المستقبل العربي

٢١٠

١٩٩٦/٨

● المشروعان الأوسطي والمتوسطي والوطن العربي / محمد الأطرش
● الجامعات العربية وتدريس حقوق الانسان / علي كريمي
● الأعمال الكاملة للكواكبي: قراءة نقدية / نزيه عمارة

المأزق العربي
(ندوة):

● ورقة العمل / احمد يوسف احمد
● الحلقة النقاشية:
محجوب عمر ـ محمد سيد أحمد ـ محمد وفاء حجازي ـ موفق العلاف

قمة القاهرة (ندوة):
● ورقة العمل / جميل مطر
● الحلقة النقاشية:
محمد سيد أحمد ـ محمد السيد سعيد
ناصيف حتي ـ هيثم الكيلاني

● التلوث النووي الاسرائيلي والوطن العربي / علي زيدان
● الدين في الفكر الناصري / برهان زريق

● التكوينات التاريخية لجمهوريات الطوفاز (آراء ومناقشات): صلاح الدين خروع ـ سمير الجعفيل
● كتب وقراءات ● مؤتمرات ● يوميات ● ببليوغرافيا

المستقبل العربي

وعي الوحدة العربية
وحدة الوعي العربي

السنة التاسعة عشرة | العدد مئتان وعشرة | آب/اغسطس ١٩٩٦

المحتويات

□ المشروعان الأوسطي والمتوسطي والوطن العربي ..... محمد الأطرش ٤

□ الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان ..... علي كريمي ٣٠

□ حول الأعمال الكاملة للكواكبي: قراءة نقدية ..... نزيه كبارة ٤١

□ مخاطر التلوث النووي الاسرائيلي والتخريب البيئي في الوطن العربي ..... علي زيدان ٥٤

□ حول نظرية عامة تقدمية للدين: قراءة في الفكر الناصري ..... برهان زريق ٦٠

ندوتا المأزق العربي وقمة القاهرة:

أولاً: المأزق العربي

■ ورقة العمل ..... أحمد يوسف أحمد ٨٣

■ الحلقة النقاشية:

محجوب عمر — محمد وفاء حجازي
محمد سيد أحمد — موفق العلاف
أدار الحوار: أحمد يوسف أحمد

ثانياً: قمة القاهرة

■ ورقة العمل ..... جميل مطر ٩٩

■ الحلقة النقاشية:

محمد سيد أحمد — ناصيف حتي
محمد السيد سعيد — هيثم الكيلاني
أدار الحوار: جميل مطر

حول نظرية عامة تقدمية للدين:
قراءة في الفكر الناصري

برهان زريق

محامٍ من سوريا.

مقدمة

منذ أن فتح الإنسان ناظريه على هذا الكوكب، وهو مشدود إلى السماء، يرنو بتشوف إليها، يفكر فيها، يمنطقها، يفض مكنوناتها، يقدسها، يجلّها، يخاف منها...

وإذا كانت هذه المغامرة الكبرى للروح البشرية استقرت نسبياً على قاعدة رصينة، هي الإيمان بالواحد العزيز المقتدر، فهذه الجدلية لا زالت بانطلاقتها واندفاعها، تحيل التمزق والقلق، استواءً وتكاملاً ووجداً ومحبةً وخشوعاً.

وليس ذلك عجباً، فهذا البعد المتعالي في الإنسان جزء من تكوينه، وهذه هي البراءة الأولى، فطرة الله التي فطر الله الناس عليها.

وهذه الشرارة الإلهية لم تقتصر على تفجير طاقات الفرد، بل هي قوة دافعة انخرطت في صميم الفعل التاريخي والاجتماعي، لتصبح جزءاً من تكوين الحياة ونسيج المجتمع، ولتصيغ منطق الجماعة البشرية وتراثها ونظرتها إلى الوجود.

زد على ذلك أن لهذه الظاهرة خصوصيتها على صعيد تراب وطننا العربي الكبير، إذ في رحم الحضارة الإسلامية ومشتلها وتحت شمسها الدافئة تم تخلّق الأمة العربية ونموها واطّراد نشوئها، وفي الوقت نفسه، كان الإسلام هو الدرقة التي صدت عن العروبة ضربات أعدائها، والقلعة التي صانت ذخائر تراثها وكنز ثقافتها.

هذا التماهي بين العروبة والإسلام تفاعلاً وتبادُلَ تأثير، لم يتوقف دوره وأهمية تأثيره عبر تاريخ أمتنا، تعزيزاً للهوية الشخصية، وتمجيداً لمعاقد العزة والكرامة، وترسيخاً للثقافة والتراث.

تلك هي مقدمة أبرزناها لنلفت الانتباه إلى الدور الذي تلعبه الظاهرة الدينية في وجداننا الجمعي، والموقعية التي تحتلها في قائمة الأوليات والإشكالات التي نعانيها، ولا سيما بعد أن ذُر قرن المحاولات التي تناهض الإسلام بالعروبة، والعروبة بالإسلام، وبعد أن كثرت صور التنابذ

وصيغ التناجز والتهميش والإقصاء والمحاصرة المتبادلة بين القوى القومية والدينية.

وفي نظرنا، ان الخطاب السياسي العربي تميز بغلبة الايديولوجيا على المعرفة في معالجة هذه الظاهرة، وكانت مقارباته لها إنشائية لفظية عاطفية صخابة.

وهكذا فقد كثر لعن الظلام، وكثرت الخطابات الايديولوجية المبسطة المبتسرة المفسرة للظاهرة الدينية، والتي أحجمت قصداً عن استكناه عمقها في الوجدان الشعبي، وبالمقابل فقد تعددت التفاسير السلبية[١]: التفسير السيكولوجي العصابي ـ نظام التعليم التلقيني ـ انحطاط البرجوازية ـ هزيمة حزيران ـ الوعي الزائف ـ غياب العلمنة ـ غياب الطبقة العاملة ـ سيادة الفكر الاقطاعي.

ولكن هل يكفي لعن الظلام والتحدير السالب والداحض من دون الحرث والتفكيك والتمحيص عن الأسباب العميقة للظاهرة المذكورة؟ وأين ذلك الخطاب المعرفي الذي يعمّق وجودها؟ ثم ماذا قدمت إلينا الايديولوجيا العربية على صعيد نظرية المعرفة من دراسات لظواهر الوطن العربي ومعطياته غير المتناهية؟

يقول كولومبل: لكي نمارس العمل السياسي، علينا أن نعرف أولاً، وبعدئذ أن نريد، وأخيراً أن نستطيع التنفيذ[٢].

وفي نظرنا، لا يمكن الحديث عن أي مظهر من مظاهر التقدم في حياتنا العربية إلا من خلال تراكم معرفي وثورة ثقافية شبيهة بفلسفة الأنوار في أوروبا، بل شبيهة بالثورة الفكرية التي تفجرت على صعيد المدينة المنورة، قاصدين بالتنوير ليس التبريك والتقديس بقدر ما هو فلسفة الأنوار الاسلامية الثقافية المعرفية التي سبقت فلسفة الأنوار الأوروبية.

لقد كثر الكلام على المشروع النهضوي العربي المرتجى، وكانت هنالك مواقف وأنظار سديدة وعميقة، ولكن هل فتح هذا المشروع صدره لنظرية عامة تقدمية في الدين، أي لذلك البعد المتعالي في الإنسان، الشرارة والشحنة الإلهية، بحسب تعبير المفكر غارودي، ذلك المفكر الكبير الذي كان حريصاً على البحث والحفر الدائب من أجل العثور على هذا البعد، والاهتداء إليه.

هذا النقص والتقصير في صفوف دعاة الحل التقدمي لا ينسينا الظلامية والانكفائية وراء جدران الماضي، والتفكير اللاتاريخي في صفوف بعض السلفيين.

لكن هل يصدق هذا النعت على كل متدين؟

الجواب لا يمكن أن يكون بالإيجاب، وإلا كيف نفسر وجود رجال محدثين من دعاة الأنوار، أمثال الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وخالد محمد خالد وحسن حنفي ومحمد عمارة وغيرهم؟

ثم لنا أن نتساءل: هل تردَّد غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري وأبو حنيفة وأحمد بن حنبل ومالك بن أنس، هل تردد هؤلاء على قصور الخلفاء، وكانوا فقهاء بلاط، أم كانوا انتليجنسيا عضوية بكل ما تعني هذه الكلمة من معنى بحسب تعبير غرامشي، أي

---

(١) انظر: محمد حافظ يعقوب، «الخديعة والكلمات: دراسة في مفهوم الاستبداد العادل،» **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ ـ ١٦ (ربيع ـ صيف ١٩٩٢)، ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) محمد أركون، **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الانماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٣٦.

طليعة ارتبطت عضوياً بالأمة، وعبرت عن تطلعاتها وآلامها[٣]؟

لقد خضع التفسير العربي التقدمي للتدين، لميكانيكية المركزية الأوروبية (Eurocentrism)، وبخاصة أفقها الماركسوي الرسمي، المتضمن أن الدين أفيون الشعوب.

لقد اختار هذا الموقف من التراث الماركسي ما يؤيد وجهة نظر ايديولوجية لا معرفية منهجية جدلية، وإلا كيف نفسر تثمين ماركس الدين بقوله: الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية، وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وهو موضوع اعتزازهم الروحي، وموقع حماسهم، وهو أداة قصاصهم، ومنهجهم الأخلاقي[٤].

وعلى رغم دقة هذا التقويم، وقيامه على أسس علمية نقدية صائبة، إلا أن التقويم المذكور يمكن وصفه بأنه ستاتيكي (ساكن)، وفضلاً عن ذلك، فالنص الآنف الذكر يؤكد لنا أن ماركس يكتفي هنا بإعلان وتقرير ما حدث ويحدث لدى الغير، من دون أن يكون الدين موضع اهتمامه وهاجسه.

وفي الحقيقة، يمكن القول إن الماركسية لا تعير الدين الأهمية بصفته وضعاً إلهياً، خلافاً لوضعه البشري التاريخي، المتمثل في اندراجه وانغراسه وتغلغله في المجتمع والحياة، وصيرورته جزءاً من نسيج الجماعة وحياتها وثقافتها ومنطقها، واعتزازها ومَعقد رجائها وعزتها، ففي هذه الحال الأخيرة نحن هنا أمام ضمير الجماعة وروحها ووجدانها، ولا محيص، بالتالي، من التعامل مع ذلك...

وخلافاً للماركسية، فالثورة العربية الناصرية تعطي الدين دوراً إنسانياً تقدمياً دينامياً معراجياً ارتقائياً، فضلاً عن حقيقته الدائمة الخالدة، خلود المقدس المطلق: الله.

وعلاوة على ذلك، فالثورة الناصرية تقرر حقيقة تاريخية خاصة بالنسبة إلى الأمة العربية، وهي الدور الذي لعبه الدين الإسلامي في صياغة الحياة على الأرض العربية، وفي صون هذه الأمة في وجودها وثقافتها وتراثها.

وبالطبع، يصعب علينا رسم إطار نظرية متكاملة عن موقف الناصرية من الدين، فهذا يرتب علينا مسؤولية الحفر والبحث عن النصوص كافة المتعلقة بذلك في مظانها: فلسفة الثورة ـ الميثاق ـ خطب عبد الناصر.

وبصورة عامة، يمكن القول إن الناصرية ترى أن الدين لعب ويلعب الأدوار الآتية:

١ ـ الدور التاريخي في نشأة الأمة العربية وحمايتها، والذود عنها.

٢ ـ تعزيز كرامة الفرد، وترسيخ ذاته، ونماء شخصيته، والارتقاء به.

٣ ـ الدين كعنصر في المنظومة السياسية «أوالية للتقدم، وأوالية في يد الرجعية والانكفاء»...

وفي الحقيقة، كان الدين مصدر القوة وموئلها التي استند إليها شعبنا العربي العظيم في اجتراح تجاربه التاريخية الباذخة، وكان المسجد هو الجامعة التي يلجأ إليها في التعليم والعبادة، والحصن الذي تخرج منه جموع المناضلين ضد الاستعمار وأعداء الأمة العربية.

يقول عبد الناصر في الميثاق: «ثم كان قد تحمل المسؤولية الأدبية في حفظ التراث الحضاري العربي، وذخائره الحافلة، وجعل من أزهره الشريف حصناً للمقاومة ضد عوامل

---

(٣) قريب من ذلك انظر: الفضل شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، **الاجتهاد**، السنة ٢، العدد ٨ (صيف ١٩٩٠)، ص ١٠.

(٤) رفعت السعيد، «الإسلام السياسي»، **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن (١٩٨٩)، ص ١٥.

الضعف والتفتت التي فرضتها الخلافة العثمانية استعماراً ورجعية باسم الدين، والدين منه براء».

ويشير عبد الناصر في الميثاق عن دور الدين في الدفاع عن حرية البلاد بقوله: «ولم تكن الحملة الفرنسية على مصر مع مطلع القرن التاسع عشر هي التي صنعت اليقظة المصرية في ذلك الوقت، كما يقول بعض المؤرخين، فإن الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة في مصر كلها، كما وجدت أن الشعب المصري يرفض الاستعمار العثماني المقنّع بالخلافة، والذي كان يفرض عليه دون ما مبرر حقيقي تصادماً بين الإيمان الديني الأصيل في هذا الشعب، وبين إرادة الحياة التي ترفض الاستيلاء».

ويسجل عبد الناصر عمق الدين في وجداننا الجمعي ودوره في صياغة ضميرنا الشعبي: «إن شعبنا يعتقد في رسالة الأديان، وهو يعيش في المنطقة التي هبطت عليها رسالات السماء».

ويؤكد عبد الناصر أن إيمان شعبنا برسالة الأديان هو المنطق لإبداعات هذا الشعب في دروب الحياة والتقدم والارتقاء الحضاري: «إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته».

والقيم الروحية هي الموئل الذي لا ينضب لطاقات الإنسان وقدراته: «إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة».

والدين هو مهماز الإنسان في حصوله على حق الحياة والحرية: «إن الإنسان يحصل على حقه في الحياة والحرية بأمر من الدين».

«إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان».

«والدين لا يرضى بطبقية تورث الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس... إن بشراً يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر، ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس، وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم».

«إن الله ـ جلت حكمته ـ وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل في الدنيا وللحساب في الآخرة».

ويحذر عبد الناصر من تسخير الدين لعرقلة الحياة: «لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية، ولكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي توقف تيار التقدم».

ويؤكد عبد الناصر مرة ثانية التفسير الرجعي للدين للوقوف في طريق التقدم: «إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية».

نظرية الدين عند عبد الناصر

- ١ -

إذا استطعنا أن ننسق الأفكار الآنفة الذكر تنسيقاً زمنياً وموضوعياً، أمكننا القول إن عبد الناصر استشفها ليستشرف أفقاً انتولوجياً كونياً للإنسان. وهذا المدخل الفلسفي الانتولوجي هو مفتاح اندراج البشر في التاريخ والمجتمع... وبالطبع فعبد الناصر يتبرى هنا لتوظيف هذه الأفكار توظيفاً تقدمياً، مناطه ووجهته وأساسه عدم الوقوع في شراك الجبرية الدينية، ولا سيما أفقها السياسي البغيض الذي يبرر ويسوغ تصرفات الحكام وأعمالهم، بردّها ونسبتها إلى الإرادة الإلهية. والأمر نفسه بالنسبة إلى توظيف الدين توظيفاً رجعياً يبرر قيام الفقر والجهل والمرض، ويسوغ الخير لقلة من الناس. فالأديان، بلا استثناء ـ في جوهرها ـ ثورات إنسانية، جاءت لتكفكف دموع الإنسان، وتفجر فيه طاقات لانهائية من التقدم والشرف والسعادة والخير والصلاح.

وهذا المصدر الثرّ للطاقة (الدين) لا يزال دوره التقدمي قائماً، والقيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وإضاءة حياته بنور الإيمان ومنحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة. وبذلك تسقط كل محاولة رجعية للسيطرة على هذه الآلية التقدمية وتفسيرها بما يتصادم مع حقائق الحياة في التقدم والفلاح، وذلك بافتعال تفسيرات للدين تتصادم مع الحكمة الإلهية السامية.

وينبري عبد الناصر مستخدماً هذا المنهج التقدمي في تفسير أحداث تاريخنا العربي، كاشفاً عن الدور الذي لعبه الإسلام في حفظ التراث الحضاري العربي وذخائره الحافلة، ثم قيام الأزهر الشريف بدور الحصن المنيع لمقاومة عوامل التفتت والضعف الناجمين عن الخلافة العثمانية، وقيامه أيضاً في وجه الحملة الفرنسية في مطلع القرن التاسع عشر، واضعاً (أي الأزهر) حجر الأساس في صرح النهضة العربية المعاصرة.

والخلاصة، لقد أسس منهج عبد الناصر علاقة فذة بين العروبة والإسلام، علاقة ترقى إلى مستوى التكوين والتماهي المتبادل[٥]، وتكون بمثابة نقطة انطلاق لأية تجربة تاريخية حضارية لهذه الأمة، أو لأي تعبير سياسي يجسد آمالها وآلامها.

هذه الحضارة العربية الاسلامية، كنقطة انطلاق، حقيقة موضوعية، ومعطى تاريخي يفرض نفسه على كل ذي بصيرة، وفي هذا الصدد نذكّر بقول المطران جورج خضر: إن هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية، ونحن ننتمي إليها[٦]. وكذلك قول المفكر العربي أمين نخلة: «كأن الإسلام إسلامان: واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة. وكأنما العرب جميعاً مسلمون حين يكون الإسلام اهتداء بمحمد وتمسكاً وكلفاً بلغته»[٧]. وكذلك قول

---

(٥) انظر في الكلام على التماهي بين العروبة والإسلام: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٦) غالي شكري، «لويس عوض ومراوغة التاريخ»، **الناقد**، السنة ٣، العدد ٢٥ (تموز/يوليو ١٩٩٠)، ص ١٨.

(٧) **الحوار القومي ـ الديني: أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٢٣.

مصطفى السباعي: إن كل أمة من الأمم المتحضرة وكل قومية من قوميات العالم الحديث، لها فلسفتها الخاصة بها، فللروس فلسفتهم الشيوعية، وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية، ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعاً خاصاً، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئاً مذكوراً، والتي يجب أن تميزنا اليوم من غيرنا من الأمم... إن فلسفتنا القومية هي الإسلام، لا الإسلام بمفهومه الديني الكنسي، ولا الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين فحسب، بل الإسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة، ومبادئه العامة في الأخلاق وتشريعه المدني العالمي، هذه هي فلسفتنا نحن العرب[٨].

هذا المنهج الناصري لا يعتبر الدين آلة في متحف التاريخ، وقد انتهى دورها بحسب تعبير إنغلز المشهور، بل إن هذه الآلة كانت ولا تزال تلعب دورها الكبير في التقدم والفلاح والصلاح، ومن ثم فالقيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان، وعلى إضاءة حياته بنور الإيمان، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة.

والناصرية بهذا المعنى لا يمكن اعتبارها دعوة علمانية بالمفهوم العربي للعلمانية[٩]، فهذه الظاهرة ـ كسياق ونتاج تاريخي معين، ويحمل لواءها طبقة اجتماعية معينة ـ تسعى لأن «تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداباً وضعية»، وهي «ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدنيا، علماني في موقفه من الدين، فردي في موقفه من المجتمع، ليبرالي في موقفه من الدولة، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد»[١٠].

فهذه العلمانية وافد غربي استلهمها نفر من مصلحينا عندما ظنوا أن الإسلام هو ما قدمته إليهم المؤسسات التراثية التقليدية التي عاشت وماتت في إطار التصورات الفكرية لعصر المماليك والعثمانيين[١١].

وهذه العلمانية ـ كما تبلورت في الحضارة الغربية ـ تضع العلم مقابلاً، بل نقيضاً للدين، وذلك لنشأتها وتبلورها في بيئة حضارية شهدت صراعاً شهيراً ومريراً بين الدين كما قدمه اللاهوت الكنسي الكاثوليكي في أوروبا، وبين العلم الذي تأسست على قواعده النهضة الأوروبية الحديثة.

وفي الحقيقة أن عداء الدين للعلم هو خاصية «كاثوليكية أوروبية»، ولا وجه للشبه بين المقدمات والملابسات التي أثمرت هذا العداء، وهذا الصراع بين واقع الإسلام وموقفه ورأي أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومذاهبه في هذا الموضوع[١٢].

فالإسلام لا يمد نطاق علوم الوحي والشرع إلى كل الميادين ولا يفرض الدين والغيب على كل مجالات الحياة الدنيوية التي ترك الفصل فيها والتفسير لها لعلوم العقل والتجربة الإنسانية، ومن ثم، فقد تآخى فيه العلم والدين والعقل والنقل والحكمة والشريعة والدنيا والآخرة[١٣].

---

(٨) مصطفى السباعي، **اشتراكية الإسلام**، ط ٢ (دمشق: [د.ن.]، ١٩٦٠)، ص ٢٠.

(٩) «العلمانية [بالمفهوم الأوروبي] ليست ضد الدين ولا مع الدين»، انظر: عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٢٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

(١١) محمد عمارة، **التراث في ضوء العقل** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠)، ص ١٨٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

من هنا فالعلمانية لم ولن تكون سبيلنا إلى التقدم، بل ولا حتى لمواجهة قوى التخلف التي تحاول تمثيل دور الكنيسة الكاثوليكية في عالم الإسلام!... وإنما سبيلنا إلى التقدم هو الوعي والفقه لحقيقة موقف الإسلام، ذلك الموقف الذي ينكر العلمانية، ولكنه ينكر في الوقت نفسه نقيضها. ومن ثم فالذين يختارون العلمانية، أو الذين يسعون إلى إقامة دولة دينية كهنوتية، يسلبون الأمة سلطانها وسلطاتها، وما هؤلاء وأولئك إلا مقلدون - بوعي أو بغير وعي - للحضارة الغازية، غافلون أو متغافلون عن أشياء جوهرية، هي بالنسبة إلى الإنسان العربي المسلم منطلقات أساسية، ومن بينها، بل في مقدمتها: حقيقة موقف الإسلام من العلم، ومن العقل، ومدى الحرية التي منحها للإنسان في ما يتعلق بأمور الحياة الدنيا[١٤].

ويركز عصمت سيف الدولة على فضح الاغتراب الذي تمثله هذه العلمانية العربية، والملابسات الاستعمارية التي اقترنت بها وروجت لها، وفي ذلك يقول: «وقد بدأ الاستعمار القاهر الظافر بفرض نظامه على الحياة العربية، فاستبعد الاسلام نظاماً وتركه للناس عقيدةً ومناسك وأحوالاً شخصية، وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلحين، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد النظام المفروض بالقوة، ثم اطراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداباً يغذيها تيار فكري من «المشايخ» والأساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الوفدين، وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين، لتبرير استبعاد الاسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي... الخ. وأدى كل هذا، وغيره من مثله، إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الحضارة الغربية (يسمّونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء للنظام الاسلامي. وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة، والاسلام خاصة، بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي، فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره، ونقض للحضارة العربية الاسلامية في جوهرها»[١٥].

- ٢ -

هكذا ونتيجة لهذا التخريب والتغريب، «نشأت في كل قطر عربي طبقة قومية الانتماء إقليمية الولاء، مادية الباطن إسلامية الظاهر، فردية البواعث جمعية الغايات، رأسمالية النشاط، اجتماعية الأرباح، تتعلق بها وتتغذى عليها شخوص من الفلاسفة والمفكرين والكتاب [...] وتروّج بضاعتها بما يغرزونه من مذاهب وأفكار وآراء. وهي طبقة نشأت مع الاستعمار وأحاطت به في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقاره للجماهير، لتؤدي بالنيابة عنه، ولحسابه، نقض الحضارة العربية من بناء شخصية الإنسان العربي، ليسكت، ثم يقبل، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمار في الوطن العربي المجزأ تبعاً لدرجات التخريب والتغريب وتأثيرها في إضعاف هيكل شخصيته»[١٦].

والمتأمل في النصوص الناصرية الآنفة الذكر، يتضح له أنها أبرزت أهمية الدين ودوره

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣، وشلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، ص ٦. إذ ينكر الفضل شلق أن تكون السلطة الدينية في الإسلام ذات جسم رسمي له إطار مميز من المجتمع، بل كانت دوماً جزءاً من المجتمع

من خلال موقعيته في المجتمع المدني والأهلي، وليس من خلال البنية السياسية، وهذا هو معنى الكلام عن قيم روحية نابعة من الأديان، وليس من تعالي السياسة أو تسييس المتعالي. فالدين لا يمكن أن ينحشر في تحوله إلى مشروع سياسي ليس من طبيعته، إذ الدين مطلق وشعائري، والسياسي نسبي ومتغير وذو طبيعة مساومة، ولا يستطيع الديني أن يتنازل للمساومة والتفاوض والتوافق، كما أن السياسي لا يستطيع التحول إلى مطلق ومقدس.

وإذا كان لا بد من قيام سلطة تضطلع بأعباء الوظيفة الدينية، فهذه الوظيفة لا تعدو القيادة الروحية، فتبقي للدين مشروعيته العليا القيمية لا التدبيرية[١٧].

ويمكن التأكيد بأن الفكر الناصري يتفق في جوهره وروحه مع روح الفكر الاسلامي في مذاهبه وتياراته كلها.

وتوضيح ذلك أن الفكر الإسلامي، باستثناء المعتقد الشيعي، ينكر وجود السلطة الدينية، وينفي أن يكون من حق أي فرد أو هيئة إضفاء القدسية الإلهية على ما تصدر من أحكام وآراء. وخلف هذا الموقف المدني المتقدم في التفكير يقف تراث الإسلام الحقيقي إذا نحن ذهبنا نلتمسه من مصادره الجوهرية والنقية قبل أن تطرأ عليه وتضاف إليه تلك التأثيرات التي دخلت إليه من القصص العبراني ومن حضارات الفرس والروم[١٨]. ذلك أن مقتضى التسليم بوجود السلطة الدينية لفرد أو هيئة يقتضي إضفاء القداسة والعصمة على ما تقدم من آراء، وهذه العصمة ينفيها الإسلام عن البشر جميعاً، ولا يعترف بها إلا للرسول ﷺ، وبالذات وفقط في ما يتعلق بالجانب «الديني» من دعوته لأنه في هذا الجانب كان مبلِّغاً عن السماء، ومؤدياً لما توحي به إليه، ولم يكن مجتهداً، ولا مبتدعاً فيه، فهو في هذا الجانب ما كان ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، وما على الرسول في هذا الجانب الديني إلا البلاغ. أما الجانب الدنيوي الذي تعرض له الرسول في تبليغ رسالته الأساسية ومهمته الدينية، فقد كان فيه بشراً مجتهداً عند غياب النص القرآني الصريح، ومن ثم فلقد كانت اجتهاداته وآراؤه في هذا الجانب موضوعاً للشورى، أي البحث والأخذ والعطاء والقبول والرفض في هذا الجانب من جوانب الممارسة والتفكير.

ومصداقاً لهذا التمييز، بين ما هو دين وما هو سياسة ودنيا، قال صلوات الله وسلامه عليه: ما كان من أمر دينكم فإلي، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به.

ويؤكد الإمام محمد عبده أن الموقف المبدئي والثابت للإسلام من السلطة الدينية، هو رفضها والعداء لها، بل يرى أن إحدى المهام التي جاء بها الإسلام هي هدم هذه السلطة، يقول الإمام: ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم[١٩].

---

(١٧) رضوان السيد، «الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي»، **الاجتهاد**، السنة ٤، العددان ١٥ ـ ١٦ (ربيع ـ صيف ١٩٩٢)، ص ٣٣٣، وانظر: محمد أحمد خلف الله، **القرآن والدولة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٧٩.

(١٨) محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٣.

(١٩) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، ج ٣، ص ٢٨٥.

والأمة في الإسلام هي مصدر سلطة الحاكم، فهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لسليم النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوكراتيك» أي سلطان إلهي(٢٠).

هذا الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي أصبح وعياً إسلامياً معمقاً وساحقاً. فقد اختلف المحدثون والفقهاء بزعامة أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) مع المأمون في شأن خلق القرآن، حيث رأى هؤلاء أن في فرض عقيدة خلق القرآن تدخلاً من جانب الدولة في الدين الذي هو من اختصاصهم، لكنهم، وهم يعانون السجن، كانوا يصرون على الطاعة للسلطان في الشأن السياسي(٢١).

وتزعم ابن تيمية العامة في الدفاع عن دمشق، من دون أن يستولي على السلطة بعد دفع الغزاة، بل سلمها إلى والي السلطان، والأمر نفسه بالنسبة إلى عمر مكرم ورجالات الأزهر، فقد كان بوسعهم الوصول إلى السلطة في مصر بعد هزيمة الفرنسيين وانسحابهم من القاهرة، لكنهم لم يفعلوا ذلك، بل دعموا وصول محمد علي إلى السلطة، ولم يتغير الأمر بالنسبة إلى حركات الإصلاح الديني الحديثة مجسَّدة في الوهابية والسنوسية(٢٢).

- ٣ -

يقرر الفضل شلق أن تخصص رجال الدين ومعرفتهم بالأمور الدينية لا يعطيانهم سلطة القرار، بل يجعلانهم يحملون فقط مسؤولية الإيضاح، وبيان الأمور الدينية والأحكام كي يقرر المسلمون بأنفسهم الخيارات والأحكام التي يثبتونها، إذ الجميع يشاركون في الاجتهاد، كل بحسب علمه ومعرفته. وبهذا المعنى، فالإجماع في الإسلام ليس قراراً بالتطبيق تتخذه فئة ما بالنيابة عن الجماعة، بل هو إجماع الأمة؛ إنه سيرورة تنمو وتتطور تدريجياً وتراكمياً، وهو حالة توصل إليها الجماعة، أكثر مما هو قرار يتم الانطلاق منه(٢٣).

ولتحقيق هذه الآلية ـ والكلام للفضل شلق ـ فقد كان باب الاجتهاد في التاريخ الإسلامي مفتوحاً على مصراعيه أمام جميع المسلمين بطريقة تفسح مجال الخلاف: «والفقهاء المؤرخون سموا الفقه علم الخلافيات»، والجدل بين الآراء المتعددة على أسس من الاحترام المتبادل والتسامح حيال الآخر، وكان ذلك سبباً رئيساً في الحفاظ على وحدة الجماعة ومنع الانشقاقات الدينية، إذ ما شهد هذا التاريخ انشقاقات دينية، في ما عدا ما كان في القرن الأول الهجري حين أُخضع الدين لمتطلبات الصراعات السياسية، وفي ما عدا ذلك كان التاريخ الإسلامي تاريخ اندماج اجتماعي ديني هائل حصل نتيجة السماح بالخلافات الفقهية لا بالإرغام على التوافق(٢٤).

فكأنهم كانوا يدركون أن الرحرحة في الحوار والنقاش والتسامح، إزاء آراء الآخرين وإزاء الخلافات وتعدد الاجتهادات هي الوسيلة التي تضمن وحدة الأمة... وكان باستطاعتهم إنشاء ثقافة جديدة موجودة لأنهم سمحوا بتعدد الخلافات وألغوا إمكانية قيام أية سلطة دينية تحسم

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٢١) السيد، «الديني والسياسي في لبنان والوطن العربي»، ص ٣٣٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣١.

(٢٣) شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، **الاجتهاد**، ص ١٣.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١.

الخلاف لصالح هذا الفريق أو ذاك... فقد أدت الخلافات المذهبية وتعدد الاجتهادات في كل مسألة تقريباً إلى تحقيق عملية اندماج هائلة أقوى من أية وحدة شكلية يمكن أن تتحقق على يد سلطة دينية أو ايديولوجية[٢٥].

وإذا كان قولاً خارجاً عن الجدل أن يسمح الإسلام بقيام سلطة دينية ذات إطار وجسم (corp) قائم بذاته ومتميز، والأمر نفسه كذلك بالنسبة إلى الأساس الديني للسلطتين التنفيذية والقضائية، فما هو الشأن بالنسبة إلى السلطة التشريعية، إذ لا تزال حتى تاريخه أصوات تتعالى بين ظهرانينا تؤكد أن الحاكمية لشريعة الله، وأن هذه الشريعة هي العليا، لا شريعة معها ولا شريعة فوقها[٢٦].

ولكن السنا ـ على الأقل ـ حيال تبسيط للأمور منذ أن أطلق الخوارج شعار الحكم لله، وردّ سيدنا علي عليهم، بأن هذا الشعار كلمة حق أريدَ بها باطل، ثم قوله لابن عباس أن يجادلهم بحديث رسول الله لا بالقرآن، إدراكاً منه أن القرآن فلسفة سياسية: «حمّال معانٍ»، وأن العلم يعني التحديد، والقرآن يمكن أن يثير جدالاً شديداً حول معانيه الكلية، أو بحسب التعبير الحرفي لسيدنا علي: تقول ويقولون.

وفي الحقيقة هنالك فريق سياسي يرفع شعار «الشريعة الاسلامية»، ويركز على أن الهدف الوحيد الأوحد الذي يجب أن تتجه إليه الجهود هو تطبيقها الفوري، مع العلم أن هذا الفريق عجز ـ على رغم ما تتسع به الحضارة الحديثة من أهداف ـ عن أن يطرح إلا هذا الشعار الوحيد الأوحد.

ولنا أن نتساءل مع عصمت سيف الدولة عن المقصود، على وجه التحديد، من الشريعة الاسلامية، هل هي شرع الله كما جاءت به الآيات المحكمات في القرآن، أم هي المذاهب الفقهية؟: «[...] وإذا كانت المذاهب الفقهية، فهل هي مذاهب القرون الأولى بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، أم هي مذاهب تقوم على أصول من القرآن حتى لو اجتهد فيها المعاصرون؟ وإذا كانت المذاهب الفقهية السلفية، فأي مذهب يعنيه بالشريعة الاسلامية؟ وإذا اختار مذهباً، وفي كل المذاهب آراء مختلفة راجحة ومرجوحة، فأي رأي يريد له أن يكون هو الشريعة الإسلامية؟ فإن كانت الشريعة الإسلامية هي انتقاء ما يلائم مصالح المسلمين في هذا العصر، فمن الذي ينتقي ويختار؟ وإذا كان هو الذي ينتقي ويختار، فما الذي انتقاه واختاره؟ وإذا كان قد انتقى، فما هي قواعد الشريعة الاسلامية التي يرى أنها ملائمة لتنظيم وتحقيق مصالح المسلمين في هذا العصر، ولم يكن لها سابقة في المذاهب؟»[٢٧].

وفي الحقيقة لقد جرى ـ حتى الآن ـ رفع شعار تطبيق الشريعة في مواجهة القوانين الوضعية، لكن هذا التطبيق يتطلب تحويلها إلى قانون على يد البشر، ويعني تحويلها إلى قانون وضعي، وبذلك ينتهي هذا الشعار إلى عكس النتيجة المطلوبة، أي إلى مواجهة القوانين الوضعية بقوانين وضعية أخرى. أضف إلى ذلك أن القوانين المستندة إلى مصدر إلهي هي قوانين يطبقها البشر من خلال فهم معين للنص الموحى به، فهي قوانين تظهر إلى الوجود من خلال وسيط بشري؛ هي قوانين وضعية من نوع آخر.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٦) علي محمد جريشة، **المشروعية الاسلامية العليا** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٥)، ص ٩١.

(٢٧) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٤٤١.

وبيان ذلك أن هذا التطبيق لا يتم بصورة آلية ميكانيكية، بل لا بد من قيام المتخصصين (علماء القانون أو الفقهاء) بضبط العنصر الفني الصياغي للمادة المطلوب تقعيدها، وذلك بجعلها قابلة للتطبيق، ثم اقتران ذلك بالسياسة التشريعية[٢٨]، أي قيام الإرادة البشرية التي تلزم بالقاعدة، وهي بالنسبة إلى القوانين الوضعية إرادة الأمة ممثلة بالسلطة التشريعية.

ونعتقد أن السلف الصالح أدرك هذه الطبيعة الذاتية لآلية سن القوانين، سواء لجهة العنصر الصياغي أو لجهة السياسة التشريعية، وهذا ما يتضح ـ بالنسبة إلى العنصر الصياغي ـ من قول سيدنا علي: القرآن حمّال معانٍ، وقوله لابن عباس: تقول ويقولون، أي فهمه أن النص القرآني لا يقوم على قواعد قابلة للتطبيق، بل لا بد من صياغتها بقواعد محددة.

ومن وجهة أخرى، فقد تم التعامل مع العنصر الثاني للقاعدة القانونية، أي مع عنصر السياسة التشريعية، بدليل أن الكتاب «الدستور» الذي كتبه الرسول في السنة الأولى للهجرة ليحكم المجتمع الجديد في يثرب، هذا الكتاب تضمن في ما تضمنه التزام المؤمنين ألا يتركوا مفرحاً «المثقل بالدين»، وأن يفدوا عانيهم (أسراهم)، وأخيراً أن يتعاقلوا في ما بينهم «دفع دية القتل»[٢٩].

وفي الحقيقة نحن هنا أمام ما نطلق عليه في أدبنا المعاصر بالحقوق الاجتماعية، وهذه الحقوق المقررة هي تلك الجرعة التي امتاحها هذا المجتمع السياسي من النص القرآني ليقننها ويعتمدها دستوراً يحكم لتلك الحقبة الزمنية من خلال الإرادة الوضعية لهذا المجتمع. ولولا هذا الفهم الدقيق للمسألة التقنية الفنية، لرأينا الرسول وصحبه يكتفون بتطبيق القرآن من دون صياغة هذا الدستور.

إن تحويل الشريعة إلى قانون هو أمر لم يكن وارداً في تاريخ المجتمع الإسلامي منذ مراحله الأولى سوى في عهد العثمانيين والصفويين، حين تم تبني مذهب واحد لدى كل منهما (المذهب الحنفي لدى العثمانيين والمذهب الجعفري لدى الصفويين)، بدل أن يكون الفقه مبنياً على تعدد الآراء والمذاهب التي يتعايش كل منها مع الآخر، لأنها تعترف بنسبية المعرفة الفقهية في كل منها، ولأنها تدرك أن هذا التعايش شرط ضروري لنشوء إجماعات تتكون تاريخياً، لأن الخلافات تنشأ في إطار واحد، الأمر الذي يسمح بنشوء وحدة ثقافية أقوى تنشأ حصيلة تفاعل وصراع مختلف القوى الاجتماعية والآراء الناتجة منها، وليس حصيلة قسر فكري تفرضه الدولة أو غيرها من سلطات القمع... إن رفع شعار تطبيق الشريعة ينقل السلطة الدينية من يد المجتمع ليضعها في يد الدولة، وهو ما يجعلها أكثر قدرة على القمع والقسر[٣٠].

ومع ذلك، فهذا الموقف من الشريعة لا يعني اطّراحها والتخارج المطلق السالب منها، لسبب بسيط هو أن هذه الشريعة تتفوق على أي قانون وضعي بسمات ومزايا متعددة أهمها:

أ ـ إن هذه الشريعة تمتاح الشيء الكثير من معين الأخلاق، ودائرة الأخلاقية، وهي المصفاة التي تدخل من خلالها الأخلاق رحاب هذه الشريعة ـ متسعة جداً إذا ما قورن الأمر

---

(٢٨) يختلف هذا الجهاز المفاهيمي السائد في علم القانون الوضعي عن الجهاز المفاهيمي (السياسة الشرعية) السائد في الشريعة الاسلامية، وهو وصف يقترن بالحكم بأنه أقرب إلى الصلاح منه إلى الفساد.

(٢٩) ورد نص هذا الكتاب في: نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم وعصر الرسول**، ط ٣ (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٣)، ص ٤٤٢.

(٣٠) شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، ص ٥٢.

بالشريعة الرومانية وحفيدتها الشرائع الوضعية الأوروبية المعاصرة.

ونحن نضرب مثلاً واحداً على سبيل المقارنة بين الشريعتين، متمثلاً في المديونية، حيث نجد الشريعة الإسلامية تميز بين مطل الغني فتقسو وتغلظ، وبين ضيق يد المدين فتحنو وترأف، فتنظر خلافاً للشريعة الرومانية التي تتعامل مع هذه الظاهرة تعاملاً حسابياً جامداً وصارماً.

ب ـ إن تطبيق الشريعة الإسلامية تماهى ـ وفي المراحل كافة لحياة أمتنا ـ مع سيادة أمتنا واستقلالها الوطني، اللهم إلا في حالات استثنائية اقترنت بالانكفاء والانتقاص من السيادة الوطنية، كما حدث لأول مرة في الغزو المغولي لأمتنا، وللمرة الثانية على يد الاستعمار البريطاني للشقيقة مصر.

ج ـ لقد نشأت الأمة العربية في رحم الثورة الحضارية التي حققها الإسلام، وبذلك فهذه الأمة هي أمة عربية، وليست جماعة مسلمة فحسب، وهي أمة عربية ذات هوية وتركيب وشخصية وكيان، وليست امتداداً ميكانيكياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل.

ـ ٤ ـ

الاسلام ليس ديناً فحسب، بل هو ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية، أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة. ذلك أن الإسلام، كثورة اجتماعية، لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية. وما ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلا من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية، وما ينكر أن الأمة العربية «أمة الإسلام» ـ إذ قد أسهم في وجودها ولم تكن موجودة من قبله ـ إلا الذين يُفرغون العروبة من حضارتها.

والحق يقال، إنه حيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية. «كذلك أصر الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة «مسلم» وكلمة «عربي» في الدلالة على الحركة الحضارية يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم»[٣١].

واستناداً إلى كل ما تقدم، ووضعاً للقضية في إطارها الصحيح، يصبح من الضروري التأكيد بأن الخطورة لا تكمن في الامتياح التشريعي من أدب الإسلام وحكمته الإلهية الخالدة، وإنما الخطر كل الخطر في دولنة الشريعة وسقوطها في قبضة حاكم أو فئة أو حزب، إذ المسألة الأولى والأخيرة في النظرية العامة للحكم تكمن في إرساء آلية الحكم على الإرادة العامة والعقل الجمعي، فهذه الحمولة الرصينة لتلك الآلية هي التي تقيل العثرات وتحمي من المزالق، وهذا ما أكده الرسول ﷺ بقوله: «لا تجتمع أمتي على خطأ، لا تجتمع أمتي على ضلالة». وقوله: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن».

إذاً فالقضية تكمن في إجماع الأمة، بغض النظر عن الموضوع الذي تم الإجماع عليه، وعن الوسيلة القانونية التي تحكم وتخدم هذا الإجماع.

---

(٣١) سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام**، ص ٧٣.

فالعاصم هو جهاز الأمة، وليس جهاز الدولة، وبالطبع، ومن باب أولى أن يحقق هذا الجهاز صدقه ومصداقيته من خلال مقاصد الشريعة، وأدبها وكلياتها وأصولها الجامعة.

والحديث عن الأمة أو جهازها هو الحديث عن نظرتها العامة إلى هذا العالم، وعن تراثها وثقافتها الموسوعية، وعن منطقها العام الذي يتخذ شكلاً شعبياً، وأخيراً عن معاقد عزتها الروحية، وموقع حماسها ومنهجها الأخلاقي.

وآلية كل ذلك هو إجماع الأمة وليس إجماع الفقهاء، إجماعاً يتخذ شكل سيرورة ومخاض تاريخيين، وتجربة روحية فذة، وفضاء عقلي، وفي النهاية حالة انتماء...

وهذا الحق يؤكده ماكيفر بقوله: تظل أساطير الشعوب فوق الدولة، ولكن بعض الدول تحاول أن تكيف الأساطير على هواها، فتشوهها، وتحرف معناها... ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقها وحريتها إلى أن يفسدها حكم المستبدين، أو حكم المتزمتين، وهذه الأساطير هي وليدة التجارب مع فنون الحياة، ومع حس الأرض، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللامتناهي لتحقيق الرغبات، ومع الصراع مع تلك التجربة التي تستعصي على الفهم، إنها تجربة الإيمان[٣٢].

إذاً فروح الجماعة هو الإطار الجامع القار للأساطير وفنون الحياة، وقيم الحب والرفعة، ونداء الفنون والمسرات والأفراح، ومعاقد العزة والأمجاد والمكارم. وفي هذه الروح يثوي التراث والمنطق العام والنظرة العامة إلى الوجود والنهج الأخلاقي.

وتأتي الشريعة لتجد مكانها هنالك في هذه الروح العامة، أي لتتحول إلى حالة إجماع وانتماء وهوية وذات وكيان، بآلية الفقهاء يشرحون والشعب يرضى ويقنع... وفي نظرنا ان السياسة نفسها ـ وباعتبارها إحدى فعاليات الأمة ـ تأتي لتدخل هذه الحالة المنظومة، منظومة الفضاء العقلي والنفسي والخلقي والروحي للأمة. وهذا ما عبر عنه مونتسكيو بقوله: القانون هو النسب الثابتة الصادرة عن طبائع الأشياء. وقول ريمون بولان: الدولة هي الحضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مجموعة من المؤسسات[٣٣]. وهذه الرؤية الرصينة هي التي تكمن وراء مصنف ربيير العظيم الموسوم بعنوان **القوى الخالقة للقانون** *(Les forces créatrices à la loi)*. فقد أخذ هذا المؤلف ينقب عن قوى الحياة ويُعِدّ أبحاثاً بشأنها (لاحظ كلمة «قوى») هذه القوى التي تساهم في خلق القانون، قبل عملية سَنّه، ومنحه القوة الملزمة.

وفي نظرنا أن هذا الجهاز المفاهيمي الذي أطلقنا عليه تعبير الحالة والانتماء (والفقه والشريعة جزء منه)، هذا التكييف يكشف لنا عن المغزى الكبير في اعتبار عبد الناصر القيم الروحية النابعة من الأديان جزءاً من فعالية الأمة يأخذ مكانه في الجسم المدني وليس في الجسم الدولاتي.

وبالطبع فهذه الحالة السياسية ـ كجزء من الفضاء والانتماء ـ تخضع لجدلية الحركة والسكون. وآلية ذلك أن الحضارة والثقافة والفنون والأخلاق، والفقه والشريعة، هذه الفعاليات ترنو إلى الاستقرار والانضواء في مؤسسات، وهكذا تنشأ القاعدة القانونية، كتعبير شفاف ودقيق وطبيعي عن هذه الفعاليات.

---

(٣٢) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦)، ص ٥٢٤.

(٣٣) ريمون بولان، **الأخلاق والسياسة**، ترجمة عادل العوا (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ٣٠١.

ولكن حركة الحياة آخذة بالنمو والدوران، والقانون نفسه تعبير عن توازن اجتماعي، وهذا التوازن بدوره قلق وخاضع للتغيير، ويشرئب إلى إدماج عناصر الجدة والحيوية، تجنباً للتجلط والتخثر[٣٤]، فالموت.

والدولة نفسها رهان الحركة والسكون وضابط لهذه الجدلية، مجتهد ومنتقد، وبالعكس فالمنتقد يغدو مجتهداً، وهكذا دواليك.

أما آلية ذلك من الناحية التقنوية، وبحسب معطيات القانون العام الدستوري، فمظهرها تجديد العقد الاجتماعي (الفعالية الانتخابية)، وعدم جمود الدستور، وإعطاء كل فرد من أفراد الأمة جزءاً من السيادة العامة.

وحقيقة الأمر أن أفراد الأمة - وهم في ما أسميناه الحالة، والوضع السياسي - يجدون أنفسهم في وضع خام يدفعهم لأن يكونوا متجانسين متساوين متحدين وخالقي الإرادة العامة. وطالما أنهم في هذا الوضع الخام «السياسي والخلقي والمنطقي والعقلي»، إذاً فهم متساوون أولاً، وأحرار ثانياً، ويملك كل منهم جزءاً من الإرادة العامة، ويعبّرون أيضاً - بآلية خلق الدستور - عن حالة الانتماء.

وبيان ذلك أن الدستور هو خالق الدولة، والفرد هو خالق الخالق (بالمعنى السياسي للخلق وليس الأنتولوجي). إذاً فليس من قوة تلزم المواطن عن سن الدستور، اللهم إلا ضميره وقناعته وحالة الانتماء التي سبق الإلماع إليها، بما تموج وتمور من قيم الأمة وتراثها وفعالياتها، والشريعة والفقه جزء من ذلك.

- ٥ -

يعرّف فقهاء القانون الدستوري السيادة بأنها سلطة أصيلة وأصلية ومبتدأة ومشتقة من ذاتها، وسامية، ولا يعلو عليها شيء. ولكن أليست هذه السيادة مشتقة من إرادة كل فرد باعتباره يملك جزءاً من السيادة بالتساوي مع الآخرين، على حد التعبير الحرفي لروسو. إذاً كيف بالإمكان أن يكون الفرد سيداً إذا لم يتحرر ويتحلل من كل سلطة أخرى، اللهم إلا سلطة الفكر والضمير والأخلاق، وبذلك تغدو الشريعة ذات حمولة دينية وخلقية، ليس إلا.

يقول الفضل شلق: «إن الانتماء إلى الإسلام في هذه المجتمعات ليس حصيلة قمع تمارسه الدولة، ولا نتيجة ممارسة سلطة كنسية تصوغ العقيدة، وتحاسب الناس على أساسها، بل حصيلة التربية وصيرورة الفرد في المجتمع، بحيث يصبح هذا الانتماء جزءاً من طبيعة الفرد التي يمكن تطويرها لا سلخها عنه... كانت التربية وتنشئة الأفراد في هذه المجتمعات في مختلف مراحل تاريخها عملاً يقوم به المجتمع من خلال مؤسساته، ولم يكن عملاً تقوم به الدولة. ولقد اختارت الدولة لنفسها منذ البداية دوراً في مجال التربية اقتصر على المماليك ثم الانكشارية، وذلك تلبية لأغراض الدولة وحاجاتها العسكرية فقط، أما المدارس وغيرها من المؤسسات التربوية، فقد كانت تقوم بمبادرات تصدر عن المجتمع... وما دام الأمر كذلك، فإن المسلمين سيقومون بكل ممارساتهم انطلاقاً من معتقداتهم والمفاهيم المغروزة فيهم والتي تشكل الخلفية الحتمية لكل أفكارهم وتصرفاتهم... إن تطبيق الشريعة الذي يتم، كما حصل عبر مختلف

---

(٣٤) جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٨٥.

مراحل التاريخ، بسبب تلك العلاقة الحميمة بين الفرد والشريعة بسبب التربية المجتمعية، وهو ممارسة أعلى وأسمى مما لو كان الأمر متروكاً للدولة تفرضه بقوة القمع، علماً بأن ما يفرض بالقوة يزول حالما تزول القوة التي تفرضه... إن شعار تطبيق الشريعة يضعها في يد الدولة، ولا يزيد شيئاً إلى إسلام المسلمين باستثناء إضافة أداة قمعية أخرى بيد الدولة»[٣٥].

إن مقولة مجتمع الكتاب أو الشريعة لا تسمح بتقليص رقعة المعرفة الإنسانية وابتسارها وتراجعها إلى آلية الحلال والحرام، بل تشف فتستشرف آفاق المباح والمكروه والجائز، تلك الآليات التي تفجر أعظم الإبداعات الإنسانية. وعلى هذا الأساس، فإننا نخالف الباحث جريشة في التقليل من أهمية التشريع البشري الابتنائي، وعدم السماح لهذا التشريع بالاستقلال عن التشريع الابتدائي ـ النص الديني. وفي نظرنا أن هذا المنهج يقود إلى الانكفاء والجمود، ويضع الحواجز السميكة أمام انطلاق الأمة الإسلامية في معراج التقدم والإبداع الإنسانيين. مثل بسيط نسوقه للتدليل على خطأ هذا الرأي، وهذا المثل يكمن في النصوص المتعلقة بفلسفة الحكم وأصوله. فقد أجمع فقهاء القانون العام المحدثون على أن الأدب السياسي الإسلامي اقتصر على تقرير الأصول الآتية: العدل ـ المساواة ـ التضامن ـ الشورى ـ إطاعة أولي الأمر[٣٦]. وهنا جاء دور التشريع الابتنائي للخلفاء الراشدين والسلف الصالح، ليقدم إلينا إبداعات في منتهى الجدية والأهمية.

ونعتقد أن مجتمع الكتاب أو الشريعة، إذا صح التعبير، لا يؤهلنا بصورة ميكانيكية لامتلاك ناصية التاريخ والتصدي لقدر كبير من التحديات وبزّ الآخرين، إلا باستيعاب ميكانيزمات الكتاب والشريعة ونواهضهما والدوافع الدافعة بهما.

ونواهض الشريعة وسلالم الارتقاء بها لا حصر لها، وتكاد تجعلنا نستشرف بحراً واسعاً لا قرار له، يتجاوز تحويل الشريعة إلى قانون وضعي يطبق بآليات القوة والسلطان. وإنما القضية أولاً وآخراً أن نمتلك أكثر من قرار عظمة، وأكثر من قرار تحدٍّ ومصير، وأول خطوة نخطوها في هذا المقام، أن نعرف ثم نريد، ثم ننفذ ما نريد، كما سبق قوله.

أجل، لقد أدرك الإسلام ـ قبل كولومبل بمئات السنين ـ العلاقة بين تصور الشيء والحكم عليه، فمن حكم على شيء يجهله، فحكمه خاطئ، وإن صادف الصواب اعتباطاً، لأنها رمية من غير رام. لهذا ثبت في الحديث أن القاضي الذي يقضي على جهل بالنار، كالذي عرف الحق وقضى بغيره.

وأول قرار عظمة نمتلكه هو أن يكون لنا خيار حضاري نابع من ذاتنا وحياتنا ووجودنا وتراثنا، وهذا الخيار لا يستقيم إلا بضبط وإدراك العلاقة الفذة بين مفهومي العروبة والإسلام. ونحن لا نبسّط بسذاجة العلاقة بين هذين المفهومين، تبسيطاً يدلل بالتطابق الكامل، بحيث يستغرق أحدهما الآخر، وإلا أمكن إلغاء العروبة قبل الإسلام، ومن جهة أخرى ابتسار الإسلام إلى واقع تاريخي يعطل حكمته الإلهية الأزلية الخالدة.

إن العروبة، ولا شك، هي دار، انتماء جنسي وحقيقة جغرافية سياسية، ومادية ومدنية، أي كمجتمع مشخص وتاريخي، والإسلام منظومة من العقائد الإيمانية والشرائع والمبادئ الخلقية. ومع ذلك، فالإسلام لم يكن في يوم من الأيام بالنسبة إلى العرب مجرد دين، بحسب

---

(٣٥) شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣٦) ثروت بدوي، **أصول الفكر السياسي** (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٧)، ص ١٢٥.

الاستعمال الراهن لهذه الكلمة في المسيحية أو البوذية أو في الثقافة الغربية الحديثة. وفي الحقيقة، لقد تلازم هذان المفهومان خلال أكثر من ألف وخمسمئة سنة، حيث كان تاريخ العرب السياسي والاجتماعي والفكري، إلى حد كبير، هو تاريخ الإسلام، وبالمقابل، فقد كان تاريخ الإسلام السياسي والعقائدي والفكري هو تاريخ العرب، وتاريخ صقل اللغة العربية، والتوسع في التعريب. لقد بلور الإسلام الشخصية العربية، وحدد هيكليتها، وصاغ هوية العرب ومستودع مجدهم وعاداتهم وقيمهم ومنطقهم ونظرتهم إلى الوجود، وتماهى بعمق مع الذاكرة الجمعية للعرب وضميرهم الجمعي.

وعلى الرغم من أنه يمكن الكلام على التمييز من دون الفصل بين هذين المفهومين، إلا أن إعادة ترتيب العلاقة بينهما مسألة جوهرية، بسبب هذا التماهي العميق بينهما في أعماق وجودنا وكياننا، بحيث يحل هذا الترتيب بآلية تَجاوز ومراجعة لا ترجيع، انسجاماً مع معطيات هذا العصر، وانطلاقاً من مقولة إنه لا يجوز لجيل أن يمتلك إرادة الجيل الآخر. وبالمقابل، لا يصح الكلام على فك الارتباط بينهما من دون فقداننا نقاط ارتكاز أساسية، بما يؤدي ذلك إلى خلق التفكك والخلل وإيجاد القلق وعدم الانسجام في كياننا وبنيتنا.

إن هذين الترتيب والمراجعة هما الحمولة الحضارية لمشروع مجتمعي تاريخي نهضوي إنساني أخلاقي تقدمي.

أجل، كيف يمكن التحدث عن أي انطلاق للإسلام من دون العرب، واللغة العربية هي جزء من ماهية القرآن، بحسب المبدأ الأصولي المشهور، والعرب هم مادة الإسلام، بحسب القول المشهور للخليفة الراشد عمر بن الخطاب. بل إن الرسول محمد ﷺ أكد أن العربية هي لغة أهل الجنة، وقال: «عرّبوا أخاكم...»، كلمة مشهورة قيلت في صدد أسلمة أحد الموالي.

وبالمقابل، كيف يمكن الحديث عن انطلاقة للعرب منسلخة الجذور والمرتكزات عن الإسلام. إن وجهة النظر هذه يلخصها المغيرة بن شعبة في لقائه ـ عشية معركة القادسية ـ برستم قائد الفرس، قال المغيرة: «لم تعد المسألة تتعلق بفقرنا وتشردنا في الصحراء، بقدر ما أصبح لنا دين ودعوة»[٣٧]. وقريب من هذا المعنى قول ابن خلدون في مقدمته: «إن الاجتماع الديني ضاعف قوة العصبية»[٣٨].

لهذا السبب نرى الوجدان الجمعي العربي يتمحور تاريخياً حول التجربة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين، والفتوحات الكبرى التي تمت بسواعد عربية.

وفي نظرنا، ان العرب أعطوا هذا الدين وأعطاهم، وأحسوا بارتباطهم المصيري به أكثر من أي شعب إسلامي آخر. كيف نفسر هذا التفكير المبكر للعثمانيين بعلمنة الدولة منذ أيام عثمان الثاني المقتول عام ١٦٢٢[٣٩]؟ ثم كيف نفسر هذه العلمنة الواضحة على يد محمد علي باشا ـ على رغم أهمية مشروعه التحديثي الوحدوي ـ في حين لم نجد ذلك على يد المشروع الحضاري الناصري على رغم الفارق الزمني الكبير؟

وحقيقة الأمر، وخلافاً للمذهب الأوروبي في القومية، ان مفهوم الأمة عند العرب لا تستغرقه الجغرافيا، بل هو ذو بعد ديني يمد بأبصاره عبر الحدود نحو إخوان العقيدة الذين

---

(٣٧) رواية الطبري.

(٣٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط ٦ (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ١٥٨.

(٣٩) خالد زيادة «الدولة والمدينة»، **الاجتهاد**، السنة ٣، العدد ١٢ (صيف ١٩٩١)، ص ١٧٥.

يتجهون معنا أينما كان مكانهم تحت الشمس إلى قبلة واحدة، وتهمس شفاههم الخاشعة بالصلوات نفسها.

هكذا كانت دارنا عربية الأساس، إسلامية التوجه، فتحت صدرها لكل غريب وسمحت له بأن يندرج في نسيجها وأن يتبوأ أعلى المراتب والدرجات. هذه الحقيقة ـ التي لم تنقطع عبر تاريخنا الطويل ـ أنتجت جهازاً اجتماعياً هو الضمير أو الوجدان الجمعي العربي الإسلامي، وهو ضمير يلتف حول أمة إسلامية نواتها المركزية العرب، وثقافتها الحضارة العربية الإسلامية.

هذا هو وعي الانتليجنسيا العربية الإسلامية «الفقهاء»، أمثال غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء والحسن البصري والإمام أبو حنيفة ـ وهو فارسي ـ والعز بن عبد السلام، وغيرهم من الفقهاء العضويين الذين تجذروا بين صفوف الأمة بعيداً بعيداً عن السلطان.

وهذا هو وعي صلاح الدين الأيوبي ووعي المرابطين والموحدين كاكراد وبرابرة، حيث ذادوا عن الدار العربية، ونطقوا بلغتها، وأشربت روحهم حضارتها، إدراكاً منهم، كما قال الرسول الكريم ﷺ: ان لحمة الولاء كلحمة النسب، وإن العربي ليس ذلك الذي ولد من أم أو أب عربيين.

صحيح أن الدولة العربية ـ التي تجسد وحدة الأمة وتنقلها إلى الدار العالمية ـ لم تقم إلا لفترة قصيرة من التاريخ العربي الإسلامي، لكن كان لدى العرب على الدوام دولة قطب تحتل في وعيهم مكاناً مركزياً، وتعتبر تجسيداً لنزوعهم الوحدوي وتحقيق مشروعهم الحضاري الإنساني، حتى ولو كانت تلك الدولة لا تحتل سوى رقعة بسيطة من الدار العربية. وينطبق ذلك الوصف على دولة الحمدانيين والأيوبيين والمماليك[٤٠].

ـ ٦ ـ

إن إشكاليتنا الحقيقية هي تحقيق نقطة التوازن بين قطبي العروبة والإسلام، الدار والعقيدة، وهي إشكالية لا تزال راهنة وقائمة وضاغطة على ضميرنا ووعينا ووجداننا، وإن الانطلاقات الفذة في تاريخنا تحققت على يد التوازن الدقيق بين قطبي الجدلية.

وبالمقابل، فإن وعياً غير مطابق أو موضوعي هو ذياك الوعي الذي يتجاهل هذا المعطى الموضوعي التاريخي الحضاري الثقافي الواقعي المجتمعي... أن نحب كثيراً العرب وتاريخهم وحضارتهم قفزاً فوق التاريخ وعلى حساب الإسلام، ذلك الأمر ايديولوجيا، دعوة، مثال، قول، يتجاهل الحياة بما تموج به من إحساس وعواطف وآمال ومصالح. والعكس صحيح بالنسبة إلى الحديث عن الفاعل الإسلامي على حساب الفاعل العربي أو الرافعة العربية.

نحن لا ننكر أن الإسلام ـ كما جاء على لسان الأمين محمد ﷺ ـ دعوة إلى الانسانية: لا فضل لعربي على عجمي. ولكن الإسلام قد تحايث وتماهى، وأصبح معطى موضوعياً، بنية حية متكاملة العرى والوشائج. وإن القفز وراء التجربة التاريخية والعودة إلى النص سياسياً واجتماعياً ـ إلى يوم الدعوة ـ هذه العودة تعني إلغاء المجتمع العربي الإسلامي، وإلغاء الاجتهادات كافة التي نشأت في ظله، وفي النهاية إلغاء الذين ساهموا في بناء مجتمعنا.

---

(٤٠) تؤكد هذه الحقيقة المراسلات التي أوردها القلقشندي في **صبح الأعشى** بين الدول الإسلامية ودولة المماليك.

هل يمكن الكلام على وحدة مع مسلمي الصين على حساب تفكيك العلاقة في كل حي أو شارع أو مدينة أو منطقة؟ ألم يقل الرسول العربي إنه ما ظهر رسول إلا في منعة من قومه؟

إن شخصيتنا القومية كيان نشأ وتطور عبر مخاض تاريخي عميق ومتصل العرى والوشائج، وإن إلغاء أي من هذه العرى هو إلغاء الأمة بكاملها.

إن أية أمة تتكون من أناس ينتظمون ـ على أساس الدار ـ في تشكلات اجتماعية لا حصر لها، وإن صياغة نظرية علمية للأمة، إنما يجب أن تنطلق من جماع هذه التلافيف والتموجات والتضاريس الاجتماعية، وإن الابتسار والاختزال لنسيج الأمة هو عمل الايديولوجيا، أو الدعوة، وهو عمل لا يقف أمام حقائق التاريخ لأنه لا يحترم التاريخ.

وعلى هذا الأساس، فإذا كانت التجربة النبوية والمرحلة المجيدة لعصر الخلفاء الراشدين، ثم الفتوحات الكبرى، هي المثل الأعلى في وعينا وضميرنا، إذا كان الأمر كذلك، فهذا لا يعني الانسلاخ عن معطى واقعنا، ثم تجاهله وفقه آلياته ونظمه، والتكامل معه باعتباره جزءاً من الهوية والذات والوجود. هكذا نشأ الوعي بالقومية العربية لدى بعض النخبات كفكرة عليا، لا كنظرية علمية معرفية لتطور الأمة، وتجسيد تمثلاتها. لقد فصل هؤلاء التراث عن الحداثة، والإسلام عن العروبة، والأمة عن تاريخها، والقومية العربية عن الأمة ومجتمعها، وأصبح محور التفكير والوعي والعمل متمحوراً حول القومية لا المجتمع، وبذلك افتقر هذا الوعي إلى مرجعيته، وتجرد عن كونه وعياً واقعياً مطابقاً يفرض نفسه على كل فكر عقلاني موضوعي، بل أعطى نفسه الحق في إعادة تكوين الأمة وحرثها وتفكيكها، ثم إعادة تركيبها، بما يتفق مع معطى ايديولوجي مزاجي تلفيقي يختار من تاريخ الأمة بما يتفق مع هواه. لقد تجاهل هذا الفريق أن الأمة دين ومجتمع وتاريخ وثقافة وحضارة، كل ذلك متبنّين في وحدة متكاملة.

والأمر العجيب أن النخبات المتدينة استخدمت آلية التفكيك نفسها، ثم الاختيار، ثم التركيب مع الفارق بالنسبة إلى مضمون الاختيار لا آليته ومنهجه. إن إنكار هذه التجربة التاريخية الضخمة المتراكمة عبر الدهور هو إنكار لما حققته الدعوة في الماضي، وإنكار للدعوة نفسها. وإن إنكار التاريخ لصالح التواصل المباشر مع النص يعني إنكار ما حققه النص، وإن إنكار ما حققته الدعوة من نتائج يعني فصل القوة عن الفعل، أي إنكار ـ من حيث لا يدرون ـ القوة والفعل، الدعوة والنص والتطبيق.

هذا التيار الديني ـ ومثله معه من رموز التيار القومي الانتقائي ـ يقتصر على ما في الذهن من آمال لينكر التاريخ والمجتمع والثقافة، ليلغي في النهاية نفسه بسبب تجاهله أمته.

وبالمقابل، فقد اكتنه عبد الناصر روح هذه الأمة وضميرها ومعاقد عزتها وثقافتها ونظرتها إلى الوجود، وذلك بربطه الوشيج العروبة بالإسلام من خلال نظرية الدوائر الثلاث، مستشرفاً لهذه الأمة ـ وبقرار عظمة ـ آفاق الكونية، محدداً دور أمتنا ووظيفتها في هذا العالم بالحياد الإيجابي.

إن أهمية مسألة الوحدة العربية ومغزاها ودورها الكوني بالنسبة إلى العرب هي التي تفسر علاقة عبد الناصر بالجماهير العربية.

لقد اعتُبرت انطلاقة عبد الناصر الكبرى ومؤتمر باندونغ خروجاً للأمة العربية من الدائرة المحلية إلى رحاب الصعيد الكوني، وهذا ما جعلهم يشعرون بأن هنالك معنى لوجودهم وحياتهم ومستقبلهم.

لهذه الأسباب لم يعد مهماً ما يفعله عبد الناصر على صعيد الحياة اليومية، حيث استغل خصومه أخطاءه هذه، ولكنهم لم يجرؤوا على أن يتحدثوا عن قدسية العظمة أو جلالها المتضمن مواقفه الوحدوية، فهذا القرار ـ بالنسبة إلى الجماهير العربية ـ أمنع من عقاب الجو.

لقد أجاز الرئيس الأمريكي ريغان للعدو الأكبر مناحيم بيغن غزو لبنان عام ١٩٨٢، مؤمناً بأن هذه المعركة هي معركة «هرمجدون» التي جاء ذكرها في التوراة، والتي هي المعركة النهائية بين الخير والشر، ليفسح مجالاً لظهور المسيح أو عودته، وقيام القيامة على عهده وزمانه، فينال رضاء الرب[٤١].

وتكلم على تلك النبوة الرئيس الأمريكي بوش في حرب الخليج، حيث وقف المذكور أمام حشد أمريكي في مقر جمعية بني بُرث، إحدى أهم دعائم الهيكلية اليهودية الصهيونية، مفاخراً بأنه كان رئيساً جيداً بالنسبة إلى إسرائيل، وأنه نجح بفك عزلتها الدولية بعد أن قضى على الخطر الذي يمثله العراق[٤٢].

يكفينا أن نذكّر بما قاله رولان دوما، وزير خارجية فرنسا، وأكدته مجلة **التايمز** اللندنية، من أن العالم العربي وهم، وأن ما هو أكثر منه وهماً سياسة ديغول التي دللت على أن هذا العالم هو محور سياسة المستقبل[٤٣].

يكفينا «أن نسوق بعض ما قاله «مستشار» بريطاني لإحدى الحكومات العربية الخليجية [أقام] في المنطقة طوال العقدين الماضيين، في حوار جرى يوم ١٩٩٠/٨/٦، أي اليوم الرابع للاجتياح العراقي للكويت، حيث رد هذا «المستشار» على ملاحظة أشارت إلى أن الأوان قد آن لكي يفهم الغرب أن ما اتفق عليه سايكس وبيكو في مطلع القرن العشرين ليس قدراً أبدياً، وأن المنطقة العربية متجهة بالضرورة ـ عاجلاً أو آجلاً ـ إلى تجسيد مستقل وبشكل حقيقي لا شكلي، لذاتها الحضارية ولتنميتها الاقتصادية والاجتماعية، فقال: «إن ما رسمته بريطانيا للمنطقة سوف يستمر، مهما كلف الأمر، وتحت أي ظرف، فالمنطقة قد أخذت شكلها المستقر على ضوء ذلك الذي رسمته بريطانيا لها. والأوضاع التي صاغتها بريطانيا في منطقة الخليج بالذات غير قابلة للنقاش أو التعديل أو التبديل حتى لو اضطر الأمر إلى خوض حرب بعد حرب. إن الخليج مختلف جداً عن بقية المناطق «الناطقة» باللغة العربية [!]. فبعيداً عن «وهم» وجود «أمة عربية» الذي يتمسك به البعض من «المهووسين» على الرغم من أن الوقائع أثبتت عدم واقعيته وافتقاره إلى مضمون صلب، لقد تشكلت «أمم» في منطقة الخليج وليس مجرد شعوب ودول. هنالك «أمة» كويتية، و«أمة» بحرينية، و«أمة» قطرية وهكذا... والمسألة ليست في عدد السكان، بل في تركيبهم أساساً، فالعرب أقلية صغيرة في كل واحدة من هذه «الأمم» الخليجية الجديدة التي تبلورت وتتكرس بقوة ورسوخ، والتشكيل الحضاري لكل من هذه «الأمم» يعكس تماماً الحجم الصغير والمحدود للعرب فيها. إن المصالح الذاتية هائلة التأثير لكل من هذه «الأمم» الخليجية تحتم عليها الاستماتة في الاستقلال والتمايز، ونحن نتفهم مشروعية هذه النزعة ونحميها... إن الذين اعترضوا على ما رسمته بريطانيا ونفذته في منطقة الخليج ـ وهم بالمناسبة قلة من المهووسين القوميين هنا وهنالك ـ سوف يعضون أصابعهم ندماً بعد الآن. إذ وجدت الولايات المتحدة فرصتها لاستكمال الهيمنة المباشرة على المنطقة. فالأسلوب البريطاني يتميز ـ على أقل

---

(٤١) برهان الدجاني، «مستقبل الصراع العربي ـ الاسرائيلي»، **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤٣) محسن خضر، «النقد القومي الذاتي بعد حرب الخليج»، **الوحدة**، السنة ٧، العدد ٨٤ (أيلول/سبتمبر ١٩٩١)، ص ٢١٦.

تقدير - بالحكمة والحنكة المستندتين إلى تراث عريق وخبرة طويلة، أما مع الأمريكيين، فالأمر مختلف تماماً لأن أسلوبهم الفجّ والنزق والمملوء عنجهية سوف يجعلهم أشبه بفيل في متجر للزجاج هنا...»[٤٤].

«إن قطرة النفط أغلى من قطرة الدم»، هذا ما أكده كليمنصو عام ١٩١٤، كما أكده الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه **الفرصة السانحة** الصادر عام ١٩٩٢، قال المذكور: أكثر ما يهمنا في الشرق الأوسط هو النفط وإسرائيل.

وقال عام ١٩٨٠: «ستكتسب منطقة الخليج أهمية استراتيجية بالغة أثناء العقود المقبلة... علينا اليوم - أكثر من أي يوم مضى - أن نعلم من يسيطر على ما في الخليج والشرق الأوسط، لأنه المفتاح الذي يسمح لنا بأن نعرف من يسيطر على ما في العالم»[٤٥].

هذه هي الاستراتيجيا العليا التي ظلت تحكم السياسة الأورو - أمريكية تجاه الوطن العربي في القرن العشرين.

إن هؤلاء لا يتورعون عن أن يفعلوا كل فعلة مهما كان نوعها ونتائجها في سبيل المحافظة على مصالحهم، بما في ذلك تفتيت نسيج حياة المنطقة وهويتها وتراثها.

«وهكذا تبنت إدارة الرئيس الأمريكي ريغان [... مشروع] قيام نظام شرق - أوسطي يحل محل النظام الإقليمي العربي الراهن الهش، وينهي تأثيرات الرابطة العربية. جاءت، في هذا السياق، موافقة الكونغرس الأمريكي بالإجماع، سنة ١٩٨٣ «على مشروع المستشرق اليهودي الأمريكي - البريطاني الأصل - برنارد لويس، القاضي بتقسيم منطقة الشرق الأوسط بأكملها [من جديد]، بما فيها تركيا وإيران وأفغانستان، بحيث ترسم خارطة جديدة تماماً للمنطقة، تتحول فيها كل قبيلة في الجزيرة العربية إلى دولة... [مما يؤكد أن] الوطن العربي قادم على متغيرات خطيرة وكبيرة تتناول جغرافيته وديمغرافيته وتاريخه وفق خريطة جديدة تستند إلى الهندسة الأمريكية - الصهيونية بديلاً للهندسة البريطانية - الفرنسية السابقة»[٤٦].

لقد بلغت الوقاحة والعنجهية في هؤلاء أن اعتبروا الإسلام في ذاته، هو العدو الأول والمباشر للغرب، بحسب قول ميشيل دوبريه، رئيس وزراء فرنسا الأسبق، عام ١٩٩٠، وقول مرغريت تاتشر، رئيسة وزراء بريطانيا السابقة: لقد بقي على الغرب أن يقضي على الإسلام بعدما قضى على الشيوعية[٤٧].

هذا الضمير الجمعي للأطلسيين في كراهيته العروبة والإسلام عبّر عنه فوكوياما في محاولة منه لفلسفة سلسلة الأحداث الممتدة من أيام البابا أوربان الثاني (المحرض الأكبر للحروب الصليبية) حتى بوش، مروراً بالمسألة الشرقية وميسلون والتل الكبير، وإعدام عمر المختار، ونفي عبد القادر الجزائري، وتشريد شعبنا العربي الفلسطيني، وغير ذلك من الأحداث.

لقد دلل هذا الأمريكي المهووس بالانتصار النهائي الأبدي لليبرالية، من دون منازع، على ما عداها، إذ وصلت البشرية على يدها إلى ما سماه الفيلسوف هيغل بنهاية التاريخ، حيث لا دموع ولا آلام بشرية، وحيث حققت الليبرالية كل طوبى وأمل منشود للإنسانية. لقد انتهى

---

(٤٤) خير الدين عبد الرحمن، «جزيرة «أبو موسى» وأسئلة حول مصير الأمة»، **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٥ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢)، ص ٦٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٩، وانظر في ذلك: صالح زهر الدين، «صهينة الوطن العربي»، **استراتيجيا**، العدد ١٠٦ (١٩٩١)، ص ٤٠.

(٤٧) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٦٣.

قطار التاريخ إلى غايته المرتجاة، اللهم إلا لبعض المركبات، بسبب بعض المقاومات، ولكن هذه المركبات لا محال واصلة إلى غايتها، ولن تَحول عطالة الإسلام دون تحقيق ذلك.

- ٧ -

إن السؤال المطروح هو: أليس هذا مجرد كلام جزافي ايديولوجي، وأين عطالة المسلمين عندما قرعوا في آنٍ واحد أبواب الصين وبواتييه في فرنسا؟

لقد انتصرت الليبرالية على النظام السوفياتي انتصاراً يمثل صراعاً بين خندقين ينتميان إلى حضارة واحدة، ولكن هل يمكن لليبرالية أن تقضي على الحضارة العربية الإسلامية بما تملكه من تراث وقيم روحية، وأصالة حضارية؟

فكأني بعبد الناصر يستشف فيستشرف آفاق المستقبل أو ما سيقوله فوكوياما وغيره عن عطالة التاريخ الاسلامي، فأخذ يتكلم على مدى الفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب على تقوية الرباط الإسلامي بين جميع المسلمين، مقترحاً في الآن نفسه ألا يكون الحج مجرد تذكرة دخول الجنة بعد عمر مديد، أو محاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة كاملة، بل يتحول هذا الحج إلى برلمان إسلامي عالمي يضع خطوطاً عريضة لسياسة البلاد الإسلامية.

إن العطالة التاريخية العربية الإسلامية لم تكن عند عبد الناصر مجرد مسألة ايديولوجية تقتصر على رفع الشعارات، ولم تكن مسألة دينية بحتة تعالج هموم أمتنا وأوجاعها بآلية فرض الحجاب من قبل السلطة الحاكمة، بل إن المسألة هي إشكالية حضارية تاريخية مجتمعية، كرس لها عبد الناصر آلية التنمية وماسسة المجتمع والخيار الحضاري والمحورية الأخلاقية، وبناء المجتمع المدني، وترشيد الحياة وعقلنتها، وتحديد علاقة دقيقة من الحضارة الأوروبية، واستيعاب التقنية وامتلاك القدرة والطاقة على صعيد الكونين الاجتماعي والطبيعي، وأخيراً الأنسنة وحقوق المواطن وتوأمَي الحرية: الجناحان السياسي والاجتماعي، بحسب تعبير الميثاق.

إن أمتنا محاطة بالكثير من قطع الظلام، وإن سفينة حياتنا تشق طريقها عبر الأمواج المتلاطمة، وعلى الربان - في مثل هذه الحال - ألا يسمع إلا صوتاً واحداً، مهما كان لونه ونبرته. هذا الصوت هو إنقاذ السفينة والسير بها إلى الشاطئ الأمين، وعندئذ سيكون رباناً ناجحاً، سواء أكان صوت حماس، أم صوت جورج حبش، أم صوت الاثنين معاً، يتحاوران ويتعاونان في قيادة السفينة.

لقد قاد عبد الناصر السفينة بشراع نسيجه العروبة والإسلام، عبر الأمواج المتلاطمة، بحركة الشعب العربي بكامله في مسيرة تردد بصوت عال: إرفع رأسك يا أخي!

ولقد ارتحل قائد هذه السفينة، فكثرت محاولات المحاصرة والإقصاء والتطويق لمشروعه التقدمي العظيم، وعلى الشعب العربي المجيد أن يتمسك بالراية وينتفض بكليته محطماً الحواجز والحدود في أعظم مشروع مجتمعي حضاري تقدمي عربي إسلامي إنساني ديمقراطي أخلاقي وحدوي مجيد.

يقول ريمون بولان: إن الدولة حضارة بأسرها، وقد أفصحت عن نفسها في مجموعة من المؤسسات.

وهكذا يتأكد أن الفاعل الحضاري - وهو عروبي إسلامي - هو الفاعل الوحيد الذي يعيد اللحمة والسداة - ولا سيما بعد حرب الخليج - إلى كيان المجتمع المدني الأهلي، وفي ما بين المجتمع المدني والدولة القطرية. وأخيراً، فهو - وليس المصلحة أو المنفعة بالمعنى الضيق - القادر على بناء مشروع الدولة - الأمة □