

قراءة في مفهوم التقدم

الدكتور عبد الوهاب المسيري

إن "التقدم" (بالإنكليزية: بروجرس progress) من "تقدّم" بمعنى "سار أو انتقل إلى الإمام"، ويشير لفظ "التقدم" إلى أية حركة تتجه وجهة مرغوباً فيها، وإلى التحول المتدرج من حال إلى ما هو خير منها، وعادة ما يرتبط التقدم (في الخطاب السياسي والفلسفي الشائع) بقيم مثل الانفتاح والتطور في الآراء السياسية والاجتماعية والاستتارة وغيرها، والتقدم هو الإجابة التي تقدمها المنظومة المعرفية (التحديثية الترشيدية) على السؤال المعرفي النهائي الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون.

ومعظم الحضارات تحتوي على مفهوم للتقدم والتخلف والرقي والانحطاط، ولكن التقدم والرقي مرتبطان بمطلقات كل المجتمع ومقدساته، ولم تكن هناك نظرية عامة للتقدم تضم كل البشر، وتفترض وحدة التاريخ الإنساني وحركته الدائمة نحو مستقبل أحسن، ويذهب بعض المؤرخين إلى أن فكرة التقدم كامنة في العقيدة المسيحية (وفي الديانات التوحيدية ككل)، فالفكر اليوناني القديم -شأنه شأن كثير من الوثنيات القديمة- كان لا يؤمن بإله مفارق للطبيعة، منزه عنها؛ ولذا كان يرى التاريخ باعتباره حلقات متكررة لا معنى لها، ولذا فإن الفكر الوثني فكر عديم تشاؤمي (وهذا ما أكدته "نيتشه"، الذي كان يؤمن بالعود الأبدي، ويطالب بالعودة إلى فلسفة ما قبل سقراط)، أما في الديانات التوحيدية، فهناك إله مفارق للطبيعة والتاريخ، يمنحها هدفاً نهائياً، يتحقق تدريجياً في داخل

الزمان، من خلال عون الإله وجهد الإنسان، إلى أن نصل إلى لحظة الخلاص النهائية، وقد عبّر هذا عن نفسه في العقيدة اليهودية في اللحظة "المشيحانية"، حينما يعود الشعب إلى أرضه المقدسة تحت قيادة "الماشيح" المختار، وحينما جاء المسيح، وأعلن أن شريعته تجبُّ الشريعة اليهودية، وأن نطاق الخلاص قد اتسع ليشمل كل البشر، وقسم التاريخ إلى ما قبل الميلاد وبعد الميلاد، باعتبار أن ميلاد المسيح هو اللحظة التي تجسد فيها الإله (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) في التاريخ، واكتسب التاريخ معنى من خلاله، وعلى الرغم من هذا الإيمان العميق بإمكانية الخلاص، فإن المسيحية كانت تؤمن بأن عقل الإنسان محدود، وأنه كائن ساقط خاطئ؛ ولذا فإن هناك رؤيتين للتاريخ: واحدة متفائلة تؤكد إمكانية الخلاص التدريجي، والثانية متشائمة تؤكد فكرة السقوط ومحدودية الإنسان.

وقد تمت علمنة الفكرة التاريخية المسيحية المتفائلة في عصر النهضة، وهيمنت المرجعية الواحدة المادية على رؤية الإنسان الغربي للكون، فأصبح للتاريخ هدف، يتحقق في الزمان من التأكيد على لا محدودية العقل الإنساني، وعدم حاجته لوجي إلهي، وعلى أن التقدم حتمي، فهو كامن في القوانين الطبيعية ذاتها، التي تدفع بالتاريخ الإنساني، وظهرت فكرة التاريخ الإنساني العالمي، فقانون الطبيعة قانون عام واحد، يدفع بالتاريخ الإنساني كله حسب متتالية محددة، وبدأت فكرة التقدم تتبلور على يد فلاسفة مثل فيكو وفولتير وتورجو وهردر وكانط. وظهرت فكرة المراحل في

٤- الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة، ولا يمكن أن يصيبها العطب أو الخلل (فالمادة لا تقنى).

٥- التقدم عملية عالمية واحدة خطية ذات اتجاه واحد، تتم حسب قانون طبيعي عام واحد، يتبدى في كل زمان ومكان -وفي جميع المجتمعات- حسب متتالية واحدة تقريباً.

٦- يتم التقدم في جميع المجالات دون تفریق بين مجال مادي ومجال إنساني؛ ولذا كان من المفروض أن يتم التقدم في عالم الفنون والآداب، بل وفي الطبيعة البشرية ذاتها (فلا يمكن أن يكون هناك شيء ثابت في عالم الطبيعة).

٧- يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة) ؛ ولذا فإن ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي معين يصلح لكل التشكيلات الأخرى (وهذا ما نسميه الوحدة التاريخية للوجود).

٨- قد يتم التقدم عبر مراحل تطويرية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب، ولكن المراحل المختلفة تصل -في نهاية الأمر- إلى نفس الهدف، وتحقق نفس الغايات.

٩- تعتبر المجتمعات الغربية -خصوصاً في غرب أوروبا- هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يُحتذى.

١٠- الدولة القومية المركزية هي من أهم آليات التقدم - إن لم تكن أهمها - فهي التي تقوم بترشيد

فكر "أوجست كونت" ثم هيغل وماركس، وأصبحت فكرة التقدم فكرة أساسية في فكر الاستتارة، ثم وصلت إلى قمة ازدهارها وشيوعها في أواخر القرن التاسع عشر (عصر الإمبريالية والداروينية).

وقد تغلغت الفكرة في جميع المجالات، فظهرت نظرية التطور، التي حظيت بالقبول العام لدى المتخصصين في العلوم الاجتماعية المختلفة، ومن ثم ظهرت العديد من النظريات الاجتماعية والسياسية، التي تفترض مفهوم التقدم دون أي تساؤل، وكأنه معطى بدهي لا يقبل النقاش، وظهرت النظرية العرقية والإمبريالية، التي تستند اعتذارياتها إلى فكرة تقدم الإنسان الغربي، وتفوقه على بقية شعوب الأرض.

ومفهوم التقدم -في المنظومة الغربية- يدور في إطار المرجعية المادية الكامنة (في عقل الإنسان والطبيعة)، ويستند إلى عدة منطلقات، يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١- عقل الإنسان غير محدود؛ فهو مكثف بذاته، لا يحتاج إلى أي عون خارجي، وهو قادر على معرفة الطبيعة، والسيطرة عليها؛ إذ إن العقل يكتسب -من خلال التطور- مزيداً من المنطق والرشد والتفكير.

٢- المعرفة الإنسانية ستنزل تتراكم بشكل مطرد وبلا نهاية (أو سنصل إلى نقطة النهاية حين يتم السيطرة النهائية على الطبيعة).

٣- يستند مفهوم التقدم -شأنه شأن كل المفاهيم الفلسفية والمعرفية الغربية الحديثة- إلى المطلق العلماني: الطبيعة المادة.

تحقيق قانون الحركة (المادي العام)، وقد اكتشف الغرب أن التقدم هو زيادة المنفعة، وتعظيم اللذة لأكبر عدد ممكن من البشر. وبالتدرج أصبح التقدم هو تزايد القوة والسلطة.

١٧- الإنسان هنا هو الإنسان الطبيعي/ المادي ذو الاحتياجات الطبيعية المادية العامة (ثم أصبح الإنسان الطبيعي/ المادي الأبيض في المنظومة الإمبريالية).

لكل ما تقدم -وعلى الرغم من الحديث عن التقدم كعملية لا نهائية- فإنه اكتسب مضموناً مادياً كميّاً لا إنسانياً (بمعنى أنه مفهوم يسير اختزالي، يلخص هدف الإنسان في الكون في بضعة أهداف نهائية ذات توجه مادي حاد) .

وأصبح الإطار الكلي والنهائي لمفهوم التقدم ليس الإنسان كإنسان ، وإنما مقاييس ليست بالضرورة إنسانية مثل الإنتاجية ومعدلات الاستهلاك ؛ ولهذا ظهرت مؤشرات على التقدم ومقاييسه ذات طابع مادي كمي لا تكثرث بإنسانية الإنسان ، مثل: عدد الهواتف - نسبة البروتين - عدد السيارات وسرعتها - طول الطرق - معدل تحرك البشر وانتقالهم وحركيتهم ، وهي مقاييس تركز على ما يقاس ، وأما ما لا يقاس فقد استُبعد أو هُمّش ، وتُرَكِّز على العام دون الخاص ؛ ولذا فهي تُسقط كل الخصوصيات الدينية والإنسانية ، وتتركز على قياس الثمرة المباشرة العاجلة والمحسوسة ، دون الثمن الآجل غير المباشر وغير الملموس ؛ ولذا تمت إزالة المدن القديمة باسم التقدم ، وتم غزو العالم لنفس السبب ، وقد أبيت الشعوب والأقليات لتحقيق نفس الهدف ، وتساعد إيقاع المجتمع ،

كل من الواقع الإنساني والإنسان نفسه، وتحوّله إلى مادة بشرية منتجة نافعة.

١١- ثمن التقدم (السلبى) أقل بكثير من عائدته (الإيجابى)؛ ولذا فإن ثمن التقدم معقول، ويمكن قبوله.

١٢- التقدم -مثل قوانين الطبيعة/ المادة- عملية حتمية، تتم على الرغم من إرادة الأفراد وخارجها، ولا يمكن لأحد إيقافها (فما يدفع التاريخ هو قوانين الطبيعة الكامنة فيه).

١٣- عملية التقدم مثل (الطبيعة / المادة) ليس لها غائية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي محدد ، التقدم (مثل الطبيعة / المادة) مجرد حركة أو عملية ، وعملية التقدم لا علاقة لها بأية قيم دينية أو أخلاقية أو إنسانية ، ومن ثم قد تتساقط مثل هذه القيم نتيجة عملية التقدم المستمر والحتمي.

١٤- عادة ما يتقدم المرء نحو شيء ما من مكان إلى آخر، ولكن التقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني الانتقال (الترانسفير) دون تحديد الهدف من الحركة، ومن ثم يتحول التقدم بالإنكليزية: بروجرس (progress) إلى مجرد عملية بالإنكليزية: بروسى (process).

١٥- التقدم - بذلك - يصبح بلا مرجعية ، أو يصبح مرجعية ذاته ، ومن ثم يصبح هو الوسيلة والغاية ، فنحن نتقدم كي نحرز مزيداً من التقدم (وهي عملية لا نهائية)، أي أن التقدم ليس حتمياً وحسب، وإنما نهائي أيضاً، فهو تقدم وحسب.

١٦- ولكن الحركية ليست محايدة تماماً، ولا بريئة إطلاقاً، فثمة تحيزٌ -للرؤية المادية- كامن في مفهوم التقدم الغربي ، فالتقدم هو ما يساعد على

ينبّه عنوان "الإسلام والقانون الدولي" إلى أدراك أهمية العالم الإسلامي والإسلام كدين ومنظومة من القيم، في العلاقات الدولية. وهناك من بين الدول ٢٠٠٤ في العالم ٥٧ دولة عضواً في منظمة المؤتمر الإسلامي، تتعامل مشتركة مع قضايا رئيسية تهم المسلمين، أبرزها قضية فلسطين.

أما علي الصعيد غير الرسمي فقد شهدنا في العقدين الأخيرين بروز حركات تتحدى الحكام المحليين والنفوذ الغربي بلغة مستمدة من التقاليد الإسلامية، تقوم علي استنهاض الأمة والتضامن مع المسلمين المضطهدين في عدد من البلدان، من البوسنة الي كشمير وغيرها، والتتديد بخطة غربية مفترضة للنيل من الإسلام والدعوة إلى المقاومة - التي تصاغ أحياناً (لكن ليس دوماً) بأنها دعوة الي الجهاد.

قبل ١١ أيلول (سبتمبر) الماضي، احتلت قضية علاقات الغرب مع العالم الإسلامي، إضافة إلى علاقة الأخير مع العالمين الآخرين - الصين، والهند ب . هندوسيتها المتزايدة- مركز الصدارة في العلاقات الدولية. وكفينا في هذا المجال النظر إلى تأثير الثورة الإيرانية والحرب في أفغانستان وفلسطين وكشمير، ثم حربي تقرير المصير اللتين خاضهما المسلمون في البوسنة وكوسوفو في التسعينات. وفي ١٩٩٨، على سبيل المثال، كان تفجير السفارتين الأمريكيتين في شرق أفريقيا، وأعلنت حرب طويلة الأمد علي الإرهاب. أما في داخل العالم الإسلامي، فيدور النقاش حول الكثير من قضايا العلاقات الدولية المعاصرة -مثل التنمية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، والعولمة -

وتقطعت الأواصر الإنسانية لنفس الحُجة ، وقُضي على كل الخصوصيات (حتى وصلنا إلى قمة التقدم والنظام العالمي الجديد ونهاية التاريخ والإنسان)، دون أي حساب للنتائج السلبية لكل هذه العمليات التقدمية.

ويتضح تحيز مفهوم التقدم للتقدم المادي، إن طالبا استخدام مفهوم مثل الطمأنينة والسعادة كمعيار للتقدم، فالرد على ذلك معروف، وهو أن الطمأنينة والسعادة أمور نسبية ومتغيرة لا ت، أما التقدم المادي فيمكن قياسه علمي، وهو ما يعني أن التقدم شيء، والطمأنينة والسعادة شيء آخر. وأن التقدم هو -في واقع الأمر- تمدد مادي، وليس تحققاً إنسانياً؛ ولذا فإنه بدلاً من مؤشرات من عالم الإنسان (السعادة والطمأنينة) يسقط الإنسان في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عالم الأشياء (السرعة- الإنتاجية.. الخ)، دون أي اكتراث بمدى تحقيقها السعادة أو البؤس للإنسان.

نقلا عن مجلة المنار الجديد العدد ٩

الإسلام والقانون الدولي

صراع بين نظرتي المصالح والقيم إلى العلاقات

بين الأمم

فريد هال يداي

العالم الإسلامي، أشهرها تنظيم القاعدة، أن العالم الإسلامي في حال حرب مع الغرب (أو أن عليه أن يعلن تلك الحرب)، فيما ينتشر القلق في الغرب من العلاقات مع العالم الإسلامي، مع تركيز من هذا الطرف أو ذلك على أن هناك حرباً صليبية مستمرة بين العالمين. نستخلص من هذا، باختصار، أن عنواناً لمحاضرة مثل الإسلام في العلاقات الدولية، لا يحتاج إلى المزيد من التبرير، أو هذا ما يبدو.

سوى أن هناك مقارنة أخرى ممكنة لهذا الموضوع، تشكك في الكثير من الافتراضات التي تقوم عليها إطروحات مثل الإسلام ضد الغرب، وتعميمها لتشمل العلاقات الدولية. هذه المقارنة، في شكل مقتضب، هي كالتالي: الإسلام كلاهوت، أو كمنظومة من المقولات، يعبر عن جملة من الآراء في السياسة والمجتمع والعلاقات الدولية والبيئة الخ، لكنه حين يقوم بذلك لا يقدم هدفاً محدداً دون غيره أو سياسة متميزة، مثل صوت واحد يدعو إلى خط واحد للعمل. بل إنه بمثابة لغة يمكن من خلالها التعبير عن اهتمامات أخرى.

إن الدين بذاته، الإسلام أو غيره، لا يقدم منظوراً أو تحليلاً للعلاقات الدولية المعاصرة، كما لا يعطي تفسيراً لممارسات الشعوب أو الدول المسلمة نفسها. إنه قد يستخدم لصوغ موقف ما، لكنه بذاته لا يقدم تفسيراً. السؤال، إذًا، ليس عن الكيفية التي تساعدنا فيها منظومة من القيم الدينية على تحليل ممارسات دول أو حركات معارضة، بل عن كيفية تعريف تلك الدول والحركات للدين واستعماله لأغراضها الخاصة.

من خلال مفاهيم مستمدة من التقاليد الإسلامية. ذلك أن للخطاب الإسلامي الكثير مما يقوله حول الكثير من القضايا الاجتماعية والسياسية المعاصرة، من بينها العلاقات الدولية.

ترابط كل هذا بالطبع، وفي شكل متزايد، مع الاعتقاد الذي برز علي نطاق واسع في التسعينات في الدور الذي تلعبه الثقافة والحضارة - اللتين اختصر معناهما في حالات كثيرة إلى الدين - في العلاقات بين الدول. ويعني هذا أن علينا عند نقاش هذا الموضوع ألا نتناول العلاقة بين العالم الإسلامي والعالمين إلى غربه وشرقه فحسب، بل أيضاً الطريقة التي ينظر بها الآخرون، والغرب خصوصاً، إلى العالم الإسلامي. النص الأكثر شهرة عن الدور الذي تلعبه الحضارة في صوغ العلاقات الدولية هو كتاب صموئيل هنتغتون "صدام الحضارات"، الذي يحظى بالكثير من الاحترام (لكن ربما بقدر أقل من القراءة) لدي الأصوليين والقوميين في الشرق والمحافظين في الغرب. وهناك الآن دعم (أو تسامح) أوسع لتفسير الصراعات والسياسات الحديثة علي أساس عناصر مثل الهوية والأمة والحدود التاريخية الفاصلة وغيرها. وتشكل أعمال مؤلفين مثل روبرت كابلان وفي. اس. نيبول جزءاً من هذا التيار المتزايد النفوذ، من هنا لا يحتاج نقاش دور الإسلام في العلاقات الدولية بالضرورة إلى أن يهدف إلى تفسير كل أوجه عالمنا الحالي، بل يكتسب قدراً من الصدقية من كونه جزءاً من تفسير أوسع للسياسة على أساس الثقافة والقيم. وقد تقوّي هذا الموقف أكثر بعد ١١ أيلول، إذ أكدت أصوات كثيرة في

الأمة، يتماشى مع الدولة الحديثة وأيديولوجيتها، أي القومية. المواقف النافية لذلك التماشي رائجة، وأمكن دوماً دعمها باستشهادات من القرآن والحديث. لكن، على الصعيد العملي، وفي سياق السياسات الحديثة، ليس من وجود لهذا التناقض. لقد نادي بعض المسلمين خلال القرنين الماضيين بالأمة الإسلامية وضرورة إقامة كيان سياسي أوسع لتأطيرها. وتحدث المؤرخ الألماني راينهارد شولتزه عن تنامي جمهور إسلامي موحد. وكان جمال الدين الأفغاني بدأ في الدعوة إلى ذلك في القرن التاسع عشر، فيما يمثل تنظيم القاعدة واحدة من أحدث الحركات التي تعبر عنه. لكن، إذا كان المسلمون حافظوا على شعور الانتماء إلى الأمة فإن ذلك لم يمنعهم من دعم دولهم الوطنية والعمل من ضمنها والتمسك بولاء قومي لها. ومهما كان الرأي الديني في هذا الموضوع لا يجد الباكستانيون أو المصريون أو اليمنيون أو الأتراك صعوبة في الجمع ما بين الانتماء الإسلامي والانتماء إلى أمتهم أو قوميتهم المعينة.

ثانياً، هناك التعبير الذي كثر استعماله (وسوء استعماله) في الآونة الأخيرة، أي الجهاد، الذي يسمح بدوره بتفسيرات متنوعة. فهناك من يركز على الناحية القتالية أو العسكرية في هذا المفهوم، فيما يركز آخرون على البعد المدني والاجتماعي، مثلما في حملات التعليم والصحة، ويفهمه غيرهم على أنه جهاد النفس، أي تهذيبها من خلال العبادة والتأمل والدرس. ويعتمد دعاة الجهاد بالمعنى القتالي على سورة التوبة في القرآن، التي تدعو إلى قتل الكفار حيثما ثقفتهم، غير أن القرآن

هذا طبعاً وبالضرورة طرح عمومي، إذ ليس من مجال لتناول هذه القضايا بالتفصيل - وقد كانت في أية حال مدار نقاش لا نهاية له في الشهور والسنين الأخيرة، ولا شك في أنها ستشغل الكثيرين منا خلال السنين المقبلة. وإذا كان هذا النقاش بطبيعته غير قابل للحسم، فإن من الممكن إحراز بعض التقدم فيه عن طريق توخي الدقة في الطروحات والمفاهيم. وما أقدمه هنا، في محاولة لتثبيت بعض أوجه هذا الموضوع، هو عدد من النقاط المحددة القابلة للتدقيق، يمكن من تناول أفضل لهذا الموضوع المتشابك.

أركز في هذا المجال على أربعة أوجه للموضوع، هي القيم والتاريخ والعلاقات بين الدول وظواهر وحركات الاحتجاج، مختتماً بمؤشرات إلى الاتجاه الممكن للتقدم.

(أ) القيم:

ينطلق الكثير من النقاش للعلاقات الدولية اليوم من مسألة الثقافة والقيم: أليس من الممكن القول أن الإسلام، نظراً لبعض عناصره الذاتية، يقدم منظوراً متميزاً للعلاقات الدولية يشكل عنصراً في العلاقات الدولية المعاصرة؟

الإسلام بالتأكيد يوفر لغة ومفاهيم لبحث العلاقات الدولية. ويقدم أيضاً، وهو أمر مهم، شعوراً بالهوية المشتركة لمجموعة إنسانية تتخطى حدود الدول والقوميات، لكن هذه اللغة تتسم بالمرونة والانفتاح، وتستعمل لأغراض متنوعة.

نكتفي لإيضاح هذه النقطة بأمثلة ثلاثة: المثال الأول مفهوم الأمة. فهناك جدل واسع قديم عما إذا كان الإسلام، في تركيزه على القيم المشتركة بين

إلى تكوين تحالفات ضد روسيا، وكانت بريطانيا وفرنسا وغيرهما من الدول تتحالف مع العثمانيين أحياناً وتعارضهم أحياناً أخرى، وتحالفت بريطانيا معهم ضد روسيا في حرب القرم، ثم تحالفت العثمانيون في الحرب العالمية الأولى مع ألمانيا والنمسا ضد بريطانيا وفرنسا وروسيا.

هذا السجل المتغير نفسه ينطبق على تلك المرحلة التاريخية التي كثيراً ما تستعمل لتفسير الأوضاع السياسية المعاصرة، أي مرحلة العلاقات الكولونيالية. وإذا كانت الكولونيالية الفرنسية شملت تصادماً رئيسياً مع شعوب شمال إفريقيا، التي أدرجتها فرنسا تحت اسم المسلمين، فإن الكولونيالية البريطانية لم تعرف تعبيراً شمولياً مثل هذا. وإذا كانت هناك مواجهات بين الكولونيالية البريطانية والمسلمين (مثلما في العصيان الكبير في الهند في ١٨٥٧م. وفي السودان في ١٨٨٦م) فإن الأعداء الرئيسيين على أصعدة كثيرة، ليس أقلها التصورات العسكرية والمخيلة الشعبية، لم يكونوا المسلمين بل مجموعات أخرى. فقد كان هناك قبل الحرب العالمية الثانية المستوطنون الأميركيون، والوطنيون الإيرلنديون وقبائل الزولو، وبعد ١٩٤٥م كان هناك شيوعيو الملايو الصينيون، والماماو في كينيا، والجيش الجمهوري الإيرلندي، والصهاينة في فلسطين، ومنظمة أيوكا الإغريقية في قبرص. وحتى لو سلمنا بوجود عداء خفي للمسلمين فهو أقل ديمومة وتماسكاً مما تقول به النقاشات الحالية.

في أحيان كثيرة ترتبط مقولة الأساس التاريخي الخفي هذه بمقولة أخرى عن نهاية الحرب الباردة.

والحديث عموماً لا يفرضان ذلك على المسلمين. أخيراً، وهي نقطة رئيسية في الموضوع، هناك العلاقات مع العالم غير الإسلامي، ويمكن هنا ابتداء مقولة العداة والتنافر الدائمين. لكن هناك في الأثر والنصوص ما يوفر الشرعية لسياسات مخالفة. مثلاً، لتعبير الأمة في القرآن عندما يشير إلى سكان المدينة المنورة معنى يشمل المسيحيين واليهود منهم وليس المسلمون فقط. ولا حاجة إلى القول أن ليس من وزارة خارجية لبلد إسلامي، أو صحيفة بالعربية أو الفارسية أو غيرها من لغات العالم الإسلامي، تقسم العالم إلى دار الحرب و دار الإسلام. ومن التبسيطات التي يحفل بها عمل هنتنغتون اعتقاده أن هذا التقسيم شائع فيها.

(ب) التاريخ:

البعد الثاني قيد البحث في النقاش عن الإسلام والعلاقات الدولية هو البعد التاريخي، أي القول أن الصراع بين الإسلام والغرب متوارث من صدام تاريخي. كانت هناك بالطبع مواجهات استراتيجية متكررة بين الطرفين، أبرزها في القرن الثامن للميلاد مع الفتوحات الإسلامية في إسبانيا وفرنسا، ثم في القرنين السادس عشر والسابع عشر عندما تقدم العثمانيون نحو وسط أوروبا. لكن هناك فترات تاريخية كثيرة لم تشهد صراعاً من هذا النوع، وفي الحالات التي شهدت فيها عدواناً، بالمعنى الاستراتيجي أو التجاري، فقد جاء من الغرب وليس من العالم الإسلامي. واتخذت العلاقات بين العثمانيين والدول الغربية من أواخر القرن السابع عشر طابع التحالفات المتغيرة، مثلما كانت الحال بين الدول الأوروبية نفسها. وسعت اسطنبول دوماً

اختراع خطير جديد. (على رغم أن هناك بالطبع من يستفيد من وجود هذا الخطر، مثل صانعي السلاح، لكن أشك في أن الغرب عموماً يستفيد من ذلك بأي معنى يستحق الذكر)، الخلاصة: لدينا ما يكفي من الأسباب للشك في تحليل الوضع الحالي في العلاقات الدولية بالقول أنه نتاج عن نهاية الحرب الباردة.

ج) العلاقات بين الدول:

هذا عن القيم والتاريخ. أما عن العلاقات الدولية نفسها فإن جوهرها هو العلاقات بين الدول، وهو ما يثير السؤال عن مدى الاستناد علي الدين في ترسيم السياسة الخارجية للدول المسلمة. الجواب، علي أعلي تقدير، هو انها لا تعتمد كثيراً عليه. اذ نجد أن العالم الاسلامي والدول والشعوب المسلمة في العالم الحديث تأخذ منحي عمليا في التعامل مع الآخرين، وهي تقاوم وتقاوم حيناً، فيما تصالح وتتاجر وتقيم العلاقات الدبلوماسية والثقافية أحياناً كثيرة، مثلها في ذلك مثل بقية العالم. هناك أشكال من التعاون والتحالف بين الدول المسلمة. من بينها منظمة المؤتمر الاسلامي التي تجتمع مرة كل سنتين، والجامعة العربية وغالبية أعضائها من الدول العربية المسلمة. هناك أيضاً منظمة أوبك التي عملت أحياناً، مدفوعة بالدول العربية العضوة فيها، لمصلحة قضية العرب في الصراع ضد إسرائيل. لكن التضامن بين الدول العربية يقوم على القيم القومية بمقدار لا يقل عن الاعتبار الديني. إضافة إلى ذلك فقد كان لذلك التضامن دوماً حدود معينة، ولم تتجح أي من محاولات الوحدة، سواء كانت الدعوة الراديكالية إلى

ويمكن تسمية هذه بنظرية الفراغ، التي ترى أن الغرب، بعدما زال عدوه الرئيسي بانهييار الاتحاد السوفياتي، انطلق فوراً لخلق أو اختراع عدو آخر هو العالم الإسلامي. وإذ يبدو هذا الرأي معقولاً للوهلة الأولى، فهو لا يثبت أمام التفحص. النقطة الأولى هنا هي أن ليس من مقارنة بين الخطر الشيوعي وذلك الذي توجهه الحركات الإسلامية. وحتى إذا طرحنا جانباً أن غالبية المسلمين لا تريد مواجهة شاملة مع الغرب، فإن التحدي الذي شكله الاتحاد السوفياتي، تلك القوة الرئيسية بأسلحتها النووية وجاذبيتها الأيديولوجية للكثيرين في المجتمعات الغربية، لا يقاس بما تمثله القاعدة والتنظيمات المشابهة.

كما يعاني العالم الإسلامي من وضع اقتصادي بالغ الترددي، بما يمنع عن توجيه أي تحدٍ حقيقي للغرب. وحتى إذا أخذنا الدول المنتجة للنفط نجد انها تودع أموالها في الغرب وتستورد منه غالبية ما تحتاج من البضائع والخدمات.

ثانياً، اذا كان هناك ما يربط تاريخياً بين المواجهة المفترضة بين الغرب والعالم الاسلامي والحرب الباردة فهو ليس انتهاء الأخيرة، بقدر ما أنها أنتجت، خلال وجودها، قسماً من تلك المواجهة. فقد كان هناك، عكس الإسلام الراديكالي الذي نما في ايران وغيرها ضد الغرب، الراديكالية الإسلامية في أفغانستان، التي دعمها الغرب ضد النظام الشيوعي في كابول. أخيراً، لا بد من التساؤل عن مدى معقولية الكلام عن الحاجة إلى وجود تهديد، وكأن هناك لجنة سرية قابضة في قبو في لندن أو واشنطن قررت أن زوال الخطر الشيوعي يحتم

Hذريجان، ولا يبدو أن لها الكثير مما تقوله عن قضية الشيشان أو سنجانغ.

يمكننا سحب هذا التحفظ على مدى تأثير الدين في تحديد العلاقات الخارجية على جملة العلاقات مع الغرب. إن الدول المسلمة بالطبع تنتقد سياسات دول غربية، لكن هذا قد يعكس مصالح الدولة والمصالح الوطنية أكثر من أي اعتبار آخر. من الأمثلة على ذلك النزاع العراقي الأميركي، ومعارضة إيران الحضور الأميركي. في ما تصر على تسميته الخليج بالفارسي. وينطبق الأمر نفسه على موقف الغرب. فمن الشائع، والسهل أيضاً، القول بقاء الغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، للإسلام أو المسلمين. لكن في هذا تبسيطاً كبيراً، إذ ليس للولايات المتحدة سياسة معينة، ودية كانت أم معادية، تجاه الإسلام، بل إنها تحدد سياستها تجاه كل من الدول بما يخدم مصالحها الاستراتيجية وإذا كانت واشنطن معادية للعراق أو الفلسطينيين فقد كانت مستعدة للتدخل لمصلحة شعوب مسلمة في الكويت والبوسنة وكوسوفو، مثلما دعمت المجاهدين الأفغان في الماضي. هنا أيضاً لا نجد الاعتبار الديني مفيداً لتفسير العلاقات الدولية.

(د) الاحتجاج:

يقودني هذا إلى النقطة التي أود التركيز عليها، وهي الخلاف بين العالم الإسلامي والغرب، والقضايا التي تثير احتجاج المسلمين على السياسات الغربية. ونجد في هذا المجال أن لا حاجة بنا إلى الاعتقاد بوجود سياسة إسلامية مشتركة، أو تنظيم دولي موحد، مثلما كان

الوحدة التي أطلقها جمال عبدالناصر في الخمسينات والستينات، أو المحاولات اللاحقة من قبل العراق وسورية وليبيا. وفي العالم الإسلامي عموماً كانت هناك علاقات تعاون بين الدول، لكن أيضاً بعض الصراعات، أهمها بالطبع حرب العراق وإيران من ١٩٨٠ إلى ١٩٨٨م، وهي الأكثر دموية في تاريخ الشرق الأوسط الحديث.

هذا التنوع والمرونة في أنماط العلاقة يمكن رؤيتهما في سياقات أخرى. مثلاً، ليس من أثر مهم للتضامن الإسلامي إذا كنت كردياً يواجه أنظمة في ثلاث من الدول - تركيا وإيران والعراق - لا تعترف للأكراد بكامل حقوقهم الإنسانية. وشهدنا في الصراع الحالي في أفغانستان أن الكثيرين من الأفغان يوجهون غضبهم إلى المسلمين الأجانب، أي المقاتلين العرب والباكستانيين، ويتهمونهم باحتلال بلدهم. ونجد في مجال التعامل مع العالم الخارجي مرونة مشابهة كانت وراء الثورة العربية على الحكم العثماني، وهو ما لم ينسه الأتراك تماماً حتى الآن. وإذا كان هناك إجماع إسلامي على دعم الفلسطينيين فليس ما يشابهه تجاه قضايا إسلامية أخرى، مثل الموقف التركي من قبرص، وقضيتي كشمير وكوسوفو. وتقدم إيران مثلاً مثيراً للاهتمام عن مدى مرونة دولة مسلمة. ذلك أن دستور ١٩٨٠ للجمهورية الإسلامية يؤكد التضامن مع الأمة الإسلامية، لكن إيران، التي تتخذ موقفاً قوياً تجاه قضية فلسطين، تميل في ما يخص كشمير إلى الهند وليس باكستان، كما تميل في النزاع علي ناغورنو كراباخ إلى أرمينيا وليس

كولونياوية لا يقل عنه قوة في الصين أو الهند أو أفريقيا أو أميركا اللاتينية. وفيما يشير كثيرون إلى ميل المسلمين إلى نظرية المؤامرة نجد أن هذا لا يقتصر عليهم، إذ يمكن بسهولة اكتشاف الميل نفسه في ثقافات سياسية كذلك المتفشية بين الصينيين والصرب، الذين يرون أنهم مستهدفون من أميركا في شكل خاص.

لا أعتقد أن هذه الحجج ستقنع القائلين، قبل ١١ أيلول وبعده، بوجود مواجهة بين العالم الإسلامي والغرب. وقد سمعنا وقرأنا خلال الأشهر الماضية الكثير من الصياغات الدينية للانتقاد الموجه إلى الغرب، ولا شك في أننا سنسمع ونقرأ المزيد. لكن علينا أن نضع نصب أعيننا خلال كل ذلك أن القضايا التي تطرح، سواء بعقلانية أو تطرف، لا تفترض في أكثرها فرقا دينياً أو تضارباً ثقافياً، بل قيماً شمولية علمانية.

إن تأييد الشعوب المسلمة المضطهدة، والمثال الأبرز هنا الشعب الفلسطيني، مبرر علي أساس حق تقرير المصير. كما إن إدانة الهيمنة أو الامبريالية الغربية تفترض مفهوم المساواة بين الأمم والشعوب. ويتشابه نقد العولمة الذي نسمعه من العالم الإسلامي من حيث النبرة والسياق مع ما نجده في العالم الثالث وأوروبا. لكننا نجد اليوم كرهاً متزايد الانتشار والحدة تجاه الغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، ما يجعلها مرحلة صعبة على المنادين بالتسويات والحلول الوسط. مع ذلك من الخطأ أخذ أقوال الحركات والقادة، في الشرق والغرب، في ظواهرها، ومن ضمنها الانتقادات الإسلامية للغرب.

للسبوعية من عشرينات إلى سبعينات القرن الماضي، لكي نحدد وعياً سياسياً أو مفهوماً مشتركاً يجد المسلمون بحسبه أن الغرب، كله أو في جزء منه، عدو لهم. ويجمع هذا الوعي ما بين الهجوم علي الامبريالية الغربية في شكلها التاريخي وانتقاد السياسات الغربية الحالية والعولمة. ويمكن أن نميز ضمن هذا الوعي ثماني نقاط أساسية على الأقل: ماضي وحاضر السيطرة والتدخل الغربيين (مثلاً، تعرض إيران للغزو البريطاني والروسي خلال القرن الماضي)، وتقسيم بلاد مسلمة (المثال الأهم بالطبع هو فلسطين، ثم الملاذات الآمنة في العراق في العقد الماضي، واهتمام الغرب بتيامور الشرقية)، واللامبالاة بمعاناة المسلمين (في فلسطين والبوسنة وإريتريا وكشمير وسنجيانغ)، والإفساد الثقافي، ودعم إسرائيل، ودعم الأنظمة الديكتاتورية، وازدواجية المعيار في ما يخص حقوق الإنسان، والعقوبات والإدانات من مجلس الأمن، وأخيراً، شيوع نمذجة معادية للإسلام في الإعلام الغربي. وتندرج كل هذه الانتقادات حالياً تحت عنوان العولمة، تلك العملية التي تعتبر آخر فصل في تاريخ إخضاع الغرب للعالم الإسلامي وتقسيمه.

قائمة الاتهام هذه تبدو مهمة، وهي بالفعل كذلك. لكنها جزء من الصورة فقط. ذلك أن نظرة مقارنة لهذا الصراع، المفترض أنه فريد في نوعه بين الإسلام والغرب، تبين أن طبيعته الدينية الثقافية ليست هي السائدة. فالكثير من الاعتراضات التي يوجهها المسلمون إلى الغرب، مستعملين الخطاب الإسلامي، ليست إسلامية في شكل خاص. من ذلك أن الغضب من السيطرة الكولونياوية والمابعد

للسعوب والدول وتفحص كيفية استعمالها للدين، وليس العكس. ويقود هذا، على صعيد الممارسة، إلى إدارة للعلاقات وتناول للمشكلات بين الشعوب المسلمة، ثم بينها والغرب، بالطريقة نفسها المستعملة في بقية العالم، أي بالتفاوض والتباحث ومحاولات إيجاد حلول معقولة وعملية، سواء كان ذلك في مجالات الاقتصاد أو البيئة أو الأمن أو الهجرة أو التبادل الفكري والتعليمي. في الوقت نفسه لا بد من تناول المسائل التي يثيرها المحتجون، لكن مع الإدراك أن لا حل لها من طريق الاقتباس من النصوص المقدسة و الحوار بين الحضارات.

هـ كاتب بريطاني.

أزمة تفعيل الفكر الإسلامي

حوار مع الشيخ/ محمد مهدي شمس الدين

محمد مهدي شمس الدين رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، مضافاً إلى تبصرة التراث الإسلامي وغيره وتوغله وخبرته في مصادره الأصلية، واتجاهاته العديدة، فإن له اهتماماً واسعاً بتيارات الفكر الحديث والمعاصر ومقولاته ومشاربه المتنوعة. توسعت الحقول التي انبسطت عليها كتاباته فشملت الفقه، والفقه الاجتماعي والسياسي خاصة، والتاريخ والاتجاهات الفكرية الحديثة، وقضايا الاجتماع الإسلامي.

في عام " ١٩٥٥ " صدر كتابه الأول "نظام الحكم والإدارة في الإسلام" ومنذ ذلك التاريخ ظل قلمه متدفقاً فأنجز مادة كبيرة في البحوث والدراسات، ومن أبرزها سلسلته التي حل فيها ثورة الحسين عليه السلام، وكشف عن ظروفها الاجتماعية

في موضوع الإسلام والعلاقات الدولية، قدّمت إزاء سبل التبسيطات التاريخية أربع نقاط هي العقيدة والقيم والعلاقات بين الدول، ومواقف وحركات الاحتجاج، تمكّن من تناول الموضوع في شكل يميز بين الأسطورة والحقيقة. ويقودني هذا الآن إلى القضية الأخيرة التي أريد تناولها: ما هو سبيل التقدم؟ الجواب، أولاً، وفي ما يخص النقاش نفسه، هو متابعة هذا الخط الفكري، والتركيز على القضايا المحددة، والاعتناء بالحقائق، وإخضاع المقولات التاريخية والثقافية الشمولية للفحص. علينا إذا أردنا تجاوز التعميمات الفضفاضة، توخي التمييز والدقة لإعطاء النقاش مضامينه الفعلية. الصورة التي ترسم من خلال نقاشي لا تسمح بأجوبة أحادية، بل إنها تقدم وضعاً ينطوي على الكثير من التنوع والتغير، بما لا يسمح باختزال تاريخ العلاقات بين المسلمين والغرب، وبين الأمم المسلمة نفسها، إلى منطوق بسيط أو سردية أحادية الجانب، وتحول دون تفسيره في شكل رئيسي من خلال المنظور الديني. هذا التبسيط هو ما تحاوله الخطابات القومية في الشرق والغرب وأيضاً نظرية المؤامرة بأشكالها المتنوعة - وهي محاولات لا تقود إلى شيء. هكذا كان الحال في الماضي وسيستمر مستقبلاً، لكن يبقى من الخطأ استعمال الدين منطلقاً لتفحص وضع سياسي ما.

ثانياً: إذا صح هذا الموقف النقدي فإنه يشير إلى أن أساس مقاربتنا لقضية العالم الإسلامي والعلاقات الدولية، بل أية قضية مهمة اجتماعياً أو اقتصادياً أو تاريخياً، يجب ألا يكون الدين أو النص أو العقيدة، بل النظر إلى الممارسات الفعلية

الحالة الإسلامية، وتجلياتها المتنوعة في العالم الإسلامي وخارجه، وما أنجزته من مكاسب وما منيت به من انكسارات، وما تعرضت له من منعطفات.

نوافق على مضمون السؤال في شعبته الأولى، وهو أن الحركة الإسلامية المعاصرة تفتقر إلى النقد الذاتي في عملها وفي تحركها داخل العالم الإسلامي وخارجه مع المسلمين وغيرهم، لأن النقد مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية في الاجتماع الإسلامي، سواء بالنسبة إلى الشخص نفسه في علاقته بالله وعلاقته بالناس، أو في علاقة الجماعة مع بعضها وعلاقاتها بمحيطها. وفي هذا الشأن نفكر في الحركات الإسلامية، من حيث علاقة بعضها ببعض، وعلاقة كل منها بمحيطها "المجتمع، الأحزاب، الجماعات السياسية غير الإسلامية".

ولعل أقوى ما ورد في القرآن الكريم مما دل على شرعية النقد إنشاءً وقبولاً من الآخر هي قوله تعالى في تعليم النبي صلى الله عليه وسلم للحوار مع المشركين «وإننا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين» «سبأ ٣٤-٢٤».

وقد وردت نصوص كثيرة فيما سمي في السنة "محاسبة النفس" وأساسه ما ورد في السؤال في قوله تعالى: «لا أقسم بالنفس اللوامة» "٢/٧٥" القيامة" وغير ذلك من الآيات والأحاديث.

أما منشأ هذا الموقف فإنه -في اعتقادي- يرجع إلى أمرين، أحدهما ثقافي والآخر نفسي.

أما الأمر الثقافي فهو عدم التعمق في الفقه الإسلامي وفي الأخلاقيات الإسلامية، واعتبار أن

وآثارها الإنسانية وتجذرها في الوجدان الشعبي. وهي سلسلة ضمت أربعة كتب لم يكن أفضل منها في دراسة وتحليل هذه الثورة حتى اليوم، بالرغم من غزارة الانتاج الفكري وتعدد المؤلفات حول الإمام الحسين عليه السلام وثورته في شتى اللغات.

كما إن للشيخ شمس الدين إسهام متميز في التأصيل الفقهي والتاريخي للمجتمع السياسي الإسلامي، فضلاً عن دراساته الأخرى في تحليل نقد محتوى تاريخ العلمانية، ومطارحته في نقد مرتكزات الفكر المادي.

اتسمت سائر أعماله بالصرامة المنهجية والدقة والعمق والوضوح والإبداع، فمع كل ما يستجد من كتاباته يلتقي القارئ برؤية جديدة مبتكرة أضحت سمة دائمة تميز أعماله.

تتناول إجابته في هذا الحوار أداء الفكر الإسلامي راهناً، والظواهر السائدة في المشهد الثقافي العربي الإسلامي.

يشدد القرآن الكريم على ضرورة ممارسة النقد، ويولي أهمية قصوى لمراجعة الفرد والجماعة لفكرها ومسارها وكما يشير بذلك قوله تعالى: «ولا أقسم بالنفس اللوامة» «القيامة ٢/٧٥» وغيره من النصوص حيث يقسم الله تعالى بهذه النفس ويعلي من مقامها لأنها تمارس عملية اللوم والمراجعة والمحاسبة فيما تصل إلى الله تعالى، مضافاً على تأكيد القرآن الكريم على مراجعة وتقويم تجربة دعوات الأنبياء عليهم السلام، وتشخيص سلوك المجتمعات الغابرة ومواقفها. إلا

أن النقد كنظرية وممارسة من الأبعاد الغائبة في الفكر الإسلامي المعاصر، بالرغم من اتساع

يطيعوهم نتيجة لولاية الأمر أو ولاية الفقيه أو ما أشبه ذلك، وهذا الاعتقاد يؤثر على نفس معتقده فيجعله غافلاً عن ممارسة النقد الذاتي وتقبل نقد الآخرين، ويزوده بحالة رفض ذاتية لأي شيء من هذا القبيل، وهو من قبيل " الجهل المركب" في مجال المعرفة حيث يمنع الجاهل من التعليم.

ولعل أسباب الامتناع عن النقد "نقد الغير ونقد الذات" في أوساط الحركة الإسلامية هو الخوف من التكفير، والخوف من تهمة الابتداع أو الحكم عليهم بالكفر وما إليه، لعل هذا كَوْن عقدة نفسية حالت بين المفكرين والعلماء وبين توجيه النقد إلى الغير أو نقد الذات.

وفيما يعود إلى الشعبة الثانية، وهو السؤال عن الأسس المنهجية المطلوبة لصياغة نظرية إسلامية في النقد الذاتي، فأعتقد أن مراجعة الأصول الفقهية التي تحدد طبيعة علاقة الإنسان بالعالم (علاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالمجتمع، وعلاقة الجماعة بالمجتمع) وتبيان الحدود الفقيه والأسس الكلامية لهذه العلاقة يبلور النظرية الإسلامية في النقد الذاتي، هذا ليس أمراً عسيراً، فإن أبحاث الفقهاء وعلماء الأخلاق في هذا المجال متوفرة وتحتاج إلى إعادة تكوين وإعادة تحرير بما يتلاءم مع اللغة الفقهية والفكرية المعاصرة.

إن الرجوع إلى الأبحاث الفقهية التي تحدد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشروط أهلية ممارسة هذه الفريضة تؤدي إلى بلورة نظرية النقد والنقد الذاتي بالنسبة إلى الحركات الإسلامية.

وأما آليات تطبيق هذه النظرية كممارسة عملية - وهي الشعبة الثالثة من شعب هذا السؤال - فإني

مجرد الحصول على معرفة ما بالإسلام وحده يؤهل الإنسان والمجموعة لأن يشكلوا تياراً إسلامياً، ولأن يطالبوا المجتمع بطاعتهم واتباعهم والانتقاد لهم من دون أن يدركوا أن هذا الموقف يقتضيه أن يجعلوا أنفسهم ومناهج عملهم موضوع مراجعة دائمة لمعرفة مدى مطابقة عملهم الأكاديمي التعليمي والتجريبي الميداني لمبادئ الشرع الشريف ولمقتضيات الفقه الإسلامي.

أما السبب الآخر فهو السبب النفسي الذي يحمل هؤلاء على أن يتقوا بأنفسهم ثقة مطلقة، وبأن الله قد خولهم أن يأمرؤا وينهؤا مستمدين هذه السلطة من توهمهم أنهم يتمتعون بالنسبة إلى الناس بحق الطاعة الذي قرره الله سبحانه وتعالى لنبيه ولأول الأمر، فهؤلاء يعتبرون أنفسهم من أولى الأمر، وسواء كانوا في دائرة أهل السنة أو في دائرة الشيعة، حيث سادت الثقافة المنبثقة من نظرية ولاية الأمر أو من نظرية ولاية الفقيه وتسلسلات هذه الولاية نزولاً إلى درجة أن بعض الناس العاديين من الناحية العلمية والمسلكية يدعي لنفسه هذه الولاية، ويمارسها ويدعي رتبة شبيهة برتبة العصمة لمجرد أنه ينتمي إلى "تنظيم إسلامي" أو يرتبط بشخصية من " فقهاء، أمراء، مرشدين" في هذه الحركة الإسلامية أو تلك. وقد سبب هذا الموقف أضراراً كبيرة، وكانت في بعض الأحيان كارثية ومدمرة للحركة الإسلامية على جميع مستوياتها.

وفيما يبدو لنا أن هذا هو منشأ الاعتقاد الخاطيء الذي كَوْن قناعة نفسية عند هؤلاء بأنهم يتمتعون بمنزلة تجعل من الواجب على الآخرين أن

رؤية فقهية ترى اتساع الإسلام لجميع المذاهب وشرعية التدين بأي مذهب. كما وضعت مشاريع إجابات مبنية على اجتهادات فقهية لصيغ التعامل مع العالم الآخر قد لا تكون حاسمة ولكنها تجاوزت السذاجة أو الاندفاع أو التحفظ الذي كان يطبع مواقف الحركة الإسلامية في هذا الشأن. كما تحقق إنجاز مهم جداً في مجال الفقه الفكري السياسي، حيث وضعت نظرية إسلامية ملائمة للمجتمعات الإسلامية -على تنوعها- في العصر الحاضر في قضايا ومسائل التنظيم السياسي.

ولكن علينا أن نعترف إننا لم نصل بعد في الفكر الإسلامي إلى تثمير الإسلام من الداخل بشكل ملائم لما تقتضيه المرحلة في كثير من المجالات، فلا يزال هناك قلق حول مشروع الدولة الدينية بالصورة التقليدية عند الشيعة أو عند أهل السنة، كما أن وضع المرأة يتبلور بشكل كامل، وكذلك العلاقة مع المجتمعات الأخرى لم تتبلور بعد بشكل كامل.

إن هذه المسائل والقضايا تحتاج إلى متابعة وتعميق الدرس على مستوى الاجتهاد الفقهي لتصل إلى تثمير الإسلام من الداخل، وهذا الموقف -كما أشرنا في أبحاثنا- على التعمق والتوسع في الاجتهاد الفقهي، فالاجتهاد في الشريعة الإسلامية يحتاج الى تعميق وتوسيع لاكتشاف الحلول أو مشاريع حلول للقضايا الفكرية والتنظيمية التي تحيط بالإنسان المعاصر والمسلم المعاصر.

تتسارع وتيرة التغيير في العالم الإسلامي، وتتوالد كل يوم مشكلات واستفهامات شتى.

أعتقد أن على الفقهاء والقائمين على الحياة الفكرية أن يتقفوا الناس بأن النقد فريضة دينية واجبة، وأن يتخذ الناس موقفاً نقدياً من هذه الحركات الإسلامية، يجاهرونها به لأجل لأن يعي قاداتها والقائمون عليها ومن ثم أفرادها بأنهم لا يتمتعون بالعصمة، ولا يتمتعون بالولاية المطلقة، ومن ثم فإنهم لا يتمتعون بحق الطاعة غير القابلة للمراجعة، حيث أن الطاعة لأي أمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر تتوقف على معرفته الفقهية الصحيحة والتزامه بالحدود الشرعية لهذه الفريضة.

كيف تقيّمون المشهد الثقافي الإسلامي الراهن؟ وهل استطاع المفكر المسلم أن يتغلب على أسئلة وسجلات سلفه في نهايات القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين؟ أم إنه لم يزل يكرر ذاته عبر إعادة إنتاج الاستفهامات الماضية والمفاهيم ذاتها دون أن يلج عتبة الإبداع والتأسيس.

إن مراقبة شاملة ومتعمقة في الإنجاز في جميع المجالات الفقهية والسياسية للفكر الإسلامي المعاصر تكشف عن أنه قد حقق تقدماً كبيراً، فقد تجاوزنا في مواقفنا وقناعاتنا الفكرية في الحركة الإسلامية إلى حد كبير مشكلة الانفتاح الواعي عن منجزات العلم الحديث وأساليب التنظيم المعاصرة، وتجاوزنا مشكلة التناقض مع البعد القومي أو البعد الوطني للجماعات السياسية غير الإسلامية وقد تكونت رؤية فقهية كشفت عن إقرار الإسلام بشرعية التنوع بين الأقوم، بدأ الإسلام شاملاً وقادراً على الاستيعاب.

كذلك نتغلب ببطء ولكن بثبات على الجوانب المذهبية والطائفية لانتماء المسلمين، حيث شاعت

التعبير بـ "نقد العقل الإسلامي العربي" فيه تسامح، حيث أن العقل ليس موضوعاً للنقد. موضوع النقد هو المسلم. والسؤال الأساس هو هل عقل المسلم مكون على أساس الإسلام؟ هل يدرك ويحكم ويرجح وفقاً لمعايير الإسلام؟ هذه المسألة موضوع البحث.

قد يكون عقل المسلم المعاصر في بعض الجماعات والمجتمعات متأثراً بالغيبية المفرطة، أو الغربية المفرطة وقد يكون مذبذباً بين هاتين المرجعيتين المعرفيتين، وهو في الحالات الثلاث ليس عقلاً إسلامياً بل هو عقل غريب عن الإسلام أو عقل معاد للإسلام أو عقل تائه.

إن مبدأ النقد من المبادئ الثابتة في صميم الفكر الإسلامي والاعتقاد الإسلامي، ويلاحظ أن القرآن الكريم حين ينتقد تقليد الأباء والأجداد بقوله: ﴿... بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا﴾ البقرة ١٧٠/٢ . و﴿... حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾ المائدة ١٠٤/٥ . و : ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون، مقتدون﴾ الزخرف ٢٣-٢٢/٤٣ . إن هذه الآثار التي يقدمها القرآن الكريم تبين أن مبدأ النقد موجود في صميم منهج الفكر الإسلامي و ﴿النفس اللوامة﴾ التي ورد ذكرها في القرآن وهي النفس المنتقدة.

إذن فالإسلام ليس عدواً للنقد بالنسبة إلى الموضوع الذي تتناوله هذه الآيات، لابد من تحديد مجال النقد، فتارة نعتبر مناهج البحث الإدراك العقلي موضوعاً للنقد بدعوى أنها قاصرة عن كشف الحقيقة، وتارة نعتبر أن العقائد والشريعة هي التي تقيد المجتمع وتعطل تقدمه ومن ثم فلا بد من

هل تمكن الفكر الإسلامي من مواكبة المستجدات السياسية والاجتماعية والثقافية والسلوكية؟ وهل تجاوز هذا الفكر الأسلوب الخطابي التعبوي وأرسى تقاليداً وأصولاً علمية تستطيع توظيف هذه المستجدات لصالح المشروع الإسلامي؟

يبدو لي أن هذا السؤال يتصل بشكل أو بآخر بالسؤال المتقدم، والجواب هو أن الفكر الإسلامي لم يحقق حتى الآن المستوى المطلوب، من بُعد الرؤية وعمق الرؤية التي تستجيب للمستجدات الاجتماعية والسياسية والثقافية والسلوكية في التعامل مع الطبيعة ومع المجتمعات الأخرى، ولا يزال يغلب الأسلوب الخطابي التعبوي على الخطاب الإسلامي، وإن كنا نلاحظ - ما ذكرنا قبل قليل- أن المفكر المسلم قد حقق تقدماً ملحوظاً في هذا المجال لم يبلغ بعد درجة الكفاية والاكتمال ولكن من المؤكد أن وضع الخطاب الإسلامي المعاصر أفضل مما كان عليه في بدايات تكوين الحركة الإسلامية في أوائل القرن الميلادي وأواسطه من ناحية الجدية والموضوعية والتعاطي مع المشكلات بعقل علمي.

في العقدين الأخيرين صدرت مجموعة أعمال تحاكم أداء العقل الإسلامي، مثل "نقد العقل الإسلامي" للدكتور محمد أركون، و"نقد العقل العربي" للدكتور محمد عابد الجابري، و"اغتيال العقل العربي" للدكتور برهان غليون".

هل هذا العقل في أزمة كما تقول تلك الكتابات؟ وما هي بواعث هذه الأزمة وحدودها؟ وكيف يتسنى له الخروج منها؟

باب الاجتهاد وإطلاق حرية الاجتهاد في جميع المجالات، وذلك للاستجابة على الأسئلة التي تطرحها التطورات الجديدة في الحياة المعاصرة، في مجال الطبيعة والإنسان والعلم والتنظيم، ولا تعني دعوتنا إلى التوسع في الاجتهاد، الدعوة إلى تجاوز النص الديني والتوجيه الديني، بل بغرض التعمق فيه لاكتشاف الإجابات المكنونة فيه.

إن الأزمة التي نتحدث عنها تلك الكتابات هي أزمة متخيلة ليس لها وجود، والأزمة الموجودة غالباً لم نتحدث عنها تلك الكتابات، شعور هؤلاء الكتاب بهذه الأزمة باعتبارها أزمتهم هم، وليست أزمة العقل المسلم، المطلوب عندهم هو الأخذ بفكر الحداثة ومنطق الحداثة ومناهج الحداثة تحت شعار الإسلام، وهذا الأمر أمر غير ممكن إطلاقاً. الأزمة الموجودة حقاً هي أزمة تفعيل الفكر الإسلامي. هذا بالنسبة إلى العقل الإسلامي "عقل المسلم المعاصر".

أما ما يعود إلى العقل العربي "عقل العربي المعاصر" فهي مسألة أخرى، العقل العربي بعيد عن الواقعية الإسلامية وبعيد عن التوجيه الإسلامي، وهو يراوح بين قيم الجاهلية وقيم الحداثة التقليدية "المقلدة"، هذا الوضع قد أدى إلى إخفاقات في مشروع الدولة، وفي مشروع بناء المجتمع الحديث المتماسك المتطور، وفي مشروع المواجهة مع الصهيونية.

أعتقد أننا في أزمة والخروج منها يكون في التعمق في المضمون الإسلامي لحياتنا، فأسلمة هذه الحياة بمعنى تعميق الرؤية الإسلامية والمنهج

التخلي عنها وتجاوزها، وتارة نعتبر أن وسائل التطبيق الاجتماعي والسياسي والثقافي والتعليمي والتنظيمي هي التي يجب أن تخضع للنقد والمراجعة؛ لأن الجمود عليها يعطل التقدم.

إذن ما هو مجال النقد؟ هل هو في الثوابت العقدية والتشريعية؟ أو هو في مناهج البحث والوسائل والتركيبات والتنظيمات؟ .

إن بعض ما يعتبره المجتمع ثوابت شرعية لا يتمتع بهذه الصفة، كما هو الشأن في كثير مما يلبس شأن المرأة مثلاً في مجتمعنا؛ حيث لا دليل على أنه من الشريعة؟ بل هو من الظواهر التي طرأت نتيجة لأعراف اجتماعية والتأثر بثقافات غير إسلامية. إن الثوابت العقدية والتشريعية ليست موضوعاً للنقد والمراجعة، إنها موضوع للبحث والفهم.

لا نستطيع أن نسلم بالمقولات التي يدعيها هؤلاء الكتاب وأمثالهم بالنسبة إلى ما أسموه بالعقل الإسلامي والعقل العربي، إن هذه الأعمال النقدية تنطلق من رؤية فكرية وحضارية خارج إطار الإسلام، حيث أنها تنطلق من مقولات الحداثة التي تقوم على رؤية موضوعية خالصة للعالم تجرده من بعده الغيبي، وتنطلق من التركيز على الفردية، ومن التركيز على أن الغاية من الحياة هي غاية دنيوية. إن المنطق الذي تنطلق منه هذه الدراسات النقدية يختلف عن طبيعة الموضوع المنقود، ليس هناك جامع بين الموضوع وبين العملية النقدية.

إن العقل الإسلامي ليس متخلفاً وليس معطلاً، إننا نسلم بوجود أزمة في العقل المسلم "إذا صح هذا التعبير" تتعلق بتطوير عملية الاجتهاد، وبفتح

الواقع بصورة غير خادعة ولا تخلق أفكاراً وأوهاماً غير واقعية.

لعل السبب في انعدام أو ضمور روح النقد ونزعة النقد من الناحية العقدية هو اعتبار القيادة نفسها ممثلة للنص الديني المعصوم. ومن الناحية التنظيمية غياب الشورى، وسيطرة النزعة الأحادية نتيجة للعقلية المترسبة في مؤسسة الخلافة أو مؤسسة الإمامة، حيث أن الأولى حصنت نفسها بعدم جواز الرد، والثانية محصنة بمبدأ العصمة.

وقد أدى هذا الواقع إلى البحث عن أسباب الوفاق في مجال الفكر والعلم والفقهاء وليس البحث عن الحقيقة، وأدى إلى البحث عن التسويات السياسية في مجال السياسة وفي مجال الدولة وليس البحث عن العدالة.

وقد خلق هذا آفة من آفات الفكر السياسي هي النزعة التوحيدية في الفكر وفي العمل، وهي نزعة لا تعتمد مبدأ التوافق الطوعي الحر، بل تتبع وسائل القصر والإرغام على إلغاء التنوعات تحت شعار التوحيد والوحدة.

نكرر أن هذا الواقع قد أدى إلى ما نعتبره آفة من آفات الفكر الإسلامي وهي النزعة إلى التوحيد في المواقف لأجل بناء وضع فوقي يتجاهل الواقع، التوحيد في المواقف بدون النظر إلى الواقع الموضوعي المقتضي للتعدد والتنوع، وقد أدى ذلك إلى قمع الرأي الآخر. حيث أن التوحيد لا يكون بالتوفيق وإنما يكون نتيجة للقمع.

إن المنهج الإنساني الطبيعي للتوحيد هو البحث عن أسباب الوفاق والجمع بينهما وبناء موقف موحد عليها والبحث عن سبل لبرمجة الاختلاف.

الإسلامي في حياتنا، والكف عن جعل مجتمعاتنا وإنساننا نسخة منسوخة من المجتمعات الغربية. أما سؤالكم عن بواغث هذه الأزمة وحدودها وكيف يتسنى الخروج منها فجوابه أن منشأ هذه الأزمة هو التأثير بالمنهج الوضع الغربي، والانبهار بما حدث في الغرب من فتوح في مجالات المعرفة يضاف إلى ذلك الانكسار السياسي ما يعكسه على التفكير من ارتباك وعجز.

إن فتوحهم في مجالات المعرفة وما تكون لديهم من قوة، واجهت وصادمت الروح السياسية المنكسرة عند المسلم، فنتج عن هذه الحالة نقد الذات لا بمعطيات الذات وبمواضعها ومكوناتها الخاصة، بل وفقاً لرأي الآخر، أيضاً نحن عندما ننقد الغرب من وجهة نظرنا فسنصل إلى النتائج نفسها، ولا نستطيع أن ننتقد موضوعاً بقوانين خارجة عن هذا الموضوع.

الخروج من هذه الأزمة يكون بالنظرة الموضوعية الواعية إلى طبيعة المجتمع الذي يريد الإسلام أن يكونه، وطبيعة الإنسان الذي يريد الإسلام أن يكونه، ونقد العقل الإسلامي - أي عقل المسلم المعاصر وعقل العربي المعاصر - وفقاً لقوانينه الخاصة.

إن الخروج من هذه الأزمة يكون بفسح المجال لدراسة مقارنة بين معطيات الحداثة وبين معطيات الفكر الإسلامي، وبالنظر إلى هذه المعطيات باحترام حيث أنها تكون أساس هذا الفكر للحكم عليها، وليس الحكم عليها وفقاً لمعيار مضاد لها، فلا بد من فسح المجال لهذا الفكر المقارن. وهذا النقد المقارن الموضوعي الذي يؤدي إلى إضاءة

الأول الناتج عن الهوى يؤدي في مجال المعرفة إلى الجهل، وفي مجال السياسة والاجتماع إلى الاستبداد والتجبر والقمع. والثاني يؤدي إلى التقدم في العلم، وإلى الحرية في المجتمع السياسي، وإلى العدالة في التنظيم. من هنا ذم الله الأول ونهى عنه، ودعا إلى برمجة الاختلاف الثاني وإلى التعامل معه بعقلانية وعدالة وأخلاقية.

يميز بعض الباحثين بين مفهومين للدين:

الأول: بمعنى الهدى الرباني الأزلي المطلق الذي لا يحده الزمان والمكان، وهو الدين الحق.

والثاني: بمعنى التحقق والصورورة التاريخية، وهو كسب بشري وسعي للتوحيد بين التكليف الأزلي وحال الابتلاء الواقع، والذي يتلون بظروف الزمان والمكان.

على خلافية هذه الرؤية يعتبر الدين كسباً حادثاً تاريخياً، يبلى بالتقادم، ويلزم تجديده كلما تغلبت ظروف الزمان ليتصل أصله ويدوم جوهره.

هل يعني ذلك أن الدين جوهر ثابت مطلق، فيما المعرفة الدينية نسبية متغيرة؟ وإذا صح ذلك فما هو الموقف من التراث الإسلامي والمعرفة الدينية، التي أنتجها العقل المسلم على مر العصور؟.

هذه النظرة هي أحد التعبيرات عن النظرة الوضعية التي تعبر عن بعض وجوه الفهم المادي للدين، ولا يمكن أن نوافق عليها بصورة كلية.

لا ريب في أن الدين بالمعنى الاعتقادي -بما هو اعتقادي وليس بما هو منهج عمل وشريعة سلوك- يرتكز على ثوابت جامعة بين الأديان كلها، جامعة للجنس البشري كله، ومن هنا ذهبنا إلى عدم

أما النهج التسلطي لتوحيد الرؤى والمواقف فهو الأسلوب المتبع غالباً، فإنه يؤدي إلى توحيد شكل مصطنع لتغلب الرأي المتسلط وقمع الرأي الآخر، وليس بالتوفيق بين الآراء، وقد انعكس هذا على القضايا السياسية، وعلى القضايا التنظيمية. بينما الأساس الشرعي مخالف لذلك، حيث ورد النص في كتاب المثني على حق الاختلاف واحترام الرأي المخالف إذا كان صاحبه طالباً للحقيقة. إذن حق الاختلاف موجود، والاختلاف أمر طبيعي وفي خلقه البشر ولا يمكن إلغاؤه بالقسر والإرغام.

وهنا نقطة أساسية لا بد من ملاحظاتها فالاجتماع الإسلامي في مجال الثقافة والفكر واقفه، في جميع بناءنا الفكري وفي جميع أبحاثنا، وهي أن الله سبحانه وتعالى قد أكد في القرآن الكريم أن حق الاختلاف وحرية الرأي والتعبير عنه ثابتة لغير المسلم على المسلم، وثابتة للكافر على النبي، أفلا يكون من باب أولى ثبوتها للمسلم على المسلم؟ إذا جوزنا حرية الاختلاف في المجتمع وفي العالم بين المسلمين وغير المسلمين أفلا نسلم به للمسلمين فيما بينهم؟.

من وجهة أخرى، إن الاختلاف أو الخلاف في طبيعة الاجتماع البشري ينقسم إلى قسمين: قسم صرح الشارع بذمه ونهى عنه. وقسم صرح الشارع بمشروعيته. وكلهما واقعي، ولكن أحدهما مذموم ومحرم، والآخر مشروع ومعترف به. الخلاف المذموم والمحرم هو الناتج عن الهوى، والخلاف المشروع المعترف به هو الخلاف الناتج عن البحث الحر والموضوعي طلباً للحقيقة لا اتباعاً للهوى. فاختلاف الآراء في هذا المجال مشروع.

شك أنه كانت هناك متغيرات تشريعية كما سنشير إلى ذلك.

وفي المرحلة الثانية الثابت التشريعية الناشئة عن التشريع هي أيضاً تشغل المساحة الزمنية التي تشغلها أصل الرسالة، مثلاً في الإبراهيمية الأولى على عهد إبراهيم عليه السلام وهي ما نعتقد أنه الإرث السابق على إبراهيم عليه السلام الذي حمله إبراهيم وأوحى إليه الله إضافات أخرى، في هذه الإبراهيمية توجد بعض الثوابت الكبرى التي استمرت بعد ذلك في كل الصيغ (الرسالات) الدينية التالية، في الموسوية اليهودية كذلك، في المسيحية كذلك، وإلى الصيغة الخاتمة. ولذلك يلاحظ أن الأمر باتباع الرسل هو ارث ثابت في جميع الشرائع واتباع الرسل هو اتباع في الثوابت، اتباع كل رسول لما جاء به الرسول السابق يقتضي أن هذا الذي جاء به هو من الثوابت.

المستوى الثالث من مستويات المحتوى الديني هو الثوابت النسبية في حدود عمر الرسالة، وفي حدود تاريخ الرسالة، هذه يمكن أن تنتسخ في الرسالات التالية لها وتشرع مبادئ تشريعية جديدة وأحكام جديدة، وهذه الأحكام هي التي تخضع لتحويلات الحضارة في مجال الكشوف العلمية وتطورات الأوضاع التنظيمية والعلاقات بين الجماعات والدول، وفي الاجتماع السياسي وتقلبات الأحوال.

نلاحظ هنا قوله تعالى ﴿ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم...﴾ الأعراف ٧/ ١٥٧. حيث أن الآية تشير إلى ما ذكرنا، وهو يقتضي نسبية الحقيقة الدينية في بعض المجالات، بمعنى أن بعض الثوابت في مرحلة دينية وفي عهد

انحصار الدين الإلهي في الأديان التي عرفناها بأسمائها وبأنبيائها، وهي الأديان التي ظهرت في المنطقة الممتدة من ما بين النهرين (أرض الكلدانيين) إلى سوريا ومصر، وهي المنطقة التي ورد النص على النبوات المسماة والحركة الدينية فيها في القرآن الكريم، وورد ذكرها في الأناجيل والتوراة المتداولة.

وقلنا: إن الدين هو رسالة إلهية وصلت إلى البشر بوسيلة أنبياء كثيرين أرسلهم الله إلى جميع الجنس البشري، وعلى هذا الأساس هو أعم وأشمل من الأصل الإبراهيمي للديانات الثلاث، أو هو ما قبل الإبراهيمية وهو الأصول الجامعة لإدراك الألوهية وإدراك النبوة العامة وإدراك اليوم الآخر والحساب الأخروي. ويتفرع على هذا: مفهوم العدالة في الشأن السياسي والاجتماعي، ومفهوم حقوق الإنسان، وما يتفرع عليهما من المفاهيم التي تعبر عن نفسها في صيغ تشريعية.

يمكن أن يقال أن السالف الأعظم في الدين هو هذا، ولكن ليس الثابت الوحيد - هذا هو الثابت الأعظم - هناك ثوابت أخرى بدرجات ثبوت متفاوتة.

هناك الثابت الثاني وهو أنه لكل مرحلة دينية تكون هناك مرحلة تشريعية مساوقة ومناسبة لها. الثابت الثاني فيما يعود إلى مجال التشريع يمتد إلى أبعد وأوسع مدى من المدى الزمني الذي تشغله الرسالة المعينة. هذه الثوابت الكبرى في المرحلة الدينية الأساسية، نعتقد أنها ممتدة إلى يوم القيامة، هذه الثوابت في هذه المرحلة الأولى من الإيمان، لا

بالتوارد الذاتي الداخلي عن طريق الاجتهاد. إن الإسلام يتسع ويعمق بتجده الذاتي عن طريق الاجتهاد الذي (يستتبط - يكتشف) الأحكام (المكنونة).

ونعتقد أن للاجتهاد الفقهي وظيفتين: (وهذه نقطة نثيرها لأول مرة في أبحاثنا الأصولية الفكرية):

أحدهما: البحث عن حكم الله الثابت في الواقع والممتد في الزمان والموضوعات والأفعال والعلاقات الإنسانية (مع البشر - أفراداً وجماعات ومجتمعات مسلمة وغير مسلمة - مع الطبيعة) على مستوى الأحكام الأولية والأحكام الثانوية الناشئة من طرء الضرورات أو الحاجات.

ثانيهما: هذا البحث عن حكم الله سبحانه وتعالى فيما يستجد يعني اكتشاف علاقة تغير الزمان وتغير الظروف بالتفاصيل، التي يتكيف بها حكم الله سبحانه وتعالى.

وهذه المسألة الأصولية تقارب في بعض الوجوه مسألة (التصويب والتخطئة) في علم الأصول ولا بد من تركيز البحث الأصولي فيها.

هنا لا نعبر عن أحكام الشرع المستنبطة (التي كشفها الاجتهاد) بأنه تعبير عن صيرورة تاريخية وكسب بشري. وأن الكسب البشري الحادث يبلى بالتقادم ويلزم تجديده كلما تغلبت ظروف الزمان - كما ورد في السؤال - لا يمكن أن نعبر عن هذا الواقع بالتعبير التي وردت في السؤال، لا بد من مراعاة عنصر الثبات في أحكام الله تعالى، ومبدأ التكيف ليس دخيلاً على الشريعة بل هو من مبادئها الثابتة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك، فإن النص في السنة على الأخذ بالأحدث (خذوا

رسالة يمكن أن تكون من الثوابت في مرحلة تالية وفي عهد رسالة أخرى.

ويتصل بهذا ما ورد في السنة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام (... خذوا بأحدث).

فالآية تفيد أن هذا الإصر والأغلال كانت ثابتة بمقتضى التشريع الإلهي، وإلا فلو كانوا مقهورين من قبل حكام الجور الطغاة لكانت موضوعه عنهم من الأساس، ولم يكن رفعها بحاجة إلى تشريع ديني على لسان النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه الآية من قبيل قوله تعالى في حكاية خطاب عيسى عليه السلام لبني إسرائيل ﴿ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم﴾ آل عمران ٥٠/٣، فالصدق لما بين يديهم من التوراة يشير إلى (ثوابت التشريع - المستوى الثاني) وأحل ما حرم عليهم يشير إلى المستوى الثالث (الثوابت النسبية).

إن التطور التشريعي قد اكتمل بالإسلام، حيث وضعت الضوابط والقواعد التشريعية العامة التي يتحرك الاجتهاد الفقهي على أساسها، وبهذا الشأن ورد قوله صلى الله عليه وسلم: (بعثت بالحنفية السمحة) وعلى هذا الأساس اشتملت الشريعة على مبدأ (الامتتان في مجال التشريع) وسيادة مبدأ (لا ضرر ولا ضرار) ومبدأ (نفي العسر والحرج).

وعلى هذا الأساس، فإن التطور في الإسلام لا يتم عن طريق (الحذف والإضافة في الأحكام والتشريعات) (الثوابت النسبية)، لأنه لا توجد رسالة خاتمة بعد الإسلام، لقد تحقق الختم بإرسال النبي صلى الله عليه وسلم، فلا مجال لتطور من (خارج) برسالة أخرى، بل إن التطور يتم من (داخل)

تنظيمية للعالم في عهد تاريخي ومحاولات تكيف مع هذا الواقع.

تذهب الاتجاهات الراهنة في تأويل النصوص المقدسة إلى أن أية محاولة لاستخلاص حقيقة من النص تفتتح على تعدد القراءات، بزعمها أنه لا حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص، بل حتى محاولات تشريح وتحليل النصوص تغدو مخاتله ومخادعة مهما ادعت النزاهة والموضوعية. ألا يعني ذلك نسبية الحقيقة، بل نفي الحقيقة التي يشي بها النص المقدس؟

هذه الفكرة التي تضمنها السؤال تنتسب إلى الفكرة التي تضمنها السؤال الخامس وهي نسبية الحقيقة وأنية الحقيقة، بل إنها تقوم على إنكار الحقيقة الدينية، باعتبار أن الحقيقة هي نتاج للظروف والملابسات. لا نسلّم بهذا الفهم إطلاقاً، لا ريب في أن هناك حقيقة كلية مكنونة في الكينونة البشرية وفي صيرورتها نحو الله، نحو النهايات العليا ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾ "الانشقاق ٦/٨٤".

توجد حقائق كلية في الوجود البشري وفي الوجود الكوني تضمن النص المقدس بعضها، أما القول بأن استخلاص آية حقيقية من النص تفتتح على تعدد القراءات فقد استنتج السائل الإجابة في سؤاله وهو قوله "ألا يعني ذلك نسبية الحقيقة بل نفي الحقيقة التي يشي بها النص المقدس"، والواقع أن هذا الفهم يؤدي إلى نفي الحقيقة والقول بأننا في فهمنا البشري نضع الحقيقة التي نريدها في النص، علينا أن نعي أن النص هو النص المقدس، وهنا نتحدث عن القرآن الكريم

بالأحدث) برهان على مراعاة الشارع المقدس لهذه الحقيقة.

ولكن لا بد من البحث - عن طريق الاجتهاد - في قضايا التكيف والتكييف، تكيفنا مع التطورات التي تقود إليها الحركة البشرية في مجالي العلم والتنظيم والعلاقة مع الطبيعة، وتكييف هذه الأمور مع التشريع، حيث أن مجال التغيير لا ينحصر بالتكيف، بل هناك التكيف الفكري، والسلوكي، والتنظيمي، على أساس تطور الفهم التشريعي. من هنا لا بد من النظر إلى الانتاج الفقهي على مدى العصور على هذا الأساس. لقد أدت بعض المباني الأصولية من قبيل التسامح في أدلة السنن. ومن قبيل دعوة انجبار ضعف سنن الرواية فعمل بعض الفقهاء وغيرهم إلى نتائج ينبغي على الفكر الفقهي إعادة النظر فيها حسب قواعد ومناهج الاستنباط. لا ريب في أن بعض ما اعتبره الفقهاء أحكاماً تشريعية إلهية، هو ليس أحكاماً تشريعية إلهية، بل هو تعبير عن تطورات أنية اقتضتها ظروف عصورها، مثلاً يمكن أن يذكر في هذا المجال كثير مما ورد في الفقه السياسي من علاقة مع غير المسلمين في داخل المجمع الإسلامي وخارجه، داخل الدولة الإسلامية وخارجها، في حال الحرب وحال السلم، يمكن أن يقال: إن كثيراً من أحكام العلاقات في هذا المجال هي تشريعات مرحلية.

لا أقول: إن للعقل البشري إنتاجاً مستقلاً عن الوحي، بل نقول: إن العقل الفقهي استنبطها بإرشاد الوحي، ولكن لا باعتبارها حقائق وأحكام أزلية، بل باعتبارها تكييفاً مع مرحلة تاريخية، مرحلة

وخطوهم أنهم اعتمدوا في أبحاثهم (المنهج الوضعي) وهو منهج لا ينسجم مع طبيعة الموضوع الديني والروحي الإنساني، حيث أنه يصلح للموضوعات المادية في الطبيعة، ومن أنهم اعتمدوا في دراسة النص القرآني على مناهج بحثية في لغة أجنبية عن اللغة العربية، وعن مرحلة نزول القرآن، بل تنتمي إلى لغات أخرى (اللغات الأوروبية ذات الأصل اللاتيني) وعلى خليط من مناهج البحث الأدبي واللغوي، كما تنتمي إلى مناخات ثقافية فلسفية واجتماعية محكومة بتار الحداثة.

إن انتمائهم العقلي والنفسي إلى (الحداثة المادية والرؤية المادية للكون والحياة، الفردية، الحرية المطلقة، واعتبار أن الهدف من الحياة هدف مادي محض) جعلهم يرون ويفهمون النص الديني (القرآن) بمنظار فهمهم، وليس بالمنظار والمنهج المناسب لطبيعة الإيمان الديني وكالنص الديني (الوحي)، فوقعوا في الالتباسات.

وهذه المناهج التي يعتمدها في أبحاثهم عن القرآن بوجه خاص، مختلفة عن قواعدها، وأصحابها مختلفون في شأنها، وفي درجة الوثوق بها في مجالها اللغوي والثقافي الأوروبي-الغربي الخاص- فكيف يجوز في أصول البحث العلمي وأخلاق العلم أن يعتمد عليها في مجال القرآن الكريم والسنة النبوية .

وعن السنة اليقينية، فأنجعل موضوع تفكيرنا القرآن الكريم ، النص القرآني هو نص يتمتع بالرسوخ والإطلاقية بحسب منطوقه، وهو يتضمن حقيقة مطلقة.

هذا الفهم الذي يعبر عن السؤال يذهب إلى أن النص المقدس هو نص فارغ، لا يحتوي على أي مضمون ولا على أية حقيقة، بل هو كالأنيبة المسماة مقدسة في المعابد الوثنية، يوضع فيها الماء المناسب والسائل المناسب والمسحوق المناسب للحالة المطلوبة، ولا ريب في مخالفة هذا الوهم لما دل عليه الكتاب والسنة القطعية.

لا ريب في أن فهمنا البشري هو فهم متولد، هو ليس أزلياً، بل هو فهم نسبي، وهو فهم مخلوق طارئ، وهو يتغير بتغير حالنا ويتغير ظروفنا، والفكرة التي يقوم عليها هذا السؤال تقول: إن الحقيقة النسبية هي ما ندركه، وإن ما ندركه نلبسه ثوباً من النص المقدس كما نضع سائلاً معيناً في إناء مقدس، هذا لا يعني نسبية الحقيقة، بل هذا يعني نفي الحقيقة، وهذا الفهم يقوم على المنهج الوضعي، فيفهم الدين ويفسر بأنه نتاج بشري محض أعطي معنى القداسة ليضمن له مبدأ الطاعة والثبات. لا نستطيع أن نسلم بهذه الاتجاهات في التأويل، هذا يدخل في ما عبّر عنه القرآن الكريم عن الذين يؤولون القرآن ابتغاء الفتنة وابتغاء الهوى، وهو مخالف للإسلام بلا ريب، ولقد اطلعنا على كتابات الكثيرين من هؤلاء الذين يحملون هذه الفكرة ويبشرون بها، وقرأنا بعقل منفتح، فرأينا أن أصحابها قد أخطأوا في فهم النص الديني، ومن ثم أخطأوا في استنتاجاتهم وأحكامهم،

محمد حسن عالم دين، ومتقف إسلامي مستنير، تعالج محاضراته وأبحاثه التجربة التاريخية وراهن الفكر السياسي الإسلامي، تغور نظراته في تجارب الدولة السلطانية في التاريخ الإسلامي، وما رسخته من مفاهيم أعاققت تطور الفقه السياسي ويشدد على أن مأساة الإسلام تكمن في حكومات الاستبداد، فالإسلام نقيض الاستبداد، لأن الإسلام أيديولوجياً تحرير الإنسان، فكيف تقوم حكومات باسم الإسلام تمثل النقيض لحرية الإنسان؟ ويذهب العلامة الأمين إلى مدى أبعد من ذلك حين يقرر بأن للحرية قيمة أساسية في الإسلام، ذلك أن اعتناق الإسلام كمبدأ يقوم على حرية الاختيار، فلا يصح اختيار الإسلام كعقيدة بالتقليد، إذ يستطيع الإنسان أن يقلد في أصول الدين، أي في اعتناقه للإسلام كمبدأ.

حرصنا أن نعرف القراء، وخاصة الباحثين والعاملين في الحقل السياسي الإسلامي، برؤى العلامة الأمين، وبشأن الإسلام والديمقراطية، والحرية السياسية في الدولة الإسلامية، وجذور الاستبداد في الحكومات السلطانية، على أمل أن تساهم هذه الرؤى في تنمية الحوار وسط الإسلاميين حول الموضوعات الهامة.

إن الديمقراطية نظام غربي ارتبط بنشأة الدولة الأوروبية الحديثة وولد في سياق تطورها الاقتصادي والاجتماعي.

فهل تصح استعارة هذا النظام لمجتمعات يختلف نسق النمو والتطور فيها عن تلك المجتمعات؟

إن الديمقراطية فعلاً نظام غربي ارتبط بنشأة الدولة الأوروبية الحديثة وبسياق تطورها الاقتصادي

الإسلام والديمقراطية

حوار مع السيد محمد حسن الأمين

مناهج أخرى. نعم نحن -المسلمون- نؤمن بأن اعتماد المبادئ الإسلامية في البحث عن الحقيقة، سوف يكون له دوره الفاعل في إيصالنا إليها، وبصورة أكبر وأسرع مما لو حاولنا أن نكتشف مبادئ خاصة بمعزل عن مبادئ الإسلام وأن نجهد صورة خاصة كبشر لكي نصل إلى هذه الحقيقة. فإذا كانت الديمقراطية بهذا المعنى إنجازاً إنسانياً، فأعني أن الإسلام لا يمانع من الأخذ بأسبابها، إن لم نقل أن الإسلام يدعو إلى الأخذ الجدي بمعطيات النظام الديمقراطي لأن ذلك يتصل اتصالاً وثيقاً بما دعا إليه الإسلام على مستوى الشورى.

هل أنظمة الحكم -كالنظام الجمهوري- لها من الإنجازات ذات طابع الحياد، مما يمكن الاستفادة منها عندما نقيم الدولة الإسلامية؟

عندما اعتمدت الثورة الإسلامية في إيران النظام الجمهوري، نظاماً سياسياً إدارياً، لمجمل شئونها الإدارية والسياسية، فإن هذا الاختيار كان مؤسساً على قاعدة أن النظام الجمهوري هو مجرد نظام وليس نظرية فلسفية، أو وجهة نظر للكون والحياة والإنسان، إنه -أي النظام الجمهوري- حصيلة ما توصلت إليه تجارب الفكر السياسي وشبكتها التي يمكن من خلالها توفير أفضل إدارة للمجتمع السياسي.

من هنا أستطيع الإجابة على هذا السؤال بالقول، أن النظام الجمهوري هو نظام حيادي، أي أن بإمكان دولة تقوم دعائمها على الإسلام أن تأخذ بهذا النظام، كما يمكن لدولة تؤسس فلسفتها على الشيوعية، أن تأخذ بهذا النظام؛ فهو يمكن أن

والاجتماعي؛ ذلك أن تطور المجتمع الغربي الصناعي هو الذي أملى الحل الديمقراطي للنظام السياسي بصورة عامة.

وهنا أود أن أشير إلى نقطة ذات أهمية خاصة في النظام الديمقراطي وفي الديمقراطية، وهي النقطة المتعلقة بزيادة هذا النظام أعني أن هذا النظام يكاد يكون مجرد آلية للتنظيم تتوخى أكثر قدر من العدالة، في توزيع المسؤوليات وفي تحقيق المجتمع السياسي، بحيث يمكننا القول: أن الديمقراطية هي نظام الحرية عندما نريد أن ننقل الحرية من معناها المجرد إلى المجتمع السياسي.

إن الغربيين اكتشفوا أولاً حاجتهم إلى الديمقراطية، فتعقيدات المجتمع الصناعي الذي نشأ حديثاً في أوروبا اكتشف حاجته إلى هذا النظام الديمقراطي، ولذلك اعتمده في المجال السياسي وفي المجال الاقتصادي، وفي مجال تنظيم المجتمعات. فهل يصح أن تكون -الآن- هذه الحقيقة التاريخية بالنسبة للديمقراطية حائلاً دون أن يستفيد المسلمون من هذا الإنجاز الذي له طابع إنساني؟ ومن وجهة نظرنا أن الإسلام -من حيث المبدأ- لا يقف موقفاً سلبياً تجاه الإنجازات الإنسانية، وتجاه ما يمكن أن يحققه الإسلام من إضافات مفيدة لهذه الحياة، أتذكر هنا الحكمة التي أطلقها رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال: (الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما وجدها). هذا الحديث يشير بدقة إلى أن المسلم هو كائن يسعى إلى امتلاك الحقيقة، وأن الحقيقة ليس لها مصدر واحد، كما أن الحقيقة يمكن أن تكون ثمرة السعي الإنساني الجاد، سواء كان هذا السعي منطلقاً من منهج إسلامي أم من

والروم الذين أُتيح لهم إقامة دول سابقة على الدولة الإسلامية. هذا يجعلنا نؤكد أكثر على ضرورة الاستفادة من النظام الجمهوري، الذي هو حصيلة تجارب أمم سبقتنا في مجال التنظيم السياسي، وفي مجال تطور الفكر السياسي والتنظيم السياسي ، ولأن نستفيد من تجاربها في هذا المجال، دون أن يحول ذلك بيننا وبين تطور النظام الجمهوري نفسه، فنضيف إليه عناصر جديدة كان الآخرون قد أضافوها ليصل إلينا النظام الجمهوري بشكله الراهن.

إذا لم يحدد الإسلام شكل النظام السياسي، فلماذا لا يبتكر المسلمون، صيغة أخرى لا تستنسخ النظام الجمهوري، غير أنها توظف شيئاً من عناصره ومعطياته البشرية العامة التي لا تمثل البيئة المحلية الأوربية الخاصة؟ .

أنا لا أعتقد أن هناك نظاماً مفروضاً على المسلمين يجب أن يأخذوا به، ولكن أقول عندما يريد المسلمون إقامة نظام إسلامي في بلد ما، في دولة ما، فإنهم يريدون صيغة علمية فاعلة لهذا النظام، إذا هم أرادوا أن يبتكروا نظاماً جديداً فإني أعتقد أنهم سيقعون في مشكلة التجربة والخطأ، ولا يستفيدون إذ ذاك من الفرص التي تتيحها الأنظمة التي خضعت لتجربة الخطأ والصواب، وتم تنظيمها على النحو الذي يعطي أكبر فائدة ممكنة ويبقى مجالاً قليلاً للأخطاء ، أعني أن المسلمين هم الذين يحددون طبيعة النظام.

كان السؤال: هل يجوز لهم أن يختاروا النظام الجمهوري؟ أنا قلت نعم يجوز لهم أن يختاروا النظام الجمهوري، ولم أقل يجب عليهم أن يختاروا

يكون إسلامياً ويمكن أن يكون شيعياً، إنه إطار للنظام ولا يدخل في صميم هذا النظام أو في صميم الأفكار التي يستند هذا النظام على قاعدتها؛ وبالتالي بات من الطبيعي أن نستفيد من هذه الأنظمة التي توافرت لها عبر التاريخ البشري مراحل طويلة من التجربة أوصلتها إليها على النحو الذي نعرفه اليوم، فلماذا لا نستفيد من هذه التجربة الإنسانية طويلة المدى، والإسلام يدعونا للاستفادة من التاريخ؟ .

وهنا أود أن أشير إلى موقف بعض التيارات الإسلامية التي انتقدت ما يسمى بنظام الجمهورية الإسلامية بناء على أن الإسلام لم يعرف هذا النظام، وأذكر أن بعض مفكري هذه التيارات كتب منتقداً هذا النظام قائلاً: إنه نظام غربي، وأنه لا يصلح للثورة الإسلامية، لا يصلح لإيران وهي تريد بناء نظام إسلامي إلا أن تأخذ بالنظام الذي اعتمده المسلمون في صدر الإسلام، أي نظام الخلافة الإسلامية.

وهنا أود أن أقول لهؤلاء: أنه لو كان الإسلام نظام خاص ومحدد لكان ذلك حريماً أن يظهر في المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي كالقرآن الكريم الذي نلاحظ أنه دعا لأن يكون الحكم إسلامياً مطبقاً لشريعة الإسلام، ولكنه لم يتطرق لكل النظام وبالتالي فإن المسلمين الأوائل كانوا أكثر تحراً عندما اعتمدوا أشكال التنظيم الذي استفاد بصورة واضحة من التجارب السابقة، كتجربة العرب عندما أقاموا نظام الحكم في المدينة، وبالتالي نظام الحكم الإسلامي في المنطقة العربية، واستفادوا من التنظيمات التي سبقتهم إليها كالفرس

الذي يحكم باسم الله في الارض، وبالتالي فإنه المصدر الأعلى للسلطة، وأن على الناس أن يتقبلوا هذا الواقع، مذ ذاك تأسست فكرة الاستبداد في الإسلام، وبكل أسف فإنه مع تغير الحكام وتغير الدول الإسلامية فإن ظاهرة الاستبداد ظلت ملازمة للسلطة الإسلامية بدرجات متفاوتة، ولكن بكل أسف يمكن القول أن التاريخ الإسلامي لم يستطع أن يحدث ثورة حقيقية على هذا النمط من السلطة الاستبدادية، والتي كانت من وجهة نظري وراء كثير من الإمكانيات الضخمة التي يختزنها العالم الإسلامي ويختزنها الإسلام. فأنا من القائلين أنه لو نجح علي عليه السلام في إرساء رؤيته للحكم والسلطة كانت الإنسانية قد اكتشفت الديمقراطية قبل النهضة الأوروبية الحديثة، ولاكتشفت منظومة الحقوق - التي يفخر الغرب بإنجازها - قبل ذلك بقرون طويلة.

إن الاستبداد فوّت على الإسلام فرصة أن يقود هذه الاكتشافات العظيمة، وأن يقود مسألة الحريات في العالم، ويقود مسألة حقوق الإنسان على مستوى العالم، ويقود اكتشافات النظم الديمقراطية من خلال الأسس والمبادئ التي أرستها الشريعة الإسلامية، وأرساها النص الإسلامي.

ومن هنا فأنا من القائلين أن مأساة الإسلام الحقيقية تكمن في الاستبداد.

الإسلام نقيض الاستبداد. الإسلام من وجهة نظرنا هو عنصر تحرير للإنسان، ولا بد لكل عارف برسالة الإسلام، وبالعناصر الجذرية في رسالته، أن يذكر أن الناس عندما اتبعت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، اتبعته بوصفه محرراً للناس،

النظام الجمهوري، بل يجوز لهم. وفي الأغلب فإن المسلمين الذين يعيشون في هذا العصر سوف يدركون حسنات هذا النظام الجمهوري وسوف يختارونه، وهذا ما حصل بالفعل .

أما السؤال عن هل هذا الاختيار هو اختيار مشروع؟ من وجهة نظرنا: نعم، إنه اختيار مشروع وبالتالي هو ملزم للمسلمين الذين اختاروه.

ذهب العلامة الأمين إلى أن مأساة الإسلام الحقيقية هي في كل حكومات الاستبداد، ما هو موقف الإسلام من الاستبداد، وكيف يضمن الإسلام حرية الاختيار لمعتقيه؟.

حقاً إنني أتبنى ما ورد في هذا السؤال، وقد قلت ذلك ووثقته في كثير من مقالاتي، وفي الكثير من أبحاثي، إن مأساة الإسلام الحقيقية هي حكومات الاستبداد وأستطيع القول أن التاريخ الإسلامي وفي أحد مفاصله الأساسية - وأذهب إلى التحديد أكثر فأقول: في مرحلة خلافة الإمام علي سلام الله عليه، والصراع المفروض على الواقع الإسلامي بالذات والذي أخذ شكل الصراع بين علي عليه السلام ومعاوية في ذلك المفصل من التاريخ، كان ثمة ما يصح أن نسميه تأسيس المسار الإسلامي القادم، فعلي عليه السلام كان يؤسس لنظام الحريات، أي كان يؤسس لإسلام يتسع لاختيار البشر، ولإسلام لا يقول بسلطة الحق الإلهي، إسلام يقول بأن البشر هم الذين يختارون، وأن هذا الاختيار ملزم لهم وللحاكم، وفي المقابل كان هناك تيار واتجاه آخر يمثله معاوية، وهو تيار الاستبداد، وكان ينظر لهذا التيار بما نسميه سلطة الحق الإلهي، أي أن هذا التيار كان يرى أن الخليفة هو

الضمانات لحرية الاختيار، ابتداءً من اختيار الإسلام نفسه، الذي لا يجوز اختياره وفقاً للتقليد، وهذا ما نعرفه في علم الكلام. إن الإنسان يمكن أن يقلد غيره في حكم شرعي، ولكن لا يمكن للإنسان أن يقلد في أصول الدين، أي في اعتناقه لمبدأ الإسلام.

إذن الحرية أسبق من الإسلام، بالحرية نختار الإسلام، لذلك لم يبخل الإسلام عن توفير أعظم الضمانات لهذه الحرية، وأتحدى أن يكون في الإسلام ما ينافي مبدأ الحرية، إلا إذا ظن البعض أن الحرية تقيّد. نعم لا توجد حرية بالمطلق، ولكن يوجد فرق بين من يقيد الحرية من خارج قواعدها (وهذا هو الاستبداد) ومن يُقيّد من داخل قواعدها (وهذا هو نظام الحرية). إن كل نظام هو بالضرورة سوف يقيد بالحرية، لكن كما قلت فإن الفرق هو أن تقيد الحرية من خارج قواعدها، وأن تقيد من داخل قواعدها، وإذا أردت أن أضرب مثالا على ذلك فأقول: إن الإسلام يقيد معتنقه تجاه الخمر، ويمنعه من تعاطيها ويعاقبه عليها، هل في هذا تقييد لحرية الإنسان؟ كلا، إنه ليس تقييداً لحرية الإنسان، بل حماية لحرية، كيف؟ إن التقييد هنا لا يأتي من خارج الإسلام، إنني اعتنقت الإسلام بملء حريتي. عندما اعتنق الإسلام بملء حريتي، فإن هذا يعني بالضرورة أنني سأتقيّد بأحكامه، فإذا خالفت أحكامه فإنني أكون قد خالفت مبدأ اعتناقي للإسلام نفسه. فالمحرمات التي يفرضها الإسلام على معتنقيه هي تقييد للحرية من داخل قواعدها وليس من خارج قواعدها، وبهذا المعنى فإنني أقول

ولذلك كانوا يأخذون على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قد اتبعه الأراذل من الناس، وكلمة الأراذل تعني الطبقات المسحوقة من الناس. ما الذي دفعهم لأن يلتزموا بهذه الدعوة الجديدة؟ إنها وعد لهم بالحرية، إنهم كانوا يفتقرون إلى شرطهم الإنساني الذي تحققه الحرية، لذلك كانوا أقدر الناس على فهم المحتوى الجوهرية لهذه العقيدة، بوصفها عقيدة تحرير للإنسان، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن يصادر هذا التحرير بإقامة حكومات مستبدة باسم الإسلام نفسه؟.

الإسلام هو محرر الناس، فكيف يمكن أن تقوم حكومات لكي تصادر حريات الناس باسم الإسلام؟ من هنا فإنني أرى بأن موقف الإسلام من الاستبداد، هو موقفه من الكفر، وهو موقفه من الانحراف عن المسار الذي يجب أن يوصل الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى.

أو يمكن من خلال نظم استبدادية أن نواصل مسيرة الكدح الإنساني للقاء بالمطلق الذي هو سبحانه وتعالى؟ إذن لا يبقى أمامنا سوي أن نتفتح إمكانات الإسلام العظيمة في تحرير الإنسان، ومن ثم في تحرير البنى السلطوية، والبنى الدولية التي لا بد من اعتمادها داخل المجتمعات الإسلامية، لا بد من تحريرها، أي من تحويلها إلى بُنى تمكن الإنسان المسلم من إطلاق عناصر هويته الكاملة، من أجل أن يصل الإنسان إلى الغايات التي رسمها الله سبحانه وتعالى لهذه المسيرة.

أما كيف يضمن الإسلام حرية الاختيار لمعتنقيه؟ فأعتقد أن كل ما في الإسلام من واجبات، ومن محرمات، ومن أدبيات عامة، وفرّ أعظم

والإسلامية. أو في ظل هذه الأنظمة العلمانية التي تحكم العالم الإسلامي اليوم -ما خلا إيران- ثمة تماثل وتشابه بين النظام الإسلامي الاستبدادي، من حيث الاستبداد الذي ميز مرحلة الحكم العثماني، وبين الأنظمة العلمانية الآن التي تعتمد أيضاً النظم الاستبدادية .

الإسلام إن لم يكن وعد بتحرير الإنسان المسلم والعربي من النظم الاستبدادية، فيمكنني القول بأنه لا حاجة للمسلمين والعرب به. في نظري أن حاجتنا إلى الإسلام لا حدود لها، ولكن من أهم أولويات هذه الحاجات حاجتنا إلى النظام الشوري أو الديمقراطي.

إن التيارات الإسلامية التي تعارض -اليوم- الأنظمة في الساحة، هذه التيارات في نظري يجب أن تركز على أمر أساسي في النظام الإسلامي، قد تركز هذه التيارات على أن تطبيق الشريعة الإلهية هو أمر هام جداً، وإننا إذا طبقنا الشريعة الإلهية في مجتمعاتنا وأنظمتنا السياسية فإن ذلك سوف ينقلنا من مرحلة التخلف إلى مرحلة التقدم ومن مرحلة الهزيمة إلى مرحلة النصر ولكن هذا الشعار لا يكفي. فإنني أستطيع أن أجيب بالقول أنه منذ أن تأسس نظام الحكم في الإسلام، أي منذ العصر الأموي -لكي لا نتكلم عن مرحلة الخلافة الراشدة- حتى اليوم، مروراً بالدولة الإسلامية فإن كل الأنظمة حكمت باسم الإسلام وباسم الشريعة الإسلامية، إذن لا يكفي أن يكون النظام إسلامياً لكي يتحقق التقدم والازدهار، ولكي يحقق الغلبة والنصر. هذا ليس صحيحاً.

أن الإسلام وبكل أحكامه هو ضمانه لحرية هذا الكائن الإنساني.

هل يعني ذلك أن الإنسان المسلم حر في اختيار الحكومة ونوع السلطة؟ وليس من الواجب عليه أن يختار الحكومة الإسلامية؟

إن الإسلام أراد للمسلم أن يختار سلطة العدل، وأن يختار نظاماً يؤمن استتباب العدل، ولم يقل للناس إن هذا النظام هو الذي يؤمن. إذن في موضوع النظام، فإن الإنسان المسلم حر في اختيار النظام الذي يرى أنه يؤمن للاجتماع الإسلامي الحد الأعلى من نظام العدالة، الذي هو الغاية في النظام السياسي، وبالتالي فإن الإسلام لم يفرض نظاماً محدداً، لأن إنجاز هذه الغاية وهي العدالة تتطلب الأخذ بالمتغيرات التي تحصل في التاريخ.

أليس في ذلك تحديد لحرية اختيار الإنسان؟

ليس ذلك تحديداً إطلاقاً. لأن الجمهور حر في اختيار النظام الذي يريده، دون أن يكون ذلك على حساب عقيدته الإسلامية. إذ إذا اعتبرنا ذلك تحديداً، فهو تحديد من داخل حرية الإنسان وليس من خارجها، والأمثلة على ذلك كثيرة بطبيعة الحال.

يقال أن بعض الإسلاميين يسعى لتوظيف الديمقراطية كأداة للوصول إلى السلطة، فإذا وصلوا إليها تخلوا عن الديمقراطية، بذريعة أن تطبيق الإسلام لا يتحمل ذلك. ألا يعني ذلك أن الديمقراطية تستحيل إلى قناع؟ .

المنطقة العربية والمنطقة الإسلامية تعاني من نظم الاستبداد، سواء في المرحلة التي سبقت الأنظمة العلمانية التي تحكم مجمل البلاد العربية

وعبد الملك بن مروان كان نفسه يقول إنى أطبق الشريعة الإسلامية، والسلطان عبد الحميد أيضاً كان يقول الشيء نفسه.

إن تطبيق الشريعة الإسلامية بحد ذاته يشكل ضماناً ضد الانحراف، لأن بإمكان أي حاكم مستبد أن يقول: هذه هي الشريعة كما أفهمها وأنا أطبقها؛ إذن ما هو الضمان ضد الاستبداد؟ هو أن تكون المرجعية في اختيار السلطة هي الناس؛ لذلك فإنه لا شرعية لأي نظام إلا أن تكون هناك ضمانات حقيقية لإمكانية تداول السلطة، وليس الاستفراد بها.

ومن هنا أقول أن التيارات الإسلامية التي تستفيد من الديمقراطية النسبية في بعض الدول وفي بعض البلدان الإسلامية، لا يجوز أن تدافع عن هذه الحرية فقط لأنها توفر لها فرصة الوصول إلى السلطة، بل يجب أن تدافع عن هذه الديمقراطية بوصفها مبدأً جذرياً وأساسياً، بغض النظر عن أنه يوفر لها فرصة الوصول أو لا، أعني أنها لا تستطيع أن تقول إنى أخذ الآن بالديمقراطية ما دامت تتيح لي وصول أكبر عدد من النواب إلى المجلس النيابي، وبالتالي تتيح لي تسلم السلطة وبعد ذلك نرى ما نفع، لا يجب أن يكون في الأساس برنامج الجماعات الإسلامية مبدأ الديمقراطية الأساسي، الذي يجعل السلطة موضوعاً للتداول وليس موضوعاً للاحتكار، وهنا أريد أن أخص ذلك بنظرية استخلصتها بيقين كامل من تأملي في الفقه السياسي الإسلامي، وهي التي تقول أن السلطة في الإسلام ليست شأنًا إلهياً، ولكنها شأن بشري، الشريعة شأن إلهي. إن الله

النظام لكي يحقق الغلبة والنصر يجب أن يكون إسلامياً، وأن يكون معترفاً بشرعية الناس، بشرعية الجماهير، إذا صح التعبير؛ لذلك فإن أية عملية تحول في عصرنا الحاضر تتقلنا من النظم التي جلبت لنا التخلف والهزائم، يجب أن تكون في أساسها أن السلطة إنما ينتجها الناس، أي يختارها الناس، وأن السلطة يجب أن يتم تداولها بطريقة ديمقراطية، أي بطريقة الشورى؛ لذلك فإن التيارات الإسلامية التي لا تركز على هذه النقطة بالذات، تخلق مخاوف لدي كل الباحثين عن التاريخ، هذه المخاوف مفادها أنه إذا تخلصنا الآن من نظام علماني استبدادي وجاءت سلطة إسلامية استبدادية فماذا نكون قد جنينا؟ والعكس قد يكون هو الصحيح، أعني أن نظاماً علمانياً قد يكون أقل سوءاً من نظام إسلامي استبدادي. لسبب بديهي وبسيط هو أن النظام العلماني الاستبدادي لا شرعية دينية له على الإطلاق، يعني ملك يحكم بموجب دستور، أو رئيس جمهورية يحكم بموجب دستور ويستبد بالسلطة، تستطيع أن تقول أن هذا الملك أو هذا النظام لا شرعية إسلامية له، أستطيع أن أحاربه ولا اصطدم بالمقدس الديني. أما في حالة قيام نظام إسلامي استبدادي، فالاستبداد سوف يكون مضاعفاً، وسوف يكون لهذا الاستبداد غطاء مقدس هو الإسلام؛ لذلك هناك نفور عن الكلام عن نظام إسلامي لا توجد ضمانات حقيقية للحرية فيه، وبالتالي فإنني أحذر التيارات الإسلامية من أنها لن تستطيع أن تكون عنصر خلاص بمجرد أن تعد بتطبيق الشريعة الإسلامية، فمعاوية نفسه كان يقول إنى أطبق الشريعة الإسلامية،

ويشيرونه، ولكن لا يجوز أن يظن البعض أن هذه الآلية هي آلية خالدة. إنها كانت تتناسب مع التأسيس الأول للمجتمع الإسلامي، ولكنها كصيغة قابلة للتطور والتنظيم أيضاً، فقد كان العالم الإسلامي في مرحلة دولة المدينة محصوراً في مدينة واحدة يمكن أن تجرى الاستشارات في ليلة وضحاها، ودون آليات معقدة لإنتاج الشورى، لكن هل ذلك سيبقى مؤبداً؟ أليس المجتمع الإسلامي سيتسع والأقطار الإسلامية ستتباعد؟ وهذا يملئ ضرورة تعقيد آلية الشورى؟.

من هنا أردت أن أقول: كيف يمكن للباحث أن يميز بين مصطلح الشورى ومصطلح الديمقراطية؟ فعندما يأخذ بنظر الاعتبار أن الشورى ملزمة للحاكم الإسلامي، وأنه عندما يريد أن يجري الشورى على العالم الإسلامي المترامي الأطراف لا بد أن يضع لها أنظمة دقيقة وواسعة، وهذه الأنظمة إذا تأملنا فيها بالنظر البدوي، هل يمكن أن تكون مختلفة مع ما نسميه اليوم بالنظام الديمقراطي، كيف استشير إذا كنت أريد أن آتى بمجلس شورى، كيف آتى به إذا أردت أن أستشير شعباً تعداده عشرة ملايين نسمة؟.

إذن لا بد أن أ طرح آلية الانتخابات، فالديمقراطية نفسها هي مبدأ الشورى ذاته، ولكنه مبدأ الشورى وجدت له آليات معقدة للتعبير عنه، بينما الشورى الإسلامية ولكونها عطلت منذ البداية لم يوجد لها آليات للتعبير عنها، بل جُمِدت، وحاول الحكام أن يشوهوا مبدأها، وحاولوا أن يحاصروا بالقول أن الشورى غير ملزمة، وأن الحاكم يمكن أن يستشير ولكن يمكن أن لا ينفذ. أنا أتساءل عن معنى هذا

أنزل الشريعة ويجب علينا كمسلمين أن نطبقها، أما السلطة فهي شأن بشري يختاره البشر، وبالتالي فإن شريعة أي نظام هي في اختيار البشر له لا في محتواه العقائدي، وإنما في اختيار الناس له، فإذا اختاره الناس فهو نظام شرعي، وإن كانت إسلاميته منقوصة، أما النظام المستبد فلا شرعية له وإن كان يحكم باسم الإسلام.

ما العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، أليست الشورى تختص بأهل الحل والعقد فقط، بخلاف الديمقراطية التي تعم سائر فئات المجتمع؟.

لقد ظن الكثيرون أن الشورى التي هي مبدأ إسلامي أساسي ورد في القرآن الكريم مرتين في قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ "الشورى: ٣٨/٤٢". وفي الآية الأخرى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ "آل عمران: ١٥٩/٣". إن هذا المبدأ هو مبدأ ثانوي بينما نلاحظ أن لسان القرآن هو لسان حازم، ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، أخبار هذا الإخبار في مجال البلاغة هو أعلى أشكال التحديد، يعني أمرهم شورى بينهم، إنه شأن محسوم، لأن الأمر هو شورى وبالتالي فإن الكلام لا يمكن حمله على الاستحباب، يعني إذا شئت أن تشاور، أو إذا شاء ولي الأمر أن يشاور فعل، وإذا لم يشاء لم يفعل. إن الأمر هنا فيه عنصر الإلزام.

ربما في مرحلة من مراحل تطبيق الشورى، وهي المرحلة الأولى، مرحلة الرسول صلى الله عليه وسلم، نرى أن هذه الشورى كانت لها آليات بسيطة، بان يجمع الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الحل والعقد والعارفين في الأمر فيستشيرهم

مجال التشريعات، وفي مثل هذه الحالة فإنني أجد أن المشاركة واجبة وليست مستحبة. أما في أمثلة أخرى أي عندما لا يكون النظام ديمقراطياً، وعندما يكون النظام استبدادياً مغلفاً بديمقراطية زائفة؛ فقد يضيف وجود الإسلاميين شرعية على هذا النظام دون أية فاعلية، أعني أن مشاركة الإسلاميين في نظام استبدادي لا يستطيعون من خلاله أن يأملوا بتغيرات فعلية، سوف يحولهم إلى شهود زور على هذا النظام وبالتالي ليس الراجح من وجهة نظري على الأقل أن تتم المشاركة في مثل هذه الأنظمة، لأن لذلك سلبياته الكثيرة وليس أقلها أننا أعطينا شرعية الإسلام للاستبداد، كيف نستطيع بعد ذلك أن نجعل الناس يؤمنون بمبادئنا وبخياراتنا الحاسمة تجاه موضوع الحريات، وتجاه موضوع الديمقراطية والشورى؟ لذلك فإن الجواب على هذا السؤال يتفاوت بتفاوت الحالات المعروضة، بين النظام الديمقراطي والنظام الاستبدادي، وبين نظام نصف ديمقراطي ونصف استبدادي، ولكل نظام قواعده بشأن مشاركة الإسلاميين له.

ما هو موقف الإسلام من الأقليات الدينية، وهل يمكن التمسك بأحكام أهل الذمة المعروفة في التشريع والتاريخ الإسلامي إزاء هؤلاء المواطنين في الدولة الإسلامية؟.

يجب أن نلاحظ أنه بالرغم من أن الإسلام ابتلى عبر تاريخه الطويل بحكومات لا تعبر تعبيراً جوهرياً عن رؤية الإسلام، فإن المجتمع الإسلام لم يضيق بالأقليات، والشريعة الإسلامية رحبت في هذا المجال، وقد شرعت تشريعات لحماية هذه الاقليات وحفظ حقوقها، وهذا أمر يتعلق بمبادئ

المبدأ، إذا كان الحاكم يمكنه أن يستشير، ولكن دون أن يكون ملزماً بنتائج الاستشارة، فلماذا؟. إن هذا يتنافى مع أبسط مبادئ الحكمة من تشريع الشورى، الشورى ملزمة. وكان على المسلمين أن يسلكوا في مسألة الحكم نظام الشورى، ولو أنهم فعلوا ذلك لتطور نظام الشورى ولأصبحت له آليات تحدده وتوسع إطاره ومساحته، ولأمكن - كما أشرت فيما سبق - أن يكتشف المسلمون الديمقراطية قبل أن يكتشفها الغرب. ما موقف الإسلام من مشاركة الإسلاميين في السلطة في ظل الأنظمة العلمانية؟

من وجهة نظري لا توجد قاعدة ثابتة في هذا المجال، لا يمكننا أن نقول بالمطلق بشكل حازم. هذا يتوقف من وجهة نظري على الفائدة المتوخاة من المشاركة في النظام، إذا كان هناك نظام ديمقراطي فعلاً غير إسلامي، ولكن يوجد إسلاميون يؤمنون بالإسلام عقيدة وشريعة، ويؤمنون بتطبيق الإسلام في مجالات الحياة العامة، وكان هذا النظام يتيح لهم المشاركة من خلال ما يمثلون، من خلال درجة تمثيلهم للناس، فإن على الإسلاميين أن يشاركوا فعلاً في هذا النظام. وأعتقد أن مشاركتهم في مثل هذا النظام وسوف تكون مشاركة فاعلة ومنتجة على الصعيدين، على صعيد تأكيد عنصر الديمقراطية نفسه الذي هو عنصر هام وضروري، وعلى صعيد إدخال التشريع الإسلامي، أو على الأقل إدخال روح الإسلام على هذه الديمقراطية، التي نعتقد كمسلمين أنها لو أتاحت لها الفرص والحرية لأمكن أن تحدث تأثيرات إيجابية في مجال الحكومة، وفي

محرارية الاستبداد، ولهذا انعدم لدينا الفقه السياسي، إلا القليل في مثل كتابات الماوردي وغيره من الذين اشتغلوا بالأحكام السلطانية، ولكن ضمن مساحات ضئيلة جداً.

ما هي حدود الحرية التي يكفلها الإسلام للأحزاب السياسية غير الإسلامية؟.

إذا سئلت كمسلم وفي ظل نظام إسلامي اختاره الناس، وأصبح نظاماً شرعياً هل يجوز أن يقوم حزب سياسي يدعو إلى الإلحاد ويعمل تريبياً وسياسياً لكي يصل إلى غاياته في تصفية عنصر الإيمان في المجتمع، أقول أن الإسلام لا يبيح ذلك.

يمكن أن تسألني هل أن ذلك يتنافى مع الحرية المفترضة، نعم، وأعود إلى قاعدة الحرية التي تقول: أن اختيار المجتمع لنظام هو ثمرة حرية هذا المجتمع، لذلك من حق هذا المجتمع أن يحصن هذا الاختيار، بأن يوجد ضوابط لهذه الحرية، يمكن أن يوجد أي تيار له آراء مختلفة مع النظام، أو مع الحكومة الإسلامية المفترضة، ولكن أن يأتي تيار يدعو إلى نقيض عقيدة المجتمع، فإن من حق المجتمع أن يمنع وجود مثل هذا التيار، لكنه يتناول حرته، يتناول عقيدته في الأساس، بهذا المعنى لا حدود للحرية في الإسلام، إلا ما يتنافى مع مبادئ الحرية نفسها، ومع موجبات الحرية ذاتها هذه هي الحدود التي يقرها الإسلام، ويأخذ بها الإسلام للحرية، يعني الحدود المشتقة من مبدأ الحرية، الحدود التي تصون الحرية.

إن قيام حزب يدعو للإلحاد في داخل المجتمع الإسلامي، خارج إطار الحرية أساساً لأن المجتمع

الإسلام نفسه في حماية حرية الاختيار للأفراد وللجماعات، لذلك نجد أن الإسلام يحتمل وينمي هذا التعدد داخل المجتمعات، على مستوى الشريعة وعلى مستوى أنظمة الحكم، أقول حصل ذلك بالرغم من عدم السعي إلى تطوير مفاهيمنا تجاه الأقليات ومع أننا لم نجتهد كثيراً للاستفادة من أحكام الإسلام في هذا المجال، فكيف إذا اجتهدنا في أحكام الإسلام أكثر فأكثر، بما يتوافق مع مصلحة المجتمع الإسلامي، إذ ذاك سوف نكتشف أن الإسلام هو المناخ الأفضل لتعيش فيه تلك الأقليات، وحتى أحكام أهل الذمة هي أحكام تاريخية في الغالب، وتفسير تاريخي للمبادئ الإسلامية، بما يعني أن هذه الأحكام أن توفر لها فقه سياسي -تطوير فهمنا السياسي- يمكن أن تحدث مساحات لا حدود لها لاستيعاب هذه الأقليات بل ومشاركتها في بنية المجتمع الإسلامي.

إن في الإسلام متسعاً كبيراً لهذه المشاركة، التي لا تتوقف على حدود إقامة شعائرهم الديني، بل تصل إلى حدود مشاركتهم في السلطة نفسها، وهذا أمر يتطلب أن نعيد الاهتمام بهذا الجانب المهم من فقهنا الإسلامي وهو الفقه السياسي، الذي تم تعطيله مع الأسف بسبب الاستبداد، وهي مسألة خطيرة .

كان المسلمون فاتحين في مجالات العلوم المختلفة، إلا في العلوم السياسية إذ لا تجد فقهاً سياسياً عند المسلمين، نتيجة للاستبداد الذي حذر التفكير في السياسة وشؤونها، لأن فتح الباب للعلوم السياسية وإنجازاتها سوف يفضي إلى

الحوار والإقناع؟ فالإسلام لا يفرض معتقداته على الناس بالقسر والإكراه، وإنما يريد منهم أن يأخذوا بها بعد البرهان عليها والفتاحة بها.

حر في أن يقيم بنيته التشريعية والسياسية وفقاً لعقيدته، فإذا أقامها وفقاً لعقيدته فإنه لا يستطيع أن يسمح لمن يحارب هذه البنية الشرعية، بهذا المعنى فإن الحرية مطلقة إلى أن يصل الأمر إلى المس بنتائج هذه الحرية.

الإسلاميون والانتقال الديمقراطي..

نموذج تركيا

بقلم الشيخ راشد الغنوشي (*)

نلقي في هذه المداخلة أضواء حول ما جرى ويجري في هذا البلد الكبير المفتاح من تطورات، أفضت إلى ما يشبه الزلزال في تاريخ تركيا الحديث، جرف إلى هاوية النسيان أحزابا وزعامات كبرى قد شاخت، وفتت في عضدها الفساد، ونصّب في مكانها فريقا سياسيا شابا، بزعامات صاعدة لم تتلوث بفساد، وجريت فنجحت في إدارة وزارات مهمة سابقا، وحققت نجاحات على صعيد إدارة البلديات في امتحان تنظيف الشوارع، وإيصال تمديدات المياه حتى إلى أشد الأحياء فقرا، وتسريح قنوات الصرف الصحي، وإنتاج وتوزيع الرغيف على المعوزين بأثمان منخفضة جدا، وتقديم المساعدات لآلاف الطلبة، فانعقدت عليهم آمال قطاعات واسعة في حل المشكلات الكبار: الفساد، والبطالة، والتضخم، والعلاقة مع أوربا، ومصالحة تركيا مع تاريخها وهويتها؟ فما حقيقة ما جرى؟ ما هي أبعاده؟ هل هو علمنة للإسلام أم أسلمة

تقول لي إن الإنسان حر في أن يكون مؤمناً أو أن يكون ملحداً، أقول: إن الإسلام لم يمنع هذه الحرية إطلاقاً في أن يكون الإنسان ملحداً أو مؤمناً، لكن قيام حزب يدعو إلى الإلحاد في المجتمع الإسلامي، يمنعه المجتمع الإسلامي الذي يريد أن يدافع عن عقيدته، وعن قضاياها الحيوية المتصلة بهذه العقيدة، أما أن يكون هناك ملحدون فلا يستطيع أحد أن يعارضهم لأنهم ملحدون، بدليل أن الشريعة الإسلامية لا تبحث عقوبة الملحد، وإنما تبحث عقوبة من يجهر بالإلحاد. إن الجهر بالإلحاد هو دعوة للإلحاد، والإسلام يحارب هذه الدعوة لأنها عدوان على المجتمع، أما أن يعاقبه لأنه ملحد وحسب، فهذا ليس صحيحاً.

إن الإسلام لا يعاقب الملحد بما هو ملحد وإنما يعاقب من يجهر بما هو ضد عقيدة المجتمع، وباستثناء ذلك، للتيارات المختلفة في المجتمع الإسلامي أن تمارس المعارضة ضد السلطة، وأن يكون لها أفكارها في التغيير، وأفكارها في فهم الإسلام، وأفكارها حتى في إقامة نظام علماني، دون أن يتأثر ذلك بالقدر المفروض لها من الحرية بل يجب توفير الحرية لها ولا خوف من هذه الحرية، لأنه مادام المجتمع الإسلامي بأكثرية الساحقة يختار النظام الإسلامي، فلماذا أخاف من تيار يدعو لرأي مخالف، مادام الإسلام يتيح وسائل

للعلمانية؟ أم مصالحة بينهما؟

تركيا بحق بلد المتناقضات والألوان المختلطة:

العربي" عدد يناير ٢٠٠٣). ولذلك كان من غرائب تركيا هذا التعايش الحذر بين العسكر والديمقراطية. - من جهة الثقافة تركيا بلد القطائع والمتناقضات الشديدة فقد، حولها انقلاب النخبة المتغربة (نخبة جماعة الدونمة -أي اليهود المتأسلمون- بعد طردهم من الأندلس، والتجائهم إلى حاضرة الخلافة) بقيادة مصطفى كمال أتاتورك، من عاصمة الأمة الإسلامية المترامية الأطراف، عبر القارات الثلاث، إلى دولة قومية شوفينية، في تعصبها للعنصر التركي، وعلمانية متطرفة حاربت الإسلام بكل ما ملكت من وسائل، وراهنّت على استبدال الهوية الإسلامية العثمانية بهوية قومية علمانية أوروبية، عبر حملة شاملة على كل مؤسسات الإسلام التعليمية والوقفية والشعائرية بل التشريعية والدولية.

لقد غيّرت الدولة قبلتها بالكامل، ولم تدخر جهداً في حمل الشعب على ذلك، رغم أن تجربة ثلاثة أرباع قرن أثبتت أن تغيير هويّات الشعوب أمر بالغ العسر، بسبب ما أبداه الشعب من مقاومة متعددة الأشكال، كان من بينها صعود حزب من داخل النخبة العلمانية العسكرية في الخمسينات، بقيادة عدنان مندريس، فتح ثغرة محدودة في جدار العلمانية المتطرفة في عداها للإسلام، التي أسّسها مؤسس الجمهورية.

وتتمثل هذه الثغرة البسيطة في الاتجاه إلى الاعتراف بالهوية الإسلامية لتركيا، عبر السماح بأداء الأذان بالعربية، ما جعل الناس يخرون سجداً ويكون فرحاً، وكذا الإذن بفتح معاهد لتخريج الأئمة والخطباء.

- من جهة الجغرافيا هي بلد يمتد بين قارتين، رغم أن معظمه يقع في آسيا، وهو ما اتخذته الرئيس الفرنسي السابق علة لتأسيس رفض انتمائها إلى أوروبا، بل اعتبر انتماءها للاتحاد بمثابة الإجهاز عليه.

- من جهة النظام السياسي هي بلد ديمقراطي، بل لعلها أقدم ديمقراطية في المنطقة، إذ ظلت صناديق الاقتراع تفرز برلمانات وحكومات، من دون أن يشكك أحد في مصداقيتها، مما هو غريب في دول حديثة مشابهة من جهة تاريخ العلاقة بالحدثة، مثل مصر وتونس. ومع ذلك فالبلد تداولت عليه فترات الديمقراطية والانقلابات العسكرية. وكان آخرها انقلاب ١٩٨٠ الذي وضع حداً -أو أراد- لفوضى الاقتتال بين الجماعات القومية واليسارية، كما أراد أن يضع حداً لصعود الإسلاميين.

ولم يعد الجيش إلى ثكناته إلا بعد أن أعاد ترتيب الحياة السياسية، وضبط الهيكل العام للدولة على نحو يجعل للمؤسسة العسكرية سلطة الرقابة على سير العملية الديمقراطية، ومدى انضباطها بالإطار العلماني للدولة، وبجملته الاختيارات الكبرى الاقتصادية والعسكرية والعلاقات الدولية، وذلك عبر سلطة مجلس الأمن القومي، الذي بلغ سلطانه حد طرده رئيس وزراء منتخب، بل وإيقاف العملية الديمقراطية ذاتها، وحل الأحزاب، والزج برؤسائها في السجون، من أجل إعادة ترتيب الأوضاع بما جعل العسكر هم الدولة في المحصلة النهائية (انظر مقال محمد نور الدين في مجلة "المستقبل

واسعة من المدارس الثانوية والابتدائية لتخريج الأئمة والخطباء، استقبلتهم كليات للشرطة لمواصلة تعلمهم ثم انفتحت في وجوههم مختلف أبواب الاختصاصات، وفك الحصار على المساجد والتدين عامة. غير أنه أمام صعود الإسلاميين وتفاقم الصدام العنيف بين المتطرفين من اليمين واليسار، تدخلت المؤسسة العسكرية الوصي على تراث أتاتورك لتضع حدا لصعود الإسلاميين المتفان مع اندلاع الثورة الإيرانية، من جهة، وللفضى من جهة أخرى. ولم تعد إلى ثكناتها إلا بعد أن وضعت الوثيقة الدستورية الرابعة، التي نصبت المؤسسة العسكرية عبر مجلس الأمن القومي حارسا ووصيا على تراث أتاتورك، كما سبق، وتسلم تورغت أوزال رئاسة الوزراء، فلم يلبث أن عاد إلى تراث مندريس في سعي لمصالحة تركيا الحديثة مع هويتها الإسلامية بالتاليين من تصلب علمانية أتاتورك في عدائها للإسلام.

وتفاعلت عوامل خارجية مثل عودة الحركة الإسلامية في صيغة حزب الرفاه بزعامة نجم الدين أريكان، وفسو الفساد وسط النخبة العلمانية للأحزاب، وتعطش الشعب للهوية، والأزمة الاقتصادية، واستمرار انغلاق البوابة الأوروبية في وجه تركيا، وانتشار الكتاب الإسلامي بفعل الترجمات السريعة لكل ما ينشر في العالم الإسلامي، ولاسيما من قبل كتاب الحركة الإسلامية في تيارها الوسطي، تفاعلت كلها لتعزيز جانب المد الإسلامي، وتعاضمت حتى وضع حزب

"الرفاه" على رأس الأحزاب التركية بنسبة فاقت ٢٢% من أصوات الناخبين، فأمكن لما يسمى

ورغم أن هذه السياسة لم تستمر أطول من الفترة بين ١٩٥٠ و ١٩٦٠، إذ تم التصدي لها بكل عنف، من قبل حراس المعبد العلماني، الذين انقلبوا على الديمقراطية، بعد إن كانوا قد بدأوا بالانقلاب على الإسلام، فعلقوا رئيس الوزراء المنتخب عدنان مندريس، ورئيس الجمهورية جلال بايار على المشنقة...

وبعد أن أعادوا ترتيب الأوضاع، وبضغط من الشركاء الأوروبيين، من أجل التحقق بقدر من الانسجام مع الوجه الأوروبي، الذي تحرص عليه النخبة، أو المفروض عليها، تمت العودة إلى الديمقراطية، غير أنها أفرزت -مرة أخرى- حزبا علمانيا معتدلا بزعامة شخصية معتدلة قريبة من الجماعات الصوفية هو سليمان ديميريل، الذي استأنف على نحو ما سياسة مندريس من جهة السماح بالممارسة الدينية، وهو نفسه كان معروفا بأداء الصلاة.

وفي عهده استأنفت الحركة الإسلامية بزعامة البروفسور نجم الدين أريكان عملها، ضمن حزب جديد هو حزب السلامة الوطني، بعد أن حل سابقه، بل إنه ضمن صراعات اليمين واليسار وتشنت الأحزاب، أمكن لأريكان أن يتحالف مع مختلف الأحزاب العلمانية لتشكيل الحكومة مرة مع اليسار بزعامة أجاويد، رئيسا للوزراء، وشغل أريكان خطة نائب مع ست وزارات، ومرتين مع حزب العدالة بزعامة ديميريل بنفس الخطة والعدد من الوزارات.

وقدمت هذه التحالفات الغطاء السياسي الضروري لنمو بنية تحتية قوية للإسلام، تتمثل في سلسلة

هوية الدولة العلمانية. وشتت على التيار الإسلامي ما يشبه حرب إبادة، وذلك على إثر ما استبد بأذهان حراس المعبد العلماني، من شعور بأن الحياة من حولهم بقيادة رئيس الوزراء، زعيم الحركة الإسلامية، اتجهت قدما في اتجاه الإسلام، بما يهدد بتغيير طبيعة الدولة، فانعقد مجلس الأمن القومي في اجتماع عاصف اشتهر باجتماع ٢٨ فبراير ١٩٩٧ الذي صدر عنه ١٨ بندا، هي جملة من الإجراءات الصارمة ضد التيار الإسلامي على كل الصعد الاقتصادية والتعليمية والاجتماعية، تأمر رئيس الوزراء الإسلامي بتنفيذها، فماتل حتى اضطر غير بعيد للاستقالة، لتدخل تركيا في طور عصيب من الاضطراب السياسي والثقافي والفساد الاقتصادي المههد بالانهيار.

واستمرت هذه المرحلة العصبية، التي عرفت بمرحلة ١٨ فبراير، ولم تنته إلا بانهيار طبقة سياسية يمينها ويسارها، وجملة أحزابها تقريبا، ليعود التيار الإسلامي بعد خمس سنوات في ثوب جديد بزعامة شابة، تربت في أحضان المعاهد الدينية، ثم في الحركة الإسلامية خلال عقدين، وشملتها موجة الاضطهاد.. إنه الطيب رجب أردوغان، الذي أطيح به من رئاسة بلدية من أكبر البلديات في العالم، تجلت فيها عبقريته، إذ توفى إلى حل مشكلات حياتية فشل فيها كل من سبقه، فأحاطه الناس بحب عظيم. ولم يشفع له ذلك من العزل والزج به في السجن.

لقد أفضى حكم العسكر إلى إقصاء زعيم الحزب أركان من السياسة، مما اضطره أن يمارسها من وراء ستار، من خلال حزب جديد هو حزب

الإسلام السياسي أو الحركة الإسلامية تشكيل الحكومة لأول مرة في تاريخ الدولة التركية الحديثة، متحالفا مرة أخرى مع حزب علماني محافظ، تتزعمه سيدة هي تانسو تشيلر، وذلك سنة ١٩٩٦.

غير أن حراس المعبد العلماني قد استنفروا مصممين على الإطاحة بأركان وحزبه، رغم كل التنازلات، التي قدمها للتوائم مع شعائر المعبد، من مثل الوقوف على قبر أتاتورك، وأداء التحية له، واستقبال مسؤولين إسرائيليين، والمحافضة على الارتباطات الأطلسية والأوربية. ولكنهم نقموا عليه جسورا قوية مدها مع الجوار العربي والعالم الإسلامي عامة، بمبادرته بزيارة عدد من الأقطار العربية والإسلامية (ليبيا ومصر وإيران)، وعمل على تأسيس نادي الثمانية G8 للدول الإسلامية الكبرى، مقابل نادي السبعة للدول الرأسمالية الكبرى G7. واستضاف في رمضان رموز الصوفية والأئمة الكبار.

ورغم أن أداءه الاقتصادي كان عظيما في النزول بالتضخم والبطالة والتداين الخارجي إلى أدنى نسبة، بالقياس إلى الحكومات السابقة. ورغم الأداء المتميز غير المسبوق للبلديات، التي تديرها جماعة الرفاه، إلا أن ذلك وبقدر ما رفع مكانة الإسلاميين لدى الشعب، بقدر ما رفع مستوى نقمة الباب العالي (الهيئة العليا لرجال الأعمال والصحافة وقادة العسكر)، فصعدوا الضغط عليه حتى حملوه على الاستقالة، وحركوا أداة أخرى من أدوات سيطرتهم (المحكمة العليا) فحلت حزبا في أوج عطائه، بنفس الاتهام الثقافي المعتاد: النيل من

الرأس، وهو ممنوع بنص دستوري، مع أن الزائر لتركيا يفاجأ بالحجم الواسع لانتشار الحجاب، بما يترواح في مدينة مثل اسطنبول بين ٧٠ إلى ٨٠%، على حين أن أبسط معنى للديمقراطية أن تكون السلطة معبرة عن إرادة الشعب كله أو أغلبه على الأقل، وهذا مثل آخر صارخ على ما تتلظى به الحياة التركية من تناقضات، فهي خليط من إسلام وعلمانية، عثمانية وأوروبية، دكتاتورية وديمقراطية، حكم الشعب وحكم العسكر، بين شارع يملأه الإسلام ودستور يحاربه.

هذا هو الواقع الذي يجب التعامل معه بالحكمة، والرهان على النفس الطويل في التطوير، وتأجيل طرح المحاور المثيرة، وإعادة ترتيب الأولويات، وإيلاء قضايا المعاش، وحقوق الإنسان، واحترام القانون، ومقاومة الفساد في نخبة الحكم، وتهيئة البلد للانضمام إلى أوروبا سبيلا آخر للتقوي على الباب العالي الجديد، والحد من سلطانه المطلق.

ما حقيقة مشروع العدالة والتنمية؟

هل هو استمرار وتواصل مع نفس المشروع الذي بدأه مندريس واستأنفه ديميريل ثم تورغت أورزال، ووصل إلى أوجه مع أركان؟.. مشروع مصالحة تركيا الحديثة مع تاريخها وهويتها، من خلال الحد من التطرف العلماني للدولة في عدائها للدين، في مسعى لاستبدال علمانية متطرفة بأخرى معتدلة، هي أقرب إلى النوع الأوروبي، الذي يغلب عليه الحياد، إزاء المسألة الدينية، وذلك بالإفادة من التجارب السابقة، باعتماد مرونة أكبر في خدمة نفس المشروع، بما يحفظ جوهره، ويتخلى ولو ظرفيا- عن بعض مظاهره، من أجل فتح أبواب

الفضيلة، دفع إلى قيادته أحد رفاقه هو المحامي رجائي قوطان، وحافظ الحزب على مكانه على رأس الأحزاب، لكن في المعارضة. ولم يرض ذلك الباب العالي، فصدر قرار بحله، فتشكل حزب السعادة بديلا له. وفي مؤتمره تحدى تيار الشباب بزعامه عبد الله غول وأردوجان قيادة الحزب المتمتعة بثقة أركان. وكاد غول أن يفوز بالقيادة، ليضع موضع تنفيذ البرنامج الإصلاحي الذي يطالب به هو وأردوغان، فلما لم يحصل ذلك انطلق هذا التيار إلى تشكيل حزب جديد انحاز إليه ٥١% من نواب الحزب في البرلمان.

وكانت الفكرة الأساسية لـ"العدالة والتنمية"، الحزب الجديد من أحزاب الحركة الإسلامية، تحمل جملة من التعديلات على السياسات المعهودة في هذا التيار، اعتبارا بما حدث في السنوات الست العسيرة الماضية، حيث تعرضت الحركة الإسلامية لمخطط إقصاء واستئصال وكسر عظم، على يد صاحب السلطة العليا الجيش.

والدرس: تجنب كل ما يفضي إلى تجدد الصدام مع صاحب السلطة، بل العمل على كسب ثقته، وكذا تجنب الصدام مع العسكر ومعبدتهم العلماني، وهو ما لا يمكن تحقيقه مع استمرار زعامة أركان، الطرف المباشر في ذلك الصدام. وكذا إعطاء الأولوية للعلاقة مع أوروبا وللاقتصاد، والابتعاد عن إثارة المعارك حول بعض القضايا الحساسة، مثل الحجاب، باعتباره من أسخن ساحات الصراع بين التيار الإسلامي والتيار العلماني، الذي لم يتردد في طرد نائبة من البرلمان، وشطبها، رغم أنها منتخبة.. فقط بسبب إصرارها على غطاء

الاقتصادي، أو من الحرب الأهلية في كردستان، أو من التصادم مع العسكر. وكلها رأى فيه، رغم التباين الثقافي، الأمل في إنقاذ تركيا من الفساد الاقتصادي، بما عرف عن زعمائه من فعالية ونظافة خلال ممارستهم لإدارة البلديات.

ولكن رغم تعدد واختلاف الأوعية التي غرف منها العدالة والتنمية، تبقى الرافعة الكبرى التي رفعتها إلى السلطة، في انتصار ساحق، على أحزاب وزعامات عريقة، أحالها دفعة واحدة على المعاش، كما تفعل رياح الخريف مع الأوراق اليابسة، إذانا بتجدد شباب السياسة، هي قاعدة إسلامية، قد وعت بيقين التماذي بنفس السياسات والوجوه بزعامات مباشرة أو غير مباشرة لمؤسس الحركة الإسلامية، ليس من شأنه غير استمرار اشتباك غير قابل للتسوية، قد غدا معوقا لتحقيق المشروع الإسلامي حتى في مطالبه الأولية من شعائر وحجاب ومدارس دينية، فلا مناص من تغيير في الخطاب والوجوه والتكتيكات.. فكان العدالة والتنمية، وذلك أن:

أ- القاعدة الإسلامية التي رفعت أركان إلى سدة الوزارة الأولى، تجاوزت نسبتها ٢٢% من أصوات الناخبين، ولم يذهب منها إلى حزب السعادة غير ٢%، فأين ذهب البقية إذا لم يكونوا هم غالبية من صوت للعدالة؟

ب- إن أداء الإسلاميين في الحكم لم يكن سلبيا، وكانت في إدارة المدن التركية الكبرى مثل اسطنبول وأنقرة وأرض روم ممتازة، وهو الأداء الذي جعل من أردوغان نجما ساطعا في سماء اسطنبول، لا بشعارات إسلامية- هي أصلا

التطور في وجهه بعيدا عن أسباب التصادم مع "الباب العالي"؟

أم أن مشروع "العدالة والتنمية" هو تنازل عن مشروع الحركة الإسلامية بل خيانة له. وفي أفضل الأحوال الرهان على ما سماه البعض بالعلمانية الإسلامية، أو هو ما اعتبره أنصار مؤسس المشروع البروفسور نجم الدين أريكان إيثارا لملاذ السلطة، والعيش تحت الأضواء، وإرضاء العسكر ومؤسسة المال والإعلام والأمريكان؟ أم هو تنازل عن جوهر المشروع الإسلامي، واستسلام للعلمانية، وانتصار ساحق لها، كما روج لذلك بعض عتاة العلمانية في بلادنا، مبددين فرحة صفراء بانتصار العدالة والتنمية؟

الثابت أن حزب "العدالة والتنمية" بزعامات النجم الصاعد من سنوات الشاب رجب أردوغان، رئيس بلدية اسطنبول، وهو إلى جانب غول أبرز الشباب، الذين أعدهم أريكان لخلافته، قد نجح- إلى جانب احتفائه بشعبية واسعة داخل التيار الإسلامي- في استقطاب قطاع واسع من اليمين العلماني المحافظ، الذي تخلى عن أحزابه التقليدية، وتركها تنهار بسبب فسادها وعجزها عن تقديم حلول لمشاكل البلاد الكبرى، كما استقطب فئات أقل من ذلك من اليسار، الذي تراجع بنسبة الثلث لنفس الأسباب. واستقطب كذلك حوالي ثلث الناخبين الأكراد، فضلا عن استقطابه للقاعدة الإسلامية (حوالي ٢٣%)، عدا نسبة ضئيلة (٢%) ذهبت إلى السعادة.

وكل هذه الفئات الواسعة رأت في العدالة والتنمية وزعامته الشابة منقذا للبلاد من كارثة الفساد

الضمير الفردي والجمعي لأمتنا، فإن كل مدافع عنه محبوب، وكل عدو له مبغوض، لاسيما والكبت والقمع لكل حر هو شريعة الأنظمة القائمة، مما جعل الهوة تتسع بينها وبين الشعوب.

د- حملة رسالة الإسلام اليوم هم في الصف الأول من جبهة الذود عن الأمة وعن دينها في مواجهة الحملات المتصاعدة عليها، والتي لم يتردد الأمريكان في تعليق لافتة الصليب عليها، هذه الهجمة الدولية على الإسلام وأمتة من جهة، ولاسيما في فلسطين، ودق طبول الحرب على العراق، وما ينهض به الإسلام من أدوار تعبئة وتجنيد للرأي العام، وما قدمته وتقدمه الحركة الإسلامية من نماذج رائعة في الفداء، ونقل الرعب إلى صفوف الأعداء، وتعديل موازين القوى.. كل ذلك أسهم في تأجيج المشاعر الدينية في الأمة، بما ضاعف من شعبية الإسلاميين، على حساب الجماعات العلمانية، لاسيما وقد تعاضد خنوع الكثير منها وتذليلها لقوى القمع في الداخل والخارج.. تعاضد مع فشو الفساد في أوساط جماعاتها الحاكمة.. تعاضد على تدهور شعبيتها، وتضاؤل وزنها، واتساع الهوة بينها وبين شعوبها. ظهر ذلك في مختلف أرجاء العالم الإسلامي من جاكرتا إلى طنجة، مروراً بإسلام آباد والمنامة ومصر والجزائر وساراييفو وتونس نفسها.. بما يجعل ما حدث من اكتساح إسلامي للشارع التركي ظهر في الانتخابات الأخيرة في شكل فوز ساحق للإسلاميين بحوالي ثلاثة أرباع مقاعد البرلمان، ليس ظاهرة شاذة ولا فريدة في الحالة العامة، التي تمر بها الأمة، بل هو من جهة جزء من هذه

محظورة الاستعمال في تركيا- بل ببرامجه وإنجازاته، التي جعلت الماء والكهرباء ووسائل النقل والخبز تصل إلى كل بيت، والطرقات معبدة ونظيفة، وعشرات الآلاف من الطلبة يتمتعون بالمنح، وخزائن البلدية بها فائض، بعد أن كانت مثقلة بعدة مليارات من الدولارات. وهو ما فرض على النخبة السياسية أن تسلّم أن لا أحد قادر على منافسة الإسلاميين في إدارة شؤون البلديات. كما فرض التسليم بحقيقة أخرى أن رصيد الإسلاميين في الحكم، وحل مشاكل الناس، ليس مجرد شعارات تدغدغ المؤمنين، وتعدهم بالجنة، وتخوّفهم بالنار، على أهمية أثر ذلك لو حصل، وإنما برامج عملية لحل مشكلات معيشية، فشلت أحزاب العلمنة في حلها، بسبب انفصالها عن ضمير الشعب، وما تلوّثت به من مفاسد.

ج- إن كل المؤشرات في العالم الإسلامي، وحيثما وجد مسلمون، تشهد على ارتفاع مذهب لنسب التدين، حتى تلك التي طبقت فيها بشراسة ووحشية وتواطؤ دولي ومحلي خطط الاستئصال وتجفيف الينابيع مثل تونس، بسبب ما تعرض له التدين والمتدينون من قهر على يد حكومات قمعية فاسدة، من مثل تسلط الدولة في تونس وتركيا، على المؤسسات الدينية، وعلى ضمير المؤمنات بتجريم حقهن في التعبير عن تدينهن، بحمل رداء النقي، ما تسبب في طرد الآلاف، وكبت الملايين وقهرهن وذويهن، وكذا حرمان أصحاب المشروع الإسلامي من حقهم الطبيعي والشرعي في المشاركة في الشؤون العامة، ومنها العمل السياسي، وكبت كل تعبير ديني. وباعتبار أن الدين هو أعمق ما في

ولأن مشروع التقدم على طريق التقليد للغرب، والنظر إلى ديننا وحضارتنا وتاريخنا، ومكانة الإسلام القيادية فيهما، من الزاوية الغربية، قد فشلا فشلا ذريعا في أن ينجزا أي شيء، مما وعدا به من ازدهار اقتصادي، وتقدم حضاري، وعزة قومية، وعدل وحرية، فضلا عن تحرير فلسطين، وتوحيد الأمة، وتركيا مثل في الخيبة، حتى إن وحدتها القومية مهددة بالتمزق، بسبب تمزيق الخيط الناظم لشعوبها: الإسلام، وإحلال نزعة شوفينية متغربة بدله، عزلت تركيا عن محيطها العربي الإسلامي، وزجت بها في حرب أهلية مدمرة مع المكونات العرقية والثقافية غير التركية، مثل الأكراد، الذين لم يسمع أحد بمشكل معهم لا في تركيا ولا في العراق خلال تاريخ طويل من الحكم الإسلامي، قبل ظهور النزوعات القومية، ولذلك لا عجب أن صوت الأكراد بكثافة لصالح إسلامي حزب العدالة.

فليس إذن في ما حققه هؤلاء من فوز ساحق أي أمر مستغرب، باعتبار ما غدوا رمزا له من تدنٍ، ونظافة يد، وقرب من الناس، وتقان في خدمتهم، ودفاع عن الهوية الإسلامية للبلد.. إنهم التواصل لمشروع التصالح بين تركيا وهويتها الإسلامية.. بين حاضرها وماضيها.. بين إسلامها وحركتها الإسلامية من جهة، وبين عصرها وقوميتها وعلمانيتها من جهة أخرى. إنهم طموح لمواجهة التحديات الكبرى، التي تواجهها تركيا والعالم الإسلامي، واستجابة تتشكل من مزيج مركب بين الإسلام والحداثة.. بين الإسلام والديمقراطية.

الحالة العامة، التي تتعرض فيها الأمة لأشد التحديات، فتحتاج إلى تجريد أمضى أسلحتها. وهل وقف في وجه تفوق السلاح الإسرائيلي الساحق غير سلاح الاستشهاد، ورأسماله الإيمان بالله واليوم الآخر، وهو من جهة أخرى تواصل وامتداد لمسار طويل بدأه الشعب التركي منذ خمسينيات القرن الماضي، بل منذ قرن سبقها في اتجاه اكتساب الحداثة في إطار الإسلام وتراثه ولخدمته، وذلك في مواجهة الخيار الآخر الذي طرحه الغرب على الأمة، وتبنته كل الأحزاب العلمانية بمختلف تلوناتها، ولاسيما اللاتكنية منها على النمط الماركسي، أو حتى النمط الفرنسي، الذي تأثرت به النخبة اللاتكنية في تركيا وفي تونس، وهو النمط الذي لا يرى في الدين، في المحصلة، غير كونه عقبة في طريق التقدم، مطلوب إزاحتها، والتقلت منها بإحدى آليتي "الاجتهاد" العشوائي، أي غير المنضبط بقواعد تفسير النصوص، والإهمال أو الإلغاء جملة، توصلنا إلى إحالة المسألة الدينية إلى زاوية الخصوصيات الفردية، ثم تنظيم الحياة بمعزل عنها، بل على النقيض من تعاليمها، بما يفضي نهاية إلى انتزاعها من تلك الزاوية نفسها، وإحالتها إلى سلة المهملات، إذ طبيعة الحياة لا تتحمل في النهاية غير سلم أعلى واحد من القيم: إما أن تكون مرجعيته العليا الوحي، وفي ظلّه يمكن تقبل عيش أقلّيات تتواءم معه، وتسالمه، على نحو أو آخر، أو أن تكون مرجعيته أرضية، فتستقل بتنظيم المجال العام، وتفرض على الآخرين الانزواء إلى المجال الخاص.

ما هو الاستراتيجي وما هو الظرفي في هذه الاستجابة؟

إن الحركة الإسلامية التركية التي أسسها البروفسور نجم الدين أريكان، في صيغها المختلفة، التي برزت بها إلى الساحة، وآخرها حزبي "السعادة" بقيادة طوقان، وحزب "العدالة والتنمية" بزعامة رجب الطيب أردوغان، قد غلبت عليها الروح العملية، فلم يعرف لها جهد في مجال الإنتاج الفكري: مؤسس الحركة مهندس يحسن لغة الأرقام والتخطيط، فطبع التيار بطابعه، وللمهندسين دور قيادي بارز في الحركة الإسلامية المعاصرة بديلا عن المشايخ. أما غداؤهم الفكري فمستمد في أصله من فكر الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية في الباكستان وحركة النهضة التونسية، عبر الترجمات السريعة، التي برعوا فيها لكل ما يصدر في ساحة الفكر الإسلامي، مضافا إليه ثلث قرن من العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي في مناخ علني مفتوح، وهو ما يميز الإسلاميين الأتراك والماليزيين عن أمثالهم من العرب.

إن غلبة الروح العملية عن المجادلات النظرية الايدولوجية جعل حركة التطور لديهم يسيرة، مكتفين في المجال الايدولوجي بالمتابعة الدقيقة لكل ما يصدر في العالم الإسلامي، عبر الترجمة السريعة، عن مفكري الحركة الإسلامية، ولاسيما الجيل الجديد، ممن انصب جهدهم على تأصيل فكر الحداثة في الساحة الإسلامية من قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، مع صبغة صوفية هي من تراث البلد. وهذه حقيقة

يعرفها كل من له صلة بحثية جادة، أو معايشة مباشرة للحركة الإسلامية في تركيا، الأمر الذي يفرض تنزيل ما رفعه زعماء حزب العدالة والتنمية من شعارات في حملاتهم الانتخابية، التي قادتهم إلى فوز ساحق من مثل التصريح بأن "العدالة والتنمية" ليس حزبا دينيا، أو أنه ليس حركة إسلامية، أو محاولته التأكيد على التوافق بين الإسلام والعلمانية، ينبغي الاقتصاد في لباسها كساء إيدولوجيا فضفاضا يتجاوز مسلمات الفكر الإسلامي المعروفة في الساحة الإسلامية، والتي نشأ عليها مؤسسو حزب العدالة.

استصحاب تلك المسلمات هو الموقف العلمي الرصين، بعيدا عن الجري وراء الأمانى، من مثل التصفيق المشبوه من طرف بعض غلاة العلمانية المتذاكين لفوز التنمية والعدالة، باعتباره - بحسبانهم - نصرا للعلمانية، وهزيمة للإسلام السياسي!! أو تجاوز الرصانة العلمية من طرف بعض الأرقام، التي عرفت عادة بالرصانة في التحليل والاستنتاج، إذ ذهبت إلى وصف أيديولوجية العدالة والتنمية بالعلمانية المؤمنة، أو اللاتكوية المسلمة، وذلك دون استناد إلى أي نص قد صدر قديما أو حديثا عن خريج معاهد الأئمة والخطباء حامل كتاب الله رجب الطيب أردوغان، زعيم الحزب، الذي كان لتوه قد خرج من السجن بتهمة النيل من العلمانية، لما أورد في خطبة له أبياتا لجلال الدين الرومي، يؤكد فيها أن المصاحف أسلحتنا، والمساجد ثكناتنا، والمآذن مدافعنا. فقبل صدور نصوص عن القوم تؤكد فعلا وليس أمانى وتخرصات حدوث تأسيس فكري جديد

أيضا ثابت في دين الإسلام، دون حاجة إلى استيراد.

وللتنبية فإن تأكيد مرجعية الوحي العليا ضمن آليات الاجتهاد المعروفة لم يمنع ولن يمنع المسلمين من الاختلاف والتنوع وحتى التناقض والتصادم، وذلك في غياب مؤسسة تحتكر التفسير والنطق باسم السماء، والتفتيش في ضمائر الناس، بما يعيد الأمر نهاية إلى الناس، حكما في ترجيح "اجتهاد" على آخر، دليلا للعمل، ويستمر باب الاختلاف والحوار مفتوحا يجد التشجيع على ولوجه، أصاب المجتهد أم أخطأ فهو مأجور.

علمانية جزئية وأخرى شاملة

إن العلمانية كما ذكر أحد أبرز المتخصصين فيها، المتبعين لمسار تطورها، الدكتور عبد الوهاب المسيري في آخر دراسة مستفيضة له (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة) (جزآن ط ١ دار الشروق ٢٠٠٢) "مصطلح خلافي جدا شأنه شأن مصطلحات أخرى، مثل التحديث والتنوير والعولمة، شاع استخدامها، وانقسام الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض، بل لعل العلمانية أكثر المصطلحات إثارة للفرقة، إذ يتم الشجار حوله بحدة تعطي انطبعا بأنه مصطلح محدد المعاني والأبعاد. ولكننا لو دققنا النظر قليلا لوجدنا أن الأمر أبعد ما يكون عن ذلك لعدة أسباب:

١- إشكالية العلمانيين، أي شيوع تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن الدولة. وهو ما سطح القضية تماما وقلص نطاقها.

في الوسط الإسلامي التركي، يؤصل الانسلاخ من مشروع الأساسي للحركة الإسلامية، في انبثاقه عن أهم ركن في عقيدة الإسلام، ركن التوحيد بما يعنيه- من جملة ما يعنيه- من التسليم للوحي كتابا وسنة، بأنه المرجعية الأعلى لما يعتبر خيرا أو شرا حقا أو باطلا، وذلك على حد سواء في مجال التصورات والقيم ونظم الحياة الفردية والجماعية، من دون فرق بين ما يتصل بشؤون الدنيا والآخرة.

وفي إطار تلك المرجعية، واقتباسا منها، والتزاما بها، يمارس المسلمون أفرادا وجماعات حرياتهم الفكرية والسياسية اجتهادا فرديا أو جماعيا منضبطا بضوابط الاجتهاد، ومنها قاعدة "لا اجتهاد مع النص". وهو معنى أساسي إنما قامت الحركة الإسلامية منذ ابتليت الأمة بالاحتلال الغربي وما صاحبه من غزو فكري، استهدف إقصاء الإسلام دستورا لحياة المسلمين بوجه تصوراتهم الفلسفية وقيمهم ونظم حياتهم أي علمنة الإسلام. وذلك رغم انعدام الحاجة في الإسلام لمثل بعض الأدوار الإيجابية، التي قامت بها العلمنة في الغرب، مثل محاولة تحرير الدين من سلطان رجال الدين، من أجل فتح الباب أمام المؤمن ليقوم علاقة مع ربه، من دون واسطة، وليتعامل مع النصوص المقدسة من دون وصاية لأي مجتهد. وهو معنى ثابت في ديننا. أو هي تحرير العقل من كل وصاية، وفسح المجال أمامه ليرتاد أي مجال، من دون حواجز ولا قيود من خارجه، والثقة في قدرته على المعرفة.

بينما كانت الكنيسة لا ترى للمعرفة من طريق غير الكتاب المقدس. وهذا المعنى الإيجابي للعلمانية

أجل تجنب الصدام مع السياج الحديدي، الذي يحيط بالحياة السياسية التركية، ويفرض عليها قيودا صارمة، يجعلها أبدا مهددة بسيف ديمقليدس، الذي طالما نزل على رؤوس الإسلاميين، رغم مرونتهم، الأمر الذي جعل مجرد التلطف بالإسلام نفسه جريمة في الحياة السياسية، الأمر الذي يفرض استخدام مصطلحات بديلة مثل النظام الملي أو العدالة.

ولا شك أن إسلامي حزب العدالة، وهم يمارسون السياسة، ضمن هذا السياج الضيق الخانق، قد تعلموا من تجربتهم الكثير، وراكموا التجارب، فغدوا أكثر حذرا واقترارا على تجنب وقوع ذلك السيف على رؤوسهم. إن التفسير بضرورات التلاؤم مع ذلك الإطار هو الأولى في حمل بعض شعاراتهم المبهمة، من إطلاق دعاوى لا سند لها من فكرهم. وليس الإسلاميون الأتراك هم وحدهم من فرض عليهم صياغة أيديولوجيتهم بما يتواءم مع السياج المفروض عليهم، بل إن جملة التيار الإسلامي في العالم ولاسيما في البلاد، التي منيت بتحديث فوقي صارم، مثل تونس والجزائر ومصر، قد اضطرت للإقدام على نوع من تلك المواءمة، فقد تخلى الكثير منهم على مسمى الإسلام في الراية التي يرفعونها مثلا للانسجام مع قانون الأحزاب، مع أن لا أحد قد صرح بأنه قد تنازل عن شيء من إسلامه.

ليس في ما صدر عن جماعة العدالة والتنمية من بعض تصريحات متشابهة ما يحمل على الظن أن الأمر يتعلق بتحويلات فكرية، وليس بمجرد خطط عملية تتصل بفقهاء الواقع، فقه تنزيل المبادئ في

٢- تصور أن العلمانية مجموعة أفكار وممارسات واضحة، الأمر الذي أدى إلى إهمال عمليات العلمنة الكامنة والبنوية.

٣- تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية آخذة في التحقق، فالعلمانية لها تاريخ.

٤- أخفق علم الاجتماع الغربي في تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية، الأمر الذي أدى إلى تعدد المصطلحات والافتقار إلى وضوح الرؤيا... ويخلص الدكتور المسيري إلى أنه "توجد علمانيتان لا علمانية واحدة: الأولى جزئية، ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة وحسب، والثانية شاملة، ولا تعني فصل الدين عن الدولة وحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة فحسب، وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص، بحيث تنزع القداسة عن العالم، ويتحول إلى مادة استعمالية، يمكن توظيفها لصالح الأقوى" (المصدر السابق ج ١ ص ١٥-١٦).

ولأن العلمانية معنى ملتبس، وإلى أن يثبت صدور نصوص تثبت تراجع جماعة "العدالة والتنمية" عن الخط الفكري العام للحركة الإسلامية، في اعتقادها في شمول الإسلام لكل ما هو تصور وقيمة وسلوك فردي أو جماعي، مما هو متناقض حتى مع أكثر معاني العلمانية شيوعا، الذي هو تحرير السياسة: أي المجال العام من نفوذ الدين، يبقى الموقف العلمي في الحكم على أيديولوجية آخر تشكلات الحركة الإسلامية التركية "حزب العدالة" هو مبدأ الاستصحاب، وتفسير ما يصدر عنهم من كلمات عامة، بما عرفوا به من مرونة وواقعية، من

أكبر في التنزيل، وحرص أكبر على ترتيب الأولويات بطريقة عقلانية ذكية: فقد تطور خطاب أركان- ذاته- بأثر تراكم التجربة وضغوط الواقع، وتوآماً مع السياج الحديدي المكون من ثلاث أثافي: الغرفة التجارية المكونة من كبار رجال الأعمال، وهي تحت سيطرة الدومة، وكبريات الصحف، وهي على صلة وثيقة بهم، وثالثة الأثافي قيادة الجيش، وهي على صلة أيضاً بالركنين السابقين، فهؤلاء هم الماسكون بخيوط اللعبة، ولهم هيمنة على المحكمة العليا. وهم المحددون للفلك الذي تتحرك فيه السياسة: البرلمان والحكومة والأحزاب. هذا فضلاً عن السياج الخارجي، الذي يشد تركيا إلى أوروبا، وإلى الحلف الأطلسي، وإلى المؤسسات الرأسمالية الدولية.

إن أركان بدأ مسيرته الإسلامية ممثلاً بالمثل الإسلامية المعروفة في معارضة مشروع أتاتورك القائم على قطع تركيا نهائياً عن جذورها الإسلامية، وعن امتدادها العربي الإسلامي، ودمجها في أوروبا، فكان همه الأعظم استعادة تركيا إلى العالم الإسلامي، والتصدي بالوسائل القانونية لذلك المشروع، ولعضويتها في الحلف الأطلسي، وللنظام الرأسمالي، وللصهيونية. وكانت القدس محور خطابه الأساسي. ولكن ممارسته خلال ثلث قرن للسياسة فرض عليه أن يدرك مدى صلابته تلك الأسيجة، وشراسة حراسها، فعَدّل من خطابه ومن استراتيجيته على نحو فرض عليه الاعتراف بتلك الأسيجة، ومنها العلاقة مع إسرائيل، والتعامل معها، على أمل ترسيخ وتوسيع القاعدة الشعبية لمشروعه.

زمان ومكان محددين، بما يقتضيه ذلك من تدرج، وترتيب الأولويات، ورعاية الظروف، على اعتبار أن القرآن نزل منجماً، وكذا طبق، وكذا شأنه إذا أريد تطبيقه مجدداً؟. ففي موضوع الحجاب، على سبيل المثال، وهو ساحة سخنة جداً، ونموذج لضيق أفق وتعصب ودكتاتورية العلمنة التركية ونسختها المشوهة التونسية، مما كان سبباً في تعكير الحياة السياسية وتأزيمها، سياسة جديدة للإسلاميين على هذا الصعيد، لم تمس قط مجال الاعتقاد والتصور، ولا مجال الالتزام الشخصي، فكل ذلك على ما هو عليه، لا صوت فيهم ارتفع مشككا في شرعية الحجاب، ولا قدم في مستواه الشخصي تنازلاً عنه، حتى عندما شكل ذلك استفزازاً لرئيس الدولة، إذ ذهب إلى توديعه رئيس البرلمان عن حزب العدالة بصحبة زوجته المتحجبة، كما هو شأن زوجات وبنات زعماء الحزب، خلافاً لمن تحالف معهم. مما بعث برسالة واضحة مزدوجة: الإسلاميون متمسكون بدينهم، لكنهم لا يفرضون ذلك على الآخرين، وسيعملون ولو بتدرج على منع الآخرين من إيمان فعل ذلك، إلا أنهم ليسوا متعجلين، ولا يرونه أولوية، تستحق خوض المعارك من أجلها، إذ العبرة ليست بالعناوين على أهميتها بل بالمضامين. وما قيمة سلوك معين: صلاة أو حجاب يفرض بالقوة، في دين قد جعل القيمة الدينية الأولى لكل عمل ليس شكله وإنما باعته "إنما الأعمال بالنيات".

ولو أننا تأملنا في جملة ما أعلنه حتى الآن حزب العدالة والتنمية من سياسات، لوجدناه امتداداً متطوراً لتراث الحركة الإسلامية التركية، مع مرونة

ويسار هو حزب الشعب، وهو ما أفضى إلى تهميش الباقي.

وعلى فرض أن هذا التفسير يحمل بعض دلالات الصدق، فهو يبالغ في احتقار وعي الشعب، وتصويره على أنه مجرد ألعوبة في يد الإعلام. ويهمل من خلال ذلك خبرة هذا الفريق الشاب وما كسبه من زعامة ونجاحات وخبرة، خلال إدارته الفذة للبلديات الكبرى والصغرى، وذلك مقابل ضعف الزعامة في الفريق الآخر، الذي عوّض مؤسس الحركة. لقد عبرت القاعدة الإسلامية، من خلال ميلها إلى الفريق الشاب وزعامته المتوقدة، عن رغبة في تغيير الوجوه والخطاب، كما عبرت قطاعات أخرى من الشعب قد نفضت يدها من زعامات تاريخية أنهكها الزمن شيخوخة، وفت الفساد في عضدها.. عبرت هي الأخرى عن رغبة في التغيير، وأمل في الشباب، وخروجا من طور النقثت والتمزق، والانشغال بترقيع حكومة، وسقوط أخرى. فوضعت ثقلها مع فريق شاب منسجم جريته فنجح في مد المياه إلى كل حي، وتسريح المجاري، وتنظيف الشوارع، وإعانة المساكين والشباب.

يمكن اعتبار ما حدث في تركيا ثورة بيضاء ضد منتظم سياسي ميت أصلا، فجاءت صناديق الاقتراع لتعلن عن دفنه. إنه من الناحية الرمزية إعلان كذلك عن إفلاس مشروع علمنة تركيا وتغريبها، وبداية النهاية لذلك المشروع. وهو من ناحية ثالثة انتصار للديمقراطية لا للعلمانية، وتعبير عن إصرار الشعب التركي على أن يدخل أوروبا مسلما، بقيادة إسلامية قوية شابة، مدعومة بقوة من شعبها، متصالحة مع تاريخها ومع

ومع كل ما طوّر من خطابه في اتجاه الواقعية، فقد كان صعبا على حراس المعبد في الداخل والخارج أن يقبلوا بشخصيته الكاريزمية، لاسيما وقد تحرك أحيانا في المناطق المحظورة، إذ سارع إلى الدفع إلى بعث كيان إسلامي اقتصادي دولي، من شأنه أن ينشط ذاكرة يراد لها أن تموت. فأطاحوا به دون أن ترف لهم عين.. حاول أن يقود السفينة من وراء ستار، ولكن ما أمكن ذلك، وسارت الأمور على غير ما أراد الزعيم من خليفة له. وتمكن اردوغان وغول من خلال ما يتمتعان به مكانة في التنظيم، وزعامة شعبية وخبرة في التكتيك، ولاسيما الأول من قيادة التيار الأكبر في الحركة إلى صفهما. لم يفعلوا من جهة الأيدلوجيا إلا أن صبا نفس الرحيق في قوارير أكثر جمالية وجاذبية، وانتهجا نهجا أكثر واقعية، دون تقديم تنازلات أيديولوجية، غير التي عهدت عن جملة التيار.

لقد تحدثوا عن أن مشروعهم يهدف من الناحية الثقافية إلى مصالحة بين العلمانية والإسلام، وبين الديمقراطية والإسلام، وأنهم حزب محافظ مسلم على غرار الأحزاب المسيحية الأوروبية. وليس في ذلك جديد على خطاب أركان، الذي تؤكد جماعته أن جماعة العدالة والتنمية ليس هذا الخطاب الذي أوصلهم إلى اكتساح الساحة، وإنما تفاهمهم مع الباب العالي بكل أئافيه الداخلية، مؤسسة رجال الأعمال والصحافة والجيش والأمريكان وإسرائيل.. ذلك التفاهم هو الذي جعل قوة الإعلام تعمل ليل نهار لتلميعهم، وتصوير أن ليس في تركيا سوى حزبين يمين محافظ هو حزب العدالة والتنمية

علمانية دفاعا عن الحريات وحقوق العمال وتصديا للدكتاتورية.

غير أن الجدير بالتنبيه إليه هنا أن هذا التعاون أو التحالف بين التيارين إنما تم بين قوى الاعتدال فيهما. أما قوى التطرف والاستئصال في التيارين فلا زالا ينظران للقطيعة، ويوصلان للعداوة، لدرجة الإقدام على التحالف مع أنظمة بوليسية فاسدة، ووضع الخبرات التنظيمية والسياسية والبعد الدولي تحت تصرفها، كما حصل في تونس من طرف تيارات يسارية انتهازية، بعضها قد ألق أو قلع دون أن يتخلى نهائيا عن تراثه الاستئصالي، ولا اعتذر عن خدماته، التي قدمها للدكتاتورية، وبعضها لا يزال مستمرا تقديم خبراته وقدراته لأنظمة سلخ أعز سني شبابه في سجونها ومقاومتها، احتجاجا على ارتباطاتها بالإمبريالية، مع أن تلك الارتباطات كانت شعرات بينما هي اليوم حبال غليظة.

والحقيقة أن ما حصل في تركيا ليس تصالحا بين العلمانية والإسلام، إذ قد تعاونت منذ السبعينيات مختلف أحزاب الاعتدال العلماني مع الاعتدال الإسلامي، إذ المعركة في عمقها - وليس في مظاهرها - ليست بين علمانية وإسلام، وإذا كان هنا من معركة فبين المتطرفين الاستئصاليين على الجهتين، وإذا كان من كسب يمكن أن يكون قد تعزز على هذا الصعيد، فهو ترجيح كفة الاعتدال العلماني على التطرف العلماني، وإنما المعركة في عمقها، إنما هي بين الباب العالي بجملة أئافيه المتحالفة: مؤسسة رجال المال والإعلام وقيادة الجيش، مع غطاء الرأسمالية الدولية والصهيونية

محيطها العربي والإسلامي. ويمثل اختيار رئيس الحكومة البلاد العربية المنطقة الأولى لزيارته، إلى جانب لقاءه مع الأمين العام للجامعة العربية، وتقديمه طلبا لعضوية مراقب في الجامعة العربية، رموزا مفعمة بالدلالات على حرص إسلامي تركيا كإسلامي كل العالم الإسلامي، وليس علمانيهم، على اعتبار العرب عمقهم وسندهم، لاسيما وقد عاش الترك والعرب كيانا واحدا حوالي أربعة قرون.

قد يعتبر البعض وهو على حق، أن فوز الإسلاميين الباهر هو انتصار لمصالحة بين العلمانية والإسلام. ولقد حدث مثل ذلك مرات في تركيا بين إسلاميها وعلمانيها اليساريين والمحافظين، إذ جمعهم برنامج سياسي واحد، وحكومة واحدة، كما أنه حصل على الصعيد العربي والإسلامي العام تصالح بين العلمانية والإسلام، بما تأسس على أساس ذلك من مؤسسة مهمة جدا، هي المؤتمر الإسلامي، وما تفرع من فعاليات ميدانية بين أنصار التيارين، إن على الصعيد السياسي، ضمن تجمع الأحزاب العربية، أو ضمن مسيرات التضامن، نصرة لقضايا الأمة الكبرى في فلسطين والعراق، أو على صعيد معارضات محلية، كما هو حاصل في اليمن بين التيار الإصلاح والاشتراكي والناصري، والذي إنما جاء اغتيال الزعيم جار الله عمر لإفساده لما يمثله من خطر، أو على صعيد المجتمع المدني، بما حصل على صعيد النقابات العمالية والمهنية من تعاون وتحالف بين التيار الإسلامي، وبين تيارات

نظيفة، ترفع الحرج عنه تجاه مجتمعه المدني الحقوقي، الذي طالما ندد بانتهاكات الشريك التركي للمعايير الأوروبية للديمقراطية وحقوق الإنسان. إن عرض الإسلاميين بالذات لهذه الصداقة أو الشراكة، ترفع الغطاء عن المتطرفين العلمانيين والاستئصاليين، لا في تركيا وحسب، بل في عدد كبير من بلاد العالم الإسلامي، حيث تقدم أنظمة دكتاتورية فاسدة، تتمسح بالحدثة والعلمانية، ولا حظ لها من هذا ولا ذاك، تقدم نفسها للغرب، وتشترى صمته على فظائعها، باعتبارها حارسة لمصالحه، في مواجهة الغول الإسلامي، الذي يهدد كل منجزات الحدثة، ويبشر بالقطيعة مع الغرب، بل بالحرب عليه، في تعميم يحرص على الخلط بين المجري العام للتيار الإسلامي، الحريص أبدأً على العمل والتطور ضمن القانون، لو ترك القانون قناة للتنفس، ولو ضيقة، وبين التيارات الهامشية المتطرفة: إفرزات الدكتاتورية. وللحقيقة بهذا الصدد فإن تركيا، رغم تطرف علمانية الباب العالي وفساده، لم تصل إلى حد الاختناق، وانسداد كل القنوات، ولذلك لم تعرف العنف الإسلامي، وإن عرفت العنف العلماني اليميني واليساري، وأمكن أن يتحقق تراكم للخبرة والتجربة والتطور، عبر ثلث قرن من الممارسة الإسلامية، التي وإن تعرضت تكويناتها الحزبية للحل، وتعرض نفر قليل جدا من زعمائها للسجن، فقد ظلت أمامها عموماً مساحة من الحرية مفتوحة لاستقبال حزب جديد، كلما نزل سيف ديمقليدس على سابقه.

العالمية، من جهة، والشعب التركي بعلمانيه وإسلاميه من الجهة الأخرى، أولئك الذين زجوا بالشعب التركي في أسيجة ضيقة، وقاموا على حراستها بكل الوسائل، بما يجعل هذا النمط من الديمقراطية المسيجة بمصالح نخبوية ودولية، يمنع تخطيها، تمثل جاذبية لبعض النخب الدكتاتورية العربية الحاكمة من وراء ستار ديمقراطي للنسج على منوالها.

٤- لماذا بدا حرص جماعة العدالة والتنمية على دمج تركيا في الكيان الأوروبي على هذه الدرجة من الإصرار والحرص والغرابة، مما لا يتساق مع الاتجاه العام للإسلاميين في حرصهم على التميز عن الغرب والاستقلال عنه، وهو ما بدأت به تجربتهم نفسها حتى التسعينيات؟

لا يبعد أن يكون مرد هذه الدرجة من الإصرار والحرص وثيق الاتصال بمعركة الديمقراطية التركية مع السياج، الذي يخنقها، ويفرض عليها اللعب داخل مربع ضيق حدده الباب العالي. إنه سعي للتمرد على ذلك السياج، والتخلص من هذه الوصاية على إرادة الشعب، ونوعاً من سحب البساط من تحت أقدام الجنرالات، الذين يسوغون تسلطهم على إرادة الشعب، ويشترون الصمت الأوروبي على جرائم الشريك، بما يقوم به هذا الشريك من حراسة لمصالحه في مواجهة "الخطر الأصولي" الدايم، والساعي إلى استعادة "الخلافة"، وغزو أوروبا مجدداً.

إن حرص الإسلاميين على الاندماج في أوروبا هو نوع من تجريد الخصم من سلاحه، وتجريد ظهيره الخارجي من أوهامه، وعرض صداقة بديلة عنه،

الاعتبار كثافة وحدة الأسيجة، التي تخنق هذه التجربة، وتحد من حريتها في التصرف، فلا نطالبها بما ليس من صلاحياتها واختصاصاتها، وإنما هو عائد إلى الباب العالي.

إن عبقرية هذا الفريق إنما تمثلت في جملة ما تمثلت في رسم مسارب ضيقة، تجنبهم الصدام معه، يقدر أنهم لو تمكنوا من مواصلة السير عليها سينتهون إلى توسيع تلك المسارب، التي تتحرك فيها الديمقراطية اليوم فتحاصره بالجماهير، من طريق ما تحققه من نجاحات والتفاف شعبي، ولاسيما على صعيدين: أولهما الصعيد الاقتصادي، الذي أوصلته عجائز التطرف العلماني إلى قاع سحيق، وزجت بحوالي ١٢ مليوناً في لجة الفقر والبطالة. وثانياً على صعيد المجتمع المدني إطلاقاً لقواه المعطلة بتدخلات العلمنة المتطرفة.

إن إطلاق قوى ومؤسسات المجتمع المدني، ورفع وصاية الدولة عليها، وتقديم التشجيع لها، من مدارس وجمعيات ومساجد ومؤسسات خيرية ونقابات مهنية ومنظمات شبابية ونسوية، كل ذلك يمكن أن يشكل حماية لهذه التجربة، ورصيذاً لتعزز قوتها واستقرارها ونموها وتأثيراتها الداخلية: ترسيخاً للعلاقة بين الإسلام والديمقراطية، ورفعاً من المستوى المعيشي للفئات المطحونة، بتجفيف ينابيع الفساد، وتقديم نموذج إسلامي، يعيش عيشة الناس، الذين في أسفل السلم، ودعم التضامن والسلم الأهلي، وتمتين الوحدة الوطنية، بالاعتراف بحقوق الأقليات. وتعزيز سلطة المجتمع المدني، ودولة القانون، وحقوق الإنسان، ومشاركة المرأة في كل مجالات النهوض.

إن انضمام تركيا إلى أوروبا وهي موحدة وراء حزب قوي، وزعيم شاب ألمعي، متصالحة مع هويتها، منفتحة ومتعاونة مع عمقها العربي والإسلامي، يمثل فرصة كبيرة لقيام ديمقراطية تركية إسلامية حقيقية، متخففة من أوهاق الباب العالي لصالح تعزيز سلطة الشعب، تتمتع بقدر كبير من الاستقرار، وقد انزاح سيل الفوضى عن حزبين قويين أحدهما محافظ مدافع عن الهوية، يقابله تيار يساري يدافع عن إرث أتاتورك، وما يعتبره "قيم الحداثة".

كما إن نجاح هذه التجربة، بقدر ما يقدم من دعم معنوي للقوى الديمقراطية، على اختلاف مرجعياتها المعتدلة إسلامية وعلمانية، يغري بالاتباع، بقدر ما يمثل خطراً مخيفاً على قوى التطرف، على اختلاف مرجعياتها، التي اجتهد بعضها على التعقيم على التجربة، واشتراك الإسلاميين فيها، وبعضها بلغ به التطرف إلى حد إنكار إسلاميتهم، وكأن الشعب إنما اختارهم لعلمانيتهم، وكان أولى أن يختار صوراً علمانية أوضح، مثل أحزاب اليسار، التي كنس زعيمها الحاكم كنساً، وقد جعل من تعرية رؤوس الفتيات، أو حرمانهن من التعليم والشغل بطولاً علمانية، وفحولة ديمقراطية، ولم يقصر التطرف الإسلامي ممثلاً في كل ألوانه، وعلى رأسهم حزب التحرير، في منافسة حليفه الموضوعي العلماني، في احتراف تكفير الديمقراطية وأركان وأردوغان.

إن انتصار الديمقراطية الإسلامية في دولة محورية مثل تركيا، حدث يستحق الاحتفاء من كل القوى الديمقراطية، على اختلاف مرجعياتها، آخذين بعين

وعلى الصعيد الخارجي: دعم مسار التضامن العربي التركي، والتركي الإسلامي. والحد من حجم التعاون الإسرائيلي التركي، والتركي الأمريكي، الذي ليس للعرب أن يطالبوا بقطعه، حتى يضربوا المثل الحسن بدل المثل السيئ القائم اليوم. وبذلك تدخل تركيا أوروبا- إذا دخلت، وثبت أنها ليست ناديا مسيحيا، وإنما فضاء حضاريا مفتوحا، وهي قوية: بعد أن حققت تصالحها مع هويتها الإسلامية، وتاريخها، وتضامنها الوطني، متخلية عن الشوفينية، والعلمانية المتطرفة، وأمكن لها الحد من السلطان المطلق للباب العالي، ونهبه لأقوات الأكثرية.

آمال كبار لشعب كبير، توفق بفضل الله إلى إزاحة جيل قد استنزف، وأعطى الصولجان لجيل شاب، يتوهج نكاه وخبرة وإيمانا، فهل سيجد التفهم والدعم من قبل كل القوى الديمقراطية الإسلامية والعلمانية على حد سواء، داخل تركيا وخارجها، ولاسيما من قبل العرب الذين جاءهم الإسلام بتركيا صاحبة أقوى ثاني جيش في الحلف الأطلسي، والمرشحة لتتعزيز قوتها.. جاءتهم تدق عليهم الأبواب، طلبا للتعاون، وكانت لأمد بعيد قد حولتها العلمانية المتطرفة إلى أحد السيوف الماضية المسلطة على رقابهم.

ابتهلوا معي إلي العزيز الرحيم أن يوفق هذا الفريق الصاعد في صفوف أمتنا إلى تحقيق آمالها فيه..

مقابلة فكرية

الدكتور محمد عابد الجابري:

التجديد لا يمكن أن يتم.. إلا من داخل تراثنا

حاوره: عبد الإله بلقزيز

أستاذ جامعي - المغرب.

* إن كنت قاسياً في النقد... فقد قسوت أيضا على

نفسي..

* الأحكام الأيدلوجية التي ننطق بها فضائنا

العربية وغيرها وهي خطابات مهزوزة.

(*) مفكر إسلامي ورئيس حركة النهضة بتونس

* ليس المطلوب أن يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث.

* يجب أن تعاد قراءة العقل الأوربي ككل... لن أقول من داخل مركزية عربية و إسلامية، بل متحررين من المركزية الأوربية نفسها.

ربما في الإنتاج الفكري لمحمد عابد الجابري ما يُعري باعتبار دوره في نقد العقل العربي نظيراً لدور ايمانويل كانت الفيلسوف الألماني في نقد العقل المجرد فالأخلاقي فالجمالي. والجابري نقد العقل العربي في بيئته، تكوينه، ثم بعده السياسي، وبعد ذلك في بعده الأخلاقي. في كل الأحوال طبق المنهج البنيوي، انتقد وفكك وأعاد التركيب. وفي نقده وعلى طول المدى دافع باستمرار عن العقل، وعن النقد.

كلما أصدر الجابري كتاباً أثار من الاهتمام- والنقد طبعاً- ما يفوق إصدارات غيره من المفكرين العرب المعاصرين... وأثار أيضاً شغفاً إلى معرفة موضوع كتابه التالي. بعد نقد العقل العربي السياسي تطمح القراء بانتظار نقد العقل الأخلاقي.. والآن يتطلعون إلى نقد العقل الجمالي. يهيم الجابري هذا الجانب أو لا يهيمه؟ الرد في هذه (المقابلة- الحوار) التي أجراها مفكر عربي له مكانته الثقافية من خلال انتاج غزير متنوع هو عبد الإله بلقزيز.

قليلون هم الذين تصل قامتهم الفكرية- الفلسفية في هذا المجال وفي وطننا العربي إلى قمة الجابري.

وهنا في الجابري المحاور روح العقلانية وفرضية التجديد، والاهتمام بالتراث كمجال لعمل الحداثة،

* العقل البياني العربي حصر مهمته كلها تقريباً في استثمار الألفاظ.

* حصر الاجتهاد والاستنباط في استثمار الألفاظ معناه إدخال الحياة كلها في مدلول لفظ من الألفاظ * فيما يتعلق بالمسيحية أو اليهودية، التأويل فيه أكبر لأن النص عندهم ليس كلاماً إلهياً، كما هو القرآن عند المسلمين، بل هو نصوص مروية...

* لا يمكن للإنسان أن يمارس نقد العقل وهو يعترف بشيء غير العقل.

* لا أنكر اللامعقول كمتخيّل أدبي أو فني، بالعكس البيان فيه لا معقول باعتباره فناً في القول. * يجب أن نفصل بين تفسير التاريخ من أجل تغيير ما هو موجود أو من أجل المحافظة عليه، وبين النقد الابيستيمولوجي للمعرفة.

* ابن رشد هو وحده الشخص الذي عرف التراث العربي في أصوله ومطانه معرفة متخصصة، والتراث العلمي الفلسفي اليوناني في أصوله ومطانه معرفة متخصصة كذلك.

* المطلوب ليس ترويج الجانب الإصلاحية في فكر الشاطبي وابن تيمية وغيرهما، بل المطلوب في هذه الحالة هو شيء جديد لا يكون تكراراً لهم بل يتجاوزهما في الوقت الذي يحتفظ بهما. الآن فقط مع اكتشاف كتاب الضروري في النحو لابن رشد يمكن التفكير في "تدوين جديد" للنحو، والدراسة التي سأنشرها ستقوم في هذا المجال بالمهمة نفسها التي قامت بها دراسات تحت عنوان "نقد العقل العربي".

المدخل الذي صدرت به الطبعة التي أشرفت عليها في كتاب الكليات في الطب لابن رشد، سيجد فيما كتبت نواة لدراسة في تاريخ التفكير العلمي لدى العرب في مجال الطب. ويمكن أن يستسهل بعض القراء هذا الأمر ويقولون ما دمت قد أنجزت ما أنجزت في تاريخ الفكر الطبي عند العرب، فقد يكون من المناسب متابعة الطريق، ولكن لا بد من القول أن هذا المجال العلمي يحتاج بدوره الى وقت كاف. ذلك أننا، من جهة، لسنا نتوفر لحد الآن على جميع الكتب العلمية العربية المطبوعة، لقد ظهرت بعض الكتب المهمة، مثل تلك التي طبعها مركز دراسات الوحدة العربية، وهناك كتب أخرى يمكن الاعتماد عليها، غير أنني أعتقد أن المسألة ليست سهلة بل تحتاج إلى جهد. وأعتقد أنني لست الآن مستعداً للقيام به.

والواقع أن التفكير العلمي، أعني الناحية الايبستيمولوجية لا الكشوف العلمية العربية، التي كتب فيها بعض المستشرقين والأساتذة العرب، أعتقد أن إنجاز شئ في التفكير العلمي عند العرب، وهو لا يقل أهمية، وهو الذي يتصل باهتماماتي، لا أعتقد أن الوقت يسمح لي في الظروف الراهنة على الأقل بالعمل فيه.

عظفاً على الملاحظة التي أبديتها في بداية الحديث يخيل إلي أن كتابك "العقل السياسي العربي" وأيضاً "العقل الأخلاقي العربي" لم يكونا جزءاً أصيلاً من مشروع "تقد العقل العربي"، بل جاءا في سياق حاجة معرفية ربما للرد على نقد وجه لمقاربتك الإيبستيمولوجية، هذا ما نتبينه في "العقل السياسي العربي" على الأقل، ما رأيك؟ .

والحادثة كمنهج لفهم التراث ، هوذا الجابري بشفافية من لا يرى حاجة للدفاع عن نفسه حتى وإن انتقد ، إنه ينتقد ويحترم ، بل لعله يجب أن ينتقد .

في هذه المقابلة الجابري وجهاً لوجه... بلا حواجز ولا مسافات.

د. الجابري ، لنبدأ من حيث انتهيتم في مشروعكم ! . لماذا اخترتم أن تغفلوا موضوع " نقد العقل العربي " في جزئه الرابع " العقل الأخلاقي العربي " ؟ لماذا لا تفكرون مثلاً في عليّ " العقل العلمي " لدى العرب ؟.

الجابري : فعلاً ، لم أكن أنوي أن أقفل سلسلة " نقد العقل العربي بكتاب " العقل الأخلاقي العربي " ، لأن هذا الكتاب نفسه لم يكن وارداً في المشروع عند بدايته، وقد شرحت هذا مراراً فلا داعي لتكرار القول فيه، يبقى القسم الثاني من السؤال، أعني لماذا لا نفكر في " العقل العلمي العربي " كما قلت . وأيضاً هناك من يطرح "العقل الجمالي"!

بطبيعة الحال أنا عذري معي فيما يتعلق بـ "العقل الجمالي" ، إذ يمكن أن أقول إن اهتماماتي كانت دائماً " نظرة" أكثر منها "استنيقية" ، وإن كان للمرء أن يتدارك ما ينقصه، لكن ليس بالإمكان الآن العمل في هذا المجال، أما فيما يخص العقل العلمي عند العرب وبالضبط التفكير العملي، فقد سبق أن كاتبتني بعض الأصدقاء والقراء مقترحين عليّ إنجاز شئ في هذا المجال، وهذا يلح عليه بالخصوص الطلبة والباحثون العرب الذين يحضرون أطروحاتهم في مجال الفكر العلمي العربي، ولا شك أن الباحث عندما يقرأ مثلاً

الدارسين آفاقاً رحبة في النظر إلى هذا الميدان وفي صوغ الأسئلة الإشكالية حوله ، نتزيد إن قلنا أنها كانت مساهمة رائدة بل المساهمة الرائدة في تجديد أدوات النظر في مسألة التراث وعلاقتنا به، ومع ذلك، ألا تشعر د. الجابري، أن هذه المقاربة المتوسلة إلى هدفها بأدوات التحليل الالبيستيمولوجي قادت أحياناً، ربما بشكل غير مقصود، إلى إنتاج أحكام قاسية في حق العقل العربي الوسيط والحديث من قبيل نعته بأنه "عقل بياني" قياسي ونصي، ومن قبيل القول أنه يتعامل مع الممكنات الذهنية على أنها ممكنات واقعية، كما تقرأ ذلك في كتابيك "الخطاب العربي المعاصر" و"بنية العقل العربي" علماً بأن مثل هذه الأحكام لا تستقيم حين عرض الأفكار التي تحدثتم عنها في محكمة التاريخ الموضوعي، في سياغاته وملابساته وحتى ملابسات التعبير عن الأفكار نفسها؟

الجابري: أعتقد أنني قد نبهت الى هذا اللبس، أو ما يمكن لأن نسميه باللبس، في الخطاب العربي المعاصر، حينما أشرت أنني لا أحكم الأطروحات أو الأفكار، فأنا نفسي قد انخرطت فيها وقد أكون متمسكاً بها إلى الآن، لكنني أتناول بالعرض طريقة نقدنا لهذا الأفكار، وهي كما تعلم طريق أيديولوجية، وهي الطريقة ذاتها التي كانت سائدة في الخطاب عالمياً، الماركسي منه والليبرالي والسلفي الدعوي في الستينات والسبعينات، منذ الخمسينات وأنا أتعرف على هذه التيارات، وبالنسبة للماركسية يمكن أن أقول أنني قرأت مؤلفات ماركس كلها، وكثيراً من مؤلفات إنغلز ولينين،

الجابري : أن أكتب من أجل الرد، أو أن أتحرك بدافع خارجي فيما قمت وأقوم به، هذا غير وارد. أنا لا تثيرني مثل هذه الأمور، وليست حافظاً للعمل. لا، الواقع أنني عندما أنهيت كتاب "بنية العقل العربي" كتبت في الصفحة الأخيرة -كما تذكر- وقلت " الآن وقد قمت بنقد "العقل النظري العربي"... يبقى ما يسمى بـ" العقل العملي". وهذه سنة في التأليف الفلسفي كما تعلم، فبعد إنجاز العمل في العقل النظري يأتي العقل العملي، لقد طرحت هذا السؤال بدون أي التزام وبدون أن تكون لدي أية فكرة ولا أية نية لاستئناف العمل في العقل العربي والاشتغال في العقل العملي أي السياسة والأخلاق، لكن الذي فاجأني هو أن بعض القراء أخذوا يسألون ناشر كتبي عن موعد صدور العقل السياسي العربي. هنا أحسست أن هناك حاجة لكتاب في هذا الموضوع، فانصرفت إليه، هذه هي الحقيقة. أما أن يكون اشتغال في العقل السياسي عبارة عن رد فعل لما قيل في الموضوع من بعض " النقاد" فهذا ما لا أستطيع قبوله بصورة من الصور، ولا شك في أن تكويني الفلسفي يجعلني أتذكر أن معالجة العقل النظري يتبعه غالباً في التأليف الفلسفي النظر في "العقل العملي".

إذن يمكن أن نقول أن المشروع انطلق من التفكير بنوياً في حركة العقل العربي على هذا السياق: التكوين ثم البنية ثم تطور من ثنائية العقل العملي، ثم قدمت مقاربتك الالبيستيمولوجية للفكر العربي الحديث والوسيط والحديث مساهمة معرفية بالغة الثراء والأهمية في ميدان الدراسات التراثية والفكرية الحديثة بمقدار ما فتحت أمام

والإنسان وجهه في المرأة، وفي هذا المجال يمكن أن يشعر بعض القراء أن هناك فيما كتبت حدة وقساوة، خصوصاً إذا أخذنا بالاعتبار أنه لأول مرة يظهر هذا النوع من النقد، ويظهر بهذا النوع من العنف، أو الجرأة. كذلك فيما يتعلق بالعقل العربي والتفكير العلمي العربي الوسطوي والفقهية وغيره، كنت مضطراً أمام المعطيات التي أمامي إلى أن أرى العقل البياني العربي قد حصر مهمته كلها تقريباً في استثمار الألفاظ، سواء في الفقه أو النحو أو البلاغة أو التفسير، فالبيان هو بالتعريف بيان ما في النص. فعندما نحصر التفكير في النص، فالنص مهما كان نوعه، وما دام بلغة البشر فهو محدود بحدود تلك اللغة. وهذه ملاحظة أساسية يجب أخذها بعين الاعتبار عند مناقشة هذا النوع من الأحكام التي أصدرتها في هذا المجال. فمهمة الفقيه كانت بتعبير الأصوليين أنفسهم تنحصر في استثمار الأحكام من الألفاظ، واستثمار الأحكام من الألفاظ عملية محدودة بطبيعتها، لأن الألفاظ محدودة، وما يمكن أن تتحملة من المعاني محدود، وبالتالي فالفقه ولد مكتملاً مثله مثل النحو، كان من المعقول والمفهوم أن يولد النحو مكتملاً نظراً لطبيعة موضوعه وهو لغة العرب، وهي محدودة، وما دام الهدف هو سد الباب أمام الدخيل والمحافظة على لغة القرآن كما هي متطورة بطبيعتها من زمان إلى آخر، وتختلف من مكان إلى آخر، فحصر الاجتهاد في استثمار الألفاظ معناه إدخال الحياة كلها في مدلول لفظ من الألفاظ، واللفظ مهما كان فهو إنما يعكس البيئة

وبصفتي جامعياً وطالباً أو أستاذاً فقد كنت أقرأ للفلاسفة كماركس أو غيره، وأقرأ أيضاً ما كتب ضدّهم من المنشقين عنهم أو خصومهم الأصليين، كنت أفعل ذلك على مستوى يمكن وصفه بأنه أكاديمي، كنت أفصل فيه بين الأيدلوجي الذي يستهلك ويوظف حزبياً في المنظمات الشيوعية، وما منه ينتمي إلى التحليل العلمي، كنت أتوفر على هذا التنوع من التكوين الذي رافقتني منذ البداية، أعني منذ أواسط الخمسينيات، ولذا عندما جئت في أواخر السبعينات لأكتب الخطاب العربي المعاصر، مع الهبة الايبيستيمولوجية التي انتشرت في فرنسا وكانت نقداً للايدولوجيا، في هذا الظرف إذ سهل عليّ أن أرى أن الأحكام الأيدولوجية التي تنطق بها قضايانا العربية وغيرها من خطابات مهزومة... الخ، فالأحكام التي أصدرتها ليست في الحقيقة أحكاماً قاسية، لأن الحكم القاسي هو الذي لا يقبل المضمون أو يرفض الشكل والمضمون في آن واحد، أما بالنسبة إليّ فالمضمون أقبله ويمكن أن أقول إنني منخرط في قضاياها. ولكن الطريقة التي يقرر بها هذا المضمون طريقة أيديولوجية سافرة، وهي التي انتقدت.

ومهما يكن فأنا لا أبرئ نفسي، فكل من يمارس النقد يصدر أحكاماً، والنقد هو بالتعريف إصدار حكم، حكم بالصحة أو بعدمها، وأن يكون هذا الحكم قاسياً أو غير قاسي فهذه مسألة تقبل النقاش، وفي نظري إن كنت قاسياً فقد كنت قاسياً كذلك على نفسي، ولم يكن لي خصوم مباشرين اتهمهم بهذا الخطاب وأبرئ آخرين، كان نقداً لأننا الجمعي، نقداً لشيء أرى وجهي فيه كما يرى

الجابري: نعم في وقتها، ولكن لماذا يطلب مني أن أنخرط فيها الآن؟

أنت دافعت عن ظاهرة ابن حزم؟

الجابري: نعم، ولكن ظاهرة ابن حزم شئ آخر، ليست هي ظاهرة ضد العرفان فقط، بل ظاهرة ضد القياس ككل، ضد التأويل ككل. المصطلح هنا - أعني "ظاهرة"- لفظ يقال باشتراك كما يقول القدماء، أي يقال على شيئين مختلفين، أما فكر ابن حزم فهو في الحقيقة فكر علمي يصطنع المنهج البرهاني أي القياس الأرسطي: مقدمات فنتائج. نعم هو وضع من بين مقدماته مقدمة دينية، وهذا مشروع، فهو يتحرك في مجال الدين سواء في الفقه أو في العقيدة، ومن كانت "ظاهريته" محصورة في النص، فلا بد فيها من مقدمة دينية، أي نص يؤخذ في معناه الظاهر من غير تأويل، أما ما ليس فيه نص فلا يدخل في ظاهريته، لأن انعدام النص معناه انعدام المقدمة الدينية في قياساته وهي ضرورية، وهنا كان ما ليس فيه نص بالتحريم أو بالتحليل هو كله مباح. فإذا خرجنا إلى منطقة المباح خرجنا من "الظاهرة" إلى حكم العقل، إن الظاهرية تكون قيدا حينما يتخذ الفقيه من النص المرجع الأول والأخير في كل ما يحلله ويحرمه -أي الفقيه- وبالتالي يحل أو يحرم ما ليس فيه نص، وهذا عند ابن حزم وكثيرين غيره ممن يرفضون القياس الفقهي. لا يعقل .

الحقيقة أن كلامكم يتصل بمسألة على درجة من الأهمية في تاريخ الفكر الإسلامي الوسط وهي معركة النص ومعركة التأويل، يخيل لي إن حصل

التي "يعيش" فيها، البيئة العربية المحدودة كما كانت زمن النبوة.

لكنك انتصرت للتأويل الكلامي البياني على التأويل العرفاني، في حين أن التأويل البياني لا يخرج عن حدود النص؟

الجابري: كنت أتكلم عن البيان في الفقه، أما العرفان فهو لا يمارس التأويل في الفقه بل يمارسه في العقيدة، والعرفان بالشكل الذي ظهر به في الثقافة العربية عند الباطنية والإسماعيلية، وكذا عند الإمامية، تجاوز نطاق التأويل البياني إلى نطاق التضمين، تضمين النص من معاني مستقاة من فلسفة جاهزة هي الفلسفة الدينية الهرمسية، أو من أيديولوجيا حركة من الحركات السياسية، فهنا أيضاً استثمار للألفاظ بشكل معكوس، أي بدلاً من استخراج المعنى باللفظ بالتقيد بمجاله التداولي الأصلي، وهو بالنسبة للإسلام زمن النبوة ومعهد العرب آنذاك كما يفعل البياني، بدلاً من ذلك يعمد العرفاني إلى تضمين اللفظ كما يريد عن طريق المماثلة، ومعلوم أن أوجه التماثل بين الأشياء لا حصر لها، والتماثل كما شرحت ذلك في موضعه لا يفيد التشابه بين الأشياء؛ وإنما يفيد التشابه في العلاقة بينها، ويقطع النظر إلى هذا؛ فإن التأويل في الحالتين هو من الناحية الايستيمولوجية عملية واحدة، استثمار للألفاظ، التأويل البياني يستخرج "الكنز" كله من اللفظ، والتأويل العرفاني يأتي بالمعادن جاهزة ويضمنها في اللفظ.

أنا أقصد أنه في لحظات من تطور الفكر العربي الإسلامي الوسيط كان الدفاع عن اللفظ أو النص معركة فكرية حقيقية ضد تيارات معينة!

نص بشري، شعرياً كان أو أياً كان. هنا للمؤول الحرية الكاملة، تقريباً. ولكن عندما يتعلق الأمر بنص مقدس فأمامك حدود إذا تجاوزتها تمس هذه القدسية. وهذا ما يجمع في النهاية الغزالي وابن رشد وأمثالهم تحت مظلة الإسلام. أما فيما يتعلق بالمسيحية مثلاً أو باليهودية فالتأويل عندهم فيه حرية أكبر. لأن النص عندهم ليس كلاماً إلهياً كما هو القرآن عند المسلمين، بل هو نصوص مروية، والصحة فيها لا تتجاوز صحة الحديث الضعيف عندنا في أحسن الأحوال. وقد بينت الدراسات الحديثة أن التوراة جمعت من مرويات الأدب الشعبي بعد النبي موسى بمدة طويلة، أما الأناجيل في أناجيل آباء الكنيسة، وهي تستمد قدسيتها من قدسية هؤلاء الآباء.

سأظل في هذا الموضوع وأشير إلى أنه مع حرصك الشديد على تحري الموضوعية والنزاهة العلمية في تحليل نصوص التراث العربي الوسيط وتفادي التحزب والتمذهب لأي من تيارات ذلك الفكر، وحذرت في غير موضع من مغبة السقوط في التحزب والانتصار لطرف دون الآخر في الصراع الذي جرى حول قضايا عديدة، أقول مع هذا الحرص كله يؤخذ عليك من قبل كثيرين الجنوح إلى إبداء بعض الخروج عن شرائط النظرة الوضعية للتراث وإنتاج نظرة معيارية نقيض، وذلك حينما يتعلق الأمر بمجال اللامعقول: العرفان الشيعي والصوفي، عندها يبدو على كتابتك وكأنها تنتقل من التحليل إلى المحاكمة

على مثال مرجعي، على معيار!

تحالف أحياناً بين كل لحظات الفكر الإسلامي السني من موقع بياني أو برهاني في مواجهة ما يمكن أن نسميه انفلات التأويل من كل عقل، فنحن نجد أن هناك قاسماً مشتركاً بين الغزالي وابن رشد في الدفاع عن مفهوم التأويل ترتبط فيه الدلالة بممكنات اللفظ في دائرة البلاغة العربية، باعتبار التأويل كما يقول ابن رشد هو " إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك بعادة العرب في التجوز"، كما قال.

الجابري: هذا راجع إلى أن التعامل هنا ليس مع نص بشري، بل مع نص مقدس، فإذا خرجنا عن قدسية النص يبقى التأويل غير ذي موضوع، إذ يمكنك حينئذ أن تقول ما شئت، أو تفهم ما شئت، كما هو الحال في القصيدة الشعرية مثلاً، أو في اللوحة الفنية، لكن إذا تقيدنا بقدسية النص واتخذناه مرجعاً وموضوعاً للفهم فحينئذ نحن مقيدون بحدود النص، حدوده اللغوية حتى لا تخرج عن مقاصده، لأن المفروض أن النص المقدس جاء ليخاطب أناساً ليفهموه، ولذلك كلما جاء على لغتهم جاء أيضاً على معهودهم، كما يقول الشاطبي الذي تقوم فكرته كلها على هذا الأساس، القرآن خطاب إلهي جاء لبشر بلغة أناس معينين، فمقاصده كلها محصورة بما تعطيه لنا هذه اللغة، حسب معهود العرب، حسب ما يفهمونه منه، فيجب ألا نحمل هذه اللغة -أعني النص- أشياء ليست فيها ما يفعل الباطنية.

ولذا فمسألة الانفلات أو عدم الانفلات لا تكون مشروعة في نظري إذا كان الأمر يتعلق بتأويل

العقلي". وهذا اللامعقول العقلي ينتجه عقل فلسفي راق ليكون عوضاً عن تصور ديني آخر. المعقول الديني عندكم هو محصلة التداخل بين البيان والبرهان، اللامعقول العقلي هو التداخل بين البرهان والعرفان ؟ الجابري: نعم بمعنى استعمال البرهان لتأييد البيان، أو لتأييد العرفان.

أنتم د. الجابري لكم خلفية سياسية ونضالية مزودة بحس تاريخي مرفف وأتصور لو طرحتم مسائل التصوف أو الفكر الفلسفي الحديث من زاوية سوسيولوجيا المعرفة لكان إنصافكم لهذه المقالات أكبر وأوضح، وأنتم تعرفون أن التصوف لعب أدواراً تاريخية في ظل الانهيارات التي شهدتها الإمبراطورية الإسلامية. والحركة السلفية كانت حركة ممانعة قوية ضد الغزو الأجنبي وضد الانحراف الداخلي الذي حصل، فبالتأكيد كنتم ستنتجون نظرة أكبر إنصافاً تحقق الموازنة الضرورية ما بين حاجتنا إلى نقد ايبستيمولوجي للمعرفة، وحاجتنا إلى تفهم شروط إنتاج تلك المعرفة وتعيين الوظائف التاريخية التي لعبتها، حتى وهي تستثمر اللامعقول أو الأسطورة أو الخرافة أو غير ذلك.

الجابري: الواقع أن المسألة كلها ترجع إلى الكلمة التي نطقت بها في نهاية تدخلك أعني "التفهم" - في نظري- وهذا قلته مراراً: يجب أن نفرص بين تفسير التاريخ من أجل تغيير ما هو موجود أو من أجل المحافظة عليه ، وبين النقد الايبستيمولوجي للمعرفة ففي النقد الايبستيمولوجي نحن نغض النظر عن مبررات النص أو المعنى أو المبادئ...

الجابري: هذا صحيح وهذا شيء صرحت به مراراً وأكدته، فنقد العقل يعني في ذات الوقت إبعاد اللامعقول، لأنه لن يمكن للإنسان أن يمارس نقد العقل وهو يعترف بشيء غير العقل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى اللامعقول الذي انتقدته أو رفضته وانحزت إلى العقلانية ضده ليس هو اللامعقول كما يمارس في الأدب وفي الفن وفي الحياة العامة، لا، لست ضد هذا النوع، وإنما انتقدت اللامعقول الذي تفسر به النصوص الدينية. فهو لا معقول كان موجوداً جاهزاً قبل الإسلام عند التيارات العرفانية المعروفة فجاءت بعض الحركات السياسية فتبنته كأيديولوجيا ضد الوضع القائم وألبسته لباساً نصياً إسلامياً عن طريق التأويل كما سبق القول.

هذا ما يغفله كثيرون ممن يطرحون هذا الموضوع، فهم لا يتبينوا أو لم يريدوا أن يتبينوا هذا الفرق، خصوصاً عندما يقولون أنك تهمل الفن، هم يعتقدون أنني عندما انتقد اللامعقول فكأنني أرفض الفن، والفن شيء آخر، أنا أتكلم عن اللامعقول في دائرة الميتافيزيقيا والتصرفات الدينية التي كانت تريد أن تعطي للنص مضموناً خارج المجال التداولي الخاص به، وذلك بدوافع سياسية. فإذا حصرنا الأمر في هذا المجال فأعتقد أن هذا الانتقاد يصبح غير ذي موضوع. أنا لا أنكر اللامعقول كمتخيل أدبي أو فني بالعكس، البيان فيه لا معقول باعتباره فناً في القول، باعتباره مجازاً واستعارة... الخ، أنت تذكر أنني فصلت في تكوين العقل العربي بين "المعقول الديني" و "اللامعقول

أجعل من يعيش في مجتمع طائفي لا يهتمني بالتحيز لجهة دون أخرى.
وما توقعته هو ما حصل!

الجابري: نعم، ولكن موقفي بالنسبة للشيعنة لم يكن أبداً موقفاً متحيزاً، بل لقد أبرزت في كتابي "العقل السياسي العربي" مبادئ الفكر الشيعي غير العقلانية مثل الرجعة والوصية والمهدية... الخ، تبريراً معقولاً موضوعياً، من زاوية السيكلوجيا وسوسيلوجية المعرفة، تبريراً أقوى في نظري من أي تبرير آخر، بما في ذلك التبريرات التي قرأتها في كتب كبارالمفكرين الشيعة. وأيضاً أبرزت الطابع الثوري في الحركات الشيعية، ولخصت الفرق بينها وبين الحركات السنية في كون أن الشيعة كانت دوماً معارضة تسعى إلى التغيير، وكانت تعبر بصورة أو أخرى عن شعور أوسع الجماهير، ولكن ما أخذته عليها هو أنها تبنت مذاهب فلسفية ونظرية لاعقلانية، فجدت الجماهير على أساس أطروحات لا عقلانية، هذا بينما تبنت الحركات السنية اتجاهاً عقلانياً في التفكير، ولكنها بالمقابل ناصرت الاستبداد وبررته.

أثار استعمالك لمفهوم القطعية الايبيستمولوجية في "نحن والتراث"، وخاصة ذهابك في الافتراض بأن الفلسفة في الأندلس والمغرب قد أنجزت هذه القطعية مع نظيرتها في المشرق، أثار ذلك ضجة كبرى قام عليها ركام من النقد افتعل بعضهم فرضية اعتصابك للمغرب على المشرق سبيلاً للرد على أطروحاتك. بعيداً عن هذه الضجة الأيديولوجية هل يجوز علمياً، وأنت أكثر الباحثين العرب عناية بفلسفة العلوم، هل يجوز علمياً

الخ، في النقد الايبيستمولوجي نحن في دائرة المحاكمة العقلية للقول للمعرفة . أما أن يكون لهذه المعرفة مضمون تؤيده أو لا تؤيده، أما أن يكون لها دور إيجابي أو غير إيجابي في المجتمع وفي حركة التاريخ، فهذا شئ آخر فهناك فرق ما بين تفسير التاريخ وبين نقد المعرفة بالتاريخ، فسيولوجية المعرفة تقع على طرف آخر من الايبيستمولوجيا، هي تفسير الايبيستمولوجي بالمجمعي فهي تفسير الايبيستمولوجي بالعمل، بالعقل.

خياركم المنهجي المعرفي هذا مفهوم جداً في سياقه التاريخي، لأن بيئة التفكير كان يطغى عليها -كما أشرتم في البداية- نزوع أيديولوجي صريح، وكانت تطرح جانباً من الأدوات العلمية الأخرى التي يمكن أن نبره بها باعتماد طريقة أخرى، غير أنه يبدو أنكم أوغلتم قليلاً في شد العصا من الطرف الآخر لتحقيق التوازن، الأمر الذي ترك انطباعاتاً لدى كثيرين بأن النتائج التي توصلتم إليها في هذه الأبحاث كانت قاسية في حق بعض لحظات المعرفة، أنا هنا مثل محامي الشيطان! قرأت كثيراً، هناك نصوص ذهبت إلى حد اتهامك بإنتاج مقالة تنصر للسنة ضد الشيعة!

الجابري: هذا شئ أعرفه وكنت توقعته وأنا أكتب، أي قبل أن يصدر كتابي "تكوين العقل العربي"، لقد نبهت في هذين الكتابين إلى هذه المسألة، وقلت في فقرة لا أتذكر الآن موقعها ما معناه: أنا نشأت وأعيش في مجتمع خال من الطائفية، ولا تحضر الطائفية في ذهني نهائياً، ولكني لا أستطيع أن

قطاعات معرفية أخرى، الآن أنت لا شك سمعت أنه عقدت ندوات بعنوان "الرأس المال الرمزي" واليوم يتحدثون عن "الرأس المال الفكري" أو "المعرفي". هناك مفاهيم وعبارات منقولة من مجال إلى مجال، أمس استمت إلى حوار تلفزيوني سأل فيه صحفي هذا السؤال: "ما هو فضل القيمة في العمل الفلسطيني الآن؟". فهذه مفاهيم اقتصادية تستعمل الآن في مجالات بعيدة عن الاقتصاد. هناك أيضاً مفهوم "التسويق" الذي يستعمل اليوم بكثرة خارج مجال التجارة... الخ، المفاهيم والمصطلحات في الثقافة المعاصرة، كما في الثقافات القديمة، من خواصها أنها "تسافر" فالمفهوم عندما تكون له قيمة معينة أي تعبيرية متميزة في زمن معين، فهو ينقل أو يرحل من مجال لآخر، هو يحتفظ بمعناه الأصلي أو بقسم منه ويأخذ أيضاً جزءاً من معناه من المجال الذي ينقل إليه، فعندما قال باشلار بالقطعية الايبستيمولوجية في تاريخ الفيزياء، فهو يعني أنه كان هناك فكر أرسطي ومفاهيم خاصة بهذا الفكر وقع التخلي على بعضها مع غاليليو، الطبيعة لم تتغير إنما الذي تغير ويتغير هو فهمنا لها باستعمال مفاهيم أخرى، كذلك عندما أخذ التوسير مفهوم القطعية من باشلار واستعمله في الفصل في فكر ماركس بين مرحلتين، مرحلة الشباب ونقد الأيديولوجية الألمانية، هذا النقد الذي كان هو نفسه مطبوعاً بالطابع الأيديولوجي، مرحلة تحليل النظام الرأسمالي في كتابه "رأس المال" تحليلاً موضوعياً علمياً رياضياً، عندما فعل التوسير ذلك أبرز الفرق بين المرحلتين باستعمال مفهوم القطعية كمفهوم إجرائي، أما الموضوع وهو

تفعيل مفهوم القطعية الايبستيمولوجية في تعين الفواصل والتمايزات بين الفلسفة في المغرب والأندلس والفلسفة في المشرق، والحال أنهما تنهلان من ذات المرجعية وينتظمهما نفس الايبستيمي الإسلامي؟

الجابري: لقد سبق أن شرحت هذه المسألة غير مرة، لقد أكدت مراراً أن استعمال مفهوم القطعية الايبستيمولوجية هو استعمال إجرائي لا غير. أعني أن الهدف منه ليس ما يفهم منه لذاته بل ما يثيره من أسئلة وما يفتحه من آفاق أمام الباحث، فالإجرائية هي أنك تعرف شيئاً تعريفاً معيناً من أجل الوصول بواسطته إلى نتائج معينة تعبر عن الحقيقة الموضوعية أو المنطقية أو التاريخية... وقد توصلت بفضل هذا المفهوم إلى نتائج مهمة في نظري: إن هذه الردود والمناقشات ما كانت لتكون ولا لتبرز لو لا استعمال هذا المفهوم .

كسرت اطمئناناً كان سائداً !

الجابري: بالنسبة للمسألة إذا قسناها من ناحية النجاح وعدمه فأنا ناجح فيما قصدته، أولاً استعظت أن أعزل ابن رشد عن ابن سينا والغزالي... الخ، ثانياً زعزت اعتقاداً كان سائداً مؤداه أن الفلسفة في المغرب والأندلس كانت مجرد زيل للفلسفة في المشرق، فلسفة الفارابي وابن سينا! هذا في حين أنها كانت بداية جديدة أخرى.

هذا من الناحية الإجرائية أما من الناحية العلمية أثير موضوع مشروع استعمال مفاهيم ننقلها من هنا إلى هناك... الخ، هذا كله في النهاية كلام مقرون بوقته، والحقيقة أن العلوم كلها متلاحمة، ليس هناك مفهوم إلا وينقل من منبته الأصلي إلى

كان فيها جانب أيديولوجي لأنها تخدم فلسفته، أما غاليليو فلم تكن له فلسفة يفهم بها الكون كما كان الشأن عند "أرسطو" فبنفس المفهوم، وبنفس المعنى نقول أن ابن رشد قطع مع ابن سينا. لكن في نهاية الأمر نحن نتعامل مع القطيعة على المستوى الأبيستيمولوجي، أما على المستوى الثقافي فجميعهم، أعني "ابن سينا" و "الغزالي" و "ابن رشد"... كلهم يقعون داخل ثقافة واحدة هي الثقافة العربية الإسلامية.

ألا ترون وأنتم على اتصال مباشر بالنص الرشدي أن ابن رشد، وعلى الرغم من نجاحه المبهر في تمثيل واستيعاب الأرسطية، أُجبر كما أُجبر سلفه ابن سينا والفارابي... الخ، على تقديم بعض التنازلات في مواجهة الهجمة الأشعرية التي دشنها "أبو حامد الغزالي" بتكفيره للفلاسفة... الخ؟ بدليل أن ابن رشد مثلاً رد في "فصل المقال" رداً فقهياً وأنتج مرافعة رائعة عن الفلسفة ولكن من منظور فقهية؟ ألم يكن هذا شكلاً من أشكال، لا أقول التنازل، وإنما التعاطي اليقظ الواقعي مع المعركة التي كانت قائمة؟.

الجابري: ما يميز ابن رشد حقيقة عن ابن سينا أو الغزالي أو الفارابي هو ما سبق أن أبرزته في كثير من المناسبات، وهو أنه كان يجمع بين المعرفة العلمية والفلسفية والمعرفة بالشريعة والفقه. لم يكن ابن سينا مختصاً في الفقه ولا في الشريعة على العموم، والفارابي أيضاً، ونحن نعرف أنه تعلم اللغة العربية متأخراً، أي بعد أن درس المنطق والفلسفة في حران. أما الغزالي الفقيه الأصولي المختص فهو لم يدرس الفلسفة إلا في كتب ابن سينا،

ماركس فقد ظل هو هو، ولم يكن المقصود الانتقال من ماركس المرحلة الأولى، ولا التعصب للمرحلة الثانية على حساب المرحلة الأولى والكل هو ماركس، وشيوعية البيان الشيوعي ١٩٤٨ زمن "الأيديولوجية الألمانية" هي الشيوعية التي سادت في فكره طول حياته، الفرق الوحيد هو أنه في "الأيديولوجية الألمانية" تكلم خطاباً أيديولوجياً، بينما تكلم في رأس المال مع موضوعه تعاملاً موضوعياً علمياً.

وبالمثل فـ" ابن سينا" و"الغزالي" كانا يوظفان الفلسفة في ظروف محلية سياسية شرحتها مراراً، أما ابن رشد فهو لم يستعمل الفلسفة في قضايا سياسية بل أخذ نصوص "أرسطو" وحاول فهمها كما هي بواسطة "أرسطو" نفسه، ويقطع النظر عن اعتبار سياسي، هو حاول أن يقيم بينه وبين النص الأرسطي علاقة معرفية محضاً، هذا في حين أن "الغزالي" تعامل مع الفلسفة تعاملاً سياسياً منذ اللحظة الأولى، فكتب تهافت الفلاسفة من أجل الكشف عن فضائح "الباطنية"، وبيان صواب العقيدة الأشعرية، عقيدة النظام السياسي الذي جنده لهذا الغرض، وابن سينا نفسه يقول إن الفلسفة الأرسطية ليست هي الحقيقة ويقول صراحة أن "الحق الذي لا مجمعة فيه" هو ما سماه بـ "الحكمة المشرقية" ويقصد حكمة الفرس في النهاية، أي الفلسفة الإشرافية هذا الجانب الأيديولوجي التوظيفي الإسماعيلي، السياسي للفلسفة، هو الذي كان يحكم الفلسفة في المشرق، بينما هي عند ابن رشد ونصوص أرسطو أشبه شئ بالعلاقة بين غاليليو والطبيعة. العلاقة بين أرسطو والطبيعة

وأكثر من هذا فابن سينا والفارابي يريان أن مصدر الدين هو الإلهام والإشراق والفيض، فهما يفسران الدين تفسيراً مذهبياً، والغزالي رجع الدين إلى المعرفة الصوفية... الخ، أما ابن رشد فهو لا يفسر الدين من داخل مذهب معين في الدين، بل هو ينظر إلى الدين في وظيفته الاجتماعية، أي من خلال الغاية والمقاصد. فالدين عنده ضرورة اجتماعية لأنه لا يمكن تنظيم المجتمع بدون شرع، بدون قانون يحترمه الجميع، والدليل على الدين وصحة النبوة لا يرجع إلى "الفيض" وقوة "الخيال" كما فعل الفارابي وابن سينا، بل يرجع فيه إلى الحقائق الموضوعية، هو يرى أنه كان هناك في التاريخ أنبياء كما كان هناك فلاسفة، فكما أننا نقطع بوجود الفلاسفة من خلال آراءهم التي وصلتنا بالتواتر عنهم أو من خلال كتبهم، فكذلك يجب أن نقطع بوجود الأنبياء من خلال ما وصلنا بالتواتر عنهم وأيضاً من خلال الشرائع الحسنة التي جاؤوا بها، وهي لصالح انتظام أمر الناس.

عنايتك بابن رشد أصيلة ومميزة وهي مفيدة جداً، وفي الفترة الأخيرة عكفتم على إعادة تصويب النص الرشدي وتمكين القارئ من أمثل طريقة لقراءته معززة بتذييلات زودت النص بشرائط القراءة، فضلاً عن المقدمات التحليلية التي صاحبت كل نص من هذه النصوص، ونحن مازلنا ننتظر وعدكم بالاعتناء بـ "بداية المجتهد". ولكن السؤال -وأعتقد أنه خامر كثيرين- : ألا تستحق لحظات أشرتم إليها بقوة في مناسبات مختلفة أن يعتني بها أيضاً: مثل ابن خلدون والشاطبي، هلا

وبهدف الرد على ابن سينا، حاكمه بالعقيدة الأشعرية، وابن سينا شيعي إمامي، ففي المشرق كان الأمر هكذا: إما أن يكون المرء مختصاً في العلوم الشرعية، وإما أن يكون مختصاً في العلوم القديمة، أما الشخص الذي عرف التراث العربي الإسلامي في أصوله ومطانه معرفة متخصصة، والتراث العلمي الفلسفي اليوناني في أصوله ومطانه معرفة متخصصة كذلك فهو ابن رشد وحده. ولذلك فهو عندما رأى الغزالي يهاجم الفلاسفة ويحكم عليهم باسم الفقه والدين، فهو كفقيه أقوى أن يرد عليه ويجادله باسم الفقه والدين من أن يرد عليه باسم الفلسفة. هذه هي الجدة وهذا هو جانب القوة عنده.

معنى ذلك أن اختياره واعياً، وأن لم يستدرج؟

الجابري: لا ، لم يستدرج أبداً، وكان يعرف ما يفعل، كيف يمكن الرد على الفقيه بالفلسفة، هذا غير معقول، وإنما الرد على الفقيه يكون بالفقه، تماماً مثلما أن الرد على الفيلسوف بالفقه غير معقول، بل الرد عليه يجب أن يكون بالفلسفة. وهو يرد على الغزالي فلسفياً في تهافت الفلاسفة لا ليكذب الفقه بل ليكذب فهم الغزالي للفلسفة وتأويله لقضاياها، أما في فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة حيث يناقش الأشعرية فهو يناقشهم من داخل الدين لا من خارجه، ولم يكن متعصباً لمذهب إسلامي معين، بل كان يستعمل عقله ويجتهد. فمالكيته كانت مالكية متفتحة محايدة، وكتابه الفقهي "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" يتنازل فقه المذاهب الأربعة كثيراً ما رجح اختيار مذهب غير مذهب مالك في قضايا معينة.

والدولة، أعتقد أنني لن أتجاوز نفسي في هذا العمل.

يبقى جانب المخطوطات، ولو أنني أتوفر على المخطوطة التي قدمها ابن خلدون لأمير تونس قبل سفره إلى القاهرة، والتي هي النسخة الأولى من المقدمة، وهي لا تشتمل على الفقرات وربما الفصول التي أضافها ابن خلدون إلى كتابه وهو في القاهرة، لو كنت أتوفر على هذا المخطوط الذي سمعت به، في وقت من الأوقات، أنه اكتشف بتونس، فلربما كان في هذا ما يحفز على إعادة تحقيق المقدمة من جديد وبيان النص الأصلي والفقرات أو الفصول الإضافية، أما وأنا لا أتوفر على هذه النسخة الأصلية فإنني لا أشعر بضرورة إعطاء أولوية ما لهذا الموضوع.

بالنسبة للشاطبي أعتقد أن الصراع حول فكره في المرحلة الحاضرة قد يكون مجالاً لنقاش خصب في الساحة العربية، فالحضارة العربية هي حضارة فقه كما قلتم، واليوم هناك فقهاء من ألوان وأصناف مختلفة مرشحون لأن يتصدروا مقام الخطاب، ومقام التوجيه، وأعتقد أن المعركة ستكون محتدمة في المراحل القادمة حول تأويل النص، والشاطبي يمكن أن يسعف النظرة العقلانية لهذا الاتجاه، لذلك فأنا طرحت اسم أبي اسحق الشاطبي باعتباركم من أوائل من نبهوا إلى أهمية فقه المقاصد ومن ألقوا الضوء على القيمة العلمية التي قدمها كتاب "الموافقات" في هذا الباب خصوصاً في نقد آلية القياس في الفقه الإسلامي هل يمكن مثلاً أن نتصور جهداً في هذا الباب من قبلكم؟

أفستحم لمثل هذه النصوص مساحة من اهتمامكم.

الجابري: فيما يخص بداية المجتهد لابن رشد كنت أنوي فعلاً نشر طبعة جديدة ضمن أعمال ابن رشد الأصلية الذي رعاها مركز دراسات الوحدة العربية ببيرروت، وكانت الطبقات التي كنت أتوفر عليها في ذلك الوقت طبقات قديمة خالية من تجهيزات القراءة ومن أي شروح... الخ، لكن عندما بدأت أفكر في الأمر بصورة جدية كان عليّ أن أبحث عن جميع الطبقات الموجودة حتى لا أكرر ما هو موجود. وفعلاً عثرت على طبعة حديثة لم أكن أعرفها من قبل، وهي من أربعة أجزاء، تستوفي الشروط العلمية في التحقيق ومجهزة بالشروح والتعليقات. فكفى الله المؤمنين القتال.

أما بالنسبة لمقدمة ابن خلدون، فالأمر يختلف. فقد أقترح عليّ مراراً إعداد طبعة جديدة تتجاوز الطبقات الموجودة، وكنت أنا نفسي أشعر بهذه الحاجة، ذلك حتى طبعة "علي عبد الواحد وافي" التي هي أكمل الطبقات وأرقاها وأحدثها تشتمل على هئات، وتعليقاته فيها كثير من التجاوز والتتويه "الزائد عن اللزوم" فيها الكثير من المبالغة التي تخرج عن نطاق العمل العلمي، وهذا ما لاحظته عندما كنت أعد رسالتي للدكتوراه في أواخر الستينات، ولكن إعادة تحقيق المقدمة بالنسبة لي ليست له نفس الأولوية بالنسبة لمسائل أخرى، هذا فضلاً على أن ما يمكن أن نخرج به من مثل هذا العمل لن يتغير في نظري عن ما سبق أن كتبتة عن ابن خلدون في رسالتي العصبية

والأحكام في الشريعة الإسلامية، وقد اكتشفت أن العز بن عبد السلام -الذي سبق أن نوهت به في مناسبة سابقة- قد أرسى قواعد الفكر المقاصدي بما أولاه من أهمية كبرى لمبدأ المصلحة، ومن يكتب عن الشاطبي من منظور القيام باصطلاح ديني، يجب أن يطلع على المحاولات السابقة كلها وهذا يتطلب وقتاً، وأيضاً يجب أن يكون لديه مشروع إصلاح حقيقي عام، ولو كان لدي وقت، وكان لدي هذا الميل نحو مشروع إصلاح كان في برنامجي الاشتغال على ابن تيمية أيضاً، ولقدمت للقراء وجهاً آخر عنه يختلف عن الوجه السائد والمؤدلج، وهذا كله يتطلب بطبيعة الحال الانخراط في مشروع إصلاح ديني كبير وواضح، وإن مثل هذا المشروع يجب أن ينطلق من القرآن، وبالتالي فالمطلوب في الحقيقة ليس ترويج الجانب الإصلاح في فكر الشاطبي وابن تيمية وغيرهما، بل المطلوب في هذه الحالة شيء جديد لا يكون تكراراً لهما بل يتجاوزهما في الوقت الذي يحتفظ بهما.

في "الخطاب العربي المعاصر" عزوت الانسداد في العقل العربي ماضياً وحالياً إلى انشاده إلى منظومة مرجعية تكونت في عصر التدوين، وربطت تحرر الفكر المعاصر على إيسار آلية قياس العقل العربي المستمرة كسلطة فيه، وربطته بما أسميته "تدشين عصر تدوين جديد" وهي دعوة قوية. هل لك أن تلقي بعض الضوء على بعض ما يبدو لك كعناوين هذا المشروع الفكري المستقبلي "عصر تدوين جديد"؟.

الجابري: لا أعتقد أن آثار الشاطبي، من الناحية التاريخية بقيت حاضرة في الفقه المغربي كله، إن لم يكن على مستوى علم الأصول، فحضوره ملموس على مستوى الفقه العلمي، أما على المستوى العربي فقد كان الشيخ محمد عبده هو الذي نبه إليه، وكان من نتائج ذلك أن حققت الموافقات وطبعت في مصر، واستفاد منه الشيخ محمد عبده في محاولاته التجديدية، أما "علاء الفاسي" فقد أخذ هذا الجانب من كتابه مقاصد الشريعة كما في مقالاته الفقهية، والسؤال الذي طرحته عليّ ربما كان من المفروض أن يطرح على علاء الفاسي، وكانت لديه مؤهلات القيام بعمل في هذا المجال كان سيكون ذخيرة علمية بدون شك، فضلاً عن ما كان سينتج عنه في مجال تجديد الفقه الإسلامي. أما بالنسبة إليّ فما طرحته بشأن الشاطبي يمكن أن تطرحه في مجال آخر، أنا بقيت وأريد أن أبقى في المجال الذي تحركت فيه حتى الآن، والذي سيقوم بدراسة للشاطبي من النوع الذي أشرت إليه، أعني من أجل توظيفه في مشاغل الحاضر، هذا رجل سيكون له مشروع إصلاح، بالمعنى الديني للكلمة. وأنا لست مؤهلاً للقيام بهذا، لست من أهله وليس من اهتماماتي. لكل مجال خاص به إذن لن يكون لديّ دافع داخلي أو عملي.

ولكن النتائج العلمية تلقي بظلالها على مجالات أخرى.

الجابري: الدخول في هذا المجال يتطلب أن ينقطع له الإنسان. لاشك أنك لاحظت في العقل الأخلاقي العربي أثرت مسألة العلاقة بين الأخلاق

قد حمس له في المقدمة الطويلة التي صدرها به وتبنى آراءه في هذا المجال، وجاء آخرون بحماس أكبر وكتبوا في "تجديد النحو العربي".

كان غياب كتاب بن رشد الضروري في النحو قد أعطى لكتاب ابن مضاء من الأهمية أكثر مما يستحق. واليوم وقد اكتشف كتاب ابن رشد يبدو كتاب ابن مضاء كمجرد دعوة إلى إلغاء نظرية العامل، أما بنية النحو العربي فلم يتناولها قط، هذا في حين أن ابن رشد درس بنية النحو العربي ودعا إلى إعادة بناءها، وقدم مشروعاً كاملاً يتناول معظم أبواب النحو إن لم يكن كلها، وفي هذا الإطار تضاءلت أهمية نظرية العامل، ولم يطالب ابن رشد بإلغائها بل عمل على إعطائها معنى جديداً، وسأشر في عدد مقبل من مجلة فكر ونقد دراسة مستفيضة حول الموضوع.

هل يجيب الكتاب على السؤال الإشكالي الذي طُرح في مناظرة "أبي بشر متى" و "السيرافي" ، حول علاقة النحو بالمنطق؟.

الجابري: هو يتجاوز هذه المسألة ذلك أن أصل الإشكالية في نظره ليس راجعاً إلى التداخل بين النحو والمنطق بل إلى بناء موضوعات النحو بناء غير منطقي، هو يرى أن المنطق شيء والنحو شيء آخر، ولكن كما تبني موضوعات المنطق وغيره من العلوم بناءً منطقياً، فيجب أن يكون بناء النحو كذلك منطقياً، وحينئذ لن يكون هناك تداخل، تماماً كما إنه ليس هناك تداخل بين المنطق والرياضيات، لأن البناء المنطقي لكل منهما يبرز الفروق بينهما ولا يبقى هناك مجال للالتباس.

الجابري: العناوين على كل حال كثيرة، وأعتقد أن من جملة الأمور التي يجب أن نقوم بها من أجل تدشين عصر تدوين جديد ما قمت به في الأجزاء الأربعة التي خصصتها لـ "نقد العقل العربي"، وهذا في نظري عمل ضروري تمهيدي يعطي صورة بانورامية عامة مخالفة لما هو سائد، تعرف الناس بما لم يكن شائعاً لدى عموم المثقفين، تقدم للجيل الصاعد مجالاً للبحث والتنقيب والتأمل والاتفاق والاختلاف... الخ، ففي هذا المجال أعتقد أن عملي يشكل جانباً من أرضية "عصر تدوين جديد".

ذلك أن مثل هذا العصر لا يقوم في فراغ. نحن نقوم أولاً بإحصاء ما عندنا، نشرحه في ضوء المناهج والمفاهيم الحديثة، لنكونه من جديد، وعملية "التدوين الجديد" تطرح عدة موضوعات. الشاطبي يحب أن نكتب فيه من جديد، وابن خلدون وابن رشد وابن تيمية وابن عبد السلام... الخ. والعلم العربي يجب أن نكتب فيه من جديد، عملية التدوين الجديدة المطلوبة لا بد لها من أرضية جديدة، وقد ساهمت في إرسائها بما كتبت، ولذلك تجد أسئلة جديدة تطلب أشياء جديدة ربما ما كانت تطرح لولا ما كتبت.

أكثر من جرؤوا قبل ظهور كتاب "نقد العقل العربي" حصروا محاولاتهم في مجال "تجديد النحو العربي" كمدخل لإعادة تجديد اللغة العربية.

الجابري: ومع ذلك تلك المحاولات كانت مبنية فقط على كتاب ابن مضاء القرطبي الرد على النحاة الذي اقتصر فيه صاحبه على نقد ما يسمى بـ "نظرية العامل"، ولكن شوقي ضيف محقق الكتاب

استرجاعاً معاصراً لنا، وفي الوقت ذاته بالحفاظ له على معاصرته لنفسه ولتاريخيته، وحتى نتمكن من تجاوزه مع الاحتفاظ به، وهذا هو التجاوز العلمي الجدلي.

هذا هو اقتناعي إذا كنا نفكر في الأمة العربية والإسلامية كمجموع، وليس كنخبة محصورة العدد، متصلة ببعض مظاهر الحداثة، تنظر إلى نفسها في مرآتها، وتعتقد أن الوجود كله هو ما يرى في تلك المرآة، هذا في حين أن هذه النخبة صغيرة، قليلة، ضعيفة الحجة أمام التراثيين.

والمطلوب منا فيما يخص الحداثة ليس ما يحدث المحدثون أنفسهم، بل أن ينشروا الحداثة على أوسع نطاق، والنطاق الأوسع هو نطاق التراث. فإذا لم نكن على معرفة دقيقة وعامة بالتراث وأهله فكيف يمكن أن نطمح في نشر الحداثة فيه، أن نجدد فيه، أن ندشن عصر تدوين في مجالاته.

في آخر كتابك "الخطاب العربي المعاصر"، دعوتهم تحت مقولة "غرامشي" "الاستقلال التاريخي للذات" إلى نقد مزدوج للتراث والغرب، وخضتم في معترك هذا النقد للتراث، لماذا لم تضعوا ضمن عملكم نقد الاستشراق، الرواية الغربية عن حضارتنا وثقافتنا، ليس فقط من باب تفنيدها أو نقدها، ولكن أيضاً من باب تقويم نظرتنا إلى أنفسنا من خلال النظر في مرآة الآخر.

الجابري: في الحقيقة هذا الموضوع الذي هو نقد العقل الأوربي شئ كان حاضراً عندي وما زال، ولكن المسألة هي مسألة وقت، أما الاستشراق فأنا لا أعطيه الأهمية التي تعطى له، لقد سبق لي أن كتبت بحثاً في الاستشراق في الفلسفة الإسلامية

وهكذا فحتى في مجال النحو، لأن فقط مع اكتساب كتاب "الضروري في النحو" يمكن التفكير في "تدوين جديد" للنحو. الدراسة التي سأنشرها ستقوم في هذا المجال بالمهمة نفسها التي قامت بها دراساتي التي نشرتها تحت عنوان "نقد العقل العربي".

مع كل هذا العطاء العلمي في مجال الدراسات التراثية، مقروناً بإطلاقة غير منقطعة على أسئلة العصر وأسئلة الفكر الحديث، هل ما زلت مقتنعاً أن الطريق إلى كسب مطالب العقلانية والحداثة والتقدم تمر حتماً عبر تبينتها وتأصيلها عبر وعبر ربط الجسور باللحظات الحية والتقدمية في تراثنا، أم أنك أفسحت مجالاً آخر، أو تتفهم ذلك المجال الذي يمكن أن يكون ساحة لمنافذ أخرى قصد طلب هذه القيم والمبادئ، طبعاً دون المرور بمسائل التراث؟.

الجابري: إن وجهة نظري في هذا الموضوع تعبر عن اقتناع شخصي، ليس فقط من خلال تجريبي منذ البداية، وأنا على اتصال بالطلاب والمتقنين، بل أيضاً لأن هذا الاقتناع تكوّن لديّ أساساً كنتيجة النظر في تاريخ النهضة العربية، أنت تعرف أنه كانت هناك ثلاثة تيارات معروفة، هي التيار السلفي، والتيار الليبرالي، والتيار التوفيقي أو التلفيقي. وأنت تعرف أن تجربة مائة سنة أسفرت عن جمود الحركة في هذه التيارات، فلا أحد منها تطور وحقق أهدافه، بل كل ما حدث هو اجترار وعود على بدء مستمر، لقد استنتجت من ذلك تلك القضية التي أدافع عنها، وهي أن التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا، باستدعائه واسترجاعه

لأنها عنده هي المرجع، هي النموذج والمثال، هي الأنا!.. ولا شك في أن عمل "شترأوس" يشكل جهداً علمياً، ولكن الأساس الذي يقوم عليه هذا الجهد العلمي، أساس قطاعي خاص بجهة معينة، وبالتالي هو نسبي وتاريخي وظرفي، وهذا يصدق على جميع الباحثين والمفكرين الأوربيين، وهو الذي نقرأ فيه نحن العالمية التي يضيفونها على أنفسهم وفكرهم، يجب أن نتحرر من العالمية التي يفرضها طرف معين كعالمية للجميع، هذه ليست عالمية بل ما نسميه الآن بـ "العولمة". وهذا موضوع آخر.

ولاشك أنك اطلعت عليه، وبالنسبة إليّ الاستشراق ليس هو المهم، ذلك أن تأثيره في الثقافة العربية قد انتهى علمياً، وكذلك لا يمكن أن ألوم أي باحث من ثقافة أجنبية يأتي إلى ثقافة أخرى ليكتشف نفسه أو ليجتث عن الغريب أو ليستفيد... الخ، هؤلاء ليسوا موضوعاً للرد، أما الذين كانوا يعملون لمصالح الأوربي فهم جزء من العقل الأوربي وتجل من تجلياته الخارجية، ولذلك فالعقل الأوربي يجلب أن تعاد قراءته ككل، هو قد مارس النقد وباستمرار على نفسه ولكن بوصفه العقل الوحيد في العالم، ولم يخرج في وقت من الأوقات عن شرنقة المركزية الأوربية، فلماذا لا نقرأ العقل الأوربي، لا أقول من داخل مركزية عربية أو إسلامية، بل قول متحررين من المركزية الأوربية نفسها حينئذ سنقرأ "ديكارت" و"كانت" و"هيغل" و"ماركس" و"هيدغر" ... الخ، في إطار النسبية التاريخية التي أنجبتهم. هذا ما يجب أن يقوم به الواحد منا.

لحظة ما بعد الحداثة اليوم تعبر عن تبرم الغرب بنفسه.

الجابري: ومع ذلك فهذا يتم داخل نفسه، كل المبشرين أو المنتقدين لما بعد الحداثة محكومين بـ "الخيمة الأوربية".

هل ينسحب هذا الحكم حتى على الأنثروبولوجيا؟ الجابري: نعم، لأن الأنثروبولوجيا في النهاية هي دراسة لشعوب أخرى بمنطق المركزية الأوربية، "كلود ليفي شترأوس" مثلاً وهو أقرب الأنثروبولوجيين الأوربيين إلى التجرد العلمي وضع صياغة علمية

لبنية القبائل التي درسها ولكن لم يضع لا هو ولا غيره صيغة رياضية للمجتمعات الأوربية، لماذا

- أستقر يوماً ما؟

- فقط عندما تتحرر روحك من سجن جسدك.

ساد الصمت لبضع دقائق مما يوحي بان كليهما

فهم أن هذا فراق لا لقاء بعده. بدأ الأستاذ يتحدث:

- الآن خذ السجادة واحملها معك واجعلها مكاناً

لصلواتك وابتهاالاتك، أفرشها على أرض الله، ولكن

تذكر أن مكانها الأثير هو المسجد. أسأل المنعم

أن يمكنك من افتراشها في المسجد.

السجادة بسيطة في تركيبها الشكلية وواضحة

النقوش، وهناك عتبة عند المدخل كإشارة إلى

الاستقبال بباحة الحديقة التي تتوسطها بركة. حدود

الحديقة متدرجة نحو الداخل حتى تحدد المحراب

الذي رسم فيه مصباح وفق متطلبات أسلوب

النسيج. ألوان السجادة مستمدة من الطبيعة

ومنسجمة مع بيئة الصحراء، سواء أكانت هذه

البيئة تحت الأشجار أو بين الحجارة والآجر الذي

يحيط بالمدينة. هذه السجادة خالية من التناقض

الناشئ عن الشد وال جذب بين الهوية والهدف تماماً

كبدر الدين ورسالته التي نذر لها حياته. أبحر بدر

الدين مع تجار البلح من البصرة وتجار اللؤلؤ من

البحرين. وفي شيناكونغ ببلاد البنغال، وضع قدمه

على أرض الهند، وراوده هذا الشعور القوي الذي

يقرب من الإحساس من باليقين بأنه سوف لن

يبحر قط مرة أخرى. لقد افتقد أسواق بغداد

الصاخبة، وفناء مدرسته الهادئ، وساحة المسجد

التي تتخذ شكل القبة، وغمرته هذه الأحاسيس

مثلما يغمره حبه لأستاذه. ورغم أنه محاط بحشود

من سكان هذه المدينة التي تشتهر بصيد الأسماك،

إلا أنه كان يشعر بالغرابة والوحشة. التمس العزاء

البحث عن أسلوب معماري جديد للمساجد

بقلم غولزار حيدر

أستاذ فن العمارة بجامعة

كارلتون مدينة أوتاوا - كندا

ترجمة الأستاذ / محمد أحمد الحاج

المكان: بغداد.

الزمان: الأعوام الأولى من القرن السادس عشر
الميلادي.

أكمل بدر الدين فترته الدراسية مع أستاذه الذي ورث المعرفة والحب والتقوى من عبد القادر البغدادي، الآن هو مبعوث برسالة إلى أرض الهند البعيدة بالشرق. وبينما كان الأستاذ سعيداً وراضياً كالبستاني الذي يرى ثمار غرسه، كان الخريج الشاب يتخيل بقلق الابتلاءات التي تنتظره، سأل أستاذه:

- إلى أين أتوجه؟

- أينما تنقلك قدمك.

- مع من سأحدث؟

- أيما امرئ له استعداد لسماحك.

- من أين ستأتي الإمدادات؟

- كلها ستأتي من الرحمن المنعم، ولكن عليك أن

تعمل ولا تكن عبئاً على الآخرين أئبغني على أن

أبني بيتاً؟

- ابن بيتاً لله وأقم صلواتك فيه، إنه لن يتركك دون

ماؤى

به سلسلة من الغرف لعابري السبيل والفقراء والمساكين. وهناك مُجَمَّع للمطبخ، إلى جانب أَيْكَة ظليلة وبزْكَة. أما أغراضه الخاصة بما فيها السجادة. فقد بقيت ميراثاً لا حضارة يتوارثونها جيلاً فجيلاً.

وبعد مضي عقود على وفاته، زار أمير من بلاط موهغال التابع لإقليم دلهي، قبر بدر الدين ليعلن ولائه الروحي للسيد القادم من بغداد، وتبرع برقعة أرض بمرسوم ملكي لكي تكون ضريحاً للشاه بدر الدين وأحفاده. وفي بضعة أعوام قام ببناء معماري عظيم في ريف البنجاب هو المسجد - الضريح الذي شيد وفق تقاليد التصميم المرعية آنذاك وجلبت له المواد والفنيون للزخرفة. وأخيراً كسب المبعوث الشاب القادم من قلب أرض الإسلام والمزود بإيمانه، وعلمه، وسلوكه الرفيع وحبّه للآخرين، كسب عقول وقلوب الفلاحين البسطاء والأمير. نذرت الهندسة المعمارية نفسها لتحويل ذلك الفتح السلمي إلى بناء هندسي رائع حافظ على إيقاعات الحب والتفاني والاحتفاء، والعلم، والإحسان، كما حافظ على رسالة الإسلام بين الثقافات المتنوعة بشمالي الهند.

وُلِدْتُ عام ١٩٣٩م في غرفة مشتركة الجدار مع مسجد - بيت جدنا بدر الدين ، وكان جدي لأبي ينتمي إلى الجيل التاسع لعائلة جدنا الكبير الشاه بدر الدين. وفي خلال هذه المائتي عام مرت أحداث كثيرة على الهند وعلى العالم، حيث تم التخلي عن اللهجات المحلية والأدب والفن والمعمار وغيرها من أشكال التعبير الثقافي لصالح نظيراتها من ألوان التعبير الثقافي الأوربي. وفي

في تلاوة القرآن بصوت خفيض، كما استمد الراحة من حكمة أستاذه وأقواله المأثورة.

قصصه المرححة وحكاياته التي لا تخلو من مغزى أخلاقي جعلته محبوباً، ومعرفته باللغة العربية والإسلام ضاعفت قيمته. في كل المساجد التي زارها كان يصغي باهتمام، ويلقي دروسه بصبر كما كان قادراً على النفاذ بعمق إلى الأديان الغامضة المحلية، وقادراً على اكتشاف ما فيها من جوهر التوحيد. كان كثير المشي قليل النوم مواظباً على صلواته وحريصاً مد يد العون للآخرين. تبعه الكثيرون، ودخلوا حظيرة الإسلام.

وكلما ازداد نجاح بدر الدين، أصبح من الصعب عليه ترك أتباعه بحثاً عن أماكن أخرى ينشر فيها رسالته، كان الذين يسمعون عنه يأتون إليه شخصياً لرؤيته، كما كان الذين استكانت قلوبهم للإسلام على يديه، يعودون ومعهم آخرين يدخلون حظيرة الدين. وكان يشعر بتعاضم ورسوخ تأثيره وفاعليته. وأحس أن قدماء لا تريدان حملته إلى أماكن أبعد.

كان يفترش سجادته، وبنى له مُصلًى عل حافة رابية كانت مخصصة لحرق الجثث، وهي قطعة أرض لا يملكها أحد ولا يسعى لاملاكها أحد، وأدرك أنه عثر على مقره الأرضي.

استمر بدر الدين لعقود كثيرة يعلم الناس بوجوده كقدوة ونبراس، ومن خلال خدماته وكلماته الطيبات، وكتب بيده بعض المخطوطات، وجمع كتباً قيمة في الفلسفة والتشريع والطب. وحينما مات بدر الدين في القرية الصغيرة التي نشأت معه، دفن عند الطرف الشمالي من فناء المسجد الذي تحيط

يرتدون الزي الأبيض ويلعبون التنس بحدائق لورانس. كما كان هنالك سوق شاه عَلامَ يباع فيه روح خشب الصندل، ولكننا كنا نشعر بأهميتها عندما نشترى لاييم كورديال (نوع من العطور) من سوق تولنتوي. أيضا دراسة اللغات الأردية والفارسية والعربية لا يلجأ إليها الرومانسيون أو كملاذ أخير للمرفوضين والمنبوذين بينما اللغة الإنجليزية شرط لا غنى عنه لمن يريدون أن يصبحوا موظفين تقليديين تنفيذيين لدى الراجا (أمير هندي).

السوق الكشميري يقود فقط إلى مساجد الوزير خان الخربة أما المركز التجاري، والكلية الحكومية، ومدرسة مايو للفنون، وبنك لويد، وبنك إمبيرال الفخم، وتقاطع شيرنغ، والنصب التذكاري للملكة فكتوريا، وكلية أثنسون. فقد كانت المعبر إلى المستقبل الباهر. كلمات عصري، أوربي، بريطاني، ومؤخراً أمريكي، وعموماً أجنبي هي التي تتكون منها الأحلام اليوم.

حققت الهند استقلالها وظهرت باكستان إلى حيز الوجود. أتذكر النشيد الوطني، والمارشالات العسكرية والاحتفالات. كان هذا زمان الفرحة رغم المعاناة التي صحبته والهجرة الجماعية، ولكن تبخر الوعي الذاتي بالاستقلال ببطء وحلت مكانه مسئوليات التخطيط والإدارة والإشراف على شئون الدولة الجديدة. ورغم استبدال أسماء الشوارع والمباني والحدائق التي كانت تطلق عليها أسماء بريطانية بأسماء فارسية وعربية وإسلامية، إلا أن أثر ذلك كان سطحياً، أصبح شارع شكسبير شارع كوشا السعدي، ولكن القلب الباحث أبداً لم يغير

الأعوام الباكراة من القرن الماضي أقسمت الهند على الولاء لراجا ((أمير الهند)) بريطاني كرمز يمثل جلاله الملكة فكتوريا. الذين يميلون إلى التحليل غير العاطفي للتاريخ، ويميلون إلى الإعداد للمستقبل على أسس عملية، اختاروا الفصل بين سيرتهم المهنية من جهة والمحافظة على تقواهم ومعرفتهم الدينية وتقاليدهم من الناحية الأخرى. غير أن والدي اختار أن ينأى بنفسه عن الحديقة التي غرسها جده الأكبر القادم من بغداد، غرسها في سهول البنجاب، طوى سجادة جده بدر الدين، وأسندها على أحد أركان الضريح، وأغلق المكتبة التي تبدو ذات نفق ضئيل لأبنائه وأطفأ مصباح البيت الذي ولد فيه. وكان يعلم وهو يودع مآذن بدر الدين أنه لن يعود، وبخلال دافع رحلة جده التي كانت تحدها عاطفة جياشة وحماس جارف لتمديد حاضره إلى مستقبل الناس الآخرين، كانت رحلة الحفيد هي للتخلي عن موقع خسر معركته مع الغرب، وأصبحت له قيمة ضئيلة في حاضر متزايد العُربة.

اختار الهجرة إلى لاهور، مدينة المدرس مدينة التقدم والبشريات الواعدة لأبنائه. وهنا مقر الحاكم البريطاني للبنجاب أغنى محافظة في هذه المستعمرة التي تعتبر ذروة المستعمرات البريطانية. هنا السكان الأصليون معظمهم مرضى وعجزة وتقليديون، أما الغرباء فعصريون وصالحون كنماذج تحتذى. وهناك عاش في ماغهلورا (حي شعبي) ولكنه كان يتطلع إلى الانتقال إلى مدينة نموذجية. كانت هناك حديقة شاليفا، ولكننا، حسب تعبيره، كنا نتطلع إلى رؤية السادة والسيدات الذين

مصباح شاه جيهان القديم مقابل مصباح راجا الجديد، وإن كان ذلك قد يبدو غريباً اليوم. وجدت خلف أحد الرفوف الأمريكية مخطوطة إعلان الاستقلال التي صاغها الرئيس المخترع المهندس المعماري ومؤسس جامعة فرجينيا. رغم تعريفني بإبراهام لنكولن بوصفه محرراً للعبيد إلا أنني شعرت حقيقةً بأني أحب لنكولن كعامل ومحامي وقاصِّ علَّم نفسه بنفسه هندسة إيوكليدس ولعل أثنى هدية تلقيتها كتاب (الهندسة) لفرانك لويد رايت، وأعمال (لويس سوليفان) وشعر (والت ويتمان). وبعد مضي عام، أحسست بتقارب مع فن وعلم تشييد المباني. وأتذكر بأنه قد انتابنتي حالة عامة من اللهفة العارمة وأستطيع أن أعيد إلى الذاكرة لحظة (عثوري) على الهندسة المعمارية. وقد انتقيت كتاباً صغير الحجم عنوانه (نحو هندسة معمارية جيدة) الذي ألفه (لي كودشير) وبعد أن أطلعت على بعض الصفحات، قفزت إلى ذهني الكلمات التالية:

العيون التي لا ترى

بدأت خطبة عظيمة

هناك توجد روح جديدة

يوجد كمية كبيرة من العمل في ثنايا الروح الجديدة يمكن ملاحظتها بصفة خاصة في الإنتاج الصناعي.

العادات والتقاليد تخنق فن العمارة

الأساليب المعمارية مجرد كذبة

الطراز هو وحدة مبدأ إحياء كل أعمال الحقبة العظيمة التي كانت نتيجة عقلية لها طبيعتها الخاصة.

اتجاهه من ستراتفورد إلى شيراز لم يكن من المستطاع حجب الهيمنة الأوروبية والأمريكية، وإن أردنا أبلغ الشهادات على مجد الأمة الإسلامية الغابر. أن نستذكر ونعيد إلى الأذهان ذكرى رجال عظام مثل البيروني وجابر بن حيان أو حتى الغزالي وغيره من الشخصيات البارزة في زمانها، فإن هذا لا يمكن أن يغير الواقع تماماً مثل المعالم التاريخية في استنبول والقاهرة وأصفهان ولاهور، والتي رغم قيمتها التاريخية ذات قيمة هامشية مقارنة بمقتضيات التنمية التي برزت كقضية أساسية وملحة إبان الخمسينيات من القرن الماضي. إن الإحساس بالتفوق الأخلاقي النابع من مقارنة المجتمع الإسلامي -بالصورة التي من المفترض أن يظهر بها- بالمجتمع الغربي كما يبدو الآن، لا يمكن أن يمثل للمسلمين أكثر من مصدر عزاء مؤقت.

إذن لا عجب ولا غرابة في أن من يجعل تراثه وبيئته ينغمس انغماساً كاملاً في العلوم والفنون الإسلامية الكلاسيكية، تكون ثقافته قد ترعرعت وهو يحمل قدراً كبيراً من الفضول وبعض الإحساس بالذنب عندما يقرأ كتب ومجلات المجلس الثقافي البريطاني، ومكتب الخدمات الإعلامية والمعلوماتية الأمريكي، ويرتاد قاعات القراءة بمعهد جوتة. هنا قابلت ويرت، وسحرتني الرسومات في كتاب بانستر فلنشر [تاريخ فن العمارة] هنا عَرَفَنِي أحد الكتب لأول مرة بضربات فرشاة (لاتوين) العظيمة بمتحف نيودلهي، وكنت، على أتم الاستعداد للتخلي عن

قطعته أنا في ساعات. كان يحمل المعرفة كمصباح في يده، وكنت أنا قد بعثت معرفتي مثل علاء الدين بمصباح جديد لامع وعليه ختم يقول: (صنع في الولايات المتحدة) . بالنسبة لبدر الدين [الولاية] هي وراثة التقوى التي تسندها وتقويها المعرفة. بالنسبة لي كانت الولاية تعنى عالم وراء عالمي عبر المحيطات إلى أوربا والغرب. كان عليه خلق عالمه ودعوة الآخرين إلى العيش في كنفه، بينما أنا أسعى جاهداً إلى الدخول في عالم الآخرين.

جاءت سجادته من صنع أصابع الحجاج القادمين من الأناضول بينما جاءت سجادتي أنا من مصانع تايوان من نسيج مبهرج ومذوق على نحو سقيم ومغطى بصور غير دقيقة لمسجد على الطراز العثماني، كانت سجادته عبارة عن أثر فني تجريدي، يزدان بالرسالة الرمزية التي يحملها، أي مسجد شخصي يحمله في حله وترحاله وأما رسوم سجادتي فقد كانت مشوشة وفي غاية الاضطراب مجرد شيء يُذَكِّرُنِي بوعدني لأمر بالمواظبة على الصلوات المكتوبة.

وصلت إلى لندن، وكنت أشعر أنها أضخم وأشد ظلاماً مما كنت أتخيل. كما كنت أحس أن نهر التايمز أكثر ضحالة، وأن القاعة البيضاء ليست بيضاء على الإطلاق. بعض الشوارع والكنائس ينطبق عليها وصف شارلز ديكنز الذي قرأته وقرأه معظم الناس، ولكن بالرغم من أنها كلها بيضاء إلا أنها لم تكن نظيفة وأنيقة كما وصفها اللورد ماونتباتن. كانت محلات بيع الكتب والمجلات والصحف دافئة ورائعة، وكانت المتاحف فخمة

إن حقيقتنا تحدد يوماً بعد يوم أسلوبها الخاص بها. عيوننا للأسف لا تستطيع حتى الآن رؤيتها أو تمييزها في عنوان الكتاب الصغير. أحسست بأني عثرت على مفتاح المعركة العمرانية عثر الشباب على [البيان] الذي كان يبحث عنه (عبر الهندسة المعمارية سأكسر عبودية العادة) سأشارك في تعريف المبدأ الذي يُوحّد حقبتي العظيمة وأبرزه للعيان، ومكان الإجابة على تساؤلاتي هو الغرب لأنه الطريق إلى كل ما هو عصري.

استغرقت محاولاتي للفوز بمنحة فولبرايت للدراسة بالولايات المتحدة بضعة أعوام لم يسبقني أحد من الأسرة في الشروع في مثل هذا المشروع، عندما كان بدر الدين يغادر بغداد طلب من أستاذه التوجيه حول أقصى حدود بعثته الإسلامية، ولكن عندما كان ابن بدر الدين يغادر لاهور طلبت منه أمه عهداً ألا ينسى واجباته الدينية رغم أولوية دراساته المهنية، وكانت تقصد المواظبة على حضور صلاة الجمعة في المسجد.

مضى على ذلك واحد وثلاثون عاماً. بدأت رحلتي إلى الغرب في هذا الأنبوب الطائر النفث ذي الجناحين. أقلعت الطائرة في جنح ليل حالك السواد وأنا ملتصق بزجاج المركبة البيضاء. سرقني النوم وأنا أحاول إحصاء النجوم في سماء آسيا، واستيقظت مع الفجر والطائرة تحلق فوق أوربا. وبينما كان ربان الطائرة يشير إلى فينا ونحن ما بين السماء والأرض أدركت أنني تركت استنبول خلفي عندما كنت نائماً. حَلَقْتُ فوق قلب العالم الإسلامي في راحة طفولية، ما أشد الفارق بين هذه الرحلة ورحلة بدر الدين، ما استغرق منه شهوراً

المسلمون المخلصون صلاتهم في هدوء وخشوع، وأنصتوا إلى خطبة الشخص الذي ارتضوه إماماً. وهو شيخ متقدم في السن، أحسب أنه أهدس السؤال الذي كان يتراءى بين عيني قانلاً: لعلك لم تر شيئاً مثل هذا من قبل يا بني، ولكن هذا البيت الصغير هو مسجدنا. لقد أقمنا الصلاة هنا، كان صوته ضعيفاً ولكن حازماً، تشوبه مسحة مأساوية ولكنه يَنمُّ عن الحكمة التي اكتسبها عبر السنين، وقد حاولت أن أقنع نفسي بأنه يجسد حالة متناقضة من الحزن الناتج عن الغربة من جهة، ومن جهة أخرى يجسد التصميم الراسخ لأمل المسلم الذي يؤمن باستمرارية ومستقبل هذا الدين عبر الأزمنة والأمكنة.

تم ابتعائي بواسطة فولبرايت هيز إلى جامعة بطسبيرج لمدة ٦ أسابيع حتى أتمكن من التأقلم على الثقافة الأمريكية والنظام السياسي وتقاليد التعليم فيها. وقد تم إلحاقني بالأسرة التي تستضيفني، وهي أسرة واين، وهي عضو نشط في منظمة يمكا الطوعية وبعض المنظمات الطوعية الأخرى. في حين أن البرنامج التعريفي نظم لي مناسبات كثيرة إلا أن المستر جوهن وزوجته (السيدة نانسي) التي كانت تعجبها الطريقة التي أخاطبها بها قد أخذنا على عاتقهما مساعدة حفيد بدر الدين الذي تشبه عيونه النجوم، وأخذاني لزيارة بعض المعالم الساحرة في أمريكا. بالإضافة إلى أنهما مسيحيان ملتزمان هما أيضاً أمريكيان مخلصان لبلدهم. اصطحبني المستر جونز إلى مختلف الصلوات التي تقيمها الكنيسة، وشرح الأسباب العميقة التي جعلت الصلوات على صورتها التي نراها بها الآن.

وتقيض بالآثار (المنهوبة) من بلاد أخرى. وكنت أحس بالحدائق كأنها صور مُكبَّرة لحدائق لورانس، كما كان الحَمَام يبدو في حجمه الطبيعي ويتسم بالفوضى والقدارة مثل حَمَام لاهور. كانت الطائرة دقيقة في مواعيدها وشديدة الإزعاج، وبعض محطاتها تحتاج إلى نظافة وغسيل جيد. رغم أناقة بيوت لندن قد طمأننتي، إلا أنني شعرت بالضيق لدى رؤية أكواخ شرق لندن والحانات الفقيرة التي تقع خارجها. وقد حاولت مراراً أن أقنع نفسي بأن انطباعاتي (الكئيبة) لا يمكن أن تكون مقياساً صحيحاً للتألق والإشراق الذاتي الذي ارتبط في ذهني بعالم (سادتي) الأوربيين. وبما أنني كنت مشوشاً بالصدفة دراما ذات أبهة وفخامة كانت تُعرض بمسارح لندن.

في أول جمعة لي في الغرب، صليت في بيت إنجليزي صغير في رقعة أرض على طرف حديقة لاينز لم يكن هناك محراب، بل مجرد تجويف على جدار فرن تدفئة ذي عارضة من خشب شجر الغبيراء مغطاة بطوب رخامي ذي لون اخضر ورمادي، وثُرَيَّا (شمعدان) صغيرة معلقة تنقصها بعض قطع البلور، كما يوجد كرسي مكتب مُخَلَّع يغطيه فرش تنم نقوشه وزخارفه على ذوق سقيم، وهناك قطعة من الجوخ معلقة على ظهر الكرسي. الخطوط التي تحدد صفوف الصلاة كانت منحرفة نحو جدران الغرفة، وقد تدفقت جموع المصلين إلى داخل القاعة الضيقة و إلى زواياها وأركانها. هل هذا مسجد؟ هذا المبنى لا يشبه المسجد في شيء، ولولا جموع المصلين التي تدافعت إليه تفرش سجاجيدها فيه لما ظن المرء أنه مسجد. أدى

قال : يجب أن تراهم في الرابع من يوليو القادم. هم الرجال الذين يرتدون قمصان الستان الفضفاضة والثياب المزركشة والطرابيش (جمع طربوش).

أحسست لبضع ثوان كأن عائلة وارين تمزح، ثم تبين لي أنهم في غاية الجدية، وفخورين بما ساقوه لي من معلومات، موقف هزلي انتهى فيه أمريكيان وباكستاني في بحثهم عن مسجد إلى موقف طريف وساخر، طُرُقَة معمارية لا طعم لها. وهناك مُلصق ضخم في البهو يَعدُّ بعرض حي لهذه المجموعة من الرجال أواخر ذلك الشهر. أيضاً أعلن المُلصق أن كل العائدات ستذهب لحملة المسجد السوري ولمستشفى الأطفال. وفي أثناء عودتنا أوضحت لي نانسي بإيجاز خطة الرجال غريبي الأزياء والدمى التي يحملونها، ودعتني إلى وجبة خفيفة في مطعم الحرم الجامعي. ومن مقعدي وأنا أتظاهر بالاستماع بطلب آيس كريم وشاي للمرة الثانية، استطعت رؤية المبنى المرتفع الذي يشبه القوس، والذي أطلق عليه اسم (كاتدرائية المعرفة) من خلال الزجاج، كما أرى انعكاساً لصورة مسجد سوريا فوقه.

لم أُنسَ قط تلك الظهيرة. ومع مرور السنين أدركت، بكل أمانة، مما رأيت عبر زجاج ذلك المطعم، السخرية المزرية بحالة المسلمين في الغرب كما تتجسد من خلال المعمار، وقد انطبع كل ذلك في سويداء فؤادي. وإليك كلمة من ذلك المعجم المقدس - (الكاتدرائية) - التي استولت عليها الجامعة وخصصتها للمبنى الأعلى ارتفاعاً وشهرة، والذي يتجه نحو السماء في تحدى

وما زلت أذكر تفسيره للغناء المنْ غَمٌ والتمايل الذي يحدث أثناء صلوات الزوج الذين ينتمون إلى الكنيسة المعمدانية البروتستانتية بالمقاربة إلى أتباع الكنيسة اللوثرية التي تتسم صلواتها بالهدوء والرصانة والتأمل. وعلى الرغم من الخجل والحرج الشديد إلا أنه يجب أن أعترف أن شروحه وتوضيحاته كانت مقنعة للغاية في تلك الفترة.

إجابة على تساؤلي البريء حول وجود أي مساجد في بطسبيرج، عرض عليّ المستر جون أن يأخذني إلى أحد المساجد، والذي اعترّف أنه لا يعرف عنه الكثير. وعندما دلفنا إلى شارع صغير في حرم جامعة بطسبيرج أشار نيون وقال في كلمات مترددة (مسجد سوريا) وبعد أن أوقف السيارة تقدم هو ونانسي نحو المبنى، وتبعتهما وأنا شبه مسحور، وإن كنت أشعر بالحذر والتوجس وتسمرت عيناى على عبارة (لا غالب إلا الله) بحروف عربية متصلة مكتوبة باليد، كما كانت أقواس على شكل حدوة الحصان، وصفوف أفقية من الطوب مختلف الألوان، وزخرفات بالطين النضيج، وكل الوسائل التي تعيد إلى الذاكرة الفتوحات الإسلامية في الأندلس أبان القرن الثامن الميلادي. أثارني هذا المنظر فخطوت نحو الردهة عندما استدار جون نحوي قائلاً (هذا النوع من المساجد التي تركع وتنحني وتجلس وتسجد وأنت متجه نحو مكة، بل قاعة اجتماعات بناها ثلة من الناس الذين يشيدون المستشفيات للأطفال المصابين بالشلل، ويجمعون الأموال عن طريق عروض للسيرك بجانب العروض الاحتفالية).

لي مرجعية مستقرة وإن لم تكن مطلقة. ولعلي أتمكن، مثل بدر الدين ، من تشييد مكان خاص لصلواتي. أما ذكرياتي الماثلة الآن فتحداني وتأتي بحجج مغرية تحاول أن تخبرني أن الآلهة قد تخلت عنا، وتتأكد من إيماني بالمصلحة التي تحقق بالهدوء والرصانة، وتتوقع أن أفهم وأُفسر وأقوِّض وأعيد التفسير والفهم والتشييد والبناء إلى حد الغثيان والتقرُّز مؤملاً بحرارة وعاطفة جياشة أن أُحرِّز أنا بدوري مَباني من الخضوع مما يعتبرونه تقاليدي وأعرافي.

في أول جمعة من سبتمبر كنت بحرم جورجيا العتيق بجامعة إلينويس. صلّى حوالي عشرين منا (بنادي الكلية) بالمبنى الاتحادي لإلينويس. أعدنا ترتيب الأثاث ونشرنا لُفافات من قماش البشاكير الأخضر بزواوية منحرفاً قدرنا أنها مناسبة واستمعنا إلى خطبة (أبو صالح) وهو عالم رياضيات أردني (إمامنا لهذا الأسبوع) وقد أحسست بالإعجاب لشجاعته وجرأته في عرض وحدانية الله كما تدل عليها أسماؤه الحسنی. وكنت كلما أتذكر هذه الخطبة أتساءل عما إذا كان هو مثلي وله رغبة في مقابلة جده الكِنْدِي مثل رغبتني في مقابلة جدي بدر الدين، ويحاول التحقق من وجوده برؤية عقيدته من خلال نبوغ جده الكِنْدِي في علم الهندسة والرياضيات.

وسرعان ما أحسست بالألفة في مجتمع المسلمين. ورغم أنني ظلت أتجنب أن أكون إماماً للصلاة، إلا أن دوري في الإمامة جاء أخيراً وفي أول خطبة لي تلوت الآيات التي تؤكد لإبراهيم وإسماعيل بأنهما سيبنيان البيت الحرام. وبما أني كنت بعيداً

وجسارة، ويفتح أبوابه ويبوح بأسراره. إذن هذه هي كاتدرائية المعرفة: النضال الأمريكي العلماني الإنساني الذي يسعى إلى المعرفة التي تمزق الحجاب الذي يضعه الدين. ورغم وجود كنائس صغيرة لبعض الملل والطوائف داخل حرم الجامعة، إلا أن هذه الكاتدرائية كانت المقر للدين الجديد التي تبشر به أمريكا وبالتوسع في هذا المنطق تكون الأبراج العالية التي تحتل قلب كل المدن الأمريكية هي (كاتدرائيات الرأسمالية).

ثم هناك المسجد السوري الذي يشبه أحد تقاليد القرصنة التي يستخدمها القراصنة في التعرف على إخوانهم في المهنة. رغم أن الصدقة والصلاة والتطوع تقن عمل بناء الأضرحة، إلا أنها لا يمكن أن تمحو إساءة استعمالهم القاسية الوحشية التي تستخف بالمصطلحات اللغوية الفنية الرمزية لديانة أخرى. شعرت بأن سجادة بدر الدين قد سرقت من ضريحه واستخدمت كستارة مسرح لتمثيل حكايات (ألف ليلة وليلة) وبمضي السنين أدركت أن تاريخي وتقاليدي وحتى ديني قد عوملت بمنتهى الوحشية بسبب ذلك الهاجس الاستحواذي حيال كل ما يتصل بالشرق ، والذي يهيمن على تفكير دعاة التزمت الديني الأوروبيين والأمريكان.

لم يعد هناك مجال لمقولة [الموت من أجل الحياة]. لقد نُفِيتُ أو أُفْصِيْتُ إلى وجود لا بد أن أكون فيه في حالة صراع مستديم مع الذكريات الموروثة المقدسة لِماضيِّ الإسلامي، وأكون في صراع مع دراما حاضر غير إسلامي ومعاصر وعلماني يتكشف ويتغير باستمرار في أمريكا الشمالية. ذكريات الماضي تزودني بماذا أتشبث به، وتخلق

الحدث العصرية حتى وإن كانت تلك مسألة مشروعة. القديم موضع اهتمام المؤرخين وحدهم. القديم هو المشكلة والحلول تكمن في الحدث والتباين وإعادة الفهم والاختراع.

توجيه مكان الصلاة نحو مكة (مسجد الشاه يقع في الجهة المقابلة لميدان أصفهان الكبير) طُرِح كواحد من المشاكل التي تحتاج إلى حل جديد.

وقد واجهت المشكلة، مشكلة وجهة الصلاة أو القبلة بإلغاء هذه الواجهة الواحدة لجعل رواق الصلاة مستديراً في الخطة التي رسمتها كرمز للوحدة تمشياً مع المنطق الخيالي، وأعنى بذلك خلوها من ملتزمات الوُجْهَة. وحللت مشكلة الأعمدة بإحياء مشاكل الطبقة الرقيقة للصحن المعكوس للمسجد. كما حولت البركة القديمة من صحن المسجد فناء المسجد وعكست طوبوغرافيا المسجد بتوسيع البركة وتركزت المسجد يطفو عليها كما تطفو زهرة اللوتس على سطح الماء. وأخيراً اقترحت جسراً في الموضع الذي كان يرمز إليه بالمر من العالم الدنيوي إلى عالم الآخرة أي الفسحة التي تؤدي فيها الصلاة. الطاقة الإبداعية لها زخمها وقوتها الدافعة، ومن ثم قطعت شريحة من الفسحة اخترقت مباشرة من الجدار الدائري للردهة (الرواق) لإنشاء مِحْرَابِي العصري. المحور الذي تَكُون انتهى إلى الحديقة الخلفية، ولعل أجراً ما فعلت اقتراحي لكتابات بحروف ضخمة أعلى قبة المسجد وكان الهدف من الفكرة هو إتاحة الفرصة للإنسان العصري الذي تحلق به الطائرة للنظر إلى أسفل ليعرفان هناك مسجداً عصرياً في الغرب.

عن الشيوخ المحنكين، ولا يحيط بي من يطلق عليهم أشخاصاً مرجعيين في الدين، فقد شعرت وأنا أقف في جامعة أمريكية بأني في مأمن من النقد فَقَدَّمْتُ تفسيرِي الخاص. واقترحت أنه في ثانيا هذه الحقيقة التاريخية لبناء الكعبة أشارت الآية للطبيعة المقدسة للهندسة التي تدعمها الأوامر الإلهية، وتوسعت في هذا المنطق فوصلت إلى نتيجة فحواها أن الهندسة يمكن أن تكون فيها مسحة من عبادة الأصنام لو اقترفت جريمة تحدي الأوامر الإلهية المقدسة.

بحلول عام ١٩٦٣م تم تأسيس منظمة غير أمريكية بالحرم الجامعي لجامعة إلينويس للطلاب المسلمين سميت اتحاد الطلاب المسلمين بالولايات المتحدة وكندا. وفي المؤتمر الثاني للاتحاد تطوعت بالحديث عن التراث المعماري للمسلمين. وقد كانت تجربة مؤلمة ولكنها مثمرة تماماً كخطبتي الأولى. أيضاً كان هذا العم الذي منحني فيه مرشدي في الجامعة إذناً باستبدال أحد مشروعات التصوير بتصميم لمسجد في أمريكا الشمالية بناءً على توصية أستاذ التاريخ.

فهمني للعمارة الإسلامية قائم على بعض ذكرياتي بلاهور، رحلة أثناء طفولتي إلى آغرا، بجانب مسح بابا الفاتيكان للفن والمعمار الفارسي ولكن في المعمار القديم قطعاً لا يشكل قضية ساخنة لطالب يتغرب عن وطنه للدراسة في أمريكا. هل يستقل شخص متن طائرة عبر القارات لمجرد إعادة ذكرى الماضي. إنَّ بيئة الحرم الجامعي الأمريكي الممعة في التفاؤل إلى حد الإصابة بالدوار ونظرتها الدائمة للمستقبل لم تطرح الماضي القديم مقابل

لخطتنا الرسمية. علينا أن نصمم مسجداً على غرار هذه الكاتدرائية. ولكن بعيون مسلمين ليس في بحيرة ضحلة بالبندقية ولكن عند التلال التي تقع على سفح جبال إسلام أباد الدائرية في شكل شبه منحرف (شكل ذو ضلعين متوازيين و ضلعين غير متوازيين) ثلاثة أضلاع منه الكتل الحجرية، ورواق كبير بحجارة هندستها نموذجية، ومدخل ملتف بطريقة اصطناعية بارعة حتى يكون عنصر مفاجأة للداخل لصحن المسجد، مع رواق شبه منحرف ومربع الأطراف. ومنطقة المحراب منحوتة ومستديرة مستوحاة من (رونشامب) ولتجنب أية فرصة يمكن أن يظن فيها أي شخص بأن المبنى تقليدي، اقترحنا مئذنة طولها أربعمئة قدم وقطرها خمسين قدماً، ويمكن رؤيتها من قمم الجبال موري، وتغطيتها طبقة من الآجر (الطوب) المصقول ذي اللون الأخضر، وتحتوى على مكتبة ومتحف مفتوحان للجميع تماماً مثل (غاغايهايم) بكاتدرائية القديس ماركوس بنيويورك مع كمية كبيرة من الآيات المكتوبة بخط اليد. كل هذا في مشروع واحد.

ومما يثير غيظي الآن أنى كنت مقتنعاً تماماً برسم مشروع المسجد على غرار كاتدرائية سانت ماركوس بالبندقية. تمجيداً لفقدان ذاكرتي وإنكاراً لتقاليد بناء مساجد استنبول، وأصفهان أو القاهرة. وبعد مرور عدة سنوات وأنا أقرأ وأعيد قراءة كتاب (المدن غير المرئية) قفز إلى ذهني كيف أن نفسياتي المركزة على كل ما هو أوري، وأن شذّبتته ونفثته كتابات إتالو كالفيني، يمكن أن تتخذ من البندقية مرجعاً لبناء مسجد. وتخليها كمدن

ونال المشروع درجة الامتياز، وكنت بحق فخور بهذا الإنجاز. وبعد مضي ثلاثة عقود حمدت الله على أنه لن تطلب مني حكومة أو أية جهة راعية أخرى حول تنفيذ مثل هذه الجريمة على موقع أو قطعة أرض حقيقية بكل أبعادها وحجمها لأنني بعد أن رأيت مشروعات لمساجد عظيمة في ذلك العقد في جميع أنحاء العالم الإسلامي، أستطيع أن أؤكد على نحو قاطع للمهندسين الشباب الذين درسوا على يديّ بلندن أو سدني أو نيويورك، ثم عادوا لبلادهم لبناء مساجد مثل هذا المسجد الذي اقترحه. أن هذا المسخ المشوه لا يصلح أن يكون مسجداً. ذلك أن مثل هذه المساجد تشوه خيال المصلين. الحداثة في سياق التصميم الهندسي ذات قوة ذاتية دائمة التغيّر لكي تتناسب مع كل جديد يطرأ في العالم. رحم الله امرؤاً اعترف بأخطائه.

كان تصميمي الثاني لمسجد عام ١٩٦٧-١٩٦٨م وهو مشروع مشترك مع طالب مسلم آخر دخلنا به منافسة مسجد إسلام أباد الكبير (المعروف الآن بمسجد فيصل). كنت قد نلت بكالوريوس الهندسة بينما قدّم شريكي توالاً إلى الولايات المتحدة لنيل درجة الماجستير في الهندسة. أقمنا الموقع وما يحيط به من آيات الجمال، والبرنامج المعقد، والحجم الضخم بأن الأمر يتطلب بالمثل استجابة تصميمية على نفس القدر من الروح البطولية التي أملت تشييد مثل هذا المسجد الفخم، واعتقدنا أن هذه إشارة إلى عون إلهي لأننا التقينا صدفة دون سابق موعد بكاتدرائية القديس ماركوس بمدينة البندقية. وقد كانت هذه الكاتدرائية مصدر إلهام

الأوراق التي تنتزع يومياً من التقويم بصورة لاجتماع لجنة مسجد.

هناك موقفان لدعاة المسجد كرمز لا غنى عنه للوجود الإسلامي. الموقف الأول هو الذي يرغب في التغيير من خلال التكنولوجيا والحدثة، والموقف الثاني يهدف إلى رسم صورة تقليدية للمسجد يمكن التعرف عليها من أول نظرة. الفئة الأولى تمثل الأغلبية ومناصروها يؤمنون بالتغيير والتكيف كقوتين فعالتين في كل مجالات الحياة الجديدة التي اتبعوها في الغرب غير مسلم، وهم سعداء إذ هم يرون بعض المنارات والقباب المبتكرة. وهذه الرغبة المحمومة في السعي إلى الحدثة كفاية في حد ذاتها، هي التي نتج عنها تصميم وناء منارات في شكل صواريخ وقباب على هيئة الفناجين.

السعي إلى بناء مآذن حديثة هو في حد ذاته مؤشر إلى الرغبة الملحة في البحث عن التغيير. وليس هناك تغيير يؤخذ كمؤشر للجمود والتخلف الحضاري.

الرغبة في تغيير حقيقي عن المسجد، أيّاً كان يعنى هذا التغيير، تكثفت في العقد الأخير، وهذه علامة طبيعية على نضج الموجة الأولى من مهاجري ما بعد الحرب العالمية الذين جاء عدد كبير منهم بهدف التعليم والعثور على فرص اقتصادية وفرص عمل أفضل. من ناحية أخرى السعي إلى التعبير الحقيقي عن المسجد مؤشر صادق على أن الرغبات والجهود الحقيقية الساعية إلى (الذويان في الجرة) أي الغرب لم تنجح تماماً، وإن كثيراً من المسلمين بدعوا يرون توكيد هويتهم

إمبراطورية كويلي خان الشاسعة. بحلول عام ١٩٦٨ كان حفيد بدر الدين قد تحول بعيداً عن ذكريات أسلافه ببغداد. أصبح طريقه متشابكاً في متاهات الغرب. سحرُ الحدثة فتنهُ بعد أن صمم مسجد إسلام أباد الكبير وأرسله في فخر إلى وطنه الباكستان، وقد كان من حسن حظه أن هذا التصميم قد أتت عليه الأرضية في أحد مخازن البريد.

ناضلتُ لحوالي عشر سنوات مع مجتمعات إسلامية مختلفة بحثاً عن فرصة لتصميم مكان للصلاة كانت هذه الفترة محاولة مع كثير من التجوال المهني في خضم قضايا الهوية المتشابكة، لقي الجدل حول التعبير الهندسي المعماري اهتماماً شديداً. ليس هناك أبلغ تعبيراً عن تشتت الأفكار والصور والرؤى من أنواع المساجد التي يحملها الناس في أذهانهم. ليس من السهل فك طلاسم الشبكة المعقدة والذكريات الفردية والجماعية التي ظل يحملها الجيل الأول من المسلمين الذين هاجروا إلى الغرب بتذكر المواقف التي كنت ألقاها بعض الأحيان أثناء عملي كمرضى متطوع في غرفة مكتظة بمرضى (الزهايمر) في مختلف مراحل المرض، وذهنني أشبه بورقة تحتوي على صور مطبوعة متزاحمة، كنت أشعر على الدوام وعلى نحو مؤكد بأنني في خضم مناقشة حامية، بين نجوم مجتمع كنت أتخيلهم، حول الشكل الذي ينبغي أن يكون عليه المسجد في الغرب. لا غرابة في أنه متى ما طبع بنك إسلامي أو شركة طيران إسلامية تقويمياً يحتوي على صور مساجد، تبدأ

أُذناً صاغية كبلأغة رصينة شديدة الأثير في الحواس مقابل ضجيج الموسيقى المعاصرة. وعدت إلى أمريكا الشمالية كأني عدت من زيارة إلى عالم فسيح ومدهش لم أتعرف عليه من قبل. الشخص الذي ارتحل لكي يجلب آليات الحداثة الغربية أصبح بدلاً عن ذلك مُعلماً بالغرب، ولكنه الآن يأتي ومعه الذكريات إلى استردها ونبذها.

لم أَعُدْ أرى الهندسة المعمارية كعمل معزول في صالات العرض، جاهز للعرض أو الشراء أو البيع، أو يجمع كديكور تشريفي عند من يشتريه، وبدأ يتبين أن الهندسة المعمارية كانت قيمة تكوينية للحضارة لا تعبيراً صامتاً عنها. ومنذ ذلك الحين أصبحت حراً من هذا العبث المؤهّن الذي يمزق ذوات عملائي (طلابي) والآن أصبحت كل مجموعة من عملائي تتيح لي فرصة التعليم، ومن خلال العمل وكثير من الابتهاال بدأت أقترب، ولكن ببطء من فهم طبيعة المسجد التي لا يجوز الانتقال منها. كل شيء في موقفي الجيد يشرفني ويشعري بشيء من العظمة لعلّ ذلك يمكنني من غرس البذور التي يمكن أن تزهر وتتفتح عن منظر طبيعي حضاري للمسلمين.

جاءت أول فرصة عام ١٩٩٧م. مضى الآن ستة عشر عاماً على دراسة الماجستير التي بدأناها عام ١٩٦٣م وكان من ضمن حصاها تكوين الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية. كانت عودتي لتصميم مسجد الرئاسة القومية للجمعية الإسلامية بمنطقة بلينفيلد شرفاً تلقّيته بينما كانت تتناوبني شكوك ذاتية كثيرة. العاطفة التي جاشت داخل نفسي ذكررتني بأول صلاة جمعة أممّتها بنادي كلية إلينوي،

كبدل أفضل من الذوبان في الجرة أي الذوبان في مجتمع الغرب. أيضاً سحب ذلك حركات عالمية أعطت المسلمين (في الشتات) إحساساً بالهوية والترابط من خلال نموذج أممي (مشتق من أمة) وأخيراً البحث عن (معنى) والعودة إلى (التساؤل الفلسفي) من خلال الهندسة المعمارية جاء في وقته المناسب بالنسبة للنقاش الذي بدأ يدور حول الهندسة المقدسة أو الروحية أو حتى الدينية.

الفترة ١٩٧٧-١٩٧٨م التي قضيتها في إجازة في السعودية، ورحلات عبر باكستان وإيران وتركيا، أزلت حُجُباً كثيرة من خلال المناظر الطبيعية التي بدأت تتضح وتتجلى. رأيت القوى المدمرة والتغريبية (من الغربية) التي تسعى إلى الانحراف بالهندسة المعمارية باسم التطور والتقدم، واللّهث وراء الحضارة الغربية. وبعد أن عشت ستة عشر عاماً مع رومانسيتي الحاملة ببلاد ناظحات السحاب ألقى الدروس على المهندسين الأمريكيان الشباب وأرى بحثهم عن نواتهم، بدأت أعني ما قد يكون تركته خلفي في مدينة بدر الدين المتواضعة ذات الضريح. وفي أثناء رحلات عودتي عبر لاهور وأصفهان واستنبول بدأت أكتشف أن هناك بيئة معينة للهندسة المعمارية، والأدب، والأيمان، والفلسفة، والتجارة، والثقافة، والحرف اليدوية ما زالت تعمل بفعالية في الأسواق القديمة خلف الواجهات الأكثر جدّة وتطوراً وحداثة في تلك المدن ما كنت أنبذه بوصفه شيئاً هامشياً أثناء سنوات تعليمي الأولى بلاهور، بدأ يظهر أمامي مثل بعض الخطابات التي أرسلها إليك صديق قديم والآن تعيد اكتشافها. أصبحت التقاليد تلقى مني

وجلست بالقرب من تلك النافذة القديمة كما فعلت منذ ستة عشر عاماً، ولكن في هذه المرة جلس قبالي طالب مسلم من كارنيج مليون مهندس كهربائي من مصر احتظنت لي في هدوء وصبر وأنا أوضح:

(كانت حقيقة المسلم ملاحظة ولكن مطموسة إبان القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى ما قبل الحرب العالمية بواسطة عدد كبير من الألقعة البراقة. كانت هناك لوحة وقصص رومانسية، ورحلات غريبة ومؤخراً عروض السيرك والمسرح والأفلام السينمائية، ووصفات السحر والأطعمة والموسيقى الغربية... وكلها تراهن على جني ثروات طائلة بإشباع الرغبات الحسية للجمهور من لاس فيغاس ومدينة أطلانتا [ملذات للبيع] إلى بارنين وبيلى [أعظم العروض الفنية على وجه الأرض] إلى المعابد والأضرحة، وكلها تستغل بشراهة التشويه وطمس هوية المسلمين).

نظراً لمخاطر الفهم الخاطئ لأول انطباع فضلت الصمت فيما يتعلق بما يوحي به مسجد الجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية من تعبير مكشوف لم يكن للمسجد قبة بادية للعيان رغم أنه بداخله توجد ثلاث قباب تتيح مساحة لا تخطئها العين لجموع المصلين. تم بناء المشروع، وصارت تؤدي فيه الصلوات منذ عام ١٩٨٢م، ولكنه يظل لغزاً خاصة للمسلمين الذين اعتادوا على رؤية مساجد من الخارج دون الصلاة داخلها. أما الذين يدخلون فتدهشهم (المسجدية) [mosqueness] في المكان كله. بدأ البحث عن تأكيد الذات المسلمة في الظهور شيئاً فشيئاً. وفي مجال الهندسة المعمارية

وكانت هذه الدعوة قدري مثلما كانت إمامتي لتلك الجمعة قدري، لكي أفي بميثاق المهندس الذي تحدثت منه في تلك الجمعة أيضاً. بدأت بحثي عن مكان الصلاة مستصحباً ذكرى بيت الله الذي بناه إبراهيم عليه السلام ، والذي يتجه إليه المسلمون في الوطن وفي المنفى [الغرب] وينتلون ﴿وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾.

تأسرني الصفات الإلهية الظاهرة والخفية وأحب جميع أسماء الله الحسن ، وفيها بحثت عن حكمة خاصة لمصمم يجب أن يخلق ولكن لا يواجهه، يُقدّم ولكن لا يهاجم، ويُعبّر عن الجيل بلغة مفهومة ومرضية للسامع.

اخترت أن أميز الداخلي من الخارجي. قررت أن أحجّب هذا المسجد. وبوصفي مصمماً استحضرت الحاجة إلى حجاب هادف وذو معنى فكرت في المبنى كمحارة [كائن بحري من الرخويات]. يكمن ألقها وجوهرها في مساحتها الداخلية، بينما الشكل المُعبّر عنه يبحث عن تجانس بيئي - إنساني، ومتواضع، وربما محيط عُقل من الاسم.

كان من المهم لي إذن أن أدرس صورة المسلمين الموجودة في ذهن المجتمع المضيف اللا مسلم. كانت أطروحة إدوارد سعيد (الروح الشرقية) قد طبعت حديثاً، و (المسجد السوري) ما زال هناك - في هذه المرة يلعبون لعبة الأفق الضائع - وكان ذلك المطعم، مستودع ذكرياتي، مازال باقياً، وأيضاً (كاتدرائية المعرفة) رغم أن لونها الرمادي الشاحب ازداد شحوباً، إلا أنها ما زالت تلقي ظلاً ما زال يستثير عاطفتي. دخلت المطعم حيناً إلى الماضي

الاهتمام بفلاسفة مثل فولكولت ودريدا وباتيل وبارث وإيكو وفلاسفة آخرين.

نشأت تحالفات كثيرة جديدة، كما خسر البعض أصدقاءهم ، ولا أحد يعلم إلى أين ينتهي ذلك .

فى العالم المتواضع ((لصانع المساجد)) هذا أتحت له فرص البحث والاستقصاء الأكاديمي حول الحداثة كما فتحت أمامه أبواب كثيرة. وفي حين أن مبادئ التصميم ذات الصلة بالحداثة تعرضت للهجوم، حظيت دراسة الزخرفة والتزيين والتقاليد، والقوالب - والرموز والنقوش بجو من الاحترام، وكان هناك تركيز على أساسيات الفلسفة المتعلقة بالمعمار إلى جانب دراسة مكثفة للسجاد، واللوحات المصغرة، والتحف الأدبية والهندسية الرائعة، والتجارب في أصول علم التدريس، الأهم من ذلك كله التعرف على حضارة الآخرين عن طريق التجربة العملية المباشرة ومعرفة فنها (المعرفة عن طريق اللمس الحسي) كما درجنا على تسميتها هكذا في الأونة الأخيرة. ومن ذلك دراسة الرسومات على السجاد ولوحات الحداثى واللوحات المصغرة (المنمنمات) وإلقاء الشعر ومحاولة إعادة تركيب هذه التجارب. مما فتح الحضارة الإسلامية أمام أعداد كبيرة من الطلاب الكنديين.

وقد دل هذا على الإحساس المتزايد بضرورة العودة إلى الروح البدائية لمكان الصلاة عن طريق استعمال سجاجيد الصلاة كعنصر أولى للمسجد، وذلك لأن جسم المصلّى يتفاعل مع ما يحيط بسجادة الصلاة. وبنفس القدر تعكس المساحة الهندسة ما يحيط بجماعة المصلين، إذن تصميم

شخص بعض المسلمين بعض تحليلات فرويد بأنها (حشد المئذنة والقبّة).

بعد ما يقرب من العشر سنوات على بناء مسجد الجمعية الإسلامية بأمريكا الشمالية تلقيت تكليفاً آخر لتصميم مسجد كبير بمدينة مابل، شمال تورينتو، كندا. دلت التجارب المعمارية للعديد من مجتمعات أمريكا الشمالية بعد مضي كل هذا الزمن تبحث عن توكيد الذات من خلال الهندسة المعمارية.

كانت فترة العشر سنوات من بلينفيلد إلى مابل فترة جهد مكثف في المجالين الأكاديمي والهندسي. أصبحت التساؤلات والشكوك تدور حول الحداثة، وتحولت في أواخر السبعينات إلى هجوم صريح. بدأت كتابات شارلس جينك تأخذ مكانها، وأصبحت (ما بعد الحداثة) كلمة يمكن أن تثير أي شئ بدءاً من الالتزام المتقد حماساً، وانتهاءً بالسخرية. قفز عدد من المهندسين من أوروبا واليابان وأمريكا الشمالية إلى قطار الهجوم على الحداثة. ظهرت العديد من الألفاظ الجديدة مثل الانتفاعية وما بعد الإنشائية [post structuralism] والتفويضية [deconstructivism] والفكر المتحور حول الذات والتشبيبية [constructivism] مصحوبة بعاطفية متقدمة وجدل حامي - تحولت دراسة الهندسة من اليوتوبيا (المثالية) التكنولوجية التي يمثلها كتاب بوكانمنستر فولر (سلاسل القمر التسعة) ، إلى كتاب هيثي (قصور فيثاغورث) تجد الاهتمام بالميثولوجيا [الأساطير] الإغريقية -الرومانية، كما تجدد

(سوريا) لم تبارحني ذكراها قط، وكان لها أثر بالغ على حياتي بأمريكا الشمالية. لقد كانت ندبة (أثر جرح أو قرحة أو حرق) في نفسيتي كالأثر الذي يتركه المحرث في الحقل. لقد ألمتني لأنها ذات طبيعة استفزازية بل عدوانية، ولكنها في ذات الوقت أحدثت انقلاباً جذرياً فيما كان هادئاً مطمئناً من تجاوبف مُخَي (عقلي) لم أكف قط عن إثارة الأسئلة حول الكيفية التي يمكن أن يكون عليها شكل المسجد بأمريكا الشمالية. وسواء أكان ذلك نعمة أو نعمة أصابنتي طوال مسار حياتي، إلا أنني على يقين تام بأنها لن تتركني أبداً.

لا بد من اكتشاف المسجد وتعريفه حتى يحتل مكانه اللائق في مجتمع العالم. الأجيال الأخيرة التي اختارت القدوم إلى أمريكا الشمالية سيواجهها مسرح يرتدي الممثلون فيه أزياء مغاربية. ولعل ذلك يجعل المسلمين يدركون التحدي المتمثل في توحيد الرؤى المتباينة للمجتمع ومؤسساته وهندسته المعمارية، وضرورة صهرها كلها في علاقة يسودها الوئام والتآلف.

المسجد مستمد من المستوى الدنيوي لسجادة الصلاة التي تتداح مساحتها الأفقية لتُطَوَّقُ الفضاء الفسيح. كما أن ظاهرة التوافق والانسجام بين المحراب، والجماعة، والقيام، والركوع والسجود، ينظمها النداء (الله أكبر) كالميسترو الذي يقود فرقته، وهذا يعطي الإحساس بجو المسجد. بدأ مسجد مابل بدراسة سجاجيد الصلاة، وانتهى بتصميم معين لسجادتي صلاة واحدة للرجال والأخرى للنساء.

ما زالت المئذنة والقبة منحوتتان بعمق في نفسية المسلم إلى درجة أن اقتراح إلغاءهما أو حذفهما من تصميم المسجد، قد يترتب عليه الامتناع عن التبرع لبنائه، ويمكن أن يجعل منظمي حملة التبرع يبحثون عن مهندس آخر.

بعد خمس وعشرين سنة أتيحت لي فرصة لزيارة حديقة راينز مرة أخرى. أصبح البيت -المسجد يغطيه أجر [طوب] مصقول، وأُصِقَتْ به قنطرة مقوسة، وبعض الأشرطة الخضراء وقبة صغيرة من الصفيح، ومئذنتان رقيقتان تبرزان من السقف. الإشارة التي فوق القنطرة المقوسة مكتوب عليها (مسجد الهجرة) والإمام العجوز ذهب إلى رحاب ربه. السؤال الأساسي مازال يطاردني ويلاحقني إذا كان ذلك الرجل العجوز على قدر عظيم من الثقة بمسجده - البيت لأن تلك الجماعة تصلي فيه، إذن لماذا كان يحس بإلحاح بضرورة (أسلمة) ذلك البيت الإنجليزي بما أُلصِقَ عليه من علامات تحديد هويته؟

وراء طبيعة كل علاقة ذاكرة لتاريخ تكوينها. الصدفة البريئة التي قادت خطاي إلى مسجد

