

تأويل الذات في الفكر الإسلامي المعاصر

أ. د. يوسف أشلحي⁽¹⁾

مُستخلص:

مدار هذه المقالة هو الكشف عن وجه الاهتمام الفكريّ بمسألة الذات ضمن الخطاب الفكريّ الذي أثث السياق العربيّ الإسلاميّ المعاصر، وذلك بغرض بيان وجه الانشغال بالذات من حيث هو انشغال لم يطوّع نظره حيال الذات تطويحاً فينوميولوجياً أو أنطولوجياً، بقدر ما انعقدت إحداثية تفكيره على المساهمة في حلحلة انشغال عمليّ؛ ونعني تحديداً البحث عن المخارج التي من شأنها أن تعيد تنشيط الذات وجودياً، وتبثّ أوصال الحياة في (الكوجيتو الجمعيّ) بالشكل الذي يجعل موجوديّة الذات على اعتبار واعتداد في الحاضر الذي تنتسب إليه. وبما أنّ إقبال التفكير على الاهتمام بالذات يتعدّى كلّ حصر على وجه نظريّ وعمليّ بعينه، فإنّ انشغالنا في هذه المقالة لم يكن ليعاين سوى وجه بعينه من جملة من التمثّلات الفكرية التي انعقد نظرها حول الذات، وهو التمثّل العمليّ الذي انصبّ اهتمامه على المخرج الفكريّ الذي من شأنه أن ينتشلها من النسيان والسكون الوجوديّ، ويعيد تنشيط وجودها الحيويّ، فهل أفلح المسعى الفكريّ في مسعاه، أم أنّه لم يسهم سوى في تكريس الهوة بينه وبين الواقع الذي انشغل به؟

(1) باحث ومفكّر، من المغرب.

كلمات مفتاحية:

الذات، أنماط التمثّل، الواقع المعاصر، الفكر الإسلاميّ، السلطة،

المفارقة.

مدخل:

غرضنا في هذه المقالة هو الكشف عن بعض الشواغل الفكرية التي طوّعناها في أفقنا وجعلنا منها خياراً نمطياً لا تكلّ عقولنا عن الاهتمام به، وحديثنا هنا يشير بالذات إلى القران المطلق الذي استوثق بين الفكر والذات من قبل العقول الفكرية التي لم تشأ أن تتجه بإحداثيّة التفكير خارج ميثافيزيقا الذات، ضمن الورش الفكرية التي استحدثت ضمن السياق الفكري الإسلامي الراهن. وما يمكن أن يقال في حقّ هذا الانشغال الفكري بالذات أو في حقيقته، كونه لم يضع نصب اهتمامه بناء تصوّر فلسفي رفيع للذات ينازلها ضمن رتبة وجودية مطلقة، من شأنه أن يسعف على تطوير منسوب اشتغالنا الفلسفي بالذات، بشكل يقطع أو على الأقل يعدّد خيارات التفكير في ما هو أبعد من الاعتبارات ذات الأفق العمليّ الصرف، ونعني تحديداً هواجس الاستنهاض العمليّ للذات، ورهان التفكير الأساس المعقود على تمكين الذات من مفعولها الوجودي على شاكلة (كوجيتو) فاعل يعتدّ مقامه ضمن منازل الكيانات الجمعية التي تؤثت العالم طوبولوجياً.

ولما قيّض أن تكون صلة الفكر بالذات أو التفكير في الذات وفق هذا المحدّد العمليّ، لم يكن لنطوع ضرباً من التفكير الذي يشتغل على الذات اشتغلاً ماهوياً أو اشتغلاً أنطولوجياً⁽¹⁾، بقدر ما كان الانشغال الفكري موقوتاً بمصير الذات وقدرها التاريخي، وبمعنى أدقّ التفكير في هاجس الفوات التاريخي، والبحث عن أوجه تحقيق مصالحة الذات مع الراهن، على أمل التحييز في الوجود تحييزاً فاعلاً ضارباً، لا تحييزاً شبيهاً بالعدم والانسحاب.

(1) مثل هذا الضرب من التفكير الذي يوسّع أفقه بشكل غير محصور على هواجس عملية مقيدة زمانياً ومكانياً، من شأنه أن يلتمس لنفسه أفقاً واعداً إن هو استرشد لنفسه ممّا تهيأ سابقاً من زاد قبلي بشأن الموروث الميتافيزيقي للذات في الفلسفة الإغريقية والإسلامية، وبالأخص من الجهد المحمود الذي طوّعه الفارابي في كتاب الحروف وطوره لاحقاً ابن سينا قبل أن يستوي التصوّر ناضجاً مع صاحب الحكمة المتعالية الفيلسوف صدر الدين الشيرازي. هذا فضلاً عن الإسهام الفلسفي النوعي والثقل الذي راكمته الفلسفة الحديثة، وهو الإسهام الذي جعل من الذات عماده ومصدره ومبتغاه.

وهذا الوعي بالذات أو السعي إلى إعادة وهج الحياة لها، لم نسائله فكرياً من جهة طبيعة وعينا بأنفسنا أو بالوجود، وبمعنى آخر مساءلة طبيعة الوعي الذي ينبغي أن يكون بالعالم ومنزلة هذه الذات في العالم، بقدر ما أخذنا الذات مسلّمة جاهزةً ناجزةً ليست في حاجة إلى أيّ اشتغال داخليّ أو تفكيك بنية وعيها الباطنيّ، بل يكفي التفكير في البنية العمليّة التي من شأنها أن تفعل وجودها العمليّ، وتعيد لها مفعولها الحيويّ، بعد مجرى مديد تصلّب فيها وجودها واستكانت فيه أحوالها الوجوديّة، في مظهر يبعث على الرتابة والسكون دون مجارة الإيقاع الزمانيّ. وأن نجعل الهيئة العمليّة التي تكون بمثابة إطار الذات والخاص المطلق لها من قعر الوجود مصّب التفكير ومدار اهتمامه، يعني أنّه قيّضنا مهمّة محدّدة للتفكير؛ وهي تمثّل الإطار العمليّ الذي يشكل المنفذ الذي لا محيد عنه للذات لكي تعيد تنشيط نفسها في الوجود، وتمارس توقيعها في الحاضر، وتتموضع في كنفه زمانياً ومكانياً.

بناءً على هذا التصرّ، سينصبّ نظرنا تحديداً على الكشف عن الخلاص العمليّ الذي يلتمس فيه الفكر مخرجاً للذات. والحقّ يقال: إنّ هذا الخلاص المنشود للذات لا يكاد يُحصّر في نمط بعينه، بقدر ما يمكن أن نتحدّث عن ضروب متعدّدة للخلاص في مقتضاها النظريّ والعمليّ. ومن ثمّة ليس علينا أن ننشغل بجد كلّ الهيئات النظرية والعملية التي التمس فيها التفكير المنقذ الأخير للذات، فهذا أمر يتطلّب نظراً مستفيضاً وقولاً موسّعاً، لا تسعه مقالة محدودة. لهذا استقرّ الخيار في استعادة نموذج بعينه التمس فيه مختلف موجات التفكير التي انتعشت ضمن الفضاء الفكريّ الإسلاميّ المعاصر المخرج الوحيد، ونعني بالذات التمثّل الفكريّ الذي راهن على كيان عمليّ في صيغة كيان اجتماعيّ-سياسيّ يمثّل الأفق المستقبلي للذات التي تنشُد تفعيل نفسها زمانياً. وينحصر هذا النموذج الذي شكّل تمثّل الفكر واهتمامه في نظرية السلطة، من

حيث هي تعبّر عن رهان الفكر العمليّ لبث روح الحياة في الذات ضمن الوجود. لكن نُسَخُّ هذا الرهان لم تكن واحدة ولا متماثلة، بحكم اختلاف المنطلقات والمرجعيات، وهو الأمر الذي يجعلنا نتساءل إن كانت هذه التمثّلات المتضاربة تسعف على إعادة موضّعة الذات ضمن الراهن لها، أم أنّها تنشط فكرياً في معزل عن الواقع، بما يشي بالفجوة الكائنة بينهما، ومن ثمّة حقّ التساؤل إلى أيّ حدّ اقتدرنا على تحقيق مصالحة الفكر مع الواقع؟

وإسهاماً في إضاءة هذه الفجوة، سيكون على مُقبل نظرنا الكشف عن بؤرة الانقسام التي تكتنف جدل الواقع والفكر، وهو ما يحيل على أزمة العقل عينه، بما يشي بتلاشي بريق حضوره على الرغم من تواجده، ومن حيث هو ممعن في تحجّبه على الرغم من حرصه الشديد على الانكشاف في حاضره. فربّ جلاء يضمّر أكثر ممّا يظهر، وربّ حضور يخفي أكثر ممّا يبدي. أوليس أدنى تمعّن في حاضر الإشكاليّات التي باتت تبصم الوجود الفكريّ المعاصر، تومئ إلى هذا الغياب على الرغم من الحضور، ولو أنّها ما تجرّأت على التصريح بواقع الإخفاء على الرغم من الظهور؟ وعليه يكون من باب اعتدال النظر الإقرار بانتفاء ذلك الجدل المتعيّن وجوده بين الفكر والواقع، إذ كيف يستقيم الحديث عن انعقاد هذا الجدل، وشأن الفكر فيه منزوع عن تواجده المتعيّن وجوده في الواقع، فتراه مُوجدًا غير ما يتعيّن أن يوجد؛ أي ما عدمه أحقّ بالوجود، ومُعدّمًا غير ما يتعيّن أن يُعدّم؛ أي ما وجوده أحقّ من العدم. فلا هو بذلك، مستقرّ على رأي سديد، ولا هو في وضع اطمئنان إلى طريق آمن. وبين هذا التردّد والتشّتت الذي حسب أمره تنوّع خلاق، انضمرت فعاليّته، وارتكست نجاعته، بحكم أنّ جملة الإشكاليّات التي عنونت مقالته، ما كانت بحجم الرهانات التي أشكلت واقعها. فكيف نلتمس حيويّة لفكر كهذا، وهو في انسحاب متفاقم من لحظيّته، فاسحًا المجال لتوافد إجابات مستلفة مستعارة، ما هي بجديرة

للجواب عن الرهانات الكائنة في عمق لحظته الوجودية؟ ربّ تفكير حصيف، لا يجد ضالته إلا من خلال تمعّن ما أشكل في واقعه، لكن هل اقتدر على الاقتدار على تأسيس تصوّر قمين بحلحلة الواقع؟ الواقع نفسه يفنّد، فهو دارج على المنوال نفسه. وبيان ذلك بتجسّد على سبيل الإشارة في الأنماط الثلاثة، التي سنتولى تفصيل إجمالها، وبيان ما بينها وبين الواقع من انفصال.

أولاً: النمط الاسترجاعي:

شكّلت لحظة الأزمة، الركيزة التي تبنّاها وابتنى عليها الفكر الحامل لمشعل «النهضة»؛ لما آل على نفسه الإمعان في مكانم التأزم المتعيّن تاريخياً وبواعثه. ناظرًا من وراء ذلك، استشفاف مواطن الخلل، ومنظرًا لنواجع الحلول الكفيلة بتلافي جثوم السلب، بذلك نلفي مدار هذا التفكير في دأب متحرّك ونشيط لوجهة سؤاله؛ إمّا تعاقبياً عبر الإتيان بالماضي إلى الحاضر، أو إرجاع الحاضر إلى الماضي. وإمّا تزامنياً بحصر المسألة بين الذات والغير؛ بمعنى الإسلام والآخر، كما سندلّل على ذلك من خلال أنموذج التفكير في سؤال السلطة والدولة.

ولا ريب أنّ مساءلة السلطة في الفكر الإسلامي المعاصر، ستشهد اندفاعاً خصباً مع فاتحة القرن العشرين، وبالأخص مع اندثار النمط الاستخلافيّ العثمانيّ؛ الشيء الذي حرّك دواعي الفكر وحفّزه نحو طرح استشكالات عميقة في مسائل حيوية، تهّم بالأساس استقصاء الأسس المكيّنة الحرّية بتشييد جماعة سياسيّة جديدة. ما سيعمّق الأمر ويصل إلى حيث التساؤل عن الماهية المأمولة للسياسة ذاتها⁽¹⁾، ومن وارهها معرفة معالم تصيرّ السلطة برمتها.

(1) Burhram ghalioum; Islam et Politique, la modernité trahie, paris, Ed la découverte, 1997, P7

إذا كان النمط التزامني الرجحاني؛ كما سندلل على تعيناته لاحقاً، استلّف أنماط تفكيره ونواجح حلوله من التزامنية الغيرية، فإن النمط التعاقبي الاسترجاعي، وكذا الأنموذج الإرجاعي ضمن النمط التعاقبي نفسه، سيوليان بوجهيهما صوب وجهة التراث؛ أملاً في التزود بزاد فكري يكون كفلاً لهما ولحاضرهما. وبذلك نتفهم السبل التي انتحاها المفكرون الإصلاحيون، وكذلك أصحاب المنحى السلفي، من خلال العمل على استيحاء «نظرية السلطة من فلسفة الشرع الإسلامية»⁽¹⁾. ولنا في تلمس بعض الإشكالات التي أفرزتها مؤسسة السلطة قديماً، ما يؤشر إلى طبيعة الهواجس التي سكنت النمط الاسترجاعي.

1. مؤسسة السلطة في الإسلام:

جسد الانعطاف الذي عرفته مؤسسة السلطة في الإسلام - من خلال النقلة الجذرية التي جرت عليها، ناقلة إياه من النمط الاستخلافي المؤسس على القاعدة التشاورية، إلى حيث تكريس النمط الاستفرادي المبني وفق القاعدة الوراثية -، النقطة البارزة التي سينكب الفكر الإسلامي المعاصر على كشف لغزها، بشكل ما فتى يُربك منذ القدم الكثير من الأذهان، بما لم «يستثن حتى وعي المعاصرين»⁽²⁾.

بعد أن امتد النمط الاستخلافي زهاء أربعة عقود، سلك مسار السلطة مسلماً مغايراً، لما اقتضته «طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستثار الواحد به»⁽³⁾، ليتحوّل بذلك مجال السلطة من نطاق توافرت فيه كل أسباب المشروعية، إلى حيث مجال اللامشروعية (itéégai) القائم على حال «اغتصاب السلطة اغتصاباً، وتأمين استمرارها عن طريق الوراثية»⁽⁴⁾.

(1) Ali oumlil; Islam et l'etat National, casablanca, Editions le fennec, 1992, P69

(2) Burhram ghaïoum; Islam et Politique ,op, cit, P35.

(3) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدّمة، تحقيق: علي عبد الوافي، ط3، دار نهضة مصر، لات، ج2، ص604.

(4) الترابي، حسن: حوارات في الإسلام - الديمقراطية، الدولة، الغرب -، بيروت، دار الجديد، 1995م،

فتمثلت النتيجة الأساسية عن هذا التحويل، في تعطيل أنموذج التداول الاختياري للسلطة لصالح مبدأ جديد، سيلقي بظلاله بكل قوة على العهود التي تلت، بحيث يمكن ملامسة ذلك في واقع التشابه الذي ميز واقع مؤسسة الحكم على امتداد الفترة التي أعقبت الحكم الاستخلافي، إذ صارت «الخلافة أو الإمارة العليا؛ كالضم المنتصب، لا كالشجر النابت من الأرض»⁽¹⁾. وهذا الاستحكام ما كان ليكون لولا توافر أسباب القوة التي انطبعت بها مؤسسة الحكم؛ بما يكفل لها حفظ وجودها، وتأمين أسباب بقائها⁽²⁾. بيد أن الإقرار بالنكوص والكمون الذي انطبعت به الفترة، لا يمنع من إقرار مقابل مفاده: أن هذه النقلة أعقبتها فترة انبعاث واقعي عن طريق التوسعات المنجزة، مع ما صاحبها من محاولات جديدة لوضع أسس دولة سياسة وركائزها⁽³⁾.

2. تأويل أنماط السلطة: السلطان والفقهاء:

لعلّ انهماك النمط الاسترجاعي، وهو يحاول رصد عمق التحوّلات الجذرية المتعيّنة تاريخياً، لم يكن ليغفل ما طال نمط من هذه الأنماط؛ ونعني بذلك طبيعة العلاقة الكائنة بين السلطة السياسيّة والسلطة العلميّة. كأنه بتلك المحاولة، سعى إلى تثبيت السلطة الفكرية من خلال تجديد التفكير، وتشخيص واقعة التحوّل التي استوثقت طبيعة العلاقة من السلطتين.

وتبعاً للتحوّل الجذريّ الذي مسّ مسار السلطة، لمّا استغنت عن الطابع التشاركي والتشاوريّ، إلى حيث تحصّلت المقام الاستشاريّ والاستياد الكليّ،

(1) الترابي، حسن: السياسة والحكم، بيروت، دار الساقى، 2003، ص 312.

(2) وهو نفس ما يذهب إليه علي عبد الرزاق، في قوله: «الخلافة في الإسلام لم تتركز إلا على أساس القوة الهيئية، وأنّ تلك القوة كانت إلا في النادر قوة مادّية مسلحة، فلم يكن للخليفة ما يحفظ مقامه إلا الرماح والسيوف، والجيش المدجج» (الإسلام وأصول الحكم، تحقيق: محمّد عمار، بيروت، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، 2000م، ص 129).

(3) يقول الجابري: «إنّ الضمير السنّي ينظر إلى ملك معاوية بدلاً لوضع حدّ للفتنة التي كانت تهدّد الدولة الفتية» (الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربيّ - محدّداته وتجليّاته -، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربيّ، 1997م، ص 232).

قُضِيَ لدرج السلطة العلميّة أن تخضع لقانون التراتبيّة، وتقوم مقام التابع؛ بما يكفل لها دور المشايعة والمباركة؛ لذلك اندرجت العلاقة الكائنة بين الفقيه ومؤسسة السلطة ضمن قواعد مرسومة ومحدّدة؛ ما انضمر معه عامل التفاعل وألفة التفاهم، وساد بدلاً عنه هو منطق التفاسم والتنافر. ولنا في إفصاح ابن عربي تصويراً دقيقاً لمصائر هذا التحوّل: «كان الأمراء قبل اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والركبة هم الجنود، فاطر النظام، وكان العوام الغواد فريقاً، والأمراء فريقاً آخر، ثم فصل الله الأمر لحكمته البالغة وقضائه السابق، وصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخرًا [آخرًا]»⁽¹⁾. فكان ما كان من نتائج التبعية الحاصل بين السلطتين، تضمين السلطة السياسيّة للسلطة، وانكفاء الأخيرة عن دور الرقابة المعنويّة والتوجيه الأخلاقيّ (السلطة المعنويّة)؛ بموجب الفطام الحاصل. كما تجسّدت أوخم الآثار الناتجة عن هذا الانقسام في الواجهة الانعزاليّة التي أخذت تنشده السلطة العلميّة، لما «نأوا عن الحكم، واستنكفوا عن الارتباط به، وعدّوا السياسة باباً من أبواب الفساد، فلم تحظ بأدنى محلّ في مشاريعهم التي اقتصرت على العلم والزهد، كذلك سعيهم إلى الوحدة بين المسلمين بعيداً عن الحكم، واتّخاذهم في أحيان كثيرة من تنظيم الطرق والإخوانيات وسيلة لإنجاح هذا المسعى»⁽²⁾. بذلك وغيره، نتفهّم المعالم الأولى المؤشّرة على ضعف الاهتمام بالتنظير السياسيّ في الفكر الإسلاميّ قديماً وحديثاً⁽³⁾.

3. إنارة عناصر تقوّم السلطة.. النسب والجنس:

شكّلت قضية الأهلية وتوليّ الإمارة أهميّة لا تقلّ عمّا سبق تحليله، من القضايا التي وسمت مضامين الفقه السياسيّ (الأحكام السلطانيّة)،

(1) نقلاً عن: الجابريّ، العقل السياسيّ العربيّ، م.س، ص 233.

(2) الترابيّ، حوارات في الإسلام، م.س، ص 25؛ الجابريّ، العقل السياسيّ العربيّ، م.س، ص 242-243.

(3) وفي هذا الاتجاه، يدلي علي عبد الرزاق برأي يرى فيه: «أنّ العلوم السياسيّة ومباحث الحكم وأصول السياسيّة كانت أضعف العلوم في الحركة العلميّة عند المسلمين» (عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، م.س، ص 127).

تشكلاً وتبلوراً في الحياة العامّة، ويتعلّق الأمر هنا بلفتة تخصّ بعض الشروط التأهيليّة لمؤسّسة الحكم، ولئن كان المأخذ الذي انصبّ على جملة الشروط المتعلقة بالأهليّة المطلوبة في الإمامة، كما هي متضمّنة في سائر مصنّفات الفقه السياسي⁽¹⁾، تمثّل أمره في عدم مراعاة التحدّيات السياسيّة والاجتماعيّة القائمة، إلى جانب الطرح الإقصائيّ المتمثّل في عدم استحضار التكامل الجنسيّ (رجال دون نساء)، والأجناسيّ (المتمثّل في إقصاء الأقوام الأخرى بمقتضى شرط القرشيّة)، وجملة هذه الشروط السالبة تتمثّل في «قرشيّ النسب، والذكورة، والحريّة من الرق»⁽²⁾.

فليكن، إذن من جملة هذه الشروط الأنفة الجديرة بالتحليل، شرطا (النسب والجنس)؛ نظراً لما حظي به هذان الشرطان من مناقشات مسترسلة، وبالأخصّ شرط الذكورة؛ لما له من ارتباط خاصّ بعناصر ممارسة السلطة العامّة في الزمن الراهن.

- مسألة النسب: جعل الماورديّ شرط النسب، إلى جانب شروط أخرى؛ بصفته شرطاً رئيساً لتوليّ الإمارة⁽³⁾، ومعلوم أنّ الإفصاح عن هذا الشرط استند بالأساس إلى حديث، مفاده: «الأئمّة من قريش». ولم يخلُ هذا الشرط من جملة من الانتقادات قديماً وحديثاً؛ إذ كان -كما يفصح عن ذلك ابن خلدون- الخوارج أوّل من رفض هذا الشرط، واعتدّوا بشرط الكفاءة، مثلما أنّ عدداً من الفقهاء نفوا هذا الشرط، ومن أبرزهم القاضي أبو بكر الباقلانيّ⁽⁴⁾.

(1) كالمورديّ، وابن أبي الربيع، وأبو يعلى الفراء، والطروشّي، وابن خلدون، وابن لأزرق، وغيرهم كثير.
(2) الترابيّ، السياسة والحكم، م.س، ص276.
(3) من المعلوم أنّ الماورديّ، حصر شروط الخلافة في: «العدالة، والعلم، وسلامة الحواس والأعضاء، والرأي الصائب، والشجاعة، والنسب» (الماورديّ، علي بن محمّد: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة، بيروت، دار الكتب العلميّة، لات، ص6).
(4) ابن خلدون: المقدّمة، م.س، ج2، ص84.

كما أن ابن خلدون ذاته، ومن منطلق نظريته في عصبه الدولة، عدّ الشرط القرشيّ دون مفعول عمليّ إذا زحزح عن واقعة استقواء شوكة العرب. فبدل الاعتداد بالنسب، فإنّ المسألة تستدعي الإمعان في المقاصد والمصالح المتوخّاة. «إنّ الأحكام الشرعيّة كلّها لا بدّ لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرّع لأجلها... فلا بدّ إذن من المصلحة في اعتبار النسب»⁽¹⁾، بيد أنّ الإبدال الذي أودى إليه التصير التاريخيّ لمسار السلطة، برهن على نسبيّة هذه الشروط، وبالأخصّ الشرط المتعلق بالنسب، وذلك بحكم الاعتبارات التاريخيّة والزمنيّة والاجتماعيّة التي فرضت قيام مثل هذا الشرط وغيره من الشرائط التي تعدّ على عروة وثقى بالبنیان الاجتماعيّ الذي يقبل التحيين التاريخيّ.

- مسألة الذكورة: وهذا الشرط من الاعتبارات التي يعتمدها إشكال، شأنه شأن القضايا الأخرى المحرّجة التي تبلورت ضمن المنظومة الفقهيّة التقليديّة، بما له من ارتباط وثيق بالمحدّدات المطلوبة لممارسة شؤون السلطة وتوليّ زمامها؛ قديمًا وحديثًا. وذلك ارتكازًا على شاهد نصّي ورد في مختلف المدوّنات الحديثيّة⁽²⁾، مفاده «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»⁽³⁾. والملاحظ أنّ دافع المنع ارتكن أساسًا إلى مفهوم المخالفة، لذلك نجد العسقلانيّ أورد في شرحه قولاً يفيد بأنّ المنع من تولّي الإمارة هو قول الجمهور⁽⁴⁾. وحقيقة: إنّ الإقرار ثابت، بيد أنّ الفهم القاصر عن إدراك المقاصد العميقة للنصّ الحديثيّ، ونقص التحريّ

(1) م.ن، ص 584. عكس منظرى السياسة الشرعيّة، نجد ابن خلدون يورد أربعة شروط: «العلم، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء، وأمّا شرط القرشيّة فهو موضع اختلاف» (م.ن، ص 582).
(2) يتردّد الحديث في جلّ المصنّفات الحديثيّة: البخاريّ في صحيحه؛ المغاري، سوريا، دار الفكر، لا ت، ج 3، ص 4425، ص 158؛ الترمذيّ في سننه؛ كتاب الفتن، ج 4، ص 2266، ص 454؛ النسائيّ، ج 8، باب نهي عن استعمال النساء في الحكم، ص 5388، ص 227؛ البيهقيّ، كتاب الصلاة، رقم 4907؛ تفسير القرطبيّ. ومن قصد التفصيل في الحديث، فعليه الرجوع إلى: العسقلانيّ، ابن حجر: فتح الباري في شرح صحيح البخاريّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، ج 8، 1989م، ص 160-162.
(3) الترمذيّ، محمد بن عيسى: سنن الترمذي (جامع الصحيح)، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمّد عثمان، بيروت، دار الفكر، 1403هـ/ق / 1983م، ج 3، ص 2365، ص 360.
(4) العسقلانيّ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، م.س، ص 962.

عن الأسباب المحيطة بظروف هذا النص، كان سبباً كافياً ودافعاً محفزاً للفقهاء من أجل إدراج شرط الذكورة في المنظومة الفقهيّة؛ بوصفه شرطاً لازماً وثابتاً، ما أفضى إلى إعاقه المرأة على صعيد الواقع من تولّي أيّ ولاية أو منصب؛ وبذلك شرّع الأساس النظريّ الممهد لإزاحة الأنوثة من نطاق تداول السلطة.

كما لا يزال هذا الحديث، يشكّل معيّناً خصباً لدى بعض الأعلام الإسلاميّة المعاصرة للقول بمنع المرأة من تولّي أيّ ولاية عامّة، شأن ما قيل من أنّ «المرأة بطبيعتها لا تصلح لرئاسة الدولة»، كما أنّ «الإسلام منع ولاية المرأة»⁽¹⁾، وهو الإقرار ذاته الذي يفصح عنه البعض بقوله: «إنّ الإسلام يتّجه إلى صرف المرأة عن تولّي الوظائف بمجموع توجّهاته ومقاصد نصوصه. اللهمّ إلا ما كان متّصلاً بطبيعة المرأة؛ كتعليم الأطفال وتربيتهم، وما كان متّصلاً بشؤون النساء؛ كتفتيش ثيابهم وأجسامهم في المجالات التي تستوجب ذلك»⁽²⁾ بيد أنّ تسليب شرط الأنوثة بتثبيت شرط الذكورة قديماً، وتزكيته عند بعض من لقي لديه الصدى معاصراً، لا يمنع منّا الإقرار بوجود طروحات مستنيرة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، لها من الاعتراض والنقد على الشرط المنزّل تاريخياً ما يستحقّ الإشارة بالعرض. بذلك نلّفني الترابيّ في معرض تمحيصه للحديث الآنف، يقرّ بغياب الفهم السليم لهذا الحديث، ما نتج عنه الإقرار بشرط الذكورة؛ بوصفه شرطاً لتولّي المناصب العامّة، «ففهّمته تلك الثقافة التقليديّة أنّه قصد تعليل فسادهم بتولّيهم امرأة، ففاسوا عليه عموماً أنّ الذكورة شرط أهليّة لولاية الأمر العامّ في سبيل الصلاح، وكان الرسول ﷺ مبشراً بصلاح الفرس لو ولّوا ذكراً من أهل كسرى لابنته»⁽³⁾.

(1) عودة، عبد القادر: الإسلام وأوضاعنا السياسيّة، ط7، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1986م، ص135.

(2) محمّد، المبارك: نظام الإسلام -الحكم والدولة-، ط3، دمشق، دار الفكر، 1981م، ص82.

(3) الترابيّ: السياسة والحكم، م.س، ص286-287.

ولتعزیز هذا الطرح نلقى لدى راشد الغنوشيّ طرحًا مشابهًا للذي أفصح عنه حسن الترابي، بخصوص الحديث المرتكن إليه، بما أنه لا يقدم أساسًا صالحًا لتخصيص عموم المساواة، وبالتالي «ليس هناك في الإسلام ما يقطع بمنع المرأة من الولاية العامة؛ قضاء، أو إمارة»⁽¹⁾، وذلك أيضًا ما يثبته محمد الغزالي، من خلال تعميق نظره في السياق الذي ورد فيه الحديث، مبرهنًا عن السلب الذي ورد في الحديث بالإيجاب المتعين في شتى الأدوار التي اضطلعت بها المرأة تاريخيًا⁽²⁾.

وبفعل التجاوز الذي فرضه الإبدال التاريخي الحاصل، شأنه في ذلك شأن ما جرى بالنسبة لشرط النسب، بحيث لم يعد للشرط المذكور وجهة تذكر، كما يفصح عن ذلك المفكر محمد سليم العوا في إقراره الآتي «هذا الحديث لا حجة فيه؛ لأن الأمر الذي يشير هو أمر الولاية العامة، التي ليس فوقها ولاية، وهي الخلافة أو الرئاسة أو الإمامة للدولة الإسلامية الواحدة التي تنظم العالم الإسلامي كله...»⁽³⁾.

ثانيًا: النمط الإرجاعي:

بدءًا من العقد الثالث من القرن 20م، أخذت بعض بوادر التحوّل تسري أثرها على الفكر الإسلامي، فأدت معالم هذا التبدّل مجسّدة في الإبدال الحاصل من فكر (تيار) الإصلاحية، إلى حيث بداية إحياء فكر (تيار) السلفية. وفي خضم رصد أولى إرهاصات هذا التبدّل؛ أفصح عن أن الأمر تمّ أوّل ما تمّ مع محمد رشيد رضا (صاحب مجلة المنار)، ليتوّج الأمر مع بروز أنموذج عمليّ لهذا التفكير ممثلًا ببزوغ حركة الإخوان المسلمين، التي

(1) الغنوشي، راشد: الحزب العامّة في الدولة الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م، ص128-132.

(2) انظر: الغزالي، محمد: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، القاهرة، دار المشرق، 1989م، ص48-51.

(3) العوا، محمد سليم: الاجتهاد المعاصر، كيف يكون؟ مجلة البحرين الثقافية، السنة الثامنة، العدد 30، أكتوبر 2001م، ص146.

ستكون بمثابة تدشين حاسم لتلك القطيعة بين فكر التيار الإصلاحي وبين فكر الصحوة الإسلامية، وبذلك صرنا نتلمس الخطوات الحاسمة التي جذرت للنمط الإرجاعي، إن عنى الأمر التمهيد النظري أو التجسيد العملي⁽¹⁾.

1. التمهيد النظري وصوغ المجال الإيديولوجي:

انطلاقاً من توجّسات نابغة من الحاضر وضدّ الحاضر بما حواه، لا مجال للتوفيق بينها أو التجزيء؛ إمّا أخذاً بالتمام، وإمّا تركاً بالجملة، حتى ما يقال عادة «إنّ العبرة بالمعنى (المبنى) لا باللفظ» لا يستساغ في عرفها، وحتى الألفاظ تُستثنى، وهذا سرّ الافتراق بينها (السلفية) وبين الإصلاحيّة الإسلاميّة: «بالرجوع (السلفية الحديثة) إلى الإطار النظريّ الأصليّ، إذ عملت على إيجاد المماثلات داخل الثقافة الإسلاميّة، وذلك باستبدال (ديموقراطية) بكلمة (الشورى)، و(تمثيل الأمة) بـ(أهل الحلّ والعقد)، و(الرقابة التي تمارس على السلطة التنفيذية) بـ(الاحتساب)»⁽²⁾.

ولعلّ من ذبوع المفاهيم التي صاغت بيان النمط الإرجاعيّ، هو مفهوم الصحوة الإسلاميّة؛ لما أنّ هذه الأخيرة عنت لدى روادها حصول الانتفاض في النفس، أو البلوغ إلى حال يجسّد الرفض من جهة، والموافقة من جهة أخرى، و«رفض» مجتمع الجاهليّة «وصوره ومظاهره المختلفة، والتأهّب لقبول «مجتمع الإسلام»»⁽³⁾ بتلك القناعة الراسخة والعزيمة المعقودة، حيث شرّع خطاب الصحوة الإسلاميّة في اقتحام الساحة الثقافية الإسلاميّة واكتساحها، وبفضل نسقه الفكريّ الاحتجاجيّ المغاير تماماً لمضامين الخطابة التي كانت سائدة في عصر النهضة، استطاع رسم أثر له، بلا مستطاع لزعزحته من الوجود الاجتماعيّ⁽⁴⁾.

(1) انظر: السيّد، رضوان: سياسات الإسلام المعاصر -مراجعات ومتابعات-، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1997م، ص164.

(2) Ali oumlil; Islam et l'Etat National. OP. cit, P72

(3) العلوي، سعيد بن سعيد: الإسلام وأسئلة الحاضر، الرباط، منشورات الزمن، يناير 2002م، ص48.

(4) انظر: م.ن، ص45؛ بلقزيز، عبد الإله: دور الحركات الإسلاميّة في صوغ المجال السياسيّ، بيروت،

فالمنحى المرتسم من قبل خطاب «الصحة الإسلامية» لم يتخلص مبتغاه في إتمام ما سبق إرساؤه إبان «فترة النهضة»، بقدر ما بدى له أن تأكيد الذات لا حصول لها إلا بتوكيد القطيعة؛ لكون هذا القطع يشكّل الخطوة الضامنة لرجوع سليم إلى المنبع الأصلي، المرسوم من قبل الأوائل. ومنها سيتم الاستمدا؛ عبر جملة من المفاهيم والمبادئ، التي ستشكّل العدة النظرية المرتقب تأصيلها وتزمينها في الحاضر. وفق ذلك لم يكن أمام أنظار النمط الإرجاعي من سبيل، سوى انتحاء منحى تعاقبي، يرنو عكسًا، وهو ينشد الماضي بكل قيمه ورموزه، حيث إنه بمنظارهم يرى ويكيل، وبواسطة مفاهيمهم يحدث ويجادل؛ لذا ليس من النشار في شيء، أن نلفي بعض السلفيين الجدد يقرّون بأن «نظام الخلافة هو النظام الشرعي الوحيد للحكم الإسلامي»⁽¹⁾.

أليست تلك عين الطوبى؟ بذلك يلمح إحدى المؤشرات الجديرة بفهم عوائق التنظير في الفكر الإسلامي، بما في ذلك نظرية السلطة. وبذلك يقرّ عبد الله العروي، أنه كلما حجت الطوبى النظر إلى واقع السلطة أعاقت ظهور نظرية الدولة⁽²⁾.

كما يُضاف إلى جملة المفاهيم السابقة التي ستشكّل العدة النظرية للإبدال الإرجاعي، مفهوم «الحاكمية»، الذي سيشهد بواكير إرهصاصاته النظرية مع أبو الأعلى المودودي؛ وذلك ما نتلمسه في إفاداته الآتية: «أنّ الحاكمية لله وحده وبيده التشريع»، والتي يعضدها تاليًا بقوله: «الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده»؛ ليصوغ بيانه أخيرًا هو: «أنّ نظام الدولة الإسلامية على الحكومة الإلهية أو الشيوقراطية»⁽³⁾. فقد انبنى هذا المفهوم بالأساس على ركيزتين رئيسيتين،

المركز الثقافي العربي، 2001م، ص164.

(1) حوى، سعيد: جند الله ثقافة وأخلاقًا، ط3، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979م، ص35.

(2) العروي، عبد الله: مفهوم الدولة، ط6، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998م، ص142.

(3) المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1983م.

هما: التوحيد، والاستخلاف، ولعلّ الذبوع الذي حظي به هذا المفهوم ما كان له ليكون لولا الصدى الوفير الذي حُطِّيَ به من لدن أقطاب حركة الإخوان المسلمين⁽¹⁾.

وإلى جانب المفاهيم السابقة المؤطرة للمنظومة الإرجاعية، نجد لفظ «الجاهلية»؛ كما نظر له إحياء سيد قطب في كتابه الشهير «معالم في الطريق»، والذي شكّل «النصّ التأسيسي للإسلام الحزبيّ النضاليّ، ومن بين سطور ذلك الكتاب خرجت جماعات الإسلام النضاليّ في المجال العربيّ على الأقلّ»⁽²⁾، ليتلوه في تعقيد المفهوم محمد قطب في كتابه «جاهلية القرن العشرين».

وبالجمله، وتوطئةً للآتي يمكن القول: إنّ التمهيد النظريّ المسدّد للنمط الإرجاعيّ، ساهم على الصعيد العمليّ في إظهار تيارات متنوّعة؛ ما أثرى معه وأثر في المشهد القائم.

2. التجسيد العمليّ وتشكّل الإسلام السياسيّ:

شكّل تبلور التنظيم الحركيّ العتبة المفضية نحو التجسيد العمليّ للإسلام السياسيّ، وهو الشكل العمليّ الذي ستحمل لواءه الحركة الإسلامية، متّكئة في ذلك على مصدر عميق تتغذى منه، وتتخذ منه زادها الذي به تشرعن وجودها العمليّ، وبناءً على هذه الأرضية تأتي لها صوغ بعض القسّمات التي كانت تطبع الحياة الاجتماعية والسياسية داخلياً وخارجياً. كما أقامت شرعية وجودها بالأساس على منطق خاصّ، ترى بموجبه أنّها «حركة تصحيحية» ضدّ كلّ غريب؛ سواء أكان نابتاً أم وافداً، ولعلّ الأمر سيكون أشدّ وطأة عندما يعني الأمر القيم والآليات الوافدة من الغرب.

(1) Ali oumlil; Islam et l'etat National. OP. at, P12122-.

(2) السيد: سياسات الإسلام المعاصر، م.س، ص192.

هكذا نتج عن تصدير الغرب لنظم مردودة عند هذه الحركات، مصادرة القيم التي يمثلها النظام الإسلامي؛ بردها إلى غير أصولها، الشيء الذي أودى إلى صد هذه المبادئ التي تمثل ردة عن القيم المعهودة. فمع الإقرار بتوحد الأرضية والمنطلقات التي انبنى على أساسها فكر هذه الحركات، فإنه مع ذلك يبقى الإقرار بالفوارق أمراً كائناً في تباين طرائق عملها وتصوراتها؛ تبعاً لدرجة المخزون الفكري والمعرفي الذي يتفاوت في درجة انغلاقه وانفتاحه الذي يؤطر تصوراتها. لم يكن للنسخة السياسية في ثوبها الديني وجهة في الحاضر، إلا إذا ارتكزت على دعائم متينة مع مصادرها العميقة. ومن هنا، تسوّغ المماهة بينها وبين مفاهيم مسترجعة من قبيل «الأصولية الإسلامية»، ومفهوم «السلفية»، بما أنها بحث عن «الأساس» أو «الشرعية». بصرف النظر عما إذا كان الإسلام السياسي رنا إلى الإحياء والتجديد أم لا، لكنه يعبر في جوهره عن «حركة سلفية، وكلّ حركة تجديد هي عودة إلى الأصول»⁽¹⁾.

إلى جانب الإمداد الوافد من التراث، يتعيّن الإقرار بالتأثر الحيوي الذي مارسه المرجعية الفكرية لحركة الإخوان المسلمين على التنظيم الحركي بصفة عامة⁽²⁾، إلى جانب شحنات فكرية نابغة من هنا وهناك؛ وعلى سبيل التذليل نوحى إلى إسهامات أبو الحسن الندوي في الهند، وأبو الأعلى المودودي في باكستان، يُضاف إلى هذا وذاك الحركات النظرية المتحصّلة عن التيار السلفي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وجملة تلك الأفكار لطالما كان لها الصدى الوفير لدى كل من سيد قطب، ومحمد قطب، وفتحي يكن، وسعيد حوى، وغيرهم كثير. ونجم عن معطى تزايد نشاط الحركة الإسلامية خلق مآزق عمليّة داخل فضاء المجتمعات الإسلاميّة، تطوّر إلى صراع بشأن المرجعية الأحقّ أن تقود الكيان الاجتماعي وتنظّمه،

(1) دريوش، قصي صالح: حوارات راشد الغنوشي، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، 1993، ص43؛ حنفي، حسن: الحركات الإسلامية في مصر، القاهرة، المؤسسة الإسلامية للنشر، 1986م، ص9.

(2) olivier carré; L'Islam et l'Etat, Paris, Editions Puf, 1982, P14.

أفضى إلى التضييق والإزاحة. ولم يكن الزجّ بها داخل نطاق الحركات المحظورة بالأمر المستبعد، لولا الاكتساح المتعاضم لها على الصعيد الميداني والمجتمعي، بالإضافة إلى توّسل رهط منها، اقتناعاً واضطراً، لنمط من التفكير الذي يؤمن بالخيار العنيف. فكان المآل المتحصّل من وراء الاقتناع بفكرة التغيير الثوريّ «الصدام الكامل مع السلطة، بل ومع المجتمع في شتى الدول الإسلاميّة، ولم تكن الأمور بهذه الحدّة في الحركات الإسلاميّة السابقة بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فقد كان تطوّر هذه الحركات يستوعب المجتمع والسلطة أو العكس، أمّا الحركات الإسلاميّة المعاصرة فإنّها تنابذ السلطة والمجتمع، وبيادلها رجال السلطة النبذ كلّ حين، وفئة عريضة من المجتمع الإسلاميّ في أكثر الأحيان»⁽¹⁾. ومن باب الإشارة إلى نماذج تعتنق خيار التفكير الثوريّ، نستدعي وجهة نظر فتحي يكن، بوصفه أحد المنظرين والمشايخين لمثل خطاب كهذا يحدّد وظيفة الحركة الإسلاميّة ومهمتها في ما يلي: «ينبغي أن تكون (ثكنة) لتخريج المجاهدين والأبطال، فضلاً عن أن تكون معهداً فكرياً لنشر الثقافة والمفاهيم الإسلاميّة المجرّدة بين الناس»، بما أنّ أفق الحاضر يتطلّب في نظره «تكوين طليعة قياديّة أو تنظيم حركيّ طليعيّ في مستوى ما تتطلبه المواجهة مع جاهلية اليوم»⁽²⁾. وإن كان حسن الترابيّ تلمّس وجهة لهذا النمط من التفكير، بحسبه مآل طبيعيّ ومنعكس شرطيّ، إذا جاز لنا أن نستلف هذا المفهوم من الميدان السيكولوجيّ، حينما «انقطعت بها السبل؛ أيّ عندما حرمتها الأنظمة من حرّيّة التعبير»⁽³⁾. وبالرغم من نجاعة مفعولها، لحظة تمكّنها من صوغ صورة مغايرة عن العلاقة التي تربط بين الإسلام والسياسة، فإنّها لم تستطع تثبيت وجودها على صعيد المشروع السياسيّ والاجتماعيّ المنبثق في إطار حاضرها؛ وذلك لجملة من الأسباب

(1) السيّد، الإسلام المعاصر، م.س، ص 25.

(2) يكن، فتحي: مشكلات الدعوة والداعية، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1981م، ص 146-154.

(3) الترابيّ: حوارات في الإسلام، م.س، ص 35-36.

التي أتينا على بعضها، ونذيل بعضها الآخر، كما أوردتها أحد دعائها في «عدم وضوح الطريق، والتخبط في ميدان العمل، وإلى السير الانفعالي غير المرتكز على رؤيا واضحة وتصور سليم ومتكامل الوسائل والغايات والأهداف»⁽¹⁾.

ثالثاً: النمط الرجحاني:

إن كان النمط التعاقبي (العمودي) انعقد مسعاه على خيار استحياء الماضي قصد توكيد الحاضر، أو تحدّد بشكل إرجاعي قصد إقصاء الحاضر بتوكيد الماضي، فإن النمط التزامني (الأفقي) على نقيض ذلك، أثر لنفسه خياراً مختلفاً انعقد على تشييد ذاته بأسس تناسب أفقه الزماني. مثل هذا الاختيار جعله يلتبس في هذا البناء مستلف الخيار المكين بتجسير الفجوة بين الذات والغير، ويؤمن الملاذ الأنجع الذي من شأنه أن يمكن للذات مقاماً رفيعاً منيعاً في حاضرها. وقصدنا يستحضر بالذات وجلياً التوجه الحداثي الليبرالي الذي «شكل عنده التيار الثقافي الحديث المرجعية الأكثر تقدماً»⁽²⁾.

وبمقتضى هذا الخيار، يكون قد تموقف موقف القطيعة مع النمط الإرجاعي، وموقف التضادّ مع النمط الاسترجاعي، مع أنه من جنس التضادّ الواصل لا الفاصل بينهما في الحاضر. ربّ تجسير هائل، ينم عن ضرب من التفكير الذي يراهن على تجذير جملة من المخارج الرجحانية، كما انجلى أمرها في الرهان على إحداث ألفة بين النمط التعاقبي في شقيه الاسترجاعي، والنمط التزامني في شقه التضميني، قاصداً إخصاب الحاضر بأنجع السبل الجديرة برفع السلب المستحکم. تلك هي عين المحاولات

(1) الرأي نفسه أفصح عنه فرانسوا بورجا، بقوله: «إنّ عدداً كبيراً من منظري الإسلام السياسي كانوا قد أعلنوا نظراً للرقابة الشديدة على المؤسسات في إطار الديكتاتورية العسكرية التي نشأت بعد الاستقلال، عن اقتناعهم بأنّ النشاط المسلح ضدّ الدولة هو الفرصة الوحيدة لتحقيق أهدافهم» (الإسلام السياسي، صوت الجنوب، ترجمة: لورين ركزي، القاهرة، دار العالم الثالث، 1992م، ص129).

(2) Djait Hicham: L'Europe et l'Islam, Paris, Ed seuil, 1978, P136.

التي وقع إرهابها مع رواد التيار الإصلاحي، لكن هل كل سعي نحو الالتحام يُكَلِّل بالوفاق، وبالأخص إذا امتزج هذا البناء بين أسس وافدة من الغرب ونابئة من الذات، سواء أكانت نابعة من صلب الحاضر أم مستمدة من عمق التراث. ولنا في إشكالية الشورى والديمقراطية، من بين رهط من الإشكالات الأخرى؛ كالعلمانية، والدولة الوطنية، والحكم... أسطح مثال على مقالة المتاهات. عندما تشرع خصومة المفاهيم، وتُنسى مهمّة البناء، ويتيه الحاضر في مهبّ الأفهام.

1. نشدان التوافق:

جسدت التجربة الإصلاحيّة (le réformisme islamique) مهد المحاولات الجادة لرأب الصدع المتحصّل عن النمطين الآنفين، بالإضافة إلى نتاج النمط التزائمي الاندماجي. ولعل إدراج تجربتها ضمن النمط الرجحاني لم يكن من قبيل التعسّف في شيء، بقدر ما كان أيلولة طبيعيّة ناتجة عن ثلّة من الظروف الموضوعيّة التي تموضعت في خضمّها. وستفضي جملة تلك الظروف الطارئة إلى إحداث تحوير عميق في الإشكاليّات التليدة، إلى حيث إفراز قضايا وطروحات مستجدة، تمكّنت من التعبير عن النمط الرجحاني بشكل واف، بدلالة تلك الأنماط المتشظية والمتنافرة التي انتسلت من رحم التيار الإصلاحيّ.

ليس يخفى الرجة الهائلة التي اجترحها الوجود الفيزيائي الأوروبي في «دار الإسلام»؛ بما انطوى عليه هذا الحدث الفيزيقي من مغازي عميقة، كاشفة عن الجهد النظريّ الذي أثمر وجودها، بما أنّ هذا الحضور هو تحصيل حاصل لجهد مبذول على صعيد النظر والعمل. وبحكم التحوير التاريخي الطارئ على سكونيّة الذات، بفعل ديناميّة الآخر، مُني وعي النخبة المثقفة بشقاق وانفصام لم يندمل بعد. وكيف لا؟ وهو لا يكلّ عن تقطير أفكار ما تفتأ تتحدّث بنبرة تملؤها الألم والحسرة على مكانة الذات، وهي

تقع في سلب الأوصاف التي خلفها التاريخ، في حين ينعم غيرها في أزهي عهود التاريخ رخاءً وتقدمًا. والحال على هذا الأمر، ما كان لها سوى أن تلتفت جهة البحث عن العلل، وتبحث في عمق الأسباب، لعلها تهتدي إلى نواجع الأدواء الكفيلة بإصلاح حال وجودها المتعین تاريخياً وفكرياً. بحيث كشفت عن همها وهاجسها من خلال سؤال أثير مداره على سرّ تخلف الذات وتقدم الآخر؛ أي لماذا تقدم الغرب وتأخر الشرق؟. الاهتداء إلى ضرورة يقظة الذات لم يكن محض خيار ذاتي حرّ، بقدر ما يدين بذلك إلى حافز الغيرية وشرطيّة اللحظة التاريخيّة المحصّلة عن واقعة الاتّصال والتواصل بين الذات والآخر، بوصفها حوافز موضوعيّة أوعزت للذات بضرورة إصلاح وضعها ومقامها، فما عليها سوى الشروع في تجسيد الإصلاح نظرًا وعملاً⁽¹⁾.

وكشفًا عن لحظة هذا الاتّصال والتواصل، نورد شهادة لبرتران بادى «منذ بدايات القرن التاسع عشر سرعان ما أدرك المحيطون بالعوامل التقليديّة؛ من مستشارين، ووزراء، وحاشية أنه يمكن محاكاة النماذج والممارسات الدستوريّة القادمة من أوروبا... ونعثر على هذا السلوك بوضوح لدى المصريّ رفاة الطهطاويّ، أو لدى التونسي خير الدين، وكان كلّ منهما مستوردًا متبصّرًا مقتنعًا بمبادئ الليبراليّة السياسيّة التي كانت سائدة في بداية القرن التاسع عشر»⁽²⁾. بيد أنه إذا كانت شهادة برتران بادى مقصورة على الجهود التي بُذلت في سبيل تبيئة أنماط النظم السياسيّة الغربيّة، فإنّ القائمة أعزّ من أن تكون حبيسة الجهود التي أسهم بها كلّ

(1) فلا غرابة إذا اندرجت جملة من المفاهيم (الحرّيّة، والدستور، والحكم، والديمقراطيّة، والبرلمان، والدولة الوطنيّة) التي استوطنت الفكر العربيّ المعاصر، بمختلف تياراته ومرجعياته، بالإجابة والاستجابة عن التحدّيات والأسئلة التي طرحتها الحضارة الغربيّة، وإن كُنّا نلفي المسألة مقصورة من قِبَل المفكر عبد الله العرويّ، على التيّار السلفيّ «فالسلفيّة تعمل على الإجابة منذ القرن الماضي على الأسئلة التي طرحها عليه الليبراليّة». انظر:

- LAROU Abdallah: Islamisme, Modernisme, libéralisme, Esquisses critiques, casablanca, Ed centre culturel Arabe, 1997, P2 - 9

(2) بادى، برتران: الدولة المستوردة، تغريب النظام السياسيّ، ترجمة لطيف فرح، القاهرة، دار العالم الثالث، 1996م، ص136.

من رفاة الطهطاويّ أو خير الدين التونسيّ، بقدر ما تمتدّ لتشمل شتّى جهود مفكرين آخرين؛ كمحمّد عبده، وجمال الدين الأفغانيّ، والكواكبيّ وابن أبي الضياف، وغيرهم من الأعلام الفكرية التي رفعت شعار الإصلاح.

وجدير بالإشارة أنّ لحظة هذا الاتّصال لم تكن ذات منحنى اندماجيّ كليّ أو استقداميّ حرفيّ؛ كما ذهب إلى ذلك برتران بادي، بقدر ما راهنت، وهي تستفيد من غيرها، على إقامة توافق وتناغم ما أمكن بينها وبين الخصوصيات التي تطبع الذات، وهو الأمر الذي أوماً إليه المفكر هشام جعيط في شاهده التالي: «مع أنّ رواد الإصلاحية الإسلامية سعوا إلى الانفتاح على منجزات الحضارة الغربية والعمل على تبيئة أفكارهم ما أمكن ذلك، فقد ظلّ مع ذلك التيار الثقافي التقليدي يشكّل منهاجاً لهم ومرجعية لا غنى عنها»⁽¹⁾. ولنا في الآراء والأفكار التي أفصحوا عنها في خضمّ التفكير في نظم الحكم التي يتعيّن على المسلمين تمثّلها؛ نظراً وعملاً، حتى يستطيعوا أن يظلّوا أوفياء لروح الإسلام ولمتطلّبات الحداثة في آن⁽²⁾، ما يعزّز هذا الشاهد ويثبّته. ومن الأمثلة التي ذاع باعها في مجرى هذا الخيار، نذكر جهود كلّ من: رفاة الطهطاويّ (1802-1973)، باعتباره من الأوائل الذين دشّنوا القول في السياسة من بين أقرانه المحدثين؛ فقد عدّ كتابه «تلخيص الإبريز في تلخيص باريز» أبرز أثر مبتكر يعرّف الذات على نماذج الحكم في الغرب بشكل يخالف ما ألفوه، من خلال عمله على تعريب الميثاق الدستوريّ الفرنسيّ لسنة 1814م، وتعريفه بالتيارات السياسيّة السائدة آنذاك في فرنسا. كما تجلّت معالم التوفيقية لديه من خلال قوله بمشروعية الاستعانة بالنظم السياسيّة والقانونية للدولة الحديثة، بما أنّها لا تتناقض مع الإسلام، بقدر ما أنّها تحقّق المثل التي جاء بها⁽³⁾. وهو المنحنى نفسه الذي استأنفته جهود عدد من المفكرين بعده؛ سواء

(1) Djait Hicham: L'Europe et l'islam, OP, cit, P136

(2) انظر: الشرفي، عبد المجيد: الإسلام والحداثة، ط5، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2009م، ص179.

(3) انظر: م.ن، ص172-173.

تعيّن الأمر في الوصفة الفكرية التي قدّمها محمّد عبده (1849-1905) من خلال دفاعه عن التعددية السياسية، أو ما كشفت عنه مفكّرة جمال الدين الأفغاني، وهو لا يخفي إعجابه بالنظام البرلماني، وبما أفرزه من طفرة نوعيّة على مستوى تنظيم الدولة⁽¹⁾. ومن دون أن نخفل الأثر الذي خلفه المؤرّخ والمفكّر خير الدين التونسي (1810-1890)، وكلّ جهده الفكريّ معقود على الحرص على جسر الهوة بين مرجعيّتين مختلفتين. وحرصه تمظهر من خلال العمل على الجمع، بصورة يندر لها مثيل من قبل، بين الإسلام والعصر، وبين ابن خلدون والماورديّ من ناحية، ونتاج العصور الحديثة من ناحية أخرى. فاقدر بذلك أن يقدم الإسلام بوجه أكثر خصوبة وإشراقاً وفاعليّة وقدرة على تخطّي الصعاب، بشكل يذلّل أمامه العقبات لمعانقة رحابة الأفق⁽²⁾.

تبعاً لهذا الخيار، يكون رواد التّيار الإصلاحيّ قد برهنوا على قدرة فائقة على الاستيعاب والتوفيق، ولم يمتنعوا عن مماثلة ما تأصّل لديهم، وما وفد من غيرهم، بدعوى التضادّ واختراق الخصوصية، بقدر ما تشكّلت لديهم قناعة بكون عدد من الأفكار التي جاد بها الأغيار ليست شيئاً جديداً في الإسلام، بل هي من أسسه ومقاصده. فكان من نتاج ذلك، تحقيق «إنجازات بارزة في شتى المجالات؛ العامّ منها والخاصّ، وأبرز ما يمكن ذكره في هذه العجالة: مفاهيم المواطنة، وعلاقة المسلمين بغير المسلمين في ما كان يُعرف قديماً بدار الإسلام ودار الحرب، ومسألة الدستور»⁽³⁾.

2. نقص التوافق:

إنّ محاولة التناغم التي سعى رواد الإصلاح إلى استنباتها في صلب الذات، سرعان ما بان وهنها، وتعثّر رهانها، وبالخصوص عندما انزاحت مهمّة

(1) انظر: الغنوشي: الحزبيّات العامّة في الدولة الإسلاميّة، م.س، ص251-252.

(2) انظر: جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، ط3، عمان، دار الشروق، 1988م، ص129.

(3) السيّد: سياسات الإسلام المعاصر، م.س، ص159.

التفكير عن المسلك المنشود واندرجت في منعطف غير سليم، لينخرط في مخاصمة المفاهيم. ومن جملة ذلك الجدل المفاهيمي المتشعب، نوميها هنا إلى الذي استعر بين الشورى والديمقراطية. كل طرف طفق يحامي قناعته وإيمانه بصلاح أنموذج بعينه وجدواه؛ هكذا راح «حماة الذات» يدافعون باستماتة عن الشورى كأن الدين سطر بالتمام كصفات انطباقها ومعالم وجودها، وكأن التاريخ السياسي اعتاد وجودها عملاً بمقتضاها. وعلى النقيض من ذلك، أمعنوا في الحط من شأن «الديمقراطية» وحكموا بانعدام جدوى استنباتها في أرض ليست أرضها؛ كأنهم بذلك ينسبون للدين ما لم يشرع به أنموذجاً، ويقرون للواقع وضع ما عرفه ولم يعشه غير زمن ضئيل. وبالمقابل نلني «حماة الليبرالية» ينجزون معهم في اللعبة، بدورهم يتحفظون على مفهوم «الشورى» ليستلطفوا في المقابل مفهوم «الديمقراطية»، بيد أنهم يسلمون رفقتهم أن الديمقراطية ممتنعة؛ لكونها تعد قرينة العلمانية، وأن هذه الأخيرة تنافي كل صلة بالدين. ولم يتفطنوا إلى أن الحديث عن التنافي الموجود، لم يكن إلا لغاية الاستقواء ب«السلطة الدينية»، وأن هذه الأخيرة بدورها لم تكن إلا محض اختراع، تعزز بأدلة مطلقة من الذات، ومحاكاة مستنسخة من الآخر؛ لكي تشكل عامل قوة وسلطة مطلقة لأطراف محددة.

هكذا تاهت الإشكالية الأنفة بين رأي يقبل على مضض إقامة مماهة بين المفهومين، دفعاً لأي التباس في المعنى يعيق معه الفهم والتفاهم⁽¹⁾، ولكن سرعان ما مال إلى تعداد فضائل «الشورى»، وإبراز نقائص «الديمقراطية» (الارتباط بالعلمانية، والصراع المجتمعي، وتملك الشعب لسلطة التقرير)، فجاءت المقالة شائكة غير متكافئة، واكتفت بتعداد إيجابيات «الأنا» وسوالب «الآخر». إلى جانب المقالة التي سعت إلى إقامة محاكاة بين الشورى والديمقراطية، نلني طرفاً ثانياً يرى في هذه المماهة خروجاً عن

(1) انظر: الترايبي، حسن: الشورى والديمقراطية، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، 1993م، ص 22-24.

قوام الدين؛ لكونه أدخل الإشكالية ضمن نطاق الاعتقاد، فكان طبيعياً أن تكون «الشورى غير الديمقراطية»، وأن أيّ لحمة تعقد بينهما يُعدّ خروجاً عن «التصوّر الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع»⁽¹⁾.

ومثل هذا التصوّر، نجد أمره مكرّراً في عدد من القضايا والمفاهيم، وبذلك صرنا أمام طرح ينم عن تشكّل يحسب كلّ وافد وطارئ بدعة، وهنا مكمن القطيعة بينهم وبين رواد الإصلاح. وهكذا نلفي راسخ اعتقادهم يجمع على اعتبار كلّ مستجدّ «من الأحداث في الدين وكلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار... ومن هنا، يعتبرون الديمقراطية كلّها كفر (منكر) يجب مقاومته، وأخذ القرار بالأكثرية بدعة غريبة مستوردة، وكذلك فكرة تكوين الأحزاب أو (الجماعات) كلّها تدخل في دائرة الحديث الصحيح المتفق عليه «من أحدث في أمرنا ما ليس منّا فهو ردّ»⁽²⁾. مقابل هذه النظرة الراديكالية، نجد بعض رواد التنظيم الحركيّ لا يرون غضاضة في الإقرار بكون «النظام الديمقراطيّ أفضل الأنظمة التي تمخّض عنها الفكر البشريّ، كما أنّه يبقى إطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظلّه»⁽³⁾. فالخيار الديمقراطيّ يعد من وجهة هذا الموقف المنفتح بمثابة ومن قبيل الإرث المشترك بين الإنسانية جمعاء، مثلاً في ذلك مثل النهج الصناعي، الذي يمكن له «أن يعمل في مناخات ثقافية وعلى أرضية فكرية مختلفة»⁽⁴⁾.

إنّ الإقرار «بغيرية المفهوم» (أيّ كان) لا ينهض دليلاً للحكم على صلاحيته من عدمه، ومن ذلك القول بعدم صلاحية الديمقراطية. والادعاء بارتباطها بالظروف الموضوعية التي انبجست عنها، فذلك لا يقوم حجة على عدم إمكانها في مجتمعات أخرى، بقدر ما ترتبط هذه الصلاحية أيضاً

(1) يكن: مشكلات الدعوة والداعية، م.س، ص170.

(2) القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 2001م، ص215.

(3) الغنوشي: الحزب العامّة في الدولة الإسلامية، م.س، ص87.

(4) م.ن، ص88.

بالظروف الداخليّة لهذه المجتمعات؛ ممثّلة في نمط الثقافة والتربية التي تشكّل رافداً أساساً للخيال الاجتماعيّ، بالإضافة إلى الإكراهات السلطويّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الكائنة. وما اعترى خيار «الديمقراطيّة» حديثاً، انطبق على «الشورى» قديماً. فقد أثير كثير من اللجاج بصددهما، تأسيساً على اعتقاد راسخ أنّهما غاية، والحال أنّهما مجرد وسيلتين أو بالأحرى آليّتين لتدبير وجودنا المتعيّن تاريخياً.

خاتمة:

لم يكلّ التفكير في السياق العربيّ الإسلاميّ المعاصر عن الانشغال بمصير الذات، وهو يتمعنّ في المنزلة الوجوديّة التي تبوّأها الذات، ومسعاها معقود على أفق واعد، لعلّ الذات تستعيد وهجها الوجوديّ ومفعولها التاريخيّ. لكن هل أفلحنا تفكيرياً في إفادة الذات، واقتدرنا على انتشالها من قعر السكون؟ الواقع يجيب بالنفي، فالأمر لا زال على الحال نفسه، والذات لم تنفكّ بعد من التيه الوجوديّ والعطل الذي يلازمها ملازمة الظلّ لصاحبه. والحال على هذا الأمر، فإنّه بالأحرى أن نسأل إذا كان الفكر أفلح في إفادة نفسه أصلاً قبل أن يعمّ مفعوله الواقع؟ إذا قلنا إنّ التفكير على مجرى نشيط بدلالة موجات التفكير التي تنشط ضمن الفضاء الفكريّ الذي يخصّنا، فهل نعاين الديناميّة عينها على مستوى الواقع؟ لنسلم في نهاية المطاف بالبون الحاصل بين الفكر الذي يهيم في أفكاره، ويعارك نفسه من حيث يخال نفسه أنّه يعارك الواقع، وبين الواقع الذي يعانق الرتابة ذاتها ويجترّ الحسرة نفسها متجرّعاً كلّ مرّة أزمة خانقة، كأنّ الأزمة القدر الذي كتب على الذات أن تجترّه باستمرار. فلا غرابة إنّ اتّصفت مقالة الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر، وهي تستشكل ذاتها في مضمار العصر بجملة من المفارقات، غائصة في ثلّة من المتاهات. ومع الإقرار بحيويّة القضايا والإشكاليّات المثارة، بيد أنّ الكثير من جموع

تلك المحاولات الفكرية المناسبة ما لامست اللباب، ما خلا بعض الجهود الفكرية الرصينة الجامعة بين ثلوث النظر والزمان والخطاب، لكن لم تهتد سبيلها بعد إلى إضفاء المفعول الوجودي على الذات.