

الإسلام في عالم اليوم والغد

■ محمد الحدّاد

مع كلّ حدث نوعي يهتَزُّ له العالم الإسلامي، تُطرح مجدّداً **م** الأسئلة النوعية المتعلّقة برؤية الماضي والأخر والعالم، وما الثابت وما المستقر في ضوء ضغط الواقع وإكراهاته، وما أفضل استراتيجيات المواجهة والتغيير، ولكن أيضاً ما الخطوط الحمر والمخاطر المتوقعة؟

طُرحت مثل هذه الأسئلة مرات عديدة، مع حملة بونابرت على مصر، ثمّ وقائع الاستبداد والاستعمار التي حلّت بأغلب المجتمعات العربية والإسلامية، ثمّ الآمال الكبرى التي نشأت مع حركات التحرّر الوطني، ثمّ الموجة الثوريّة الأولى التي شهدتها العالم العربي في الخمسينات والستينات من القرن العشرين، إضافة إلى المواجهات الإقليمية الكبرى التي حصلت مع قيام الدولة الصهيونية (1948 - 1967 - 1973م)، أو في إطار المواجهات الداخليّة (الحرب الأهلية في لبنان - الثورة الإيرانية والحرب بين إيران والعراق، غزو الكويت، حربا الخليج الأولى والثانية). كلّ هذه الأحداث بعثت شعوراً بالتفاؤل لدى البعض، وشعوراً بالتشاؤم لدى البعض الآخر، وكانت تهدّد مجتمعات وقوى معينة، وترجّح مصالح غيرها. وقد يصعب أن

■ أستاذ التعليم العالي في دراسات الحضارة العربية والأديان المقارنة، الجامعة التونسية.

نجد منطقة تعرضت لكل هذه الهزات المستمرة وبقيت مع ذلك واثقة في قدرتها على مواجهة التحدي، بل عدت كلَّ تحدٍّ دافعاً للمواجهة وفرصة لاستعادة القوة، بصرف النظر عن حقيقة هذا الشعور هل كان يستند إلى معطيات موضوعية أم كان مجرد مخادعة للنفس لتحمل إكراهات الواقع.

ولئن كان السؤال حول واقع الأمة ومستقبلها هو السؤال القديم المتكرر؛ فإن الإجابات عليه ظلّت شديدة الاختلاف عميقة التباين؛ بل إنّ الأمة نفسها - التي يراد استشراف واقعها ومستقبلها - خاضعة لتمثّلات مختلفة تؤدي بالضرورة إلى رؤى متعارضة؛ ففارق بين أن يطرح السؤال في مدى الأمة / الشعب أو الأمة / الدولة، بما يعنيه ذلك من طرح المصالح والأهداف والعوائق في إطار أكثر موضوعية، أو يطرح في إطار الأمة المتعالية على حدود المواطنة والدولة القطرية، سواء في تحديدها العروبي أو الإسلامي، بما يجعل عمليات التقويم والاستشراف أكثر عسراً بسبب تنوع الاستراتيجيات الخصوصية للأطراف المتداخلة.

لا شك أننا نعيش في هذه السنوات الأخيرة إحدى هذه الهزات التي تدفع مجدداً إلى البحث والتساؤل. ولا يمكن القطع بما ستنتهي إليه من مآلات، ولا توجد قراءة نهائية لطبيعة الحراك الراهن والجهات التي تحركه وتلك التي تستفيد منه، وحدود تداخل المحلي بالخارجي والاجتماعي بالطائفي، سوى تعاضم التفاوت الخطير بين الأهداف الجذّابة المعلنّة والممارسات الانحرافية المستفحلة والمتعمّقة، فضلاً عن انفلات متعدّد الأوجه يعصف بمجال الأفكار أيضاً.

وثمة بالتأكيد مفارقة بين أن نعاين تأكد الروابط والمصير المشترك بين المجتمعات العربية؛ إذ إنها تتأثر ببعضها سلباً أو إيجاباً، وبين التهديدات الجدية بتفكك بعض هذه المجتمعات إذا لم تمرّ العاصفة بسلام، بما يعنيه ذلك من مأسٍ جديدة تضاف إلى المآسي السابقة. وإنّ من أخطر ما يهدّد هذه الفترات الانتقالية الانزلاق في المزايدة بدل أن يسعى المثقفون إلى رسم معالم المستقبل بطريقة واقعية وممكنة ومنفتحة على مختلف وجهات النظر والمصالح، فالثقافة يمكن أن تكون صمام أمان، كما يمكن أن تكسّر التفرقة والعنف.

1) دور المثقف، وضع الاستراتيجيات أم تشييد الأحلام؟

وإنّ من أهمّ أسباب الانفلات الثقافي - إذا صحّت العبارة - قابلية هذه الفترات لتنمية الأحلام المفصلة عن الواقع والظنّ أن كل شيء أصبح ممكناً، من دون النظر إلى حقيقة التوازنات الداخلية، ودون النظر إلى أن العالم من حولنا لم يتغيّر، وأنه ما زال قائماً على المنافسة من دون رحمة، وأنه لن ينتظرنا حتى نحسم أمورنا؛ بل هو يواصل مراكمة الثروة والقوّة والمال والسلاح، وسنجد أنفسنا بعد حين وقد زادت الهوة بيننا وبينه، ولن تنفعا حينئذٍ الشعارات والغضب والنيات الطيبة.

إنّ من أخطر ما يهدّد هذه الفترات الانتقالية الانزلاق في المزايدة بدل أن يسعى المثقفون إلى رسم معالم المستقبل بطريقة واقعية وممكنة ومنفتحة على مختلف وجهات النظر والمصالح.

من دور المثقف أن يقترح استراتيجيات للمستقبل تتسم بالواقعية، لا أن يزهن هذا المستقبل بمسلّمات ومصادرات، ومن الضروري أن نتذكّر هنا كل الآمال الكبرى التي نشأت مع حركات التحرّر الوطني، ثمّ أثناء الموجة الثورية الأولى، والتي ندرك اليوم كم كانت بعيدة عن الواقع. وإذا استقرّنا واقع المجتمعات العربية اليوم نرى أن أكثرها استقراراً وازدهاراً تلك التي لم تتخرط انخراطاً كبيراً في كل ذلك

المناخ الثوري السائد في الخمسينات والستينات، بل انصرفت للوظائف العادية مثل التعليم والصحة وبناء الطرقات والمساكن وغير ذلك من المشاغل التي كانت الخطابات «الثورية» تتعالى بنفسها عن الاهتمام بها.

ولا مناص من التسليم بأن الهزات المتوالية لم تكن لتحدث لولا أن الأوضاع ذاتها تتميز بنقائص كبرى لم يقع تداركها في الوقت المناسب، فازدادت حدة الأزمات إلى أن أحدثت الانفجارات الاجتماعية والسياسة. فلا يمكن معالجة الأوضاع والتهيئة لمستقبل أفضل من دون اعتماد المنهج النقدي، والجرأة على النظر إلى الأسباب من دون التوقف على الظواهر الخارجية للأزمات. والسبب الأكبر هو أننا لم ننجح في تحقيق النهضة الثورية التي



دعا إليها الرواد في القرن التاسع عشر، فلم نحسم قضية الماضي بالفصل فيه بين الإيجابي والسلبي، ولم نحسم قضية الآخر بالتواصل معه بنديّة، فظلّ الماضي مسيطراً على الحاضر، وظلّت معاملتنا للعالم حولنا مضطربة، نواجهه بالرفض كلاماً وبالتبعية سلوكاً، واكتفينا بحلول ترقيعية سرعان ما تتهاوى أمام الأزمات بدل أن تسهم في احتوائها، وتمنح الأدوات الضرورية لتجاوزها.

والنقد غير الهدم، وإنما هو محاولة لتجاوز ما لم يعد صالحاً، واستبداله بما هو أكثر ملاءمة مع متغيّرات العصر. والنقد ليس مجرد عمل فوضوي أو تحليل طوباوي، وإنما ينبغي أن يكون جزءاً من استراتيجية عامة للتغيير، تحدّد أهدافها بدقة، وترسم وسائلها بواقعية. وقد طرحت عدّة استراتيجيات منذ عصر النهضة إلى اليوم، وواجهت جميعها ثلاثة أنواع من العوائق. فقد كانت إما واقعية في ذاتها لكنها واجهت استراتيجيات «عدوّة» تتمتع بقدرات وإمكانات أكبر بكثير، كما كان الشأن مع مشروع النهضة الذي اصطدم بالمشروع الاستعماري الضخم، أو المشروع القومي العربي الذي واجه المشروع «القومي» الصهيوني المدعوم بقوة من الغرب. وإما أنها كانت تطرح أهدافاً بعيدة التحقيق في المدى المنظور؛ مثل الدعوة إلى الوحدة العربية أو الخلافة الإسلامية من دون احترام التنوع والخصوصية للمجتمعات. وإما أنها قامت على رؤية مرتبكة للواقع وعلى مصادرات لم تكن قادرة على مراجعتها في الوقت المناسب وبالكيفية المطلوبة، فجاءت عديمة الفائدة.

ولا يخفى أيضاً أن الثقافة السائدة يغلب عليها طابع المعيارية، فهي أكثر قدرة على الخوض في سؤال: ما الصحيح وما الخطأ، وأقلّ كفاءة في طرح سؤال: كيف نصل إلى الصحيح وكيف نتجنّب الخطأ؟ ومن هنا تحوّل الإسلام لدى البعض إلى مجرد شعارات أو أحكام عامة وشكلية، ووقع الاكتفاء بذلك بدل استلهامه في إطار رؤية شاملة للحاضر والمستقبل. فغلبة المعيارية قد تشعّر النفس بالرضا والاستقرار؛ لكن لا تمنحها الفرصة الحقيقية للتطوع والسيطرة. وهذا ما يفسّر إلى حدّ كبير ضعف ملكات التحليل والاستشراف مقابل كثرة الوعاظ والمرشدين في كل الميادين، من السياسة والدين إلى التعليم والفنّ. يقول محمد إقبال في عسر هذه

المعادلة بين الثابت والمتغير: «المجتمع الذي يقوم على تصوّر الحقّ على مثل هذا الوجه لا بدّ له من أن يوفّق في وجوده بين مراتب الدوام والتغيّر، فلا بدّ أن تكون له مبادئ أبدية تنظّم حياته الجماعية وتضبط أموره؛ وذلك لأنّ الأبدى الخالد يثبت أقدامنا في عالم التغير المستمرّ. ولكننا إذا فهمنا أن المبادئ الأبدية تستبعد كل إمكانية للتغيّر - وهو في نظر القرآن آية من الآيات الكبرى على وجود الذات الإلهية - فإنّ هذا الفهم يجعلنا ننزع إلى تثبيت ما هو - أساساً - متغير في طبيعته¹. ولعلّ من النافع اليوم - ونحن نتساءل عن الإسلام في عالم اليوم والغد - أن نفيد من نقاشات

إنّ النقد ليس مجرد عمل فوضوي أو تحليقي طوباوي، وإنما ينبغي أن يكون جزءاً من استراتيجية عامة للتغيير، تحدّد أهدافها بدقة، وترسم وسائلها بواقعية.

سابقة حصلت بين مثقفين عاشوا ظرفية مماثلة؛ ظرفية الثورات وما تحدّثه من آمال وتطرّحه من تحديات؛ كي نفيد ونراجع في الآن ذاته، حرصاً على أن يكون طرحنا للسؤال اليوم مستفيداً من دروس الماضي ولكن أيضاً من أخطائه. ويحضرنى في هذا المجال قراءة متقاطعة للإسلام بين اليوم والغد، طرحت في مناخ الثورات العربية للسّتينات، وجمعت لويس غارديه، المستشرق المعروف الذي قضى حياته

في العالم الإسلامي لدراسة تراثه وثقافته، والمفكر محمد أركون وهو من المثقفين القلائل الذين لم ينخرطوا آنذاك في إيديولوجيا سياسية معينة؛ قومية أو إسلامية أو ماركسية، فكيف طرح السؤال آنذاك؟ وكيف يمكن الاستفادة رهنأ من مجادلتها لتقديم إجابة جديدة عن السؤال القديم نفسه؟

(2) الإسلام وتحديات العصر

لقد بدأ لويس غارديه عرضه بفقرة سيستعذّبها من دون شكّ كلّ مسلم: «رسالة هذه الأمة هي إقامة شريعة الله بين الناس، كما عرفها القرآن على الأرض، وهذه الأمة تمرّ بحالات تسود فيها أو تتراجع، ثمّ تبعث من جديد،

1 - تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص 154.

إنها كسفينة نوح، تهاجمها أمواج العداة والكفر والإلحاد؛ ولكنها تظل إلى يوم الدين منصوره؛ لأن الله معها»¹.

كان غارديه يريد أن يقدم الإسلام كما يفهمه أهله، ويقدم في الآن ذاته بسطة عن واقع الإسلام ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. ورأى غارديه أن الإسلام قد أسيء فهمه في الغرب ومن ثم أسيء تصوّر حاضره ومستقبله، وأشار إلى إرنست رينان مثلاً لهذا الفهم السيئ. بالمقابل، أعلن غارديه انتماءه إلى مدرسة لويس ماسينيون التي سعت إلى تطبيق منهجية حوار الأديان والفهم من الداخل (intérieurisation)؛ لذلك بدأ بتعريف للإسلام اقتبسه من ماسينيون، وهو أن «الإسلام هو إرادة العيش المشترك»، وذكر أن الأمة الإسلامية تقبل التنوع والتعدّد في إطار القرآن، لذلك كان الإسلام من الناحية التاريخية ديناً وثقافةً وحضارةً، لكن من الخطأ ربط الإسلام بنظام سياسي معيّن، من الماضي أو الحاضر، فقد عرف في الماضي حكومة ذات بدايات ديمقراطية (الدولة المدنية)، وحكومات استبدادية (الإمبراطوريات)، وحكومات أوليفارشية (العصران التركي والمغولي)، كما يعرف في العصر الحاضر أنظمة ملكية، وأخرى برلمانية، وأخرى ديمقراطيات شعبية (اشتراكية). ويرى غارديه أن «إرادة العيش المشترك» تتجلى في المعاملات أكثر مما تتجلى في اختيار شكل الحكم، فلا يحتوي القرآن والسنة إلا أحكاماً محدودة في الجانب السياسي، مقابل احتوائهما على الكثير من التفاصيل المتعلقة بالمعاملات. ويُقسّم تعاليم الإسلام إلى أربعة مجالات: ثلاثة منها ثابتة، وهي العقائد والعبادات والأخلاق، والرابع متغيّر وهو المعاملات؛ لأنها تخضع لمقتضيات الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس فإن الأحكام الإسلامية تتطوّر مع العصر، «وتطبيق الشريعة منوط بالعلماء أو الفقهاء، وعليهم في كل عصر استنباط الأحكام التي تحلّ مشاكل الساعة، في ضوء تعاليم القرآن، وهذا هو الاجتهاد»².

1- (الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، بيروت، 1983م، ص 14).

2- المرجع السابق (ص 10).

تطرح قضية التعايش - من وجهة نظر غارديه - في مجموعة من القواعد التي ظلت متواصلة على مدى التاريخ الإسلامي. فالأخوة الإسلامية مثلاً يراها متواصلة حتى كتاب «فلسفة الثورة» لجمال عبد الناصر الذي جعل زعيم العروبة صلاح الدين الأيوبي وهو كردي، ومن هنا يستنتج غارديه العبارة التي أصبحت مشهورة الآن، وهي أن الإسلام وحدة تقبل التنوع أو هو تنوع من الوحدة. لكن هذه الأخوة القائمة على جدلية الوحدة والتنوع تواجه باستمرار خطر «الفتنة»، يقول:

يريد غارديه أن يقدم الإسلام كما يفهمه أهله، ويقدم في الآن ذاته بسطة عن واقع الإسلام ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، وقد رأى أن الإسلام قد أسيء فهمه في الغرب ومن ثم أسيء تصوّر حاضره ومستقبله.

«إن التاريخ الوقائعي للشعوب الإسلامية يتمحور حول سلسلة من الفتن المتجددة أبداً التي يتوجب إخمادها» (ص 13). وكما أنه يرى مبدأ الأخوة متواصلاً من تجربة الإخاء بين المهاجرين والأنصار إلى اختيار شخصية كردية لتعبّر عن القومية العربية، فذلك يرى مبدأ درء الفتن متواصلاً من الفتنة الكبرى بين جيل الصحابة إلى المصالحة بين باكستان وبنغلاديش في قمة لاهور الإسلامية سنة 1974م.

في إطار التنوع ضمن الوحدة رسم غارديه خارطة «العائلات الروحية» في التاريخ الإسلامي؛ أي ما يسمّى عادة الفرق الإسلامية، ورأى أنّ روح الإصلاح الحديث قد تجسّدت أكثر في المذهب السني، وقامت على «العودة إلى القيم الأصيلة في الإسلام وإتقان العلم والتكنولوجيا الغربية بشكل أصيل ومعقّق» (ص 35)، ومن أقطابها سيد علي خان ومحمد إقبال والأفغاني وعبد وارشيد رضا وعدّة أعلام آخرين، ويستثني من الإصلاحية بعض الحركات التي يعتبرها متشددة ويتابع: «إن روحاً من عدم التسامح تحرك بعضهم، وتخالف الروحية المعتدلة والمنفتحة على الآخرين، ولهذا نفهم سرّ حذر بعض الحكومات منهم» (ص 38).

لقد كان المجتمع الإسلامي - في عصره الكلاسيكي - مجتمعاً منفتحاً؛ لكن، «هذا المجتمع الحيوي جداً في العصر الكلاسيكي والمنفتح جداً



بالنسبة إلى زمنه تحوّل في العصور التالية إلى مجتمع منغلق ومنكمش على نفسه، محافظ بشدّة على أطره الحياتية وعلى تنظيمه الاجتماعي والاقتصادي» (ص 75)، والسبب في ذلك يرجع إلى سقوط الأندلس وبغداد والشعور بالخطر المحدق، ثمّ قيام الإمبراطورية العثمانية على نمط «يمكن أن يوصف بأنه مغلق ومغلوط وغير أصيل إسلامياً» (ص 81). وكان من أكبر أخطاء هذه الإمبراطورية عدم الاجتهاد في تطبيق مبدأ الأمان الإسلامي، فقد تحوّل مع مرّ السنوات إلى نظام امتيازات تستفيد منه القوى الغربية والقناصل الأجانب، بما فسح المجال لنوع من الاستعمار المقنّع، وتحوّل «التركي العظيم» (بحسب عبارة الملك الفرنسي فرنسوا الأوّل) إلى «الرجل المريض» في القرن التاسع عشر. واليوم ينهض العالم الإسلامي للتخلّص من الاستعمار. «إن كلمة نهضة ترد كثيراً في خطب الرسميين، وبعد قرون من التخدر والنوم، أخذت البلدان الإسلامية تعي ماضيها المجيد، وقوتها الكامنة، وما ينتظرها من مستقبل زاهر» (ص 88).

إنه إذاً المستقبل الزاهر للأمة الإسلامية الذي لا يشكّ فيه المستشرق المستقرئ للعالم الإسلامي من خلال دراسات لويس ماسينيون وهنري كوربان وهنري لاوست، وهي دراسات تراثية لا اجتماعية، ومن خلال متابعة المناخ الثوري الذي سيطر في العالم العربي خاصة في الستينات إلى حرب 1967م، التي كانت موجّهة أساساً لهذا التقييم مفرط التفاؤل لدى غارديه: «لقد ولّى زمن المستعمرات والحماية، وهذه حرب البترول تظهر إمكانيات وطاقات الاستقلال والقدرة على الحرب، لا على الصعيد السياسي فقط بل أيضاً على الصعيد الاقتصادي في العديد من الدول المسلمة، فهذه الدول تسعى إلى استعادة مركزها الذي كان لها في تاريخ الشعوب. ولا تزال ذكريات أمجاد الماضي حاضرة في الأذهان وكذلك الإرث الثقافي العظيم، وذلك بمقدار حدّة شعورها بالمهانة الظالمة التي حلّت بها طيلة عصور الانحطاط. ولم تعد الغاية - كما في أيام التنظيمات العثمانية - الأخذ الأعمى بالنمط الأوروبي. إنّ العالم الإسلامي - عربياً كان أم غير عربي - يشعر ويريد التضامن مع الشعوب البائسة والتواقة إلى الكرامة كحاجتها إلى الغذاء المادي. ولذا فهي

تتجه نحو حلول خاصة بها من شأنها بدورها أن تجعلها قادرة على توجيه وإرشاد العالم الثالث في صراعه ضدّ التخلف» (ص 83). ويرى غارديه أنّ كلّ التيارات الفكرية والسياسية تلتقي حول ثلاثة أفكار أساسية: أولها: الرغبة في التحديث، وثانيها: رفض الحلول الجاهزة، وثالثها: الثورة الاشتراكية غير الماركسية. ويذكر من الأمثلة الواعدة الجمهورية الديمقراطية الجزائرية، والثورة البيضاء في إيران (في عهد الشاه)، إلى جانب إشارته العديدة للتيار القومي الناصري والبعثي. وبالإضافة إلى التراث الاستشراقي المتعاطف مع الإسلام، ممثلاً بماسينيون وكوربان ولاوست. ويذكر غارديه من الكتاب المسلمين المجسدين لهذا التوجه التجديدي كلّاً من نجيب محفوظ، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، ومحمد أركون.

«إن كلمة نهضة ترد كثيراً في خطب الرسميين، وبعد قرون من التخدر والنوم، أخذت البلدان الإسلامية تعي ماضيها المجيد، وقوتها الكامنة، وما ينتظرها من مستقبل زاهر».

لا شكّ أن غارديه قد شعر بخيبة شديدة وصدمة بالغة عندما اطلع على الجزأين الثاني والثالث اللذين حرّهما محمد أركون. لقد جاء تقييم أركون لواقع المسلمين ومستقبلهم على النقيض تماماً من التفاؤل المفرط لغارديه، جاء قاتماً إلى أبعد الحدود وناسفاً ضمناً كلّ المستندات التي اعتمد عليها غارديه. ولعلّ هذه الصدمة هي التي دفعت غارديه إلى طلب كتابة ملحق صغير للكتاب، يردّ فيه بدوره على أركون،

أو بالأحرى يتبرّأ من تحليلاته القاسية وينأى بنفسه عنها، مع الاعتراف بشجاعته في طرح العديد من القضايا الحساسة والمسكوت عنها. ويمكن أن نختصر التعارض الحادّ بين النصين من خلال عرض أهم القضايا التي دافع عنها أركون:

أولاً: إنّ العرض التاريخي الذي قدمه غارديه لا يعدو أن يكون استعادة للتمثّل الأسطوري الذي يحمله المسلمون عن تاريخهم.

ثانياً: إن الثورات الاشتراكية في العالمين العربي والإسلامي لن تحلّ شيئاً من المشاكل المعقّدة لهذا العالم.



ثالثاً: إن الثقافة السائدة في العالم الإسلامي لا تستمدّ من كتابات نجيب محفوظ أو العروي ولا أركون نفسه، وإنما من شخصيات مثل حسن البنا وأنور الجندي ومصطفى محمود.

رابعاً: إنّ الإسلام «الكلاسيكي» الذي درسه ماسينيون وكوربان ولاوست وغارديه نفسه أصبح في طبيعة مع الثقافة الإسلامية السائدة في البلدان العربية والإسلامية في العصر الحديث.

وعلى عكس غارديه الذي بدأ نصّه بالصورة الجذّابة والمطمئنة للأمة التي تشبه سفينة نوح التي لا يمكن للأمواج أن تغرقها، ينهي أركون نصّه بالاعتذار التالي:

«أكرّر رجاءً ملحاً إلى القراء المسلمين؛ لقد تعمّدت عن قصد ألا أساير [رغبات] النفس وألا أستعمل الوصولية، ولا أن أمدح أو أدافع أو أنوّه... بل أن أظهر الممارسات التي تسببت ولا تزال تسبب ضرراً ضخماً إلى نوعية الإسلام الدينية. إنّ لهجتي الانتقادية وتحيزي للحرية الفكرية والانفتاح ولمواجهة المشاكل بجرأة... [مثال] لما يجب أن يكون عليه الجهاد المخلص للتوتّر الروحي والفكري الذي كان في أذهان المفكرين الأوائل... وأطلب من القراء الغربيين ألا يتذرّعوا بتحليلاتي الانتقادية من أجل أن يعزّزوا تخیلات قديمة كامنة دائماً ومعادية أساساً للإسلام» (ص 214).

(3) العقل النقدي

ما الحلّ الذي يقترحه أركون؟ لا يتسع المجال هنا للعرض التفصيلي. نكتفي بذكر أنّه قسّم جوابه إلى أربعة محاور رآها رئيسة، وهي تحديد مفهوم الحداثة، ومفهوم الإسلام، وتحديد وضع الإسلام اليوم، والإسلام في سياقه مع التطوّر.

بالنسبة إلى الحداثة، دافع أركون عن موقفه المشهور المتمثل في أنّ الحداثة لا ترتبط بزمن معيّن ولا حقبة تاريخيّة، وأنّها لا تحيل على الغرب تخصيصاً، لذلك لا يتطلّب موضوع الحداثة في المجتمعات العربية والإسلامية

الدخول في المجادلات السائدة، للهجوم أو الدفاع عن الغرب. والمسلمون والغربيون ينتمون معاً إلى المجال الإغريقي السامي الذي شهد مولد فكرة الحداثة منذ فترة طويلة، وقد بيّنت «مدرسة التاريخ الجديد» أن فكرة العصور الوسطى التي كانت عصوراً من الظلام والجهل هي فكرة سخيفة، وكذلك أثبت «تاريخ الأفكار» أن الفلسفة والعلوم الإغريقية لم تدخل إلى أوروبا الغربية إلا بفضل الحضارة الإسلامية. لا داعي حينئذٍ لإقامة فصل حاد بين عالم يرفض الحداثة وعالم آخر يتميّز بها. بل إن قوة الحداثة تتمثّل في قابليتها على الدمج وليس في عملها على الفصل والقطع. فعندما سعى المسلمون إلى دمج الفلسفة

إنّ حادثة اليوم مشكلتها مع المسلمين ومشكلة المسلمين معها أنهم لم يسهموا في صنعها، بسبب توقف الحيوية التي بدأت مع الثورة التي أحدثها القرآن في عالم الدلالات والرموز.

والعلوم الإغريقية في مجتمعاتهم فإنهم برهنوا على موقف حداثة فكرية ومادية في الآن ذاته، فلا يمكن «استبعاد الإسلام من السيرورة البطيئة لإعداد الحداثة وتكوّنها» (ص 103). وإذا كانت قضية الفلسفة والعلوم - أي قضية العقلانية - قد ارتبطت بالمرجعية الإغريقية؛ فإن المرجعية السامية قد تجسّدت في إطار الثورة الروحية والرمزية التي تواصلت في الأديان الإبراهيمية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام.

أمّا حادثة اليوم - أو ما يدعوه أركون بالحداثة الجديدة - فإنّ مشكلتها مع المسلمين ومشكلة المسلمين معها أنهم لم يسهموا في صنعها، بسبب توقف الحيوية التي بدأت مع الثورة التي أحدثها القرآن في عالم الدلالات والرموز، وتلك التي أحدثها دمج التراث اليوناني في الثقافة الإسلامية. وبسهولة، يتمثّل الحلّ الأسلم في إخضاع العقل الإسلامي لكل أنواع المساءلات التي طرحتها الحداثة الجديدة، أو الجزء من المسار الذي توقّف المسلمون على عتباته، وهم بذلك سيعيدون الجهد الإدماجي نفسه الذي قام به المسلمون الأوائل عندما خاضوا بدورهم تحديات استقبال الفلسفة والعلوم، من دون أن يعني ذلك - وهذا التذكير ضروري - أن المطلوب من مسلمي اليوم إعادة حداثة عصرهم الذهبي، وأولى ألا يكون المقصود مجرد



التباهي به، وهذا يتضمن أيضاً إعادة قراءة القرآن تاريخياً وإنتروبولوجياً وإبستمولوجياً، مع التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، باعتبار الأولى تقع «عبر التاريخ» (أو عابرة للتاريخ) بمعنى أنها تحتفظ دائماً بقوتها الاستجوابية في المجال الوجودي (وجود الإنسان وموته ومصيره إلخ).

أمّا في مجال تحديد الإسلام، فيقترح أركون التمييز عند إطلاق هذه الكلمة بين إسلام أول هو «الدين - القوي»، وإسلام ثان هو «دين أشكال»، وإسلام ثالث هو «دين فردي». فالأول هو الذي ينتج الأنا الأعلى أو المثل الأسمى المستمد أساساً من القرآن، والتاريخية هي التي تميّز بينه وبين الأشكال؛ أي التجربة التاريخية الفعلية التي ظلت تستمدّ شرعيتها من ذلك الأنا الأعلى لتخفي ارتباطها برهانات التسلّط والهيمنة، سواء من قبل الحكام أو من أصحاب السلطة الفكرية.

في هذه العلاقة الثلاثية بين القوّة والشكل والفرد، يرى أركون أنه قد تشكّلت على مرّ التاريخ عدّة نماذج من «الشخصية القاعدية» وهو مفهوم سوسيولوجي مستمدّ من عالم الاجتماع مايك ديفران. وإذا أردنا أن نطرح وضع الإسلام اليوم فعلياً أن نرسم الشخصية القاعدية لمسلمي سنة 1950م في إطار تلك العلاقة الثلاثية. وهي شخصية رآها متمثلة في حسن البنا أو أنور الجندي، وليس معنى ذلك أنهما يمثلان الإسلام كما كان في كل العصور، بل بمعنى أنهما يمثلان المسلم الذي توقف عن متابعة العصر، ولأن الثقافة الغالبة هي ثقافة غير محدثة، فإنهما أولى بأن يمثلتا الشخصية القاعدية والتي تعني أيضاً الشخصية الغالبة.

والنتيجة التي يتوصل إليها أركون يعبر عنها كما يلي: «لا يوجد حتى الآن في العالم الإسلامي المعاصر فكر يجاري الفكر الكلاسيكي في مواجهة مشاكل العصر، وفقاً لتناسق داخلي، مع اهتمام دائم بالعمق، ومتابعة خالصة من شوائب الفائدة، ورغبة مصممة على اختراق حقيقة الأشياء مع احترام حق المعرفة ومصالح الجماعة بأن واحد. يعيش المسلمون - مثل جميع أفراد المجتمعات المتخلّفة - كل أنواع التيارات الوافدة؛ ولكنهم عاجزون حتى الآن عن التعبير عن تجربتهم التاريخية بغير اللغات المتجزئة والمسهبة الزائدة،

سواء أكانت اللغات الكلاسيكية الإسلامية بأشكالها المبتورة نوعاً ما، أو اللغات الإيديولوجية المقبولة في الخارج والتي قد تناسب وتتلاءم مع أوضاع وحالات خاصّة» (ص 159).

وعليه، يدعو أركون إلى فتح «حقل جديد» يقوم على «التخلص من الأخطاء والأساطير التي ثبت خطأها بالبحوث الحديثة ثم القيام - من دون تحفظ أو شروط - بتحمل كل العواقب النظرية والتطبيقية التي تستدعيها المعرفة العلمية» (ص 160). ويهمننا في هذه النتيجة أمران أساسيان؛ أولهما: التوفيق بين حق المعرفة ومصالح الجماعة، وثانيهما: الدور الإطلاقي للمعرفة العلمية.

يدعو أركون إلى فتح «حقل جديد» يقوم على التخلص من الأخطاء والأساطير التي ثبت خطأها بالبحوث الحديثة ثم القيام بتحمل كل العواقب النظرية والتطبيقية التي تستدعيها المعرفة العلمية.

عندما اطلع لويس غارديه على هذا التشخيص، كان بعيداً عن ذهنه طبعاً أن يدخل مفهوم الشخصية القاعدية أو أي مفهوم آخر مستمد من العلوم الإنسانية والاجتماعية، لكن ربما كان وقع الصدمة أكبر من تصوّر أنّ البنا أو الجندي يمكن أن يمثلاً «الإسلام اليوم»، فاكتفى بملاحظة دوّنها في الملحق الذي أضافه وفيها: «الخطر القائم حالياً تابع دون شكّ من تسييس القيم الدينية للإسلام» (ص 218)؛ لكنه

بدا متأكداً أنّ هذا الخطر لن يصبح العنصر المهيمن، وأنّ الأمة ستجد طريق الإصلاح الذي يوفق - كما نقول اليوم - بين التراث والحداثة، وختم نصّه مصرّاً على تغليب الأمل على الخوف، ومؤكداً أنّ أعداداً كبيرة من المسلمين يريدون العيش «ضمن الحداثة العصرية ومع الحميمية المخلصة لقيم الآن». وحتى إذا لم يمثّلوا الأغلبية الآن، فإن الثورات القائمة في العالم الإسلامي ستدفع باتجاه أن يصبحوا الأغلبية.

لا شكّ أنّ جزءاً من هذا التناؤل يتصل بكون غارديه يقرأ «الإسلام اليوم» من خلال التراث الصوفي وغير الصوفي الذي أكدت دراسات ماسينيون وكوربان على قيمته وأيضاً على كونه، وفي إطار نظرة سائدة تعدّ القيم الروحانية هي المحدّدة لجوهر الأمة الإسلامية؛ بينما الحداثة هي

أساساً الجانب المادي الذي يمكن أن يقتبس من الغرب من دون أن يغيّر من عمق تلك القيم.

وتبقى القضية أن مسار الأحداث لئن جاء أقرب لتأكيد تشاؤم أركون من تحقيقه تفاؤل غارديه؛ فإن ثمة وقفة نقدية تطرح نفسها أمام نقدية المشروع الأركوني. وليس المهم هنا الدخول في التفاصيل والتعليق عليها واحدة واحدة، لا سيما وأن بعضها كان قد أثار الكثير من الجدل عند صدور النص، وما زال يثير إلى اليوم كمية من الاعتراضات والمجادلات وسوء الفهم لدى البعض والتمجيد لدى البعض الآخر، ولو بطريقة مخالفة للصرامة المنهجية أو للروح النقدية بين هؤلاء وأولئك. إن ما يبدو لي الأكثر أهمية هو أن نتساءل: هل يمكن للمسلمين أن يستدركوا حركية الحداثة الجديدة التي استمرت قروناً طويلة، إذا كانوا قد بقوا لفترة طويلة خارجها ولم يشاركوا فيها؟ وهل يمكن لهم حقاً أن يعيدوا مواقف المسلمين في العهد الذهبي نفسها؟

ليس من الصعب أن نرى أن حداثة المسلمين قديماً قد ارتبطت بموقعهم في العالم باعتبارهم إحدى القوى الكبرى، عسكرياً وتجارياً واقتصادياً، وكذلك كان موقع الأوروبيين عندما افتتحوا الحداثة الجديدة. أما مسلمو اليوم فلئن كانوا ينشدون القوّة؛ فإنّهم في الواقع ضعاف أمام هذا العالم وضغوطه المختلفة عليهم، فلا هم قوة عسكرية ولا قوة اقتصادية، وغاية ما يمكن أن يصلوا إليه هو أن يحموا حدودهم، ويوفّروا الحد الأدنى من وسائل العيش للجميع كي تستقرّ مجتمعاتهم، وهذا ما ينبغي أن يتحقّق في إطار الدولة القطرية أكثر من مشروع الأمة بلونيه القومي والإسلامي (وهو يتجاوز في الحاليتين إطار الدولة القطرية بل إنه أدى عملياً إلى التضحية بها من دون بلوغ مراده).

4) الفرص المهدورة

الواقع أنّ فرصاً عديدةً لتعديل المسار ووضع استراتيجيات واقعية للمستقبل قد وقع إهدارها والتفريط فيها، ويكفي أن نذكّر بفرصة النهضة

في القرن التاسع عشر، آنذاك انطلق العرب واليابانيون في الفترة نفسها، وتعرّض كلاهما للغزو الأجنبي، وواجهها معاً المشاكل والتحديات نفسها، لكن الفارق كان كبيراً في التبعات والنتائج. ثم جاءت فرصة الثورات الاشتراكية، فانطلقت الصين الجديدة مع ماوتسي تونغ لتصبح قوة عسكرية وصناعية، ثم مع أحفاده اليوم لتصبح قوة اقتصادية وتجارية، أما الثورات الاشتراكية العربية فقد تردّت في الفشل الذريع، ولم تنجح إلا في انتاج الأنظمة العسكرية التي قتلت روح الإبداع في مجتمعاتها، وأغرقت الشعوب في الشعارات الزائفة والخطابة الجوفاء. وأخيراً جاءت فرصة

**ليس من الصعب أن نرى أن
حادثة المسلمين قديماً
قد ارتبطت بموقعهم في
العالم باعتبارهم إحدى
القوى الكبرى، عسكرياً
وتجارياً واقتصادياً،
وكذلك كان موقع
الأوروبيين عندما افتتحوا
الحادثة الجديدة.**

الانتقال الديمقراطي، فنجح العديد من بلدان أوروبا الشرقية وأميركا الجنوبية في تجاوز الماضي الدكتاتوري وإرساء معالم مجتمعات قائمة على الحرية والكفاءة، بينما تحوّل «الربيع العربي» إلى مواجهات دموية وحروب أهلية وطائفية، وسيطرت عليه تيارات لا تحمل رؤى ولا استراتيجيات بقدر ما تعيد إنتاج الإيديولوجيات الشعبوية للسستينات في قالب مصبوغ بالصبغة الدينية.

ومن المتأكّد أنّ ضياع ثلاث فرص تاريخية كبرى في مدى زمني لا يتجاوز القرنين لا يعني فقط أنّ العديد من المجتمعات العربية والمسلمة تظلّ تراوح مكانها، بل الحقيقة أنها تزداد مع كلّ مرّة ضعفاً ووهناً؛ لأنّ العالم حولها لا يترك فرصة للمتعثّر لتدارك مساره، ولأنّ المنافسة العالمية تجعل كلّ فرصة مهدورة خسارة للنفس وهدية للمنافس.

وبين القرنين الخامس عشر والسادس عشر كانت دولتان من الأربع دول الأقوى في العالم دولاً مسلمة، وهي الإمبراطورية العثمانية ودولة المغول في الهند، وكان الجيش العثماني الأكثر مهابة بين جيوش العالم، وقد تقدّم نحو أوروبا حتى بلغ أسوار مدينة فيينا. ولم يقع الاهتمام إلى



الآن بتفسير الأسباب الحقيقية والعميقة للتدهور الذي حصل بعد ذلك. ونتيجة سيطرة الإيديولوجيا القومية العربية، وقع الاكتفاء بتصنيف دينك القرنين في خانة «عصور الانحطاط»، وترتب على ذلك تهميش البحث التاريخي في العلاقة بالعصر الحديث؛ لأنّ هذا العصر قد بدأ في تلك الفترة تحديداً. وبدل توجيه الاهتمام إلى هذا الموضوع تحديداً وقع نبش قضايا قديمة فقدت قيمتها وجدواها. ورغم كثرة الكتابات المرجعية حول العلاقة بالتاريخ (ومنها الكتاب المتميز لعبد الله العروي بعنوان: العرب والفكر التاريخي الصادر في بداية السبعينات) فقد تضخّمت الإعاقة الذهنية العميقة للروح التاريخية، وظلت الثقافة السائدة تقرأ التاريخ بقوالب قبلية ومن منطلق نماذج جاهزة، سواء عن دراية بالأحداث وتوثيق لها أو بمجرد الخيال والذكرى، وانتشرت السرديات التي لا يمكن أن تقيم فكراً ولا تخطيطاً؛ لأنها قائمة على إسقاط الرغبات الحاضرة على الماضي، من دون وعي بالتغيرات العميقة التي شهدتها العصر.

وإذا كان ثمة ثابت بنيوي عميق يفسّر تكرّر الخيبات في رسم رؤى واقعية للعالم واستراتيجيات للمستقبل؛ فهو بالتأكيد الرغبة الجامحة في اختصار المسافات وقلة الوعي بالهوية الحضارية القائمة، والتوهّم بإمكانية البداية من الصفر أو الصفحة البيضاء، بما يترتب على ذلك من تكرار للأخطاء نفسها والوقوع في المطبات عينها.

ولئن لم يكن ممكناً ولا واقعياً القطع مع الماضي؛ فإنّه لا يمكن أيضاً الاستمرار فيه على علته، والموقف النقدي ضرورة لا مناص منها، على ألا يتحوّل النقد إلى تيهان في الماضي يحجب الأساسي وهو الحاضر والمستقبل. ومن هنا، تبدو السمة الواقعية التي يدافع عنها هذا المقال مرتبطة بشديد الارتباط بالنجاح في تحقيق التوازن بين تعامل نقدي مع الماضي يخلّص الذات من معوقاتهما ومثبطاتها، وحسن تقييم الوضع الحاضر كي لا يتحوّل النقد إلى جلد للذات وتثييط للعزائم، وقدرة على استشراف المستقبل بما يمهد لاقترامه بنجاح وفاعلية.