلاً عن الجانب الإيجابي، من الحُجج التي نسوقها؛ أعني أننا لن نكتفي بتأكيد ضرورة العلمانية على المستوى الاجتماعي والسياسي، بل سنُبين في الوقت ذاته مدى الأخطار التي تُصيب مجتمعاتنا إذا لم تأخذ بها.

أولاً: أصبح تسييس الدين، في العقدين الأخيرين، أمراً يتسع نطاق الاعتراف به يوماً بعد يوم، بل يبدو أنَّ المعارضين عليه بدءوا يتراجعون، فأصبح اعتراضهم مُنصباً على التفاصيل، على حين أنَّ المبدأ العام أصبح مقبولاً لدى أعداد متزايدة منهم. وأصبح من الاعتقادات المتداولة على أوسع نطاق، القول إنَّ إبعاد الدين عن السياسة ينطوي على انتقاص من قدر الدين، وتضييق غير مشروع لنطاقه، ووصل الأمر بأحد المفكرين الذين يحرصون على الاحتفاظ بصورة «الاعتدال» أمام الرأي العام الإسلامي، إلى حدِّ ابتداع تعبير «الإسلام السياحي»، للدلالة على موقف خصوم «الإسلام السياسي».

ومن المؤكَّد أنَّ الزحف المتزايد لقوى الإسلام السياسي قد نجح، إلى حدٍّ لا يُستهان به، في تأكيد مبدأ كان حتى عهد قريب مرفوضاً رفضاً قاطعاً؛ هذا المبدأ هو تدخل الدين في شئون السياسة، أو تنظيم السياسة وفقاً لمبادئ الدين، فحتى الستينيات من هذا القرن كانت نسبةٌ كبيرةٌ من المشتغلين بالسياسة، حتى المتدينين منهم، تؤمن

بأن فصل الدين عن السياسة من الأمور البديهية التي لا تعني على الإطلاق انتقاصاً من قدر الدين.^{٧*} ولكن جو الإرهاب الديني الذي فرض علينا منذ السبعينيات أرغم الكثيرين على قبول الفكرة القائلة إن الدين ينبغي أن يكون شاملاً لجميع جوانب الحياة، وضمنها الجانب السياسي والاجتماعي، وإن من يقولون بغير ذلك يسعون إلى خنق العقيدة وحبسها في أضيق الأطر.

والواقع أن السياسة، بمعنى إدارة شئون الحكم في مجتمع مُعَيَّن، هي بطبيعتها فن متغير، يقوم على الممارسة المرتكزة — في الأحوال المثلى — على مجموعة من المبادئ القابلة بدورها للتغير. ولا معنى في السياسة لعبارة «صالح لكل زمان ومكان»؛ لأنَّ المرونة — حتى بالنسبة إلى المبادئ الأساسية — تُشكِّل جوهرها. وأبسط معرفة بتاريخ البشرية يُثبت أن السياسة لا تعرف شيئاً أزلماً، وأنَّها هي فن التواءم مع أوضاع البشر الشديدة التقلُّب.

ومن ناحية أخرى، فإنَّ السياسة تفترض الاختلاف وتعدُّ وجهات النظر وتباينها، وأساس مهمَّتها هو العمل على تغليب اتجاه مُعَيَّن على الاتجاهات الأخرى، على حين أنَّ الأديان تسعى إلى أن تكون شاملة، وكل دين يهدف إلى أن يسري على الإنسانية جمعاء. وأخيراً فإنَّ أغلب الممارسات السياسية تنتمي إلى عالم الوسائل، وتُستخدم فيها أساليب ومراوغات تخرج عن عالم الغايات والمثل العليا الذي ينتمي إليه الدين. وبهذا المعنى فإنَّ تسييس الدين يلحق به ضرراً بالغاً؛ إذ يُنزله من عليائه ويربطه بجو المناورات والصفقات والمصالح، الذي ينبغي أن يظلَّ الدين مترفعاً عنه.

وهكذا يؤدي تسييس الدين إلى مأزق لا مخرج منه؛ فإذا مارسنا هذه السياسة المرتكزة على الدين بالطرق المألوفة في عالم السياسة، كان معنى ذلك الهبوط بالدين إلى مرتبة الانتهازية والتآمر، وإذا تمسَّكنا في تلك السياسة بالمثاليات الدينية كانت نتيجة ذلك عجزاً كاملاً عن التعامل مع عالم يمارس السياسة بطرق دنيوية خالصة.

^{٧*} في الوقت الذي أكتب فيه هذه السطور، قرأتُ في صحيفة الوفد (عدد أول، يوليو ١٩٨٩م) حديثاً عن الأستاذ إبراهيم فرج، يروي فيه كيف أعرب النحاس باشا للزعيم الهندي نهرو، خلال زيارة الأخير له عام ١٩٥٤م، عن أمله في أن تكون الجمهورية المصرية التي أُعلنت في يوم الزيارة ذاته، جمهورية علمانية، ومعروف أنَّ النحاس باشا كان من أكثر الزعماء المصريين دينياً.

ثانيًا: أثبتت التجربة التاريخية أنَّ نطاق الحريات يتسع كثيرًا في ظلَّ الحكم العلماني عنه في أيِّ مجتمع تُدار فيه شئون السياسة على أساس ديني، فالحكم الديني يغري الأغلبية باضطهاد الأقلية، ويغري الحكَّام باستغلال قداسة الدين من أجل تبرير تصرفاتهم وإضفاء العصمة على أخطائهم. وكثير من حقوق الإنسان الأساسية، ولا سيَّما حرية الاعتقاد والتفكير، تُقيَّد أو حتى تُهدَّر إذا كان الحكم يركّز على وجود حقيقة مطلقة يُعدُّ كل ما يخالفها زندقَةً وتجديفًا. وبالطبع فإنَّ الردَّ الجاهز على هذا الاعتراض هو الإشارة إلى ذلك المدى الواسع من التسامح مع الأقليات، الذي عرفته عصور إسلامية زاهية، كالعصر الأندلسي على سبيل المثال. وتلك حقيقة تاريخية لا تُنكر، غير أنَّ تفسيرها لا يتعارض مع رأينا السابق؛ إذ إنَّ الحكم الإسلامي قد كفَّل تلك الحريات بقدر ما ابتعد عن التعصُّب وعن حَرْفية التفسير في فهم الأحكام الدينية، ولجأ إلى الاجتهاد والتحرُّر الفكري بقدر لا يختلف كثيرًا عما يدعو إليه العلمانيون. ولا شكَّ أنَّ الحكم العربي في الأندلس لم يكن إسلاميًا إلَّا بمعنًى فضفاض إلى أبعد حد، أمَّا العصور التي غلب عليها التعصُّب والتمسُّك بحَرْفية النصِّ فقد أُهدِرت فيها معظم الحريات الأساسية للإنسان.

ثالثًا: تُضفي العلمانية على الإنسان المكانة التي يستحقُّها، فهي لا تؤلِّهه ولا تقول بعصمته من الخطأ، وإنَّما هي تعترف بمحدودية عقل الإنسان وعجزه عن تحقيق الكثير ممَّا يتجه إليه طموحه، غير أنَّها تعترف في الوقت ذاته بأنَّ عظمة الإنسان تكمن على وجه التحديد في سعيه الدائم إلى تجاوز عجزه وقصوره، وتدرك عن وعي أنَّ الإنسان حقَّق في هذا المضمار إنجازاتٍ رائعة، وما زال ينتظر ما هو أعظم كثيرًا ممَّا حقَّقه. فالحضارة البشرية ليست إلَّا سعي هذا الكائن، الذي يعي جيدًا حدوده وقصوره، إلى تجاوز ذاته. وهذا ينطبق على كافة مجالات الحضارة، ولكن ما يعيننا هنا هو الميدان السياسي والاجتماعي.

فليس في وسع أحد الادِّعاء بأنَّ النظم التي وضعها الإنسان لنفسه كاملة. غير أنَّ إدراك الإنسان لقصور هذه النظم هو الذي يدفعه إلى تحسينها بلا انقطاع. وخلال كل مرحلة في هذه العملية التي لا تنقطع، يكتسب الإنسان مزيدًا من الخبرات، ويعمل على تقليل أخطائه والارتفاع بمستوى إنجازاته. والأهمُّ من هذا كله، أنَّ الإنسان يكتسب مزيدًا من الثقة في نفسه، ويصحِّح مساره كلما تراكمت تجاربه، بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات.

غير أنَّ خصوم العلمانية يحملون في داخلهم قدراً هائلاً من الاحتقار للإنسان، لا يعلنونه عن الملأ، وربما لم يكونوا على وعي تام به، ولكنه كامن في صميم تعاليمهم، فأكبر الكبائر عندهم، في ميدان السياسة وتدبير شئون المجتمع، هو أن تستمدَّ السُّلطة السياسية شرعيتها من الإنسان، ومن الشعب، وأن يكون تشريعها مستمدّاً من التجارب والخبرات التي تتراكم لدى المجتمعات البشرية؛ ذلك لأنَّ كل ما يصدر عن الشعب، أو عن الإنسان عامة، موصوم لديهم بالتقلُّب والتخبُّط والإخفاق. ولفظ «الوضعي» الذي يصفون به القوانين البشرية، ويعنون به ما هو من وضع الإنسان، أصبح من ألفاظ التجريح والتحقير، ولدى معظم هذه الاتجاهات بُغض كامن للديمقراطية، لمجرّد أنها تعني «حكم الشعب»، وهو البُغض الذي يُغْلَف بإطار من التمسُّك بالتراث، فيُقال إنَّ اللفظ يوناني يُعبّر عن تجربة غريبة عن أصلتنا. ويتخذ هذا البُغض للديمقراطية، وهذا الاحتقار الدفين للشعب، شكلاً مؤسَّسياً حين توضع «الشورى» في مقابل الديمقراطية، ثم يُترك الأمر للاختلاف حول ما إذا كانت الشورى مُلزِمةً للحاكم أم غير مُلزِمة. وفي غمار هذا الاختلاف ينسى الجميع أنَّ نقطة البدء في الشورى تأتي من الحاكم؛ لأنَّه هو الذي «يشاور»، على حين أنَّ نقطة البدء في الديمقراطية لا بدَّ أن تأتي من القاعدة، أي من الشعب، وهو فارق هائل. كما ينسون أنَّ الشورى إذا ما طُبِّقت تطبيقاً يتلاءم مع ظروف العصر، لا بدَّ أن تصبح في نهاية الأمر شكلاً من أشكال الديمقراطية، ولا بدَّ أن تُحكّم بضوابط المؤسسات الديمقراطية إذا ما شاءت أن تخرج عن الإطار الفردي الاستبدادي.

ولا جدال في أنَّ فكرة «حاكمية الله»، التي طرحها سيد قطب، وردَّدها من بعده جماعات كثيرة اتخذت من تعاليمه نقطة انطلاق لها، تُلخِّص موقف هذه الجماعات في عدم الثقة بالإنسان. ويرتكز هذا الموقف على استغلال الأخطاء التي يقع فيها الشعب لكي يُثبت أنَّ هذا الشعب ينبغي أن يظلَّ في حالة وصاية دائمة، وأنَّه بالتالي عاجز عن تدبير أموره بنفسه. ومن جهة ثانية، فإنَّ هذه الحاكمية الإلهية تُمثِّل — كما قلنا في مواضع كثيرة أخرى — فكرةً مستحيلة التطبيق؛ لأنَّ الشرع الإلهي لا يُطبَّق إلَّا بواسطة البشر، ولأنَّ توسُّط الإنسان لا غناء عنه عند إنزال أيِّ حُكم إلهي من السماء إلى الأرض، ومن ثَمَّ يمكن بسهولة أن تتحوَّل حاكمية الله إلى حاكمية للبشر. ومن جهة ثالثة، فإنَّ هذه الحاكمية الإلهية التي تزعم أنَّها تنقل رسالة السماء إلى الأرض، أخطر وأشدُّ ضرراً بما لا يُقاس، من أيِّ حُكم بشري يتقدَّم إلى مجتمعه بوصفه بشرياً، لأنَّ الأخير

قابل للتخطئة والتغيير، بينما الأول يُضفي على الإنسان الذي يُطبَّقه عصمة لا يملكها، ويخلع عليه قداسة المصدر السماوي الذي يزعم أنه هو الناطق باسمه، فيصبح من المستحيل رده إلى الصواب، ويغدو القمع والاضطهاد هو القاعدة في تعامله مع كل مَنْ يحاول تنبيه المجتمع إلى أخطائه.

رابعاً: وأخيراً، فإنَّ التعامل السياسي بين مختلف المجتمعات البشرية يصبح أمراً بالغ الصعوبة إذا لم يستند على أسس علمانية، فحين يصبح أساس التعامل دينياً، قد ينقسم الولاء داخل المجتمع الواحد ما بين أصحاب العقائد المختلفة، فيتجه ولاء مسلمي الفلبين، مثلاً، إلى إندونيسيا، ويتجه ولاء مسيحيي لبنان، مثلاً، إلى فرنسا، ويستتبع ذلك وقوع الكوارث الطائفية التي لا تزال مجتمعاتنا المعاصرة عاجزة عن التحرُّر منها. ومن جهة أخرى فإنَّ تطوُّر التاريخ والحضارة جعل أصحاب الدين الواحد، المنتشرين في دول مختلفة، يحملون اتجاهات شديدة التباين في أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد. ولو حلَّ الولاء الديني محلَّ الولاء الوطني أو القومي لدبَّت الفوضى في العلاقات بين أمثال هذه المجتمعات، وذلك لسبب بسيط هو أنَّ اشترك المجتمعات المختلفة في دين واحد لم يصبغها بصبغة واحدة في تفكيرها السياسي واتجاهاتها الاقتصادية والاجتماعية، وإنَّما نجدها في واقع الأمر مختلفة في كل شيء ما عدا الدين. ومن هنا أصبح من الطبيعي أن تُحدِّد الدول مواقفها مع الدول الأخرى وفقاً لمصالحها، لا وفقاً لدينها، فتتميل دول إسلامية كثيرة إلى الانحياز لموقف المسيحيين في النزاع بينهم وبين المسلمين في قبرص، أو إلى جانب الهند في صراعها مع باكستان الإسلامية، وهلمَّ جراً. وبالطبع فلنسا في حاجة إلى الإشارة إلى تلك الحقيقة التي نبَّه إليها الكثيرون من قبل، وهي أنَّ إقامة تكتُّل من الدول على أساس إسلامي لا بدَّ أن يترتَّب عليه إقامة تكتُّل آخر على أساس مسيحي، وبتعدُّ التكتُّلات الدينية تختلُّ الموازين الدولية، وتقوم صراعات من نوع جديد، يُعيد إلينا صورة الحروب الصليبية وغيرها من حروب الطوائف والأديان.

لو تأملنا الأمر بنظرة واقعية لوجدنا أنَّ جميع الدول التي أعلنت رفضها الصريح لأيِّ مبدأ علماني، وقرَّرت إقامة سياستها على أسس دينية، لا تُطبَّق هذه الأسس فعلياً في معاملاتها الدولية، بل إنَّ هذه الدول، حين تخلَّت عن العلمانية، أصبحت من أقلِّ دول العالم استقلالاً، وأشدَّها خضوعاً للنفوذ الأجنبي (الذي تفرضه دول الغرب المسيحي). ويكفي في هذا الصدد أن نقارن بين إندونيسيا سوكارنو وإندونيسيا سوهارتو، وبين باكستان بوتو وباكستان ضياء الحق، وبين السودان الأحزاب الديمقراطية وسودان

النميري. وهكذا تبدو العلمانية شرطاً ضرورياً من شروط التعامل السليم بين الدول في المجتمعات الحديثة، على حين أنَّ العودة إلى أسس أسبق تاريخياً منها، كالأساس الديني، تؤدي إلى الاختلال الشديد في العلاقات الدولية.

خاتمة

إنَّ الأخطاء الفادحة التي تشيع حول مفهوم العلمانية من أوضح مظاهر التدهور الفكري الذي وصلنا إليه في العقدين الأخيرين. ولا يقتصر هذا التدهور على موضوع العلمانية وحده، وإنما تسود بين جماهير غفيرة من الناس، وخاصةً المُنتمين منهم إلى جماعة إسلامية، مجموعة من الأفكار الباطلة التي يُردِّدها الجميع بلا تفكير، ولا يحاول أحد أن يتحقق بنفسه من صحتها، وتظلُّ تُردَّد وتُتناقل، لا على مستوى الأفراد العاديين فحسب، بل على مستوى الكُتَّاب والمُفكرين أنفسهم، فالجميع يتحدثون بلا فهم عن العلم «المادي» الأوروبي، وعن تلك الفلسفة «المادية» التي تجعل من الإنسان الغربي مجرد «غريزة» أو كتلة مُعقَّدة من المادة، وتستبعد كل عنصر روحي استبعاداً تاماً. والجميع يتوهَّمون أنَّ العلم إذا تجاوز المجال المادي أو التجريبي المباشر أو المحسوس كان معنى ذلك أنَّه ينتقل إلى «عالم الغيب» الذي لا سبيل إلى معرفته إلَّا بشكل من أشكال الوحي. والكل يؤمنون بأنَّ الإنسان الأوروبي يعيش في حالة انحلال خُلقي دائم، ولا يُفكر إلَّا في الجنس الذي يُمارسه بتحرُّر تام، ولا مجال في حياته لأيِّ نوع من القيم الأخلاقية، وأنَّ التشريع في الدول الأوروبية يستهدف حماية «الشواذ جنسياً»، ويدافع عن الزنا، إلى آخر هذه الأوهام التي تكوَّن صورةً مشوَّهة يتألَّف منها الزاد الفكري الوحيد لملايين من الناس. مثل هذه القضايا الخرافية يستحيل أن تسود وتتردَّد من كاتب إلى كاتب، ومن خطيب إلى خطيب، ومن قارئ إلى قارئ، إلَّا في عصور الانحدار الفكري، والتسليم الساذج بما يقوله دُعاة مُغرِضون، أو كُتَّاب لا يعرفون ولا يقرءون. ولو كانت الدعوة الإسلامية المعاصرة تحمل ذرةً من التفتُّح العقلي والاستنارة والرغبة الحقيقية في التحرُّر من سيطرة الفكر الأجنبي، لكان أول وسائلها إلى تحقيق هذا الهدف فهم الخصم فهماً صحيحاً، وتكوين صورة صادقة ومتوازنة عنه، ولعملت على غرس روح البحث والنقد في نفوس أتباعها، بدلاً من أن تغرقهم في ظلمات القوالب المحفوظة.

ولقد حاولنا في هذا البحث أن نُبدِّد أهمَّ الأوهام التي تتردَّد على الألسنة المُذعنة المُستسلمة حول العلمانية، والأهمُّ من ذلك أننا حاولنا أن نستثير لدى القارئ روح النقد،

التي تكاد تغيب غياباً تاماً عن مناقشات الدعاة الإسلاميين المعاصرين. ونأمل أن نكون قد ألقينا الضوء على المعاني الحقيقية للعلمانية، من خلال تنفيذ الأخطاء الفادحة التي تحيط بهذا اللفظ.

ولا بدّ أن تكون قد اتضحت لدى القارئ الواعي صورة العلمانية كما ينبغي أن تُفهم في مرحلتنا التاريخية الراهنة، وفي ظلّ الأوضاع التي يمرُّ بها الآن مجتمعنا العربي والإسلامي، فليست العلمانية على الإطلاق «مشروعاً» متكاملًا، وليست «أيديولوجية» بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، وليست برنامجاً يصلح لحزب سياسي أو لدعوة إصلاحية شاملة، وإنّما العلمانية — في وضعنا الراهن — محاولة لصدّ تيار ظلامي يزحف على بلادنا بقوة متزايدة، وتساعده قوَى داخلية وخارجية عاتية. وهي إطار فضفاض شديد الاتساع، يمكن أن يحتوي في داخله على شتّى أنواع المواقف السياسية والأيديولوجيات. فمن الممكن أن يكون هناك علماني يميني وعلماني يساري، وعلماني ليبرالي، وعلماني ماركسي، وعلماني مُتدين، وعلماني غير مُتدين. وهكذا فإنّ العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذي ينبغي أن نسير فيه، وإنّما تشير بوضوح إلى الطريق الذي ينبغي أن نتجنبه، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار.

إنّ العلمانية — على عكس ما يقول نقّادها — ليست نتاج مجتمع مُعيّن في مرحلة مُعيّنة من تطوّره، وإنّما هي حاجة دائمة تفرض نفسها من جديد على كل مجتمع مُهدّد بطغيان التفكير الغيبي السُلطوي، وتتعرض عقول الملايين فيه لحملة مُنظمة تسعى إلى صبّها في قالب واحد، وإلى انتزاع قدرتها على النقد والتساؤل والبحث المستقل. فالعصور الوسطى تُهدّدنا في صميم حياتنا المعاصرة، وهي خطر دائم لم يتوقّف تأثيره عند حدود أوروبا في الألف الأولى من تاريخها الميلادي. وإذا كان الإسلاميون قد أباحوا لأنفسهم إخراج مفهوم «الجاهلية» من إطاره التاريخي في عصر ما قبل الإسلام، وأصبحوا يعدّونه وضعاً قابلاً للتكرار حتى في صميم العصر الحاضر، ينطبق على أيّ مجتمع لا يحكم بالشرع الإلهي، فإنّنا نُعطي أنفسنا الحق، وفقاً لهذا المبدأ نفسه، في الخروج بمفهومَي العصور الوسطى، والعلمانية التي هي ردُّ فعل عليها، من نطاق الزمان والمكان اللذين ظهرّا فيهما للمرة الأولى، وجعلهما مفهومين قابلين للانطباق على أيّ مجتمع معاصر يمرُّ فكرياً وسياسياً واجتماعياً بظروف مماثلة لما حدث في أوروبا خلال تجربتها الأولى.

إنّ العلمانية، بهذا المعنى، ضرورة حضارية. وحين نتأمّل أوضاع العالم الإسلامي المعاصر، ومدى إغراقها على نحوٍ متزايدٍ في ظلام التعصّب والبغضاء وضيق الأفق، وحين

نسمع عن مظاهرات دامية لملايين المسلمين ضدَّ كاتب تافه ذي نزعة استعراضية مكشوفة، أراد بعمله الأدبي السخيف أن يفضح ضيق الأفق السائد في العالم الإسلامي، وحين نقرأ عن التهديدات المتلاحقة لأديب كان هو المسلم الأُوحد — بعد طاغور — الذي نال جائزة نوبل، من أجل عمل أدبي لم يقرأه معظم الذين يهدِّدون صاحبه؛ عندئذ ندرك أنَّ العالم الإسلامي ما زال يحمل الكثير من سمات التخلف المميزة للعصور الوسطى، وأنَّ الحاجة إلى العلمانية والاستنارة ما زالت مُلحَّة لدينا بقدر ما كانت لدى أوروبا لحظة خروجها من عصور الظلام.

الفصل الرابع

العقل العربي والتوجُّه المستقبلي^١

أولاً: تشخيص المشكلة

من المعروف أنَّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين التفكير المستقبلي وبين النظرة العلمية. ونحن لا ننكر أنَّ التفكير المستقبلي قد اتخذ، خلال فترات طويلة من التاريخ، أشكالاً غير علمية، تمثلت في العرافة والتنجيم وقراءة الطالع بوسائل متعددة. ولكن هذه الأشكال كانت ترتبط كلها بنظرة إلى المستقبل على أنَّه شيء مقدَّر مقدماً، رسمته وخطَّطت له قُوَى خارقة للطبيعة، ولا تُتاح معرفة هذا المستقبل المقدَّر و«قراءته» إلَّا لأولئك الذين يملكون بدورهم قُدَراتٍ خارقة. كذلك كان التفكير في المستقبل يتخذ أشكالاً خيالية، فيتفنَّن الروائيون والأدباء في رسم صورة لما سيكون عليه العالم بعد زمن يطول أو يقصر، دون أن يكون لهذه الصورة أساس سوى تخيُّلاتهم وحدها، وبرغم ذلك كله فإنَّ المعرفة العلمية هي التي أتاحت، لأول مرة، وضع المستقبل في إطار دقيق. وكان الأساس الذي بُني عليه هذا التحوُّل هو أنَّ المستقبل، في الميدان البشري، ليس شيئاً مُعَدَّاً سلفاً، وإنَّما هو شيء يسهم الإنسان بصورة متزايدة في صنعه، أمَّا في الميدان الطبيعي فإنَّ المعرفة الكافية للعالم في وضعه الحاضر كفيلة بإيجاد تنبؤات دقيقة عنه، وكان الفرق بين تنبؤات العلم وتنبؤات العرَّافين واضحاً كل الوضوح؛ فالأولى مبنية على دراسة كاملة للواقع الحاضر، والثانية مبنية على «قراءة» لأوضاع يُفترض أنَّها مكتوبة في مكانٍ ما، لا يمكن إدراكها بقُوَى الإنسان العادية.

^١ * بحث قُدِّم لندوة الإبداع الفكري الذاتي في العالم العربي، الكويت، ١٩٨١م.

ويمكن القول بأنَّ الاتجاه إلى المستقبل كان يزداد أهميةً بقدر سيطرة النظرة العلمية على حياة مجتمعٍ ما، كما كان نطاقه يتسع بحيث يمتدُّ إلى ميادين لم يكن من الممكن إخضاعها لأيِّ نوع من التنبؤ من قبل. وهكذا فإنَّ ازدياد أهمية الدراسات المستقبلية أو علم المستقبل Futurology يُعبّر في الواقع عن سيادة الأسلوب العلمي في ميادين جديدة؛ إذ إنَّ الدراسات المستقبلية تتركز أساساً على الأوضاع المتوقَّعة للحياة البشرية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولا تتناول الطبيعة إلّا بقدر ما تُمثّل بيئةً أو وسطاً يتعامل معه الإنسان ويسعى إلى التحكم فيه. ولو تأملنا درجة ازدهار هذه الدراسات في المجتمعات المتقدمة علمياً، لتبيّن لنا أنَّ النظرة الاستباقية وعدم انتظار الأمور بطريقة سلبية حتى تحدث، هي سمة أساسية من سمات المجتمعات التي يسودها الأسلوب العلمي في معالجة الأمور.

هذه الدراسات المستقبلية لا تزال محدودةً جدًّا في العالم العربي، وحين يتمُّ إجراء دراسات من هذا النوع، فإنَّها لا تخرج عن النطاق الأكاديمي، ولا تُكوّن جزءاً من نسيج التفكير الاجتماعي، أو من الممارسة الفعلية، سواء على مستوى الحكومة وعلى مستوى الأفراد. فحين نفكر بعمق في حالة ربِّ الأسرة، ذي الموارد المحدودة، الذي ينجب عشرة أطفال دون أن تكون لديه أدنى فكرة عن الوسيلة التي سيدير بها احتياجاتهم في مختلف مراحل حياتهم المُقبلة، نجد الموقف الفكري الكامن من وراء هذا التصرف هو أنَّ المستقبل في أساسه شيء «مجهول»، وبالتالي فهو يسمح بجميع الاحتمالات، وأنَّ مجرد رسم خطة في الحاضر لما يمكن أن يحدث في المستقبل هو تدخُّل من العقل الإنساني في أمور ينبغي أن تُترك لتأخذ مجراها تلقائياً. بل إنَّ هذا التصرف مصحوب — في معظم الأحيان — بنوع من الأمل الساذج في حدوث تطوُّر مُواتٍ غير متوقَّع، يختلف تماماً عن الحاضر. وبعبارة أخرى فالفكرة الكامنة هنا هي أنَّ المستقبل ليس نتيجةً منطقيةً للحاضر، وليس تطوراً طبيعياً له، وإنَّما هو يحمل في طياته إمكاناتٍ كثيرة لا تُستمدُّ من الوضع القائم في الحاضر. وصحيح أنَّ جميع الأفراد لا يتصرفون على هذا النحو، وأنَّ هناك مَنْ يخططون، على المستوى العائلي، وصحيح أيضاً أن هناك عوامل معروفة ترتبط بهذا النوع من التصرف، مثل انخفاض المستوى التعليمي والاقتصادي ... إلخ. ولكن ما يُهمُّنا في الموضوع هو تحليل الاتجاه الفكري الذي يكمن خلف مثل هذا السلوك الذي لا ينكر أحد أنَّه واسع الانتشار في العالم العربي.

ولنتأمل أمثلة أخرى على مستوى الحكومات، ولنبدأ بمثال من حكومات الدول المحدودة الموارد، فالأوضاع التي أصبحت عليها مدينة القاهرة، تكفي للحكم بأنها ستصبح — لو استمرت على ما هي عليه — مختنقة تماماً بعد سنوات قلائل، بل إن جوانب الحياة فيها ستُصاب بالشلل التام، كالمرور في مناطق رئيسية، وخدمات المياه والكهرباء والمواصلات العامة ... إلخ. وليست المسألة هنا متعلقة بالازدحام أو صعوبة الحياة اليومية، بل إنها تتعلق بمجرد إمكان الحياة أصلاً، ولا شك في أن معظم المشكلات الراهنة كان من الممكن توقُّعها، ومع ذلك فقد تُرِكَت المرافق ليلحق بها الخراب دون أن يُحرك أحد ساكنًا. كذلك فإن المشكلات المُقبلَة في التسعينيات أو في بداية القرن الجديد، واضحة منذ الآن، ولكن ترك الأمور تسير يوماً بيوم، وتسكين المشكلات مؤقتاً بدلاً من حلّها جذرياً، هو القاعدة السائدة. وحين يسود في وقت ما اتجاه إلى الاهتمام مستقبلياً بمشكلة أساسية، يكون ذلك في الأغلب من قبيل الدعاية التي لا تؤخذ مأخذ الجد. فمِنذ سنوات انتشرت في مصر موجة من الاجتماعات والدراسات والكتابات الصحفية حول شعار «إعادة بناء القرية المصرية في مدى عشرين عاماً»، وبقدر ما شاركت الحكومة والهيئات الأكاديمية في هذه الموجة، لم تسفر في النهاية عن شيء ملموس، ويتضح الآن بعد مُضي أكثر من نصف المدة المحددة لإعادة البناء، أن الموضوع كله كان شعاراً دعائياً فحسب، وأن الطاقات الفكرية والعلمية التي استنفدت في بحثه قد ضاعت هباءً، ممّا يوحي بأن المسألة لم تكن قد أُخذت بجدية من بادئ الأمر. ومثل هذا يُقال عن كل الجهود التي بُذلت من أجل بحث موضوع «مصر في سنة ٢٠٠٠م»؛ وهو الموضوع الذي استنفدت فيه طاقات عديدة، ولكن نتائجها ستظل نظرية، وستظل الفجوة بينها وبين الممارسة الفعلية غير قابلة للعبور. إن الموقف الفكري الرسمي، في هذه الحالات، لا يختلف كثيراً عن موقف رب الأسرة الذي عرضناه منذ قليل، وعقلية «ربنا يفرجها» هي السائدة في الحاليتين، دون أن يبذل الإنسان أيَّ جهد لكي يساعد على تحقيق هذا «الفرج» المرتقب.

ولننتقل إلى الطرف الأعلى في سلم الثروة، ونتأمل وضع البلاد الغنية بالبترو، التي تمرّ حالياً بفترة ازدهار هائل، وإن كان الجميع متفقين على أنه ازدهار مؤقت، وعلى أن الثروة الخيالية التي تتمتع بها هذه البلاد موقوتة بفترة لن تمتد — في رأي المتفائلين — أكثر من خمسين عاماً، ولا نود أن نطيل الكلام في تلك الحقيقة التي لا يكاد ينكرها أحد، وهي أن هذه الدول لم تعمل حتى الآن على الإفادة من تلك الفرصة الهائلة التي أُتيحت لها في وقتنا الراهن، للمرة الأولى والأخيرة في تاريخها، كيما تشيّد بناءً اقتصادياً

متيناً قادراً على الاستمرار بقواه الذاتية وإعاشة الأجيال التالية على مستوى معقول بعد أن تنضب مواردها البترولية. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ الجزء الأكبر من تلك الثروة يضيع في تحقيق رغبات استهلاكية ومُتَعٍ وقتية تنطوي على إسراف خيالي في الترف، ولكنها كلها ترتبط بتحقيق لذة «اللحظة الحاضرة»، ولا تعمل حساباً للمستقبل إلاَّ على المستوى الفردي بالنسبة إلى مَنْ يملكون تأمين هذا المستقبل لأبنائهم فحسب. ولو قارناً بين الفرصة المتاحة لهذه الدول وبين ما حدث في أوروبا، في عصر النهضة وأوائل العصر الحديث، لتبيَّن لنا الفارق الهائل بين نمطين في التفكير؛ ففي أوروبا تراكمت ثروات كبيرة في عصر النهضة والقرن التالي نتيجةً لازدهار التجارة وفُتِح أسواق جديدة. وعلى الرغم من أنَّ هذه الثروات لا تُقَارَن بما جلبته الثروة النفطية، فإنَّ ذلك الرخاء الأوروبي قد استغلَّ كله في إيجاد تراكم رأسمالي كان هو الأساس المباشر للنهضة الاقتصادية، وللتحوُّل الصناعي، في أوروبا الحديثة. وقد كشف لنا كثير من الكُتَّاب الغربيين عن صفات رجل المال ثم رجل الصناعة في أوروبا في ذلك الحين، وأوضحوا كيف كان أشبه بالزُهَّاد فيما يتعلق بمتعته الشخصية، وكيف كان طموحه كله يتجه إلى التوسع في أعماله ودَعَم قاعدتها الاقتصادية. ومثل هذا التفكير مستقبلي في الأساس؛ لأنَّه يركز على تجاهل المتعة الحاضرة في سبيل تحقيق أهداف لن تُؤتِيَ ثمارها الكاملة إلاَّ في المستقبل. وحين نقارن بين هذا النمط وبين النمط العادي للثراء البترولي العربي في الوقت الحاضر، نستطيع أن ندرك بوضوح الاختلاف بين العقلية المستقبلية والعقلية التي تستبدُّ بها إحساسات اللحظة الحاضرة.

ومن الجدير بالذكر أنَّ كلاً من البلاد الغنية والبلاد الفقيرة، في العالم العربي، لا تفتقر إلى الدراسات والتخطيطات ذات الاتجاه المستقبلي، فالفنيُّون والأخصَّائيُّون يقدِّمون للمستولين، بلا انقطاع، تلاًلاً من الأبحاث والتقارير، ولكن الفجوة تظلُّ قائمةً بين البحث التخصصي والممارسة الفعلية للمجتمع، وممَّا له دلالته أنَّ كثيراً من البلاد العربية لا توجد بها وزارة للتخطيط، وحتى في البلاد التي يوجد فيها وزارة كهذه، فإنَّها تكون عادةً من أقلِّ الوزارات قُدرةً على تنفيذ برامجها وإلزام الآخرين بها، مع أنَّ الواجب، في بلاد العالم الثالث بالذات، أن تكون هذه أكبر الوزارات أهمية. وعلى أيَّة حال فإنَّ النمط السائد، على مستوى السياسة الفعلية، هو «إسكات» المشكلات بدلاً من إيجاد حلول طويلة الأمد لها. وأسلوب العمل هو العيش يوماً بيوم، والخروج من الأزمة المباشرة على أيِّ وضع، وليحدث بعد ذلك ما يحدث. أمَّا الوعود التي تصدر بشأن المستقبل فليست لها أيَّة دلالة

جدية. ولقد كان بعض النقاد يحاولون، من آن لآخر، تسجيل هذه الوعود ومتابعة مدى تنفيذها على مدى السنوات التالية، وكانوا يخرجون من ذلك بنتائج سلبية طريفة. ولكن حتى هذه المتابعة توقفت الآن، وأصبح الناس «يفترضون مقدّمًا» أنّ الوعود تُقدّم إليهم للاستهلاك الوقتي فحسب، ولا يجدون لذلك ضرورةً لمحاسبة أصحابها عليها فيما بعد. ولو اقتصرنا على تفسير هذا الإخلال بالوعد على أنّه علامة من علامات الضعف الأخلاقي، أو على أنّه برجماتية سياسية، لكان هذا التفسير غير كافٍ على الإطلاق. والحقيقة أنّ هناك، بالإضافة إلى العوامل السابقة، موقفًا مُعيّنًا من المستقبل، يحُول دون السعي الجاد إلى التحكيم فيه وتحديد اتجاهه مسبقًا، وتوجُّه عام نحو ترك المستقبل يحدث عندما يحدث، لأنّ من طبيعته أن يظلّ مجهولًا، ولأنّه يأتي دائمًا على صورة غير متوقّعة، ومن ثمّ فمن العبث أن نحاول استباقه بالفكر، أو التحكم فيه بالفعل.

ثانيًا: تحليل المشكلة

هذه الظاهرة التي قدّمنا من قبلُ تشخيصًا لها على مستويات مختلفة، تحتاج إلى تحليل، فمن الضروري أن نبحث عن الأسباب التي تؤدّي بالعقل العربي — على المستوى الشعبي والرسمي، وكذلك على المستوى الفردي والجماعي — إلى تجنُّب الاقتراب من منطقة «المستقبل»، وتركيز كل جهوده في اللحظة الراهنة وفيما هو وقتي مباشر، وترك الميدان المستقبلي للظروف دون محاولة للتدخل المسبق فيه. ويبدو لي أنّ تحليل هذه الأسباب سيكشف لنا عن ثلاث فئات رئيسية؛ أسباب دينية، وحضارية، واجتماعية سياسية.

(أ) الأسباب الدينية

عندما نحلّل طبيعة هذه الأسباب، لا نوّد أن ندخل في معركة حول النصوص الدينية لكي نرى إن كانت تؤيد هذا الرأي أم ذاك. فمثل هذه المعركة، في رأينا، لن تكون أبدًا حاسمة، وإنّما ستكون نقطة انطلاقنا من الواقع نفسه، أيّ من الطريقة التي يفكر بها المسلمون فعلاً ويتصورون أنّها هي المطابقة للدين، سواء أكانت هذه المطابقة صحيحةً — بمعنى مطلق — أم لم تكن.

(١) قد تختلف الآراء حول صفة «التواكلية»، وهل هي أصيلة في الإسلام أم دخيلة، ولكنّ الأمر الذي لا شكّ فيه هو أنّ السلوك الفعلي لأعداد كبيرة من المسلمين، المبني على

طريقة فهمهم الخاصة للدين، ينطوي على قدر غير قليل من التواكلية، والإيمان بالمكتوب والمحتوم، وفي ظل هذا الاعتقاد يكون من الطبيعي أن تسود الفكرة القائلة إنَّ المستقبل ليس شيئاً يصنعه الإنسان، وإنَّما يدخل في نطاق «المجهول» و«المُخبأ». بل إنَّ أيَّة محاولة لتدخل الإنسان في تحديد مصيره أو تغيير مجراه يُنظر إليها على أنَّها خروج من جانب الإنسان على وضعه الفاني المحدود، وإقحام لنفسه فيما ينتمي أساساً إلى نطاق المشيئة الإلهية. وهكذا ينبغي أن نترك المستقبل في غموضه، ونتقبل أيَّة تطورات مفاجئة تحدث فيه، لأنَّ هذا هو الميدان الذي تتجلَّى فيه الإرادة الإلهية. وحين يقول المثل الشعبي الشائع «المستقبل بيد الله»، فإنَّه لا يشير فقط إلى تأكيد القدرة الإلهية على التحكم في المجرى القادم للأحداث، بل إنَّه يمنع الإنسان — بطريقة ضمنية — من التدخل في هذا الميدان الذي لا يملك فيه شيئاً. وحين يوصف التكهُّن بالمستقبل في التعبير الشعبي أيضاً، بأنَّه «رجم بالغيب»، فإنَّ الكلمات المستخدمة في هذا التعبير تكشف عن فلسفة كاملة تجاه التفكير المستقبلي. فالمستقبل هنا يرتبط بـ «الغيب»، والغيب يجمع بين المجهول والمقدس وما يخرج عن نطاق العقل البشري وما لا تتحكم فيه سوى المشيئة الإلهية. فليس من حقِّ الإنسان إذن أن يتلاعب بهذا الميدان المحفوف بالمخاطر، وإنَّما يجب أن يقف إزاءه صامتاً ويتلقَّاه، حين يحدث، راضياً. صحيح أنَّ وصف «الرجم بالغيب» قد حال دون تمادي العرَّافين في نبوءاتهم الخرافية، ولكنه — في استخدامه الشائع على الأقل — لا يرمي إلى محاربة الخرافة وحدها، بل إلى النهي عن أيَّة محاولة للتدخل في ميدان لا شأن للإنسان به أصلاً.

(٢) إنَّ الشكل الوحيد من أشكال المستقبل، المُعرَّف به صراحةً من وجهة النظر الدينية، هو المستقبل «الأخروي». وهذا المستقبل نتيجة لأفعال الإنسان في هذه الدنيا وجزاء عليها، ولكنَّه في واقع الأمر كان، حسب تفسير كثير من المُتدينين العاديين، يقف بوصفه قوةً مضادةً للمستقبل «الدنيوي». وهذا التضادُّ يمتثل على وجهين؛ الأول هو أنَّ المستقبل الدنيوي بيد الله، والأخروي بيد الإنسان، وهذه مفارقة غريبة، ولكنها تطلُّ مع ذلك صحيحة، لأنَّ ما يطرأ على مستقبل الإنسان من تحولات في هذه الدنيا يدخل — كما قلنا من قبل — في مجال المجهول أو «الغيب»، بحيث لا تستطيع الإرادة الإنسانية أن تتحكم فيه إلَّا في أضيق الحدود. أمَّا المستقبل الأخروي فهو النتيجة المنطقية لأفعال الإنسان في هذه الحياة، وهو الجزاء العادل على تصرفاته. وصحيح أنَّ الله هو الذي يأمر بهذا الجزاء، ولكن العدل الإلهي يعطي كل ذي حقَّ حقه كاملاً في الحياة الأخرى.

وبعبارة أخرى فإنَّ نوع المستقبل الذي يستطيع الإنسان أن يتحكم في تحديده تحكُّماً كاملاً هو المستقبل الأخروي، بينما يفلت منه زمام المستقبل الدنيوي. وهنا نصل إلى الوجه الثاني من أوجه التضادِّ بين المستقبل الأخروي والدنيوي؛ فالاتجاه الأخروي يبدو، بناءً على ما سبق، قوَّةً تقف في وجه الاتجاه الدنيوي. وإذا كان العدل الحقيقي الذي يكتسبه الإنسان والجزاء الوفاق على أفعاله الحاضرة، هو ما يناله في الحياة الأخرى، فقد يؤدِّي ذلك بالكثيرين إلى الاعتقاد بأنَّ عدم تحقُّق العدل في هذا العالم لا يُهم، فيكفُّون عن بذل الجهد اللازم لإقراره. وإذا كان المستقبل الوحيد الذي يضمن الإنسان التحكم فيه هو المستقبل الأخروي، فقد يدفع ذلك الكثيرين إلى الارتكان على هذا الأمل تاركين المستقبل الدنيوي بوصفه مجهولاً خارجاً عن سيطرة البشر، وهكذا يمكن القولُ بأنَّ الاتجاه الأخروي، مفهوماً بالمعنى السابق، ليس على الإطلاق اتجاهاً «مستقبلياً» بالمعنى الصحيح، على الرغم من أنَّه يشير إلى مصير الإنسان في حياة مُقبلة.

(٣) حين نتأمل جيداً موقع العقيدة الإسلامية والوحي القرآني في التاريخ العام للبشر، كما تحدَّده وجهة النظر الدينية، يتكشف لنا أحد الأسباب الهامة التي تحوّل دون سيادة الاتجاه المستقبلي في الفكر الإسلامي؛ ذلك لأنَّ الإسلام هو آخر الرسالات التي بُعثت للبشر، ورسول الإسلام هو خاتم الأنبياء، والوحي الذي كان يهبط على البشرية منذ أقدم عهود الأنبياء قد اكتمل بنزول القرآن. وبمجيء الإسلام تكون البشرية قد بلغت سنَّ الرشد، واستكمل كل ما كان ينقص الرسالات السابقة. وهكذا ينطوي الإسلام على عقيدة أساسية هي أنَّه دين البشرية التالية كلها، وتعاليمه هي أعلى قمة للتشريع والأخلاق والحكمة يمكن أن يهتدي بها الإنسان.

في وضع كهذا، كيف يمكن أن يوصف التاريخ التالي للبشرية؛ أعني تاريخها الذي أعقب وصولها إلى تلك القمة؟ لن يكون هذا التاريخ، في واقع الأمر، سوى شروح على متن، هو الوحي في صورته المكتملة، أو — إذا جاز في هذا السياق أن نستخدم تعبيراً فنياً — تنويعات على لحن أساسي، هو الرسالة المحمدية. وفي إطار وجهة نظر كهذه، كيف يمكن أن يكون للمستقبل دور جوهري في فكر الإنسان المسلم؟ إنَّ مسار التاريخ، بعد الإسلام، إمَّا أن يكون تدهوراً، وإمَّا أن يكون — على أحسن الفروض — محاولةً دائمةً للعودة إلى الإشعاع الأول، وفي كلتا الحالتين لا ينطوي المستقبل على جديد، ولا يمثِّل تطوُّر البشرية خطاً صاعداً إلى أعلى. وربما تصوّر المؤمن المتمسك بحرفية عقيدته أنَّ الأمل في مستقبل

أفضل من أي شيء عُرف في الماضي، ينطوي على نوع من التجديف؛ إذ يتضمن الاعتقاد بأن التاريخ سيبلغ يوماً ما نقطة تعلو على المستوى الذي بلغه عند نزول الوحي، وهو أمر ممتنع بالنسبة إلى عقيدة اكتمل بها رشد الإنسان؛ أعني عقيدة يستحيل — بحكم تعريفها ذاته — أن يتم تجاوزها في أية لحظة لاحقة من تاريخ البشر.

(٤) فإذا انتقلنا إلى قلب العالم المعاصر، وجدنا أن التفكير في احتمالات المستقبل يحمل في طياته خطراً يهدد، في نظر البعض، قيمةً كثيرةً مرتكزةً على أساس ديني. فحين يفكر الإنسان المعاصر في المستقبل، يتجه ذهنه، في الأغلب، إلى تلك الكشوف المستمرة التي يوسع بها العلم والتكنولوجيا نطاق معرفته بنفسه وبالعالم وسيطرته عليهما. والطابع العام الذي يجمع بين هذه الكشوف كلها هو اتجاه الإنسان إلى تأكيد قدرته وانتقاله التدريجي من مرحلة قبول الطبيعة، على ما هي عليه، إلى مرحلة تغييرها وتشكيلها وفقاً لأغراضه، مما يؤدي به إلى منافسة الطبيعة وإحداث تحول جذري في مسارها والوصول إلى بدائل أفضل لنواتجها.

مثل هذا الجهد العلمي والتكنولوجي يتخذ، في عالمنا المعاصر، طابعاً يؤدي إلى التصادم مع كثير من القيم الدينية، صحيح أن هذا التصادم قد حدث من قبل، في الغرب أولاً ثم في الشرق الإسلامي بعد ذلك، في صد فكرة دوران الأرض ونظرية التطور والتحليل النفسي ... إلخ، ولكن الوضع الراهن أخطر من ذلك بكثير. فالعلم يسير الآن في أول الطريق المؤدي إلى كشوف تقف على مدخل تلك المنطقة المحظورة التي كانت من قبل وقفاً على التفسير الديني وحده. والتفكير المستقبلي في العلم يؤدي مباشرةً إلى توقع التحكم في المخ البشري ومختلف القدرات الإنسانية، وإلى أطفال الأنابيب، وتخليق الحياة الصناعية، والتحكم في جنس المواليد، بل وفي صفاتهم الجسمية والنفسية والعقلية. هناك إذن قوى مخيفة توشك على الانطلاق من داخل مختبرات العلماء، وهي قوى لا تقتصر على التحكم في الطبيعة المادية، بل تسعى إلى التحكم في الطبيعة البشرية بدورها. وكل اتجاه إلى التفكير في مستقبل هذه التطورات، يثير بالضرورة حساسيات ومخاوف لا حصر لها؛ فالمستقبل يحمل في طياته احتمالات مزعجة، تؤدي إلى زعزعة قيم ظلت مستقرة ومريحة زمناً طويلاً. وإذا كانت هذه التجديدات المستقبلية تثير حيرة المفكرين الإنسانيين في المجتمعات الغربية التي تصنع التغيير ذاته، فإنها بلا شك خليقة بأن تثير مزيداً من الجزع في المجتمع العربي الإسلامي الذي يُفاجأ بالتغيرات ولا يصنعها، والذي لا يزال

متوقِّفًا عند مرحلة مبكرة من مراحل المقاومة الذهنية والنفسية للتجديد، فنحن ما زلنا، في كتاباتنا، نقاوم مبدأ التطور البيولوجي بقوة، على أُسس دينية بحثة، بل إنَّ فينا مَنْ لا يزال يعترض على فكرة دوران الأرض. ويذكر كاتب هذه السطور أنَّه وُجِهَ بمقاومة عنيفة، في بعض أوساط الطلاب الجامعيين، عندما أشار إلى تلك الحقيقة البسيطة، التي يمكن أن يتضمنها أيُّ كتاب إحصائي تُصَدِّره إحدى الإدارات الصحية في أيِّ بلد، وأعني بها أنَّ تحسين أساليب الوقاية والعلاج في الطبِّ الحديث قد أدَّى إلى زيادة متوسط أعمار البشر. فإذا كانت أمثال هذه المواقف لا تزال قائمةً في مجتمعاتنا، فهل نتصور أنَّ التفكير المستقبلي، بما ينطوي عليه من احتمالات تزعزع أشدَّ القيم رسوخًا، أو على الأقلَّ تدفع الأذهان إلى إعادة التفكير فيها من جديد بطريقة جذرية، هل نتصور أنَّ مثل هذا التفكير سيجد أرضًا خصبةً في عقولنا؟

(ب) الأسباب الحضارية

(١) سبق أن عرضنا لتلك النظرية التي ترى في الوحي أعلى قمة بلغتْها الحكمة والشريعة في أيِّ عصر (لو شئنا الدقة لقلنا إنَّ هذه القمة تعلو على الزمن لأنها كانت موجودةً منذ الأزل، وإن كانت قد أُبلِغَتْ إلى البشر في لحظة زمنية مُعيَّنة، وفي منعطف أساسي للتاريخ). ولقد كان من الطبيعي أن تؤدِّي هذه النظرة إلى فلسفة للتاريخ ترى في مسار البشرية، بعد عصر الوحي الأول، تدهورًا، وتعلُّق أقصى الآمال على التشبُّه بهذا العصر الأول، أمَّا تجاوزه فمُحال. تلك هي الصورة التي اتخذتها فكرة «العصر الذهبي المجيد» في العالم الإسلامي، مع ملاحظة أنَّ هذا العصر الذهبي ليس عصر أمجاد بشرية، بل هو ذلك الذي تحقَّقت فيه أرقى صورة من صور اتصال الألوهية بالإنسانية في وحي يُمثِّل كلمة الله الحرفية والمباشرة. وعندما يكون المستقبل بالضرورة أدنى مستوى من الماضي، وعندما يكون قُصارى الأمل هو أن نكرَّر في المستقبل لحظةً مُعيَّنة من لحظات الماضي، فعندئذٍ يفقد المستقبل قيمته بوصفه غايةً يتجه إليها نشاط الإنسان، ومن ثَمَّ لا تعود هناك حاجة إلى جَعْلِهِ موضوعًا أساسيًا للتفكير.

وحسبنا هنا أن نستشهد بأقوال وردَّت في اثنين من أحدث الكتب التي عالجت هذا الموضوع، مع ملاحظة أنَّ هذه الشهادة تؤيدها آراء كُتَّاب كثيرين أسبق عهدًا انتهوا بدورهم إلى نتيجة مماثلة. فالدكتور فهمي جدعان، في كتابه القيم «أُسُس التقدم عند

مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث»^٢ يقتبس الحديث النبوي الصحيح، ذا الدلالة البالغة في موضوعنا، وهو «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، ويرى أنَّ التاريخ الإسلامي، بعد عصر الخلفاء الراشدين كان ينطوي على حتمية «التقدم إلى الأسوأ»^٣. وهو حين يعرض لآراء بعض الشخصيات الإسلامية التي تعترف بشكل من أشكال فكرة التقدم (وكل اعتقاد بالتقدم هو بالضرورة تفكير مستقبلي، وإن كان العكس ليس صحيحاً دائماً)، يرى أنَّ هذه الشخصيات كانت هامشية ولا تُمثِّل المجتمع كله: «يمكننا القول إنَّ الذين حملوا في نفوسهم الأمل بالتقدم لم يكونوا إلاَّ نخبةً معزولةً أو شبه معزولة اجتماعياً ... ثم ... إنَّ هذه الأفكار لم ترافقها الممارسة ... ولذا لا عجب إذا ما رأينا أنَّ الإحساس بتقهقر الحياة الاجتماعية والسياسية في الإسلام قد وجد ... صدَّى عظيمًا وقوةً عارمةً في حياة الناس»^٤.

أمَّا الشاهد الثاني فهو الأستاذ محمود أمين العالم، الذي يصل، بعد بحث لمفهوم الزمن في الفكر العربي، إلى أنَّ «النظرة العربية الإسلامية في العصر الوسيط كان يسودها بشكل عام مفهوم للزمن يخلو من الرؤية التطورية، بل كان يغلب عليه الطابع الارتدادي. فبالرغم من الأعلام المتعلقة بالمهدي المنتظر، وبالرغم من الممارسات الفكرية والاجتماعية والتكنولوجية المختلفة، التي كانت تتطلع إلى تغيير في الحاضر أو المستقبل، فإنَّ مرحلة الدعوة الأولى كانت تُمثِّل نقطة إشارة إلى ما هو الأفضل والأمثل، ممَّا يجعل من حركة الزمن المتصل ارتدادًا ونكوصًا وتدهورًا من ناحية القيم»^٥.

(٢) على أنَّ هذه النظرة إلى التاريخ على أنَّه يسير في خطٍّ هابطٍ بالقياس إلى مصدر الإشعاع الأول، أيَّ عصر الدعوة الإسلامية، لم تخلُ من محاولات للإحياء كانت مشوبةً بالتفاؤل، وليس من مهمتنا هنا أن نعرض لهذه المحاولات الكثيرة، وإمَّا الذي يُهمُّنا هو الأسس الفكرية التي قامت عليها، وهل استطاعت أن تترك في عقول الناس صدَّى يمكن أن يكون دعامةً لاتجاه مستقبلي تفاؤلي بالمعنى الصحيح. فلقد استشهد الكثيرون

^٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

^٣ المرجع المذكور، ص ٢٢.

^٤ المرجع نفسه، ص ٤٧.

^٥ مفهوم الزمن في الفكر العربي الإسلامي قديمًا وحديثًا؛ مقال في دراسات في الإسلام، تأليف عدَّة مؤلِّفين، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٠م، ص ١١٩-١٢٠.

بالحديث النبوي الذي يُعبّر عن رؤية تكسر حِدّة النظرة التشاؤمية إلى التاريخ، وتبعث أملاً في تجديد حياة العقيدة، ومن ثمّ بَعَثَ دماء جديدة في حياة المجتمع، وأعني به «يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد هذه الأمة أمر دينها». ولكنّ، ما نطاق النظرة المستقبلية التي تترتب على هذا الحديث؟ إنّ المسألة هنا تتعلق بإحياء أمر الدين، ففي كل قرن يظهر مُصلح لكي يعيد دماء الحياة التي جفّت في شرايين الفكر الديني نتيجةً لسوء الفهم وفساد الممارسة. ومهمّة هذا المُصلح هي أن يتدارك الخطأ، ويحوّل دون أن يصبح التدهور وقوعاً في الهاوية، ولكن ليس من مهمّته — على الإطلاق — أن يتجاوز نطاق الإشعاع الأول للعقيدة، أو يعلو على المستوى الذي سبق بلوغه في نقطة مُعيّنة من الماضي. (٣) ولو قفزنا عبر الزمان قفزةً كبرى لنصل إلى الوضع السائد في العصر الحاضر، لوجدنا أنّ عدداً غير قليل من الجماعات الدينية المعاصرة في العالم العربي، تُلخّص فلسفتها الإصلاحية في عبارة واحدة هي: «لقد كان المسلمون الأوائل منتصرين في جميع الميادين، وهزموا أعظم دول العالم في زمانهم، عندما كانوا يتبعون تعاليم دينهم، ثم تدهورت أمورهم لما انصرفوا عن الدين. إذن فلنُعُد إلى حظيرة الدين كيما نصبح مرةً أخرى أعظم أمم العالم.» قد تختلف التعبيرات من جماعة إلى أخرى، ولكنني أعتقد أنّ هذه العبارة تُلخّص الدعوة الفكرية لعدد من أهمّ الجماعات الإسلامية الحالية، وإذا لم يكن من مهمّتنا أن ندخل في جدل يكشف عمّا في هذه «الوصفة» من سذاجة وقصور (يتمثّل، قبل كل شيء، في تجاهل الفوارق النوعية الهائلة بين عصر الدعوة الإسلامية والعصر الحاضر، وإسقاط كل التغيرات التي طرأت على العالم كله في الفترة الواقعة بين الحقبَتين)، فإنّنا نستطيع أن نكتشف بسهولة، في هذه المعادلة المُبسّطة التي تقتنع بها أعداد هائلة من العرب المعاصرين، نفس السمة التي كُنّا نشير إليها منذ قليل، وهي أنّ أقصى حلم يتمناه هذا الفكر للمستقبل هو أن يتخذ شكل الماضي البعيد، وأنّ الإحياء والتجديد هو الأمل الأكبر، أمّا التجاوز فمستحيل.

وتقترب من ذلك تلك الدعوة المُلحّة، التي نجدها عند أوساط أكثر تفتُّحاً وعصرية، إلى «فتح باب الاجتهاد». فالدعوة مبنية بالطبع على أساس أنّ باب الاجتهاد ظلّ مغلقاً وما زال، أيّ إنّ القاعدة التي يركز عليها الفكر السائد، في مجال تفسير أحكام الشريعة، هي قاعدة الثبات على أحكام ماضية، وما تستتبعه من اعتقاد ضمني بأمرين؛ أولهما أنّ الاجتهادات التي ظهرت حتى عصر مُعيّن في الماضي هي الأصلح، وأنّه لم تظهر طوال الفترة اللاحقة ظروف جديدة تدعو إلى إضافة الجديد إليها. أمّا الداعون إلى فتح باب

الاجتهاد فإنهم أكثر تطلعاً إلى الأمام، إذ يرون أنَّ أيَّ عصر يحقُّ له أن يخوض ميدان الاجتهاد وفقاً لظروفه الخاصة، وأنَّ مقدار التغير في العصر الحاضر بالذات، يُبرِّر عدم الاكتفاء بالأحكام الماضية. ومع ذلك فإنَّ لهذا التطلع إلى الأمام حدوداً لا يتعداها؛ ذلك لأنَّ الدعوة تنطوي على «إعادة»، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معانٍ مثقلة بالإشارة إلى الماضي، فضلاً عن أنَّ الاجتهاد نفسه يظلُّ يلتزم بالنصِّ الأصلي، محاولاً تفسيره وفقاً لمتطلبات العصر الجديد، أيَّ إنَّ الإطار العام المنتمي إلى اللحظة العليا في الماضي يظلُّ هو المرجع الأساسي، وتظلُّ الفكرة الكامنة هي أنَّ المستقبل لا يستطيع أن يأتي بشيء يتجاوز الماضي.

(٤) وأخيراً فقد رأى البعض في فكرة «الإمام» أو «المهدي المنتظر» اتجاهاً مستقبلياً؛ لأنها تُمثِّل أملاً دائماً في أن يأتي اليوم الذي يظهر فيه ذلك الذي يدحر قوى الظلم ويملاّ الدنيا عدلاً. ومن الواضح أنَّ النص الذي اقتبسناه من قبل للأستاذ محمود العالم يسير في هذا الاتجاه؛ إذ ينطوي على الاعتقاد بأنَّ فكرة المهدي المنتظر استثناء من الاتجاه العام الذي ينظر إلى التاريخ نظرةً ارتدادية، ولكنني أعتقد أنَّ التحليل الدقيق لفكرة «المهدي المنتظر» كفيل بأن يدرجها ضمن الإطار التقليدي الذي يجعل الزمن اللاحق لعصر الوحي والرسالة ارتداداً وتراجعاً.

ذلك لأنَّ أقصى ما يصل إليه حكم «المهدي المنتظر» هو «عودة» العدل إلى ربوع الإسلام مرةً أخرى، ومهمته، كما يتصورها الخيال الشعبي، هي أن يقضي بسيفه البتار على تلك القوى الظالمة التي أفسدت حياة المسلمين، ويعود بهم مرةً أخرى إلى العصور الزاهية الأولى. ولا شك أنَّ اشتراط كون «الإمام» أو «المهدي المنتظر» من آل البيت، أمر له دلالة البالغة في هذا الصدد؛ ذلك لأنَّ انتماءه إلى بيت الرسول يرمز للاستمرار بين الماضي والحاضر، ويحدّد سمات المستقبل المنتظر والمأمول بأنها «بعث» لعصر العدل الأول من جديد، صحيح أنَّ هذا الانتماء إلى آل البيت كان، في البداية، ردَّ فعل على الاضطهاد الذي لحق أنصار هذه الفكرة على يد الأمويين، ولكن استمراره حتى اليوم يدل على أنَّ نوع الأمل المرتقب في المستقبل هو العودة إلى ذلك العصر الذي كان فيه العدل مستتباً على يد أكرم بيت في الإسلام.

هذه الفكرة، التي اكتسبت في أيامنا هذه، قوةً مُتجددة بفضل الثورة الإيرانية، تُعبّر في الواقع عن اتجاه مستقبلي وارتدادي في آنٍ معاً، ولا يمكن أن تُعدَّ فكرةً ثوريةً أو تجديديةً بالمعنى الصحيح، فالخيال الشعبي لا يتصوّر في هذه الحالة ثائراً، بالمعنى المطلق

لهذه الكلمة، ينبع من قلب الشعب، بغضّ النظر عن حسبه ونسبه، لكي يقيم عدلاً من نوع جديد لم تعرفه البشرية من قبل، وإنّما يضع هذا الخيال ضوابط تربط هذه الثورة بالماضي، ولا تجعلها «مستقبلية» بكل معاني الكلمة. والواقع أنّ الأمل في «المهدي المنتظر» كان من الممكن، في ظروف أخرى، أن يؤدّي إلى تصوّر «يوتوبيا» مستقبلية محدّدة المعالم، يُسقط عليها الإنسان المُضطهد كل آماله في مجتمع أفضل وأعدل، ويتخلص فيها الإنسان من قيود الماضي والحاضر مُطلقاً العنان لخياله كيما يبني هذا المجتمع المثالي بصورة حرة طليقة، ولكن كل ما قيلَ عن «المهدي المنتظر» لم يشكّل «يوتوبيا» بالمعنى المعروف لهذه الكلمة. وكان السبب الحقيقي لذلك هو أنّ حلم العدالة هذا لم يكن حراً طليقاً، بل كان مقيداً بجميع القيود التي تحكّمت في نظرة المجتمع الإسلامي إلى التاريخ، وهي النظرة التي لا يُطلب فيها من المستقبل، في حالة التفاؤل الشديد، أكثر من أن يكون ترديداً لأزهى العصور الماضية.^{*٦}

(ج) الأسباب الاجتماعية والسياسية

(١) من المؤكّد أنّ التدهور الفعلي الذي مرّت به البلاد الإسلامية، وخاصةً في المنطقة العربية، بعد عصور الإسلام الزاهرة الأولى، كان له تأثيره القوي في سيادة النظرة إلى التاريخ على أنّه يسير في خطّ هابط، وهي النظرة التي نراها مسئولةً عن ضالة دور التفكير المستقبلي في العقل العربي، فمن الطبيعي أن يؤدّي الانحلال والسقوط على مستوى الواقع الفعلي إلى شيوع مفهوم السقوط والترديّ على مستوى الفكر، ومن الطبيعي أن تكون فلسفة التاريخ، في جزء منها على الأقل، انعكاساً للأوضاع المتدهورة التي كانت قائمةً بالفعل. ويكفي المرء أن يُلقِيَ بنظرة سريعة على الأوضاع العامة للتاريخ الإسلامي، في معظم فتراته التي أعقبت عصر الرسالة والفتوح وتكوين الدولة الكبرى، لكي يدرك الأسباب التي جعلت تفكير الناس قدرّاً تشاؤمياً لا مكان فيه لنظرة مستقبلية. ولا شك أنّ

^{*٦} هل يستطيع المرء أن يربط بين هذه القيود التي لا يمكن أن تخرج عنها فكرة «الإمام» و«المهدي المنتظر»، أيّ بين عجزها عن تكوين نظرة مستقبلية متحرّرة تماماً من الماضي، وبين ما يلاحظه الكثيرون، بعد عام ونصف من نجاح الثورة الإيرانية، من افتقارها حتى الآن إلى برنامج ثوري بالمعنى المتكامل، في بمقتضيات الحاضر ويكفل مواجهة المستقبل في تغيّره السريع والدائم؟

حقائق الانحلال الداخلي، والتصارع بين فئات السُّلطة، واستبداد الحكم، وتربُّص القوى الخارجية كالتتار ومختلف الشعوب المسيحية؛ هذه الحقائق معروفة للجميع، وهي تقدِّم تفسيراً لجانب هام من جوانب الاعتقاد بتدهور التاريخ وعدم جدوى التفكير في المستقبل، ومع ذلك فإنَّنا لا نؤيد الرأي القائل بأنَّ هذا هو التعليل الوحيد، لأنَّ مجموعة الأسباب التي أوردناها في هذا البحث كفيَّة بإقناعنا بأنَّ الواقع الهابط لم يَكُن هو المصدر الوحيد للفكرة القائلة إنَّ الزمن والتاريخ كله يسيران في اتجاهٍ هابط.

(٢) ونستطيع أن نضيف من بين العوامل التي تؤدي إلى هذه النتيجة، عامل البيئة الطبيعية وما يترتب عليها من آثار اجتماعية؛ ذلك لأنَّ البيئة العربية إمَّا صحراوية وإمَّا زراعية، وفي كلتا الحالتين يكون إيقاع التغير في الحياة بطيئاً، بل في أحيان كثيرة غير ملموس. وهكذا تغلب الأشكال السكونية الثابتة على تفكيرنا، ويصعب أن تجد مفاهيم الدينامية والتحول السريع والدائم مكاناً لها في أذهاننا. وفي مثل هذه الأوضاع لا نتوقف الأذهان طويلاً عند احتمالات حدوث تغييرات حاسمة في المستقبل، يتعيَّن علينا أن نتأهب لمواجهة قبل حدوثها. وعلى العكس من ذلك فإنَّ المجتمعات التي يتسارع فيها إيقاع التغير (لكونها تنتمي إلى بيئة صناعية)، لا تجد صعوبةً في إعداد نفسها — ذهنياً على الأقل — للاحتمالات مستقبلية مفاجئة، مختلفة اختلافاً جذرياً عن الواقع القائم، كاحتمالات انتقال الحياة البشرية إلى قاع المحيط أو الفضاء الخارجي، والتحكم في قدرات المخ البشري وفي الخلية الوراثية، واحتمال حدوث تغييرات حاسمة في أساليب التعليم والاتصال، بل في الأنظمة السياسية والاجتماعية وتركيب الأسرة بوصفها نظاماً اجتماعياً. هذه الأمور كلها تُعدُّ، بالنسبة إلينا، خيالاً قد نقرأ عنه لطرافته، ولكي نعرف ما قد يحدث لـ «الآخرين»، ولكننا لا نتوقف عنده طويلاً؛ إذ إنَّنا نؤمن في قرارة أنفسنا أنَّ هذا لن يحدث «لنا». ففي نظر عقلية سكونية لم تهَيء نفسها للتغيُّر السريع، لا يمكن أن تكون صورة المستقبل مختلفة جذرياً عن الحاضر، ولا يكون هناك استعداد أصلاً لأخذ هذه الاحتمالات بجدية، كما لو كانت شيئاً يمكن أن نواجهه بالفعل في يوم ما.

(٣) ولو تأملنا صورة الواقع المعاصر للإنسان العربي، لوجدنا أنَّها ترتكز على ممارسة فعلية مُركزة بقوة على الحاضر، وأيديولوجية موجَّهة أساساً نحو الماضي، وفيما عدا ذلك لا يبقى للبُعد المستقبلي مكان حقيقي.

إنَّ الإنسان العربي، سواء أكان شديد الثراء أم شديد الفقر، يمارس حياته في اللحظة الحاضرة بتكثيف شديد. فالحاضر، بالنسبة إلى الثَّري، يعني إمتاع الحواس بترف اللحظة

والانغماس في مُتَع الحياة إلى حدِّ الإغراق. هذه الحياة المُتَرَفَّة لا تترك مجالاً كبيراً للتفكير في المستقبل، الذي قد يحمل في طيَّاته احتمالاتٍ غير مريحة تتنافى مع «مذهب اللذة» الذي يسيطر على سلوك العرب الأثرياء. ومجرّد عمل حساب الاحتمالات المستقبلية بجدية، يعني التنازل عن متعة الحاضر وأخذ الحسابات العقلية في الاعتبار بدلاً من الملذات الحسيّة. فلماذا ينتزع الإنسان نفسه من متعة اللحظة الحاضرة المضمونة ومن هدوئها وسكينتها، من أجل توقُّعات قد تكون مُقلقة مُزعجة، وقد تدفعه في النهاية إلى التضحية بقدر كبير أو قليل من رخاء الحاضر ونعمته؟

أمّا الإنسان العربي في المجتمعات الفقيرة فقد تدهورت أحواله إلى حدِّ الانشغال الكامل بالتغلُّب على مشكلات اللحظة الراهنة، بحيث لم يعد ذهنه يملك ترف التفكير في المستقبل أو التخطيط له. فالصعوبة الشديدة التي يواجهها مثل هذا الإنسان في كافة جوانب حياته اليومية، تستحوذ على تفكيره استحواداً كاملاً لا يترك فراغاً للاهتمام بأيّ شيء يخرج عن النطاق الفوري المباشر.

ففي الصراع بين التفكير في الآتي وفي الآتي، تُحسَم المعركة نهائياً لصالح الأول نتيجةً للتراكم الهائل للمشكلات والتعقيدات التي يتعيّن مواجهتها لحظةً بلحظة. ولا شكَّ أنَّ ممّا يدعم هذا الاتجاه إلى الاكتفاء بالتفكير في الحاضر، انعدام الثقة في تلك الوعود التي تُقدِّمها إليه أنظمة الحكم من آنٍ لآخر، بصورة منتظمة، كيما تبعث فيه نوعاً من الأمل يساعدها هي ذاتها — قبل أن يساعده هو — على اجتياز صعوبات اللحظة بأكبر قدر من الأمان. وكلّما استمرّت عملية الإلهاء هذه، التي تحشد لها كل القدرات الإعلامية الحديثة، وتبيّن زيف وعودها مرةً بعد مرة، قلّت ثقة المحكومين في المستقبل ذاته، لا في وعود السُلطة المسئولة عنها فحسب. وحين تُعرّض على الناس صورة تتسم بشيء من الواقعية، كالقول مثلاً إنَّ الشعب المصري سيبلغ تعداده سبعين مليوناً في سنة ٢٠٠٠م، في الوقت الذي يعاني فيه العدد الموجود حالياً أشدَّ المعاناة من الحاضر المظلم، فإنَّ صورة المستقبل تبدو مصدرًا لمزيد من التعاسة، ومن ثَمَّ فإنَّها تُستبعد بسرعة لأنَّ في تعاسة الحاضر ما يكفي. وهكذا فإنَّ الإنسان العربي، في حالة الاستقطاب الاقتصادي التي تميز حياته في الرُّبع الأخير من القرن العشرين، بين ثراءٍ خيالي وفقيرٍ مُدقع، يجد في كلتا الحالتين ما يدفعه إلى استبعاد التفكير المستقبلي، فهو في الحالة الأولى يعيش في حُلُم وردي جلبه ثراءٌ مفاجئ، لم يتولّد عن جهد وعمل متدرّج، ويرفض الخروج من حالة الحُلُم لكي يواجه مستقبلاً قد يتطلّب منه جهداً شاقاً، وقد يحمل في طيَّاته احتمالاتٍ مزعجة، وهو في الحالة

الثانية يملك في حاضره من الهموم ما يكفيه، وما يسدُّ أمامه طريق الامتداد بتفكيره لحظة واحدة إلى الأمام.

وفي كلتا الحالتين تلعب أيديولوجية العودة إلى الماضي المجيد دورها في إبعاد الأذهان عن المواجهة الحقيقية للمشاكل المتراكمة. ونظرًا إلى أنَّ الماضي قابل للتفسير على أنحاء عدَّة تجعل من السهل تشكيله وفقًا للأهداف المطلوبة، فإنَّ هذا الغطاء الأيديولوجي يؤدِّي دوره بكفاءة تامة، وبلا أيَّة خسائر أو أضرار في كلتا الحالتين؛ ففي حالة الثراء الخيالي يُقدِّم الماضي غطاءً «روحانيًا» يتسرَّ على الحسيَّة المُفرطة التي تسود مجتمعات تعيش في متعة اللحظة الحاضرة، فتنتشر هنا الدعوات السلفية، التي يصل بعضها إلى حدِّ التطرف، والتي يموِّلها في كثير من الأحيان أعظم أفراد المجتمع ثراءً، بحيث تجمع في داخلها على نحوٍ فريد بين الروحانية الداعية إلى الزهد والانصراف عن مُتَع الحياة على مستوى الدعوة الأيديولوجية، وبين المادية المُغرقة في الجري وراء المكاسب الدنيوية، على مستوى الممارسة الفعلية. وفي حالة الفقر المُدقع تُقدِّم أيديولوجية الماضي الروحاني المجيد تعويضًا تخديريًا فعَّالًا عن هُزال الحاضر وتعاسته، وقد تصل هذه الأيديولوجية إلى حدِّ التصوف الذي يُنسي الناس بؤس الحاضر ويصرف فكرهم إلى آفاق يسهُل فيها عليهم تحمُّلُ شدائد الحياة الواقعية ومصاعبها. وهنا أيضًا تلعب أجهزة الإعلام، التي تُوجِّهها الدولة في الأغلب، دورًا أساسيًا؛ لأنَّ إبعاد الأذهان عن كشف تعايسة الأوضاع الحاضرة، هو أيسر السُّبل للتسرُّ على تقصير المسئول عن هذه الأوضاع، وهو أيضًا أيسر السُّبل لتجنُّب المسؤولية الفادحة التي ينطوي عليها التفكير الجاد في المستقبل.

خاتمة

في اللغة العربية يُسمَّى الاتجاه إلى تحسين الأوضاع، في الحاضر أو المستقبل، «تقدُّمًا»، وهكذا نتحدث مثلًا عن «تكنولوجيا متقدمة»، ونعني بذلك تكنولوجيا بلغت مستوى رفيعًا، أو ستبلغه في المستقبل، ولكن لفظ «التقدُّم» يُعبَّرُ، في الوقت ذاته، عمَّا هو قديم. وهكذا، فإنَّك حين تتحدث في العربية عن «عصر متقدِّم»، لن تكون واثقًا إن كان المقصود هو أنَّ هذا العصر أفضل وأرفع، بالمقاييس الحديثة، من عصور سابقة، أم إنَّ المقصود هو «أحد العصور القديمة أو الغابرة». فالتعبير — بغضَّ النظر عن سياقه — يؤدِّي المعنيين معًا، وبعبارة أخرى فإنَّ في لغتنا لفظًا واحدًا، مشتقًّا من جذر واحد، يؤدِّي معنى الحركة إلى الأمام والحركة إلى الوراء، أو الاتجاه إلى المستقبل والاتجاه إلى الماضي، في آنٍ معًا، فهل

لهذا الازدواج في المعنى دلالة خاصة؟ وهل هو يُعبّر عن سمة أساسية في حضارة يكون فيها النمو والتطور والتحسين، على الدوام، عودةً إلى نموذج قديم؟^٧ يبدو أنَّ الحقائق التي عرضناها في الصفحات السابقة تؤكد هذا الاستنتاج بقوة.

لقد حاولنا في هذا البحث أن نقدّم تشخيصًا لمظاهر الابتعاد عن التفكير المستقبلي في الحياة والفكر العربيين، مع الاهتمام بالجذور القديمة الممتدة حتى حياتنا المعاصرة، وهي الجذور التي تقوم بدور لا يقلُّ أهمية عن دور الظروف الراهنة في إعاقة ظهور فكر مستقبلي مبني على أسس علمية وعقلانية.

على أنَّ العصر الحاضر لا يحتمل مثل هذا التجاهل لاحتمالات المستقبل، فمهما كانت مجتمعاتنا تقليديةً بطيئة الإيقاع، فإنَّ التغير لا بدَّ أن يلحقها، ولا بدَّ أن يكون وقعُه أشدَّ على مَنْ لا يهيئون أنفسهم عقلياً ونفسياً له. وإنَّه لمن المفارقات الغريبة أن نرى المجتمعات التي تصنع التغير وتمارسه وتفرضه على العالم كله، منذ أربعة قرون على الأقل، تشعر بالجزع من سرعة معدّل التحولات المنتظرة في المستقبل القريب، ومن التغيرات الاجتماعية والنفسية التي لا بدَّ أن تطرأ على الإنسان عندما يكون معدّل التغير في مجتمعه متجاوزاً لطاقته على الاستيعاب والتكيف. بل إنَّ هذه المجتمعات التي كانت حياتها كلها تحولاً يسيرُ بإيقاع شديد السرعة، تطلق على الاختلال الذي يمكن أن يُصيب الإنسان نتيجةً لذلك اسم «صدمة المستقبل»، ونُخصّص لها عددًا هائلاً من الكتابات والمؤتمرات ومراكز البحث.

فماذا نفعل نحن حين تجرّفنا ثورة المعلومات، والثقافات العالمية الجديدة، والنتائج الاجتماعية والنفسية المترتبة على إعادة توزيع مراكز القوة والثروة في المجتمع، والقيم

^٧ من المصادفات العربية أنَّ مقال الأستاذ محمود العالم في كتاب «دراسات في الإسلام»، الذي أشرتُ إليه من قبل، قد وقع في يدي بعد تدوين هذه الملاحظة مباشرةً، خلال فترة الإعداد لهذا البحث، وقد تبين لي أنَّه قدّم في ص ١٢٠-١٢١ إشارةً مماثلةً إلى المعنى المزدوج لكلمتي «المتقدّم» و«التأخّر» في اللغة العربية. غير أنَّ الأستاذ العالم يرى أنَّ المعنى الذي يشير إلى الماضي، في لفظ «المتقدّم» كان هو المعنى المُستخدَم قديماً، على حين أنَّ المعنى الذي يشير إلى المستقبل هو المعنى الحديث، ولذلك يستنتج أنَّ القدماء كانوا موجَّهين إلى الماضي، بينما أصبح محور الإشارة عند المُحدثين هو المستقبل. وربما كانت هذه هي نقطة الخلاف بيني وبينه في هذا الموضوع؛ لأنَّ لغتنا المعاصرة تستخدم الكلمة بالمعنيين معاً في آنٍ واحدٍ، كما يدلُّ على ذلك المثل الذي أوردته في هذه الصفحة، ولذلك فإنَّني أعتقد أنَّ إشارتي إلى تلازم المعنيين اللذين يدلّان على القديم والجديد في آنٍ واحدٍ، ما زالت صحيحة.

الجديدة المترتبة على كشف علمية ستعمُّ نتائجها على الجميع؟ ماذا نفعل حين نواجه ذلك بأبنية فكرية تقليدية، تتجه إلى الماضي وتسجن نفسها في اللحظة الحاضرة، أمّا المستقبل فتتركه للظروف، وتنتظر حتى يأتي ذلك «المجهول» الذي لا تريد أن تشارك في صنعه؟

هذا، في رأيي، سؤال أساسي لأنَّ التوجُّه الذهني نحو المستقبل هو، كما نعلم جميعاً، أول وأهمُّ شروط الإبداعية والابتكار.

الفصل الخامس

الأصالة والمعاصرة^١

رأي جديد في مشكلة قديمة

لستُ أدري مَنْ الذي أدخل تعبير «الأصالة والمعاصرة» في حياتنا الفكرية، فقد كانت المشكلة نفسها معروفةً ومطروحةً أمام جمهور المثقفين، منذ القرن التاسع عشر، وكانت مجادلات الرواد المُحدثين من مُفكري العرب حول الموقف الذي ينبغي أن نتخذه من التراث الماضي ومن علوم العصر تنتمي إلى صميم هذه المشكلة. ومن المؤكّد أنّ استمرار مناقشة المشكلة نفسها حتى اليوم، واستمرار التساؤل عمّا ينبغي أن نأخذه من أسلافنا وما ينبغي أن نقتبسه من معاصرنا، واستمرار الخلاف بين مدارس تُعبّر عن نفس المواقف التي اتخذها أجداد روحانيون لنا منذ أكثر من قرن من هذا الزمان؛ هذا الاستمرار هو في ذاته علامة من علامات الاعتلال، لا الصحة العقلية. ففي الوقت الذي ظللنا خلاله نتجادل حول ما نأخذ وما نقتبس وما نتخلّى عنه أو نرفضه، وما يلائم ظروفنا وما يتنافى مع أوضاعنا أو أخلاقنا أو عقيدتنا؛ في هذا الوقت كانت أوروبا قد انتقلت من عصر الخيل إلى عصر الصواريخ، ومن طاقة الفحم إلى طاقة الذرة، وكانت اليابان قد تحوّلت من بلد شرقي منسي متخلّف إلى أكبر منافس لأعظم القوى الصناعية في العالم.

^١ مجلة فصول، العدد الأول، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٨٠م.

(١) الأصالة والمعاصرة

كان المفروض أن تُحسَم المشكلة منذ وقت طويل، وأن تنتقل من الحسم النظري إلى الفعل، وحتى لو عجزنا عن حسمها، فقد كان الواجب ألا نحصر أنفسنا في إطارها طوال أكثر من قرن كامل، تغيّرت خلاله البشرية بأكثر ممّا تغيّرت منذ عصر ميلاد المسيح، ومع ذلك فقد ظللنا ندور في نفس الحلقة، ونحصر أنفسنا في نفس الإطار، ونتصوّر أنّ حلّ مشكلاتنا الحيّة الملّحة التي تستصرخنا من كل جانب، ينبغي أن يظلّ مُعلّقاً حتى نجيب عن هذا السؤال الأساسي، وبعدئذٍ، ومن خلال الإطار الذي سنستقرّ عليه (إذا قدّر لنا يوماً ما أن نستقر)، سيصبح من الميسور أن نحلّ كل شيء.

وإحقاقاً للحق؛ فإنّ طرح المشكلة، طوال الفترة التي تزيد عن قرن من الزمان، لم يكن يحدث بطريقة واحدة، ولم تكن كل مرة أثّرت فيها المشكلة صورة طبق الأصل من الأخرى. فقد كانت مشكلة المواجهة بين القديم والجديد تُثار كل مرة في ظروف مختلفة، ويُعاد طرحها من خلال منظورات مغايرة، واستجابةً لمواقف متجدّدة. فهي تارة تُثار في مواجهة العلم الأوروبي المكتشف حديثاً، أو في مواجهة نظريات علمية مُعيّنة (كنظرية التطور مثلاً) صدمت العقل الشرقي الإسلامي، وحفزته إلى مراجعة موروثات كثيرة، وتارة أخرى تُثار في سياق الكفاح من أجل الاستقلال الوطني والتحرّر من المستعمر فكرياً ومادياً، وتارة ثالثة تُطرح في مواجهة التفوق العلمي والتكنولوجي لثقافة دخيلة احتلت أرضاً عربيةً وهذّدت الكيان العربي ذاته بأخطار فادحة.

وهكذا فإنّ صيغة «الأصالة والمعاصرة» هي أحدث صيغة لمشكلة طرحها العقل العربي على نفسه منذ أمد بعيد. ويبدو لي أنّ هذه الصيغة قد راجت رواجاً خاصاً، إنّ لم تكن قد ابتدعت ابتداءً، بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧م، وطُرحت في سياق عملية مراجعة النفس، الشاقة والأليمة، التي قام بها العقل العربي لكي يفهم سرّ هذه الهزيمة، أو يُخفّف عن نفسه وقعها، أو يبحث عن الوسائل الكفيلة بتعويضها. ويبدو لي أنّ اختيار الألفاظ ذاتها كان راجعاً إلى مؤثرات أجنبية، مباشرة أو غير مباشرة، فقد شاع في بلادنا مصطلح «الأصالة» ترجمةً للمصطلح الفرنسي Authenticité الذي استخدمه بعض المفكرين الغربيين المعنيين بأمور العالم الثالث، ووضعه في مقابل مصطلح «الحداثة Modernité»، الذي يقترب معناه المقصود كثيراً من لفظ «المعاصرة». وكان من أهمّ هؤلاء المفكرين الغربيين، المؤرّخ وعالم الاجتماع الفرنسي جاك بيرك، الذي عمل على ترويح هذا

المصطلح في كُتبه، وبين تلاميذه من العرب، وهم كثيرون، ومعظمهم يحتلُّ في حياتنا الثقافية مكانة هامة. وأنا لا أزمع أنني أتتبع تاريخ هذين المصطلحين، بل إنني أتمنى أن يقوم بهذه المهمة باحثٌ جاد، يكشف لنا بدقة عن الظروف التي أُدخل فيها، في حياتنا الثقافية، للمرة الأولى، ولكن إذا صحَّ أن مُفكرًا غربيًّا هو الذي يرجع إليه الفضل في إشاعة هذه الصبغة في جونا الثقافي، في العقدَيْن الأخيرَيْن، كانت هذه الحقيقة، في حدِّ ذاتها، مظهرًا من مظاهر الأزمة، ومفارقة لا تخلو من السخرية المريرة؛ أعني أن يستعير مثقفو أمة من الأمم من حضارة أخرى نفس الصيغة التي يريدون أن يُعبروا بها عن رغبتهم في الاستقلال الفكري عن الآخرين، والعودة إلى جذورهم، وبعث كل ما هو مضيء في تراثهم. على أية حال، ظهرت صيغة «الأصالة والمعاصرة» في حياتنا الثقافية في وقتٍ ما خلال العقدَيْن الأخيرَيْن (على الأرجح)، وسرعان ما تلقَّفتها أيادي الكُتَّاب والباحثين، وكوَّنت نواةً أساسيةً تحلَّقت حولها بلورةٌ ظلَّت تتضخم وتتضخم حتى ضُمَّت في داخلها قدرًا كبيرًا من نتاجنا الفكري والثقافي منذ فترة ظهورها. وشاعت الصيغة بين الكبار والصغار، وأصبحت حاضرةً في كل الندوات والمؤتمرات والحلقات، وصارت ضيفًا دائمًا على مجلَّاتنا الفكرية، وصفحاتنا الأدبية، وأصبح كل مُفكر يستقبل شابًّا مثقفًا يودُّ أن يُجري معه حديثًا أو مقابلة، يتوقع سؤالًا واحدًا على الأقلِّ حول مشكلة الأصالة والمعاصرة، ويصدِّق توقُّعه في الغالبية الساحقة من الحالات.

خلال هذا كله لم يتوقَّف أحدٌ لكي يحلِّل الصيغة نفسها، ويتبيَّن مدى قدرتها على التعبير عن المشكلة المطروحة، وهذا — للأسف — أمر شائع في جونا الثقافي؛ إذ تُطرح الصيغ فتتداولها الألسن على الفور، دون أن يتوقف أحدٌ لكي يتساءل عن مدى سلامة الصيغة ذاتها ودقتها. وحين تكون الصيغة غير دقيقة، ينعكس ذلك سلبيًّا على كل الجهود الفكرية التي نبذها في سبيلها.

وفي اعتقادي أن المفيد إلى أقصى حدٍّ أن نترَيَّ قليلًا لكي نُحلِّل هذه الصيغة التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من الحياة الثقافية على مستوى العالم العربي كله. وأستطيع أن أقول إنَّ تحليلًا كهذا قليلٌ بأن يكشف لنا عن عيوب أساسية في هذه الصيغة، وهي عيوب تمر — للأسف الشديد — على كل مَنْ يستخدمونها (وما أكثرهم)، دون أن ينتبه إليها أحد، وتؤدي إلى اختلال واضح في الإطار الفكري الذي تحصرنا فيه، وإلى وضع بدائل غير دقيقة لمعالجة تلك المشكلة الحيوية.

وآمل، من خلال التحليل الذي سأقدمه في هذا البحث، أن أثبت أن هناك ثلاثة عيوب أساسية في الطريقة الشائعة التي تُطرح بها مشكلة الأصالة والمعاصرة:

أولاً: إننا نتصور وجود تعارض أو تقابل بين اللفظين، مع أنه لا تعارض بينهما على الإطلاق.

ثانياً: إننا نفرض على أنفسنا، في مواجهة هذه المشكلة، اختياراً بين بديلين (أو توفيقاً بينهما)، وبذلك نحصر أنفسنا في هذا الإطار الضيق، مع أن هناك بدائل أخرى لا تنتمي إلى هذا الطرف أو ذاك.

ثالثاً: إن الصيغة بأكملها لا تحل المشكلة الحضارية لمجتمعنا بقدر ما تُعبر عن فراغ أساسي في حاضر المجتمع الذي نعيش فيه.

(٢) ماذا تعني الأصالة؟

في تصوري أن مفهوم الأصالة معنيين رئيسيين، بينهما تشابك واتصال وثيق: المعنى الأول زمني، فالأصيل، أو العريق، هو الذي تمتد جذوره إلى الماضي و«تتأصل» فيه. بهذا المعنى نتحدث عن أسرة أصيلة، أو عن فرس أصيل، فنقصد في الحالتين امتداد الجذور إلى أصول بعيدة يمكن تتبعها والزهو بها. ولكن هذا الذي تمتد جذوره في الماضي لا بد أن يكون موجوداً معنا اليوم، أي لا بد أن يكون معاصراً. فالفرس الأصيل هو السليل الذي نراه حولنا، ونستطيع أن نتتبع شجرة نسبه إلى أجداد مشهود لهم بعلو المكانة. وبعبارة أخرى فإن الأصالة، في معناها الزمني، تُطلق على تلك الحالة التي يكون فيها المعاصر، أو الموجود معنا اليوم، ضارباً بجذوره في الماضي، وفي التاريخ.

وبهذا المعنى الزمني، لا تكون الأصالة، على الإطلاق، نقيضاً أو حتى مقابلاً للمعاصرة، بل إن كلا منهما تُشكّل جزءاً من معنى الأخرى؛ فالأصيل لا بد أن يكون معاصراً، يتميز بعمق جذوره التاريخية، بينما يوجد، بالطبع، معاصر سطحي بلا جذور. والمعاصر قد يكون أصيلاً أو غير أصيل، وبعبارة أخرى، فهناك تداخل لا يُستهان به في المعنى بين الأصالة والمعاصرة، عندما نفهم الأصالة بمعناها الزمني، على حين أن الطرح الشائع، الذي لا يُناقشه أحد، لهذه الصيغة، يُصور الأمر كما لو كانت الأصالة تشير إلى الماضي أو التراث وحده، والمعاصرة تلتزم الحاضر فحسب.

على أنَّ للأصالة معنًى ثانيًا، لا صلة له بالزمان، هو الصدق مع النفس والتعبير الحقيقي عن الذات. وفي هذا المعنى نتحدث عن «أصالة العاطفة» أو «أصالة الشاعر»، فلا نقصد بالطبع العودة إلى الأصول التاريخية العائلية للشاعر، وإنما نقصد أنَّه في فنه يُعبّر عن نفسه بلا تزيف، أو أنَّ العاطفة تُعبّر بالفعل عن المشاعر الداخلية لصاحبها، وليس فيها زيف أو خداع.

وفي هذا المعنى الثاني بدوره، لا تجد أدنى تعارض، أو حتى اختلاف جوهري في المعنى، بين الأصالة والمعاصرة، لأنَّ المعاصر يشتمل على ما هو أصيل، وما هو غير أصيل؛ أعني ما هو صادق مع نفسه، وما ينطوي على زيف أو خداع.

هذان هما المعنيان الرئيسيان للأصالة، وهما كما نرى لا يتضمنان أيَّ تعارض مع «المعاصرة»، ولكن وضع اللفظين أمامنا — في كل المعالجات الحالية للمشكلة — كما لو كانا بديلين يتعيَّن علينا أن نختار بينهما، أو على أحسن الفروض أن نوفِّق بينهما، هو في صميمه طرح باطل، يؤدِّي إلى تشويه للمشكلة برُمَّتها، وإلى تضليل العقول التي تُضني أنفسها في البحث عن حلٍّ لها. فنحن، ببساطة شديدة، نُجهد أنفسنا في اقتفاء أثر لا يوصل إلى شيء، ونبحث عن باب متاهة ليس لها مخرج.

ولو شئنا أن نبحث عن المقابل الحقيقي للأصالة، بالمعنى الذي حدّدناه، لوجدنا أنَّه الزيف، والسطحية، والمحاكاة الحرفية. وللمقابل الأخير — أعني المحاكاة — أهمية خاصة في حياتنا المعاصرة؛ ذلك لأنَّ حالة التخلف التي نعانيها تؤدِّي بنا إلى أن نلتمس أسباب التقدم في محاكاة نماذج أحرزت نجاحًا في مجتمعات أخرى. وهكذا يدعو البعض إلى اقتباس النموذج الأوروبي الأمريكي — أي النموذج الغربي الرأسمالي — ويرى في هذا النموذج حلًّا أمثل لمشكلاتنا المادية والمعنوية. وفي مقابل ذلك يدعو البعض إلى الأخذ بالنموذج الاشتراكي — بدرجة من درجاته — على أساس أنَّه هو وحده الكفيل بإنقاذنا من خطر التخلف والانتقال بنا إلى الطريق المؤدِّي إلى النهوض. والاقتباس أو الاقتداء بالتجارب الأخرى ليس عيبًا في ذاته، فمن المحال، بعد كل هذا التاريخ الذي مرّت به المجتمعات البشرية، أن يبدأ مجتمع تجربته من الصفر، وحتى لو استطاع ذلك فلن تُفيده هذه البداية المطلقة كثيرًا، بل إنَّ النماذج التي تقدّمها التجارب الأخرى تغنيانا عن كثير من الجهود والمحاولات التي جُرِّبت من قبل فلم توصل إلَّا إلى طريق مسدود. غير أنَّ الأمور كثيرًا ما تصل إلى حدِّ المحاكاة الببغائية الساذجة، فنجد أنصار النموذج الغربي الرأسمالي يقدِّون أنماط الحياة الترفية الاستهلاكية التي بلغتها المجتمعات الغنية بعد معاناة طويلة،

مع أنَّ مجتمعات هؤلاء المقلدين ما زالت تفتقر إلى أبسط ضرورات الحياة الآدمية في كثير من جوانب معيشتها. بل قد نجد منهم مَنْ يحاكي الغربيين في أسلوب تعاملهم وطريقة كلامهم وتفصيل إشاراتهم وإيماءاتهم، وربما امتدَّت المحاكاة إلى أمور يعترف الغربيون أنفسهم بأنَّها من عيوبهم الأساسية. ومن جهة أخرى فإنَّ أنصار النموذج الاشتراكي كثيرًا ما يحصرّون جهودهم في محاولة التطبيق الحرفي لنظريات ظهرت في مجتمعات ذات بناء وتاريخ مخالف، دون أيِّ اجتهاد في إعادة صياغة النظريات وفقًا لظروف المجتمع المحلية. بل إنَّ كفاحهم كثيرًا ما ينحصر في ترديد عبارات وصيغ مكرّرة محفوظة، لا تفهمها الجماهير، ولا تجد فيها تعبيرًا عن واقعها أو اقتراحًا من مشاكلها، وبذلك يعطي هؤلاء الفرصة لخصومهم كي يتهمّوهم بـ «العمالة»، وهو لفظ، إن لم يكن يُعبّر عن الاشتغال لمصلحة الغير لقاء مقابل مادي، فهو على الأقلّ يُعبّر عن التبعية الفكرية التي قد تصل، في الحالات المتطرفة، إلى حدِّ تلقّي التعليمات الجاهزة وتطبيقها دون أيِّ تصرّف.

تلك إذن أنواع من المحاكاة الحرفية، تتضمن كلها ضياعًا للأصالة، وعجزًا عن التعبير الصادق عن الذات، وتنشأ عن فراغ وخواء داخلي، لا يكون هناك مفرٌّ من ملئه بمضمون مستمدٍّ من نموذج خارجي، فأين إذن تكمن الأصالة في مثل هذه الحالات؟ من الواضح أنَّ النموذج لو كان نابعًا من واقع المجتمع نفسه، ومُعبّرًا عن ظروفه الفعلية، أو لو كان يتضمن إعادة تشكيل أساسية لنموذج مجرَّب في مجتمعات أخرى، بحيث يتلاءم مع الواقع الذي نعيشه بكل عناصره، لكان عندئذٍ نموذجًا أصيلًا. وهنا تكون الأصالة هي أن نتأمَّل أنفسنا جيدًا من الداخل، ونلتمس الحلول لمشاكلنا من عناصر الواقع الذي نعيش فيه، أو نجعل من واقعنا محورًا يدور حوله كل ما نستمدُّه من غيرنا.

غير أنَّ هناك نوعًا آخر من المحاكاة، يوصف بأنَّه لا يتضمَّن أيَّ خروج عن الأصالة، بل يُقال إنَّه هو نفسه التعبير الحقيقي عن الأصالة، وأعني به محاكاة أسلافنا والعودة إلى نموذج الحياة الذي كان سائدًا إبان انتشار دعوتهم وازدهار دولتهم. وقد يتخذ هذا النموذج شكلًا إسلاميًا، فيُقال إنَّ صيغة التقدم الوحيدة المتاحة لنا هي أن نعود إلى إسلام السلف الصالح، ما دام هؤلاء قد تمكَّنوا بفضل إيمانهم من تثبيت دعائم دولة كبرى وقهر أعظم إمبراطوريات التاريخ القديم. وقد يتخذ شكلًا عربيًا، فيشير أنصاره إلى أمجاد العروبة في عصرها الذهبي، على الصعيد العسكري والسياسي والحضاري والعلمي، ويدعون إلى بعث هذه الأمجاد والتشبه بها من جديد. وفي معظم الحالات يتخذ هذا النموذج شكلًا يجمع بين الاثنين؛ أي بين الإسلام والعروبة.

هذا النوع من محاكاة الأجداد، أو — حسب العبارة التقليدية — الاقتداء بالسلف الصالح، يُعدُّ في نظر الكثيرين الحلَّ الأمثل لمشكلة الأصالة، فنحن في هذه الحالة نعود إلى جذورنا، ونرتدُّ إلى أصولنا، ومن ثمَّ فإنَّنا في واقع الأمر لا «نحاكي» أحدًا، لأنَّ المحاكاة إنَّما تكون بين طرفين متغايرين، وهو ما لا ينطبق على العودة إلى الذات في منابعها الأصلية. ولكنَّ، هل تكمن الأصالة في مثل هذه العودة إلى الماضي بحق؟

من المؤكَّد أنَّ معظم الأذهان تربط بين مفهوم الأصالة وفكرة الرجوع إلى الجذور البعيدة في الماضي، حتى لو لم تُكن توافق على أنَّ هذا الرجوع هو الصيغة المثلى لحلَّ المشكلات الحضارية الراهنة للمجتمع. ومع ذلك يبدو لي أنَّ الأمر يحتاج إلى وقفة متأنية نُحلِّل فيها عملية العودة إلى الماضي، لكي يتبيَّن لنا إن كانت تلك أصالة خالصة، أم إنَّ فيها قدرًا — يزيد وينقص — من المحاكاة، وبالتالي من الافتقار إلى الأصالة.

إنَّ أنصار الاقتداء بالسلف الصالح يركزون دعوتهم على فترة مُعيَّنة من التاريخ، هي على وجه التحديد فترة صدر الإسلام. والنموذج الذي يدعون إلى الاقتداء به هو نموذج الإسلام الأول؛ إسلام الدعوة والكفاح والانتصار وبناء الحياة الجديدة، أيَّ عصر النبي والخلفاء الراشدين، وربما توسَّع بعضهم فامتدَّ إلى نهاية القرن الأول والثاني من الهجرة، ولكن المهمَّ في الأمر أنَّ بؤرة الاهتمام، ومركز الإشعاع، هو أقدم عصور الإسلام. ويعترف أنصار هذه الدعوة أنفسهم، بأنَّ الفترة التي تلت ذلك؛ أعني الفترة التي تفصلنا عن عصر الانتصار الأول، كانت في معظم الأحيان فترة تدهور وتراجع وخروج عن الخطِّ القويم وعن النموذج الرائع الذي ضرب به لنا المسلمون الأوائل.

وبعبارة أخرى، فإنَّ معظم فترات التاريخ الإسلامي كانت — باعتراف أنصار هذا الرأي — «انقطاعًا» عن المسار الذي بدأ بدايةً مجيدة، وخروجًا أو انحرافًا عن الاتجاه القويم، أيَّ إنَّنا حين يُراد منَّا أن نعود اليوم إلى هذا النموذج، لا بدَّ أن نقفز قفزةً هائلةً فوق الجزء الأكبر من التاريخ العربي الإسلامي، ونعود إلى أول فتراته، ونُسقط من حسابنا جزءًا كبيرًا من الزمن الذي يفصل بيننا وبين هذا العصر الأول.

هذا الانقطاع، وهذه القفزة فوق فترة زمنية طويلة، تُسقط شرطًا أساسيًا من شروط الأصالة، وهو «الاستمرار»، فصحيح أنَّ العصر الذي يُراد منَّا أن نقفَّ به، ينتمي إلى جذور تاريخنا البعيد، ولكنه لم يظلَّ ممتدًّا على نحوٍ متصلٍ حتى وقتنا الراهن. فنحن في حالة النموذج الإسلامي، نعترف صراحةً بالانقطاع حين نقول إنَّنا تنكَّبنا طريق السلف الصالح منذ القرون الأولى، أيَّ إنَّ معظم فترات تاريخنا كانت خروجًا على النمط الأول.

ونحن نعلم أنَّ الأصالة في نسب إنسان أو فرس، إنَّما تعني أن يكون هذا النسب مستمرًّا أو متصلًا من فترة مُعيَّنة في الماضي حتى الوقت الحاضر، ولو حدث أيُّ انقطاع في النسب خلال هذا المسار، لَمَّا عاد هذا أو ذاك أصيلًا.

وهكذا نجد لزائمًا علينا أن نعيد النظر في موقف أولئك الذين يُحدِّدون الأصالة بأنَّها العودة إلى جذورنا الضاربة في أعماق الماضي. فحدث انقطاع أساسي بين الحاضر وبين هذا الماضي البعيد، يؤدِّي إلى الإحساس بنوع من «الاغتراب» بين الإنسان وبين جذوره البعيدة. وكما أنَّنا في حالة محاكاة النماذج الأجنبية المعاصرة، نشعر باغتراب «مكاني»، لأنَّ هذه النماذج دخيلة علينا، تنتمي إلى بقاع تفصلنا عنها مسافات مادية ومعنوية كبيرة، فكذلك نشعر باغتراب «زمني» حين يُطلب إلينا أن نقفز فوق الزمن قفزة هائلة، ونتجاهل معظم فترات تاريخنا، ونقتدي بنموذج قديم، في ظروف أصبحت مختلفة عنه كل الاختلاف، وفي عالم لا تربطه بعالم الأسلاف أيَّة صلة، في الوقت الذي نعترف فيه صراحةً بأنَّ الخيط الذي كان مفروضًا أن نظلَّ ممسكين به، منذ ذلك العصر الذهبي القديم، قد انقطع منذ أمد بعيد.

وهكذا تؤدِّي هذه الملاحظة إلى نتيجة هامة، هي أنَّ الربط بين الأصالة والعودة إلى الماضي قد لا يكون صحيحًا على الدوام؛ وذلك حين ينقطع الخطُّ المتصل، الذي يربط بين الماضي والحاضر. وفي مثل هذه الحالة نستطيع أن نتصور نوعًا من «الاغتراب الزمني» الذي يشعر به الإنسان المعاصر إزاء تراث يُراد منه بعثه بعد انقطاع طويل، وفي ظروف أصبحت مغايرةً إلى أبعد حد.

فإذا كان من الصحيح أنَّ الأصالة لا ترتبط ضرورةً بالرجوع إلى الماضي، فإنَّ مشكلة الأصالة والمعاصرة تكتسب عندئذٍ طابعًا أعقد بكثير ممَّا تبدو عليه للوهلة الأولى. ذلك لأنَّ الوضع الشائع للمشكلة هو إيجاد تقسيم ثنائي؛ فأنت إمَّا أن تكون أصيلًا أو معاصرًا، إمَّا من المتعاطفين مع الماضي أو من دُعاة الحاضر، إمَّا داعيةً إلى الرجوع إلى التراث أو نصيرًا للتحديث، فإن لم تكن من أنصار القديم، فأنت حتمًا «متغرب»، ولفظ التغرُّب يُستخدم في هذا السياق بمرارة؛ إذ يجمع بين غربة المرء عن مجتمعه، وبين انحيازه لـ «الغرب» الذي هو حامل لواء الحضارة المعاصرة. أمَّا محاولة التوفيق بين الطرفين فلا تُشكِّل في واقع الأمر موقفًا ثالثًا، لأنَّها لا تعدو أن تكون أخذًا من كلٍّ منهما بطرف.

على أنَّ في هذا التقسيم الثنائي تبسيطاً مُفرطاً، فعالم الواقع ليس دائماً على صورة «إمّا هذا وإمّا ذاك وإمّا كلاهما معاً»، بل إنَّ هناك حالاتٍ أشدَّ تعقيداً من أن تُردَّ إلى مثل هذه الصيغة المبسّطة. وفي الحالة التي نحن بصدها، يصادفنا أولئك الذين يغتربون عن التراث القديم لأنَّهم يرونه أضيق نطاقاً بكثير من الواقع المعقد الذي يعيشون فيه، ولأنَّهم يرونه عاجزاً — بحُكم الظروف التي نشأ فيها — عن الإجابة عن كثير من الأسئلة التي توجّه إنسان اليوم، وحتى لو استخلصنا منه إجابات كهذه بالاجتهاد، فسيكون مقدار الجهد الذي نبذله في عملية الاستخلاص والاستنباط هذه معادلاً للجهد الذي نبذله لو بدأنا من جديد. وبغض النظر تماماً عن مدى اتفاقنا أو اختلافنا مع هؤلاء، فإنَّهم يُمثّلون فئةً مخصصة، لا تسعى إلى الهدم أو التنظير للماضي، وإنَّما تحرص على أن تعطي الحاضر حقّه كاملاً. ولكن المهمَّ في الأمر أنَّ هؤلاء، مع شعورهم بالاغتراب إزاء الماضي البعيد، قد لا يكونون «متغربين» على الإطلاق؛ أعني أنَّهم قد لا يكونون منحازين آلياً إلى حضارة الغرب، على الصورة التي ترسمها كثير من الكتب الشائعة لكل من يُبدي تحفظاً على فكرة العودة إلى التراث القديم.

هنا نجد موقفاً أشدَّ تعقيداً ممَّا تُصوِّره لنا القسمة الثنائية التي تحصرنا فيها مشكلة «الأصالة والمعاصرة»، فنحن هنا إزاء عقول لا تتحمَّس لحضارة الغرب أو تحاكيها محاكاةً عمياء، وتدرك على وجه الخصوص أنَّ القيم واتجاهات السلوك الإنساني لا تُنقل آلياً من حضارة إلى حضارة، ولكنَّها تدرك في الوقت نفسه أنَّ الخلاص الذي يُقدَّم إليها في صورة عودة إلى نمط الحياة والفكر السائدين في عصر ذهبي غابر، لن يحلَّ المشكلة، ولن يُقدِّم إلَّا إطاراً شديد العمومية، يتعيَّن علينا أن نملأه بمضمون لا بدَّ أن يُستمدَّ كله من ظروف حياتنا الراهنة. هذه الحالة الحقيقية، التي تكاد تكون مأساوية، موجودة بيننا، ولكنَّ أين موقع أصحابها على خريطة «الأصالة والمعاصرة» كما يرسمها سيل الكتابات التي عالجت هذا الموضوع؟

ويؤدِّي بنا إمعان التفكير في النقطتين السابقتين، اللتين تخفق فيهما صيغة «الأصالة والمعاصرة»، إلى نتيجة هامة، تكشف عن قصور ثالث في هذه الصيغة؛ ذلك لأنَّنا، حين نضع أنفسنا أمام بديلين، يتعيَّن علينا أن نُحدِّد موقفنا منهما، أحدهما هو ماضي حضارتنا الخاصة، والآخر هو حاضر حضارة أخرى مستقلة وغريبة عنَّا، فإنَّنا لن نجد عندئذٍ إجابةً عن تساؤل أساسي: وأين حاضرنَا نحن، وواقع الحضارة التي نعيش فيها من

هذين البديلين؟! إننا سواء اخترنا أن نعود إلى تراثنا القديم، أو أن نقتبس أفكار حضارة الغرب وأساليبها، أو حتى أن نبحت عن صيغة للتوفيق بين الاثنين، فسوف نتعامل خلال ذلك كله مع طرفين خارجين عن الواقع العربي الراهن؛ فالماضي البعيد تفصلنا عنه مسافة تاريخية شاسعة، وتطورات وخبرات هائلة، اكتسبت خلال حقبة طويلة من الزمن. وحاضر الغرب تفصلنا عنه قيم وتقاليده وتراث يصعب أن يتلاقى طرفاها بعد أن تشعب مسارهما منذ وقت طويل في طريقين مستقلين. ومعنى ذلك أن الطرح الشائع للمشكلة يحصرها في إطار بديلين لا ينطبق أي منهما على الحاضر العربي، على مفاهيمه وظروفه ومقولاته وإشكالاته المميزة، وإنما ينطلق أحدهما من الماضي العربي، والآخر من الحاضر غير العربي. فعلاّم تدلّ هذه الطريقة في طرح المشكلة؟ إنها لا تدلّ إلا على خواء الحاضر والعجز عن ملئه بمحتوى مُستمد من طبيعته الخاصة، لا من عناصر بعيدة عنه زمانياً أو مكانياً، بل إن الصيغة ذاتها إنما هي تعبير مبطن، غير مباشر، عن واقع التخلف، أو تخلف الواقع. ويظهر ذلك بوضوح تام حين نقارن الإشكال الحضاري الذي تُعبر عنه هذه الصيغة في مجتمعاتنا بالإشكال الحضاري لبلاد العالم المتقدمة. ففي هذه الحالة الأخيرة، لا تجد التماساً للحلول في تراث قديم، أو في اقتباس عناصر حضارات أخرى، وإنما تتعلّق الإشكالات كلها بطبيعة الواقع القائم بالفعل، وتُستمد من عناصر الحياة المحيطة بإنسان هذه المجتمعات. وعندئذ تكون المشكلات المطروحة من نوع: مشكلة القيم الإنسانية في مقابل القيم المادية، أو علاقة الإنسان بأدوات عمله ونتاج عمله، أو تأثير المعرفة العلمية على مصير الإنسان ... إلخ.

مُجمل القول أن الإشكال الحضاري، في هذه الحالة الأخيرة، يُعبر بوضوح عن حاضر ممثلي، على حين أن إشكالنا، كما نُعبر عنه بصيغة «الأصالة أو المعاصرة» يُغفل الواقع المحلي القائم، ومن ثم فهو إشكال «الحاضر الفارغ» الذي يُراد ملؤه بمضمون غير منبثق من داخله.

(٣) أين إذن تكمن الأصالة؟

لنعد مرة أخرى إلى المعنى اللغوي للفظ، كما نستمد منه التوجّه السليم. إن الأصالة هي أن نكون صادقين مع أنفسنا، وأن نستوحي لمشكلاتنا حلولاً مُستمدّة من واقعنا، وهي بهذا المعنى ليست على الإطلاق بديلاً لمعيشة العصر، وإنما هي على الأصحّ أفضل شكل لتلك المعيشة، أي هي الشكل «الأصيل» للمعاصر.

وهكذا يمكننا أن نَعُدَّ الأصالة نقطة تلاقي بُعْدَيْنِ أساسيين:

أولهما: الابتكار والإبداع، لأنَّ المواجهة «الأصيلة» للمشكلات تنطوي حتمًا على عنصر إبداعي أساسي يتيح لنا أن نبتكر الحلول دون أن نَجْرِيَ وراء الآخرين، الذين توصَّلوا إلى حلولهم في ظروف مختلفة، وفي مواجهة مواقف مغايرة.

وثانيهما: البُعد الزمني؛ إذ إنَّ محو التعارض بين الأصالة والمعاصرة لا يعني إلغاء البُعد التاريخي. والتزام المجتمع الحريص على أصالته بظروفه الخاصة ورفضه للمحاكاة العمياء، لا يعني أنَّ هذا المجتمع قد رفض ماضيه أو تنكَّرَ له؛ ذلك لأنَّ كلاً منَّا يحمل ماضيه على أكتافه في حاضره، وحين نقول إنَّ الحلول الأصيلة هي تلك التي تُستمدُّ من واقع المجتمع، فإنَّ مفهوم الواقع هنا يحمل في طياته كل ماضي هذا المجتمع وتراثه. ومن المؤكَّد أنَّ تاريخ المجتمع وتجاربه الموروثة كلها تُشكِّل جزءًا لا يتجزأ من واقعه الذي يحياه. وعلى ذلك فإنَّ الحلول التي نقول إنَّها ينبغي أن تُستمدَّ من الواقع الذي نعيش فيه، لا بدَّ أن تتضمن — في الوقت ذاته — حكمة الماضي وخبرة التراث، بقدر ما تتضمن من عناصر الإبداع والتطلع إلى المستقبل.

ومَجْمَلُ القول أنَّ الأصالة الحقيقية تكمن في قلب المعاصرة، دون أن تتنكَّرَ للماضي، ومقياسها الحقيقي هو أن تعرف كيف تبتكر حلولًا صادقةً وملائمةً لمشكلاتك التي تعيشها في عصرك، مستعينًا بكل ما تحمله من خبرات ماضيك، دون أن تخدع نفسك أو تُغالطها، أو تنقل عن الآخرين بغير وعي بالاختلاف بين ظروفك وظروفهم. وحين تُفهم الأصالة على هذا النحو، يتضح زيف التقابل التقليدي الذي يضعها في مواجهة المعاصرة، ويتبيَّن خطأ التفسير الذي جعل اللفظين مرادفين لمعيشة الماضي ومعايشة الحاضر، فقد تكتمل كل شروط الأصالة في مجتمع يعايش عصره معايشةً كاملة، وقد تضيع كل مقومات الأصالة في مجتمع لا يعرف لنفسه مخرجًا إلا أن يحاكي ماضيه البعيد.

الباب الثاني

الفكر الإسلامي وبعض المشكلات المعاصرة

الفصل الأول

الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي المعاصر

إنَّ هناك ما يشبه الإجماع، في معالجات المسلمين المعاصرين لموضوع حقوق الإنسان، على اتباع منهج واحد، هو العودة إلى نصوص القرآن والسُّنة بوصفها المصدر الأساسي لهذه الحقوق. وفي أيِّ بحث يتقدم به مُفكر إسلامي معاصر حول هذا الموضوع، نجد في جميع الحالات تقريباً غرضاً لقاءمة الحقوق الأساسية التي تقول بها المواثيق والإعلانات الحديثة، مع إيراد آيات قرآنية وأحاديث نبوية تدلُّ على أنَّ هذه الحقوق قد عُرِفَت في الإسلام من قبل. ولما كانت الكتب المقدسة تؤكد جميعها تلك المبادئ الأخلاقية الأساسية التي اكتسبَتها البشرية بعد خبرة طويلة، والتي أكَّدتها الفلسفة والحكمة الإنسانية منذ القدم، فإنَّ مهمَّة هؤلاء الباحثين في الاهتداء إلى نصوص تؤيد حقوق الإنسان الرئيسية، لن تكون في هذه الحالة بالمهمَّة العسيرة، لا سيَّما وأنَّ عمومية النصِّ الديني تسمح باستخلاص معانٍ متعدِّدة ومتشعِّبة منه.

هذه المحاولات، التي تُحقِّق أيضاً نجاحاً ملحوظاً، تُعدُّ مصدر فخر كبير للمُفكر المسلم في العصر الحاضر. ومن الجدير بالذكر أنَّ هذا الفخر لا يرجع إلى اعتقاده بأنَّ قاعدة حقوق الإنسان، في كتاب الإسلام المقدس، أوسع منها في المواثيق الحديثة، بقدر ما يرجع إلى أنَّ تلك النصوص الدينية التي أكَّدت حقوق الإنسان الأساسية «أقدم» بكثير ممَّا عرَفته الحضارة الغربية. وهكذا تجدهم يؤكدون أنَّ الحقوق كلها موجودة، وربما أضاف البعض حقوقاً أخرى، أو أكَّد أنَّ الحقوق المعروفة معروضة بصورة أكثر تفصيلاً، ولكن التأكيد ينصبُّ — في أغلب الأحيان — على الأسبقية الزمنية أكثر ممَّا ينصبُّ على المضمون

نفسه. فالحل، تقريباً، يصلون آخر الأمر إلى نتيجة واحدة: لقد عرفنا نحن هذه الحقوق قبلهم!

هذه الحقيقة الأساسية معناها أنَّ الأساس الأول لفكرة حقوق الإنسان في الذهن الإسلامي المعاصر، أساس ديني. ونستطيع أن نُحدِّد وجهة النظر التي تركز على هذا الأساس الديني في عبارة نموذجية قالها أحد كبار القانونيين المصريين في صدد حديثه عن حقوق الإنسان في الإسلام: «الإسلام أقرَّ الدولة القانونية، التي تحكم بالشريعة، وترعى حقوق الإنسان، قبل استقرار هذا المبدأ، الذي لم يظهر في أوروبا بوضوح إلا بعد الثورة الفرنسية».^{*١}

هذه العبارة تُعدُّ — في نظرنا — نموذجية، لأنها تنطوي على عناصر تتكرَّر لدى معظم الكتَّاب الذين عالجوا هذا الموضوع من وجهة نظر إسلامية، وهي:

أولاً: إنَّ المقارنة تجري بين الإسلام والغرب، من أجل تأكيد مبدأ «الأسبقية الزمنية للإسلام»، وهو المبدأ الذي يهتمُّ به الكاتب أكثر من اهتمامه بإثبات تفوُّق المفهوم الإسلامي لحقوق الإنسان على المفاهيم الغربية.

ثانياً: إنَّ المقارنة تُعقد بين «الإسلام» و«أوروبا»، أي بين عقيدة وقارة، أو عقيدة وحضارة (على أساس أنَّ أوروبا = الحضارة الغربية)، وهي مقارنة غير جائزة، لأنَّ أحد طرفيها مُقدَّس والآخر دنيوي، وأحدهما وحي إلهي والآخر ممارسة تاريخية.

ثالثاً: إنَّ إقرار الإسلام للدولة القانونية شيء مختلف كل الاختلاف عن وجود هذه الدولة بالفعل خلال التاريخ الإسلامي، وعن طريق الممارسة الفعلية في الحكم.

ومع ذلك فإنَّ المؤلِّف يعتبر أنَّ مجرد الإقرار النظري للمبدأ، في نصوص العقيدة، معناه أنَّ الدولة تحقَّقت بالفعل، أو أنَّ المبدأ قد اعترُف به واقعياً، وهو أمر تُكذبه أبسط معرفة بالتاريخ الإسلامي بعد عصر الرسول والخلفاء الراشدين.

هذا الأساس الديني لحقوق الإنسان تترتب عليه نتائج هامة، وتتفرَّع عنه أهمُّ السمات التي تتميز بها نظرة العالم الإسلامي إلى هذا الموضوع، وأعني بها أنَّ أساس حقوق الإنسان: (١) مقدس. (٢) وقديم. (٣) وليس مُستمداً من خبرة أو تجربة إنسانية.

*١ عثمان خليل عثمان، تطوُّر مفهوم حقوق الإنسان، مجلة عالم الفكر، مجلد ١، عدد ٤، ص ١٥.

(١) عندما تتخذ فكرة حقوق الإنسان، في ذهن الإنسان العربي المسلم، طابعاً مقدساً، يرجع إلى أصول إلهية، فإنَّ هذا لا يبدو غريباً كل الغرابة بالنسبة إلى تطوُّر مفهوم حقوق الإنسان بصورة عامة. فمن الأمور التي يتفق عليها معظم الباحثين في هذا الموضوع أنَّ هناك أساساً ميتافيزيقياً لفكرة حقوق الإنسان، يتمثَّل في وجود نظرة مُعيَّنة إلى الطبيعة البشرية، تفترض أنَّ الإنسان كيان له كرامته واحترامه، وأنَّه وُلد حراً ومتساوياً مع الآخرين، وأنَّ مظاهر القهر والاستعباد ترجع إلى أسباب اجتماعية، وليست مظاهر تنتمي إلى «الطبيعة» ذاتها. هذا الأساس الميتافيزيقي يرجع إلى أصول من أهمِّها العقائد الدينية. وأقول إنَّ العقائد الدينية من أهمِّ هذه الأصول، ولكنَّها ليست هي الأصل الوحيد؛ لأنَّ الفلاسفات — التي كان البعض منها وثنيّاً — قد أسهمت أيضاً بدور لا يُستهان به في بلوِّرة فكرة الكرامة البشرية، فضلاً عن أنَّ الحكمة التشريعية، التي وصلت إلى درجة عالية من النضج في عصر مثل عصر بركليز، وقبل ذلك في شريعة حمورابي، لم تكُن ترجع مباشرة إلى أصول دينية، بل كانت أحياناً بعيدة عن هذه الأصول كل البعد. كذلك ينبغي ألاَّ نُغفل تأثير الآداب والفنون القديمة في تشكيل فكرة الإنسان بوصفه كائنًا مميزًا له حقوق ينبغي صيانتها.

ومع هذا كله فقد كان للعقائد الدينية، وخاصةً عقائد التوحيد الثلاث، دور رئيسي في تأكيد القيمة المطلقة للإنسان، الذي ينبغي ألاَّ يُتخذ وسيلةً أو أداةً لغيره. ومن المؤكَّد أنَّ الدفعة المعنوية التي بعثتها تلك العقائد كانت من أهمِّ العوامل الحافزة لتلك الحركة التي تعاقبت عبر عصور عديدة، من أجل استخلاص حقوق الإنسان وجعلها حقيقة واقعة. ولو بحثنا في السمات التي تُميِّز الإسلام، بوصفه ديناً توحيدياً، في نظرته إلى الإنسان، التي يبني عليها فهمه لحقوقه، لوجدنا أنَّ الإسلام يجعل للإنسان طبيعةً مكرَّمةً مُستمدَّة من كونه «خليفة» لله. هذا التكريم مطلق، لا يتقيَّد بجنس أو مكانة اجتماعية، وإنَّما هو تكريم للإنسان بما هو كذلك، ومن حيث علاقته الفريدة بخالقه فحسب. إذن فهناك طبيعة خاصة يفترضها الإسلام للإنسان، ومن هذه الطبيعة، التي تحدَّدت معالمها في القرآن، تُستمدُّ حقوقه. فالإنسان الذي تحدَّدت طبيعته على أنَّه خليفة لله في الأرض، لا يصحُّ أن يُضطهد أو يُظلم أو تُسلب حريته أو يُفرَّق بينه وبين أخيه على أساس العرق أو اللون ... إلخ.

ويحدّد باحث معاصر هذا الأساس الديني لحقوق الإنسان في الإسلام فيربطه بفكرة القداسة إذ يقول: «ولكن للإنسان قداسة ولحقوقه قداسة، جوهرها وسندها ما فيه من روح الله، وهذا ما لم يخطر على بال كثيرين ممّن يتكلّمون عن حقوق الإنسان التي إن لم تكن موضع تقديس إيماني فلا ضمان لها ولا أمان. ولا شيء يضرّ قضية الإنسان أكثر من اعتباره عضواً في عالم الحيوان، لأنّه سيخضع للقانون الذي يسود الطبيعة، مع أنّه فوق الطبيعة وسيدها بكل ما فيها»^٢ ومثل هذا الرأي يتكرّر مراراً لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين، الذين يسعون إلى تأكيد أهمية مفهوم حقوق الإنسان في الإسلام؛ فهم جميعاً متفقون على أنّ القداسة التي يُضيفها القرآن على حقوق الإنسان هي خير ضمان لهذه الحقوق.^٣

من السهل إذن أن نرى أنّ الأصل «المقدس» لحقوق الإنسان، الذي يرجع إليه المفكرون المعاصرون في العالم الإسلامي بلا انقطاع، له سماته المميزة، فحقوق هذا الكائن الفاني، المتغير، أي الإنسان، مُستمدّة من مصدر أزلي. وهذه الحقوق تضمنها نفس الجزاءات التي تضمن «الخير والشر» في العقيدة الدينية؛ فالحساب على مخالفتها يتمّ في الحياة الأخرى، ولا توجد جزاءات دنيوية مُحدّدة تعاقب من يخرقها. وبعبارة أخرى، فإذا لم يكن إيمان الحاكم صادقاً، فلن يردعه شيء عن انتهاك تلك الحقوق، ولن يستطيع مواطنوه المضطهدون أن يهيّبوا ضده بأيّ شيء سوى الجزاء الأخروي.

ولنتأمل في هذا الصدد نصّاً آخر، للباحث نفسه، يُعلّق فيه على كلمة للصوفي المسلم المشهور ابن عربي، أكّد فيها أنّ الله خلق الإنسان على صورته، فيقول: «فإذا كان الله

^٢ انظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، نظرة القرآن لمكانة الإنسان في الكون ولحقوقه، ص ٢٤، بحث في الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث، تونس، مايو ١٩٨٢ م.

^٣ ينبغي أن نلاحظ أنّ النص السابق يُضيف إلى الموضوع بُعداً آخر؛ إذ إنّ إنكار قداسة الإنسان، حسب وجهة النظر الدينية، لا بدّ أن يؤدّي في نظره إلى تأكيد حيوانيته. وهكذا لا ينتبه الكاتب إلى أنّ هناك بدلاً ثالماً، اختارته جميع المواثيق لحقوق الإنسان، هو أنّ الإنسان يكتسب حقوقه بوصفه إنساناً، متغيراً، فانياً، يخطئ ويتعلم من أخطائه، ويجرّب وينضج بفضل تجاربه، فلا هو بالكائن المقدس، ولا هو بالحيوان، أو إن شئت فقل إنّ تاريخه سعي دائم لتجاوز أصوله الحيوانية، وللوصول إلى نوع من القداسة يكتسبها بجهده وكفاحه، ولا يتلقّاها جاهزاً، غير أنّ وضعنا أمام هذا الاختيار بين القداسة والحيوانية هو — بلا شك — حيلة لا شعورية، يلجأ إليها أنصار المفهوم الديني، لكيلا يدعوا لأحد مجالاً سوى أن يُسلم بوجهة نظرهم.

قد خلق الإنسان على صورته، فإنَّ هذا الصوفي يقول إنَّ من يراعي الإنسان فهو يراعي خالقه.^٤

هذا إذن هو الضمان الذي تُقدِّمه وجهة النظر الدينية لحقوق الإنسان؛ إذ ينبغي أن تُصان هذه الحقوق مراعاةً للخالق. ومراعاة الخالق تفترض مقدِّماً سيادة الإيمان؛ إذ إنَّ المجتمع الذي يختفي فيه الإيمان يستطيع بسهولة أن يضرب بحقوق الإنسان عرض الحائط، ما دامت مراعاة الخالق ليست من أهداف مجتمع كهذا. وبعبارة أخرى، فالمجتمع الذي تُراعى فيه حقوق الإنسان هو ذلك الذي تختفي فيه، أصلاً، المصالح الدنيوية وأطماع الحكام وشهواتهم إلى القوة والسيطرة والمال. مثل هذا المجتمع، الذي يخشى غضب الله فوق كل شيء، هو وحده الذي يحفظ حقوق الإنسان، وفقاً لوجهة النظر الدينية. وهكذا فإنَّ النظرية تصلح لمجتمع الإيمان المثالي وتُطبَّق فيه بنجاح. وهذا شيء رائع، ولكن ماذا عن تلك المجتمعات التي تسودها الأطماع الدنيوية، ويتوارى فيها الإيمان، على مستوى الطبقات الحاكمة والمسيطرة على الأقل؟ إنَّ حُكَّام مثل هذه المجتمعات لن يحرصوا كثيراً على مراعاة الخالق، فما السبيل إلى انتزاع حقوقنا الإنسانية منهم؟

من السهل أن نرى أنَّ معظم المجتمعات البشرية تنتمي إلى هذه الفئة الأخيرة، فالمجتمع الذي يسوده الإيمان التام هو حُلْم لا يكاد يتحقَّق في تاريخ البشر، ولو تتبَّعنا تاريخنا الإسلامي، باحثين فيه عن مجتمع الإيمان الخالص، والتجرد من الأطماع الدنيوية، لظللنا نراجع ونتراجع دون أن نهتدي إليه، إلى أن نتوقَّف عند عصر الخلفاء الراشدين، فنرى الكثيرين يصورونه بأنَّه أقرب المجتمعات إلى ما نبحت عنه، وإن كان هؤلاء مضطرين إلى الاعتراف — بحكم الحقائق التاريخية — بأنَّ الصراعات التي شهدتها هذا العصر ذاته، والتي كانت في كثير من الأحيان دامية، تؤكد أنَّه لم يخلُ تماماً من الأطماع والمصالح الدنيوية. وعلى أيَّة حال فإنَّ هذه الفترة المحدودة، هي تلك الفترة التي يعترف فيها المُفكرون المتحمسون للنظرية الإسلامية في حقوق الإنسان، بأنَّ القداسة والإيمان العميق، قد مارسا فيها تأثيرهما على الحُكَّام، على حين أنَّ كلَّ مَنْ جاءوا بعد هذه الفترة، أو معظمهم، قد شوَّهوا «الحكم الإسلامي الصحيح».

فلنسلِّم بذلك، ولكنَّ ألا يعني هذا أنَّ الاعتماد على الحسِّ الديني وحده غير كافٍ؟ إنَّ الله كَرَّمَ الإنسان وجعله «خليفة»، هذا صحيح، ولكن هل يكفي ذلك لردع الحاكم

٤ د. أبو ريدة، الموضع نفسه.

أو إلزامه بالاعتراف بحقوق الإنسان؟ إنَّ التاريخ نفسه خير شاهد على أنَّ ذلك لم يكن كافياً، فالضمان الوحيد لحقوق الإنسان يصبح عندئذٍ ضماناً إلهياً، فإذا تخلَّى الحاكم عن التقوى الشاملة الكاملة، وتملَّكتَه الأطماع البشرية المألوفة، أصبحت حقوق الإنسان بلا دعامة، بلا أساس، بلا ضمان. ولو قيلَ للحاكم «لا تضطهد رعاياك لأنَّ فيهم روح الله مثلك» أو «لا تسلبهم حياتهم أو حريتهم حتى لا تُغضبَ الله»، فلن يرتدع، لأنَّه ابتعد منذ البداية عن طريق الإيمان، واتخذت أفعاله (بغض النظر عن شكلها أداء الشعائر) خطأً دنيوياً بحثاً، بحيث لا يعود «الأمر اللاهوتي» السابق يمارس عليه تأثيراً. فإذا لم يوجد ضمان بشري، تاريخي، دستوري، لحماية حقوق الإنسان، عندئذٍ يصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه لانتهاكاتٍ لا مثيل لها لهذه الحقوق؛ وهو ما حدث بالفعل في التاريخ.

ومُجمل القول أنَّه، في عالم تسوده المصالح الدنيوية، يؤدِّي الاعتماد التام على الضمان الإلهي لحقوق الإنسان إلى إضعاف هذه الحقوق أو القضاء عليها. وما لم نكن نعيش في عالم التقوى المثالي، الذي تفترضه النظرية الإسلامية في حقوق الإنسان، فإنَّ الوسيلة الوحيدة لحماية هذه الحقوق هي إيجاد ضمانات «إنسانية» «وضعية» لها.

والواقع أنَّ قدرًا كبيراً من سوء السُّمعة الذي يلحق بكلمة «القوانين الوضعية»، في جميع الكتابات الإسلامية المعاصرة، يرجع إلى خلط تقع فيه هذه الكتابات بين المثل الأعلى والواقع، فالنصوص الدينية مثالية، لا تعاقب مَنْ يخالفها إلاَّ بعذاب الآخرة، أيَّ إنَّها لا تتضمن جزءاً دنيوياً مُحدداً للحاكم الذي ينتهك حقوق البشر. وحتى لو كانت هناك نصوص تقضي بعزل الحاكم المسيء، فإنَّ وسائل العزل وكيفيته و«آلياته» غير محدَّدة، ومن ثمَّ يستطيع الحاكم دائماً أن يتجاهلها ويتحدَّها. أمَّا القانون الوضعي فأمامه واقع يواجهه، ويُقيِّده، ويفرض عليه ظروفه الخاصة. وبعبارة أخرى، فالنص الديني يتحرك في مجال الحرية المطلقة، بينما القوانين الوضعية تُقيِّد نفسها بواقع معقد، متغير، متعدّد الجوانب، ومن ثمَّ فإنَّ المقارنة التي يعقدها الكثيرون بين الاثنين غير جائزة. ° إنَّها مقارنة بين المثل الأعلى والواقع، بين أحكام نظرية مثالية لم تُطبَّق بالفعل، وأحكام لا بدَّ لها أن تتقيَّد بالمتغيرات والمشكلات والصعوبات التي يفرضها الواقع.

° انظر مثلاً: عثمان عبد الملك الصالح، حق الأمن الفردي في الإسلام، دراسة مقارنة بالقانون الوضعي، بحث أُلقي في «ندوة حقوق الإنسان في الإسلام»، الكويت، ديسمبر ١٩٨٠م.

والمشكلة الأخرى، إلى جانب عدم وجود ضمانات دنيوية مُحددة لحقوق الإنسان في ظلّ وجهة النظر الدينية، هي أنّ طابع القداسة الذي تتّسم به النصوص الدينية سرعان ما تتغيّر طبيعته على أيدي البشر. فالنصوص الدينية، كما قلنا مرارًا، لا تحكم بذاتها، ولا تُطبّق نفسها بنفسها، وإنّما يطبّقها بشر فانون، لهم مصالحهم وأطماعهم وشهواتهم. وكثيرًا ما يُقال إنّ الابتعاد عن الطريق القويم، الذي ترسمه الشريعة للبشر، سببه «التشويه» الذي طرأ على أحكام الشريعة نتيجةً لانحرافات البشر، وكأنّ هناك أساسًا ثابتًا يمكن أن يظلّ على ما هو عليه، لو لم يشوّهه القائمون بالتطبيق. ولكن كل حاكم ديني لا يمكنه أن يستغني عن العنصر البشري في التطبيق، ومجرّد وجود هذا العنصر البشري معناه نزع القداسة الأصلية، وإنزال الحكم الديني من مستوى المطلق إلى مستوى النسبي والمتغير. وهكذا يكون الخلاف، في حقيقته، خلافًا بين حكم بشريّ يعترف ببشريته، وحكم بشريّ أيضًا يدّعي الارتكاز على أساس ديني، وغالبًا ما يكون النوع الثاني أخطر، لأنّه يتيح للحاكم أن يضع نفسه فوق مستوى النقد، ويضفي هالة من القداسة على أفعال تحركها الأغراض البشرية المألوفة، بينما الحكم البشري المعترف ببشريته هو، في الوقت ذاته، قابل للتبديل والتغيير والنقد.

والواقع أنّ الأمر الذي سهّل الخرق المستمر لحقوق الإنسان، كما أكّدها الوحي طوال التاريخ الإسلامي، هو أنّ الحاكم كان في الوقت ذاته «خليفة» للرسول، يحكم بكل ثقل السُلطة التي يستمدّها من سلفه العظيم. وبهذا الوصف كان الحاكم هو الذي يتولّى تفسير النصوص الدينية، التي هي — في الأغلب — عامة إلى حدّ تقبل معه شتّى الاتجاهات، وكان من الطبيعي — إذا استثنينا حالات قليلة — أن تتحكم مصالحه الدنيوية في تحديد التفسير الذي يميل إليه.

وهكذا تظهر هنا كل المشكلات التي تترتّب على وجود نصّ إلهيّ مقدّس، يقوم بتطبيقه بشر فانون، وتثار هنا كل الصعوبات الناجمة عن التقابل بين الثابت والمتغير، والمقدس والبشري، والروحي والزمني، والفطري والتجريبي، والأزلي والتاريخي، والمثالي والواقعي.

ومُجمل القول أنّه حين تكون حقوق الإنسان مُستمدّة، في المحلّ الأول، من علاقة الإنسان بالله، لا من علاقة الإنسان بالإنسان، فإنّ المجال يصبح مفتوحًا أمام البشر للتحايل على هذه الحقوق، مع ادّعاء العصمة التي تُنسب للنصّ المقدس.

(٢) هذا الأساس المقدس لحقوق الإنسان، يتميز أيضًا بأنه «قديم». ففي عصور نزول الوحي، والفترة التي أعقبته مباشرة، كانت الحقوق الإنسانية في أوج تحققها؛ وعلى ذلك فإن الخط البياني لهذه الحقوق، في الحضارة الإسلامية، يزداد هبوطاً كلما ابتعدنا عن تلك القمة التي بلغها في «العصر الذهبي»، وهو العصر الذي نجد لدى جميع أنصار التراث، من بين الكتاب العرب المعاصرين، حنيناً دائماً إليه، مع كل ما يضيفه الحنين على القديم، السحيق في القدم، من مثالية رومانسية تنتقي من الصورة المعقدة ما يلائمها من العناصر، وتضيف إليها كل ما يشعر الإنسان في العصور التالية، بأنه قد حُرِمَ منه.

هذا التصور يؤدي بالفعل إلى إلغاء «التاريخ». فالمسار التاريخي، عندما يصبح تدهوراً مستمراً بالنسبة إلى نقطة بداية عليا، لا يعود «تاريخاً» بالمعنى الصحيح؛ فالباحث في عصرنا الحاضر، حين يتحدث عن حقوق الإنسان، يقفز مباشرة إلى مصدر الإشعاع الأول، من القرآن والحديث، ويُسقط الزمن الواقع بين عصره وذلك العصر، ويُسقط بالتالي التحولات الهائلة التي طرأت، خلال ذلك الزمن، على معاني الحقوق الرئيسية ومداها ودورها في حياة الإنسان.

ففي المعالجات المعاصرة لحقوق الإنسان، في العالم العربي، يُعاد استخدام المصدر القديم لهذه الحقوق في ظروف مختلفة كل الاختلاف، وفي عالم أشدَّ تعقيداً بكثير، وبعد أن طرأت على الحياة البشرية تطورات لم يكن من الممكن إدخالها في الحساب في المصدر الأصلي. ويؤدي هذا التباين بين قدم المصدر الأصلي، وظروف الحياة الحديثة التي يطبق فيها، إلى تعدد في المواقف يوازي تماماً ذلك التعدد الذي يطرأ كلما حدث تصادم بين التراث وبين إحدى مشكلات الحياة الحديثة في دول العالم الثالث.

فهناك أولاً المحافظون المتزمتون، الذين يدعون إلى الأخذ بالنص الحرفي للعقيدة بلا تصرف، ولا يعترفون إلا بالأوضاع التي وردت في ذلك النص، والحلول التي أتت بها لهذه الأوضاع. ومن الواضح أن هذا الموقف يؤدي إلى خلق هوة سحيقة، وازدواجية عميقة، بين المصدر الذي يستمدون منه أفكارهم ويبنون عليه تصرفاتهم، وبين الظروف الفعلية التي يعيشون فيها. وتنعكس هذه الازدواجية بوضوح على إخفاقهم في التصدي لمشكلات العصر، ومخاطبتهم الجماهير، والأجيال الجديدة بوجه خاص، بلغة يصعب أن نجد لها انطباقاً على الواقع.

ومن الجدير بالذكر أن هذا الاتجاه الفكري يدعم موقفه بالإشارة الدائمة إلى أن النصوص المقدسة المتعلقة بحقوق الإنسان صالحة لكل زمان ومكان، وهي في ذاتها فكرة

تُعبر عن اتخاذ موقف لا تاريخي منذ البداية. ورغم أننا لا نرغب في الدخول في مناقشة حول مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان، فإنَّ من البديهيات الواضحة أنَّ الأمور البشرية، التي يُطبَّق عليها هذا المبدأ، متغيرة، وأنَّ تجربة الحياة والتاريخ الإنساني تثبت هذا التغير بصورة قاطعة. والنتيجة الضرورية لهذا التباين بين مبدأ الصلاحية لكل زمان ومكان، من جهة، وتغيُّر الحالات التي يُطبَّق فيها، من جهة أخرى، هي حدوث تخلُّل وعدم اتزان في الفكر، يفتح الباب — في حالة حقوق الإنسان — لأشدَّ التفسيرات تبايناً، ويمكن أن يتسلَّل منه الاستبداد والطغيان بسهولة ويُسر.

لذلك كان من الضروري أن يظهر موقف آخر يُخفِّف من تطرُّف الموقف السابق، وهو موقف المتحرِّين الذين يدعون إلى الاجتهاد والتفسير المرن، وإضافة الأحكام التي لم تَرِد في الأصل، ما دامت تتفق مع مصالح المسلمين. وهذا الموقف توفيقى بطبيعته، لأنَّه لا يتجاهل الشريعة، ولكنه يُدخل في تأويله لها عناصر جديدة قد تصل أحياناً إلى حدِّ التغيير الجذري للأصل، وإن كان هذا التغيير يتمُّ دائماً في إطار الاعتراف — الفعلي أو الشكلي — بالأصل.

أمَّا الموقف الثالث، الذي ينطلق من موقع مستقلٍّ عن الأصل الديني لحقوق الإنسان، فهو موقف الجماعات العلمانية الليبرالية، والجماعات اليسارية التقدمية بمختلف درجاتها، وهو موقف يستمدُّ هذه الحقوق من الممارسة الفعلية ومن الظروف القائمة، ويعمل على الإفادة من التجربة العالمية في هذا الميدان، ولا يعترف بخصوصية التجربة الإسلامية إلَّا في حدود ضيقة، تقلُّ كثيراً عن عناصر الاتفاق بين هذه التجربة وتجربة الإنسان الحديث في أيِّ مكان آخر بالعالم. ومن الجدير بالذكر أنَّ هذا الموقف كان أوسع انتشاراً، بالنسبة إلى العالم العربي، في المرحلة السابقة على الحرب العالمية الثانية، أمَّا في الفترة الراهنة، فهو يعاني من ضعف شديد وتناقض مستمر في عدد المؤيدين له.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أنَّ أنصار الاتجاه المحافظ يهتمون العلمانيين بالمروق، وهو اتهام لا أساس له في معظم الحالات؛ ذلك لأنَّ كل ما يستند إليه هؤلاء العلمانيون هو أنَّ الاعتماد على النصِّ الديني يفتح الباب لشتَّى أنواع التفسيرات التي قد تؤدِّي في النهاية إلى ضياع حقوق الإنسان. وهم لا يعارضون الإسلام ذاته، بل يهدفون إلى تجنُّب النتائج الخطيرة التي ترتبَت، طوال التاريخ، على الاكتفاء بالنصِّ الديني. وهكذا يكون الصراع بين العلمانيين والمحافظين، في حقيقته، صراعاً بين نظرة تاريخية واقعية، ونظرة مثالية لا تاريخية، أكثر ممَّا هو صراع بين التدين والخروج على الدين.

(٣) وهناك سمة ثالثة، مستمدة من السمتين السابقتين، تتصف بها نظرة العرب المعاصرين إلى حقوق الإنسان، كما استمدت من تعاليم الإسلام؛ هي أن هذه الحقوق ليست تجريبية ولا نسبية ولا متطورة. هذا الطابع الثابت لحقوق الإنسان في الإسلام يعد مصدر فخر في نظر المفكرين الإسلاميين، ولكنه في الحقيقة يؤدي إلى فقدان عناصر هامة اكتسبت بفضلها المجتمعات الحديثة فكرتها عن حقوق الإنسان.

ولكي ندرك ما يضيع في ظل هذه النظرة السكونية إلى حقوق الإنسان، علينا أن نقارن بينها وبين النظرة الحديثة كما تبلورت حتى وصلت إلى ما هي عليه في موثيق حقوق الإنسان المعاصرة. هذه النظرة الحديثة تجريبية، على الرغم من أنها بُنيت — كما قلنا من قبل — على تصور ميتافيزيقي معين للطبيعة البشرية وكرامة الإنسان، فهي قد نمت ببطء، ومن خلال تجارب طويلة كان بعضها مريراً. وخلال هذه التجارب ظل الإنسان ينتزع حقاً له تلو الآخر، ويخوض في سبيل ذلك شتى أنواع الصراعات والمعارك، ولكن أي حق كان يكتسبه، بعد هذا الكفاح الصعب، كان يستقر بوصفه مكسباً قانونياً لا يمكن العدوان عليه. كذلك فإن تفسير الحق الذي يكتسب بهذه الطريقة لا يتعرض للتعسف وسوء التأويل؛ لأن التجربة ذاتها هي التي تحدّد معنى الحق وطريقة استخدامه. أمّا في ظل النظرة الإسلامية، فإن اكتساب الإنسان للحق يبدأ كاملاً في العصور الأولى للإسلام، ثم يتناقص بالتدرج. وخلال التاريخ الطويل تحدث، في الممارسة والتطبيق، تراجعات، وتأويلات مزيفة، ولا تكون وظيفة التاريخ هي تثبيت الحق وزيادته وضوحاً، بل زعزاعه وزيادة غموضه.

وهكذا فإن التجربة الحديثة تبدأ متواضعة، ثم تواصل مسارها بطريقة عينية واقعية، وتكسب لنفسها موقعاً تلو الآخر، وتحفظ بكل موقع جديد تحصل عليه. أمّا حين تكون البداية طموحة أكثر ممّا ينبغي، وحين يظل الأساس مثالياً نظرياً، فإن الواقع المعاش يُترك خالياً لكي تتلاعب به الأهواء الدنيوية، وتتحايل على الأصل الديني، الذي تدّعي دائماً أنها تنتسب إليه، وتستغلّ عمومية النصّ الديني من أجل تبرير كل ألوان الاستبداد، وكل مظاهر الإساءة إلى حقوق الإنسان.

وحسبنا أن نشير هنا إلى الاختلافات الهائلة التي دارت حول مفهوم «الشورى» في الإسلام، حيث تسمح النصوص العامة بكل درجات التطرف، يميناً ويساراً، في التأويل، وحيث وصل الأمر بأحد المسلمين المتحمسين إلى أن يعلن، في مناقشة دارت

حديثاً*^٦ على صفحات الجرائد الكويتية، أنَّ الإسلام الحقيقي لا يعرف الديمقراطية، وإنما يؤيد حكم الفرد وولايته على الجماهير. ولنلاحظ أنَّ الإشارة، في مثل هذه الحالات، تكون دائماً إلى الإسلام «الحقيقي»، فكل درجة من درجات الطيف اللوني، تمثل، في نظر صاحبها، الإسلام الحقيقي الذي يرى أنه هو وحده الصحيح، ولا يمكن أن يلومه أحدٌ على ذلك ما دام النص شديد العمومية. وهكذا ينتهي الأمر إلى أن يقوم صاحب كل رأي بإسقاط موقفه الخاص، الذي قد يكون نابعاً من تحيزات أو مصالح خاصة، على الإسلام، كما لو كان هو وحده الموقف الذي يعترف الدين بصحته.

والأهمُّ من ذلك أنَّ هذا الرجوع الدائم إلى «الإسلام الحقيقي»، لا إلى التجربة والممارسة الفعلية خلال التاريخ، يؤدِّي إلى إضفاء طابع القداسة الدينية على أيِّ تأويل متعسف، ويجعل المعارض عليه «كافراً»، لا مجرد معارض سياسي، وهو وضع ينعكس بوضوح حتى على طريقة معاملة الحكومات «العلمانية» لمعارضيه السياسيين في العالم العربي المعاصر.

والنتيجة النهائية لذلك هي العشوائية في الحكم، مع تبريرها دينياً، وعدم وجود بناء تراكمي من الحقوق التي تُكتسب مرةً واحدةً وإلى الأبد، وتحكم «لعبة النصوص» والتفسير في مصير الحقوق الإنسانية، وقيام صاحب كل سلطة بإخضاع الدين لمصلحه وطريقة تفكيره التي تكونت مسبقاً، لا بإخضاع رأيه للدين، كما ينبغي أن يكون الأمر من وجهة النظر الدينية التي يزعم أنه يتبعها.

وفي مقابل ذلك قد يكون من المفيد أن نذكر أنفسنا بالطريقة التي تمكَّن بها الإنسان في العصور الممهدة للعصر الحديث من اكتساب بعض حقوقه الأساسية، فحق الإنسان في كيانه وجسمه، الذي اكتسب بعد كفاح طويل ضدَّ استبداد الملوك، كان في أول الأمر مبدأً قانونياً، ثم أخذ يتحوَّل بالتدريج إلى مجموعة متشعبة من الحقوق المتعلقة بصون كرامة الإنسان وحقه في محاكمة عادلة. وخلال هذا الكفاح الطويل كان هناك تأثير متبادل بين الحق النظري والممارسة، بحيث تؤدِّي الممارسة إلى تأكيد الحقوق وتوسيع نطاقها ونقلها من حقوق سلبية إلى حقوق إيجابية، كما يؤدِّي التجديد النظري الدقيق للحقوق إلى مزيد من الإصرار على تطبيقها عملياً. هذا التأثير المتبادل بين النظرية والتطبيق يكاد يكون قد

*٦ كُتِبَ هذا الجزء من البحث في يونيو ١٩٨٠م.

اختفى في التاريخ الإسلامي، ولذلك لم يكن هناك ما يمنع أحد الخلفاء، مثلاً، من أن يأمر بقطع رأس أحد رعاياه إذا شاء سوء حظ هذا الأخير أن يكون هو أول من يراه الخليفة في «يوم نحسه»، كما تروي كتب الطرائف الأدبية.^{*٧}

ومن جهة أخرى فإنَّ التجارب التي تمرُّ بها الأمم، في مراحل مختلفة من تاريخها، كانت هي العامل الأساسي في تطوير مفهوم حقوق الإنسان وظهور مطالب وحقوق جديدة لم يكن من الممكن أن تُعرف في العصور القديمة، ولا يمكن أن يُضمَّنْها نصُّ قديم. والدليل على ذلك، تلك التعديلات المتعددة التي أُدخلت على وثائق حقوق الإنسان، منذ أيام الإعلان الأمريكي حتى إعلان الثورة الفرنسية، ومنذ إعلان الأمم المتحدة في ١٩٤٨م حتى إعلان هلسنكي في ١٩٧٥م، وما زالت الحاجة تدعو إلى التعديل المستمر، والمطالبة بالمزيد من الحقوق، فالعلاقات الاجتماعية المُعقَّدة في العصر الحديث قد أضافت حقوقاً «إيجابية» أو «اجتماعية»، مثل حقَّ العمل، وحقَّ الثقافة والتعليم، وحقَّ الخصوصية. والعلاقات الدولية المتشابكة قد أضافت إلى حقوق الإنسان من حيث هو شخص أو فرد، حقوق المجموعات البشرية على مستوى الشعوب أو الدول، مثل حقَّ الهجرة واختيار نظام الحكم وتقرير المصير. وكل هذه حقوق كان من المستحيل تصوُّرها في ضوء مفهوم يلغي التجربة والتاريخ وتأثير الممارسة، ويستمدُّ الحقوق كلها من حُرْفية النصِّ المقدس. وحتى لو أمكن استخلاص بعض هذه الحقوق، باجتهاد هائل، من النصِّ، فإنَّ ذلك لا يكون إلاَّ من خلال نظرة تقرأ الحديث — المكتسب بالتجربة — في القديم، لا من خلال القوة الكامنة في النصِّ نفسه.

ما هي إذن، حصيلة هذا كله؟ النتيجة التي تظهر لنا صارخة، في كافة المعالجات المتحمَّسة لوجهة النظر الدينية في حقوق الإنسان، هي ذلك التجاهل الصارخ للواقع والاكتفاء بما تقول به النصوص، دون أن يفكر أحدٌ في استخلاص دلالة عجز النظرية عن أن تفرض نفسها عملياً طوال معظم فترات التاريخ. وهكذا يتحدَّث هؤلاء الباحثون

^{*٧} من الجدير بالذكر أنَّ هذه الرواية كانت مُتضمَّنة في الكتب الدراسية الرسمية، التي كان الجيل الذي ينتمي إليه كاتب البحث يدرسها ضمن مقرَّر الأدب العربي في المرحلة الثانوية. وكانت القصة (وهي أطول بكثير) تُروى بوصفها تعبيراً أدبياً رفيع المستوى، دون أن يتضمَّن الكتاب المدرسي أيَّ استنكار لسلوك الحاكم، أو أية إشارة إلى انتهاكه حقَّ الحياة بالنسبة إلى إنسان لم يرتكب أيَّ جرم.

جميعاً عن نصوص لم تُطبّق بالفعل، ولا يتساءل أحدٌ منهم: لماذا لم تُطبّق؟ وعلى أيّ أساس نتصوّر أنّها ستكون قابلةً للتطبيق في المستقبل، إذا كانت قد ظلت بعيدةً عن التطبيق طوال التاريخ السابق؟

إنّ الأمثلة على هذا التحايل الغريب للواقع لا حصر لها ولا عدد. ولنكتفِ بحالات قليلة؛ ففي بحث بعنوان «حماية حقّ الحياة في النظام الإسلامي»^٨ يشير الكاتب إلى تكريم القرآن للإنسان في الآيات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ و﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، ثم يعلّق على ذلك قائلاً: «ومن أجل كرامة الإنسان وحقّه في الحياة [حفظ النفس]، قرّرت الشريعة الإسلامية حرمة حياة الإنسان، وحفظ هذه الحرمة وعدم الاعتداء عليها بالقتل، فحرّم الإسلام قتل الإنسان واعتبره جريمةً موجهةً للإنسانية كلها، بل جعل حفظها [يقصد حفظ الحياة] نعمةً للإنسانية. قال تعالى في تأكيد ذلك: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ فما أعظم هذه الأحكام وما أبلغها في حماية النفس الإنسانية التي قرّرتها الشريعة الإسلامية قبل ما يزيد على ألف وأربعمائة عام، في الوقت الذي لم يستطع المجتمع الدولي أن يعتبر قتل المئات بل الآلاف من البشر جريمةً إلّا في عام ١٩٤٨م، حين قرّر المجتمع الدولي، عن طريق الجمعية العامة للأمم المتحدة، أنّ إبادة الجنس البشري جريمة مُعاقَب عليها».

وبغضّ النظر عن المغالطة المكشوفة في الادّعاء بأنّ قتل النفس لم يصبح، في نظر المجتمع الدولي، جريمةً يُعاقَب عليها إلّا في ١٩٤٨م، والخلط بين جريمة القتل الفردي وجريمة «إبادة الجنس»، وتجاهل التاريخ الطويل للقوانين الوضعية في محاربة جريمة القتل منذ أُلوف السنين ... بغضّ النظر عن هذا، فإنّ المؤلّف يكتفي بالمبدأ النظري المنصوص عليه — وهو بالفعل مبدأ رفيع — ويتخذ مقياساً أوحده، ويتجاهل التطبيق المفقود والممارسات المقلوبة طوال التاريخ الإسلامي، على أيدي حُكّام كانوا يؤكّدون في جميع الحالات أنّهم يحكمون بشرع الله. ومهما قيل إنّ هؤلاء الحُكّام خالفوا الأحكام الأصلية للشريعة وخرجوا عنها، سيظلّ من حقّ المرء أن يتساءل: لماذا كان التطبيق، في الغالبية الساحقة من الحالات، متجاهلاً لتلك الأحكام الأصلية ومضاداً لها؟ أليس السبب

^٨ كتبه د. جابر إبراهيم الراوي في «المجلة الثقافية» أ، الجامعة الأردنية، عمان، العدد الأول، أيلول (سبتمبر) ١٩٨٣م، ص ١٠٤.

الحقيقي في ذلك هو أنَّ تلك الأحكام لا تحمل في ذاتها طريقةً عمليةً لتطبيقها، ولا جزاءاتٍ دنيويةً ملموسةً على مخالفتها، وإنما اعتمدت على الحسِّ الديني للحاكم فحسب؟ ولنتأمل مثلاً آخر؛ في بحث الدكتور أبو ريدة المُشار إليه من قبل، يؤكد أنَّ أساس حقوق الإنسان في الإسلام ليس مجرد طبيعة الإنسان، وإنما هو «نفحة إلهية» تأكدت بها الكرامة الإنسانية ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾، ويُعلّق على ذلك بقوله: «ومن الواضح أنَّ الإنسان بعد هذا لا يصحُّ بأيِّ حال من الأحوال أن يُستعبد أو يُحرَم من حريته التي خلقه الله مستعداً لها بالفكر والعمل، ولا يصحُّ أن تكون حريته موضع خلاف.»^٩

إذن الاستعباد أو الحرمان من الحرية «لا يصحُّ» في نظر الكاتب، ولكن هذا الذي «لا يصحُّ» كان، للأسف، هو الذي حدث بالفعل طوال معظم فترات التاريخ الإسلامي، غير أنَّ التناقض بين النصِّ النظري، والواقع الفعلي، لا يلفت نظر الكاتب على الإطلاق، في هذه الحالة بدورها، ولا يصدر عن الكاتب تعليق واحد على ما حدث بالفعل في التاريخ والواقع. وإنَّ المرء ليُصاب بدهشة حقيقية حين يرى أولئك الذين يتحدّثون بحساسية شديدة عن «النفحة الإلهية»، يقفون صامتين إزاء معاملة الإنسان، في كثير من البلاد الإسلامية، وكأنَّه حيوان، وحين يقارن بين ما يقولونه عن «الكرامة الإنسانية» وبين الحطِّ من شأن الإنسان وإذلاله واستعباده على أيدي حُكّام يؤكد كلُّ منهم أنَّه لا يخرج عن الإسلام، بل ربما أعلن بعضهم أنَّه يطبّق شريعته تطبيقاً مباشراً، ولو تنبّه هؤلاء الكُتّاب قليلاً إلى عالم الواقع، وخرجوا قليلاً عن عالم النصوص والألفاظ، لتجلّت أمامهم المشكلة الجوهرية في موضوع حقوق الإنسان، وهي مشكلة «الضمانات» التي ينبغي أن تُحاط بها هذه الحقوق. فالمبادئ ذاتها، مهما كان سموها، لا بدّ أن تقف عاجزة خرساء، إن لم توضع لها الضمانات الكفيلة بجعل الخروج عنها مستحيلاً، والحكم على مستوى حقوق الإنسان في آية حضارة ينبغي أن يُقاس بمدى الضمانات التي تُحاط بها هذه الحقوق، أكثر ممّا يُقاس بالمبادئ النظرية العامة التي تُحدّد طبيعة هذه الحقوق.

إنَّ الباحث الإسلامي المعاصر، الذي يزهو ويتباهى بالمستوى الرفيع لحقوق الإنسان في الإسلام، لا يُبدي أيَّ اكتراث بالتناقض بين التعاليم النظرية التي يستشهد بها بلا انقطاع، وبين الأوضاع الفعلية التي حدثت في ماضي المسلمين وما زالت تحدث في حاضرهم،

^٩ أبو ريدة، نفس المرجع، ص ٢٣.

وكأنَّ هذا التاريخ وهذا الواقع لا ينتميان إلى مجال «الإسلام»، فهو يكتب وكأنَّ مشكلة التنفيذ الفعلي لهذه الحقوق لا تعنيه، وكأنَّ كل ما هو مطلوب منه هو أن يُثبت وجود أساس لحقوق إنسانية رفيعة في النصوص الدينية، أمَّا مشكلة ما إذا كانت هذه النصوص قد تُرجمت إلى واقع فعلي، والأسباب التي أدَّت إلى عدم تطبيقها طوال التاريخ؛ هذه المشكلة تبدو كأنَّها لا تعني هؤلاء الباحثين أصلاً. فهم يتصورون أنَّهم قد أدَّوا واجبهم كاملاً، وأثبتوا قضيتهم إثباتاً قاطعاً، لو تمكَّنوا من أن يستخلصوا من القرآن والسُّنة أحكاماً سامية عن حقوق الإنسان. إنَّها نفس الروح ونفس العقلية التي تجعل المشاركين في مهرجان خطابي حول قضية وطنية يتصورون أنَّهم قد أدَّوا واجبهم إذا كانوا قد أثاروا حماس الحاضرين، على المستوى الكلامي البحت، دون أن يقترحوا حلاً عملياً واحداً، ثم يعود الجميع إلى بيوتهم راضين عن أنفسهم رضاءً كاملاً، حتى لو ترامت إلى أسماعهم، وهُم في الطريق، أنباء عن هزيمة أو نكسة كبرى لحقَّت بهذه القضية.

ولكن، ما قيمة تأكيدنا وإلحاحنا على أنَّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنَّ الله كرَّمه من دون سائر المخلوقات، إذا كان الإنسان في الدولة الإسلامية يُجلد علناً لمجرَّد إبدائه رأياً يخالف الحاكم؟ وما قيمة الاستشهاد الدائم بالنصوص الدينية التي تنطوي على معان سامية، إذا كانت أهمُّ الحقوق الإنسانية في البلاد الإسلامية بالذات تشغل فصولاً كاملة من تقارير المنظمات الدولية التي تتابع موضوع حقوق الإنسان؟ فلنقارن بين قيمة الإنسان الفعلية، في كل أرجاء الرقعة الإسلامية الواسعة الممتدة من المحيط الهادي شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، وبين قيمة الكائن البشري في بلد أوروبي أو أمريكي، يخضع لقوانين «وضعية» صنعها البشر الفانون، الضعفاء، القاصرون. لنقارن بين ذلك الإهدار الدائم لحياة الإنسان وكرامته، في الأغلبية الساحقة من البلاد الإسلامية، وبين الحرص الشديد على كرامة الإنسان كما يتمثَّل في تعويضات هائلة تُدفع له إذا تعرَّض لـ «الإزعاج» أو «الإهانة» أو «الأذى». مثل هذه التعويضات لا ينبغي أن تُقاس حسب قيمتها المادية فحسب، وإنَّما الأهمُّ من ذلك أنَّها تنطوي على الاعتراف بأنَّ الإنسان غاية في ذاته، وينبغي أن تُصان سلامته المعنوية والجسدية بوصفه أرفع المخلوقات في هذا الكون. ولنتساءل: أيهما هو الذي يعامل الإنسان بوصفه مخلوقاً مكرَّماً؛ أولئك الذين يمكنهم عزل رئيس جمهوريتهم إذا ارتكب أبسط خطأ في حقِّ شعبه، أم أولئك الذين لا يحُول شيءٌ بين حُكَّامهم وبين إذلال الألوف من مواطنيهم ومصادرة حرياتهم وإزهاق أرواحهم بلا محاكمة؟

إنَّ الأصل الإلهي لحقوق الإنسان، ما لم يَكُنْ محاطًا بسياج يحميه، على شكل ضمانات عملية تشرف على تنفيذها مؤسَّسات وقوانين وتقاليده راسخة، لن يَحُولَ — كما رأينا — دون إهانة الإنسان وسلبه حقوقه في كل لحظة.

ولكن الذي يحدث بالفعل، لدى جميع الكُتَّاب الإسلاميين عن حقوق الإنسان، هو أنهم بعد أن يمجِّدوا النصوص الدينية المتعلقة بحقوق الإنسان، يغمضون أعينهم عمَّا حدث في التاريخ وفي عالم الواقع، وإذا ألَقُوا نظرةً على هذا العالم الفعلي ووجدوه متناقضًا مع ما تقول به النصوص، كان الردُّ الجاهز الذي يقدمونه هو: إن التاريخ والواقع خرجا عن جوهر الإسلام! أمَّا لماذا كان هذا الخروج الدائم، وما السبيل العملي إلى تلافيه، فهذا ما لا يشغل بال أحد.

بل إننا نستطيع أن نؤكد أن قراءة هؤلاء الباحثين المعاصرين للنصوص، كثيرًا ما تكون مجرد إسقاط للمبادئ الحديثة والمعاصرة على النصِّ الديني الذي هو بطبيعته قابل لأنواع شتى من التفسيرات. والأمثلة على ذلك لا تُعدُّ ولا تُحصى، وكلها تقرأ النصَّ الديني بـ «أثر رجعي»، فتجد فيه، بالطبع، أحدث مبادئ التشريع.^{١٠} ولكن السؤال الذي لا يخطر ببال هؤلاء الباحثين هو: لماذا لم تطرأ هذه التفسيرات التي يقدمها كُتَّابنا المعاصرون، على بال مسلمي العصور السابقة، ولم تؤثر في ممارساتهم؟ ولماذا لم يستطع أولئك أن يستخلصوا من النصوص كل هذه المبادئ التي يجدها الباحثون المُحدثون فيها؟ أغلب الظنَّ أن الباحث المعاصر قد «قرأ» هذه المبادئ في النصِّ الديني، لأنه سبق أن اطَّلَعَ عليها من خلال القوانين «الوضعية» وإعلانات حقوق الإنسان الحديثة، وإلا فأين كان، على سبيل المثال، مبدأ الأمن الفردي طوال عهود التاريخ الإسلامي التي كان السيف فيها يقف إلى جوار الحاكم لكي يمارس مهنته المخيفة بكلمة واحدة منه، والتي كان فيها منع الأرزاق ومصادرة الحريات عقوبةً تُفرض، جزاء أبسط شكل من أشكال المعارضة والمخالفة؟ لماذا لم تؤدِّ النصوص، خلال تاريخ، إلى شكل من أشكال «الماجنا كارنا» يصون للإنسان كيانه وحرّيته، ويحاط بالضمانات الكفيلة بتطبيقه عمليًا؟ السبب الواضح هو أن النصوص لم تُفسَّر بالطريقة التي نجدها لدى الباحثين المُحدثين إلا بعد أن اطَّلَعَ

^{١٠} انظر مثلاً البحث المشار إليه من قِبَل للدكتور عثمان عبد الملك.

هؤلاء الباحثون على مبادئ حقوق الإنسان في صورتها الحديثة، ثم قرءوها في النصوص بأثر رجعي.^{١١}

فلنُلخِّص إذن تلك السمات التي تُعبّر عن مفهوم لحقوق الإنسان، وتمسك به المسلمون المعاصرون بوصفه تعبيراً عن تراثهم، على حين أنه في واقع الأمر تعبير عن طريقتهم الخاصة في فهم هذا التراث واستخدامه، هذا المفهوم لاهوتي، لا يتخذ من الإنسان محوراً إلا من حيث هو قبس من النور الإلهي، وهو مفهوم لا تاريخي، أو لنقل إنه يُجمد لحظة مُعيّنة من لحظات التاريخ ويتمسك بها إلى النهاية، وبذلك يلغي الديناميكية والحركة والتطور مع التاريخ. وأخيراً فهو مفهوم غير تجريبي، لا يعتمد على الممارسة الطويلة المتدرجة في توسيع نطاق حقوق الإنسان، بل يسعى إلى محاكاة مثل أعلى ذي طبيعة نظرية، مع إغفال تأثير الممارسة في هذا المثل الأعلى النظري إغفالاً يكاد يكون تاماً. ولا شك أن هذه النظرة لا بد أن تؤدي إلى انفصامٍ شبه كامل بين الواقع الفعلي والأفكار النظرية، ولا تعطي لحقوق الإنسان دعامة «مؤسسية»، تحميها ضمانات وجزاءات دنيوية محدّدة، بل تعتمد على الأخلاقيات الشخصية للحاكم ومدى إيمانه بالجزاء الأخروي، ممّا يُفسّر تقلّب تاريخ حقوق الإنسان في الإسلام بين حالات قليلة كانت تلك الحقوق تُحترم فيها عند وجود حاكمٍ تقيٍّ صالح، وحالات أخرى أكثر بكثير كانت المصالحة الدنيوية للحاكم تغلب فيها على شعوره الديني، ومن ثم كانت تُنتهك فيها أهمُّ حقوق الإنسان انتهاكاً صارخاً.

وفي وقتنا الراهن يشهد العالم الإسلامي — الذي يعيننا منه منطقتنا العربية أكثر من غيرها بطبيعة الحال — تدهوراً متزايداً في الاعتراف بحقوق الإنسان. فالسمة المميزة للعقود الأخيرة هي الإحساس العام بأنّ هذه الحقوق تُنتهك انتهاكاً صارخاً. وعلى حين أنّ المسار العام لحركة حقوق الإنسان، على المستوى العالمي، يتجه إلى المطالبة بالمزيد،

^{١١} يُلاحظ أنّ هذا يوازي بالضبط ما يحدث في حالة «التفسير العلمي للقرآن»، حين يُحاول البعض الاهتداء إلى نظريات علمية حديثة في آيات قرآنية، ولا يتم ذلك بالطبع إلا بعد أن تكون هذه النظريات قد اكتشفت بجهود بشرية خالصة، ثم تُعاد قراءتها بـ «أثر رجعي» في نصوص دينية لم يكن الناس يجدون فيها شيئاً من ذلك طوال العصور التي لم تكن فيها هذه النظريات قد اكتشفت بعد.

والانتقال من الحقوق السلبية إلى الإيجابية، ومن إقرار حقوق الفرد إلى تأكيد الحقوق الجماعية، فإنَّ خطَّ التطور في العالم العربي، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، كان خطأً هابطاً بحدّة.

ولكي تزداد الصورة وضوحاً، ينبغي أن نعرض لكلِّ من جوانبها بقدر من التفصيل؛ ذلك لأنَّ العالم العربي لا يُشكّل، من حيث طريقة الحكم، وحدةً متجانسة. فهناك أنظمة شبه ليبرالية، وأنظمة قبلية، مبنية على حكم العائلة، وأنظمة عسكرية. هذه هي الأنماط الرئيسية، مع وجود استثناءات أو تداخلات طفيفة، وفي كل نمط من هذه الأنماط تعاني حقوق الإنسان من صعوبات حقيقية.

فالأنظمة شبه الليبرالية تتحوّل بالتدريج إلى اتّباع سياسة العنف والقضاء على الخصوم بأساليب قد يكون لها أحياناً مظهر قانوني، ولكنها في حقيقتها استبدادية. وفي كل يوم تنتهك الحريات الأساسية انتهاكاً متزايداً، ويزداد هُزال القشرة الديمقراطية التي تغلّف بها طريقة حكمها، وتتباعد على نحوٍ متزايدٍ عن أصولها الليبرالية.

أمّا الأنظمة القبلية فإنَّ سيطرة عائلات مُعيّنة على الحكم فيها تؤدّي إلى نوع من الخصوصية والازدواجية في الحكم تكاد ترقى إلى مستوى وجود قانونين؛ أحدهما للخاصة والآخر لعامة الشعب. وكثيراً ما تُسنُّ قوانين صارمة يُقصد بها ردع الغالبية العظمى من السكان، على حين تعلم الأقلية الحاكمة أنَّها معفية أصلاً من الالتزام بها. وهكذا فإنَّ الولاء العائلي يفوق في تأثيره الالتزام القانوني، وينحسر الأسلوب اللاشخصي في الحكم، الذي هو سمة أساسية من سمات الدولة القانونية الحديثة، لتحلَّ محلّه العلاقات الشخصية التي تلغي فكرة الحقِّ الشامل. ولا شكَّ أنَّ هذه الأنظمة تتفاوت في مدى خضوعها للأسلوب القبلي في الحكم، ففي بعضها محاولات جادة من أجل التحديث، ولكن هذه المحاولات تصطدم بالبناء الأساسي الذي يصعب معه إيجاد كيان قانوني يسري على الجميع بلا استثناء.

وهناك مشكلة محدّدة، في ميدان حقوق الإنسان، تُثار في هذه المجتمعات بالذات أكثر من غيرها، نظراً لكونها — في الأغلب — مجتمعات غنيّة بالموارد البترولية. فهذه المجتمعات قد انتقلت، أحياناً في جيل واحد، من حالة الفقر إلى الثراء الهائل، وهي تعلم جيّداً أنَّ ثروتها البترولية ناضبة، وأنَّ المستوى الرفيع الذي تعيش فيه لن يدوم أكثر من جيل واحد أو جيلين في المستقبل، على أكثر تقدير، وأنَّ هذه الفترة هي فرصتها الوحيدة لتعديل بناءاتها الأساسية بالصورة التي تتيح لها تحسين أوضاعها بشكل دائم. وهكذا تُثار هنا

مشكلة «حقوق الأجيال القادمة» بصورة أكثر حدّة من غيرها من المجتمعات؛ ذلك لأنّ هذا الإحساس بوجود «فرصة واحدة لن تعود» لا يمكن تصوّره في مجتمع تكنولوجي أصبح التقدم يُشكّل قاعدة حياته، بل يصنع هو ذاته هذا التقدم. صحيح أنّ مشكلة الاستهلاك الزائد للمواد الخام، واحتمال حرمان الأجيال القادمة منها، تُثار في المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً، ولكن هذه المجتمعات تفكر في تلك المشكلة دائماً عن طريق البحث عن بدائل تحلّ محلّ الموارد المُستنفَدة، أو أساليب لإعادة استعمال المستهلك ... إلخ. أمّا في حالة المجتمعات التي تكتسب ثروة جاهزة، وتستمتع بثمار تقدّم تكنولوجي لا تسهم في صنّعه أو حتى في فهم أسرارها، فإنّ مشكلة حقوق الأجيال القادمة تتخذ طابعاً مختلفاً، ربما أصبحت له فيما بعد أبعاد مأساوية، لأنّ الترف الخيالي الذي تستمتع به الأجيال الحالية يحرم عشرات الأجيال في المستقبل من فرصة الحصول على حقّها في حياة كريمة، والقدرة على مسيرة التقدم الذي سيزداد تسارعاً في العصور المُقبِلة.

وأخيراً، فإنّ مشكلة حقوق الإنسان في العالم العربي المعاصر، تظهر أوضح ما تكون في المجتمعات التي تحكمها أنظمة عسكرية، وهي أهمّ المجتمعات العربية وأكثرها سكاناً. ففي هذه المجتمعات دساتير لا يُعمل بها في أغلب الأحيان، أو تُعدّل دائماً وفقاً لرغبات الحاكم، وفيها تحلّ القوة محلّ الحق، وفيها يمكن أن يفقد الإنسان أهمّ حقوقه بمجرد إثارة شبهة غير مؤكّدة وغير محقّقة حوله. وأكثر الحقوق معاناةً هو حرية التفكير والتعبير؛ لأنّ الأنظمة العسكرية بطبيعتها لا تصمد أمام المعارضة المنطقية العاقلة، وهي تستخدم أحدث أساليب الإعلام والتأثير في العقول من أجل المحافظة على أشكال من الطغيان عفا عليها الزمان. ويمكن القول إنّ معاناة الجماهير العربية في ميدان حرية الرأي بالذات، أشدّ من معاناة معظم شعوب الأرض في العصر الحاضر. أمّا الحقوق الإيجابية، الاجتماعية، كالتعليم والثقافة والعمل المناسب ... إلخ، فهي دائماً خاضعة لمطالب النظام، وتأتي دائماً في المرتبة الثانية بعد رغبة النظام في المحافظة على ذاته أو القيام بمغامرات خارج حدوده.

والأخطر من ذلك أنّ الخضوع المستمر للقمع، قد أفقد الإنسان العادي الإحساس بحقوقه، فبالترجيح أخذ انتهاك الحقّ القانوني يصبح شيئاً طبيعياً، وأخذ الناس ينظرون إلى هذه التصرفات على أنّها جزء من طبيعة الأشياء، وبالتالي أخذت تقلّ قدرتهم على المطالبة بحقوقهم، وهذا أكبر خطأ يمكن أن يتعرّض له مجتمع في ميدان حقوق الإنسان، عندما ينهزم من الداخل، ويفقد القدرة على الثورة من أجل حقوقه المسلوبة، بل لا يشعر — من فرط الطغيان — بأنّه قد سلب منه شيء.

ولقد لاحظ كثير من المفكرين العرب أنَّ هذا الوعي بالحق، والاستعداد للمطالبة به والدفاع عنه، كان أقوى بكثير في عهود ما قبل الانقلابات العسكرية، وأنَّ «الفساد» الذي تُتهم به تلك العهود كان — من ناحية التعبير عن الرأي بالذات — أفضل بكثير من «الفضائل» التي تدَّعيها النُظم العسكرية، وأنَّ المقياس البسيط للديمقراطية، وهو القدرة على سماع وجهة نظر الطرف الآخر، أخذ ينعدم في ظلَّ هذه النُظم على نحوٍ متزايد.

ويمكن القولُ إنَّ الصورة الإجمالية لحقوق الإنسان، في العالم العربي المعاصر، تدعو إلى التشاؤم، فالخط البياني هابط، والقوة المالية الاستثنائية التي اكتسبها العرب المعاصرون، وكذلك القوة العسكرية التي تشغل قدرًا كبيرًا من اهتمامهم، تُستخدم من أجل إيقاف تقدُّم وعي الإنسان بحقوقه الأساسية. والاتجاهات التسلطية هي التي تصبح لها الغلبة يومًا بعد يوم.

والأمر المؤسف هو أنَّ ضمان الحقوق الأساسية لا يمكن أن يُعد، في هذه المجتمعات أو غيرها، مجرد ترفٍ نظري، يمكن الاستغناء عنه في سبيل تحقيق أهداف أهم، كالتنمية القومية؛ ذلك لأنَّ التجربة تثبت يومًا بعد يوم، أنَّ التنمية، حتى في جانبها الاقتصادي المادي الخالص، تتخذ طابعًا مشوّهاً في المجتمع الذي لا يكون لدى الإنسان فيه وعيٌ كافٍ بحقوقه الأساسية. وحتى أسلوب التعبئة الشاملة، الذي لجأت إليه بعض المجتمعات، وضحت من أجله ببعض الحقوق الفردية، بعيد كل البعد عمَّا يحدث على المسرح العربي، حيث يقترن الاستبداد بأنانية وخصوصية واضحة في الحكم، وحيث تُستبعد الأغلبية من كافة مراحل عملية اتخاذ القرار، مثلما تتجاهل مطالبها في تحقيق الحد الأدنى من الحياة الأدمية المعقولة.

هذا الوضع، الذي يرجع أساسًا إلى عوامل سياسية برجماتية، لم يكن من الممكن إصلاحه؛ لأنَّ الطريقة التي نظر بها العرب إلى تراثهم كانت طريقةً سكونيةً تمنع أيَّ تطوُّر وأيَّ تقدُّم نحو اكتساب حقوق جديدة. وهكذا تأمر الماضي والحاضر على الإنسان العربي لكي يحطّم أمله في اكتساب حقوقه، أمّا المستقبل فلا يمكن أن يكون أفضل إلَّا إذا حدث تغيير شامل في أساليب الحياة والتفكير في هذه المنطقة من العالم.

الفصل الثاني

الإيمان الديني والعلم^١

أكثر ما يلفت النظر، في تطوّر الحضارة الإسلامية، أنَّ المشكلة النظرية المتعلقة بموقف الدين من العلم لم تؤثر كثيرًا في الممارسات الفعلية للعلم بين المسلمين. فقد كانت الآراء تتعدّد وتتعارض، على المستوى النظري، بين مؤيّد متحمّس ومتسامح رافض، دون أن تستقر على وجهة نظر نهائية تتبناها الجماعة الإسلامية إزاء النشاط العلمي، أيّ إنّ احتمال عدم قبول العقيدة — على الأقلّ من خلال بعض التفسيرات الخاصة لها — للعلم ظلّت قائمة على الدوام، ومع ذلك فإنّ هذا لم يمنع العلم من أن يواصل مسيرته، ويحرز في أحيان مُعيّنة نجاحًا رائعًا. ويمكن القول إنّ شيئًا كهذا حدث في فترة حاسمة من تاريخ الحضارة المسيحية، هي فترة عصر النهضة وأوائل العصر الحديث، حيث كانت معارضة الكنيسة للتيار العلمي الجديد على أشدها، ومع ذلك فقد ظهرت في تلك الفترة ذاتها بعض من أهمّ الكشوف التي أرسّت دعائم النهضة العلمية الحديثة. وإن دلّت هذه الظاهرة على شيء فإنّما تدلّ على أنّ سعي الإنسان إلى المعرفة، وخاصةً في الفترات التي يكون الاندفاع فيها قويًا والحماس متأجّجًا، يواصل طريقه، بغضّ النظر عن نتيجة التأمّلات النظرية حول مشروعية العلم من وجهة النظر الدينية.

في العصر المتقدم للإسلام أثّرت مشكلة الإيمان والعلم منذ وقت مبكر، وذلك في سياق «علم الكلام» الإسلامي، الذي بلغ مستوىً عاليًا من النضج الفكري. فقد كان السعي إلى المعرفة المنظمة يفترض أنّ للطبيعة قوانين ثابتة، وأنّ الحتمية الدقيقة تسود مجرى الأحداث. وقد بدأ ذلك للبعض حدًا من القدرة الإلهية، ولكن منذ وقت مبكر قدّم

^١ مجلة العربي، عدد يناير ١٩٨١م.

المعتزلة حلًّا يوفِّق بين مقتضيات الإيمان الديني والعلم، فميَّزوا بين العلل الأولى والثانية، وأكَّدوا أنَّ الله هو العلة الأولى للأشياء جميعاً، أمَّا الظواهر الطبيعية فعلى ثانية، تندرج تحت الإطار العام للخلق الإلهي، ولها قوانينها التي لا تتبدَّل. على أنَّ ثبات هذه القوانين لا يعني الحدَّ من القدرة الإلهية، لأنَّ الله — في نهاية الأمر — خالق كل شيء، ولأنَّ الفاعلية الإلهية تُمارَس من خلال الطبائع الثابتة للأشياء. ومن ناحية أخرى فإنَّ جهد البشر وفكرهم وفطرتهم، كل هذه مظاهر للفعل الإلهي، أي إنَّ البحث في العلم ليس خروجاً عن القصد الإلهي، وإنَّما هو تحقيق له.

ولكن الأشاعرة وأهل السنة كان لهم موقف مختلف، يمكن إجمالُه — باختصار شديد — في رفض وجود «طبائع ثابتة» للأشياء، وتأكيد ضرورة التدخُّل الإلهي، لا في خطة الخلق الأصلية، كما قال المعتزلة، فحسب، بل في المجرى التفصيلي لأحداث العالم، ومثل هذا الموقف يجعل من تبرير البحث العلمي المستقلَّ أمراً شديداً الصعوبة.

وهكذا وُضع منذ وقت مبكر الإطار العام لجدل ظلَّ يحتدم في العالم الإسلامي عصوراً طويلة، وهو جدل لا يخرج واحدٌ من طرفيه عن إطار الإيمان، ولكن أحدهما يُفسح المجال للبحث العلمي الحر، على حين أنَّ الثاني يضع تضاداً بين هذا البحث وبين متطلبات الإيمان كما يتصوَّرها. ومن الجدير بالذكر أنَّ كلا الطرفين كان يستطيع أن يجد لموقفه سنداً ودعماً في نصوص القرآن، بحيث يمكن القول إنَّ اتخاذ المرء لهذا الموقف أو ذاك لم يكن، في واقع الأمر، يُعبِّر عن إخلاصه أو عدم إخلاصه للدين، بقدر ما كان يُعبِّر عن موقفه الإيجابي أو السلبي من البحث العلمي.

ولا بدَّ أنَّ معظم العلماء المسلمين الذين كانوا يشتغلون بدأب في مختلف الميادين، ويُحقِّقون إنجازاتٍ رائعةً بالنسبة إلى عصرهم، كانوا يؤمنون ضمناً بوجهة النظر الأولى. ومع ذلك يبدو أنَّ وجهة النظر الثانية، التي كانت تكتسب مزيداً من الأنصار بمضَيِّ الوقت، لم تزعجهم كثيراً، ولم تقف حائلاً دون مواصلة أبحاثهم، بل يبدو أنَّ النقاش النظري بأكمله لم يكن عقبةً جادةً تقف في وجه مسيرتهم الظافرة.

(١) بين الموقف المتقدم والموقف المعاصر

على أنَّ الموقف في العصر الحديث، وفي الفترة المعاصرة، قد ازداد تعقيداً إلى حدٍّ لا متناهٍ. صحيح أنَّ الجذور الأولى لمشكلة علاقة الإيمان بالعلم قد وُضعت في العصر الإسلامي المتقدم، وأنَّ هذه الجذور ما زالت لها امتداداتها القوية حتى اليوم، وما زالت تُشكِّل الإطار

العام لمناقشة هذا الموضوع عند عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين. ولكن عوامل أخرى هامة قد ظهر تأثيرها بكل قوة في الفترة الواقعة بين الازدهار القديم للحضارة الإسلامية، وبين العصر الحاضر، وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه العوامل إلى تعقيد كبير لوضع المشكلة في عصرنا هذا.

(١) ففي العصر الإسلامي المتقدم، لم يجد العلم الإسلامي صعوبة كبيرة في قبول المؤثرات الوافدة من الحضارة اليونانية، وغيرها من الحضارات القديمة، على حين أن مشكلة الأخذ بالعلوم الغربية الحديثة ما زالت موضوعاً للجدل في الأوساط الدينية الخالصة حتى اليوم. وربما كان من أسباب اختلاف الموقفين أن الحضارة اليونانية، عندما وصلت إنجازاتها إلى المسلمين، كانت قد توقفت عن النمو، وكان ثراءً ماضياً، غائباً، لا يهدد أحداً، على حين أن الحضارة الغربية التي أنتجت العلم الحديث، ما زالت قوة حية متجددة، وما زالت تنتقل إلى مواقع جديدة بلا انقطاع، وما زالت تثير بإنجازاتها مشكلات وتخلق مواقف غير متوقعة، وتهزُّ بناء القيم التي اعتادها الإنسان هزاً يزداد عنفه يوماً بعد يوم.

(٢) أثار العلم الغربي الحديث، بوضوح كامل، مشكلة سيطرة الإنسان على العالم من خلال التكنولوجيا. وهي مشكلة لم يكن يعرفها العلم اليوناني القديم، الذي كان أساسه استنباطاً عقلياً، ولقد كان من الطبيعي أن يقف العقل الإسلامي حائراً أمام تلك القوة الجديدة التي اكتسبها العلم، والتي هي خليفة بأن تجعل من البشر (على حدّ تعبير الفيلسوف الفرنسي ديكارت) «سادة الطبيعة ومُلاكها». وكان لا بد أن تثير التكنولوجيا المتمركزة حول الإنسان أمام الفكر الديني الإسلامي مشكلات أساسية تتعلق بمركز الإنسان في الكون والعلاقة بين الله والإنسان والعالم، وأن تؤدي هذه الإشكالات الجديدة إلى مواقف قَلِقة متعارضة بالنسبة إلى هذه المشكلة.

(٣) كان العلم اليوناني نابغاً من بيئة وثنية، ومن ثم لم يكن يُشكّل تهديداً مباشراً للعقيدة الإسلامية التي لم تجد في وقت من الأوقات صعوبة في محاربة الوثنية. أمّا العلم الغربي الحديث فقد ظهر في قلب الحضارة المسيحية، واصطبغ — إيجاباً وسلباً — بقيم هذه الحضارة، فلم يكن من المستغرب أن يثير قدراً من الشك في نفوس فئات معينة من المسلمين.

ولقد لعبت العوامل الدينية والأخلاقية دوراً أساسياً في هذا الصدد؛ إذ وُصف العلم الغربي التجريبي بأنه مادي، ومن ثم فهو يتعارض مع روحانية الإسلام. وما زالت

صفة «المادية» هذه لاصقةً بذلك العلم، في نظر كثير من المُفكرين المسلمين، حتى اليوم، مع أنَّها صفة تقبل كثيرًا من النقاش. ومن جهة أخرى كانت النتائج الأخلاقية السلبية التي تولدت عن بعض مظاهر العلم وتطبيقات التكنولوجيا في الغرب، كالتفكُّك الأسري والانحلال والإدمان ... إلخ، دافعًا للبعض إلى الابتعاد عن هذا الطريق المحفوف بالمخاطر، والاحتفاظ بأصالة الأخلاق الإسلامية بمنأى عن السعي المحموم وراء تقدُّم علمي يتجاهل الاعتبارات الإنسانية.

(٤) ارتبط العلم الغربي الحديث بالاستعمار الأوروبي لمعظم البلاد الإسلامية، بل إنَّه كان، بما أضفاه على أصحابه من قوة مادية، من أهمِّ عوامل نجاح هذا الاستعمار في السيطرة على البلاد التي خضعت له. وهذا العامل كان له في الواقع تأثير مزدوج؛ فقد أدَّى من جهة إلى نفور المسلمين من العلم الغربي ودعوة بعضهم إلى علم إسلامي يسير في طريق مختلف كل الاختلاف. ولكنَّه أدَّى من جهة أخرى إلى دعوة مضادة، تنادي بالتزوُّد بهذا العلم حتى يتمكَّن المسلمون من الوقوف في وجه المُستعمر ومحاربته بأسلحته نفسها.

(٢) بين الموقف الإسلامي والموقف الغربي

تكشف لنا العوامل السابقة عن مدى تعقُّد الموقف في التفكير الإسلامي المعاصر من العلم، بالقياس إلى العصر الإسلامي المتقدم، وفي استطاعتنا أن ننتبه إلى سمات أخرى تميز هذا الموقف الإسلامي لو أجرينا مقارنةً بينه وبين موقف الغرب المسيحي من المشكلة ذاتها. فعندما ظهرت بوادر النهضة العلمية في الحضارة الغربية المسيحية، لقيت في البداية مقاومةً شديدة العنف، وكان الدين يصارع الحقيقة العلمية بكل ما أُوتي من قوة. وربما نظر البعض إلى هذا الصراع على أنَّه «خطأ مؤسف»، كما يقول أولئك الذين يحاولون التهوين من شأنه، أو ربما نظر إليه غيرهم على أنَّه يُعبِّر عن شيء ينتمي إلى طبيعة الإيمان الديني، على الأقلِّ كما يُفسَّر في لحظة تاريخية مُعيَّنة؛ وهو رأي أولئك الذين يمضون في هذا الصراع حتى آخر أبعاده. ولكن الذي كان يحدث دائمًا هو أنَّ الإيمان في الحضارة الغربية المسيحية، كان يُضطرُّ إلى الاعتراف بالحقيقة العلمية عاجلاً أو آجلاً، وظلَّت مقاومة الكنيسة تتضاءل في مداها الزمني، وتخفُّ حدَّتها من الناحية النوعية، إلى أن وصلنا الآن إلى المرحلة التي أصبحت فيها الهيئات الدينية الرسمية في الغرب على استعداد لأن تقبل مقدِّمًا أشدَّ الإنجازات العلمية خروجًا عن المألوف، وتتعاون في نشر نتائجها الإيجابية على أوسع نطاق بين البشر، وفي التخفيف من آثارها السلبية. وهكذا

يمكن القولُ إنّ المنحنى الذي يحدّد مدى التباين بين وجهتيّ نظر العلم والعقيدة الدينية في الحضارة الغربية، ظلّ يهبط بالتدرّج، منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم، وإن لم يخلُ هذا المنحنى الهابط من حالات صعود حادة، عندما كانت تظهر نظرية علمية جديدة، تصدم الحسّ الديني، كنظرية التطور مثلاً.

أمّا في حالة الحضارة الإسلامية الحديثة، فلا يمكن القولُ إنّ هناك إطاراً عاماً مبسّطاً كهذا، يُحدّد العلاقة بين العقيدة الدينية والبحث العلمي بصورة قاطعة، بل إنّ الوضع هنا شديد التعقيد، مليء بالاتجاهات المتعارضة. فلنحاول إذن أن نستكشف أسباب هذا التعقيد:

(١) كانت الحضارة الغربية المسيحية هي التي نشأ فيها العلم الحديث، وهي التي مرّت بالتجربة الأولى. ورغم كل ما كانت هذه التجربة تتصف به من مرارة، فقد كانت درساً تعلّمته تلك الحضارة وعرفت كيف تُفيد منه في الوقت المناسب. أمّا في حالة الحضارة الإسلامية الحديثة، فقد أتى العلم الأوروبي الحديث بعد فترة انقطاع زال فيها تماماً أثر النهضة العلمية الإسلامية الشامخة في العصر الوسيط، وأصبحت المسافة الحضارية بين الغرب والواقع الإسلامي خلالها هائلة. ويرى معظم المؤرّخين أنّ الحملة الفرنسية على مصر، عند نهاية القرن الثامن عشر، كانت أول احتكاك مباشر بين مجتمع إسلامي أصبح شديد التخلف، وبين العلم الأوروبي (ومن الضروري أن نذكر أنّ نابليون قد اصطحب معه، إلى جانب جنوده وأسلحته، مجموعة كاملة من العلماء الفرنسيين في شتّى ميادين العلم والمعروفة عندئذٍ، وضرب بذلك مثلاً لا تعرفه مجتمعاتنا لاحترام الحاكم العسكري للعلم والثقافة). وقد أحدث هذا الاحتكاك صدمةً في عقول الكثيرين، وكان من أكثرهم تأثراً شيخ الأزهر في ذلك الحين، الذي بلغ به الأمر أن قال إنّ ما رآه من علوم الغرب ينبغي أن يدعو المسلمين إلى إعادة النظر في كل ما كانوا يتلقّونه من علم؛ وهي إشارة واضحة إلى ضرورة تكملة العلوم الشرعية واللغوية التي كانت هي وحدها المعروفة في ذلك الحين، بالعلوم الدنيوية الحديثة.

والذي يُهمّنا في هذا الصدد هو أنّ عمر التجربة العلمية الحديثة، في العالم الإسلامي، قصير، بالإضافة إلى غرابة البيئة التي كان ينتمي إليها العلم، ومن ثمّ فلا عجب أن ردّ الفعل على العلم في البيئات الإسلامية الخالصة لا يزال، حتى الآن، يمرّ بمرحلة من الحيرة والقلق ربما كانت تشبه، في بعض نواحيها، ما كانت تمرّ به أوروبا في أوائل العصر الحديث.

(٢) ويرتبط بالعامل السابق عامل آخر، هو مدى التعمُّق في فهم تيارات العلم الحديث. ففي الأوساط الغربية المسيحية المعاصرة، نجد استيعابًا كاملاً لأحدث اتجاهات العلم، ومناقشة موضوعية بقدر الإمكان لنتائجها، بل إنَّ بعض رجال الدين هناك يسهمون إسهامًا مباشرًا في الكشف العلمية الجديدة، ويجمعون بين صفتي رجل الدين والفيزيائي أو الكيميائي أو الجيولوجي الضليع. ولكن ممَّا يدعو إلى الأسف أنَّ أكثر أصحاب المناصب الدينية، في مجتمعاتنا الإسلامية، يقفون عند حدود العموميات، وغالبًا ما تكون معلوماتهم العلمية قديمة العهد أو مستعارة من مصادر غير مباشرة وسطحية، ولذلك ينذر أن تكون معالجتهم للمشكلات التي يثيرها تقدُّم العلم والتكنولوجيا على مستوى العصر والموضوع الذي يتصدَّون له.

بل إنَّ قدرًا غير قليل من المناقشات التي لا تزال تدور في العالم الإسلامي حول موضوع العلاقة بين العقيدة الدينية والعلم، ما زال يتعلَّق بالمبادئ الأساسية للتفكير العلمي، مثل قبول أو عدم قبول التفسير العقلاني للعالم، وإمكان وجود سببية منتظمة في الطبيعة، ودور القوى الغيبية في تحديد مجرى الأحداث. وما زال مفكرون لهم مكانتهم يُدينون العلم التجريبي؛ لأنَّه لا يترك مجالاً لـ «الغيب»، أو يؤكدون من زاوية أخرى أنَّ وجود عناصر لا مادية في بعض العلوم هو دليل على التداخل بين عالم «الغيب» وعالم «المادة». وحين تكون المبادئ الأساسية للعقلانية موضوعًا للنقاش على هذا النحو، يكون من الصعب الاهتداء إلى رأي سليم حول المشكلات المُعقَّدة التي تثيرها أحدث تطورات البحث العلمي.

(٣) وممَّا يساعد على ذلك أنَّ المجتمعات الإسلامية، التي تنتمي كلها تقريبًا، في العصر الحاضر، إلى العالم غير المتقدم علميًا أو صناعيًا، لم تعانِ بعدُ من جميع المشكلات المترتبة على التقدم العلمي الحديث؛ فمشكلات البيئة مثلًا ليست محسوسة بما فيه الكفاية في معظم هذه المجتمعات، ومن ثمَّ لم تُكُنْ واحدةً من المشكلات التي تشغل اهتمام المفكرين الإسلاميين المعاصرين، مع أنَّها في الغرب تحتلُّ مكانةً رئيسيةً في اهتمام المفكرين، حتى الدينين منهم. ومثل هذا يُقال عن مشكلات تهزُّ الضمير الأخلاقي والديني في الغرب المعاصر، كهندسة الوراثة وطريقة تبديد الموارد الطبيعية والتبذير في استخدام الطاقة ... إلخ.

(٤) ونتيجةً للعاملين السابقين، كان من الطبيعي أن يصبح وضع مشكلة الصلة بين الإيمان الدين والعلم، في مجتمع أصبحت تسوده النظرة العلمية، مختلفًا كل الاختلاف

عنه في مجتمع لا تزال فيه القيم التقليدية هي المسيطرة. ففي الغرب المسيحي أصبحت المشكلة الآن هي: كيف يجد الإيمان الديني لنفسه مكاناً في مجتمع يحكمه التفكير العلمي وتشكل التكنولوجيا أسلوب حياته؟ أمّا في المجتمع الإسلامي، حيث لا تزال القيم العلمية الحديثة بعيدة كل البعد عن السيطرة، فإن المشكلة لا زالت: كيف يستطيع العلم تبرير نفسه في مجتمع تسوده قيم الإيمان الديني؟ وبعبارة أخرى، فعلى حين أن هذا الإيمان هو الذي يحارب معركته في الغرب المسيحي، نجد أن العلم ما زال هو الذي يسعى إلى تأكيد ذاته في العالم الإسلامي.

(٣) نماذج لمواقف معاصرة

هذه الحقيقة الأخيرة — وهي حقيقة محورية بالنسبة إلى هذا المقال — تُضفي على الجدل الدائر حول هذا الموضوع، في العالم الإسلامي، طابعاً خاصاً، فسواء أكان هذا الجدل يهدف إلى تأييد العلم أم إلى مهاجمته، فإنه في الحالتين يتخذ من الإيمان الديني نقطة ارتكاز له، ولنتأمل أمثلة لكل من هذين الموقفين:

(١-٣) حالات تأييد العلم

(١) تنطلق كثير من هذه الحالات من الفكرة القائلة إنَّ في النصوص القرآنية آيات كثيرة تدعو إلى البحث والتأمل وإعمال العقل. وهذه وجهة نظر يمكن أن تُعدَّ «تقدمية»؛ لأنها تفتح الباب أمام البحث العلمي دون تقييد بحدود مُعيَّنة، وتجعل من هذا البحث استجابةً لأمر إلهي يدعونا إلى الاشتغال بالعلم والتفكير في العالم، دون أن يفرض علينا أي اتجاه مُعيَّن في هذا الصدد، وهذا الموقف السديد يترك الباب مفتوحاً أمام كل التطورات المُحتملة في العلم.

(٢) وهناك حالات أخرى غير قليلة، تتخذ نقطة انطلاقها من الفكرة القائلة إنَّ القرآن يحتوي في داخله على كل علم يمكن أن يصل إليه البشر في الحاضر أو المستقبل؛ ذلك لأنَّ القرآن كتاب جامع لم يفرط في شيء، ومن ثمَّ فإنَّ كل ما نتوصَّل إليه بعقولنا البشرية موجود فيه صراحةً أو ضمناً. وعلى هذا الأساس ظهرت في العالم الإسلامي مدرسة كاملة تحاول، عن طريق تفسيرات معظمها متعسِّف، أن تجد في الآيات القرآنية أحدث الكشوف العلمية والتكنولوجية، كنظرية النسبية وصواريخ الفضاء وطاقة الذرة

واللاسلكي، بل إنَّ نظرية التطور نفسها، التي هُوجِمَتْ ولا زالت تُهاجَم بعنف في أوساط دينية كثيرة، قد وَجَدَتْ مَنْ يضعها في إطار إسلامي ويُوَفِّق بينها وبين فكرة الخلق، على أساس أنَّ هبوط آدم من الجنة جعله يبدأ رحلته إلى الأرض على شكل أميبا في الطين، فبدأت بذلك قصة التطور.

ومن الجدير بالذكر أنَّ هذه المدرسة، التي تنتمي إليها شخصيات إسلامية مشهورة؛ مثل الكواكبي ومحمد فريد وجدي، وشخصيات أخرى أقلَّ شهرة؛ مثل عبد الرزاق نوفل ومصطفى محمود، تدعو إلى دراسة العلوم الحديثة من أجل فهم أسرار القرآن وإدراك المعاني الخفية في آياته. وهكذا يكون تأييد العلم في هذه الحالة وسيلةً لغاية أخرى فحسب. ومع ذلك فقد وجد هؤلاء مَنْ يعارضهم بقوة، من داخل المعسكر الديني نفسه، على أساس أنَّ القرآن ليس كتاباً في الفيزياء أو البيولوجيا، وأنَّ العلوم دائمة التغير، ولا يصحُّ أن يُربط مصير الكتاب السماوي بما يطرأ عليها من تحولات لا تنقطع. ونستطيع أن نُضيف إلى ذلك أنَّ التفسير الذي يحدث بأثر رجعي، ويعيد الاهتمام إلى النظريات العلمية، بعد اكتشافها في آيات قرآنية، هو في ذاته جهد عقيم، لأنَّه مضطَّر دائماً إلى الانتظار حتى تتمَّ الكشف بجهود البشر الفانين، ولم يحدث في حالة واحدة أن أدَّى إلى كشف حقيقة علمية لم يكن البشر قد عرفوها بعد.

(٣) وهناك باحثون يؤيدون العلم الحديث، من منطلق إسلامي، على أساس أنَّ هذا العلم في جوهره مدين بظهوره لذلك الازدهار العلمي الهائل، الذي شهدته الحضارة الإسلامية، والذي انتقل تأثيره إلى أوروبا منذ القرن الثاني عشر الميلادي، وإن لم تكن أوروبا ذاتها قد اعترفت بهذا التأثير إلا في وقت متأخر. ويشير هؤلاء الباحثون إلى أنَّ منهج التفكير والعلم الإسلامي كان تجريبياً في جوهره، وإلى أنَّ المسلمين رفضوا المنهج القياسي الاستنباطي الأرسطي، إلى حدٍّ بعيد، في أبحاثهم العلمية، وهذا الرأي يتفق مع رأي بعض الباحثين الأوروبيين الذين يؤكِّدون تفوق المسلمين في المشاهدات التجريبية والرصد الدقيق والعناية بالجزئيات والتفاصيل، وهي الصفات التي تُكوِّن روح المذهب التجريبي كما تبلور في أوائل العصر الحديث على يد أقطاب العلم الطبيعي الأوروبي الأوائل.

(٢-٣) حالات المعارضة

(١) هناك حالات متطرفة، ولكنها ملموسة، لكتابات ترفض العلم الحديث بأكمله من منطلق ديني متزمت، ولا تكتفي بأن ترى في نظرية التطور وآراء فرويد إلحاداً وهدماً

للدين، بل قد يصل بها الأمر إلى حدِّ الاعتراض على فكرة دوران الأرض، والتشكيك في صعود الإنسان إلى القمر، على أساس أنَّ هذا كله يتعارض مع النصوص الدينية.

(٢) وهناك حالات أخرى تربط بين العلم التجريبي والإلحاد، أو بينه وبين الغزو الاستعماري الغربي. وأصحاب هذا الاتجاه يُلحُّون على ضرورة تجنب المجتمع الإسلامي تلك النتائج الهدَّامة التي ترتبَت على التقدم العلمي في الغرب، وخاصةً ما يتعلق منها بالانحلال الخلقي والتفكُّ الاجتماعي.

(٣) وهناك أخيراً مَنْ يلجئون إلى استغلال أية نقطة ضعف في العلم، سواء في منهجه أم في بنائه أم في نتائجه، من أجل تأكيد ضرورة الاقتصار على الإيمان الديني، الذي هو المصدر الوحيد لليقين أمام حقائق علمية مهتزة وغير مؤكَّدة. وهذه طريقة عرفها الغرب المسيحي، وما زال لها أنصارها حتى اليوم. وأوضح أمثلتها في الحضارة الغربية استغلال انهيار مبدأ الحتمية في الفيزياء، في أوائل القرن العشرين، من أجل اتِّهام العلم بأنَّه مبني على «اللايقين» و«اللاتحدُّد»، ومن ثَمَّ يخلو الميدان للإيمان الديني بوصفه الحقيقة الوحيدة المؤكَّدة. وفي العالم الإسلامي ترى بعض المُفكرين يتحسَّنون أول فرصة ضعف أو اختلال في بناء العلم من أجل مهاجمته وتأكيد وجود مصدر أسمى للمعرفة، لا مجال فيه للخطأ أو التردُّد. ولكن كما أثبتت هذه الطريقة فشلها في الغرب، فإنَّها لن تنجح في العالم الإسلامي بدوره، لأنَّ العلم إذا كان يخطئ فإنَّه يُصحَّح أخطاءه تبعاً، ولأنَّ تقدُّمه خلال التاريخ يهدم الأرض من تحت أقدام موجَّهي هذه الاعتراضات.

(٤) نظرة شاملة

هناك حقائق أساسية عن الإسلام تجعل لمشكلة العلاقة بين العلم والإيمان الديني فيه وضعاً خاصاً:

(١) فالإسلام وحيٌّ مباشرٌ، والقرآن هو كلمة الله الحرفية، التي لا يتناولها تغيير ولا تبديل. وقد أدَّى هذا الوضع، في أوقات التدهور الحضاري بوجه خاص، إلى حالة من التصلُّب وعدم المرونة إزاء كثير من التطورات العلمية التي تتمُّ خارج نطاق الدين؛ إذ تواجَه هذه التطورات بنصوص دينية تُفسَّر تفسيراً مُترَمَّناً، فتكون النتيجة عداً لا داعيَ له بين العلم والإيمان الديني. وبطبيعة الحال فإنَّ المُفكرين المستنيرين كثيرون، وهم لا يكفُّون عن بذل المحاولات لمواجهة أحدث تيارات العلم بأفق واسع، ولكن بذور

التشكيك في صدق إيمانهم تظل موجودة. وفي الوقت الذي استوعب فيه الغرب أشكالا مختلفة للعلاقة بين الله والعالم، مثل صورة الإله الذي يحكم العالم بالرياضيات، أو مهندس العالم، عند ديكارت، أو صورة الصانع الذي لا يخطئ لساعة كبرى تظل تؤدي عملها بكفاءة وثبات، هي الكون عند ليبنتس، فإن العالم الإسلامي لا يسمح بمثل هذا التغيير في شكل العلاقة بين الله والعالم بسهولة، ولا يدمج هذه الصور المتغيرة التي تعمل حسابا لتطورات العلم في إطار العقيدة الدينية، كما فعل هؤلاء الفلاسفة. وعلى حين أن كبار مفكري الغرب المتدينين يقبلون بسهولة الفكرة القائلة بأن عناصر كثيرة من الأفكار الدينية ينبغي أن تتغير نتيجة للمعرفة الجديدة التي جلبها العلم والتكنولوجيا، فإن مثل هذه الأفكار مرفوضة، من حيث المبدأ، في معظم الأوساط الدينية الإسلامية.

(٢) ومن جهة أخرى فإن الحضارة الإسلامية لا تعترف — في أغلب اتجاهاتها — بالتمييز بين الزمني والروحي، أو الدنيوي والديني، ومن ثم فإنها تجد صعوبة في قبول الطريقة التي تم بها التوفيق بين العلم والدين في الغرب المسيحي منذ عصر النهضة؛ فقد اتجهت جهود الأوروبيين إلى الفصل بينهما، بحيث يكون لكل منهما مجاله الذي لا يتعدى على الآخر. وعبر نيوتن، العالم الإنجليزي الأشهر، عن هذا الاتجاه بوضوح قاطع، حين دعا إلى عدم تدخل الوحي الديني في الفلسفة (يقصد العلم) أو الآراء الفلسفية في الدين. وتلك طريقة في تحديد العلاقة بين العلم والإيمان الديني، ربما كانت تتمشى مع حضارة تفصل بين الدنيا والدين فصلاً حاداً. أمّا الحضارة الإسلامية التي اتجهت — في الأغلب — إلى صبغ العالم الدنيوي بصبغة روحية، وأضفت على الحقائق الروحية طابعاً واقعياً عينياً في كثير من الأحيان، والتي ألغت التضاد بين عالم العقيدة وعالم الحياة الواقعية، فلم تكن تستطيع أن تقيم التعايش بين العلم والإيمان الديني عن طريق وضع حاجز قاطع بينهما. ومن هنا رأيناها تلجأ إلى طرق أخرى كجعل العلم ينبثق عن الدين، أو إعطائه مكانة هامشية بالقياس إلى الدين.

(٣) ولكن الشيء اللافت للنظر هو أنه، إذا لم تكن المشكلة قد وجدت حلاً سليماً لها على المستوى النظري، فإن التعايش بين مبادئ الإيمان ونتائج العلم قائم بالفعل على المستوى العلمي في كل جانب من جوانب حياة المسلمين. بل إن أشد المتدينين تحمّساً، في أكثر المجتمعات الإسلامية تمسكاً بحرفية العقيدة، قد يرفض العلم الأوروبي بفكره الواعي، ولكنه يستخدم أحدث منتجاته في حياته اليومية، دون أن يدرك ما ينطوي عليه ذلك من تناقض. والأهم من ذلك أن عدداً غير قليل من العلماء، من ذوي الحس الديني،

يجمعون بين الإيمان الحرفي وبين الممارسة العلمية رفيعة المستوى، لا على أساس أيّة محاولة فلسفية للتوفيق بين الاثنين، بل بأن يضعوا كلّاً منهما ببساطة، في «صندوق» مغلق، لا يفتح على الآخر، ولا يجدون غضاضة في أن يحتوي عقلهم على الصندوقين معاً، جنباً إلى جنب.

وهكذا فإنّ المشكلة النظرية المتعلقة بالصلة بين العلم، في أحدث تطوراتها، وبين الإيمان الديني، لم تجد بعدُ حلاً حاسماً مُتفقاً عليه في العالم الإسلامي المعاصر، وما زال يشوبها قدر كبير من اختلاف الرأي، الذي قد يصل أحياناً إلى حدّ اتخاذ أشدّ المواقف تناقضاً.

ولا يبدو أنّ في الإمكان حلّ هذه المشكلة على النحو الذي يلغي نهائياً هذه المعركة المزعومة بين نشاط الإنسان في ميداني المعرفة والعقيدة الدينية، إلّا إذا سادت مبادئ تجديدية في مجال الفكر الديني، تهدف إلى القضاء على التزمّت والجمود، وتسمح بقدر من المرونة الفكرية، لا يدع للمجتمع الإسلامي مجالاً للتوقّف عند حدود عفا عليها الزمان. وإذا كان للفكر الديني دور هام في إحداث هذا التحول المرغوب، فإنّه لا يمكن أن يتحقّق مكتملاً إلّا بحدوث تغييرات اجتماعية جذرية في العالم الإسلامي؛ ذلك لأنّ التفسير السُلطوي المتزمّت للدين، إنّما هو في الأغلب، انعكاس لأساليب مُتسلّطة في إدارة شئون المجتمع. ولا يمكن أن تتحقّق المرونة والاستنارة على المستوى الفكري إلّا إذا ابتعدت أشكال العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في البلاد الإسلامية، عن مظاهر التسلط والاستبداد.

الفصل الثالث

التصنيع والقيم الأخلاقية في العالم الإسلامي^١

ليس هدفنا في هذا البحث هو إثبات ضرورة التصنيع بوصفه حلاً للمشكلات الاقتصادية للعالم الإسلامي، إذ إنَّ الرواية الاقتصادية من هذا الموضوع قد عُولِجَت مرارًا، وعلى أيدي مُفكرين وعلماء أقرب إلى هذا الموضوع، وأقدر على خوض تفاصيله، من كاتب هذه السطور. بل إنَّنا نودُّ أن نعالج موضوع التصنيع بوصفه ضرورةً «أخلاقيةً» بالنسبة إلى العالم الإسلامي، ونبحث في العلاقة بين التصنيع وبين نظام القيم التقليدي في المجتمع الإسلامي؛ أعني في التأثير الذي يمكن أن يمارسه التصنيع على قيمنا الموروثة، وفي التعديلات التي تستطيع قيمنا هذه أن تُدخلها على النمط الأخلاقي الذي ارتبط بالتصنيع في البلاد التي سبقتنا إليه.

إنَّ التصنيع، إلى جانب كونه ضرورةً اقتصاديةً في عالمنا الإسلامي، هو أيضًا ضرورة أخلاقية. فقد انقضى ذلك العهد الذي كان من الممكن فيه تكوينُ تصوُّر تجريدي للأخلاق، بمعزل عن الصورة المتكاملة لحياة الإنسان، التي تضمُّ جوانب متعددة، من أهمها النُظم الاجتماعية والاقتصادية التي يتبعها في حياته. ولم تعد هناك وسيلة تُمكن الإنسان المسلم من تحقيق كرامته، في عالم تعتمد فيه القوة المعنوية على الأخذ بأسباب القوة المادية، سوى السَّير في طريق التصنيع.

ولا بدُّ لنا من أن نعرِّف بأنَّ العالم الإسلامي يتلقَّى من آنٍ لآخر نصائح يوجهها إليه حكماء غربيون، يحذِّرونه فيها من السَّير في طريق التصنيع الذي أدَّى بالغرب إلى

^١ بحث قُدِّم إلى الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، المجلد الرابع، الجزائر، يوليو (تموز) ١٩٧٦م.

فراغ معنوي قاتل، ويزينون له نمط الحياة البسيط الذي درج أجدادُه على السير فيه، بحُجَّة أنه هو الضمان الأوحد للمحافظة على قيمه الروحية، وتجنُّب الانحلال، الذي أدَّى إليه التصنيع في الغرب. هؤلاء الحكماء، حتى لو كانوا يصدرون في نصائحهم هذه عن نوايا طيبة — وكثير منهم بالفعل يُروِّجون هذه الأفكار في إطار من التعاطف مع العالم الإسلامي، ويودُّون من صميم قلوبهم ألا تتكرر في هذا العالم نفس الأخطاء التي ارتكبت في الغرب — متأثرون بتلك النظرة التي أُحِبُّ أن أطلق عليها اسم «النظرة المُتَحَفِّية» إلى الإسلام؛ أعني تلك النظرة التي تؤدِّي، عن قصد أو بغير قصد، إلى أن تظلَّ البلاد الإسلامية متحفًا لأنماط عتيقة من الحياة والفكر، يتفرج عليها الآخرون بشغف واهتمام شديد، لأنها تُمثِّل في نظرهم ما هو «مختلف» وما هو «غريب»، وربما وصل بهم التعاطف إلى حدِّ إيهام أنفسهم بأنَّ هذا العالم العتيق الغريب هو الترياق الشافي من سموم الحضارة الصناعية الحديثة ... ولكنَّهم مع هذا كله لا يمكن أن يرضوا لأنفسهم بأنماط الحياة هذه بديلًا دائمًا عن أسلوب الحياة الذي يعيشون في ظلِّه؛ ذلك لأنَّك مهما أُعجِبْتَ بالمتحف، فلن ترضى لنفسك أن تقيم فيه إقامةً دائمة، بل إنَّ أقصى ما تريده منه هو أن تزوره زياراتٍ متقطعةً فحسب.

إنَّ الافتقار إلى التصنيع في العالم الإسلامي يؤدِّي، من الوجهة الأخلاقية، إلى إحدى نتيجتين؛ فهو بالنسبة إلى البلاد الإسلامية الفقيرة في المواد الخام، وفي الثروة الطبيعية، يعني استمرار الحياة في مستوىِّ للمعيشة لا يكفل للآدمي ضرورات الحياة المادية. وفي مثل هذا المستوى من الحياة المادية يستحيل أن نتوقع من الإنسان أيَّ نزوع إلى السمو الأخلاقي؛ لأنَّ كل تفكيره، وكل رغباته، ستكون مُتَّجِهَةً إلى إشباع الضرورات الحيوية المُلِحَّة، على نحو لا يترك أيَّ مجال لتنمية الجوانب المعنوية في الإنسان.

على أنَّ هناك بلادًا إسلاميةً أخرى غنيَّة بمواردها الطبيعية، وخاصةً البترول. وهذه البلاد لا تعاني من هبوط مستوى المعيشة، وإنَّما تعاني من شيء مضاد لذلك؛ أعني من الارتفاع الزائد في مستوى المعيشة (مع الاعتراف بوجود حالات لا مُبرِّر لها من الفقر حتى في هذه البلاد). هذه البلاد الإسلامية مُهَدَّدة بخطر الانحلال الأخلاقي الناجم عن سهولة العيش ويُسرِّه، وعدم اضطرار الإنسان إلى بذل جهدٍ شاقٍّ من أجل كسب الرزق، أيَّ بالاختصار، عن الثروة التي تأتي بلا مجهود. ومن جهة أخرى فإنَّ الأجيال الحاضرة في هذه البلاد الغنية تنعم بمستوىِّ للمعيشة لم يَكُنْ يطرأ حتى بخيال الأجيال السابقة، ولا يُتَوَقَّع للأجيال المُقْبِلَة، التي ستعيش في عصرٍ ما بعد البترول، أن تنعم بشيء مُشابه له.

وهكذا يصبح التصنيع في هذه البلاد ضرورةً أخلاقيةً بمعنى مزدوج؛ فهو دواء للترف الزائد ولمختلف أنواع الانحرافات الناجمة عن اكتساب الثروة الخيالية بلا مجهود، وهو من جهة أخرى دليل على خروج الجيل الحاضر من الدائرة الضيقة للمتعة الشخصية، وتفكيره في مستقبل الأجيال التي ستعيش بعد أن تنتهي فترة الحُلم الوردي القصير الأمد، التي تمرُّ بها هذه البلاد في عصر البترول الحالي.

على أنَّ البلاد الإسلامية، حين تنتقل إلى عصر التصنيع، لن تكون رائدةً في هذا الميدان، ولن تخوض ميداناً لم يطرقه أحد، بل ستجد أمامها تجربةً طويلة، هي تجربة الغرب، الذي مهد لمرحلة التصنيع، عقلياً ومعنوياً وعلمياً، منذ عصر النهضة الأوروبية، وانتقل إليه بالفعل منذ قرنين من الزمان. ومن الضروري للعالم الإسلامي أن يدرس هذه التجربة، التي سبقت العالم كله، دراسةً مُتعمِّقة، ويتنبَّه جيداً إلى إيجابياتها وسلبياتها، حتى يُعوّض التخلف الزمني الذي يفصله عن الغرب في هذا المجال.

فصحيح أنَّ السؤال: «هل نتجه إلى التصنيع أم لا؟» هو سؤال يبدو غريباً في نظر العقلية الغربية، التي لم تعد تضع هذا الأمر موضع التساؤل. ولكن هذا السؤال ما زال يحتفظ بأهميته الحيوية في عالَمنا الإسلامي، ومن المؤكَّد أنَّ هذه الحقيقة تُعبر عن تخلف عالَمنا هذا أصدق تعبير. ولكنَّ يقابل ذلك أنَّ حَوْض تجربة التصنيع في الجزء الأخير من القرن العشرين لا بدَّ أن يكون مختلفاً عن البدء بهذه التجربة، لأول مرة في تاريخ العالم، في القرن الثامن عشر، ولا بدَّ أن يكون القرار الحاسم الذي اتخذته كثير من المجتمعات الإسلامية بالاتجاه إلى التصنيع، مصحوباً بقرار آخر لا يقلُّ عنه أهمية؛ هو الإفادة من تجارب الآخرين حتى لا تتكرر لدينا أخطاؤهم، وحتى تبدأ التجربة لدينا على أساس أسلم.

إنَّ البحث في النتائج الأخلاقية للتصنيع، في العالم الإسلامي، يحتاج إلى أن يُعالج من زاويتين؛ الزاوية الأولى هي استكشاف مظاهر التغير التي يؤدِّي إليها التصنيع في قيمنا التقليدية، إذ إنَّ هذه القيم لن تظلَّ معزولةً عن عملية التغير الحاسمة التي لا بدَّ أن يحدثها التصنيع في أيِّ مجتمع يُطبَّق فيه، أمَّا الزاوية الثانية فهي السمات المميزة التي يمكن أن تختلف فيها الجوانب المعنوية لحياتنا، بعد التصنيع، عن نظيرتها في العالم الغربي؛ أعني التعديل الذي يمكن أن تُدخله القيم الإسلامية على النمط الأخلاقي الغربي المرتبط بالتصنيع. هذان الجانبان متكاملان، ويُعدُّ الأول منهما سلبياً (لأنَّه يبحث في تلك العناصر التي ستقبلها حياتنا الأخلاقية نتيجةً للتصنيع)، على حين أنَّ الثاني إيجابي

(لأنه يبحث في الإسهام الذي سنقدمه نحن إلى النمط الأخلاقي المألوف في الغرب). ولذلك كان من الضروري أن نبحت كلاّ منهما على حدة، وأن ننتهي إلى استخلاص العلاقات المتبادلة بين هذين الوجهين، السلبي والايجابي، للموضوع الذي نبخته.

وفي اعتقادي أنّ أهم عناصر التحول الذي يمكن أن يحدثه التصنيع في فكر العالم الإسلامي وسلوكه، هو تأكيد مبدأ التغير ذاته؛ ذلك لأنّ هذا الفكر قد أصبح يتسم بنزعة سكونية Static لا تخطئها العين، تسيطر على أسلوبنا في النظر إلى العالم وطريقتنا في السلوك. والأرجح أنّ الطريقة الشائعة في فهم الدين، وفي تطبيق تعاليمه، عامل من أهم العوامل التي أدت إلى هذه النتيجة. فنحن نتصور الدين على أنّه مجموعة ثابتة من التعاليم، لا على أنّه أسلوب متجدّد في الحياة، ونحن نحاول في كل المناسبات أن نثبت حسن إيماننا بالرجوع إلى النصوص كلما اعترضتنا مشكلة أو اختلفنا في رأي. على أنّ النصّ الديني، كما هو معروف، «حمّال أوجه»، وتعاليمه في بعض الأحيان تبلغ من العمومية حدّاً تقبل معه أشدّ التفسيرات تعارضاً، فضلاً عن أنّ انتقاء نصّ بعينه عملية تخضع، في كثير من الأحيان، للاتجاه الفكري الذي كوّنه المرء مسبقاً، ورغم هذا كله فإنّ «لعبة النصوص» هذه ما زالت مستمرة بيننا، حتى في أكثر الأمور حيوية وإلحاحاً وتأثيراً في حياة الإنسان اليومية. وليس لهذه اللعبة من نتيجة عملية سوى إضفاء طابع سكوني على تفكيرنا وسلوكنا، وافتقارنا القدرة على اكتساب المرونة التي تحتملها الظروف المتغيرة في الحياة.

ومن المؤكّد أنّ التصنيع سيؤدّي بنا إلى أن نتخلص، عاجلاً أو آجلاً، من هذه النزعة السكونية. فالتصنيع مرتبط ارتباطاً عضويّاً بفكرة التحول والتغير. والمجتمعات الصناعية تؤمن بأنّ مستقبل الإنسان أفضل من ماضيه، ولا تتشبّه بهذا الماضي تشبّه مَرَضِيّاً، كما يبدو أننا نفعل في أحيان كثيرة. وفي عصر الصناعة تتغير الأسس المادية التي تُبنى عليها حياة الناس بسرعة، ومن ثمّ يكون من الضروري أن تتطوّر أساليب تفكيرهم وسلوكهم لمواكبة هذا التغير، حتى لا يتخلّفوا عن الركب السريع التطور.

ومعنى ذلك أننا لو تصوّرنا أننا نستطيع الجمع بين التصنيع وبين العودة الجامدة إلى الماضي وتعلّق كل آمالنا ومُثلنا العليا ونماذجنا في الحياة به، فإنّنا نكون في ذلك واهمين، وأنا لا أعني بذلك مطلقاً أنّ التصنيع سيجعل العالم الإسلامي يتنكّر لماضيه، بل إنّ كل ما أعنيه هو أنّه سيُخلّصنا من عادة يبدو أنّها قد استحكمت فينا، وأعني بها العودة الدائمة إلى نماذج ماضية من أجل حلّ مشكلات الحاضر، والعجز عن رؤية

التطور والتغير الساحق الذي طرأ على حياة الإنسان طوال قرون عديدة، وتجميد الزمان عند نقطة واحدة يبدو أنها أصبحت بؤرة مركزية تدور حولها كل تصوراتنا للحاضر والمستقبل. أمّا النظرة المُستَنيّة إلى الماضي بوصفه مُمَهَّدًا للحاضر، في إطار من فهم المتغيرات الأساسية التي طرأت على المجتمعات البشرية خلال تطوُّرها، فلن يحُول دونها التصنيع. ويكفي أن نعلم أن أرقى المجتمعات الصناعية تتعمَّق في فهم ماضيها، بكل تفاصيله، وتستخلص منه نماذج مضيئة دون أن تغفل عن حقيقة التغير الذي طرأ على حياتها، والذي جعل من هذا الماضي مجرد فترة منتهية من تاريخها فحسب.

وكما أن التصنيع يرتبط، ضرورةً، بالنظرة المتغيرة والمتطورة إلى القِيَم الإنسانية، فإنّه يرتبط في الوقت ذاته بنظرة أرحب وأوسع نطاقاً إلى معايير الأخلاق. ففي المجتمع الإسلامي تسود نظرة إلى الأخلاق تجعل للسلوك الجنسي مكانةً رئيسية. بل إن هذا السلوك، في نظر الإنسان العادي، يكاد يكون مرادفًا للأخلاق، فالأخلاق الصحيحة تعني، قبل كل شيء، العِفَّة الجنسية، والنموذج الأكمل للإنسان هو الذي يتقي الله في شئون الجنس قبل غيرها، وكثير من رجال الدين الإسلامي حين يُعَدِّدون مظاهر الانحلال في المجتمعات الحديثة، يركزون حديثهم على الاختلاط بين الجنسين، وعلى ملابس المرأة، وعلى الأعمال الفنية الخليعة، بوصفها، أساس الشرور التي يعاني منها الإنسان.

على أن الانتقال إلى التصنيع يستتبع حتمًا توسيع نظرتنا إلى الأخلاق، بحيث لا يقلُّ اهتمامنا بالجانب الاجتماعي العام من سلوك الإنسان عن اهتمامنا بسلوكه الشخصي؛ ذلك لأن التصنيع يولّد علاقاتٍ مُعَقَّدة متشابكةً بين البشر، ويتيح فرصًا لا حدَّ لها لاستغلال الإنسان للإنسان. ويترتب على ذلك ازدياد تدريجي في أهمية الأخلاق التي تُنظِّم «السلوك العام» للإنسان، في علاقته بالمجتمع ككل. ومن هنا فإنَّ على رجل الدين أن يتخذ مواقف واضحة في أمور مثل استغلال النفوذ، والمضاربة، والتهرُّب من الضرائب، وجمع الثروات الفاحشة بلا مجهود، وعليه أن يعطي هذه المسائل حجمها الذي تستحقُّه بالقياس إلى السلوك الشخصي الذي يبدو أن التركيز ينصبُّ عليه في الوقت الحاضر.

وأغلب الظنَّ أن الاهتمام بالجانب الشخصي من سلوك الإنسان كان مرتبطًا بوقت كانت فيه العلاقات الاجتماعية أبسط بكثير ممَّا هي عليه الآن، وبنظام من القِيَم الثابتة التي كان يفرضها على الناس عُرفٌ سائد. وهكذا كان كل خروج شخصي عن هذه القيم، في مثل هذا المجتمع البسيط المستقر، يُشكِّل مخالفةً صارخةً ينبغي إدانتها بكل قوة، أمّا حين تتعقّد الحياة نتيجةً للدخول في عصر التصنيع، فإنَّ الجانب الاجتماعي العام للسلوك

يكتسب أهميةً متزايدةً بالقياس إلى الجانب الشخصي، ممَّا يُحتمُّ توسيع نطاق القواعد الأخلاقية، بحيث تغطي هذا الجانب، وتُبدى به اهتمامًا يتناسب مع أهميته المتزايدة في الحياة الحديثة. وهكذا فإنَّ أبسط ما يُنتظر من رجل الدين المسلم هو أن يُدين صاحب العمل المُستغلَّ على نحو لا يقلُّ عن إدانته للزاني، وأن يكافح التاجر الذي يضارب في أقوات الناس بقوة لا تقلُّ عن مكافحته للملابس المرأة القصيرة، وأن يهاجم نُظم الحُكم الدكتاتورية الاستبدادية بعنف لا يقلُّ عن ذلك الذي يهاجم به المناظر المكشوفة في أفلام السينما.

ومع ذلك فنحن في أغلب الأحيان نفتقر إلى رجل الدين الذي يقول كلمته صريحةً مدويةً في هذه الموضوعات، والذي يتسع مفهوم الأخلاق عنده، بحيث يشمل السلوك العام مثلما يشمل السلوك الخاص. صحيح أنَّ هناك حالاتٍ فردية، واجتهاداتٍ خاصة، يقوم بها أفراد قلائل هنا وهناك، ولكن يندر أن تُستثار حماسة المجموع العام من رجال الدين في بلد إسلامي في حادثة ذات أصداء اجتماعية عامة، كقضية اختلاس، أو تهريب، أو سرقة للمال العام، بقدر ما تستثيرها الحوادث ذات الطابع الفردي، التي تدخل في إطار المفهوم التقليدي الضيق للأخلاق. وهذا نقص ينبغي تلافيه إذا شاء العالم الإسلامي أن يواجه عصر التصنيع بما فيه من علاقات اجتماعية عامة شديدة التعقيد.

على أنَّ أهمَّ النتائج الأخلاقية التي يؤدي إليها التصنيع حين يُطبَّق في مجتمع إسلامي متمسك بروح الدين، هي إزالة التعارض الظاهري بين القيم الدينية والقيم الاشتراكية. وممَّا يدعو إلى الأسف، أنَّ هذا الموضوع قد تعرَّض لتشويهات لا حدود لها، وتدخلت فيه المصالح الذاتية إلى حدٍّ أصبح من الصعب معه مناقشته بطريقة موضوعية نزيهة، فضلاً عن أنَّ الجدل الدائر حوله يثير من الانفعالات أكثر ممَّا يثير من الأفكار، ولهذه الأسباب كلها أصبح هذا، في السنوات الأخيرة بوجهٍ خاص، موضوعاً شائكاً. وسأحاول فيما يلي أن أبين أنَّ هذا الحرج لا ضرورة له، وأنَّ الرأي الصحيح في المشكلة واضح لا غموض فيه.

إنَّ من الأمور المؤسفة أن يتصور كثير من المسلمين المتحمسين أنَّ الطريق الاشتراكي في التصنيع متعارض مع الدين، وبذلك يعملون — عن وعي أو بغير وعي — على دعم الاتجاه الرأسمالي، حتى بعد كل ما أثبتته تجارب البلاد الرأسمالية من أخطاء. صحيح أنَّ الحُجَّة التي تُقال في هذا الصدد هي أننا لا نريد مبادئ مستوردة، سواء أكانت اشتراكية أو رأسمالية، وكل ما نريده هو الأخذ بالنظام الإسلامي الأصيل، ولكن هذه الحُجَّة، التي تبدو في ظاهرها مُقنعة، تنتهي آخر الأمر إلى اختيار بين المذهبين العصريين؛ إذ إنَّ عمومية

الأحكام الدينية تترك مجالاً واسعاً للاجتهاد في التفسير، ولا بد أن يتحدّد اتجاه كل مُفكر في التفسير بالموثرات العصرية التي أسهمت في تكوين نظرته العامة إلى الأمور، بحيث يميل ذلك الذي تأثر أصلاً بالأفكار الاشتراكية إلى الأخذ بالتفسير الاشتراكي، والعكس بالعكس. وفضلاً عن ذلك فإنّ المواقف التي نواجهها في عالمنا المعاصر تبلغ من التعقيد حدّاً يكاد يستحيل معه الاهتداء إلى كل الإجابات التفصيلية في النصوص الدينية. ومن هنا كان من الضروري الاستعانة بالتجارب الحديثة التي مرّت بها أممٌ أخرى من أجل سدّ هذه الثغرات، وفي كلتا الحالتين لا يكون هناك مفراً من الرجوع آخر الأمر إلى الأيديولوجيات الكبرى المعاصرة، بحيث يؤدّي العداء للاشتراكية على نحوٍ آلي إلى خدمة الرأسمالية.

ولمّا كان المجال الذي يقتصر عليه هذا البحث هو مجال القيم، فلا بدّ لنا من التعرّض لموضوع العلاقة بين القيم الإسلامية ونظام القيم الذي تدعو إليه كلّ من الرأسمالية والاشتراكية، حتى يتبيّن لنا مدى خطأ الموقف الذي يشيع اتخاذه إزاء هذه الأيديولوجيات في عالمنا الإسلامي.

إن النظام الرأسمالي مبني أساساً على قيم فردية. وعلى الرغم من المظهر البرّاق الذي يتخذه هذا النظام، حين يؤكد أنّه هو المدافع حقّاً عن الحرية الفردية، وعن حقّ الفرد في أن يتحرر من تدخّل الدولة في شؤونه، وحقّه في الكلام والتعبير الحر عن الرأي، إلى آخر هذه الحريات الليبرالية المعروفة، التي يتخذ منها المدافعون عن النظام الرأسمالي محوراً لدعايتهم؛ على الرغم من هذا كله، فإنّ الحرية التي يدافع عنها هذا النظام، هي في واقع الأمر حرية استغلال القوي للضعيف، وكل ما عدا ذلك من حريات تظلّ ذات طابع شكلي ما دامت غير متحقّقة في إطار من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص.

هذه النزعة الفردية، التي لا ينكرها دُعاة الرأسمالية أنفسهم، بل يجدون فيها مدعاةً للزهو، تتعارض بغير شكّ مع القيم الإسلامية تعارضاً أساسياً، فروح الدين الإسلامي تتجه إلى تأكيد الأخوة والتضامن والتعاون بين الناس، وتأبى أن يوضع القويّ في مركز يسمح له باستغلال الضعيف، ثم يزعم أنّ لهذا الضعيف كل الحرية في أن يعترض كما يشاء. وما كانت رسالة الأديان، في حقيقتها وفي جوهرها الباطن، إلا سعيّاً إلى إقرار نظام جديد للحياة، يحلّ فيه الإخاء بين البشر محلّ التطاحن والمنافسة القاتلة، التي لا يمكن تصوّر النظام الرأسمالي بدونها.

ولا بدّ أنّ كل مثقف قد استمع، في وقت أو آخر، إلى أحد دُعاة الرأسمالية وهو يهاجم الاشتراكية لأنها لا تعترف بـ «حافز الربح»، وربما أدّى عدم اعترافها هذا إلى إخفاق

التجربة الاشتراكية ذاتها، كما يبدو أنه حدث في بعض الحالات. ولو أمعنَّا الفكر في دلالة هذا المبدأ — أعني مبدأ «حافز الربح» — لأدركنا مدى الخطأ الذي يقع فيه مَنْ يُردِّدون عباراتٍ محفوظةً عن تعارض القيم الاشتراكية والإسلام، أو يتصورون — دون أن يجروا على التصريح بما في نفوسهم — أنَّ الرأسمالية هي حامية حمى الأديان، وضمنها الإسلام. ذلك لأنَّ الرأسمالية حين تؤكد أنَّ ما يُحرِّك الإنسان إلى العمل والإنتاج هو رغبته في الربح، وأنَّ إنكار هذا الحافز يؤدِّي إلى هبوط الإنتاج كمًّا وكيفًا، وإلى إخفاق المجتمع في بلوغ أهدافه؛ إنَّما تبني موقفها هذا على أساس أنَّ الإنسان مخلوق أناني، مادي، لا يتحرك إلى العمل إلَّا من أجل إشباع حاجاته وأطماعه الخاصة فحسب. وإنَّه لمن المؤسف حقًّا أنَّ الواقع يُثبت صحة هذا التَّصور في أحيان كثيرة، ومن هنا كانت الرأسمالية أكثر واقعيةً في هذه الناحية. غير أنَّ هذا النوع من الواقعية يركِّز على قبول الإنسان، بكل عيوبه، على ما هو عليه. وكل مذهب يتسم بقدر من السمو المعنوي لا يمكن أن يقبل الإنسان على ما هو عليه. فالفلسفات الرفيعة كانت كلها تدعو إلى إصلاح الإنسان، والأديان كلها إنَّما هي رفض للإنسان في واقعه التلقائي اللاأخلاقي، ومحاولة لخلق إنسان يتجاوز في سلوكه مستوى السعي المباشر إلى المنفعة والتحرُّك بفعل الحوافز المادية. وحتى لو أخفق هذا المسعى بحُكم الواقع الغاشم، فإنَّ الأديان، والإسلام بوجه خاص، ترسم لنا صورةً لعالم آخر تتحقَّق فيه المُثل العليا للإنسانية على النحو الذي يبلغ بها ذلك الكمال الذي تعجز عن بلوغه في عالم الفناء الذي نعيش فيه.

إنَّ، فالنظرة التي تسود في النظام الرأسمالي تتضمن تأكيدًا للطبيعة «المادية» للإنسان، وإنكارًا لجوانبه الروحية. ومن هنا كان من التناقض، بل من النفاق الصريح، أن تقف الرأسمالية مُدافعةً عن الروحانية، وتتهم خصومها بالمادية، مع أنَّ النظرة المادية إلى الإنسان جزء لا يتجزأ من المبدأ الأساسي الذي تركز عليه، وهو مبدأ «المشروع الخاص» و«حافز الربح»، ومن المؤسف حقًّا أن تتردَّد هذه الحجج نفسها على ألسنة كثير من المُدافعين عن النظرة الإسلامية إلى الحياة، فيُقدِّمون الرأسمالية كما لو كانت أقرب إلى روحانية الأديان من الاشتراكية.

والواقع أنَّ مهاجمي الاشتراكية، دفاعًا عن الدين، يعطون الشكل أهميةً تفوق المضمون، ومن المؤكَّد أنَّ كثيرًا من الاشتراكيين قد صدرت عنهم تصريحات تتضمن هجومًا على الأديان. ولكن مضمون المذهب ذاته يُحقِّق أسمى ما تهدف إليه رسالات الأديان، فالاعتقاد أنَّ الإنسان ينبغي أن يبذل جهده في العمل لصالح المجموع، لا لصالح

فرد مُعَيَّن، ولا من أجل الكسب الشخصي، يُمثِّل قيمةً أخلاقيةً رفيعةً تتمشى مع كل ما تدعو إليه العقائد من قيم. والسعي إلى إلغاء استغلال الإنسان للإنسان، وإلى تذويب الفوارق بين الطبقات أو إلغائها، لا يمكن أن يكون متعارضاً مع عقيدة لا تجعل لعربي فضلاً على أعجمي إلا بالتقوى، والدعوة إلى تحرير الإنسان من عبودية العمل الشاق، حتى يُحقَّق أفضل إمكاناته وتكتمل مُقوِّمات إنسانيته، لا يمكن أن تتناقض مع عقيدة ترى أنَّ الإنسان كيان متكامل، وأنَّ للروح مطالبها مثلما أنَّ للجسم حاجاته ورغباته.

وهكذا، فإنَّ ما يستطيع الإسلام أن يسهم به، لكي يتخلَّص من الآفات التي شابت عملية التصنيع في الغرب، هو أن يمزج بين القيم الإسلامية الأصلية وقيَم الفكر الاشتراكي، ويدعو إلى مجتمع تسوده المبادئ، لا الرغبة في الكسب المادي، ويقوم على التراحم والتعاون، لا على التزاحم وسَحْق الخصوم في المنافسة «الحرّة». ولو أقبلنا على التصنيع بهذه الروح واستطعنا أن نجمع بين تجارب الفكر الاشتراكي والقيَم الإسلامية الأصلية، لاستطعنا أن نتخلَّص من مظاهر الانحلال والتفكُّك التي ارتبطت بالاتجاه إلى التصنيع في الغرب.

ذلك لأنَّ هذا الانحلال إنّما هو الترجمة الأخلاقية للمبادئ الرأسمالية نفسها، فمبدأ الحرية الفردية والمنافسة في العمل والسعي إلى الربح، حين يُطبَّق على العلاقات الأسرية، يتحوَّل إلى تفكُّك للأسرة وتباعد بين أفرادها، الذين يستهدف كلُّ منهم تحقيق رغباته الخاصة دون اهتمام بهدف مشترك يعلو على الأفراد، وهذه مساوئ لا يمكن أن تُصيب مجتمعاً يسعى إلى التصنيع وهو حريص على قيمه الدينية الرفيعة، مُتمسِّك في الوقت ذاته بمبادئ الإيثار الاشتراكية.

على أنَّ الأخذ بهذه القيَم لن يعصمنا فقط من مظاهر الانحلال التي تفسَّت في مجتمعات الغرب اللاهثة وراء السيطرة والربح، بل سيعصمنا أيضاً من مظاهر الانحلال المضادة، التي تنتشر في مجتمعاتنا الإسلامية الحالية، إمَّا بسبب الفقر ونقص الإنتاجية وما يولِّده ذلك في النفوس من يأس يبعث على الانحراف، وإمَّا بسبب الثراء السهل غير المصحوب بالعمل والجهد. وفي كل هذه الحالات لن يكون لنا مستقبل يتناسب مع ماضيها الذي طالما تفاخرنا به إلَّا إذا قرَّرنا أن ندخل مرحلة التصنيع من أوسع أبوابها، واضعين نصب أعيننا أننا قبل كل شيء مجتمع ذو قيَم إسلامية أصيلة، وأنَّ هذه القيَم تجد أقرب تعبير عنها — بالنسبة إلى العصر الذي تعيش فيه — في التجارب الاشتراكية التي تمكَّنت من تحقيق نظرة متكاملة إلى الإنسان، تستجيب لمطالبه المادية والمعنوية معاً على نحو متكامل.

الفصل الرابع

موقف الجماعات الإسلامية المعاصرة من قضية المرأة

تحتلُّ مشكلة المرأة مكانةً بالغة الأهمية في تفكير الجماعات الإسلامية المعاصرة وممارساتها. ولا تتضح هذه المكانة الهامة في كتاباتهم المباشرة فحسب، بل إنَّها تظهر أيضًا، وبصورة لا تقلُّ وضوحًا، في عدد هائل من الأفكار غير المباشرة، وفي كثير من الأمثلة التي تُعبّر بها هذه الجماعات عن مواقفها النظرية والعملية.

ولكن هذه المكانة الهامة لا تُعبّر، في الواقع، عن إعلاء لشأن المرأة، أو انشغال بمشاكلها الحقيقية، في فكر هذه الجماعات، بل إنَّ هدفها الفعلي يسير في طريق مضاد تمامًا لما يوحي به، للوهلة الأولى، طابعها الظاهري. فهذا الاهتمام الكبير والتأكيد المستمر للموضوعات المتعلقة بالمرأة، ووضعها في الأسرة وعلاقتها بالرجل، يهدف في حقيقة الأمر إلى شيئين أساسيين؛ أولهما صرف الأنظار عن المشكلات الحقيقية للمجتمع، والتغطية على الرؤية السطحية لتلك المشكلات في فكر هذه الجماعات، وثانيهما تشويه مشكلات المرأة ذاتها والعودة بها إلى وضع شديد التخلف، كان يُفترض أننا تجاوزناه منذ أمد بعيد.

ولنبداً بكلمة عن الهدف الأول؛ ففي ندوة عُقدت أخيراً في مبنى نقابة الأطباء حول «الإسلام والعلمانية»، وشارك فيها كاتب هذه السطور، أراد الشيخ يوسف القرضاوي، وهو أحد كبار مُفكري الحركة الإسلامية المعاصرة، أن يضرب مثلاً لابتعاد التشريعات الوضعية عن قيمنا وعاداتنا وأخلاقنا، فلم يجد إلَّا المثل الخاص بعقوبة الزنا. وهكذا تصوّر حالات افتراضية ارتكب فيها الزنا دون أن يقضي القانون الوضعي فيها إلَّا بعقوبات طفيفة، وربما استطاع المحامي البارع أن يحصل لموكله فيها على البراءة، ووجد أنَّ هذا التساهل الذي يتسم به موقف القوانين الوضعية إزاء هذه الجريمة يتعارض بشدة

مع القيم والأعراف السائدة في مجتمعاتنا، والتي تُعبّر عنها الشريعة الإسلامية تعبيراً أصدق حين تضع للزنا حدوداً رادعة.

هذا المثل القريب العهد يحمل دلالات واضحة على موقف التيارات الإسلامية المعاصرة من مشكلة المرأة؛ فهو أولاً يُعبّر عن اهتمام مُبالغ فيه بهذه المشكلة، لأنه اختار موضوعاً يتصل بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، لكي يُثبت وجهة نظره القائلة إنّ القوانين الوضعية ليست مُستمدّة من قيمنا وأخلاقنا وموروثنا الأصيل. ولقد كان في استطاعته أن يختار أيّ موضوع آخر أوثق صلة بمشكلات الحياة الفعلية، وبالخبرات والتجارب التي يعيشها الناس في كل يوم، ولكنه انتقى هذا المثل، وافترض لكي يشرح وجهة نظره، حالات خيالية يمكن أن يقع فيها الزنا دون أن ينال مرتكبه العقاب، وكأنّ الناس المطحونين بمشكلات الحياة اليومية والغلاء والأزمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لا يفكرون إلّا فيما يمكن أن يحدث لو صادفتهم واقعة الزنا. وهو ثانياً يستثير مشاعر الغيرة والاستنكار، لدى الرجل الشرقي بوجه خاص، عن طريق ضرب مثال تُهدّر فيه قيمة «الشرف» — بمعناها المألوف، الذي يفتقر كثيراً إلى الدقة — ويعجز القانون الوضعي عن فرض القصاص الرادع على مَنْ يرتكب ذلك الفعل، الذي هو في نظر الرجل الشرقي أفدح الآثام. وحين يتنبّه المستمعون — ومعظمهم من الرجال — إلى أنّ الشريعة الإسلامية هي التي تفرض العقاب الرادع على هذا الفعل الآثم، بينما القانون الوضعي يتهاون فيه، يصحون مُهيئين ذهنياً للاقتناع الكامل بالرأي الذي يدافع عنه المحاضر، وهو أنّ قواعد الشريعة ذات المصدر الإلهي هي الأقدر على تنظيم حياتنا من أيّ قانون يضعه الإنسان.

هنا تُعطى إحدى المشكلات المتعلقة بالمرأة، في جانبها الجنسي على وجه التحديد، أهمية هائلة، ويتكرّر هذا النوع من الأمثلة بصورة ملحوظة في كتابات الإسلاميين المعاصرين وأحاديثهم. ولكن هذا الاهتمام المُفرط يعكس في الواقع رغبة في التغطية على المشكلات الحقيقية التي يعاني منها الإنسان، أيّاً كان جنسه، في المجتمع. ففي أية معالجة عقلانية لمشكلة كهذه، ينبغي على الباحث، حتى لو كان يعتقد أنّ لمشكلة الزنا مثل هذه الأهمية، أن يعود إلى الجذور الاجتماعية للمشكلة، وبدلاً من أن يسخر من القانون الوضعي لأنه يتهاون في عقوبة الزاني والزانية، أو أن ينظر إلى الجريمة وعقوبتها كما لو كانا شيئين مجردين لا علاقة لهما بالأوضاع التي يعيش فيها الإنسان، يتعيّن عليه أن يناقش مشكلة نقص المساكن والأسعار الخيالية التي تجعل أيّ مسكن بسيط بعيداً عن متناول أيدي معظم الشبّان والشابّات، واستحالة تكوين أسرة لدى النسبة الكبيرة

مَمَّنْ بلغوا سنَّ الزواج، فضلاً عن الغلاء العام للأسعار وصعوبة تربية الأطفال، وغير ذلك من العوامل التي يعاني منها الناس حقيقة، والتي تؤدِّي — على نحوٍ متزايد — إلى جعل الزواج المتكامل في مسكن مستقل (وهو أمر كان متاحاً لمعظم الشباب والشابات فيما مضى) يتجه إلى أن يصبح وضعاً طبقيّاً لا تقدر عليه، في بلد كمصر، إلّا فئات محدودة في المجتمع. في ضوء هذه العوامل كان ينبغي النظر، أو على الأصح إعادة النظر، في مشكلة الزنا، لو كان الباحث يقيم وزناً للاعتبارات الإنسانية ويحرص على التصديي الصريح للأسباب الحقيقية التي تكمن في جذور المشكلة. غير أنّ شيخنا الذي استقينا من كلماته هذا المثل، اكتفى بالنظرة المجردة، المعزولة عن أيّ سياق اجتماعي، لظاهرة اختارتها لأنها تؤدِّي إلى استفزاز مشاعر مستمعين لم يعتادوا استخدام عقولهم، وتعبّر ظاهرياً عن اهتمام بالغ لدى أقطاب الحركات الدينية المعاصرة بمشكلات المرأة، ولكنّه في حقيقته اهتمام يؤدِّي إلى صرف أنظار الناس عن المشكلات التي يعانون منها بالفعل، ويُعبّر عن رؤية سطحية تجريدية للعلاقة بين المرأة والرجل. وما هذا إلّا نموذج واحد لطريقة في المعالجة يسهّل علينا أن نجد لها عدداً هائلاً من الأمثلة في الكتابات والخطب الناطقة بلسان التيارات الإسلامية المعاصرة.

ولكن النقطة التي نودُّ أن نركز جهدنا عليها هي أنّ ذلك الاهتمام الكبير الذي تُبديه التيارات الإسلامية المعاصرة بموضوع المرأة، يُخفي وراءه حركة تشويه واسعة النطاق لمشكلات المرأة، ورؤية شديدة التخلف لما يُطلق عليه، بطريقة فضفاضة، اسم «طبيعة المرأة». ويتمثّل هذا التشويه في سلسلة من الازدواجيات التي يجمع كلّ منها بين متناقضين؛ أحدهما الذي يُعلن على الملأ، والآخر هو المقصد الحقيقي الباطن، الذي لا يُصرّح به في العلن.

(١) ازدواجية التحرر والعبودية

من أبرز سمات الحُكم الدكتاتوري أنّ الحاكم فيه يتملّق شعبه، على المستوى اللفظي، أيّ على مستوى الخطب والبيانات، ويكيل المديح له في كافة المناسبات، ولكنّه في قرارة نفسه يحتقر شعبه أشدّ الاحتقار، ولا يقيم له وزناً في قراراته، وكلّما أمعن في التنكيل به، ازداد تملّقاً له، منوّهاً أنّه يُداري بذلك إذلاله لشعبه واضطهاده له، وكنا نعلم أنّ أشدّ الحُكّام ترفّعاً عن شعوبهم لا يكفون عن وصف هذه الشعوب، بأنّها ذكية وحكيمة وأصيلة وطيبة ... إلخ.

ويمكن القول إنَّ شيئاً مماثلاً لهذا يحدث في موقف الحركات الإسلامية المعاصرة من المرأة، فكل دعوة تحاول من خلالها هذه الجماعات أن تحصر المرأة في إطار ضيق لا تخرج عنه، وتضمن استمرار خضوعها للرجل، ومكانتها الثانوية أو الهامشية بالنسبة إليه، تُقدِّم في إطار من التمجيد والتكريم، وتُعرض كما لو كانت هي التي تُحقِّق أكبر قدر من التحرُّر للمرأة.

فحياة المرأة، وفقاً لهذا النوع من التفكير، ينبغي أن يكون محوراً الأساسي بُعداً واحداً؛ هو البعد العائلي، على حين أنَّ للرجل، إلى جانب البُعد العائلي، أبعاداً اجتماعية وسياسية ... إلخ. ولكن هذا الانكماش في دور المرأة، والتطبيق الشديد للإطار الذي يفرض عليها أن تتحرك فيه، يُغلِّف عادةً بعبارات الإطراء والإغراء الشديد، التي تمتدح الدور العظيم للأم والزوجة والأخت، وتؤكد أهمية دور المرأة داخل الأسرة بوصفها نواةً لتوحيد جميع أفرادها ومصدراً يستمدُّ منه الجميع الدفء والحنان ... إلخ، وفي جميع الأحوال تقريباً، لا يُعرض إلَّا هذا الجانب الأخير من القضية؛ ذلك الجانب الذي يمتدح الدور العائلي للمرأة ويتملِّق مشاعرها، ولا ترد أية إشارة إلى النتائج المترتبة على هذا الوضع، وأعني بها استمرار اعتماد المرأة، اقتصادياً واجتماعياً وعقلياً، على الرجل، ممَّا يتيح له إحكام سيطرته عليها، ويضمن حلَّ جميع المواقف المُعقَّدة في علاقتها لصالحه.

وعلى حين أنَّ النتيجة العملية لهذه الدعوة إلى ارتباط المرأة بالعائلة وحدها وانتماء الرجل إلى جميع الميادين الأخرى لنشاط المجتمع، هي تأكيد لتفوق الرجل ووصايته على المرأة، فإنَّ هذه الوصاية تُغلِّف عادةً بالمبالغة في امتداح الدور التقليدي للمرأة، ووصفه بعبارات ظاهرها الإطراء وباطنها النفاق. ولعلَّ أكثر هذه الأوصاف شيوعاً في كتابات الإسلاميين المعاصرين عن المرأة، هو وصف «الجوهرة المصونة»، كناية عن ضرورة المحافظة على المرأة في إطارها العائلي الخاص، بعيداً عن تعقيدات الحياة وصعوبات المجتمع. فالمرأة هي «رَبَّة الصَّون والعفاف». وهما، حتى لو أُخذَا بمعناهما الظاهري، صفتان سلبيتان تتعلقان بحماية المرأة لنفسها، أو حماية النظام الاجتماعي لها، من رذائل مُعيَّنة، ولكنهما لا تدلان مطلقاً على قيام المرأة بأيِّ دور إيجابي أو اقتحامها لأيِّ ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية. إنَّ المرأة لا تكون مَصونة، أو «رَبَّة الصَّون» إلَّا لأنها معزولة عن المجتمع، وبالفعل فإنَّ الدعوة تتجه إلينا، نحن الرجال، لكي «نصونها»، أي نحافظ عليها في حالة ابتعاد عن خضمِّ الحياة ومعتكك المشاكل الاجتماعية، بما تستلزمه من اختلاط واندماج وضياع لـ «الصَّون» وربما خدش للعفاف.

إنَّ «الجوهرة المصونة» هي في المحلّ الأول شيء قيّم يُمْتَلَك ويحرص مالكه على أن يحافظ عليه. ومن هنا فإنَّ النظرة الكامنة من وراء هذا المديح تنطوي على «تشْيُوء» المرأة، أيّ إحالتها إلى شيء ينبغي أن يُحفظ ويُصان، حتى يظل، في نظر مالكه، محتفظاً بقيمته. ومهما بدت العبارة بَرّاقة، ومهما كانت تنطوي في ظاهرها على امتداح للمرأة ورغبة في المحافظة عليها، فإنَّ المحافظة التي تدعو إليها العبارة هي من ذلك النوع الذي نتعامل به مع «الأشياء»، أيّ مع ما نمتلك من نفائس. وأبسط دليل على ذلك هو أنّ أحداً لا يفكر في امتداح الرجل لأنّه «مَصُون»؛ ذلك لأنَّ الرجل هو الذي يتولّى اقتحام ميادين الحياة وخوض معاركها، ومن ثمّ يتعيّن عليه أن يخرج من إطار «الصّون» لكي يسلك في حياته سلوكاً إيجابياً فعّالاً.

إنّه مثال واحد لموقف يتكرر مراراً في كتابات أقطاب الحركة الإسلامية المعاصرة وأحاديثهم عن المرأة؛ ذلك الموقف الذي يتسم بازدواجية ظاهرها التمجيد وباطنها القهر والإذلال. فالدعوة في حقيقتها استمرار للوضع المتدني أو الهامشي للمرأة، ولكنها لا تُصاغ أبداً بصورتها الصريحة، بل تُعرض دائماً كما لو كانت تُمثّل قمة التحرُّر وأقصى مظاهر التكريم.

وفي الحالات التي يوجّه فيها انتقاد شديد، بلُغة عصرية، إلى هذا الربط بين كيان المرأة وفكرة الصّون، ويُكشف المضمون المتخلف لهذه الدعوة، فإنَّ المدافعين عن هذا الموقف يتخذون لأنفسهم موقفاً غير مُتوقَّع، يتصوِّرون أنّه كافٍ لإقناع العقول بأنّ آراءهم تُمثّل ذروة التحرُّر بالنسبة إلى المرأة؛ إذ يتجهون على الفور إلى المقارنة بين وضع المرأة في الإسلام ووضعها في الجاهلية، لكي يثبتوا أنّها قد أحرزت مكاسب هائلة. ولا أجد نفسي في حاجة إلى أن أقتبس إشاراتٍ في كتابات هؤلاء الإسلاميين، إلى تلك المقارنة المتكررة بين الجاهلية والإسلام، كلّما نُوقِشت مشكلة المرأة، لأنّ أيّ قارئ لديه أبسط إلمام بما يقوله الإسلاميون المعاصرون عن المرأة في كُتُبهم وأحاديثهم وندواتهم وخطبهم، لا بدّ أنّه صادف مثل هذه المقارنة مئات المرات. ومع ذلك فإنّ أحداً من هؤلاء الدُّعاة لا يُكلّف نفسه عناء التساؤل: ما لنا نحن والجاهلية؟ وهل يمكن أن نحصر مشكلة المرأة العصرية، التي تعيش حياةً معقّدةً تكتنفها الصعوبات والمشاكل من كل جانب، في إطار المقارنة مع وضعها في عصر شبه بدائيّ مضت عليه عشرات القرون؟ وهل وجود المرأة في وضع أفضل ممّا كانت عليه في عصر الجاهلية، يكفي لكي نقنع — في عصرنا الحالي — بأنّها قد تحرّرت بالفعل؟

هذا، على أية حال، نموذج لطريقة الإسلاميين المعاصرين في التفكير، وهو كما قلنا مثل صارخ للازدواجية بين ادعاء تحرير المرأة، على المستوى الكلامي واللفظي، ووضعها المقهور على مستوى الواقع الفعلي.

(٢) ازدواجية العاطفة والعقل

تؤكد كتابات الإسلاميين السمات العاطفية للمرأة، ويتخذ هذا التأكيد بدوره طابعاً مزدوجاً؛ فمن جهة تُعدُّ عاطفية المرأة عنصراً إيجابياً جديراً بالإشادة والتمجيد؛ ذلك لأنَّ عنصر العاطفة هو الذي يبعث في الأسرة مشاعر الحنان والدفع والرعاية والحب، أيُّ إنَّه هو القوة الجاذبة التي تعمل على تحقيق التماسك والمودة والتراحم في الأسرة. غير أنَّ عاطفية المرأة توضع في مقابل عقلانية الرجل؛ إذ تُنسب إلى الرجل القدرة على اتخاذ القرار والبتُّ في الأمور الحاسمة والتوجيه العام لدفة الحياة العائلية، على حين أنَّ المرأة «تكمل» الرجل بأن تضيف إلى عقلانيته عنصر الرقة والحساسية، فتكتمل — من خلال هذا التقسيم للقدرات والملكات بين الجنسين — مقومات الحياة العائلية. وربما تغرَّز البعض في هذه العاطفية المفرطة، بوصفها ضعفاً ظاهرياً يُخفي وراءه قوة، وربما تحدَّثوا عن انقلاب الأدوار بين الرجل والمرأة، حيث تستطيع المرأة أن تتحكم في الرجل من خلال «دموعها»، أيُّ أن تمارس عليه القوة باتخاذ مظهر الضعف، ولكن المهم أنَّ سمة «العاطفية» تُعدُّ في هذه الحالة صفة إيجابية يمتدحها الرجل في المرأة.

على أنَّ التقابل بين عاطفية المرأة وعقلانية الرجل لا بدَّ أن يؤدي إلى ظهور الوجه الآخر للصورة المزدوجة؛ وأعني به ذلك الوجه الذي يربط بين سيطرة العاطفة عند المرأة، وبين سيادة النزعة اللاعقلية في تفكيرها، وسيطرة الاندفاع والهوى والعاطفة (بالمعنى السلبي هذه المرة) على نظرتها إلى الأمور، والعجز عن إصدار حكم موضوعي مُنزَّه عن الأهواء والأغراض. ويجد هذا الوجه الآخر دعماً من التراث الديني عندما يحكم على النساء بأنَّهنَّ «ناقصات عقل ودين»، ويحظر على المرأة تولي شئون القضاء، ولا تُقبل شهادتها أمام المحاكم إلا باعتبارها مساويةً لشهادة «نصف رجل».

وربما استطاع أصحاب هذا الرأي أن يضيفوا إليه صفةً تزعم أنَّها علمية، إذ يشيرون إلى بحوث تؤكد بطريقة إحصائية، مثلاً، أنَّ الأحكام الانفعالية أكثر شيوعاً لدى المرأة، ويقفزون من هذه المقدمات إلى تعميم متسرَّع، هو أنَّ المرأة بـ «طبيعتها» عاطفية. ولكن مثل هذا التعميم يفقد تماماً شروط الحكم العلمي، لأنَّ من المستحيل الكلام عن «طبيعة»

لأحد الجنسين بعد هذا التاريخ الطويل من سيطرة الرجل وتَرْكُه الأعمال الهامشية للمرأة، وبعد أن تراكمَت عوامل التنشئة الاجتماعية، عبر أُلوف السنين لكي تفرض على المرأة هذه الاتجاهات العاطفية فرضًا. وبطبيعة الحال فإنَّ من السهل الخلط بين ما يرجع إلى عوامل اجتماعية وما يرجع إلى عوامل «طبيعية» ثابتة عندما يكون الأمر متعلقًا بأوضاع دامت آلاف السنين. ومن هنا فإنَّ المنطق السليم لا يرفض القول إنَّ ما يُسمَّى بـ «عاطفية المرأة»، إنَّما هو ظاهرة اجتماعية، وليس على الإطلاق جزءًا من طبيعة ثابتة للمرأة.

ولا بدُّ لنا أن نعترف بأنَّ هذه النظرة ازدواجية إلى سمة «العاطفية» في المرأة، لا تقتصر على الاتجاهات الإسلامية المعاصرة وحدها، بل إنَّها ترجع إلى تاريخ طويل، وتشيع في العصر الحاضر بين اتجاهات فكرية متعددة، تشترك كلها في الخلط بين العوامل الناتجة عن تأثير أوضاع اجتماعية واقتصادية للمرأة، كانهدام الاستقلال والمركز الأدنى في التشريع والشعور الدائم بالعجز وعدم الأمان، وبين العناصر التي تنتمي إلى «طبيعة ثابتة»، ومع ذلك فإنَّ الاتجاهات الإسلامية تستثمر هذا الخلط وتستخلص منه نتائج هامة، تظهر فيها ازدواجيتها التقليدية بوضوح؛ إذ تمتدح المرأة بوصفها القلب النابض بالحنان والعاطفة في الأسرة، وتطالبها في الوقت ذاته بأن تلتزم هذه الحدود وتترك للرجل زمام القيادة والقوامة وسلطة اتخاذ القرار.

(٣) ازدواجية الروح والجسد

لعلَّ أهمَّ الازدواجيات جميعًا، وأقربها إلى واقعنا الراهن الملموس، هي ازدواجية الروح والجسد، التي تُعبّر عنها ظاهرة التحجُّب أوضح تعبير. ولا شكَّ أنَّ الاهتمام الهائل الذي تُبديه الجماعات الإسلامية المعاصرة بتحجُّب المرأة، والاعتقاد بأنَّ المعيار الأول، والأساسي، لسلوك المرأة طريق الإسلام الصحيح هو اختيارها للحجاب، دليل على أنَّ إخفاء الجسد أو إلغاء معالمة الظاهرة هو، في نظر هذه الجماعات، المدخل الأول إلى عالم الروح.

ولكن المسألة في حقيقتها ليست أحادية الاتجاه على هذا النحو، وليس الأمر متعلقًا بحجاب يُخفي الجسد أو يُبعد تأثيره عن ذهن الآخرين فيؤدِّي ذلك تلقائيًا إلى مزيد من الروحانية في فكر المرأة وسلوكها. بل إنَّ الموضوع في حقيقته أعقد من ذلك بكثير، وفي هذه الحالة بدورها يتخذ هذا التعقيد شكل ازدواجية أشدَّ حدَّةً وعنفًا من كل ما عداها من الازدواجيات.

إنَّ عملية حجب الجسد يُفترض أنَّها صَوْن له عن طريق نقله إلى مستوى الأشياء الخافية عن الأعين، أو الأشياء غير المرغوب فيها، وأحيانًا المنفرة (إذا حكمنا على الأمور في

ضوء بعض مظاهر التحجُّب التي تُؤدِّي إلى تشويه مقصود ومتعمَّد لأيَّة صورة جمالية للمرأة). والمفروض أنَّ عملية التحجُّب هذه ترفع الجسد فوق مستوى «السفور» الذي يبتذله ويتفنَّن في إظهاره للآخرين وعرضه عليهم لأغراض أقلُّها خطرًا انتزاع إعجابهم به، ومع ذلك فإنَّ العلاقة بين الحجاب الكثيف وأشدَّ أنواع السفور تطرفًا؛ أعني السفور «المتبرج»، أقوى ممَّا نظن. فهما معًا وجهان، أحدهما سلبي والآخر إيجابي، لعملة واحدة. أمَّا هذه العملة الواحدة التي يشترك فيها الحجاب والسفور المتطرفان فهي تأكيد أهمية الجسد والإصرار على أنَّه موضوع دائم للرغبة ومصدر دائم للإغواء. وهكذا فإنَّ المُحجَّبة، التي تنطلق من هذا الاعتقاد، تعمل على إخفاء الجسد حتى تسلبه هذه الصفات. أمَّا السافرة المتبرجة، التي تنطلق من اعتقاد مماثل، فإنَّها تعمل على إبرازه وكشفه حتى تزيد من قدرته على إثارة الرغبة وال جذب والإغراء. إنَّ الـاثنتين معًا — برغم كل ما يبدو بينهما من تناقض — تؤكِّدان في سلوكهما أنَّ أهمَّ ما في المرأة هو جسمها. وتجعلان من نظرة الرجل إلى المرأة حقيقةً أساسيةً في حياتها، فتعمل إحداها على صدِّ هذه النظرة، وتعمل الأخرى على جذبها. وفي كلتا الحالتين يسود الاعتقاد بأنَّ الهدف الوحيد للرجل هو اقتناص المرأة. ولا أغالي إن قلتُ إنَّ نظرة الـاثنتين معًا إلى الطبيعة البشرية تؤكِّد جانبها الجنسي، حتى حين يكون الهدف إبعاد هذا الجانب أو الحماية منه. وأبسط دليل على ذلك هو أنَّ هناك بديلاً ثالثاً، تُمثِّله المرأة التي لا تحجُّب جسمها ولا تكشفه بابتذال، لأنَّها واثقة من أنَّ في شخصيتها جوانب أخرى أهم من الجسد، ولأنَّها تتوقع من الآخرين أن يركزوا اهتمامهم على هذه الجوانب، لا على الجسد.

وهكذا، فإنَّ التحجُّب يقع عند نقطة الالتقاء بين إهمال الجسد والترفع عنه من جهة، وبين الاهتمام المفرط به والاعتقاد بخطورته على صاحبه وعلى الآخرين، ومن ثَمَّ ضرورة إخفائه عنهم من جهة أخرى. ويصل هذا الاعتقاد الضمني بخطورة الجسد إلى حدِّ النظر إلى أيِّ نوع من الملابس العابرة، كالـمـصافحة مثلاً، على أنَّه ينطوي حتمًا على سوء نية وعلى استثارة رغبة محرَّمة لدى الجنسين. ولا يمكن أن تكون هذه الحساسية الزائدة لأيِّ تلامس عابر مع الجنس الآخر سوى الوجه السلبي والوقائي، للنظرة الحيوانية إلى طبيعة الإنسان.

وتؤدِّي هذه الدلالة المزدوجة للحجاب إلى ازدواجية أخرى، تتعلَّق بالسلوك المنتظر من المرأة المحجَّبة نفسها. فالمطلوب منها أن تكون متقشِّفة المظهر، حاجبةً لنظرات الآخرين وأطماعهم، متباعدةً قدر الإمكان عن الجنس الآخر، وأن تكون في الوقت ذاته

أنثى كاملة مع الزوج. ولا شك أنَّ الكثيرين سيرون في هذه الازدواجية أمرًا طبيعيًا، على أساس أنَّ من واجب المرأة المسلمة التمتع على الحرام والإقبال على الحلال. ولكن المشكلة من الوجهة النفسية أشدَّ تعقيدًا بكثير، لأنها تفترض في المرأة القدرة على الجمع بين العفة المفترضة من ناحية، والإقبال المفرط على الجنس من جهة أخرى؛ ذلك لأنَّ على هذه المرأة نفسها أن تعوِّض زوجها عن خشونة مظهرها الخارجي، وتثبت له أنَّها لا زالت الأنثى القادرة على تحقيق جميع رغباته.^{*١} فكيف يمكن أن تجمع شخصية واحدة، ونفسية واحدة، بين هذين النقيضين؟ ألا يؤدِّي هذا التناقض بين المظهر الخارجي والممارسة الخاصة إلى أزمة نفسية أو تعقيد في التكوين الداخلي للمرأة؟

إنَّ المظهر الخارجي الذي يُراد تحقيقه عن طريق الحجاب، أشبه ما يكون بمظهر الراهبات؛ اللون الداكن، الرداء الواسع الذي لا يكشف أية تفاصيل، حجب الشعر، وأحيانًا الكفَّين والوجه. فالحجاب نوع من الرهينة، ولكنه رهينة جزئية، تتعلَّق بمظهر المرأة الخارجي، أو مظهرها الاجتماعي فقط، على حين أنَّ رهينة العقائد الأخرى، كالمسيحية، رهينة كاملة، تسري على المرأة ظاهراً وباطناً. وعلى الرغم من التعارض بين الرهينة الكاملة وبين الطبيعة البشرية السوية، فإنَّ فيها مزيداً من الاتساق، لأنها تُزيل التناقض بين الظاهر والباطن، ولا تُعرِّض المرأة لازدواجية المظهر الملائكي المتعقّف أمام الناس، والجوهر المُقبل على المُتَمِّع الحسية داخل البيت، ومن الصعب أن يتخيَّل المرء هذا الجمع بين الرهينة في الخارج، أمام المجتمع، وبين الأنوثة الفياضة في الداخل، بدون اضطراب، ولو جزئي، في الشخصية، أو قدَّر من النفاق في ممارسة أحد الدَّورين.

ولا بدَّ أن نشير، في هذا الصدد، إلى العلاقة الجدلية المتصاعدة بين التحريم والرغبة، فممارسات الإسلاميين المعاصرين تحتشد بسلسلة مترابطة من التحريمات؛ تحريم الاختلاط خوفاً على المرأة، تحريم النظرة الثانية، تحريم السلام باليد، تحريم أيِّ كشف، مباشر أو غير مباشر، للجسد. ولكن هذه التحريمات ذاتها تؤدِّي إلى مزيد من الرغبة، فالشابُّ الذي لا يستطيع رؤية فتاة أو الكلام معها تشتعل رغبته في الجنس، ويتحوَّل إلى إنسان جائع، وكذلك الحال في الفتاة. وكلُّما اتسع نطاق التحريم ازدادت الرغبات اشتعالاً، فتشتدُّ التحريمات مرةً أخرى لمواجهة الموقف الحرج والحدِّ من خطورته،

*١ وصل الأمر بداعية إسلامي، في إحدى الدول العربية، إلى حدِّ مخاطبة مجموعات من المحجَّبات، كنَّ يستمعن إلى أحد دروسه، قائلاً: أيتها المحجَّبة، كوني عاهرةً مع زوجك.

وهلَّمْ جرًّا. وهكذا فإنَّ كلاً من التحريم والرغبة المُعقَّدة يزيد الآخر تطرُّفاً، بحيث يصعب الاهتمام إلى حلٍّ للمشكلات النفسية المتعلقة بالجنس عن هذا الطريق، ويمكن القول إنَّ مجتمع الحرمان المُفرط يولِّد عُقْده الخاصة، تماماً كما أنَّ مجتمع الإباحية المُفرطة (في الغرب الذي ننتقده دائماً، كما لو كنَّا نحن وحدنا أصحاب الفضائل) يخلق أيضاً تعقيداته الخاصة.

(٤) ازدواجية النظرة إلى الرجل

لا يمكن أن تكتمل معالجتنا للازدواجيات التي تترتَّب على نظرة الإسلاميين المعاصرين إلى المرأة، إلَّا بإشارة إلى الازدواجية المقابلة التي تكمن في نظرهم إلى الرجل، فالتحجُّب يفترض أنَّ لدى الرجال نهماً دائماً إلى النساء، وأنَّ نظرة الرجل إلى المرأة هي نظرة «الذنب»، ومن ثَمَّ فإنَّ من أكثر العبارات تداولاً عند دعوة النساء إلى التحجُّب، مناشدتهن بأنَّ يحفظن أجسامهن من «عيون الذئاب». فالرجل ذئب، وعيونه جسورة مقتحمة طامعة على الدوام، وهي لا ترى في المرأة إلَّا موضوعاً للجنس. وصفة «الذئب» هذه تعمُّ الجميع، ولكن الذئب هو دائماً «الرجل الآخر». فالزوج يحرص على أن يصون زوجته بالحجاب من عيون الذئاب الأخرى، ولكنه هو نفسه يتحول إلى ذئب في نظر الأزواج أو الأبناء أو الإخوة الآخرين. وهنا تعود مرةً أخرى فكرة «التشيؤ»، والربط بين المرأة وبين الملكية الخاصة، بحيث يحرص الرجل على صون أعزِّ ممتلكاته، وهو المرأة، وحجُّبها عن عيون الآخرين. فالامتلاك في هذه الحالة يصبح كاملاً، ويحرص عليه صاحبه أكثر ممَّا يحرص على أيِّ شيء آخر يقتنيه؛ ذلك لأنَّ في حياة الإنسان أشياء كثيرة «مرغوبة»، كالسيارة أو البيت الفاخر. ويقدر ما يحرص الإنسان، في هذه الحالة الأخيرة، على ألاَّ يستخدم هذه المقتنيات أحدٌ سواه، فإنَّه لا يمنع نظرة الآخرين إليها، ولا يَعدُّ هذه النظرة انتقاصاً من ملكيته لها. أمَّا في حالة المرأة وحدها، وعلى خلاف الأشياء الأخرى المرغوبة، فإنَّ الرؤية تُعدُّ جريمة، ونوعاً من الانتهاك، لأنَّ فيها قدراً من المشاركة، ولذلك فإنَّ حَجْب المرأة عن عيون الذئاب الآخرين، يعني ضمان استحواذ المالك وحده على حقِّ الرؤية، إلى جانب حقِّ الاستمتاع.

إنَّها بالطبع صورة بشعة لمجتمع يُعدُّ كل الرجال فيه لصوصاً أو مُعتدين مُحتمَلين على النساء، ولا يكون هناك علاج لهذه العدوانية الجنسية الشاملة سوى الإخفاء والحجُّب، تماماً كما توضع الأموال في خزائن مُصَفَّحة غير قابلة للكسر حين يخشى صاحبها من أن

تمتدّ إليها أيدي اللصوص. وأبشع ما في هذه الصورة أنّها تعزل الرجل والمرأة تمامًا عن كل المشاكل الواقعية التي يعيشان فيها وتختزلهما إلى مجرد جنسين يرغب كلٌّ منهما في الآخر، ويُسكّل في الوقت ذاته خطرًا عليه، وتنسى تمامًا أنّ كليهما إنسان يعيش في مجتمع، ويكافح في سبيل العيش، ويعاني من أزمات في الحياة اليومية والاقتصادية والسياسية، ويحلم بمستقبل أفضل لأجياله المقبلة.

ولكن النقد الذي نودُّ أن نركز عليه هنا، تمشيًا مع بقية أجزاء هذا البحث، هو أنّ هذا الموقف ينطوي على ازدواجية في النظرة إلى الرجل، توازي الازدواجيات المناظرة لدى المرأة، وإن كانت تسير في اتجاه عكسي، فالرجل كما رأينا يُتهم بأنّه ذئب، وبأنّ نظراته وأطماعه الدائمة لا تُصدُّ إلا بحجُب موضوع رغبته عنه، ومع ذلك لا يدعو الإسلاميون إلى اتخاذ أيّ إجراء ضدّ هذا «الذئب»، وإنّما يُفترض دائماً أنّه ذئب لا علاج له، ومن ثمّ فإنّه يُترك لكي يمارس «ذئبيته» بلا عقاب، ويقع العبء كله على المرأة؛ فهي وحدها التي تُكلّف بحماية نفسها من أخطاره، وهي وحدها المُلزَمة بارتداء الثياب الثقيلة التي تُغطّي كل أطراف جسمها في قيظ الصيف (ومعظم البلاد الإسلامية، كما نعلم، ذات صيف طويل شديد الحرارة).

وهكذا تنكشف لعبة الرجل في عملية التحجُّب بوضوح قاطع؛ ذلك لأنّ الرجل هو الذي يُمسك بزمام الأمور، وهو الذي يضع قواعدها لصالحه منذ البداية. إنّهُ رجل شرقي يغار على ما يملك ويودُّ أن يستحوذ عليه إلى الحدّ الذي لا يسمح للآخرين حتى بمجرد التطلع إليه. ولكن من أصول اللعبة، قبل أن يعزل المرأة عن كل الوظائف الجادة في الحياة، أن يوجّه إليها عبارات المديح والتمجيد والتكريم، لكي يقنعها في النهاية بأن تترك له المهام الكبرى وتتفرغ لتربية أطفاله وتغذيته وإمتاعه. ومن أصول اللعبة أيضًا أن يذمّ نفسه ويتهّم أبناء جنسه بأنهم ذئاب عدوانيون طامعون في نساء الغير، دون أن يوقع على نفسه أيّ غرم، بل يترك المرأة وحدها تتحمل تبعه خصاله السيئة، أيّ إنّ المدح الموجّه إلى المرأة كان لفظيًا ظاهريًا، أمّا النتيجة العملية فهي خسارة لها على جميع الجبهات، بينما يوجّه اللوم والذم إلى الرجل على المستوى الكلامي، ويظلُّ على المستوى العملي، هو الرابع على طول الخط، ومن المؤكّد أنّ المديح إنّما وُجّه إلى المرأة، في الحالة الأولى، لكي يساعدها على «ابتلاع» الخسارة الفادحة التي تلحق بكيانها كإنسانة، على حين أنّ الذم، في الحالة الثانية، يوجّه إلى الرجل للتخفيف ظاهريًا من حدّة المكاسب التي يحرزها على كافة الجبهات، ولو لم تكن المسألة في حقيقتها لعبة بارعة أتقنها الرجل لكي يُخدّر بها

المرأة ويُحقّق بها مصالحه، لاتجهّت دعواته إلى أن يتحمل هو جزءاً من العبء على الأقل، وذلك — مثلاً — بأن يُتخذ إجراء ضدّ نظرات الرجال وأطماعهم الجنسية التي تُرغم المرأة على حجب نفسها من عيونهم. ولكن شيئاً من هذا لا يحدث، لأنّ الرجل وحده هو الذي يضع قواعد اللعبة.

حاولنا في الصفحات السابقة أن نُلقي الضوء على بعض الجوانب المُعقّدة في الموقف الذي تتخذه الحركات الإسلامية المعاصرة من مشكلة المرأة. ولا يمكن أن توصّف محاولة كهذه بأكثر من أنّها مجموعة من التحليلات التي تسعى إلى التنقيب عمّا وراء الشكل الظاهري الذي يُطرح به هذا الموقف في العلن. فللموضوع جوانبه الأشدّ خفاءً وتعقيداً إلى حدّ بعيد، ويكفي أن نكون قد أطللنا من فجوة صغيرة تنفذ بنا إلى تلك الأعماق البعيدة التي لا يريد أحد أن يعلنها أو أن يعترف بها. ولا جدال في أنّ مجال البحث والتفكير يظلّ مفتوحاً على مصراعيه في هذا الموضوع الشديد التعقيد، الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصيرنا الاجتماعي والحضاري.

ولو شئتُ أن أخص الخطأ الأكبر في معالجة الإسلاميين المعاصرين لمشكلة المرأة. لقلتُ إنّ الإصرار على النظر إلى هذه المشكلة بطريقة تجريدية خالصة. وأقوى مظاهر هذا التجريد، عزل هذه المشكلة عن كل التغيرات بحجّة أنّها محكومة بقواعد تعلو على الزمان والمكان. وهكذا تُفصل مشاكل المرأة عن السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي، ويُنظر إليها كما لو كانت جنساً مجرّداً في مقابل جنس آخر، لا على أنّها كيان يغوص في قلب التاريخ ويندمج في التقلبات التي تطرأ على عالم سمته الأساسية هي التغير. وحصيلة هذه النظرة التجريدية هي تثبيت مجموعة من الأوضاع التي خضعت لها المرأة في ظروف خاصة ولحظة محدّدة من لحظات التاريخ، كما لو كانت وضعا دائماً يتمشى مع «طبيعتها» الثابتة. وفي اعتقادي أنّ هذه النظرة المجردة، المعزولة عن السياق الاجتماعي والتاريخي، هي المسؤولة قبل غيرها عن جميع العيوب التي تشوب نظرة الإسلاميين المعاصرين إلى المرأة.

تبقى بعد ذلك كلمة أخيرة عن عبارة «الإسلاميين المعاصرين» أو «الاتجاهات الإسلامية المعاصرة» التي استخدمناها طوال هذا البحث. فأنا أدرك تماماً أنّ من السهل توجيه انتقاد أساسي إلى هذه الورقة، ينهمها بأنّها ارتكزت على تعميم جارف، فجمعت في إطار واحد عدداً كبيراً من التيارات الإسلامية التي تتباين فيما بينها كل التباين. وأنا اعترف

بصحة هذا النقد، ولكنني أودُّ أن أركز على ما بين هذه التيارات المتباينة من نقاط مشتركة، لا على ما بينها من خلافات. وعلى سبيل المثال، فإنَّ أكثرها اعتدالاً وأشدّها تطرُّفاً يتفقون على تأييد الحجاب بكل ما يترتب عليه من نتائج عقلية ونفسية، وإن كانوا يتفاوتون في أمور فرعية مثل شكله ودرجة كثافته ... فمع التسليم الكامل بأنَّ التيارات الإسلامية المعاصرة تتباين اعتدالاً وتطرُّفاً، ينبغي أن نعترف في الوقت ذاته بأنَّ البحث العلمي يُحتمُّ علينا التنقيب عن النقاط المشتركة القابلة للتعميم في قلب الظواهر المتباينة. ولو اكتفى المرء بتناول الجزئيات واحدةً واحدةً لَمَا تقدَّم العلم خطوةً واحدةً إلى الأمام. ومن هنا فإنني طرحْتُ الاختلافات الجزئية بين هذه التيارات جانباً، وبحثْتُ عن العناصر المشتركة التي تكاد جميع هذه التيارات أن تكون متفقةً عليها، وفي هذه الحدود أرجو أن يُصِدِّر القارئ حكمه على هذه المحاولة.

الفصل الخامس

الفلسفة والدين في العالم العربي المعاصر

لو تأملنا نوع المشكلات التي كانت الفلسفة تعالجها خلال أهم فترات تاريخها، وقارناه بالموضوعات الرئيسية للعقيدة الدينية، لبدأ لنا أن الخلاف الطويل الأمد بين الفلسفة والدين لم يكن له داعٍ على الإطلاق؛ ذلك لأنَّ الفلسفة ظلت تُبدي اهتماماً أساسياً بالبحث في أصل الكون ونشأته، والغاية التي يتجه إليها، وفي مركز الإنسان أو موقعه من العالم، وفي الحياة الأخلاقية وسبل تحقيقها، وفي مركز الإنسان ومآله، وهل سيفنى بعد الموت أم يبقى. وهذه المشكلات تُكوّن في الوقت ذاته محور العقيدة (في الأديان السماوية على الأقل). ومن ثم فإنَّ ميدان اهتمام الفلسفة، في صورتها التقليدية على الأقل، لم يكن يختلف كثيراً عن ميدان اهتمام الدين. وهنا يحقُّ للمرء أن يتساءل: لماذا إذن كان هذا التاريخ الطويل من العداء وفقدان الثقة بين الطرفين؟ ولماذا ظلَّ الاعتقاد راسخاً لدى الكثيرين بأنَّ بين الفلسفة والدين منافسةً لا ترحم، وبأنَّ عقل الإنسان أو روحه لا يتسع للثنتين معاً، فإمّا أحدهما وإمّا الآخر؟

إنَّ قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحاً مستقيماً، بل كان يسير في معظم الأحيان في خطوط شديدة التعرُّج والالتواء. وليس من مهمتنا في هذا البحث أن نتبع هذه العلاقة في تفصيلاتها المُعقَّدة، وإنَّما يكفينا أن نشير إلى أنَّ السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية، لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين، وإنَّما طريقة التفكير لدى كلٍّ منهما. إنَّ الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافاً في المحتوى أو المضمون، بل كان خلافاً في المنهج. ويتلخَّص هذا الخلاف في أنَّ منهج التفكير الفلسفي نقدي، على حين أنَّ منهج التفكير الديني إيماني. إنَّ الفلسفة تناقش كافة المسلّمات، ولا تعترف إلّا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، على حين أنَّ مبدأ «التسليم» ذاته أساسي

في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدّي بالمرء إلى قبول المُعتَقَد بلا مناقشة، بل بغير أن تطرأ على باله أصلاً فكرة المناقشة وعلى حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة، فإنَّ الإيمان الديني لا يبحث أصلاً عن التناقض، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حدّ القول إنَّ المرء يؤمن لأنَّ ما يؤمن به ممتنع ومتناقض، ويرى في قبول المتناقض والممتنع أبلغ دليل على رسوخ الإيمان.

إنَّ المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق. بل إنَّ اللفظ المُعَبَّر عن الإيمان هو نفسه المُعَبَّر عن التصديق في كثير من اللغات (الإنجليزية belief، والفرنسية Croyance، والألمانية Glaube ... إلخ). وإذا كان بعض المُفكرين قد سعوا إلى دعم الإيمان ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم ... إلخ) على أساس براهين عقلية ومنطقية، فإنَّ هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات، أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى رجال الدين، فضلاً عن ذلك فإنَّ أمثال هذه البراهين لم تكن، في الأغلب، تسير في الطريق العقلي من بدايتها إلى نهايتها، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلّمات دينية مُعيَّنة، ثم تكمل هذه المسلّمات بالاستدلال العقلي.

وهكذا فإنَّ الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أرض صلبة؛ ذلك لأنَّ الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء. على حين أنَّ رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود مُعيَّنة، ويرفض أن تمتدَّ حتى تشمل المعتقدات الأساسية. وحين يصرُّ الفيلسوف على أن يُخضِع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك لأنَّه يسعى إلى هدمها، وإنَّما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة مُنسَّقة فحسب، ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما في الأمر أنَّه سيكون عندئذٍ قد وصل إلى هذه المعتقدات لأنَّه «اقتنع» بها، لا لأنَّه «سلم بها». ومن جهة أخرى فإنَّ رجل الدين حين يصرُّ على أنَّ المنطق لا مكان له في عقيدته، فإنَّه لا يفعل ذلك كراهيةً في المنطق، بل إنَّه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي، ويطبِّقهما في مجالات أخرى عديدة غير المجال الديني، وكل ما في الأمر أنَّه يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق.

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير إلى فوارق هامة بين المجالين؛ فالفلسفة (فيما عدا استثناءات قليلة) تُغلب جانب العقل، على حين أنَّ الدين يُغلب جانب العاطفة

والشعور الوجداني. والفلسفة إنسانية المصدر، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الأقل) وحي إلهي.

ولعلَّ أهمُّ هذه النتائج جميعاً هو أنَّ الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة. فمُعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنَّهم هم الذين يملكون «الحقيقة». وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى، فإنَّهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم، كان ينبغي أن يختفي وينتهي دوره في اللحظة التي تظهر فيها «الحقيقة» في صورتها النهائية المكتملة. أي إنَّ أقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو أن تُعَدَّ غيرها من العقائد صورة ناقصة للوحي الذي اكتمل فيها هي، أمَّا في بقية الحالات فإننا لا نجد إلا إنكاراً تاماً للعقائد الأخرى، وتأكيداً بأنَّ كل ما عداها هو عقائد «دخيلة» زيفت بشكل أو بآخر.

على أننا لا نودُّ أن نستطرد طويلاً في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين؛ ذلك لأنَّ هدفنا هو بحث هذه العلاقة في سياق العالم العربي المعاصر على وجه التحديد. وهنا ينبغي أن نشير إلى مسألة على جانب عظيم من الأهمية، هي أنَّ أيَّ بحث كهذا لن يستطيع، عملياً، أن يتحدث عن موقف «الدين في ذاته» من الفلسفة، بل سيتحتَّم عليه أن يكتفي في بحثه بمعالجة مواقف مُعيَّنة تجاه الدين، يتخذاها المسلمون المعاصرون؛ ذلك لأنَّ الاتجاهات تتشعب إلى حدِّ هائل، في العالم الإسلامي المعاصر، بين التفسيرات التي يصل اختلافها إلى حدِّ التضاد في كثير من الأحيان، والأهمُّ من ذلك أنَّ كلاً من هذه التفسيرات يُقدِّم نفسه إلينا على أنَّه هو وحده الصحيح، بحيث لا يقول أصحابه أبداً إنَّهم يتحدثون عن اجتهادهم الخاص في فهم مسائل إسلامية مُعيَّنة، بل يؤكدون أنَّهم يتحدثون عن «الإسلام في ذاته»، وعن وجهة نظر الدين — بالمعنى العام لهذه الكلمة — في تلك المسائل. ونظراً إلى التضادَّ الشديد بين هذه الاجتهادات، فلا بدَّ للباحث الجاد أن يعترف بالأمر الواقع، وهو أنَّ ما يقوم بتحليله لا يمكن أن يكون موقف «الدين في ذاته» (إذ إنَّه لو ادَّعى ذلك لما كان يُقدِّم إلينا في الواقع سوى «اجتهاد» آخر يضيفه إلى الاجتهادات المتباينة الكثيرة الموجودة بالفعل)، وإنَّما هو موقف المسلمين المعاصرين من الدين، أو طريقتهم الخاصة في تفسيره. وغنيَّ عن البيان أنَّه سيجد عندئذٍ كثرةً من المواقف وطرق التفسير، وسيكون عليه أن يعمل حساباً لهذا التعدد. ولكن المهمُّ في الأمر أنَّا لو وجَّهنا انتقاداتٍ إلى الموقف الإسلامي المعاصر إزاء الفلسفة، فينبغي أن يكون واضحاً منذ البداية أنَّ هذه الانتقادات ليست مُوجَّهةً إلى الإسلام في ذاته، وإنَّما هي مُوجَّهة إلى طريقة فهم المسلمين المعاصرين لدينهم.

(١) الحوار بين الدين والفلسفة

هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعنا المعاصر؟ في رأيي أن الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة، ومن ثم فإن الوصف الأدق للعلاقة بين هذين الطرفين — في ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة — هو «المواجهة» وليس الحوار.

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مُفتقد في حالة الفلسفة والدين. فالفلسفة تفترض مقدماً تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنقده، وترى في ذلك إثراء لها. أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أن يرى في الرأي الآخر مروفاً وزندقة، أو بدعة على أقل تقدير. إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، على حين أن هذه المناقشة مستحيلة في الدين، إذ إن ما يمكن أن يُناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول. وحتى الفروع قد لا تقبل مناقشتها في عصور التزمّت والانغلاق الفكري. وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هي تعميق لها، على حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يُعد «كفرًا». ومن ثم تُمنع ممارسة هذه المعارضة بكافة ضروب التحريم المعنوي، والتجريم المادي. وإذا كانت أوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الحظر بكل قسوة، ووسّعت نطاق التحريم والتجريم، بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة، فإن مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية، والبعض الآخر عن طريق جماعات مُنشقة عن الدولة، تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين، ومن ثم تُجلّ دمه. وليست هذه بالطبع هي الصورة الكاملة، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة هو وحده كافٍ لإفقاد الحوار شرطه الأساسي، وأعني به التكافؤ.

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفة والدين، في ظل أوضاع كهذه؟ لقد أدّت هذه الأوضاع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة، وعلى أرضها هي. فهي لا تستطيع أن تنظر إلى هذه المسائل على أنها نسقاً فكرياً قابلاً للنقد، سواء في أسسه الأولى أم في نتائجها. وهي تبدأ مقدماً بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن أن تسفر عن رفض أي مبدأ أساسي فيها، ومن ثم تدور المناقشة في حدود ضيقة تختلف كثيراً عن تلك التي اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة.

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار أسلوب الحوار ومنهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين، إذا كان ذلك ظاهرةً عامةً تسري على كافة المراحل التي مرّت بها العلاقة بين الفلسفة والدين، فإنَّ المرحلة المعاصرة لهذه العلاقة تتسم بسمة أخرى ينبغي ألاَّ يتجاهلها أيُّ باحث علمي نزيه لهذا الموضوع، وأعني بها عنصر الخوف. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في عالمنا العربي، خلال القرن الأخير، تدهورًا ملحوظًا، وهبط الخطُّ البياني لحرية الفكر هبوطًا حادًا، في السنوات الأخيرة بوجه خاص، وأصبحت كثير من الموضوعات التي كانت تُناقش بسماحة وسعة أفق في أوائل هذا القرن، بل في القرون الأولى للعصر الإسلامي؛ أصبحت من الممنوعات والمحظورات، وتحولَّ هذا القرن، الذي اصطلحنا على أن نسمِّيه بعصر النهضة العربية؛ تحولَّ إلى عصر كبوة وارتداد وتخلف شديد، ولا تبدو في حياتنا الراهنة أيَّة بادرة تدل على أننا سنتخلص قريبًا من ضيق الأفق هذا، بل إنَّ كل الدلائل تدل على أنه سيشتدُّ إلى أن يصبح انسدادًا تامًّا لأفقنا العقلي. ولستُ هنا في معرض تعليل هذه الظاهرة الشديدة التعقيد، وإن كنت أستطيع أن أقول بوجه عام إنَّ التسلط السياسي والاستبداد في الحكم كان من الضروري أن ينعكس على فكرنا في صورة خضوع متزايد للسلطة العقلية والروحية، وانكماش متزايد لقدرتنا على النقد والمعارضة الفكرية، يوازي بالضبط اختفاء المعارضة السياسية من حياتنا.

وعلى أيَّة حال فإنَّ فكرة السُّلطة هذه تنعكس على حياتنا الفكرية بصورة واضحة، إذ نجد في العقود الأخيرة اتجاهًا متزيّدًا إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أيَّة مشكلة فكرية. ومن الواضح أنَّ منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس في داخله اتجاهًا إلى التخويف، ومن ثَمَّ فإنه هو نفسه — في جانب من جوانبه — يُمثِّل نوعًا خاصًّا من ممارسة الإرهاب؛ إذ إنَّ الفكرة الكامنة من ورائه هي: «هذا ما يقوله النص، فإمَّا أن تقبله كما هو، وتقبل بالتالي وجهة نظرنا، وإمَّا أن تتحدى النصَّ إن كنت تملك الشجاعة، وعليك بعد ذلك أن تتحمل العواقب!» وغنيٌّ عن البيان أنَّ هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك فيه، لأنَّ عملية التحريف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر، منذ البداية، من ممارسة فاعليته.

فما الذي يفعله الفكر لكي يتخلَّص من موقف كهذا؟ إنَّه يتحايل على هذا الموقف بأنَّ يلجأ، هو بدوِّره، إلى الاستشهاد بالنصوص لتأييد وجهة نظره الخاصة، أيُّ إنَّه يصبح طرفًا فيما أُحبُّ أن أطلق عليه اسم «لعبة النصوص». فإذا كان هناك مَنْ يستشهدون بالنصوص من أجل تأييد وجهة نظر مضادَّة للفكر الفلسفي ومؤكِّدة

للسلطة القطعية الجازمة، فلماذا لا يستشهد أهل الفلسفة بالنصوص أيضاً لكي يؤيدوا وجهة النظر المتسامحة، الواسعة الأفق؟ وبطبيعة الحال فإنَّ في النصوص متسعاً لشئى الآراء المتعارضة، وذلك إذا عملنا حساباً للاختلاف الهائل في السياقات التي وردت فيها هذه النصوص، وإذا استخدمنا براعتنا في تأويلها بالطريقة التي تدعم وجهة نظرنا. وهكذا تستطيع، بانتزاع النص من سياقه، وباستخدام التعدد الهائل للنصوص، وبالالتجاء إلى ذكائك في التأويل، أن تستخلص من النصوص تأييداً لأيَّة وجهة نظر تشاء. والمهمُّ في الأمر أنَّ الفكر الفلسفي، حين يجد نفسه مضطراً إلى التخلي عن طريقته الخاصة في البحث، وأعني بها طريقة مناقشة المسلمات، مهما كانت أساسية، يلجأ إلى ممارسة فاعليته بشروط الطرف الآخر، وعلى أرض الطرف الآخر، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلي لحججه العقلية، وإنما يجادل في المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية ذاتها، مع تأويلها عقلياً (كما كان يفعل ابن رشد مثلاً منذ قرون عديدة) على النحو الذي يدعم وجهة نظره.

ومع الاعتراف بأنَّ هذا الأسلوب قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة في ظروف كهذه للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات جارفة من التيارات التي تهدف إلى إلغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتباع، فلا بدَّ لنا أن نشير إلى أنَّ هذه الطريقة في المعالجة يشوبها، من وجهة النظر الفلسفية الخالصة، عيبان أساسيان:

أولهما: أنَّ الفكر الفلسفي حين يلجأ إلى المواجهة من خلال النص يكون قد اعترف بأنَّه ألقى سلاح العقل والمنطق؛ أعني أنَّه اتخذ موقف المهزوم الذي سلَّم مقدِّماً بأنَّه خسر أهمَّ أرض يرتكز عليها، فهو حين يفترض أنَّ النص لا يقبل المناقشة، وحين يدعم موقفه الخاص من خلال نصوص يواجه بها تلك النصوص الأخرى التي يلجأ إليها الطرف الآخر، يكون قد سلَّم مقدِّماً بأنَّ النص هو المرجع غير القابل للمناقشة العقلية، وهو الذي يُمثِّل حقيقةً مطلقةً تتجاوز المنطق والعقل، وهو تسليم ينطوي ضمناً على اعتراف بأنَّ العقل النقدي قد توقَّف عن ممارسة عمله.

العيب الثاني: الذي يرتبط بالأول ويترتب عليه، فهو أنَّ هناك تناقضاً داخلياً في المحاولة ذاتها؛ أعني في أن تلجأ إلى سلطة النص لكي تستخلص منها موقفاً عقلياً يسمح بالمناقشة المنطقية المفتوحة؛ ذلك لأنَّ هذه المناقشة المنطقية، إذا شاءت أن تكون متسقة مع ذاتها، ينبغي أن تكون (من الوجهة النظرية على الأقل) قادرةً على التصدي للنص ذاته، بحيث لا تكون هناك حدود لقدرتها على النقد والتقويم. ومن هنا فإنَّ المرء

لا يستطيع منطقيًا أن يتخذ في آنٍ واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلائي من داخل هذه السلطة. فالتناقض واضح؛ لأنَّ السلطة نقيض العقل النقدي، واستخلاص أحد الطرفين من الآخر ممتنع عقليًا.

وإذا كنَّا نرى المفكرين المستنيرين المعاصرين (من أمثال محمد خلف الله وخالد محمد خالد ... إلخ) لا يناقشون الأمور في أيامنا هذه إلاَّ باتِّباع هذا الأسلوب، فليس معنى ذلك أننا نوجِّه إليهم اللوم على منهجهم هذا، إذ إنَّه قد يكون هو الوسيلة الوحيدة — في ظروفنا الراهنة — للتخفيف من غلواء المدِّ الاتِّباعي بشيء من العقلانية، وكل ما في الأمر أننا حين نناقش الموضوع مناقشةً فلسفيةً نظرية، نجد لزامًا علينا أن نشير إلى الصعوبات الداخلية لهذا الموقف، بغضِّ النظر عن الاعتبارات العملية الواقعية.

واستكمالًا لهذه المناقشة النظرية، نستطيع أن نقول إنَّ من الممكن تصوُّر مواقف أخرى، مغايرة تمامًا، تتخذها الفلسفة إزاء النصِّ الديني، وهي مواقف اتخذتها الفلسفة بالفعل في بعض مراحل الحضارة الغربية، وكيفينا أن نشير إليها بوصفها ممكناتٍ نظريةً فحسب، بغضِّ النظر عن كونها مقبولةً أو غير مقبولةٍ في مجتمعنا:

(أ) ففي كثير من الفلسفات الدينية الغربية التي بدأت مع حركة النقد التاريخي للنصوص، كان يُنظر إلى النصِّ الديني على أنه نسبي زمنيًا، أي على أنه موجهٌ إلى عصر مُعيَّن. كما أصبحت فكرة النسبية تسري على النطاق الذي ينطبق عليه النصُّ الديني، فيقال إنَّ مهمَّته هي الإرشاد الأخلاقي والمعنوي للإنسان، ومن ثمَّ فإنَّه يُقدِّم توجيهاتٍ ومبادئ إنسانيةً عامة، أمَّا التفاصيل المتعلقة بالشئون الدنيوية فتترك لعقل الإنسان وتجربته.

(ب) بل إنَّ بعض الفلسفات الغربية (أوجست كونت مثلًا) ذهبَت أبعد من ذلك، فنظرت إلى المرحلة الدينية بأسرها على أنَّها مرحلة أولية من مراحل الفكر البشري، ومن ثمَّ فلا بدَّ من تجاوزها. وبالفعل فإنَّ عصر العلم يتجاوز هذه المرحلة بحيث لا تعود لها أهمية إلاَّ من حيث أنها تمثِّل مرحلةً تاريخيةً غابرةً فحسب.

هاتان، كما قلَّت، حالتان ممكنتان نظريًا، وهما تمثِّلان موقفًا للفلسفة إزاء سلطة النصِّ الديني يختلف كل الاختلاف عن ذلك الذي يتخذه الفكر العربي المعاصر من هذه المسألة. وبالطبع كانت الظروف الخاصة لتطوُّر العلاقة بين الفكر الفلسفي والعقيدة الدينية في الغرب هي التي أتاحت لبعض فلاسفة الغرب اتخاذ مواقف كهذه، ولكن ما

يُهمُّنا في هذه الإشارة هي أنَّ هناك — على المستوى النظري — إمكاناتٍ أخرى للعلاقة بين الفكر الفلسفي والنص الديني تختلف كل الاختلاف عما هو سائد في عالمنا العربي المعاصر.

وهكذا فإنَّ الشكل الذي تتخذه العلاقة بين الفلسفة والدين، في مجتمعنا الحالي، لا تُملِّيه الاعتبارات العقلية وحدها، بل إنَّ هناك عناصر أخرى تتدخل في تحديد شكل هذه العلاقة، أهمُّها — إذا شئنا أن نطلق على الظواهر أسماءها الصحيحة — الخوف، الذي يُضفي على الحوار سماته الخاصة المميزة، فأحد الطرفين، وهو الفلسفة، لا يستطيع أبداً أن يمضي في ممارسة عمله إلى المدى الذي وصلت إليه الفلسفة في المجتمعات التي تحرَّرت من الخوف منذ أمد بعيد، ومن ثمَّ يظلُّ جهده في هذا الميدان محدوداً، وتظلُّ مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول إنَّ دخول الفكر الفلسفي العربي المعاصر في «لعبة النصوص» — وهو أمر أصبح عظيم الشيوع في هذه الأيام — هو ذاته أوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي.

وبعبارة أخرى، فحتى لو جاز لنا أن نطلق اسم «الحوار» على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية في مجتمعنا المعاصر، فلا بدَّ أن تكون على وعي بأنَّ هذا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين، وهو الطرف الديني، أن يُعبِّر عن وجهة نظره كما يشاء، على حين أنَّ الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحياناً إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرق غير مباشرة، بل قد يرغمه على اللجوء إلى الخداع. وهناك نتيجة هامة تترتب على عدم التكافؤ في الحوار بين الفلسفة والدين. ففي الفكر العربي الحديث كان الموقف الفلسفي العام هو الذي يؤثر في تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدِّد مواقف المفكرين منها. بل إنَّ تصوُّر الألوهية، وهو التصور الأساسي في العقيدة الدينية، قد تشكَّل في أوروبا الحديثة وفقاً لتطورات الفكر الفلسفي. ففي مطلع العصر الحديث، حين سادت النظرة الرياضية إلى العالم في الفلسفة، تحدَّث الفلاسفة عن الله بوصفه «مُنظَّم الكون هندسياً»، وانتشرت فكرة «الإله الهندسي Le Dieu geometre» على نطاق واسع. وبالمثل فإنَّ شيوع النظرة الميكانيكية إلى الكون، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وخاصة الساعة) من حيث إنَّها تُمثِّل الطريقة التي يسير بها العالم، قد أدَّى إلى تطبيق نموذج «الساعة» على تصوُّر الألوهية، وعلاقة الله بالعالم. ومن هنا رأينا عدداً من الفلاسفة (لينيتس وجولينكس Geulinx مثلاً) يلجئون إلى تشبيه «الساعة» في تصوُّر العلاقة بين الله والعالم، وينظرون إلى الله على أنَّه

«صانع الساعات» الذي لا تُخطئ صنعته، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء — كأنَّه ساعة مُحَكَّمة — بأدقِّ الطرق الممكنة. ومضى العالم في مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط. أمَّا إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي القريب العهد، فسوف نجد تطوراتٍ هائلةً تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء النظريات العلمية الهامة، كنظرية التطور، والتحليل النفسي والنسبية، وسوف نجد مراجعةً مستمرةً لمفاهيم الألوهية والخلود والبعث ... إلخ، في ضوء التغيرات التي يجلبها التطور العلمي والفلسفي.

ومن المهمَّ جدًّا أن نلاحظ أنَّ هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافًا بالدين أو استهانةً به. فقد كان معظم أولئك الذين عدَّلوا المفاهيم الدينية الرئيسية في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاصًا من الإيمان، بل كانوا يرون فيه تثبيتًا وتعميقًا للعقيدة الدينية.

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الدينية الرئيسية يستحيل تصوُّره في مجتمعنا، بل إنَّ محاولة كهذه تُدان بشدة وتُعَرَّض صاحبها — ونحن في الرُّبع الأخير من القرن العشرين — لأخطار معنوية ومادية شديدة، بل إنَّ ما يحدث في المجتمعات هو العكس، أعني أنَّ نظرتنا إلى المفاهيم الدينية — وهي نظرة سكونية ثابتة — هي التي تؤثر إلى حدٍّ بعيدٍ في موقفنا من المسائل الفلسفية والعلمية، وفي قبولنا أو رفضنا لأيِّ اتجاه جديد في هذه الميادين. وحسبنا أن نضرب لذلك بعض الأمثلة ذات الدلالة الواضحة.

فمن المؤكَّد أنَّ العوامل الدينية هي التي تُفسِّر جانبًا كبيرًا من المكانة التي أحرزتها الفلسفة المثالية، والسُّمعة السيئة التي اكتسبتها الفلسفة المادية، وكذلك الوضعية، لدى الكثيرين من مُفكرينا ومن المُشتغلين بالفلسفة في بلادنا؛ ذلك لأنَّ المثالية ترتبط في أذهان هؤلاء بالجوانب الروحية، وبالمثلِّ العُلِّيا، ومن ثَمَّ بتلك القِيَم التي تسعى العقائد السماوية إلى تأكيدها، على حين أنَّ المادية ترتبط بالسعي وراء «الماديات»، والتحلُّل الخلقي. أمَّا الوضعية فتثير في أذهان الكثيرين فكرة «القوانين الوضعية»؛ أعني التشريعات التي يضعها البشر في مقابل التشريعات الإلهية المنصوص عليها في الدين. ومن المؤسف أنَّ هذه كلها ارتباطات باطلة، لا تصمد أمام التحليل الفلسفي المُتعمِّق، ولكن المجال لا يتسع هنا لإثبات هذا البُطلان، الذي أصبح راسخًا في أذهان الكثيرين، حتى من المتخصِّصين في الفلسفة، وحسبنا الآن أن نُقرِّر وجود هذا الارتباط في الأذهان، وأن نستخلص دلالته، وهي أنَّ العامل الديني هو الذي يُحدِّد موقف الكثيرين إزاء المذاهب الفلسفية المختلفة، بحيث لا يُصدِّرون حُكمهم على هذه المذاهب تبعًا لمنطقها الداخلي، بقدر ما يُخضعونه

لاعتبارات إيمانية وأخلاقية قد لا تكون لها في الواقع صلة حقيقية بتلك المذاهب. وهذا يُمثِّل الموقف العكسي بالقياس إلى ما رأيناه في الفكر الأوروبي الحديث، الذي يكون فيه الموقف الفلسفي هو المتحكِّم في تشكيل كثير من المفاهيم الدينية وتحديد طبيعتها.

(٢) تحليل مظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين

على أنَّ هذا الوضع غير المتكافئ للعلاقة بين الدين والفلسفة في عالمنا العربي المعاصر، لا ينبغي أن يحُول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية التي يأخذها هذا البحث على عاتقه، وأعني بها تحديد معالم هذه العلاقة وإبراز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها، وبطبيعة الحال فإنَّ هذه المحاولة ستتم، في بحثنا هذا، من منظور فلسفي، أيَّ إنَّها استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة. وهذا لا يمنع أن يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه، رأي مختلف كل الاختلاف. ومن جهة أخرى فلا بدَّ أن يتذكَّر القارئ طوال مراحل هذا البحث، ما قلناه في البداية من أنَّ المقصود بالدين هنا هو تفسير المسلمين المعاصرين للدين، أمَّا وجهة نظر «الدين في ذاته» فنحن لا ندعي لأنفسنا معرفتها، ومن المشكوك فيه أن يكون في ذهن أولئك الذين يزعمون امتلاكها شيء أكثر من تفسيرهم المنبثق عن نظرتهم الخاصة إلى الدين وإلى وظيفته في حياة الإنسان:

أولاً: أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والمنطق، على النحو الذي أشرنا إليه عندما تحدثنا من قبل عن الفوارق بين منهجَي الفلسفة والتفكير الديني. ولا شكَّ أنَّ التضاد بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صوره في موقف كلٍّ منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارم دقيق. فالفلسفة لا تشكُّك في هذا المنهج العلمي، بل إنَّها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية، بل إنَّها ربما أسهمت بإضافات هامة تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذي يسلكونه بوضوح، أمَّا التيارات الدينية المعاصرة فإنَّ قلةً منها هي تلك التي تتقبَّل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفاً قَلَقاً من أساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر إلى إثبات أنَّ علم الإنسان قليل، مهما اتسع، وعقله هُشٌّ هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثَمَّ فإنَّ الوحي — الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي — هو المصدر الحقيقي للمعرفة.

هذا الهجوم على العلم وعلى المنهج العلمي، يتخذ أشكالاً متعددة:

(أ) التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي، على أساس أنه يؤدي إلى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان. وهنا نجد أن هذا الهجوم ليس إلا إحياءاً للشعار القديم المشهور «مَنْ تَمَنَّقَ تَزَنَّقَ». فما هو بالضبط المضمون الذي ينطوي عليه هذا الشعار؟ ينبغي أن نلاحظ أن هذا الشعار لا يتحدث في الواقع عن محتويين فكريين، هما المنطق والزندقة، يؤدي أحدهما إلى الآخر؛ ذلك لأنَّ المنطق، وعمليات التفكير المنطقي التي ينطوي عليها كل استدلال علمي، والتي يُعبّر عنها لفظ «تَمَنَّقَ»، ليس مجموعة من التعاليم والنظريات التي تُقال بشأن العالم والإنسان ... إلخ، وإنما المنطق — كما أدرك العقل الإنساني منذ القَدَم — أداة، أو طريقة مُعَيَّنة في التفكير، أساسها الحُجَّة العقلية والاستدلال السليم الذي يُفضي إلى الإقناع. وهكذا فإنَّ ما يؤدي إلى الزندقة، وفقاً لهذا الشعار، ليس مجموعة من الآراء أو النظريات التي ينادي بها أهل الفلسفة أو العلم، الذين يستخدمون المنطق، وإنما هو «منهج» التفكير العقلي المنطقي الذي يسرون وفقاً له. فالشعار يقول في الواقع إنَّك إذا استخدمتَ عقلك وفكرتَ تفكيراً منطقياً متماسكاً، أوصلك هذا إلى الزندقة.

وغني عن البيان أنَّ الشعار، بصورته هذه، لا يخدم قضية القائلين به على الإطلاق، ففي الوقت الذي يهدفون فيه إلى الدفاع عن الدين، تراهم يصوِّرون الدين وكأنَّه يهتزُّ ويضعفُ بمجرد أن يبدأ المرء في استخدام عقله والاستدلال على النتائج من المقدمات بطريقة مُتَّسقة متماسكة. وهم الذين يجعلون بناء الدين هشاً إلى حدٍّ أنه لا يستمدُّ قوته وسيطرته على النفوس إلَّا من ابتعاد العقل عنه، ووقوف التفكير المنطقي بمعزل عن حصن الإيمان المتين، أمَّا لو اقترب العقل من الوحي أو حاول التفكير المنطقي مهاجمة قلعة الإيمان، فإنَّها سرعان ما تستسلم. هذا إذن موقف يضرُّ بقضية الإيمان إضراراً بالغاً، وهو يتعارض بالطبع — كما لاحظ الكثيرون — مع نصوص دينية كثيرة تدعو إلى التفكُّر والتدبُّر وإعمال العقل، بل يتعارض مع ممارسات كثير من الفقهاء الذين طبَّقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقهية، فألقوا بذلك ضوءاً ساطعاً على الكثير منها.

والواقع أنَّ هذا الشعار، على الرغم من أنه ينتمي إلى عصر غابر، ما زال كامناً من وراء نظرة كثير من نُقاد الفكر العلمي باسم الدين؛ فالعقل الإنساني في نظرهم متغير

زائل، وقدرتنا على اكتساب المعرفة هزيلة، وحقائقنا العلمية تعطينا إحساسًا بالثقة الكاذبة في أنفسنا، وكأننا قادرون على الإحاطة بكل شيء علمًا. وفي هذا كله يخدمنا العلم الحديث ويدفعنا، دون أن نشعر، بعيدًا عن طريق الإيمان. ولكن، يكفيننا أن نشير إلى أنه مثلما أدى اختلاق معركة بين التفكير المنطقي والإيمان إلى عكس الهدف المقصود منه، فكذلك لا بد أن يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الإنسان، وهو يسعى إلى المعرفة العلمية، وعقل الإنسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية، إلى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان.

(ب) أمّا الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمي في مجتمعنا، فهو التوسّع في تفسير النصوص الدينية إلى الحدّ الذي يجعلها صالحة لتفسير أحدث النظريات العلمية، وهذا، كما نعلم، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم إلى الفكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كلّ منهم عن شكل من أشكال «التفسير العصري للقرآن»، يستمدّ فيه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية، في أصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الأحياء، بل وفي علوم الفضاء، من النصوص الدينية. ومن الجدير بالذكر أنّ الفلسفة قد تراجعت، منذ وقت طويل، عن الخوض في هذا الميدان. فمن الجائز أنه كان هناك تداخل، وأحيانًا تنافس، بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة العلمية في العصور القديمة، ولكن منذ اللحظة التي أصبح فيها للعلم منهجه المستقل، وأخذ فيه نجاح العلم، بفضل منهجه هذا، يظهر للعيان بصورة لا تقبل الجدل؛ منذ هذه اللحظة توقفت الفلسفة عن التنافس مع العلم في هذا الميدان، فلم تعد تدّعي مثلًا (كما كانت تفعل في العصور القديمة) أنها قادرة على تقديم تفسير لأصل الكون أو مبادئه الأولى، وتركت هذا الميدان كليّة للعلم. وحتى في الحالات التي يبدو فيها أنّ الفيلسوف قد تخطى الحدّ المقبول، واقتحم أرض العلم بغير مُبرّر، كما في حالة التجاء ديكارت إلى المنهج الاستنباطي من أجل كشف قوانين طبيعية، أو استنباط هيكل للعلم الطبيعي بالعقل المجرد — يظلّ الفيلسوف في هذه الميادين «تابعًا للعالم»، لأنّ أقصى ما يفعله هو أن يستنبط بالعقل الخالص ما سبق أن توصّل إليه العالم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة.

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال إنّ الفلسفة تخلّت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعات منذ بداية العصر الحديث، وكفّت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأيّ حال من الأحوال.

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يُصرّون على إحياء منافسة ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلاً في عصر العلم، فعلى الرغم من ادّعائهم «العصرية»، فإنّ جوهر قضيتهم، والهدف الأساسي الذي يسعون إلى تحقيقه، ينتمي في الواقع إلى عصور سحيقة، كان الإنسان يتصوّر فيها أنّه قادر على تفسير الظواهر الكونية، في جملتها وتفاصيلها، بوسائل أخرى غير العلم.

(ج) وأخيراً، فإنّ الهجوم على العلم يتخذ شكلاً ثالثاً، لا نعتقد أنّه، بدوره، قادر على الصمود في وجه التحليل الفلسفي. فالعلم يُوصف بأنّه «مادي»، وقد أصبح تعبير «العلم الغربي المادي» من التعبيرات الواسعة الانتشار في أدبيات الكتّاب الإسلاميين المعاصرين، فضلاً عن ترديده بلا انقطاع في الأحاديث والخُطب وعلى المنابر. والتعبير يُقال، بالطبع، بمعنًى مذموم، دون أن يبذل أحدٌ ممن يستخدمونه أيّ مجهود لكي يفكر في مدى صحة استخدامه على هذا النحو. ونتيجة ذلك هي أنّ العلم، بمنهجه هذا الذي يحلّله الفكر الفلسفي ويشارك في بنائه، مرفوض من وجهة النظر الدينية، لأنّه يرتبط بـ «الماديات»، ولا يوصلنا، آخر الأمر، إلّا إلى بعض المكاسب التي تمسّ حياة الإنسان «المادية»، ولكنها لا ترتقي بروحه ولا تُعينه على أن يعيش حياةً نقيّة طاهرة. وهو أيضاً علم يتعلّق بـ «القشور»، مهما تعدّدت انتصاراته وامتدّت إنجازاته، لأنّ العالم المادي، الذي تنحصر فيه تلك الإنجازات، عالم زائل، ومن ثمّ فإنّ من يبحث عمّا هو دائمٌ وبقاٍ ينبغي أن يولي وجهه بعيداً عن العلم.

هذه، كما قلّت، مجموعة من الآراء التي تشيع على نطاق واسع في نظرة كثير من المفكرين الدينيين إلى العلم، وإلى الفكر الفلسفي الذي يسانده ويرتبط به. ولا يتسع المقام هنا لتقديم تفنيد مُفصّل لهذه الآراء، بل يكفي أن نشير إلى أنّها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية، أو الأحكام المُبتسرة التي تُطلق بتسرّع وبلا روية؛ ذلك لأنّ العلم أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة. وحين يفهم العقل الإنساني الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها، فإنّه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي. أمّا الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجّة العزوف عنها والترفّع عليها، فإنّه يبقي الإنسان في حالة من الجهل المقيم، والخضوع الدائم لتقلّبات العالم الطبيعي، ومن ثمّ فإنّه هو الذي يؤدّي بالفعل إلى أسوأ أنواع المادية. إنّ انتصار الإنسان على الطبيعة ليس على الإطلاق إعلاءً للمادة، بل هو أعظم دليل على انتصار

الجوانب العقلية والمعنوية في الإنسان. وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم قد اقترنت، في الحضارة الغربية بالذات، بالتوسُّع الاستعماري والاستخدام اللاإنساني لأدوات الحرب والقتل والدمار، وإذا كانت هذه الحضارة قد اشتهرت كثيرًا من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب إنسانية الشعوب الأخرى واستغلالها ورخائها، فمن الواجب أن نُحذِر من الربط الدائم بين الأمرين؛ ذلك لأنه لا مبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم لا بدَّ أن يؤدي إلى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة، وإلى استعمار الشعوب الأخرى واستغلالها. فقد تمَّ هذا الربط في الحضارة الغربية في إطار ظروف مُعيَّنة، ومن المشروع تمامًا أن نتصوَّر مسارًا آخر للتقدُّم يكون العلم فيه مُسخَّرًا لخدمة البشرية كلها، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها، والمهمُّ أنَّ هذا الارتباط عارض، مهما بدا قويًّا في عصر السيطرة الغربية الذي امتدَّ طوال القرون الأربعة الأخيرة. والشئ الأصيل حقًّا هو أنَّ قدرة الإنسان على تلجيم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل، وإعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة؛ هو انتصار هائل للروح على المادة، وليس على الإطلاق «علمًا ماديًّا» كما يُردَّد بعض الدعاة بلا فهم.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يفترضه البحث العلمي من جهد عقلي صارم، ومن نزعات أخلاقية رفيعة، تُعين الباحث على تحمُّل مشاق عمله، وما يبعثه الكشف من متعة معنوية وروحية هائلة في نفوس العلماء، اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التي تتداولها الألسن وتضللُّ بها عقول أجيال كاملة.

وخلاصة القول أنَّ الهجوم على المنهج العلمي، الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بأسلوب الإقناع والبرهان العقلي كما طوَّرتَه الفلسفة على مرِّ العصور، يتخذ أشكالًا متعددة، ولكنها جميعًا لا تركز على أساس سليم. وهذا الهجوم يُمثِّل نقطة جوهريَّة من نقاط الاختلاف والافتراق في العلاقة بين الفلسفة والدين في مجتمعنا العربي المعاصر.

ثانيًا: لقد أشرنا من قبل إلى أنَّ فكرة الحقيقة الواحدة، المطلقة، تُمثِّل جانبًا أساسيًا من جوانب الاختلاف بين الفكر الفلسفي وبين الطريقة التي يُعرَض بها الفكر الديني. والواقع أنَّ فكرة الحقيقة المطلقة لا تتَّخذ شكلًا واحدًا، وإنما يضيِّق نطاقها تدريجيًّا، ويضيِّق معها نطاق التسامح واتساع الأفق في عقول مُعتنقيها. وفي وسعنا أن نتتبَّع مراحل هذا الاتجاه التدريجي إلى التضييق من نطاق الحقيقة الواحدة، وما يترتَّب عليه من نمو متدرج للتعصُّب وللتسلُّط الفكري وضيِّق الأفق العقلي.

ففي البدء كانت الحقيقة الواحدة المطلقة في الدين بوجه عام، من حيث هو مُستمد من مصدر إلهي، في مقابل حقائق المعرفة المُستمدّة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة، وكان من الطبيعي أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين مُعيّن، بحيث يُقال عن الأديان الأخرى إنّها مراحل أو خطوات على طريق الوصول إلى حقيقة هذا الدين الواحد، وهنا يظلّ التسامح سائداً على وجه العموم، في نظرة الدين الواحد إلى غيره من الأديان، ويتمثّل ذلك بوجه خاص حين ينظر الإسلام إلى أصحاب الأديان الأخرى على أنّهم من «أهل الكتاب». ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة في إطاره الخاص، وكان ينظر إلى غيره على نحو مُشابه، أي على أنّه غير مكتمل بالقياس إليه.

ثم يزداد ضيق «الحقيقة المطلقة»، فإذا بها المذهب الخاص الذي تعتنقه جماعة مُعيّنة، كالسُنة مثلاً في مقابل الشيعة (أو الكاثوليك في مقابل البروتستانت)، ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره، فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظلّ هذه النظرة، وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها، من آن لآخر، مظاهر للاضطهاد، كانت تصل أحياناً إلى حدّ قيام حروب وارتكاب مذابح. وأخيراً، تزداد الحقيقة المطلقة ضيقاً، فتصبح هي تفسير جماعة أو فرقة مُعيّنة لهذا المذهب، بحيث إنّ كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة، ومن ثمّ فهم «كافرون». هكذا أمكن ظهور جماعة مثل «التكفير والهجرة»، يدل اسمها ذاته على أنّ الحقيقة المطلقة عندها هي فهمها الخاص للدين، وكل ما عداها، حتى في إطار عقيدتها نفسها، بطلان وكفر، وأمکن ظهور تنظيم «الجهاد» الذي لا يكتفي بتوسيع نطاق التكفير إلى أبعد حد، بل يُنفذ العقوبة على من يتصفون في رأيه بهذه الصفة، فيصبح دمهم مُستباحاً وقتلهم حلالاً.

وهكذا كان نطاق «الحقيقة المطلقة» يزداد ضيقاً بالتدريج، وكلما ضاق، ازدادت حِدّة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة، واتسع نطاق هؤلاء الخارجين. فبينما كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق، أصبح يمتدّ إلى كل من لا ينتمي إلى عقيدة مُعيّنة بالذات (اليهودية مثلاً)، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لا ينتمي إلى مذهب بعينه داخل عقيدة مُعيّنة (من ليس كاثوليكياً مثلاً). ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم إلى حدّ أن يصفوا بالكفر جميع البشر، حتى أبناء عقيدتهم، إن لم يكونوا يشاركونهم تفسيرهم الخاص للدين (التكفير والهجرة).

وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على أولئك الخارجين عن «الحقيقة المطلقة» تزداد بصورة واضحة، فأصحاب العقائد الأخرى لا يدعون، مثلاً، إلى الإسلام، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون «من أهل الكتاب»، ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب مُعَيَّن «خارقون ومارقون»، وربما «ضالّون». أمّا حين تضيق «الحقيقة المطلقة» فتصبح هي التفسير أو الفهم الخاص للدين عند جماعة مُعَيَّنة، فإنّ مَنْ لا يأخذون بهذا التفسير يُستباح قتلهم بضمير مستريح.

إنّ قانون دموي، يتناسب فيه مدى انطباق «الحقيقة المطلقة» تناسباً عكسياً مع نطاق «التجريم والتكفير»، بحيث إنّ كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة، ازداد عدد مَنْ يوصفون بالمروق والكفر، وازدادت في الوقت ذاته قسوة أصحاب «الحقيقة المطلقة» عليهم. وغنيّ عن البيان أنّ هذا القانون إنّما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي المتحرّر وبين الفكر الخاضع لسلطة لا تناقش. ولست أزعّم أنّ هذا قانون شامل، لأنّ تطوّر الروح الدينية كان في حالات كثيرة يتجنّب التطرّف في الاتجاهين معاً، ولكن كل مَنْ يرصد ظاهرة التعصّب الديني لا يملك أن يتجاهل هذا القانون.

وفي ضوء هذه الظاهرة، فإنّ المقارنة بين الوضع السائد في ميدان الفكر الديني وحالة الفكر السياسي في عالمنا العربي تفرض نفسها بوضوح؛ ذلك لأنّ الانتقال المُتدرّج الذي أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة في ميدان السياسة، حيث توجد أيضاً، في نظم الحكم الاستبدادية، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدريج، ويتسع بالتالي، تدريجياً، نطاق «الخونة والعملاء» الخارجين عليها. فبعد انقلاب عسكري يحدث في بلد ما، تكون «الثورة» هي الحقيقة المطلقة، ويوصف كل ما عداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ما شئت من الأوصاف السلبية. ثم تأتي، بعد تقلّبات عديدة، «ثورة تصحيح» (توازي ظهور مذهب مُعَيَّن داخل العقيدة الدينية)، فتصبح هي مقياس الوطنية الأوحد، وهي الحقيقة المطلقة، ثم يضيق نطاق هذه الحقيقة فيصبح منحصرًا في فكر الحاكم وحده، وربما ازدادت ضيقاً في بعض الحالات فأصبحت هي فكر الحاكم في مرحلة مُعَيَّنة بالذات.^{*١} ومع هذا التضييق المُتدرّج تزداد شدّة التكتيل بالخارجين

*١ كان هناك مثلاً حاكم عربي يرى في إحدى المراحل أنّ المفاوضات المباشرة مع إسرائيل استسلام وخيانة، وأنّ تطبيع العلاقات معها ليس من شأن الجيل الحالي وقد تصل إليه الأجيال المُقبلة. وكانت

عن هذه الحقيقة الواحدة، ويتسع نطاق الذين ينبغي، في نظر الحاكم، أن يُحرَموا من جنّته.

هذا التوازي بين ضيق الأفق في التفسير الديني وبين ازدياد الاستبداد السياسي هو، بلا شك، أمر لافت للنظر. وليس من مهمّتنا هنا أن ندخل في الجدل الدائر بين مدارس فكرية مختلفة حول مسألة أيهما هو الأصل، فهناك من يقولون إنّ رسوخ تفسيرات ضيقة الأفق للدين هو الذي أدّى إلى الاستبداد السياسي، وهناك من يرون، على عكس ذلك، أنّ الأصل هو الاستبداد السياسي، وهو الذي ينعكس على المجال الديني في صورة تفسيرات لا تعرف التسامح. إنّ الموضوع شديد التعقيد، ويحتاج إلى دراسة مستفيضة لا مجال لها في بحثنا هذا، وحسبنا أن نُقرّر حقيقة الارتباط الوثيق، والتوازي الواضح، بين ما يحدث في المجالين. ومن الواجب أن نُنبّه إلى أنّ هذا الارتباط لا يعني، في كل الأحوال، تحالفًا بين الاثنين. ففي كثير من الأحيان يحدث تصادم شديد العنف بين الجماعات الدينية شديدة التطرّف وأنظمة الحكم الشديدة الاستبداد، وتتحوّل العلاقة بينهما إلى حرب شبه سافرة، يروح ضحاياها الكثيرون من كلا الجانبين. ومع ذلك فإنّ الجوّ الذي يُفرج الاتجاهين معًا هو جوّ واحد، والظروف التي ينتعشان فيها واحدة، أمّا الاقتتال بينهما فما هو إلا مظهر لذلك الصراع الذي يبلغ أشده، في كثير من الأحيان، بين أكثر الاتجاهات تشابهاً (كما هو الحال، مثلاً، في الصراع الدموي بين النازية والصهيونية). إنّ زوال حكم العقل، وانعدام النقد والمناقشة، وتأكيد السُلطة المطلقة، هو قاسم مشترك بين التطرّف الديني والاستبداد السياسي، وكلاهما يساند وجود الآخر ويدعمه حتى لو حاربه وقاتله.

وعلى العكس من ذلك فإنّ التطرّف الديني لا يظهر عندما ينتشر المدّ الديمقراطي المستنير، ويتجلّى ذلك بوضوح في تلك الفترات القصيرة التي استمتعت فيها بعض البلاد العربية بفترات من الديمقراطية النسبية؛ إذ لم يكن للجماعات المتطرفة دينياً أيّ كيان حقيقي في تلك الفترات، ولم تستطع أن تستقطب الشباب إليها كما أصبحت تفعل في

تلك هي «الحقيقة المطلقة» كما يُطبّقها في ممارساته، ولكنه في مرحلة لاحقة، لم تختلف ظروفها كثيراً عن السابقة، أصبح يمارس بنفسه التفاوض المباشر، ويُطبّق التطبيق، والأهم من ذلك أنّ هذه الممارسات أصبحت هي «الحقيقة المطلقة» التي يحكم من خلالها على الآخرين بالوطنية أو الخيانة.

العقد الأخير. وهذا أمر طبيعي؛ لأن الديمقراطية تفترض سيادة حكم العقل والكمال وانكماش السلطة المطلقة، الاختبار الحر بين الاتجاهات والتفضيل بينها، بعد أن يكون كلٌّ منها قد شرح برنامجه بوضوح. وفي مثل هذا الجو يذبل التطرف من تلقاء ذاته، دون حاجة إلى القمع أو إلى خوض معارك دموية.

وفي اعتقادي أن هذا هو السبب الحقيقي للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية، فكثيراً ما تقرأ في أدبيات هذه الحركات كلاماً عن الأصل «الغربي» لكلمة الديمقراطية، وكيف أنها فكرة «مستوردة» انبثقت أصلاً عن المجتمع اليوناني وارتبطت بنمو الحضارة الغربية، ولا تصلح لظروف مجتمعنا العربي الإسلامي ... إلخ. ولكن هذه في اعتقادي هي الحُجج الظاهرة، وهي على أية حال حُجج واهية يسهل الرد عليها. ولكن السبب الحقيقي للعداء بين التطرف الديني وبين الديمقراطية هو — في رأينا — أن هذه الأخيرة، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية تركز على المناقشة الحرة، تهدم — بلا معركة — الأرض التي يرتكز عليها التطرف الديني، وتزيل من عقول الناس مفهوم «السلطة المطلقة التي لا تناقش»، الذي هو المُسلمة الأولى لكافة الاتجاهات المتطرفة.

ولو شئت أن ألخص العلاقة بين الفكر الديني المتطرف من جهة وبين الديمقراطية والاستبداد السياسي من جهة أخرى، لقلت إن الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف، وإنما تزيل أسباب وجوده. فالتطرف الديني لا يُضطهد في النظام الديمقراطي، بل إنه، ببساطة، لا يجد التربة الصالحة للظهور. أمّا الاستبداد السياسي فإنه يُعطي التطرف كل مقومات وجوده، ويهيئ له المناخ الذي يسمح له بالازدهار، ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدوداً معينة، وهو لا بد أن يتجاوز هذه الحدود؛ لأن التطرف لا يمكن حصره أو رسم «خط أحمر» لا يصح له أن يتعداه. وهكذا فإن الاستبداد يدخل مع التطرف في علاقة شديدة التعقيد؛ إذ إنه ينفعه ويضره في آن معاً، وينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأساوية لا مفرّ منها، ومع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الديني: أيهما عدوك الأكبر؛ الحاكم المستبد الذي يفتح لك الأبواب ثم يجمعك، أم الحاكم الديمقراطي الذي لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور؟ لكان جوابه، الذي أثبتته أحداث التاريخ، هو أن العدو الحقيقي الأخير.

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع، وعن الوضع الذي تزدهر فيه، لكان الجواب واضحاً؛ فالفلسفة، بوصفها جدلاً يرتكز على الحجة والبرهان، هي ذاتها

نوع من الديمقراطية العقلية. وهي لا تعيش طويلاً في جو الاستبداد السياسي أو السُّلطة الدينية المطلقة، إنَّها تذبل إذ ما ساد الاعتقاد بأنَّ هناك مَنْ هو معصوم من الخطأ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم، أو لمذهب أو تيار مُعيَّن. إنَّ الديمقراطية، إذا ما فُهِمَت بمعناها الصحيح، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول «لا» في الوقت المناسب، وعلى أن تناقش وتعارض ولا تقبل مُسلَّمات مطلقة، وتلك كلها مُقوِّمات أساسية للفكر الفلسفي. أمَّا تلك الاتجاهات التي تركز على الطاعة المطلقة، سواء أكانت سياسية أو دينية متطرِّفة، فإنَّها تولَّد في الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفي الأصيل.

ولكن النظرة الواقعية إلى الأمور تقنعنا بأنَّ مجتمعنا العربي المعاصر يزداد تباعداً، يوماً بعد يوم، عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي. إنَّ جوَّ الأُمِّيَّة المتفشية، التي لم تُبدَل طوال القرن العشرين أيَّة محاولة جادَّة لاستئصالها في أيِّ بلد عربي، برغم ما مررنا به من «ثورات» وتصحيحات للثورات، ثم تصحيحات للتصحيحات ... وكذلك جوُّ الجهل والإرهاب والتسلط المطلق، والهزائم التي تتوالى في الميادين العسكرية والسياسية، والإخفاق الذريع في حلِّ المشكلة الاقتصادية؛ كل هذه العوامل تُحدِّد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذي لا بدَّ أن يسير فيه تفكيرنا. ولكن، عندما يتحدث الناس — داخل بلادنا وخارجها — عن «صحوة إسلامية»، فإنَّ الأمر يبدو محيِّراً حقاً؛ هل من المعقول أن نكون متدهورين في كافة الميادين، ثم تظهر لدينا على أوسع نطاق، صحوة ويقظة ونهضة في ميدان واحد دون غيره؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعاني الهزائم على كل صعيد، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الديني وحده؟ سيُقال بالطبع إنَّ هذه الصورة معقولة، لأنَّ الصحوة الدينية ردُّ فعل على كل هذه الهزائم، يهدف إلى قهرها وتجاوزها، ولكن هل قدَّمت هذه الصحوة أيَّ برنامج لتجاوز تلك الهزائم، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التي تدور كلها حول معنى: إنَّ ما صلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح بها آخرها؟ يبدو لي أنَّ نوع الصحوة الذي يسود بيننا اليوم ليس إلَّا انعكاساً لتلك الأحوال المتردِّية ذاتها، يتمثَّل في تفسيرات للعقيدة معظمها شكلي متزمت، ومن ثمَّ فإنَّ تلك الصحوة تعبير مباشر عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي نعانينا، وليست على الإطلاق محاولةً للتخلُّص من هذه الهزيمة، أيَّ إنَّها تسهم، بصورة أو بأخرى، في الأوضاع التي تجعل من المستحيل تحقُّق الحدِّ الأدنى

من العقلانية، ومن الديمقراطية، ومن الفكر الناقد الذي هو شرط أساسي لازدهار الفلسفة. فهل من المستغرب أن نجد بعضاً من أقطاب هذه الصحة يهاجمون الفكر الفلسفي بكل عنف، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الإسلامي أمام الفلسفة اليونانية، أيام الرشيد والمأمون، كان أكبر جريمة ارتكبتها خلفاء ذلك العصر؟

ثالثاً: يتصف الفكر الديني في عالمنا العربي المعاصر — باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه، لا تزال تُشكّل أقليةً ضعيفة — بنظرة خاصة إلى الزمان تتجاهل البعد الرئيسي فيه، وهو الحاضر، لحساب الماضي في المحلّ الأول.

ذلك لأنّ الصيغة التي عرضناها منذ قليل، والتي تنادي بإصلاح الحاضر من خلال إعادة بعث نمط الحياة الذي كان سائداً في عصر ذهبي ماضٍ؛ هذه الصيغة تنطوي في صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر المحاضر، وعلى نظرة جامدة إلى تيار التاريخ الطويل وتقلّباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردّي. إنّها، ببساطة، تُسقط من حسابها قروناً عديدة من التغير والتطور، وتُبسّط الأمور تبسيطاً مُخلّاً حين تتصور أنّ الأسس التي أصلحت حياة أمة، منذ أربعة عشر قرناً، هي ذاتها التي يمكن أن تُصلح حياتها الآن. وليس المقصود من ذلك نقداً لهذه الأسس أو انتقاصاً من شأنها، بل إن ما نعنيه هو أنّ إخراج المبادئ من سياقها التاريخي لا بدّ أن يفقدها طابعها الأصلي، ولا مفرّاً من إدخال تغييرات جوهرية على المبادئ لكي تصبح قابلةً للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة.

فما أسهل أن يُقال، مثلاً، إنّ ما ينقصنا، من أجل علاج مشاكلنا الراهنة، هو ذلك الإيمان المتوقّد الذي أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم إمبراطورياتها. ولكن الواقع يشهد بأنّ هذا الإيمان المتوقّد لا بدّ أن يكمله اقتصاد قوي، ويسنده علم متقدّم، وتدعمه تكنولوجيا راقية، ويحافظ عليه نظام سياسي متين، حتى يستطيع أن يُحدث في عصرنا نفس الأثر الذي أحدثه في العهد الأول من حياة المسلمين. والواقع يشهد بأنّ هزيمة أعظم أمم الأرض، إذا كانت قد أصبحت ممكنةً في نمط الحروب الذي كان سائداً عندئذٍ، فإنّها تصبح في ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة، وهي على أيّة حال ليست أمنيةً تستحقّ أن نسعى وراءها، بل إنّ أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحراراً، ونصدّ عن أنفسنا ضروب العدوان الداخلي والخارجي، ونرسم طريقنا لأنفسنا بأنفسنا.

هذان مَثَلان واضحان يكشفان لنا عن عنصر هام من عناصر الفكر الديني المعاصر في مجتمعنا، وأعني به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر، والعجز عن تكوين فهم تاريخي ناضج لتطوُّر أوضاعنا، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة، والتصديُّ له — بدلاً من ذلك — من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة.

هذا الإسقاط الغريب للحواجز الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظري أو الدعوة العقائدية وحدها، بل إنَّه يترجم نفسه عملياً في ظروف حية وملموسة إلى أبعد حد. ففي حرب أكتوبر ١٩٧٣م لم يَكُن اسم «بدر» مجرد رمز للعملية القتالية، بل كان العبور في نظر كثير من الدعاة الدينيين تكراراً لغزوة بدر، بملائكتها ومعجزاتها وجند الله الذين حاربوا معنا دون أن يراهم أحد. وفي الحرب العراقية الإيرانية لا يكفُّ أحد الطرفين عن الحديث عن استشهاد الحسين وأهله وتنكيل يزيد بن معاوية به، كوسيلة لشحذ همم المقاتلين، فيجد الطرف الآخر نفسه مضطراً إلى الحديث عن تلك الحرب بوصفها «القادسية» الجديدة، ويجعل هذا الاسم محوراً لتوجُّهاته الإعلامية. ويصل الأمر إلى حدِّ شحذ همم الشباب من أجل القضاء على رئيس دولة أصبح رمزاً للتهاون والتفريط في حقِّ الوطن، عن طريق فتوى تُشَبِّه إسلامه بإسلام التتار الذين أحلَّ ابن تيمية دمهم. في هذه الحالات — وكثير غيرها — يُسقط الفكر الديني الزمن من الحساب، ويعالج الأمور وكأنَّ مسار التاريخ متوقَّف، أو كأنَّ مضيَّ القرون لا يحمل في طيَّاته إلا تكراراً لمواقف وأوضاع متماثلة.

وعلى حين يتجه الفكر الديني في بلادنا، بصورة متزايدة، نحو هذه النظرة اللازمانية، نجد الفكر الفلسفي يزداد اعترافاً، يوماً بعد يوم، بالنسبية التاريخية، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه. صحيح أنَّ الفلسفة قد تحدَّتْ، في مذاهب مُعيَّنة، عن حقيقة لا زمانية، ووصفت وجهة النظر العقلية بأنَّها تتأمَّل الأمور من منظور الأزل، ولكن معنى اللازمانية والأزلية يختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الديني؛ فالحقيقة الأزلية التي تقول بها الفلسفة هي حقيقة المعرفة التي يبرهن عليها العقل بقدر من الإقناع لا يترك لمجرى الزمان تأثيراً فيها. وحتى الحقائق المتغيرة، التي يتجاوزها العلم، يمكن أن تكون أزلية بمعنى ما؛ إنَّ كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجرى العام للمعرفة البشرية أثراً يستحيل محوُّه، وتدخل في هذا المجرى بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه، وتكتسب نوعها الخاص من

الأزلية حتى في قلب هذه الصيرورة المتغيرة التي يتسم بها تطوُّر العقل. وعلى أيَّة حال فإنَّ أزلية الكيانات العقلية، القائمة على الاقتناع والبرهان، تختلف كل الاختلاف عن أزلية التسليم والإذعان والتوقُّف عند نقطة في الزمان تُمثِّل قمةً يستحيل أن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون.

ومع هذا كله، فإنَّ مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقلَّ شيوعاً بكثير في الفكر الفلسفي، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ممَّا كانت عليه في العصور السابقة. وأصبح الحديث الغالب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذي لا يجد بأساً في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقاً للزمان من ناحية، وتبعاً لظروف المجتمع من ناحية، وبعبارة أخرى فإنَّ مبدأ «الصلاحية لكل زمان ومكان»، الذي يحتلُّ مكانةً هامةً في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له دورٌ في الفلسفة، وهو يُمثِّل بذلك نقطة افتراق هامة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في عالمنا العربي.

رابعاً: وأخيراً، فإنَّ الفلسفة — كما قلنا في بداية هذا البحث — تُقدِّم نفسها إلينا بوصفها نشاطاً إنسانياً. وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساساً حول الإنسان، ويتصف كل مذهب فلسفي بقدر — يزيد أو ينقص — من النزعة الإنسانية، حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان كالإلهيات والطبيعيات؛ إذ إنَّه يُقدِّم هذه الموضوعات على الدوام من منظور إنساني، وي طرح خلال معالجته لها آراء تستهدف، في أغلب الأحوال، غابات إنسانية عملية أو نظرية. أمَّا الفكر الديني فيؤكد على الدوام أنَّ مصدره هو الوحي الإلهي، ومن ثَمَّ فإنَّ حقيقته تعلو على كل ما يستطيع العقل الإنساني أن يصل إليه. وهكذا فإنَّ الإنسان، في نظر هذا الفكر، ليس هو المصدر، ولكنَّه قد يكون الهدف، أعني أنَّ غاية الدين في النهاية هي سعادة الإنسان بقدر ما يظلُّ متصلًا بالوحي الإلهي وممتثلًا لأوامره.

وقد اتخذ هذا التقابل في عالمنا العربي المعاصر شكلاً عملياً سياسياً واجتماعياً، هو الدعوة إلى «الحاكمية»، بمعنى أنَّ الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لله لا للبشر. وهكذا فإنَّ القوانين الوضعية والدساتير تُوصَف بأنها نتاج عقول بشرية فانية قاصرة، على حين أنَّ الشريعة السماوية هي التي ينبغي أن تكون مصدر الحكم في كافة شئون البشر. ومن المهمَّ أن نشير إلى أنَّ فكرة «الحاكمية» هي، في نظر البعض، فكرة محدودة النطاق، يقتصر القول بها على جماعات دينية مُعيَّنة مرَّت بظروف خاصة (هي الجماعات المتأثرة بفكر المودودي وسيد قطب ... إلخ)، ولكنَّنا إذ أمعنا النظر في

جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حدٍّ كبير، واتضح لنا أنَّ الفكرة، في صيغها المختلفة، أوسع انتشارًا بكثير ممَّا يبدو للوهلة الأولى.

فالدعوة إلى أن يكون الإسلام «دينًا ودنيا» أصبحت، في العقدين الأخيرين، مميزةً لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب. على حين أنَّها كانت محدودة النطاق في النصف الأول من هذا القرن. وفكرة أن يكون الإسلام «دنيا» تمتدُّ رويدًا رويدًا فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد ... إلخ. وفي نهاية الأمر يكون النصُّ الديني هو الحاكم في هذه الميادين، وتصبح النظم التشريعية مُستَمَدَّة منه، ومطابقة له، فإذا تأملنا هذا المطلب — الذي تسعى الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تُطبِّقه بعد — بمزيد من التعمُّق، ألن نجد فيه صيغةً من صيغ فكرة «الحاكمية»؟ يبدو لي أنَّ الفكرة أساسية لدى الجميع، وكل ما في الأمر أنَّ البعض كانوا أصرح من غيرهم في الدعوة إليها بعد بطريقة مباشرة، وفي التنظير لها بمزيد من التعمُّق.

إنَّ فكرة الحاكمية بصيغها المتعددة، هي النقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي؛ فالأخيرة تؤمن بالإنسان، مع اعترافها بأنَّه مخلوق فانٍ، قاصر العقل، مُعرَّض للزلل، وتنتظر إلى تطوُّر البشرية على أنَّه محاولة لا تنقطع للسير في طريق لا نهاية له، يُمارس فيه الإنسان قُدراته المحدودة. ويُحقِّق خلال حياته إنجازاتٍ محدودة، ولكن الطريق كله يُمثِّل جهدًا ضخماً رائعاً، وتجربةً شيقة لروح تسعى إلى تجاوز ذاتها على الدوام. وهكذا يستمد الإنسان في نظرها قوَّةً من ضعفه وقصوره ذاته، ويكون أروع ما في الإنسان هو محاولته التي لا تكلُّ لكي يعلو على ذلك الوضع الفاني، الهش، الذي وجد نفسه فيه. أمَّا فكرة الحاكمية فتعلن صراحةً عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برُمَّتِها، وتلتزم بالمصدر الإلهي لأنَّه يعلو على ضعف الإنسان وتغيُّره وتقلُّبه.

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حدِّ العداء الصريح، الذي يتمثِّل فيما أصبح لفظ «العلمانية» يحمله عندها من معانٍ سلبية مذمومة. لقد أصبح يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يُوصَف أيُّ اتجاه، أو أيُّ شخص، بأنَّه «علماني» لكي يُعدَّ موصوِّماً، ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه، ولو حلَّلنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ، لوجدناها لا تعدو أن تكون إشارةً إلى الأصل الإنساني لكل نتاج فكري يُوصَف بهذه الصفة.

ولكن المشكلة التي تغيب عن ذهن هؤلاء جميعاً هي أنَّ دعوة «الإسلام دين ودنيا»، وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة «الحاكمية»، لن تستطيع — مهما فعلت — أن تقلت من سيطرة النزعة الإنسانية التي تتعالى عليها؛ ذلك لأنَّ الوحي الإلهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه، وإنَّما يحكم دائماً من خلال بشر يفهمونه، ويُفسِّرونه ويُقننونه، ويطبِّقونه. إنَّ المصدر الإلهي للوحي لن يغنينا بأيَّة حال عن الإنسان، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى. والنَّص الإلهي بمجرد أن يجد طريقه إلى عقل إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى إلى تحقيقه وتجسيده في حياة البشر، يكتسب الكثير من صفات البشر، ويتغيَّر بتغيُّرهم، شئنا أم أبينا. والدليل القاطع على ذلك هو الاختلاف الهائل في طُرُق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة. ففي قلب المجتمعات التي تنادي بالتطبيق المباشر للنَّص الإلهي، تجد البلاد التي تُشكِّل الثروة أساس الحكم فيها تُفسِّر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت في الأرزاق، ويُبرِّر غياب العدالة الاجتماعية، على حين أنَّ تلك التي تنادي بالثورية تؤكد «اشتراكية» الإسلام من خلال النصوص أيضاً. وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولي الأمر، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر. إنَّ الشريعة الإسلامية مُطبَّقة في السعودية، وفي إيران، وتكاد تكون مُطبَّقة في ليبيا، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر؟ وهكذا فإنَّ النصوص لا يمكن أن تحكم مجتمعاتنا بنفسها (وليتها كانت تفعل)، إذن لأراحتنا من عناء لا نهاية له! وإنَّما هي تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر، فيهم كل العيوب والتقلُّبات التي ينسبها الفكر الديني إلى ما هو «علماني». إذن فـ «العلمانية» لا مفرَّ منها. سواء أردنا أم لم نرد، حتى في صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني. وإذا لم يكن الاستبداد الذي يسود الأوضاع في «باكستان» مثلاً، حيث يُقال إنَّ مصدر الحكم هو الشريعة وحدها، إذا لم يكن ذلك «علمانية» تعكس رغبة حاكم فرد في استمرار سيطرته على بلاده، أعني علمانيةً بأسوأ معاني هذا اللفظ، فماذا تكون؟ أمَّا لو قيلَ إنَّنا قد انتقينا مثلاً سلبياً، عن عمد، لنُثبت القضية التي نقول بها، فإنَّ الردَّ الواضح على ذلك هو أنَّ الأمثلة الإيجابية بدورها تؤدي بنا إلى النتيجة ذاتها؛ أعني أنَّ النصوص لا بدَّ، قبل أن تصبح واقعاً متحقِّقاً، أن تمرَّ بذهن «إنسان» يفسِّرها ويطبِّقها، وهو في هذه الحالة الأخيرة إنسانٌ صالح.

(٣) دور الفلسفة

والآن، ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟ إنَّ هناك اختلافاتٍ أساسية، عرضناها في الجزء السابق، بين الطريقة التي يعرض بها المفكرون الدينيون تفسيراتهم للعقيدة، وبين المنهج الفلسفي الأصيل. ويستطيع هذا المنهج أن يجد عيوباً أساسية في طريقة تفكير أولئك المفكرين، ولكن هناك من جهة أخرى عامل لا يمكن تجاهله؛ لأنَّ له في مجتمعاتنا المعاصرة دوراً يستحيل إنكاره، وأعني به عامل الخوف. فنطاق المشكلات المسموح بمناقشتها عقلياً وفلسفياً في الميدان الديني، يضيق يوماً بعد يوم، ويسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سلكته أوروبا منذ عصر النهضة حتى اليوم. وهكذا يشعر الفيلسوف بأنَّ المناطق المحرمة تزداد على الدوام اتساعاً.

ولكن ما نودُّ أن نبيِّنه هو أنَّ هذه المناقشة الفلسفية، لو سُمح لها أن تتم بحرية، لن تضرَّ بقضية الدين، على عكس ما يتصور المتزمتون، بل إنها ستعمِّق الفكر الديني وتزيده ثراءً. والأهمُّ من ذلك أنَّ عقول الأجيال الجديدة، التي خرجت إلى النور في عصر الحاسبات الإلكترونية والصواريخ، لا بدَّ أن تدور فيها أسئلة لا تكفي المواقف التقليدية المحدودة الأفق لتقديم إجابة مُقنعة عنها. وقد تكفَّ هذه العقول عن التساؤل إذا ما شعرت بأنَّ في ذلك حرَجاً أو خطراً، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها إلا إذا تلقت إجاباتٍ يدعمها المنطق السليم، ويقبلها التحليل الفلسفي.

إنَّ فلسفة الدين، في المجتمعات المتقدمة، فرع هام من فروع الفلسفة، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة، ولم يزعم أحدٌ هناك أنَّ هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة، بل إنَّه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير في مشكلاتنا. وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى، ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية، وطبيعة الرمز الديني، واللغة الدينية، كما يُلقي ضوءاً على المفاهيم الأساسية، كالوحي والقداسة ... إلخ، ولن يستطع أحد أن يزعم أنَّ هذه الموضوعات لا تُهمُّ الإنسان المؤمن؛ لأنَّها تجعله بالفعل أكثر وعياً وتفتُّحاً في إيمانه. ومع ذلك فنحن لم نقرب منها في عالمنا العربي المعاصر، ولم نحاول أن ندرسها دراسةً منهجيةً منظَّمةً تُقنع العقول المتطلعة إلى الفهم. وإذا كان علماء الكلام، منذ قرون عديدة، قد خاضوا في مشكلات عقلية أثارتها الحياة الدينية في عصرهم، فإنَّ أحدًا لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية، ولا يوجَد تجديد عصري

بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء الكلام، بل إنَّ أقصى ما نجده هو ترديد لنفس المشكلات التي أثاروها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف، كمسألة الجبر والاختيار، وقَدَمَ العالم وحدثه، والذات والصفات، والعلم والقدرة الإلهية ... إلخ، فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور، كان الجواب الواضح هو أنَّه حاجز التحريم المنيع.

وفي اعتقادي أنَّ البحث العلمي، بروح عصرية، في المشكلات المرتبطة بالدين، كان ينبغي أن يحتلَّ مكانةً هامةً في آية «صحة إسلامية» تُريد أن تكون حقًا جديرةً بهذا الاسم؛ ذلك لأنَّ هذه الصحة تدعو إلى أن يكون للدين دور هام في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومن ثمَّ كان من الواجب أن تضع أيديها في أيدي الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التي يستلزمها أداء الدين لهذا الدور الهام في الحياة المعاصرة. لكنَّها، بدلًا من ذلك اكتفت بالشعائر والشكليات، وركّزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب، وأبدت أعظم اهتمام بالجنس، متمثلةً في منع الاختلاط، وأحيانًا منع السلام باليد بين الجنسين ... إلخ، في الوقت الذي تطلُّ فيه الأسئلة العميقة الملحة بلا جواب.

ولا شكَّ أنَّ نقدًا كهذا الذي أقدمه لن يكون له معنى إلا إذا استطعتُ أن أقدم نماذج لهذه المسائل التي تثيرها الحياة الدينية للإنسان العربي المعاصر، والتي تستطيع الفلسفة أن تلقى ضوءًا باهرًا عليها، إذا ما سُمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان بقدر معقول من الحرية، وبغير خوف من التأثيم والتكفير.

(١) أول مسألة أساسية بالنسبة إلى الفكر الديني المعاصر، ينبغي أن تُطرح على الفكر الفلسفي لكي يشارك في تحليلها وإلقاء الضوء عليها، هي تلك التي أشرنا إليها منذ قليل، وأعني بها العلاقة بين ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه. فإلى أيِّ مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة في تطبيق النص؟ والأهمُّ من ذلك، ما هي العوامل التي تؤدي إلى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنَّها تطبِّق الشريعة الإسلامية تطبيقًا مباشرًا؟ هل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح؟ أم إنَّها ترجع إلى الأفكار المسبقة التي يحملها كل مُفكر وكل مُفسر في ذهنه، والتي لا بدَّ أنَّه قد استمدَّها من مصادر أخرى، ثم أسقطها على تفسيره للنص الديني، أم هي ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التي ينتمي إليها المُفسرون؛ تلك الأنظمة التي استطاعت، في مصر

الناصرية مثلاً، أن تستخلص من كبار المُفكرين الدينيين تفسيراتٍ «اشتراكية» للدين، ثم عادت فاستخلصت منهم في العهد الساداتي، تفسيرات تُبرّر التفاوت بين طبقات الناس والسعي إلى الربح بغير حدود؟

ومن جهة أخرى، فإنّ التحليل الفلسفي هو الذي يجنبنا، ويجنب أجيالنا الشابة بوجه خاص، خطر الانقياد لأيّ رأي، قد يكون مُخطئاً أو مُغرّضاً، يزعم أنّه هو وحده المُعبر عن وجهة النظر الحقيقية للدين؛ ذلك لأنّ كثيراً ممّن ينتمون إلى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهي للنص، وبين أشخاصهم، فيُضفون على آرائهم الخاصة قداسة لا تستحقّها، ويُطالبون الشباب بأن يُبدوا لهم نفس القدر من الطاعة والإذعان الذي يُبدونه لتعاليم الدين الأصلية، ويصل بهم الأمر إلى حدّ أن يجعلوا من أنفسهم «أمراء» على الجماعات، لهم السمع والطاعة في كل شيء، وهكذا يحتمي هؤلاء بقداسة النصّ الديني، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لا شعورياً من كلام الله إلى كلام الإنسان، فتسلك تجاه الثاني كما تسلك تجاه الأول. وممّا يساعد على ذلك بالطبع أنّ موقف «الإيمان»، الذي هو أساسي في كل عقيدة، يمكن أن يمتدّ بحيث يسري على البشر المرتبطين بالدين أيضاً، ما دام يُخلّق في الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق، وسرعان ما يتحوّل هذا الإيمان إلى «طاعة» تُضفي على كلام إنسان مُعيّن قيمةً مُستمدّة من ارتباطه في أذهانهم بالكلام الإلهي، وتجعل لهذا الإنسان تأثيراً رهيباً في عقول أتباعه، يمنعهم من اكتساب المعرفة من أيّ مصدر آخر، ويجعلهم قابلين للتشكّل بالشكل الذي يريد.

هناك إذن مجال هام للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمّق فيها الفكر الديني في هذا المجال، وتردّ بها على كثير من التساؤلات التي قد لا تجرؤ كل الأذهان على طرحها، والتي قد تولّد في النهاية شكّاً مُدْمِراً لو تركت بغير إجابة. وأهمّ هذه التساؤلات، كما رأينا، هو: ما مدى تأثير النصّ الإلهي بالذهن البشري الذي ينبغي أن يمرّ من خلاله النصّ كيما يؤدّي دوره في حياتنا؟ وأين يقع الحدّ الفاصل بين مقاصد النصّ وأهدافه وبين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة؟ إنّها مشكلة لن يمكن خوضها إلّا بمنهج فلسفي قد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة، ولكنه سيكشف، بغير شكّ، الكثير من أبعادها، ويُلقي عليها أضواءً تحتاج إليها حاجة مُلحّة في حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد، حيث يبدو لكل عين فاحصة أنّ فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمّس توجّه إلى خدمة أهداف وأطماع بشرية ضيّقة عن طريق استغلال إيمانها الذي لا يتزعزع بالنصّ الإلهي، بعد أن يُفسّر وفقاً لما يُحقّق هذه الأهداف.

(٢) ولا تقلُّ عن ذلك أهمية مشكلة «الصلاحية لكل زمان ومكان»؛ وهو الوصف الذي يُطلقه المفكرون الدينيون، بسهولة وبغير تحليل في معظم الأحيان، على الأحكام الواردة في النصوص الدينية.

ذلك لأنَّ فكرة «الصلاحية لكل زمان ومكان» تبدو متعارضةً مع التغير، الذي لا يستطيع أن ينكره أحد، في أحوال البشر، ممَّا يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمرًا شديد الصعوبة من الوجهة العقلية.

والواقع أنَّ جدلاً كثيراً قد دار حول هذا الموضوع في حياتنا الفكرية المعاصرة، وتركز هذا الجدل، على استحياء شديد، حول الحدود التي يمكن في إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان. وكان هناك ما يُشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أنَّ الاجتهاد في تفسير النصوص أمر لا غناء عنه لمواجهة تغيرات العصر، وهذا الاجتهاد معناه إضافة تفسيرات مُستمدة من روح العصر نفسه، تعمل حساباً لظروفه المميزة. وكلما اتسع نطاق التغير كان من الطبيعي أن يتسع نطاق هذه الاجتهادات، ولما كان معدّل التغير يزداد بسرعة رهيبه في عصرنا الحالي، ويتسارع على نحوٍ متزايد في كل عقد زمني بالقياس إلى العقد الذي يسبقه، فيبدو أنَّ الأمر لا بدَّ أن ينتهي بنا، في حالات كثيرة، إلى أن نكتفي بأن نأخذ من النصوص توجهاتها العامة، ونحوّر جميع التطبيقات والتفاصيل وفقاً لتغيّر الظروف، ويظل المسار العام لهذه الحركة، إذا شاءت أن تُجاري الزمن المتغير، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة من النصِّ عمومية، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية في كافة التفاصيل.

ومع ذلك فإنَّ هناك فئة هامة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها، وتتجاهلها إلى حدِّ الإصرار على صيغة «الصلاحية لكل زمان ومكان» بلا قيد ولا شرط. والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنَّها إذا تمسّكت بحرفية النصوص دون تصوّر (هذا إذا افترضنا أنَّ هناك إنساناً قادراً على التمسك بحرفية النصوص)، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر. أمّا إذا أرادت أن تعمل حساباً لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفرّ منه في حياتنا المعاصرة)، فلا بدَّ لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة.

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تُتداول بدورها دون تحليل مُتعمّق، وهي «الإسلام دين ودنيا»؛ ذلك لأنَّ مفهوم «الدنيا»، في هذه الصيغة، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والعاملات ... إلخ، وكلها أمور يسري عليها التغير

والتطور الذي يتسارع معَدُّله يومًا بعد يوم. فإذا شئنا أن نعمل حسابًا لهذه «الدنيا» السريعة التغير، التي تزداد المسافة تباعدًا بينها وبين «الدنيا» التي نزل فيها الوحي، وجدنا تعارضًا لا مفرَّ منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة؛ «الصلاحية لكل زمان ومكان»، بحيث يبدو لنا أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير ممَّا في الثانية، والعكس بالعكس. أمَّا حين يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معًا دون أيَّة محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما دون تناقض، في ظروف عصر دائم التغير، فإنَّه يتجاهل بذلك مشكلاتٍ كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها.

ولا بدَّ للفكر الديني هنا من أن يدرس بعمق تجربة المسيحية في أوروبا، ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجربتين، فهناك الكثير ممَّا يمكن تعلُّمه في هذا الصدد؛ ذلك لأنَّ الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى، دينًا ودنيا، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المُفكرين الإسلاميين من أنَّ المسيحية دين فقط، لا شأن له بتنظيم كافة جوانب حياة الإنسان اليومية، فقد يكون هذا شأن مسيحية العصر الحديث، أمَّا في العصور الوسطى فقد كوَّنت المسيحية لنفسها، كما هو معروف، مؤسَّسة رسمية تتدخل في شئون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلًا كاملاً، ووجود هذه المؤسَّسة الرسمية يُعدُّ خطوة تتجاوز كل ما تمَّ تحقيقه في الإسلام من أجل جعل العقيدة «دينًا ودنيا». ولكن الكنيسة منذ عصر النهضة أخذت تتراجع شيئًا فشيئًا عن التدخل في تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، ولم يتمَّ ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون، ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أنَّ الأرض مركز للكون وأنَّ السموات «فوقها» ... إلخ، تُستخدم سلاحًا لمقاومة كشف العلم الحديث، وكانت هذه المقاومة رمزًا للنظرة المتوسَّعة إلى وظيفة الدين. ولم يُكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق إنجازاته الجبارة، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة المتوسَّعة، وترك رجال الدين مهمَّة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي أحد جوانب مفهوم «الدنيا») للعلماء.

هذا الدرس ينبغي التفكير فيه، لا لأنَّ الظروف متطابقة بيننا وبينهم، بل لأنَّه يُقدِّم نموذجًا هامًا للتصادم الذي لا مفرَّ من حدوثه في أيِّ مجتمع. بين النظرة التوسَّعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع، وفي هذا الإطار وحده أعتقد أنَّ من المفيد لفكرنا الديني المعاصر أن يُحلَّ ما حدث في تجربة انتقال أوروبا من

العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وهي التجربة التي يبدو أنَّ بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر.

ومن الجائز أنَّ المعركة التي تدور في أرضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول قبول نتائج الكشوف العلمية أو رفضها؛ وذلك لسبب واضح هو أنَّ الموقف الذي نواجهه اليوم يقع في عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطئ قدم، كما كان يفعل في عصر النهضة الأوروبية، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوة أخرى. ولكن من الأشكال الهامة التي تتخذها هذه المعركة في حياتنا المعاصرة، الصراع بين الشكل والمضمون في العقيدة الدينية. فإذا كان من المُحتم، كما رأينا من قبل، أن نأخذ من النص الديني توجيهاته العامة في عصر سريع التغير كهذا الذي نعيش فيه، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس، واللحية، والحجاب ... إلخ، ضمن هذه التوجيهات العامة، أم إنها — شأنها شأن أحكام الحروب والأسرى والرق ... إلخ — من باب التفاصيل التي وردت لتنظيم حياة الناس في عصر مُعيّن، ولا بدّ من إخضاعها لسُنن التغير؟

قد لا تكون هذه هي المشكلة الجوهرية في حياة المسلمين المعاصرين، ولكنها أصبحت للأسف تحتلُّ في حياتنا دورًا هامًا، وأُعطيت حجمًا أكبر ممّا تستحق، نتيجةً لممارسات كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة. وعلى أيّة حال فإنّها في رأينا نموذج معاصر للتضادّ بين النظرة التوسّعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات عصر سريع التغير. وفي موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفي أن يُعين الفكر الديني على تحليل عناصر المشكلة أولاً، ثم تأملها في نظرة تركيبية شاملة تحيط بكافة جوانبها وعلاقتها.

(٣) ونستطيع أن نتأمّل المشكلة السابقة من زاوية أخرى، غير زاوية الشكل والمضمون، وأعني بها زاوية التضاد بين النظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان. ففي الجانب العملي، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعي، نرى تركيزًا متزايدًا من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها في السنوات الأخيرة أهمية كبرى، على نواحٍ جزئية ثانوية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي للإنسان.

إنّ سلوك الإنسان كل متكامل، وهذه حقيقة تُثبتها لنا الفلسفة نظريًا، ويُثبتها علم النفس عمليًا، وتؤكدها تجربة الحياة ذاتها على الدوام. ومع ذلك، ففي الوقت الذي تتمسك فيه بعض الاتجاهات الدينية المتطرفة، التي أصبح لها في الآونة الأخيرة تأثير كبير في عقول الشباب، بأنّ «الإسلام دين ودنيا»، وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية، نراها تُركّز دعوتها بين جموع الناس على أداء الشعائر الدينية بغضّ النظر عن سلوك الإنسان

عملياً، وعلى شكليات كالتحجُّب وإطلاق اللِّحَى والاختلاط بين الرجل والمرأة. وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية — هذا جائز، وإن كان مَثَارًا للجدل — ولكن، ما قيمة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر في مجتمعاتنا الإسلامية؟ ما قيمتها بالقياس إلى التحدي الصهيوني والتحدي الأمريكي، والعجز عن حلِّ المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعي، وسيادة القِيَم الأنانية التي لم يبقَ معها للقضايا العامة أيُّ وزن في سلوك الإنسان العربي؟ كيف نترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات؟ لقد كانت مصر، على سبيل المثال، تشهد محاكماتٍ ضدَّ طبقة فاسدة امتصَّت الملايين من دماء الشعب وقُوَّته الضروري، ومع ذلك فإنَّ الاهتمام الذي حظيت به قضية حيوية كهذه، في كتابات الجماعات الدينية وخُطَبها وأحاديثها، كان أقلَّ بكثير من اهتمامها بنشر الحجاب بين الفتيات ومنع الحفلات المشتركة في الجامعات. ألنَّ يستطيع الفكر الفلسفي، وفي هذه الحالة، أن يساعد المُفكرين الدينيين على أن يعيدوا التوازن بين جوانب الإنسان المختلفة، وينظروا إلى الإنسان نظرةً متكاملة، تضع كل عناصره في موضعها الصحيح، وتعطيها حجمها الحقيقي؟

ومن جهة أخرى، فإنَّ التفكير الفلسفي يستطيع، بالاستناد إلى حقائق علم النفس، أن يجد مجالاً واسعاً للبحث في دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس في دعوات الجماعات الدينية المعاصرة؛ فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتحريم الجنسي، وبنظرة جنسية متطرِّفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، تبلغ أقصى مداها، وتُعبر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يُحرَّم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه «تلامساً» يؤدِّي، شأن أيِّ تلامس آخر، إلى الإثارة. ومثل هذا يُقال عن منع الاختلاط، الذي يفترض دائماً وجود أفكار شريرة في ذهن الرجل والمرأة، لا يمكن حلُّها بالتربية ولا بالسعي إلى أهداف اجتماعية تعلو على النزوات الفردية، بل إنَّ الحلَّ الوحيد الممكن (الذي هو في الواقع «لا حل») هو الفصل القاطع بينهما!

إن الفلسفة تبحث أساساً في الكلِّيات، ولا جدال في أنَّ نظرتها الشمولية إلى الإنسان ومشكلاته كفيِّلة بأن تُقدِّم عوناً كبيراً للفكر الديني حتى لا يبالغ في تضخيم عنصر واحد على حساب بقية العناصر، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخم.

(٤) وأخيراً، فإنَّ في استطاعة الفلسفة أن تُلقِي الضوء على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني، في معظم الأحيان، دون تحليل مُتعمِّق، أو التي تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها في ضوء المتغيرات العصرية. فمفهوم العدل، كما حلَّه علماء الكلام، يحتاج

إلى إعادة نظر شاملة تأخذ في حُسابها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب أساسي للإنسان المعاصر. ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل في التأسيس والتنظير من أجل الردّ على سؤال يتردّد على ألسنة كثير من دارسي الإسلاميات في الشرق والغرب، وهو: هل يتسع الفكر الإسلامي لمعنى الحرية الفردية، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصّت عليه موثائق حقوق الإنسان، أم إنّ الحرية التي عرفها ذلك الفكر هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصري؟

وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه، وأوثق ارتباطاً بالتحديات التي يواجهها المسلم المعاصر؛ ذلك لأنّ هناك جدلاً قد بدأ بالفعل حول مفهوم الشورى، وعلاقته بالديمقراطية، ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذي يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر، وإلى إدراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما. وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قُتل بحثاً في الفكر الغربي، فما زال أمامنا أن نبحث عمّا إذا كان ظهور هذا المفهوم في الغرب يعني أنّه لا يقبل التطبيق إلّا في الغرب، أم إنّهُ ينطوي على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التي ظهر فيها، وأخرى يمكن أن تصبح ملكاً للإنسانية جمعاء. ومن جهة أخرى، هل يؤدّي مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل في عملية الحكم، حتى لو كان يتلقّى المشورة ويحترمها، على حين أنّ الديمقراطية — حسب معناها الأصلي — تجعل «الشعب» أو «الكثرة» هو المحور الذي تدور حوله عملية الحكم؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثّرناه من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النصّ وبشرية التفسير والتطبيق، في سلوك الحاكم من حيث هو مفوّض بتطبيق الأحكام الإلهية، أو «خليفة»؟

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبواباً خصبةً للفكر، وهي مسائل لم أحاول أن أدلي فيها برأي خاص، وإنّما عرضتها بوصفها موضوعاتٍ تستطيع فيها الفلسفة أن تُثري الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها. وأنّ تُسديّ إليه خدمةً جليّةً في هذا العصر الذي لا يكفّ الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا المزج الخصب بين الفكر الفلسفي والفكر الديني هو أن يشعر الفيلسوف بأنّه لا يتعرّض لتحريف أو إرهاب أو إنهاء بالخروج عن الدين، وأنّ يهيئ كافّة المشتغلين بالفكر الديني أذهانهم لقبول حقيقة أساسية لن يستطيعوا بدونها أن يكون لهم دور في حياتنا المعاصرة، وأعني بها أنّ اللغة التي كانت المسائل الدينية تُناقش بها منذ عشرة قرون لا ينبغي أن تظلّ هي المستخدمة بالضرورة في هذا العصر، وأنّ الإطار الفكري للمناقشات الدينية ينبغي

أن يتطور، ويتسع، وأنَّ النظر إلى المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمان، ومخاطبة إنسان القرن الحادي والعشرين — الذي يقترب منا بأسرع ممَّا نتصور — بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هي أفضل السُّبل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان، وكل ما عليهم هو أن يمدُّوا أيديهم إلى الفلسفة، ويفتحوا صدورهم لها، ويُغلبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من مُعتنقيها المعاصرين.

الباب الثالث

المسلمون والفكر العلمي

الفصل الأول

المسلمون والأفكار المستوردة^١

منذ أن أصبحت الدعاية علماً له أصول وقواعد مدروسة، أخذت فنون الإقناع الحديثة تتبع أساليب متشابهة، ترمي في نهاية الأمر إلى تشكيل العقول بطريقة تصبح فيها أكثر قابليةً لتصديق ما يُلقى على مسامعها، وأقلَّ قدرةً على اختبار ما يُقال لها وإخضاعه لموازين النقد. ومن أشهر هذه الأساليب وأكثرها شيوعاً، تكرار التعبير الواحد عدداً هائلاً من المرات، مع ربطه بالشحنة الانفعالية المطلوبة، من استحسان أو استهجان، بحيث تَقْبَله العقول آخر الأمر مقروناً بالانفعال المطلوب، دون أيِّ فحص أو اختبار منطقي. ومن أشهر التعبيرات التي أصبحت في الآونة الأخيرة تُلقى على مسامعنا ليلَ نهار، تعبير «الأفكار المستوردة». وقد أفلحت أساليب الدعاية المنظَّمة في ربط هذا التعبير بشحنة قوية من الاستهجان، ونجحت في أن تجعل الكثيرين يُردّدونه دون أن يفكروا في معناه، ويستخدمونه كما لو كان شيئاً مُنفراً بطبيعته، كالكوليرا، أو شيئاً يدعو بطبيعته إلى الاستنكار كالاحتلال الإسرائيلي.

على أنني أدعو القارئ، في هذا المقال، إلى أن يشارك معي في فهم وتحليل هادئ لهذا التعبير، آملاً أن ننتهي منه سوياً إلى أنَّ الأفكار المستوردة ليست، على الأقل، في بشاعة الكوليرا أو فظاعة الاحتلال الإسرائيلي.

إنَّ «المستورد» في الأصل صفة تتعلق بميدان التجارة، والتجارة الخارجية بالذات، تُقال عن السلع التي لا تُنتج في بلد مُعيَّن، فيجلبها من بلاد أخرى. فالمستورد في حقيقته شيء مادي نستجلبه مقابل أموال أو سلع بديلة، والاستيراد يُمارَس يومياً في ميدان

^١ مجلة العربي، العدد ٢٣٩، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٨ م.

الاقتصاد، بحيث لا يمكن القول إن مجتمعا من المجتمعات يستطيع الاستمرار بدونه، فليس هناك مجتمعٌ مُكتفٍ بنفسه كل الاكتفاء. وكل بلد في العالم يُصدّر إلى الآخرين ويستورد منهم، ويتمكّن بذلك من أن يضمن لنفسه حياةً معقولة. ففي عالم الاقتصاد إذن، أي في المجال الأصلي الذي تُستخدم فيه الكلمة، لا يُعدُّ المستورد شيئا قبيحا أو مردوفاً، بل هو ضرورةٌ من ضرورات الحياة.

والنتيجة التي نخلص إليها من هذه المقدمة هي أن تعبير «الأفكار المستوردة» تعبير مجازي، ينقل إلى ميدان الفكر لفظاً ينتمي في الأصل إلى ميدان الاقتصاد والتبادل التجاري، وليس تعبيراً أصيلاً يدل على صفة حقيقية في الأفكار ذاتها. ولو أمعنا النظر قليلاً لوجدنا أن هذا التعبير يجمع بين ميدانين متباعدين؛ إذ يطبّق على الأفكار، وهي بطبيعتها شيء معنوي، صفة تُقال في الأصل على أشياء مادية. وأمثال هذه المجازات، التي تجمع بين أشياء تنتمي إلى ميادين متباعدة، كثيراً ما تكون مُضلّة. ومن الخطأ الكبير أن يتخذها المرء أساساً لموقف فكري ثابت، لأنّ من أسهل الأمور أن يعترض المرء عليها ابتداء بقوله: من أدرانا أن كلمة «الاستيراد» يمكن أن تُنقل، بطريقة مشروعة، من ميدانها الأصلي إلى ميدان الأفكار؟

على أننا حين نمضي في التحليل خطوة أبعد، سنكتشف حقيقةً أخرى بسيطة، ولكنها هامة. فقد ذكرنا من قبل أن «المستورد» ليس شيئاً سيئاً في مجال الاقتصاد، وإنما هو ضرورة حيوية. على أن هناك مجتمعات تفتح أبواب الاستيراد، في الميدان الاقتصادي، على مصراعيها، ستجلب الضروريات والكماليات، وأخرى تضع للاستيراد ضوابط دقيقة فلا تجلب إلا ما هو ضروري، وما يستحيل صناعة بديل له في الداخل. ومن المنطقي أن تكون الدول التي تتبع النظام الأول، أعني نظام «الأبواب المفتوحة» والاستيراد غير المقيد، هي التي تُرحّب أيضاً باستيراد الأفكار، على حين أن الدول التي تفرض قيوداً على استيراد السلع هي أيضاً تلك التي تفرض قيوداً على استيراد الأفكار.

ولكن المنطق شيء، والواقع — في عالمنا العربي بالذات — شيء آخر؛ ذلك لأنّ أشدّ الناس هجوماً على ما يُسمّى بـ «الأفكار المستوردة»، هم أنفسهم الذين يطالبون بأن نستورد من الخارج كل شيء، «من الإبرة إلى الصاروخ»، كما يقول التعبير الذي أصبح مشهوراً. وهنا أيضاً نجد أمامنا صورةً متناقضةً إلى حدٍّ بعيد؛ فلماذا يُسمح بالاستيراد في كل شيء، حتى في العقول والخبرات، ولا يُسمح به في مجال «الأفكار»؟ وإذا كان من الضروري أن نكتفي بما ينبع من أرضنا، فلماذا لا نفعل ذلك في جميع المجالات؟ ولماذا

نفتح الأبواب على مصراعيها لسيل الكماليات التافهة التي تُربّي في النفوس أسوأ العادات الاستهلاكية، ونغلقها في وجه فكرة ما، أتت من عقل ينتمي إلى مجتمع آخر؟

إنني، حتى الآن، لم أنفذ بعدُ إلى صميم الموضوع، وإنّما حاولتُ أن أكتشف التناقض الداخلي في الدعوة إلى محاربة «الأفكار المستوردة»، بحيث إنّ كل ما يمكننا استنتاجه، حتى الآن، هو أنّه ليس من حقّ أيّ مجتمع أن يحارب هذه الأفكار إذا كان يستورد كل شيء، حتى العقول، ولكن ربما كان من حقّه اتخاذ هذا الموقف إذا كان متّسقاً مع ذاته في جميع تصرفاته، أيّ إذا كان قد قرّر أن يغلق أبوابه على نفسه ويعتمد على جهوده الخاصة، مادياً ومعنوياً، في تسيير كافة شئونه. أيّ إنني لم أُصدِر بعدُ حكماً على الأفكار المستوردة ذاتها، وهل هي خيرٌ أم شر، وإنّما حاولتُ أن أكتشف عن التناقض في أسلوب محاربة بعض الدعاة لها.

ولكن مهمّتنا الأساسية، في هذا المقال، هي أن نخوض المشكلة في صميمها، وأن نواجه الموضوع مواجهةً مباشرةً فننتساءل: هل صحيح أنّ الأفكار المستوردة شيءٌ ضارٌّ ينبغي تجنبه؟ وإذا كانت في بعض جوانبها تجلب الضرر، فما هي هذه الجوانب؟ إنّ الدعوة إلى محاربة الفكر المستورد، في عالمنا العربي، تُبرّر بالحرص على التراث الأصيل، ومنع الأفكار الآتية من الخارج، لأنّ فكرنا ينبغي أن ينبع من داخلنا، ومن تاريخنا، ومن ماضينا وتراثنا. ومثل هذا الحرص يُمثّل هدفاً نبيلاً لا يستطيع أيّ مفكر يعمل لصالح مجتمعه إلا أن يحني رأسه إجلالاً له. ولكن السؤال الذي لا يكفّ عن الإلحاح علينا في هذا الصدد هو: هل صحيح أنّ تراثنا وتاريخنا وماضينا كان حصيلة تفاعل داخلي بحت، وأنّه خلاّ خلّوا تاماً من كل عنصر «مستورد»؟

إنّ الأمة العربية، بالذات، هي آخر أمة على سطح هذه الأرض تستطيع أن تجيب عن هذا السؤال بالإيجاب. صحيح أنّها من أقدر أمم الدنيا على الاحتفاظ بأصالتها وتراثها، ولكن هذه الأصالة وهذا التراث قد بُنِيا، إلى حدٍّ بعيد، على إدماج عناصر «مستوردة» في النواة الأصيلة للعروبة، وكان هذا عنواناً لنضجها وثقتها في نفسها. فمنذ السنوات الأولى للحضارة الإسلامية، سنوات الفتح الذي أذهل العالم واكتسح إمبراطوريات قديمة عاتية، بنى العرب دولتهم الكبرى على أساس اقتباس ما يصلح لهم من أنظمة الدول التي خضعت للفتح العربي، وكان من الطبيعي أن يكون نطاق هذا الاقتباس واسعاً لأنّ طبيعة الفاتحين العرب، وحياتهم البدوية البسيطة، لم تكن تسمح بتأسيس «دولة»

بالمعنى الواسع والمُعَدَّ لهذه الكلمة. وبعبارة أخرى فإنَّ الدعائم الأولى للدولة الإسلامية المترامية الأطراف كانت — في قدر غير قليل من جوانبها — أفكاراً ونُظماً مستوردة. ولو كان العرب الأوائل قد أخذوا بمبدأ محاربة الأفكار المستوردة بنفس الضراوة التي يحاربها بعضهم بها اليوم، لَمَا استطاعوا أن ينتقلوا، في عشرات قليلة من السنين، من حياة البداوة إلى حياة الحضارة، ولَمَا تمكَّنوا من إعمال عقولهم في اختبار النُظم الوافدة، واقتباس الصالح منها دون حساسية أو تعقيدات أو خوف على أصالتهم.

وحين توطَّدت دعائم هذه الدولة الإسلامية الكبرى، التي كانت تضمُّ شعوباً وأجناساً متباينةً انصهرت كلها في بوتقة واحدة، وأخذت تتطلع إلى ميادين العلم والثقافة، بعد أن أدَّت رسالتها في ميادين العقيدة والجهاد والسياسة، كانت أبرز السمات المميزة لها هي الشجاعة في تقبُّل «الأفكار المستوردة» دون خوف على أصالتها.

ولسنا نودُّ هنا أن نكرر حديثاً مُعاداً، يعرفه أغلب القُرَّاء، عن حركة الترجمة الواسعة النطاق في ميادين العلوم والفلسفة، ولكن الذي نودُّ أن نشير إليه، لأنَّ له دلالةً خاصةً في حديثنا الحالي، هو أنَّ الدول التي تَرَجَم عنها المسلمون كانت في معظم الأحيان دولاً راسخة الأقدام في ميادين الثقافة المختلفة، ومن ثَمَّ فقد كان لدى هؤلاء المسلمين مُبرَّر للخوف من طغيان ذلك الفكر المستورد الذي يقتحم أرضاً بكرًا لم تمرَّ بتجربة الفكر الفلسفي والعلمي إلَّا حديثاً. مع ذلك فإنَّ شيئاً من هذا لم يحدث، على الأقلَّ في عصور المدِّ الفكري والتوسُّع الثقافي، ولم يشعر العرب الأوائل بأية رهبة إزاء «الأفكار المستوردة»، بل ركزوا جهودهم على اختبارها واستخلاص ما يصحُّ منها للإدماج في تراثهم.

وبفضل هذه الشجاعة في قبول «الفكر المستورد» ظهرت في العالم الإسلامي مجموعة متألفة من الفلاسفة والعلماء والمؤرِّخين والمُفكرين الاجتماعيين، كانت منارةً للعالم كله خلال العصور الوسطى المظلمة. وكانت هذه الأسماء اللامعة هي التي قدَّمت، فيما بعد، إشعاعها العلمي والفكري إلى أوروبا، وأسهمت بدور يتزايد الاعتراف به، في إنهاض العلم والفكر الأوروبيين ونقلهما إلى عصر جديد. وهنا قام الفكر الإسلامي بدور عظيم بوصفه «فكرًا مُصدِّراً»، وكان استيراد أوروبا لهذا الفكر أهمَّ عوامل نهضتها الحديث.

هذه حقائق معروفة، ولكن الذي ننساه أحياناً هو أنَّ الفخر الذي نحسُّ به إزاء الدور الذي قُمنَّا به في «تصدير» فكرنا وعلمنا إلى أوروبا، معناها أننا نعترف بأهمية استيراد الفكر، لأنَّ التصدير والاستيراد عمليتان متلازمتان، بل هما وجهان لعملة واحدة. ومع ذلك، فإنَّك تجد الكاتب الواحد يحارب «الأفكار المستوردة» بلا هوادة، ويُشيد في

الوقت ذاته بدور العرب العظيم في تنوير الأوروبيين، ويعطي أوروبا — في نهاية العصر الوسيط — كل الحق في أن تستورد من العرب ما شاءت من الأفكار، ولا يكفُّ عن التباهي بهذه الحقيقة، كل ذلك دون أن يدرك فداحة التناقض الذي يقع فيه حين ينكر مبدأ استيراد الفكر من جانب، ويزهو به من جانب آخر.

إذن، فمن أصعب الأمور أن يقوم المرء بعملية تنقية وتصفية للتراث كيما يستخرج منه بلورة الأصالة صافيةً غير مختلطة؛ لأنَّ الاتصال والتبادل والأخذ والعطاء قديمٌ قديمٌ قدم الحياة الإنسانية. وحين نقول إنَّ الفكر المستورد يمكن أن يقضي على أصالتنا، فلا بدَّ أن نعيَّ جيداً أنَّ قدرًا غير قليل من هذه «الأصالة» ذاتها كان في الأصل فكرًا مستوردًا ثم أمكن استيعابه. والأمر هنا، في حالة الأمم والحضارات، لا يختلف كثيرًا عنه في حالة الأفراد؛ فهل يستطيع أحد أن يُحدِّد — في أيِّ عمل أدبي مشهور — نصيب العوامل الذاتية النابعة من عقل الكاتب وحده، ونصيب الثقافة التي تلقاها من المصادر الخارجية؟ وحتى لو شهد الكاتب ذاته بأنَّ عقله الخاص كان منبعه الرئيسي، أليس من المرجَّح أن يكون هذا العقل ذاته حصيلة تفاعلات لا أول لها ولا آخر مع مصادر تأثر بها هذا الكاتب في مختلف مراحل حياته، وأنَّ هذا المنبع لا يبدو له — ولنا — أصيلًا إلَّا لأنَّ الكاتب عرف كيف يهضم هذه المؤثرات الخارجية ويحوِّلها إلى عناصر أصيلة فيه؟ إنَّ مسألة وضع الحدِّ الفاصل بين الأصيل والمستورد مسألة مُعقَّدة غاية التعقيد، ومن ثمَّ فإنَّ الوقوف في وجه التفاعل الثقافي بحُجَّة الحرص على أصالتنا هو موقف ينطوي على إغفال للعناصر العديدة والمكوّنات الشديدة التباين، التي أسهمت كلها في تكوين ما نطلق عليه نحن اسم «الأصالة».

ولكن، هل يعني هذا النقد الذي نوجَّهه إلى الحملة الضارية التي تُشنُّ في هذه الأيام، في العالم العربي بالذات، على ما يُسمَّى بـ «الفكر المستورد»؛ هل يعني أنَّ كل فكر يأتي من الخارج يستحقُّ أن نُرحب به ونفتح له أبوابنا على مصراعها؟ الواقع أنَّ الأمر ليس كذلك على الإطلاق.

فهناك بالفعل أنواع من «الفكر المستورد» ينبغي أن نقف منها موقف الحذر الشديد. هي تلك التي تتسرب إلى العقول خلصة، بطرق ملتوية غير مباشرة، وتؤدي في نهاية الأمر إلى تكوين اتجاهات ضارة لدى من يتلقاها، وخاصةً إذا كان حديثًا ذا خبرة محدودة. ويتمثَّل هذا الخطر بوجه خاص فيما تنقله الوسائط الإعلامية الشعبية من أعمال يُفترض

أنها فنية، ولكنها مليئة بالأفكار والاتجاهات الضارة، التي يُراد معها تحقيق أغراض مرسومة مقدّمًا.

وقد تنبّهت كثير من الدول المتقدمة، بل الهيئات الدولية، إلى أخطار وسائل الإعلام الجماهيرية التي تنقل أعمالاً فنيةً جذابةً مشوقة، كالأفلام والمسلسلات التليفزيونية، ولكن حصيلتها النهائية هي تكوين اتجاهات إلى العنف الدموي، أو فقدان الإحساس بالتعاطف الإنساني، أو الإعجاب بأنواع زائفة من البطولات، أو التفنن في أساليب ارتكاب الجرائم، أو الميل المفرط إلى الاستهلاك المقصود لذاته، والذي لا يخدم أيّ هدف معقول.

هذه الأعمال الإعلامية ذات القشرة الفنية الهشة، التي تتغلغل في كل بيت وتثبت قِيَمًا غربيةً غير مقبولة حتى بالنسبة إلى كثير من المجتمعات الصناعية المتقدمة، والتي يُحذّر من أخطارها المفكرون حتى في بلادها المنتجة ذاتها، هي التي تُشكّل بالفعل فكرًا مستوردًا ينبغي أن نقف منه موقف الحذر الشديد. ومع ذلك فإنّ من عجائب المفارقات في بلادنا العربية أنّ الدول التي تحارب الفكر المستورد بضراوة، هي ذاتها التي تفتح أبوابها على مصراعيها لهذا النوع من الإعلام المغرض، ولا تبذل أيّ جهد لحماية مجتمعها من التأثير الهدّام لهذه الأعمال الفنية ذات الجاذبية السطحية الرخيصة. وهكذا ففي كثير من المجتمعات التي كانت تقوم على التكافل والتساند، بدأت تظهر قِيَم الأناية والتزام حُب الظهور والرغبة في التسلّق على أكتاف الآخرين، وأخذت الأجيال القديمة في هذه المجتمعات تتساءل يوميًا عمّا حدث لتراثها المعنوي الذي يزداد اختفاء يومًا بعد يوم، وتترحم على أخلاق الأجداد وقيَمهم الإنسانية، دون أن تبذل أيّ جهد في محاربة هذا النوع البالغ الضرر من الفكر المستورد.

وهكذا تنقلب الآية بصورة تدعو إلى السخرية والرتاء في آنٍ معًا؛ فالدول الصناعية المتقدمة التي هي صاحبة المصلحة الحقيقية في محاربة كثير من أنواع الفكر الذي نصّفه نحن بأنّه مستورد، تقف إزاء هذا الفكر — مهما تطرّف — موقفًا ينطوي على قدر كبير من التسامح واتساع الأفق والتعامل معه بمقارعته بالمنطق والحجّة. ولو ظهرت دعوة إلى محاربة هذا الفكر في مجلة إنجليزية أو كتاب فرنسي أو صحيفة أمريكية لكانت تلك الدعوة أضحوكة الموسم.

ومن جهة أخرى فإنّ التيارات الضارة التي تأتي بها أجهزة الإعلام الجماهيرية تجد من يتصدّى لها بقوة وحسم في نفس البلاد التي أنتجتّها، على حين أنّنا نتلقّاها بالأحضان

ونفتح لها بيوتنا لكي تعيش مع عائلاتنا وتمارس تأثيرها الفتاك في عقول أبنائنا، وكأنَّ هذه التيارات ليست من الفكر المستورد في شيء.

وبعدُ فلستُ أودُّ أن أختتم مقالي هذا دون أن أبوح لك بشعور كان يعتل في نفسي طوال كتابتي هذا المقال. فمن الجائز أنك قد اقتنعت بالحُجج التي أتيتُ بها في مقالي، وأدركت بعد قراءته أنَّ كثيراً من التعبيرات التي أصبحت وسائل الإعلام تصبُّها على رءوسنا ليل نهار — وعلى رأسها تعبير الأفكار المستوردة التي يُطلب إلينا أن نرفضها حتى قبل أن نعرف ما هي — لا ينبغي أن تُقبل على علَّاتها.

أجل، سوف أفتاء وأتصور أنك قد اقتنعت بهذا كله، وربما اعتقدت أنَّ كاتب المقال قد أحرز انتصاراً حاسماً على أولئك الذين يعتمدون على أساليب دعائية لا تركز على عقل ولا منطق.

ومع ذلك فلتكن واثقاً أنَّ النصر مع هذا كله معقود لأعداء الفكر المستورد، وأنَّ هؤلاء هم الراجحون، حتى لو كانت كل كلمة في هذا المقال معولاً يهدم الأرض التي يرتكزون عليها.

إنَّ هؤلاء، في نهاية الأمر، هم المنتصرون لأنَّهم هم الذين يحدِّدون ميدان المعركة، ويفرضون علينا أن نناضل في سبيل أهداف عفا عليها الزمان ... فمهما كانت قيمة الكلام الذي قرأته في هذا المقال فإنَّك ستجد، لو فكرت قليلاً، أنَّه ليس إلا دفاعاً عن شيء ما كان ليحتاج — في الظروف الطبيعية — إلى جدل وإلى إضاعة وقت كاتب أو قارئ؛ ذلك لأنَّ كل ما فعله كاتب هذه السطور هو أنَّه دافع عن بديهية بسيطة، هي أنَّ التفاعل الثقافي ضروري، وأنَّ التأثير المتبادل بين خبرات المجتمعات المختلفة أمرٌ لا غناء عنه. هذا هو المستوى الذي يجد الكاتب نفسه مضطراً إلى الهبوط إليه عندما ينحدر مستوى الجدل الثقافي ذاته. وهذا المستوى الهابط هو في ذاته نجاح باهر لأولئك الذين يفرضون علينا معارك مفتعلة حول موضوعات لا معنى لها، كموضوع الفكر المستورد.

إنَّ قدرًا كبيراً من الطاقات الذهنية لمُفكري الأمة العربية الحريصين على مستقبلها، يضيع هباءً في أمور كان ينبغي أن نكون قد تجاوزناها منذ أمد بعيد. فكم من كتابات جادة وملتزمة أصبحت تُخصَّص اليوم لمجرد إثبات أنَّ العقل ضروري للأمة العربية، وللردِّ مثلاً على أولئك الذين لا يكفون عن الحطِّ من شأن العقل والتشكيك في قيمة العلم. وقد يظنُّ القارئ أنَّ أنصار العقل، الذين يملكون دائماً حُججاً أقوى، قد انتصروا، ولكن

حقيقة الأمر هي أنَّ خصومهم هم المنتصرون، لأنَّهم أفلحوا في الانحدار بالجدل الثقافي إلى مستوى مناقشة أسئلة أولية مثل: هل نستخدم العقل أو لا نستخدمه؟ وبدلاً من أن نتجادل حول أحدث النظريات التي يتوصَّل إليها هذا العقل، في بحثه للطبيعة والإنسان، ونُساير العصر في آخر تطوراته الفكرية، نجد أنفسنا مضطرين إلى بذل الجهد المُضني لإثبات المبدأ الأول الذي كان مفروضاً أن نكون قد سلَّمنا به منذ أمد بعيد.

وبالمثل تُهدَّر طاقاتنا العقلية في إثبات أهمية الاتصال الفكري وتبادل الخبرات والتجارب بين الشعوب، لأنَّ أعداء الفكر المستورد فرضوا علينا هذا الموضوع ميداناً للمعركة، التي لا تُشرف الخاسر ولا الراجح.

وهكذا فقد يبدو لأول وهلة أنَّ المدافعين عن العقل، وعن الاتصال الفكري بين المجتمعات، هم الجديرون بتصفيق جماهير المثقفين، ولكن حقيقة الأمر أنَّهم مهزومون حتى لو انتصروا، لأنَّ خصومهم نجحوا في إيقاف تيار التقدم، والرجوع بمستوى المناقشة إلى الوراء، واختاروا ميداناً للمعركة تلك الأوليات والأساسيات التي كان ينبغي علينا تجاوزها منذ عهد بعيد.

وإنَّه لأمرٌ يدعو إلى الأسى العميق؛ أن يجد المثقف العربي نفسه في أواخر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المُفكرون العرب، في أواخر القرن التاسع عشر، أن يحسموها نهائياً لصالح العقل والتقدم ... فهل هناك دليل على انتصار خصوم العقل، وأعداء التبادل الفكري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم، وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟

ألسَتَ معي، أيها القارئ، في أنَّ خصوم الأفكار المستوردة جديرون بالتهنئة؟!

الفصل الثاني

ماركس وأفزيون الشعوب^١

من أصعب الأمور أن يتحدّث المرء عن فكر ماركس والماركسية بروح محايدة. فلم يَكُنْ فكر ماركس مجرد فلسفة من الفلسفات التي تظهر وتختفي دون أن تترتّب على ظهورها أو اختفائها نتائج عملية واضحة ومباشرة، ولم يَكُنْ ذلك الفكر مجرد تأملات نظرية يستطيع المرء أن يعرضها ويتخذ منها موقفًا، بالقبول أو الرفض، وهو هادئ الأعصاب، لا يتدخل في الحكم الذي يُصدره إلا عقله فقط. بل إنّ فكر ماركس، الذي حطّم الحاجز القديم بين الميدان النظري والميدان العملي، وأزال كل الفواصل بين التأمل والممارسة، لا بدّ أن يثير في نفس مَنْ يريد أن يحكم عليه، اتجاهاً إلى الرفض العنيف أو القبول المتحمّس، لا ترجع أسبابه إلى قيمة هذا الفكر بالمقاييس العقلية وحدها، فأنت قد تقبل فكر أفلاطون أو ديكارت أو حتى سارتر أو ترفضهم بعقلك. لا تشعر بأنّ قبولهم أو رفضهم يؤثّر عليك عملياً في شيء. أمّا ماركس فينفرد بأنّه يرغمك، سواء كنت معه أو عليه، على التخلّي عن موقف الحياد العقلي.

ذلك لأنّ فكر ماركس، الذي تجسّد في القرن العشرين على شكل ثورة اجتماعية شاملة، أحرزَتْ نجاحاً في جزء غير قليل من العالم، وما زالت تشقّ طريقها بنشاط في أجزاء كثيرة أخرى، قد أصبح يُهدّد مصالحاً قوية يخشى عليها الكثيرون، ويسعى غيرهم إلى الانقضاء عليها. وفي وضع كهذا لا يستطيع كلٌّ من الفريقين أن يفكر بطريقة محايدة؛ إذ إنّ الفريق الذي يشعر بأنّ ماركس يُهدّد مصالحه يستخدم كل الأساليب من أجل تشويه فكره وعرضه بطريقة ممسوخة، ويُسيء فهمه عمداً، على حين أنّ الفريق

^١ مجلة روز اليوسف، يونيو (حزيران) ١٩٧٧م.

الذي يتخذ من فكر ماركس أداة للثورة يتحمّس له تحمّساً مُفرطاً، ويتخذ منه موقفاً تبريرياً، لأنّه يعمل حساباً لتطبيقاته العملية قبل كل شيء. وهكذا يعجز كل فريق عن أن يزنه بميزان النقد المحايد، أو أن ينظر إليه بطريقة موضوعية خالصة، لأنّ المصالح العملية تشابكت مع الفكر النظري تشابكاً وثيقاً. وأنا أعترف بأنّ الحياء التام والموضوعية المطلقة، إزاء أيّ مذهب فكري، مستحيلان عملياً، ولكن العوامل التي تُخرجنا عن حيادنا، تعمل في حالة المذاهب الأخرى بطريقة خفية مستترة، أمّا في حالة ماركس فهي صريحة واعية، لا يحاول أحد إخفائها، وحتى لو حاول فلن يستطيع.

ولقد كانت نتيجة هذا الوضع، الذي ينفرد به ماركس عن سائر المفكرين، هي ضرب نطاق من التحريم على فكره، بحيث ابتعد الكثيرون عن محاولة فهمه، حتى أولئك الذين تسمح لهم إمكانياتهم الثقافية بأن يفهموه. أمّا في الحالات التي بُذلت فيها محاولات لعرض تفكيره — وهي في بلادنا قليلة — فإنّ التشويه المتعمّد (الذي يرجع إلى تدخّل المصالح) كان هو الغالب.

وهكذا اقتصرَت معارف الغالبية العظمى من قُرّاء الصحف والكتب غير المتخصصة، فيما يتعلق بماركس، على مجموعة صغيرة من التعبيرات المحفوظة المتكررة، وحتى هذه التعبيرات تُعرض في جميع الأحيان بطريقة مشوّهة أو محرّفة أو مقطوعة من سياق أوسع، له معنّى مخالف.

ومن بين هذه التعبيرات جملةٌ ربما كانت تُشكّل الحصيـلة الوحيدة المعروفة عن ماركس في عقول عدد غير قليل من الناس، فضلاً عن أنّها هي السلاح الأقوى — وربما الوحيد — الذي يُستخدم في محاربة ماركس في البلاد النامية التي يغلب عليها طابع التدبُّن، ومنها بلادنا العربية، ومصر بوجهٍ خاص. تلك هي الجملة المشهورة: «الدين أفيون الشعوب».

وسوف أحاول في هذا المقال أن أُلقي الضوء على هذه العبارة المشهورة، دون أيّة محاولة للدفاع أو الهجوم. فمن المفيد، في رأيي، أن يعرف القارئ — في بلادنا بوجهٍ خاص — المعنى الذي استخدم به ماركس هذه العبارة، والظروف التي قيلت فيها، وأن تتضح له الخلفية التي حدّدت موقف ماركس من الدين، حتى يتسنى لهذا القارئ أن يُحدّد لنفسه موقفاً مبنياً على علم ومعرفة، تجاه أولئك الذين لا يقدّمون إليه ماركس إلّا من خلال جملته المشهورة عن الدين.

ولأبدأ أولاً بالسياق الذي وردت فيه هذه العبارة؛ ففي كتاب «مقدّمة لنقد فلسفة الحقّ أو القانون عند هيجل» (وهو من كتابات ماركس المبكرة) يقول:

«إنّ العذاب الديني تعبير عن العذاب الفعلي، وهو في الوقت ذاته احتجاج على هذا العذاب الفعلي. فالدين هو زفرة المخلوق المضطّهد، وهو بمثابة القلب في عالم بلا قلب، والروح في أوضاع خلّت من الروح. إنه أفيون الشعب» (لاحظ أنّه استخدم كلمة «الشعب» بصيغة المفرد، لا الجمع كما هو شائع).

هذه الفقرة هي أطول الفقرات التي تحدّث فيها ماركس عن الدين. وهي تكشف بوضوح عن السياق الذي قيلت فيه عبارته المشهورة. فلم يقل ماركس هذه العبارة على سبيل النقد أو التحامل أو التشنيع، بل إنّه، بعكس ذلك، قالها في سياق يعبّر فيه الدين تعويضاً للإنسان عمّا فقده في العالم الفعلي المحيط به، وتخفيفاً لما يعانيه من بؤس. إنّ الدين في هذا النّص عزاء لإنسان مطحون، وهو يظلّ ضرورياً ما دامت الأوضاع التعسّة التي يحياها الإنسان قائمة؛ إذ إنّ من القسوة المفرطة أن تحرم المظلوم المضطهد حتى من الأمل في حياة أخرى أفضل من حياته التعسّة، أو أن تسلبه الإيمان الراسخ بأنّ في الكون نظاماً عادلاً، وبأنّ هذه العدالة إذا تمهّلت أو تأخّرت قليلاً، فإنّها لا تهمل.

ولكي نزيد ما يعنيه ماركس إيضاحاً، نضرب له مثلاً من المشاهد المألوفة في الأفلام المصرية؛ ففي هذه الأفلام تجد الشرير (وليكنّ فريد شوقي) يحتسي الخمر قبل أن يشرع في ارتكاب جريمته، لكي تعطيه الخمر مزيداً من التشجيع والقوة الدافعة إلى ارتكاب الجريمة، كما تجد البنت الطيبة المظلومة (ولتكنّ فاتن حمامة) تلجأ إلى الخمر لتنسى همومها وتخفّف من وقع الكوارث التي تراكمت عليها. هنا يصبح للفعل الواحد، وهو شرب الخمر، معنيان مختلفان، ويتضح لنا أنّ التخدير الذي تحدّثه الخمر على نوعين، بينهما فرق واضح؛ فهناك تخدير يدفع المرء إلى ارتكاب الشر، وتخدير يخفّف عن المرء وقع الشر. النوع الأول نذّمه ونكرهه، أمّا الثاني فنشعر إزاءه بالعطف، رغم علمنا بأنّ تناول المخدّر أو المسكّر بكل أنواعه عمل غير أخلاقي.

والآن، فبأيّ معنى استخدم ماركس تعبير «أفيون الشعب» في عبارته المشهورة؟ من الواضح أنّ كل من يقتطع هذا التعبير من سياقه لكي يهاجم به ماركس يستخدمه بالمعنى الأول، ولنُسَمّه رمزياً معنى «فريد شوقي»، مستغلاً الوقع السيئ للفظ «الأفيون» على الآذان، فينسب إلى ماركس أنّه جعل من الدين أداة لخداع البشر وإيقاعهم

في حبال الشر. ولكن الواقع أنَّ ماركس استخدم المعنى الثاني (معنى فاتن حمامة)؛ لأنَّ السياق بأكمله يتحدث عن الاضطهاد والظلم الذي يقع على الناس، ويجعل الدين عزاءً ضروريًا لهم في عالم لا يرحم.

فهناك إذن مغالطة واسعة الانتشار في الطريقة التي تُقدَّم إلى الناس بها عبارة ماركس المشهورة عن الدين. وعلى حين أنَّ من الشائع تفسير هذه العبارة بأنَّ ماركس قصد بها إبعاد الناس عن الدين مثلما يبتعدون عن مُخدَّر ضار كالأفيون، فإنَّ المعنى الحقيقي الذي استخدمها به هو أنَّ الناس لن يجدوا مفرًا من الالتجاء إلى الدين للاحتواء به من الظلم الاجتماعي المحيط بهم، والذي يعجزون عن أن يفعلوا إزاءه أيَّ شيء. فعبارة ماركس تنطوي ضمناً على المعنى القائل إنَّ الدين عزاء لا بدَّ منه ما دامت المظالم الاجتماعية قائمة، وسيظلُّ ضروريًا إلى أن يصبح المجتمع البشري منظماً على نحوٍ تسوده العدالة ويختفي فيه ظلم الإنسان للإنسان. ولما كان التنظيم الاجتماعي العادل ما زال بعيداً عن التحقق في مجتمعات كثيرة، فإنَّ ماركس لا يستطيع أن يدعو شعوب هذه المجتمعات إلى التخلي عن أديانها.

(١) إله إسرائيل

هذا التفسير ليس دفاعاً عن موقف ماركس من الدين، إذ سيظلُّ من الصحيح مع ذلك أنَّ الدين في نظره «أفيون»، أيَّ إنَّه ينقل البشر من عالم الواقع إلى عالم وهمي يتخيلون فيه أنَّ مشاكلهم قد وجدت حلاً أبدياً لها، وأنَّ المظالم التي تحيط بهم قد اختفت إلى غير رجعة. وحتى مع الاعتراف بأنَّ ماركس يرى الدين ضرورياً لأولئك الذين تطحنهم قسوة النظم الاجتماعية، فإنَّ هذا لا يمكن أن يكون رأياً يرضى عنه رجل الدين؛ إذ إنَّ الدين — حسب رأي ماركس — لن يعود ضرورياً بمجرد أن يُحقَّق الإنسان لنفسه نظاماً يختفي فيه الظلم والاستغلال. وكل ما يمكن استنتاجه من التفسير الذي قدَّمناه هو أنَّ عبارة ماركس المشهورة تحمل معنىً مخففاً إلى حدٍّ بعيدٍ بالقياس إلى المعنى الذي يشيع تفسير هذه العبارة به.

ولكن موقف ماركس الأساسي يظل، بعد هذا كله، مُعاديًا للدين. على أنَّ هذا العداء بدوره كانت له ظروف ينبغي أن يُلمَّ بها القارئ، بحيث يضع موقفه من الدين في سياقه الصحيح، ويتوصَّل إلى الإجابة الصحيحة عن ذلك السؤال الذي أعتقد أنَّه سؤال حاسم في

هذا الموضوع، وأعني به: هل من الممكن أن نُعمّم رأي ماركس عن الدين، أم إنَّ هذا الرأي ينطبق على الدين في مجتمع مُعيّن، وعصر مُعيّن؟

إنَّ تجربة ماركس مع الدين هي في أساسها تجربة مثقف غربي ينتمي إلى تراث يجمع بين اليهودية والمسيحية بحُكم الاتصال الحضاري بين العقيدتين (أي بين العهد القديم والعهد الجديد)، وبحُكم الازدواج بين أُسْرته اليهودية والمجتمع المسيحي الذي عاش في وسطه. فما الذي أخذه ماركس على هذا التراث الديني الذي كان ينتمي إليه؟ لن نجد صعوبةً في تحديد موقف ماركس من اليهودية، فقد تخلّى عنها منذ عهد مبكر من حياته، وقطع كل روابطه بها. وقد ألّف ماركس منذ وقت مبكر رسالةً معروفةً باسم «المسألة اليهودية» عبّر فيها عن الرأي القائل إنَّ للديانة اليهودية أساساً دنيوياً هو الحاجة العملية والسعي إلى تحقيق المصلحة الذاتية، فقال:

«لو وُجد تنظيم للمجتمع يلغي الشروط الضرورية للمساواة، وبالتالي يقضي على إمكاناتها، لأصبحت اليهودية مستحيلة. وعندئذٍ ينقشع الوعي الديني اليهودي كما لو كان ضباباً كثيباً بدّه هواء المجتمع المنعش.» وفي موضع آخر من هذه الرسالة نفسها يقول: «إنَّ المال هو الإله الغيور لإسرائيل، الذي لا يمكن أن يوجد إله قبله. والحقُّ أنَّ المال ليحطُّ من قُدْر كل آلهة البشر، ويحيلهم إلى سلع. إنَّ المال هو القيمة العامة، المكتفية بذاتها، لكل شيء، ومن ثَمَّ فقد سلب العالم كله — يستوي في ذلك العالم الإنساني والعالم الطبيعي — قيمته الحقيقية.»

ولقد بلغ من قسوة الهجوم الذي وجّهه ماركس إلى اليهودية في هذه الرسالة أنَّ البعض قد اتهمه — برغم انتمائه العائلي إلى اليهودية — بالعداء للسامية، وهي تُهمة لا تُعقل في مثل هذه الظروف، وحقيقة الأمر هي أنَّ ماركس قد انشَقَّ نهائياً، وإلى غير رجعة عن العقيدة التي ورثها من أجداده. وكثيراً ما يكون أبناء اليهود الذين يرفضون عقيدتهم (مثل الفيلسوف الكبير إسبينوزا) أشدَّ قسوةً في مهاجمتهم لليهودية، وأقدر على كشف أخطائها، حتى من نُقادها العنصريين. ومن المؤكّد أنَّ العامل العنصري لا يكون له أيُّ دور في هذه الحالة، بل يسعى اليهودي المنشَقُّ إلى تحرير اليهود من أنفسهم، ومن جمود عقائدهم، حتى يمكنهم أن يسيروا مع الإنسانية كلها في موكب التحرر. أمّا أولئك الذين يُصرون على أنَّ ماركس كان برغم كل شيء يهودياً، وعلى أنَّ الماركسية كلها جزء من مؤامرة يهودية على العالم، فهم عنصريون قصار النظر. لا يتصورون أنَّ من الممكن

للمرء التحرر من تراثه الديني، فضلاً عن أنهم يعطون اليهودية أهمية، تفوق ما تستحق، ويمجّدونها من حيث لا يشعرون.

(٢) تراث الكنيسة

أمّا موقف ماركس من التراث المسيحي، الذي يُمثّل التيار الرئيسي في الحضارة التي ينتمي إليها، فهو الذي يستحقّ منّا مزيداً من الاهتمام؛ ذلك لأنّ ماركس قد اتخذ من هذا التراث موقفاً واضح العداء. ولكن هذا العداء لم يكن شيئاً بعيداً عن المألوف بين المثقفين الغربيين المستنيرين، منذ فجر النهضة الأوروبية الحديثة حتى يومنا هذا.

ذلك لأنّ أوروبا لم تستطع أن تحقّق نهضتها الفكرية والعلمية والفنية الرائعة في العصر الحديث إلّا بعد صراع مرير مع الكنيسة. وكان كل كشف جديد، وكل تقدّم للروح البشرية في أيّ ميدان من ميادينها الواسعة، يتحقّق بعد مقاومة عنيفة من الأوساط الدينية، وبعد محاولات مُستمّية تبذلها هذه الأوساط للحفاظ على التخلف السائد. وفي هذا الصراع سقط شهداء كثيرون، أشهرهم جوردانو برونو الذي أُحرق حيّاً في مطلع القرن السابع عشر، لأنّه كان يؤمن بدوران الأرض حول الشمس ويدعو إلى ذلك علناً. ولم تخل حياة أيّ فيلسوف أو عالم ذي شأن في فترة النهضة الأوروبية ومطلع العصر الحديث من مشكلات مع رجال الدين، وهي مشكلات كانت تصل أحياناً إلى حافة الهاوية، كما في حالة جاليليو، أو كانت تؤدّي بالمُفكر أحياناً أخرى إلى التخفّي والانسواء، والحذر، كما في حالة ديكارت وإسبينوزا، أو تدفعه إلى الاحتماء بسلطة الدولة من خطر الكنيسة، كما في حالة بيكون وهبز وربما هيوم.

ولقد ظلّ هذا الوضع في أوروبا قائماً حتى القرن التاسع عشر، بل إن آثاره لم تختفِ تماماً حتى يومنا هذا. ولكن الأمر المؤكّد هو أنّ الكنيسة بدأت تنتقل إلى موقف الدفاع منذ عصر التنوير، أيّ في القرن الثامن عشر، على حين أنّها كانت في القرنين السابقين تهاجم بشدة، وبلا رحمة، دفاعاً عن مصالحها التي كان معظمها، في واقع الأمر، دنيوياً خالصاً، وإن كانت المبررات التي كانت تُقدّمها، على السطح الظاهري، ذات طابع روحي بالطبع. وليس أدل على دنيوية هذه المصالح من أن مارتن لوتر، الذي تعلّقت عليه الآمال في البداية، بعد أن قام بحركة الإصلاح المشهورة، وانشقّ على الكنيسة الكاثوليكية داعياً إلى إقامة علاقة مباشرة بين الإنسان والله دون وساطة جهاز فاسد يسيطر عليه رجال يحترفون الدين؛ أقول إنّ مارتن لوتر هذا، عندما اختبّر في ميدان الواقع العملي، قد رسب

رسوبًا شنيعًا، وأثبت أنه لا يقلُّ تعلُّقًا بالمصالح الدنيوية عمَّن أعلن انشقاقه عليهم؛ ففي عام ١٦٢٦م نشبت ثورة الفلاحين بزعامة «توماس مونتسر» للمطالبة بأدنى الحقوق الإنسانية للفلاحين في عصر بلغ الإقطاع فيه أقصى درجات استبداده. ولكن المصلح الديني وقف إلى جانب المصالح القائمة، ولم يقدِّم أيَّ عون للفلاحين الذين كانت ثورتهم متأثرة بتعاليمه، بل إنَّه دعا الأمراء إلى سَحْقهم بلا رحمة، وكان هذا ما حدث بالفعل في مذبحة من أشهر المذابح في التاريخ الأوروبي الحديث.

كان هذا هو تاريخ الكنيسة في التراث الغربي الذي ينتمي إليه ماركس، ولم يكن من المستغرب أن يدخل عدد كبير من المُفكرين في صراع معها خلال مرحلة أو أخرى من حياتهم. بل إنَّ هذا الصراع اتخذ، منذ عصر التنوير، طابع الهجوم السافر، واشتهر في هذا الصدد مجموعة من الفلاسفة الفرنسيين يُعرفون باسم «فلاسفة الموسوعة»، منهم ديدرو ولامترى ودولباخ، هاجموا الدين بقسوة بالغة، وبصراحة تثير الدهشة. ولم يعد في استطاعة الكنيسة، منذ ذلك الحين، أن تقضي على حياة نُقَّادها، كما كانت تفعل من قبل، ولذلك اكتفَتْ بالدفاع النظري وبتغيير مواقعها باستمرار، كلما أرغمها التقدم البشري على التراجع والقيام بتنازلات.

ولقد كان كثير من هؤلاء المُفكرين يهاجمون الدين في ذاته، ولكن مهاجمتهم للدين كانت في واقع الأمر انعكاسًا مباشرًا لموقفهم من النموذج الوحيد الذي عاشوا في ظلِّه وتأثروا به في حضارتهم الغربية، وأعني به الكنيسة المسيحية بجهازها الهرمي المُحكَّم، وبموقفها التاريخي من اتجاهات التقدم العلمي والفكري والاجتماعي. وعلى ذلك فإنَّ ماركس لم يكن إلاَّ واحدًا في سلسلة طويلة من المُفكرين الذين أفرزتْهم الحضارة الغربية الحديثة، والذين وجدوا لِزامًا عليهم أن يهاجموا الدين دفاعًا عن حقوق الإنسان. وبطبيعة الحال كان هناك نمط آخر من المُفكرين، لا يرون أيَّ تعارض بين الدين وتأكيد حقوق الإنسان، ولكن هذا النمط لم يكن له وزنٌ كبيرٌ في فترة الصراع الأولى، التي دامت من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر، ولم يظهر كقوة فكرية ذات تأثير إلاَّ بعد أن أصبحت الاتجاهات العلمانية والعقلانية آمنَّة راسخةً الأقدام، بحيث لم يعد هناك خوفٌ من الارتداد إلى عهد السيطرة الشاملة للكنيسة.

ولم تكن لدى العدد الأكبر من هؤلاء المُفكرين الغربيين الذي هاجموا الدين أيَّة نظرية اجتماعية تؤدِّي إلى أيِّ نوع من الاشتراكية أو الشيوعية. أيُّ إنَّ الصراع بين الفكر والدين في العالم الغربي لم يكن مرتبطًا بالضرورة بالثورة الاشتراكية، بل إنَّ الاشتراكيين

بأكملهم لم يكونوا سوى أقلية ضئيلة ضمن مجموعة كبيرة من المفكرين الذين دخلوا في معارك مع الدين دون أن يكون لنظرياتهم مضمون اجتماعي ثوري واضح. وهكذا يتضح للقارئ أنَّ هناك خطأً أساسياً آخر في كل الكتابات السوقية الشائعة التي تُصوِّر موقف ماركس بأنَّه ظاهرة فريدة في تهجُّمه على الأديان، وتُغفل تلك الحقيقة التاريخية التي لا يستطيع أحدٌ إنكارها؛ وهي أنَّ التيار المعادي للدين تيار رئيسي في الفكر الغربي، كان موجوداً منذ فجر النهضة الحديثة، قبل أن تظهر الماركسية بمئات السنين. أمَّا في عصرنا الحاضر، فقد اشتدَّ هذا التيار قوة، واشتهر من بين ممثليه عددٌ كبيرٌ ممَّن لا ينتمون أصلاً إلى الماركسية. ومع ذلك فإنَّ هذه الكتابات غير العلمية تكيل المديح لمفكرين مثل برتراند راسل أو هيدجر أو سارتر، دون أن تشير إلى أنَّ موقفهم من الدين لا يقلُّ عداءً عن موقف ماركس وأتباعه، ممَّا يُثبت أنَّ الهجوم على ماركس بسبب الدين إنَّما هو تغطية سطحية لأسبابٍ أقوى وأعمق.

يمكننا إذن أن نقول إنَّ تجربة ماركس مع الدين كانت تجربةً مع تراث ديني رجعي في صميمه، نشبت بينه وبين الفكر العلمي والإنساني معارك قاسية، راح ضحيتها شهداء كثيرون، وكان يُستخدم أداةً سهلة، مضمونة المفعول، لتخدير الناس وصرفهم عن محاربة المظالم المحيطة بهم. أيُّ إنَّ هذه التجربة كانت، بالاختصار، مُصطبغةً بالطابع الخاص لتراث حضاري مُعيَّن هو التراث الأوروبي الغربي، ولموقع زمني خاص في هذا التراث. على أنَّ هناك تجربةً أخرى لم يكن من الممكن أن يعرفها ماركس، لأنَّها تنتمي إلى تراث حضاري لم يعرفه معرفةً كافية، فضلاً عن أنَّ معالمها لم تتحدَّد إلا في عصرٍ لاحقٍ لذلك الذي عاش فيه ماركس. تلك هي تجربة الدين كقوة تحرُّرية، يستمدُّ المجتمع منها طاقةً روحية، تُعينه على التصدِّي لطغيان الاستعمار الأجنبي. وهذه التجربة لم تظهر ملامحها إلا في بلاد العالم الثالث، وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وإن كان تأثيرها لم يتضح بجلاء إلا في القرن العشرين.

ولقد تنبَّه الغرب ذاته إلى الدَّور الذي قام به الدين في بلاد العالم الثالث، من أجل حشد الطاقات الروحية لأبنائه في مواجهة القوة المادية التي واجههم بها الاستعمار الغربي. وظهر الدين في ثوب جديد، ودَّور جديد، في كثير من الحركات التحرُّرية في أمريكا اللاتينية. وانشقَّ كثير من رجال الدين عن الكنيسة التقليدية، وانضمُّوا إلى صفوف الثَّوار دون أن يتخلَّوا عن وظيفتهم الأصلية كرجال دين (وهذا أهمُّ ما في الأمر). كما كان لبعض

الرهبان البوذيين دور ملحوظ في مساندة الثورة التحررية في فيتنام، ومكافحة طغيان العصابة الحاكمة العميلة قبل الوصول إلى النصر النهائي.

على أن أروع نماذج اتخاذ الدين قوة تحررية ضد الاستعمار قد تمثل في عالمنا العربي. فقد تنبّه المستشرق الفرنسي «جاك بيرك»، الذي عاش فترة طويلة من حياته في شمال أفريقيا، إلى الدور الكبير الذي لعبه الدين الإسلامي في الثورة الجزائرية، وفي حركة مقاومة الاستعمار الفرنسي في شمال أفريقيا عامة، وجعل من هذه الظاهرة موضوعاً رئيسياً لعددٍ غير قليل من كتبه. وكانت الحقيقة التي توصّل إليها هي أن الدين في هذه النقطة من العالم لم يكن على الإطلاق عاملاً مخدراً للشعوب، بل كان على العكس من ذلك سلاحاً عظيم الفاعلية، نبّه الشعوب إلى حقوقها، وساعدها على حفظ أصالتها وصون تراثها في وجه استعمار يملك قدرة هائلة على التغلغل والتسلط، لا في الميدان السياسي والاقتصادي فحسب، بل في الميدان الفكري والحضاري أيضاً. فتمسك شعوب تونس والمغرب والجزائر بقيمها الدينية، في عصر الاستعمار الفرنسي، لم يكن على الإطلاق من قبيل «الدروشة» أو التخدير، بل كان هو القوة التي أعانتها على التصدي لمحاولات القضاء على هويتها وأصالتها. وهكذا أفلحت هذه الشعوب في مقاومة جهود فرنسا من أجل تغريبها — وأنا أستخدم كلمة «التغريب» هنا بمعنيين متكاملين؛ معنى الاغتراب على الذات وتراثها وأصالتها من جهة، ومعنى الاصطباغ بالصبغة الغربية من جهة أخرى — بفضل تشبّثها بطوق النجاة الأخير الذي بقي لها، وهو القيم الدينية.

على أن هذا النموذج لا يقتصر على شمال أفريقيا، أو على الأمثلة التي أشار إليها جاك بيرك فحسب. ففي مصر كانت كثير من الثورات الشعبية ضد الاستعمار تتخذ طابعاً دينياً، وذلك منذ وقفة الشيخ عمر مكرم الوطنية الرائعة ضد طغيان الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، حتى الدور البطولي الذي قام به رجال الدين المسلمون والمسيحيون في ثورة ١٩١٩م. وفيما بين هذين الموقفين، كان لرجال الدين دور يُذكر في ثورة عرابي. بل إنني، وإن لم أكن مؤرخاً، أتصور أن حلقة الذكر المشهورة التي قيل إن عرابي قد أقامها عشية موقعة التل الكبير (وهي الموقعة التي كان يعرف أنها حاسمة في تقرير مصير البلاد إزاء الاحتلال البريطاني)، كانت لها — إذا كانت قد حدثت بالفعل — دلالة رمزية بالغة؛ فتفسيرها الظاهري هو أنها كانت دليل التخلف في وجه قوى استعمارية تستند إلى أحدث أساليب التكنولوجيا المعروفة في ذلك الحين، ولكن تفسيرها الأعمق هو أنها كانت محاولة لاستخراج القيم الدينية من أعماق

الوجدان الشعبي، كيما يستمد منها الشعب طاقةً يدافع بها عن هُويَّته الأصلية ضدَّ خطر دخيل. فهنا، في ساعة الخطر، كان الدين صحيحةً تتجمع بها القوى الشعبية تحت لواءٍ واحدٍ ضدَّ العدوِّ الذي يهدِّد كلَّ القيم والمقدسات. وما كان أشبهه في ذلك، وهو قياس مع الفارق طبعاً، بجوزيف ستالين، حين لجأ في خطبته المشهورة غداة الغزو النازي لبلاده إلى استخدام لفظ «روسيا» بدلاً من لفظ «الاتحاد السوفيتي» لكي يربط حاضر الشعب بماضيه، ويدعوه إلى الدَّود عن مقدساته. إنَّ الدين في هذه الحالات جميعاً إنما هو عودة إلى الأعماق السحيقة في ساعة الخطر، ودعوة إلى انبعاث أعمق ما في الذات الاجتماعية لمواجهة عدوٍّ غريبٍ غاصب.

على أنَّ القيم الدينية، في العالم الثالث، لا تُستخدَم دائماً على هذا النحو المؤدِّي إلى التقدُّم، فنحن نعرف جميعاً تلك الحالات التي استُخدِم فيها الدين قوةً تحارب التحرير وتتخالف مع الغاصب والمستعمر والمستغل، وتُضفي على أطماعهم هالةً من القدسية، وكأنَّها تحقيق لإرادة الله في الأرض. وحسبنا أن نذكر بعض الأمثلة من التاريخ القريب؛ فباسم الدين أسقطوا «مصدق» وعاد احتكار البترول مسيطراً على إيران، وباسم الدين انقلبوا على نظام سوكارنو — الذي كان مخلصاً في إيمانه — وارتكبت في إندونيسيا مذبحة من أفظع مذابح التاريخ، قُتل فيها كل من كان له اتجاه تحرري وطني على أساس أنَّه «شيوعي»، وباسم الدين حُورب نظام سلفادور الليندي الوطني، حتى سقط رائده الشيخ في ميدان الشرف ومات ميتة الأبطال، وحلَّت محلَّه دكتاتورية بلغ جبروتها وإرهابها حدًّا جعل أولئك الذين أقاموها يخلجون من انتسابها إليهم، ويتبرءون منها ظاهرياً حتى لا يُفتضحوا أمام العالم المتحضر، وباسم الدين — بالأمس القريب — قُتل مجيب الرحمن وأفراد أسرته البعيدون والقريبون بطريقةٍ فيها من الجبن والخسة ما يثير الاشمئزاز، دون تمييز بين رجال ونساء وأطفال.

وخلاصة القول أنَّ الصورة المتعلقة بالدور الاجتماعي الذي يُستخدَم فيه الدين في العالم الثالث، شديدة التعقيد، فهناك مؤمنون مخلصون لا يستمدون من الدين إلا مبادئ تساعد على التقدم والتحرر، وهناك أيضاً مؤمنون، بعضهم على الأقلَّ مخلصون، يستخدمون الدين وسيلةً للقهر والرجوع إلى الوراء. وفي استطاعة كلٍّ من الفريقين أن يأتي بالمبررات التي يؤيِّد بها موقفه، والتي هي في نظره مُقنعة كل الإقناع.

ولكن ما يُهمُّنا في الموضوع ليس المقارنة بين هذين الموقفين، بل هو إثبات التعقيد الشديد للصورة، وإيضاح أنَّ مشكلة دور الدين في المجتمع قد اتخذت في عصرنا، وفي

مجتمعات العالم الثالث، طابعاً لا يمكن أن يكون قد خطر ببال ماركس. ففي عصره، وفي الحضارة التي ينتمي إليها، كانت المسألة بسيطة كل البساطة، واضحة كل الوضوح؛ إذ إنَّ كل تقدُّم علمي وفكري في أوروبا الحديثة لم يتحقَّق إلَّا بعد صراع عنيف ضدَّ سلطة الكنيسة، أعني ضدَّ المؤسَّسة الرسمية التي تُنصَّب نفسها حاميةً للدين.

والسؤال الحاسم، الذي تتلاقى عنده كل خيوط هذا المقال، هو: هل كان ماركس سيعالج دور الدين بتلك الطريقة المبسَّطة، لو كانت قد أُتيحت له فرصة معاشة هذا الوضع البالغ التعقيد للدين في مجتمعات العالم الثالث المعاصرة؟

إنَّني أفضِّل أن أترك للقارئ التفكير في إجابة عن هذا السؤال. وحسبي أن أكون قد أوضحتُ له أنَّ قضية ماركس المشهورة «الدين أفيون الشعب» لا تحمل المعنى الذي يشيع تصوُّره، وأنَّ موقف ماركس من الدين كان مرتبطاً بعصر مُعيَّن وثقافة مُعيَّنة، وأنَّ ماركس لو كان قد عايش تلك التجربة الشديدة التعقيد التي عاشتها مجتمعات العالم الثالث في عصرنا الحاضر، لكان من الجائز أن يُعدِّل أحكامه البسيطة المباشرة بحيث يعمل حساباً للدور التحرُّري الذي قام به الدين في بعض هذه المجتمعات.

الفصل الثالث

مصطفى محمود بين الماركسية والإسلام^١

من المؤكّد أنّ الدكتور مصطفى محمود إنسان سعيد الحظ، فهو، بوصفه كاتبًا ومُفكرًا، قد اكتسب شعبيةً واسعةً أتاحت لكتّبه أن تكون من أوسع الكتب انتشارًا على مستوى العالم العربي كله.

وهو في شعبيته هذه يتخذ أمام الجماهير الواسعة مظهر المُفسر الديني، والحكيم الفيلسوف والعالم المطلع. صحيح أنّه في مجال التفسير، لا يُرضي معظم رجال الدين المتخصّصين، سواء أصحاب وجهة النظر المحافظة أو المتحررة، وأنّه في مجال الفلسفة هاوٍ يسهُل على أيّ مشغغل في هذا الميدان أن يكتشف نقص معلوماته وضعف منطقه، وأنّه في ميدان العلم قد توقّف، على ما يبدو، عند السنوات الأولى من فترة دراسته الطبية، مضافًا إليها قراءات سريعة لكتّب مُفرطة في التبسيط.

أيّ أنّه بالاختصار لا يُرضي المتخصّصين في أيّ ميدان من هذه الميادين الثلاثة. ولكنّ فيم يُهمُّ رضاء المتخصّصين إذا كانت الجماهير الواسعة قد أصدرت حكمها لصالحه، وأصبحت تتخذ منه مصدرها الأوثق، وربما الأوحد، في فهم حقائق الدين والفلسفة والعلم؟ إنّ القارئ المتدينّ ينبهر حين يقرأ لدى الدكتور مصطفى محمود تفسيرًا دينيًا مُطعمًا بعبارات فلسفية ومصطلحات علمية. والقارئ الباحث عن حكمة الحياة وفلسفتها ينبهر حين تُقدّم إليه الفلسفة في إطار ديني وعلمي. والقارئ الذي يستهدف حقائق العلم ينبهر حين تُعرض عليه هذه الحقائق مُرصّعةً بحُكم فلسفية ومؤيَّدة بنصوص دينية. وهكذا يُقدّم الدكتور مصطفى محمود إلى قُرَّائه «توليفة» فكرية تُرضي جميع الأدواق.

^١ مجلة روز اليوسف، سبتمبر (أيلول) ١٩٧٦ م.

وأخر ما طلعت به علينا «عطارة الفكر» هذه هو كتاب عن «الماركسية والإسلام»، ظلَّ فترةً طويلةً يحتلُّ المكانة الأولى بين الكتب الأوسع انتشارًا في القوائم التي تنشرها صُحف هَلَّتْ لهذا الكتاب وتلقَّفت ظهوره بالترحيب وزيّنت صفحاتها مرارًا بمقتطفات منه. وأنا لا أشكُّ لحظةً واحدةً في أنَّ هذا الانتشار الواسع حقيقةً مؤكَّدة، ولكن هل يُعبِّرُ هذا الانتشار عن قيمة حقيقية للكتاب، أم إنَّه من نوع انتشار فيلم «مبة كشر» على حساب «المومياء»، أو انتشار روايات «أجاثا كريستي» البوليسية بالقياس إلى روائع شكسبير؟ هذا ما سأحاول الإجابة عنه في السطور القادمة.

من كلمة للدكتور مصطفى محمود نفسه ستكون نقطة بدايتي. إنَّه يقول: «لم يكن ضعفًا في القرآن أنَّه لم يُحدِّد منهجًا سياسيًا، ولم يرسم دستورًا محدَّدًا، وإنَّما كان ذلك أحد أدلة قُوَّته وإعجازه، فقد أراد الله أن يفتح سبيل الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة دون تكبيل بمنهج سماوي جامد مُحدَّد، واكتفى القرآن في موضوع السياسة والحُكم بإصدار توصيات عامة لها صفة الأزلية وعدم التغير عبر العصور. وقال إنَّ هذه التوصيات يكون بها الحُكم مثاليًا» (ص ١٨).

هذا ما قاله الدكتور مصطفى محمود في فقرة اقتبسناها كاملةً حتى لا يُقال إنَّني قد اقتطعت أقواله من سياقها، ومن هذه الفقرة أوْدُّ أن أبدأ مناقشتي لكتابه، وهي كما سبرى القارئ مناقشة مُستمدَّة من منطق الكتاب نفسه، فلست أوْدُّ أن أُقدِّم إلى القارئ رأيًا خاصًا لي في الموضوع، وإنَّما تنحصر مهمَّتي في كشف ما قد يكون في الكتاب من جوانب التناقض والضعف.

إنَّ أيَّ كاتب يذهب إلى أنَّ القرآن لم يُحدِّد منهجًا سياسيًا، ولم يرسم دستورًا محدَّدًا، يقف معارضًا لرأي آخر يؤكد أصحابه — وهم في بلادنا كثيرون — أنَّ في القرآن دستورًا مفصَّلًا ومنهجًا سياسيًا كاملًا، ومذهبًا اقتصاديًا شاملًا. وأنا لا أوْدُّ أن أفاضل بين الرأيين، وإنَّما أردتُ أن أسجل، في البدء، معارضة الدكتور مصطفى محمود لهذا الرأي الأخير، وانحيازه إلى صفِّ القائلين بأنَّ النَّصَّ الديني يحتوي على مبادئ عامة. على حين أنَّ تفاصيل أمور الدنيا والسياسة والاقتصاد متروكة لاجتهاد البشر.

ويترتَّب على ما يقوله المؤلِّف في الفقرة السابقة نتيجة لا مفرَّ منها؛ وهي أنَّ تفاصيل الأحكام الدينية نسبية الطابع، وأنَّ ما هو أزلِّي هو المبادئ العامة فقط، وأنَّ من الضروري أن تتغيَّر تلك التفاصيل بتغيُّر العصور والبيئات، مع الاحتفاظ بالإطار الذي تُشكِّله المبادئ

العامة. وهذا ما جعل الكاتب يؤكد أهمية «الاجتهاد والأخذ بالعلوم واستنباط المناهج والأحكام من الظروف المتغيرة»، بل إنَّه حمل على الفكرة القائلة بثبات الأحكام السماوية في الأمور التفصيلية حملاً قاسية، تجلَّت في استخدامه عبارات شديدة اللهجة، مثل وصف المنهج السماوي الثابت بأنَّه «جامد»، ووصف التقيد بتفاصيله بأنَّه «تكبيل».

هذا هو رأي الدكتور مصطفى محمود نفسه، لم أزد عليه أو أنقص منه شيئاً. ولكن مثل هذا الرأي لا بدَّ أن يثير سؤالاً هو: إذا كانت الأحكام الدينية تقتصر على العموميات، وتركت التفاصيل والجزئيات لاجتهاد العقل البشري وفقاً لظروف الإنسان المتغيرة، فمن أيِّ مصدر نستمدُّ هذه التفاصيل؟ لا بدَّ أن يكون ذلك من مصدر دينوي، ولا بدَّ أن يملأ الناس ذلك الإطار العام الذي تحدِّده الأحكام الدينية، بمضمون أو محتوَى مُستمد من واقع حياتهم المتغيرة، ومُستلهم من فكر إنساني واجتهاد بشري.

وبعبارة أخرى فإنَّ نصَّ كلام الدكتور مصطفى محمود نفسه يؤدِّي إلى القول بأنَّ العقيدة الدينية، من حيث هي مصدر للتشريع الاجتماعي، ليست مكتفية بذاتها، بل هي في حاجة مستمرة إلى مذهب إنساني يكملها ويملأ ما تتركه من فراغات، وهذه نتيجة ثانية لا مفرَّ منها تترتَّب على كلام المؤلف.

فإذا كانت الماركسية لا تُرضي الدكتور مصطفى محمود كمذهب اجتماعي وسياسي، وإذا كان الإسلام، كما يؤدِّي إليه كلامه، في حاجة إلى تكملة بشرية نملأ بها التفاصيل التي لا ينبغي للنصِّ الديني أن يشغل نفسه بها، فمن أين نأتي بهذه التكملة؟ وما هو المذهب الذي نستطيع، وفقاً له، أن نستنبط تلك الجزئيات التي لا ينبغي أن «يكبِّلنا» فيها «منهج سماوي جامد محدَّد»؟ هذا ما لم يُجب عنه مؤلِّف الكتاب، بل ترك في تلك المسألة الحيوية فراغاً ضخماً، لا يدري القارئ كيف يملؤه، ولا في أيَّة وجهة يسير، أو بأيِّ مذهب يسترشد، إذا شاء أن ينظِّم شئون حياته جملةً وتفصيلاً.

ولقد أفاض الدكتور مصطفى محمود في نقد الماركسية، وصوَّب إليها كل ما يملك من أسلحته الهجومية، واستخدم في وصفها أقوى الألفاظ تعبيراً عن الكراهية. وإذا كان ذلك رأيه في الماركسية، فإنَّ أحدًا لن يستطيع أن ينكر عليه حقَّه في مهاجمتها، بشرط ألاَّ يتناقض مع نفسه في هذا الهجوم، وألَّا يرتكب أخطاءً فادحةً في فهم ذلك المذهب. ولكني أزعم، بعد قراءتي للكتاب الذي اكتسح الأسواق العربية، أنَّ مؤلِّفه وقع في تناقض شديد من جهة، وأساء فهم الماركسية بطريقة مؤسفة من جهة أخرى.

(١) ولنبدأ أولاً بالتناقض ...

ففي الوقت الذي يصبُّ فيه الدكتور مصطفى محمود نقمته على المذهب الماركسي في جميع جوانبه، نراه يبذل جهداً مُضنياً لكي يُثبت أنَّ الإسلام يتضمَّن كل المبادئ التي يدعو إليها الماركسيون. ولنستمع إليه وهو يقول:

«ولو نظرنا إلى الإسلام لوجدنا فيه نبغاً من الأفكار والحقائق تسبق النظمين تقدماً ومعاصرة. ولوجدنا كل ما حسبناه جديداً في الاشتراكية العلمية هو أمر قديم قَدَم ثلاثة عشر قرناً في الإسلام. فقد جاء الإسلام من البداية مُقرِّراً مبدأ المساواة في الفرص، وضمان حدٍّ للكفاية للفرد، وتحقيق التوازن بين حرية الفرد في الربح وحقوق المجتمع، ومبدأ الملكية الخاصة والملكية العامة (القطاع العام والقطاع الخاص)، ومبدأ تدخُّل الدولة في الاقتصاد، وهو ما نُسمِّيه اليوم بالاقتصاد الموجَّه، ومبدأ مصادرة أموال المستغلين لصالح الفقراء والمظلومين» (ص ٦٧).

ثم يُعَدِّد الدكتور مصطفى محمود ما يتضمَّنُه الإسلام من مبادئ نظراً في عصرنا الحاضر أنَّها من ابتداء الاشتراكية العلمية؛ فالإسلام لا يسمح بالطبقية، والإسلام يرفض التفاوت الفاحش في الثروات، وثروة الغني لا تكون مشروعة إذا كان في المجتمع فقيرٌ واحدٌ لا يجد القوت، بل إنَّ الإسلام، في رأي الكاتب، قد عرف المنطق الجدلي أو الديالكتيكي واستخدمه (ص ٧٠-٧١).

كل هذا كلام جميل ... ولكنَّ ألم يفكر الدكتور مصطفى محمود أبداً فيما يؤدي إليه كلامه هذا؟ إنَّه يجعل حملته الضارية على الماركسية أمراً لا معنى له، بل أمراً متناقضاً مع إيمانه الديني الذي يتدقَّق على صفحات كتبه ومقالاته؛ ذلك لأنَّه إذا كان الإسلام قد تضمَّن كل هذه المبادئ التي دعت إليها الماركسية بعده بزمان طويل، فلا معنى للحملة على الماركسية ووصفها بأقبح الصفات، بل إنَّ أقصى ما يمكن أن تُتهم به في هذه الحالة هو أنَّها ليست مذهباً جديداً كما تتصوَّر، وإنَّما سبقها الإسلام في كثير من مبادئها الأساسية. وهذه — كما نرى — هفوة لا تستحقُّ أقذع الشتائم.

بل إنه، إذا صحَّ ما يقوله الدكتور مصطفى محمود، فإنَّ مهاجمته للماركسية تصبح مظهرًا من مظاهر ضعف الإيمان وتزعزُع العقيدة؛ إذ إنَّ المذهب الذي يتضمَّن كثيراً من المبادئ الدينية السامية لا يصحُّ أن يُهاجم، بل إنَّ من الواجب — عند أيِّ متدينٍّ سليم

العقيدة — أن يشفع للماركسية وجود هذه المبادئ فيها، لأنها انتفقت مع الإسلام في نقاط أساسية، ثم اختلفت معه بعد ذلك في نقاط أخرى. وما دام الكاتب قد أثبت أن القضايا الرئيسية في الماركسية قد سبق أن دعا إليها الإسلام، فإن هذا وحده كافٍ لأن يبعث في نفسه احترامًا لها، ما دامت قد اقتربت إلى هذا الحد من عقيدته التي يؤمن بها من أعماق قلبه.

على أنني أود أن أسجل هنا، للإنصاف، أن هذا التناقض ليس مقتصرًا على الدكتور مصطفى محمود وحده، بل لقد شهدت السنوات الأخيرة سيلًا من الكتب التي ظهرت في مصر وفي بلاد عربية متعددة، تتحدث عن اشتراكية الإسلام، وتستمد كل المبادئ الرئيسية في الاشتراكية من مصادر إسلامية، ثم تهاجم الماركسية بكل عنف. وهذا ما لا أفهمه، لأن المنطق السليم لا يسمح لأصحاب هذه الكتب إلا بأحد أمرين؛ إما أن يهاجموا الماركسية (وهذا حق مشروع لهم إذا شاءوا) ويؤكدوا أن الإسلام مخالف لكل مبادئها ولا يتضمن شيئًا مما تدعو إليه، وإما أن يؤكدوا اشتراكية الإسلام ويحترموا الماركسية لأنها تضمنت على الأقل بعضًا مما سبق أن دعا إليه الإسلام. أمّا أن يجمعوا بين محاربة مبادئ الماركسية بضراوة وتأكيد سبق الإسلام إلى مبادئها الأساسية، فهذا ما لا يقبله عقل ولا منطق.

ولنتنقل في المناقشة خطوة أخرى، ونتساءل: أكان من الممكن للدكتور مصطفى محمود، أو أي كاتب آخر يسلك هذا الطريق، أن يكتشف في الإسلام مبادئ مثل عدم السماح بالتفاوت الطبقي، أو تدخل الدولة في الاقتصاد، لو لم يكن ماركس نفسه، وغيره من المفكرين الذين دعوا إلى هذه المبادئ قد ظهوروا بالفعل؟ لقد اهتدى إليها الدكتور مصطفى محمود بـ «أثر رجعي»، وبدأ له أنها كانت موجودة هناك، في انتظار من يكتشفها. غير أن وقت اكتشافها لم يحن إلا بعد أن توصل إليها مفكر عادي من عباد الله الفقراء أمثالي وأمثالك، وعندئذ فقط «وجدها» الدكتور مصطفى محمود وأمثاله من الكتاب في النص الديني، والدليل على ذلك أن أحدًا لم يتحدث عن الاشتراكية في الإسلام إلا بعد أن ظهرت الاشتراكية بالفعل، وبالطريقة العادية، كما أن النص الديني، في المجتمعات الإسلامية التي تكره الاشتراكية لأسباب «دنيوية» خالصة، لا يُفسر أبدًا على أنه يحمل معنى إلغاء الطبقات أو مصادرة أموال الأغنياء لصالح الفقراء أو تدخل الدولة وتوجيهها للاقتصاد. إننا لا نقول جديدًا إذا ذهبنا إلى أن كل عصر «يقرأ» النص الديني بروح مختلفة مستمدة من ظروفه ومن المرحلة التي وصل إليها تطوره. ولو كان النص الديني قد أودع

كل شيء، من ماضي البشر وحاضرهم ومستقبلهم، لَمَّا عاد البشر في حاجة إلى جهد أو فكر أو علم، ولاكتفوا بقراءة النص وتطبيقه حرفياً. ولذلك فإنَّ الاعتقاد بوجود كل ما يحتاج إليه الإنسان حاضراً ومستقبلاً في النص الديني معناه قعود الإنسان عن الحركة وعن التطور والتطلع إلى المستقبل.

وأنا في هذه النقطة أتفق كل الاتفاق مع ما قاله الدكتور مصطفى محمود في أول فقرة اقتبسناها من كتابه في هذا المقال، ولكن الذي أوَّده، وأختلف فيه معه ومع أصحاب المحاولات الكثيرة التي تسير في هذا الطريق نفسه، هو أنَّه، ما دامت الحكمة الإلهية قد أرادت من النص الديني أن يكون حافزاً للإنسان إلى العمل وإلى المزيد من الارتقاء، فإنَّ الاجتهاد البشري في كل عصر من العصور هو الذي يُمكن الإنسان من أن يهتدي إلى معانٍ متغيرة ومتطورة في النص الديني الواحد، ومن ثمَّ فإنَّ وجود النص لا يحول دون سير البشر في تفكيرهم سيراً مستقلاً. وبالاختصار فإنَّ الدكتور مصطفى محمود يستحقُّ الثناء على الجهد الذي بذله، والذي سبق أن بذله عشرات غيره، لكي يهتدي في النص الديني إلى مبادئ أساسية في الاشتراكية، ولكنه لا هو ولا غيره كان سيتمكن من تفسير هذا النص بطريقة اشتراكية لو لم تكن الاشتراكية قد ظهرت بالفعل في مكانٍ ما من العالم، وعلى يد إنسان عادي مثلي ومثلك.

وأخيراً، أصل إلى الملاحظة التي ربما كانت أهمَّ ما استلَّفت نظري في هذا الكتاب؛ وهي هبوط المستوى الذي نُوقِش به موضوع الماركسية، وترديد المؤلف لمجموعة من «الكليشيهات» المحفوظة التي لا تليق بأيِّ باحث يريد أن يتعمَّق الموضوع. وهنا أصل إلى النقد الثاني الذي كنتُ قد أشرتُ إليه من قبل، وهو سوء فهم الماركسية، بعد أن فرغتُ من الكلام عن النقد الأول، وهو التناقض في معالجة الموضوع.

ففي الكتابات السوقية عن الماركسية، شاع القولُ إنَّها مذهب يجعل الإنسان عبداً للمادة، وشاع انتقادها بالقول إنَّ في الإنسان ما هو أسمى من المادة، وأنَّه لا يحيا بالخبز وحده، وإنَّ الفكر الماركسي لا يعترف إلاَّ بالماديات، ويُسقط من حسابه كل العوامل الروحية والقيم الخلقية والمبادئ المعنوية. والقائلون بهذا التفسير المُبتذل، إمَّا أناس يُردِّدون ما سبق أن قرأوه في كُتب رخيصة، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث في الموضوع بطريقة علمية، وإمَّا أناس لهم مصلحة في هذا التشويه. ومن المؤسف أنَّ الدكتور مصطفى محمود قد انساق في كتاباته وراء هذا الاتجاه ولم يحاول أن يتعمَّق بحث هذا

الموضوع الحيوي، بل إنَّ من المُستبعد أن يكون قد قرأ مرجعاً أصلياً واحداً في الماركسية، لأنَّه لو كان قد فعل لَمَّا امتلأ كتابه بتلك الأحكام المتسرعة التي تتردَّد على ألسن السُّدج أو أصحاب الأغراض.

وكما قلتُ من قبل، فإنَّ من حقِّ المؤلِّف أن ينقُذ الماركسية كما يشاء، ولكنَّ إذا لم يكن هذا النقد مبنياً على دراسة متعمِّقة فإنَّه يتحوَّل إلى سلاح يرتدُّ إليه ليصيبه هو ذاته. وكم في بلاد الغرب من نُقَّاد للماركسية يناصبونها أشدَّ العداء، ولكنهم يناقشونها على مستوى متعمِّق يدعو إلى الاحترام. أمَّا قصة جري الماركسية وراء الماديات فلم يعد أحدٌ يُردِّدها إلَّا في البلاد المتخلفة، ولم تعد تُوجَّه إلَّا إلى الشعوب ذات المستوى الثقافي الهابط، والتي آمَل ألا نكون من بينها.

فماركس، في نظر الدكتور مصطفى محمود، يقول بـ «بهيمة التاريخ» (ص ٣٠)، وفي «المجتمعات الاشتراكية» لا يفهمون أنَّ الإنسان ليس مجرد بطن وغرائز (ص ٧٤)، كما أنَّ «خطأ الفكر المادي أنَّه تصوِّر أنَّ ثلاث وجبات دسمة ومصروف يد وكساء ودواء يمكن أن تكون عزاء كافياً لإنسان يعلم أنَّه وُلد ليموت» (ص ١١).

وفي كل صفحة من صفحات الكتاب يُردِّد المؤلِّف الخلط الشائع بين لفظ «المادية» الذي يطلقه ماركس وإنجلز على مذهبهما في الفلسفة والمجتمع والتاريخ، وبين السعي إلى الماديات والانقياد إلى الحياة البهيمة والحرص على إشباع البطن والغرائز.

ومع اعترافي بإمكان انتقاد الماركسية في نواح كثيرة، فإنَّ هذا النقد بالذات أبعد ما يكون عن روح الماركسية. بل إنَّ الماركسية لم تظهر أصلاً إلَّا لكي تحارب السعي وراء الكسب والمال، ولم تكن لها قوة دافعة سوى مهاجمة الجشع الرأسمالي الذي أحال الإنسان إلى حيوان يقتنص للقيمة من فم أخيه. ولا يوجد تشويه أبعد عن الحقيقة من استغلال اسم «المادية»، الذي أطلقته الماركسية على نفسها، من أجل نشر الاعتقاد بأنَّ الماركسية تدعو الإنسان إلى الجري اللاهث وراء المادة، لأنَّ هذا بالضبط ما تعييه الماركسية على الرأسمالية، وهو الذي جعل الماركسية تسعى إلى القضاء على النظام الرأسمالي وإحلال نظام اشتراكي أكثر إنسانية محلَّه.

ما رأيك، يا دكتور مصطفى محمود في العبارة الآتية: «الإنسان يصبح ثرياً بقدر ما يكون، لا بقدر ما يملك؟» أتدري مَنْ قائلها؟ إنَّه كارل ماركس، وفي كتابه الأكبر «رأس المال». وما رأيك في العبارة الآتية، التي تصف حالة العامل في المجتمع الرأسمالي: «إنَّ العامل في عمله لا يؤكد ذاته بل ينفيها، ولا يشعر بالرضا بل بالتعاسة، ولا يُنمِّي بحرية

قدراته الجسمية والذهنية بل يُدْمَر جسمه ويُدْمَر ذهنه ... ونتيجةً لذلك فإنَّ الإنسان لا يعود يشعر بأنَّه يسلك بحرية إلَّا في وظائفه الحيوانية ... أي في الأكل والشرب والتناسل. أمَّا في وظائفه الإنسانية (أي العمل والإنتاج) فإنَّه لا يشعر إلَّا بأنَّه حيوان. فما هو حيواني يغدو إنسانياً ... وما هو إنساني يغدو حيوانياً. أتدري مَنْ قال ذلك؟ إنَّه كارل ماركس في «المخطوطات الفلسفية والاقتصادية».

هل سمعتَ عن نقد ماركس لفكرة الربح في النظام الرأسمالي؟ وهل تعلم أن أول ما تدافع به الرأسمالية عن نفسها في عالم اليوم هو أنَّ دافع الربح (أي الكسب المادي) أساسي لدى الإنسان؟ إنَّني لا أودُّ أن أدافع أو أهاجم، ولكني فقط أقرُّ حقيقةً عامَّة هي أنَّ الماركسية لم تظهر أصلاً إلَّا لمحاربة مبدأ الربح المادي، بوصفه حافزاً لعمل الإنسان، في النظام الرأسمالي.

هل سمعتَ عن تحليل ماركس لفكرة «التشيؤ»؟ في هذا التحليل يقول ماركس إنَّ الإنسان قد أصبح، في النظام الرأسمالي، «شيئاً» يُباع ويُشترى، ويعلو ثمنه وينخفض في سوق العرض والطلب، وانعكس ذلك حتى على الانفعالات والعواطف البشرية، فأصبحت بدورها أشبه بالسلع التي تُعرض في السوق، وأصبحت مُبتذلة، يغلفها الجشع وتتحكَّم فيها الأغراض والمنافع. لقد استغرق تحليل هذه الظاهرة جزءاً كبيراً من كتاب ماركس الرئيسي، فهلاً تعتقد أنَّه كان من واجبك أن تقرأ شيئاً من ذلك قبل أن تنشر بين الناس كُتُباً عن الماركسية؟ وإذا كنت قد قرأت، فكيف أبحث لنفسك أن تُردِّد الأحكام المُبتذلة عن دعوة الماركسية إلى إشباع البطون وملء الجيوب، في الوقت الذي امتلأت فيه كتابات ماركس بالدعوة إلى استرداد إنسانية الإنسان، وتخليصه من تحكُّم عوامل السوق التي تمتن كرامته وتحوّل بينه وبين تحقيق ذاته؟

إنَّ التفسيرات السوقية الشائعة مبنية على فهم سطحي لتعبيرات مثل «المادية الجدلية» و«المادية التاريخية» و«التفسير الاقتصادي للتاريخ». ولكن هذا التفسير الاقتصادي للتاريخ له حدوده التي لا يعرفها أصحاب هذه التفسيرات. فالتاريخ، عند ماركس، ظلَّ حتى اليوم تاريخاً «طبقياً»، وفي مثل هذا التاريخ لا بدَّ أن تكون العوامل الاقتصادية والمادية هي المُتحكِّمة في البشر. ولكن عندما يتجاوز الإنسان المرحلة الطبقية، ويبدأ التاريخ «الحقيقي» الذي يتمُّ فيه القضاء على كل مظاهر استغلال الإنسان للإنسان، فعندئذ لا يعود هناك مجالٌ لتفسير الظواهر الإنسانية تفسيراً مادياً، لأنَّ الإنسان سيكون قد تغلَّب على سيطرة العوامل المادية وأصبح هدفه هو الارتقاء بملكاته وقدراته الإنسانية. وفي عهد كهذا لن يعود للتاريخ المادي أيُّ معنى.

وبعبارة أخرى، فإنَّ المرحلة التي تحلُّم بها الماركسية، وتكافح بكل قوة من أجل تحقيقها، هي مرحلة لن يسريَ عليها التفسير المادي للتاريخ. أمَّا في المرحلة الماضية والحاضرة، التي يشيع فيها استغلالُ الإنسان للإنسان، فإنَّ العوامل المادية ستظلُّ هي التي تتحكم في سلوك البشر، وفي فلسفاتهم وآدابهم وفنونهم، أي ستظلُّ الروح مُكبَّلة بقيود المادة.

هذا الكلام معناه أنَّ التفسير المادي يسري على مرحلة «سقوط» الإنسانية، إذا جاز لي أن أستخدم هذا التعبير الديني، أمَّا في مرحلة «النجاة والخلاص» فلن يعود لهذا التفسير معنى، لأنَّ الأساس الذي يرتكز عليه، وهو التقسيم الطبقي للبشر، لن يكون له وجود. قد يكون هذا الرأي الماركسي مُسرفاً في الخيال، وقد يكون فيه كثيرٌ من الخطأ، أو من التنبؤات التي لم تتحقَّق ... هذا كله ممكن، وأنا أول من يعترف بأنَّ الماركسية ليست مُنزَّهةً عن الخطأ، وبأنَّ مَنْ نظروا إلى تعاليمها كما لو كانت مُنزَّلةً أساءوا إليها أبلغ الإساءة، كما أنني أول من يعترف بأنَّ كثيراً من تطبيقات الماركسية قد تضمَّنت قدراً غير قليل من التشويه. ولكن هذا كله شيء، وتشويه الحقيقة العلمية للمذهب شيء آخر. ومن المستحيل على مَنْ قرأ، ورجع إلى المصادر الأصلية، أن ينقاد إلى مثل هذه التفسيرات المُبتذلة.

إنَّ واجب الكاتب الأمين نحو قُرَّائه الذين يُؤلُّونه ثقتهم، ويتخذون منه مرجعاً في الأمور التي لا يمكن أن يطلَّعوا عليها بأنفسهم، هو أن يصدِّقهم القول ويتحمَّل عنهم عبء البحث والتنقيب، ولا يستغل حاجتهم إلى المعرفة من أجل فرض آراء ناقصة أو مشوَّهة، أو من أجل المسارعة إلى كتابة أيِّ شيء يخطر على البال، اعتماداً على أنَّ المطابع في الانتظار، والقارئ مضمون.

هذا واجبك يا دكتور مصطفى محمود بوصفك كاتباً، وبوصفك مثقفاً، وبوصفك مسلماً؛ أن تصدِّق قُرَّاءك الكلمة، وتنقلها إليهم أمانةً من مصادر الحقيقة، وبعد ذلك فلتنقُد الماركسية كما تشاء، ما دُمْتَ قد اطلعتَ عليها بالقدر الذي يكفيك لكي تُعبِّر عن آرائها تعبيراً صادقاً.

وأخيراً، فإنَّ لديَّ أمنيةً أطمع في أن تُحقِّقها لي، ولقُرَّائك الكثيرين، هي أن تؤلِّف يوماً ما (وخير البرِّ عاجله) كتاباً عن «الرأسمالية والإسلام»، حتى تكتمل لدى القارئ صورتك بوصفك مُفكراً يناصر الإسلام وحده، لا هذا المذهب أو ذاك. وسأكون في انتظار كتابك

هذا بشوقٍ بالغ، وكل ما أرجوه، في هذه الحالة بدورها، هو أن تُعطيَ الفكر الرأسمالي فرصةً كاملةً لكي يُعبّر عن نفسه من خلال مصادره الأصلية، حتى لا يتَّهمك أحدُ بأنَّك ظلمتَ الرأسمالية كما ظلمتَ الماركسية!

