الإصلاح والتجدد في أمتي
صناعة توحيدية محلية وحضارية

(١)

إن أول شروط الإصلاح الحقيقي هو أن يكون صناعة محلية صرفًا في حالة الأوطان القطرية، وصناعة حضارية واعية في حالة الكيان الأشمل: الأمة. ومن ثم يتشكل هذا الإصلاح في ممارساته وإجراءاته ثم في تكوينه من المادة الوطنية والحضارية دون غيرها.

فقد تبين لنا من تجارب الإصلاح ومحاولاته عبر القرنين الأخيرين كيف كانت الفكرة ذاتها –عند نقلها من بيئتها إلينا– تتخذ وضعًا فاسدًا وتكون دعوة لإصلاح ضال يفضي في التطبيق إلى خلاف ما أرد ناقلوها من فائدة، أو تتخذ وضعًا حميدًا وتكون دعوة لإصلاح رشيد يفضي إلى تحقيق النفع لمجتمعاتنا وإلى ما تصير به من أدوات مواجهة التحديات القائمة.

لقد مرت على أمتنا ودولها تجارب أمثلة واضحة لما يمكن أن يترتب على إجراءٍ أريد به الإصلاح وضرْب ما يعتبر قديمًا باليًا يقف عقبة في وجه الإصلاح، لما يمكن أن يترتب على ذلك الإصلاح من صدع في بنية الدولة أو المجتمع، ولمحاذير "الإصلاح تحت خط النار". وليس تدمير القديم مما يفضي تلقائيًا إلى فتح الطريق للإصلاح والنهوض المرجوين، ولا إدخال نموذج إصلاحي مما يفضي حتمًا إلى ذلك. وتظل العبرة في فاعلية الإجراء المتخذ بقياس أثره في السياق السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الحضاري القائم.

والمثل الديمقراطي للإصلاح يقف علامة بارزة في تاريخنا الحديث والمعاصر. فمن المعروف أن حركة أحمد مدحت باشا –الداعية للإصلاح والتجديد باسم الديمقراطية والدستور وحقوق الأقليات ومقاومة الاستبداد– قد جرت في ظروف داخلية وخارجية تعصف بالدولة العثمانية، استعان فيها مدحت بتأييد خارجي ما، بينما كانت معالم التأييد الداخلي باهتة أو ضئيلة؛ ومن ثم انتهى الصراع باغتيال الحركة من جهة وازدياد تراجع موقع الدولة أمام قوى الخارج المتكالبة أكثر وأكثر.

وجه الملاحظة هنا، أن الديمقراطية وحقوق الأقليات –وهي من أنبل الأهداف التي تقضي على الاستبداد والاضطهاد، وتمكن الجماهير من حكم نفسها بنفسها– ترد هنا في إطار حركة انقلابية ذات تأييد شعبي مشكوك في حجمه، وفي ظروف اجتماعية غير مواتية. ويقود حركتها حفنة من رءوس الدولة، يوجهون جهودهم لتحقيقها بالسعي الانقلابي قبل "توعية الجماهير وتنظيمها". ثم بعد ذلك، يكون ضمان بقائها معاهدة دولية تبرم مع الدول الطامعة الساعية للتدخل في الشئون الداخلية، الهادفة إلى تفكيك الدولة واقتسام أشلائها؛ فتصير الديمقراطية بابًا شرعيًا للتدخل الاستعماري في شئونها وتنفيذ المآرب.

لقد زالت الدولة العثمانية من الوجود، بعد أن جرت بها كل محاولات الإصلاح باسم المحافظة عليها، والنهوض بها. ولكنها كانت أنماطًا من الإصلاح ضالة، أفسدت حيث أراد منفذوها بها الإصلاح، أو قالوا ذلك. إن ما يلزم نكرانه، حتى بمعيار المنفعة، أن نموذجًا للإصلاح يفد، يكون له من النفع مثل ما له في البيئة الاجتماعية التي تفتقت عنه، برغم اختلاف النسق واختلاف السياق، وأن العصر الأوروبي هو نفسه العصر العثماني ما دام القرن التاسع عشر للميلاد قد شملهما، وأن النماذج التنظيمية والفكرية يمكن أن تتجرد عن

أنساقها ومساقها لتصير –باسم وحدة العصر– حديثة صالحة في ذاتها أو قديمة بالية في ذاتها. وأكاد أتجاسر بالزعم أن زوال الدولة العثمانية: إن كان يرجع إلى عوامل كثيرة، فقد أسهمت في هذا الزوال حركات "الإصلاح والتجديد"، بمثل ما أسهمت فيه روح "الجمود والمحافظة"!.

إن الدلالة المطلوبة من هذ ا المثال لا ترد من الحدث وما أفضى إليه فقط، ولعل العظة هي أهون الدلالات. إنما وجه الاستدلال الأخطر، هو أن قسمًا من باحثينا ومفكرينا يقوِّمون هذه الأحداث بحسبانها من حركات النهوض والإصلاح والتجديد، ويضمونها إلى حركات النضال وأنماط الصحوة الحديثة، ويصمون معارضيها بالتخلف والجمود والانحطاط. وينطوي هذا التقويم على عوار في منهج البحث والنظر. وذلك، إذ يقوم لديهم التلازم بين الحداثة والإصلاح وبين القدم والبلى، وإذ يعتبرون المواكبة الزمنية كافية لوحدة "العصر" بين مجتمعات متخالفة في أنساقها وظروفها المعيشية، وإذ لا يبالون بأثر نقل النموذج في حالة اختلاف الأنساق، وأثر اختلاف الوظيفة المؤادة مع اختلاف الظروف، وإذ يرون النماذج والأنماط صالحة في ذاتها أو ضارة في ذاتها. مع شيوع روح "النصية" والجمود وعدم الاجتهاد، مما قام لديهم سببًا لإنكار فاعلية الموروث والترحيب بالوافد.

وبالجملة، فإن من أخطر وجوه الإفساد القيمي في هذا الشأن، أن ما كان يعتبر عاملاً داخليًّا صار يعتبر عاملاً خارجيًّا في تقويم أحداث التاريخ نفسه. وانعكس الوضع، فصار ما هو عامل خارجي، كالحملة الفرنسية على مصر، صار يعامل أحيانًا كما لو كان عاملاً داخليًا، وذلك عندما ينظر إليه البعض باعتباره عنصرًا مساهمًا وباعثًا للنهوض والتقدم. وقد جرى له هذا التقويم تحت إملاء المفهوم السائد عن "وحدة العصر" بالمعنى الأممي والحضاري، وما ترتب على ذلك من اغتراب والتحاق برباط التبعية مع الغرب. والالتحاق المعنيّ هنا، ليس التحاقًا ماديًّا اقتصاديًّا ولا سياسيًّا، ولكنه التحاق يتعلق بالوعي. وأحسب أن القيمة السائدة لدينا الآن عن "المعاصرة" أو "وحدة العصر الحديث" بمعناها الأممي والحضاري، هي من أسس ما يروج من قيم ومفاهيم تنتج اختلاط الوعي بالذات. وهي من أسس ما نعاني من اغتراب واستلاب حضاري. ولا يقتصر أثرها على إفساد نظرنا إلى واقعنا ووقائعنا من منظور خاص بنا ومتميز، ويرعى صالحنا الحضاري والمادي، ولكنه يمتد إلى نظرنا إلى ماضينا، فيعيد تشكيله على غير ما قام في الواقع الماضي. كما أنه يقيم التبعية والتجزؤ، يقيمهما لا في الواقع وحده، بل في الوعي ذاته.

(٢)

منذ تفتَّح إدراكنا على الأوضاع والشئون العامة لبلادنا، في الأربعينيات من هذا القرن، ونحن نسمع عبارتين تترددان بغير سأم، وبغير شعور بالاصطناع. هاتان العبارتان هما:

- في هذه الأيام العصيبة التي تمر ببلادنا ..إلخ.
- إنّ سنوات التحول والانتقال التي نحياها...إلخ.

العبارة الأولى، نجدها في البيانات الرسمية، وأقوال الساسة ورؤساء الدول والحكومات، وفي خطب الزعماء وغيرهم. والعبارة الثانية، نقرؤها في كتابات المحللين السياسيين والاجتماعيين، والمفكرين وقادة الرأي، والصحفيين والدعاة، على السواء.

وعندما شببنا، وطالعنا أعمال الأجيال السابقة علينا من جيل الآباء والأجداد، على مدى القرن الأخير، وجدنا هذين المعنيين يترددان لديهم ترددهما لدى جيلنا، وإن اختلفت الألفاظ وتراكيب الجمل. ونحن نطمئن إلى القول بأنه –على مدى الأعوام المائة السابقة– كان هناك شعور طاغ لدينا، نتداوله ونتوارثه، بأن الأيام المعيشة أيام عصيبة، وأننا في سنوات انتقال وتحول وترسَّب لدينا من ذلك، أن أيامنا مؤقتة، وأننا لسنا في ظروف عادية.

أكاد أقول: إننا جميعًا نتفق على أن ما نحياه يمثل شذوذًا واستثناء، أو أنه نتوء تاريخي. ولكن العجيب، أننا –مع هذا الاتفاق– جد مختلفون حول ما هو العادي من الظروف، وأننا متصارعون حول بيان ما لا نحياه من الأوضاع، وحول تبين ما يجب أن تكون عليه أحوالنا.

نحن نختلف حول ما كنا فيه وما نصير إليه، وحول تقييم أوضاع الماضي الذي نخرج منه، وتصورنا لأوضاع المستقبل الذي ندخل فيه. نحن نتصارع حول "تقييم" الماضي والمستقبل؛ بمعنى أننا "نتفق" في أن حاضرنا هو مرحلة انتقال من وضع "مختلَف" على تقييمه، إلى وضع "مختلّف" على تصوره.

على مدى المائة العام الأخيرة، عشنا مرحلة الانتقال إلى التحرر؛ وقبل أن يتحقق، دخلنا في مرحلة الانتقال إلى نظم التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية؛ وقبل أن تتحقق، دخلنا في مرحلة الانتقال إلى التعددية. وهذا بالضبط ما أسميه **بالنموّ المعوَّق**، فهو نموّ لا يُتكَفَّل له أبدًا بالمجال الزَّمني الذي يهيئ له المناخ الملائم.

(٣)

وما أشبه الليلة بالبارحة، فعمليات الإصلاح وأحاديثها الجارية اليوم في ربوعنا والواصلة فيما بيننا بخيط من الخارج؛ ذلك الخارج الذي يفرض ذاته علينا تارة والذي يُستدعى من الداخل تارة أخرى، هذه العمليات والأحاديث –الرسمي منها وغير الرسمي– يبدو أن أكثرها لم يستوعب الدرس جيدًا؛ وذلك تبدو علاماته في الأوضاع الراهنة للأمة إجمالاً، وفي الحالة المصرية نطل عليه تفصيلاً.

فكما تقرر بالنسبة لعموم الإصلاح، نقرر أن أول شروط الديمقراطية هو أن تكون صناعة محلية صرفًا، وأن تتشكل في ممارساتها وإجراءاتها وفي تكوينها من المادة الوطنية دون غيرها. وهذا ما عليه الحال فيما نعرفه بما يسمى بلدان العالم الديمقراطي المتقدم. فلا نجد بلدًا من تلك البلاد سمح لنفسه أن يستجلب من خارجه رقابة على شئونه الداخلية. وإن من يتكلم عن الرقابة الخارجية هم من مقلدي الغرب، وكان الأحرى أن يقلدوه في سمة الاعتماد على الذات وحدها، في بناء نظم الداخل ومؤسساته.

ومن جهة أخرى، فإنه ما من هيئة دولية إلا وهي ذات اتصال بالقوى الدولية ذات النفوذ والنفاذ في مقدرات غيرها. ونحن لا نحتاج لفرط تنبه ولا يقظة للتيقن من نفوذ الولايات المتحدة الأمريكية على الهيئات الدولية السياسية والاقتصادية والمالية، ولا أظن أن استقامة أي من هذه الهيئات وحيادها مما يصل إلى حد السماح بأن تُخرج نتائجُ انتخاباتٍ يُصعد بها إلى الحكم في بلادنا قوةً وطنية مناوئة للمصالح الأمريكية.

ونحن عندما نستعين بالقوى الخارجية على أوضاعنا الداخلية إنما نكون قد أقررنا على أنفسنا بأننا غير قادرين على إدارة شئوننا الذاتية، ولا قادرين على حماية مصالحنا الداخلية في مواجهة من هم منا، فكيف نكون قادرين من ثم على حماية مصالحنا وأوطاننا في مواجهة قوى الخارج؟!

وإن المبدأ الساري في السياسات الدولية أن من لا يقدر لا يستحق. ونحن إذا أقررنا على أنفسنا بعدم القدرة على حماية أوطاننا من المستبدين الداخليين، فإن قوى العدوان الخارجي تفهم من ذلك أننا لسنا مستحقين لهذه الحماية. وأنا لا أعرف كيف نطلب المدد ممن وقفوا دائمًا مع المستبدين يؤازرونهم علينا، وكانت قوى العدوان الخارجي هي أصل كل ما عانينا منه على مدى القرنين الأخيرين.

ومن جهة أخرى لا تقل خطورة عن السابقة، نلاحظ أن الظاهر الواضح من متابعة سياسات العدوان الخارجي علينا –في مصر– على مدى العقود الأخيرة التي تلت العهد الناصري، أنها سياسات تفكيك لكل ما لدينا من قوى التماسك السياسي، ومن قوى منتجة ومن مؤسسات وهيئات وغير ذلك؛ تفكيك الجماعة الوطنية، وتفكيك الاقتصاد، وتفكيك الإنتاج الزراعي بما يهدد الأمن القومي لمصر من جهة سد الاحتياجات الضرورية، وتفكيك ما نجح لدينا واستقر من صناعات محلية تنتج بخامات مصرية. ومن أهم ما تشمله سياسات التفكيك هو تفكيك الدولة وأجهزتها. ولهذا التفكيك وسائل وأدوات عديدة تتبع. من بين هذه الوسائل اضطراب سياسات الأجور في المناصب الكبيرة والمعونات الأجنبية التي تصرف في دوائر محددة، اضطراب السياسات المنفذة وتعيين غير الأكفاء، مع تيسير خروج الكفايات النادرة في الخارج وغير ذلك.

وإن الرقابة الخارجية على أي من شئوننا في الانتخابات أو غيرها لن تنتج –في ظني– إلا مزيدًا من التفكيك لما لدينا. وإن ما ينبغي أن يشغل جزءًا من همومنا هو الحرص على ألا تضعف مؤسسات وأجهزة بنيت بجهود الأجيال وصارت جزءًا من ثروتنا الوطنية، إنما يتعين أن نجتهد لتصحيح مسارها وتهيئتها للتوظيف الوطني الإيجابي، في الوقت ذاته الذي نصونها فيه ونحرسها من التفكك والانهيار. وقد لاحظت في بعض القراءات التاريخية أنه حتى في أيام الخديوي إسماعيل، كان الوطنيون أمثال محمد شريف يحرصون على ألا تمتد الرقابة الأجنبية إلى تكوينات الإدارة المصرية. ونحن نعلم من أحوال الحاضر أن ثمة إتاحة للأجانب في شئون إدارتنا، ولكن القصد ألا نزيدها، وألا نوجد مبررًا معنويًا وديمقراطيًا لها، وإن نكون متسقين مع أنفسنا وطنيًا في مطالبنا الديمقراطية الحقة.

نحن نريد أن نقاوم عوامل التفكيك وقواه، وأن تتخذ سياسات مضادة لكل ما يفضي إلى التفكيك لأي من قوانا وهيئاتنا التي بنيت بشق الأنفس على مدى قرنين، وأن نحفظ قوى التماسك لجماعتنا الوطنية ولمؤسساتنا ونستعيدها لصالح الوطن وأمنه وهنائه. وأساس الخشية هنا يرد من أن يكون اكتسب البعض منا شيئًا من ثقافة الشخصنة، فينصرف عن جوهر الحراك الشعبي الإصلاحي العام إلى صراعات الغرف المغلقة، والمفاضلة بين شخص وشخص.

والمعارضة قوة وجماعة وحركة وليست شخصًا، وهي في ظني لا تحتاج إلى شخص يمثلها في معركة انتخابية لم تنضج ظروفها بعد. ومعالجة الشخصنة لا تكون بشخصنة مضادة، إنما تكون بنفي الشخصنة أصلاً وأن يستبدل بها وجود جماعي، وبذلك تؤكد قيمة جديدة وهي قيمة صحيحة ومطلوبة في هذا الوقت بالذات، أي الظهور الجماعي وليس بالتعبير الشخصي الفردي، وأن تؤكد على التماسك الجماعي المعبر عن التيار السياسي الأساسي في مصر بتياراته وفصائله المتنوعة.

(٤)

هذا من ناحية يبدو أنها تركز على الإصلاح والتجديد السياسي باعتباره ذروة سنام الأمر، ولكن ليس هو الأمر كله بل لا يخلو من الحاجة الأساسية إلى أعمدة من الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، بيد أن رأس الأمر هنا يتعلق –في رأيي– بالتجدد الحضاري، بحسبان هذا الأمر يمثل بندًا من بنود "المشروع الحضاري العربي للنهوض". فالمشكل هنا في أساسه مشكل ثقافي وفكري، وهو يتعلق بالنتاج الفكري في مجالات النشاط البشري للجماعة بعامة، سواء بالنسبة للأطر المرجعية التي يصدر عنها الناس، أو التصورات الذهنية النظرية التي ترسم الخطوط العامة لعلاقات البشر بالكون وبالجماعات المتباينة، أو النظم السياسية والاجتماعية التي تشخص تجمعاتهم وتنظم جوانب أنشطتهم الاجتماعية، أو أنماط العلاقات البشرية ووجوه المعاملات بين الناس، أو القيم التي يهتدون بها ويرسمونها في مناحي السلوك المختلفة.

والمشكل أيضًا يتعلق بالتجدد، بما يعني الحركة، حركة النشاط الفكري الثقافي من الماضي إلى الحاضر وإلى المآل المتوقع أو المتصور له في المستقبل، ثم حركة التفاعل بين كل مجال من مجالات هذا النشاط الفكري الثقافي وبين المجالات الأخرى المشار إلى بعضها فيما سبق، أي حركة التأثر والتأثير بين بعضها البعض، وذلك فضلاً عن الحركة الذاتية بين مفردات كل من هذه المجالات وأقسامها وأنواعها، وفضلاً عن الحركة العامة لكل هذه الجموع مع ما هو آت من خارج الجماعة بالوفود أو بالاقتحام أو بالاستجلاب.

والتجدد الحضاري –في ظني– وفي بلادنا وفي زماننا، لا يُكتفي فيه بالتصور الغربي والأوروبي الشائع، من أن الشعوب تسير من التخلف إلى التقدم، ومن الأفقر إلى الأغنى، ومن الأشقى إلى الأسعد، ومن الأسفل إلى أعلى، هذا التصور الغربي الذي يرد مطلقًا في إطار التجربة التاريخية للغرب، إنما يرد في حدود الصدق النسبي بالنسبة لنا في إطار تجربتنا التاريخية أيضًا، فنحن أيضًا نواجه مخاطر ونصادف تحديات، ونلقى انعكاسات ونصاب بهزائم ونفقد أهم ما يبغيه الإنسان وهو الأمن الجماعي، وكل ذلك مرتبط بمسيرة تتراوح بين التقدم والتقهقر وبين السعادة والشقاء وبين الارتفاع والهبوط.

السؤال المهم الذي يجب أن ينطرح علينا، هو كيف يمكن أن يلتئم الصدع، وكيف يمكن أن نعود من جديد أمة واحدة من حيث الإطار الثقافي المرجعي الذي نعبر به عن "وطن فكري" يضمنا جميعًا، مهما اختلفت وجهات نظرنا ومصالح جماعاتنا الفرعية، ومهما تباينت أساليبنا في مواجهة المشاكل وتلمس الحلول. ولا يقوم "وطن فكري" واحد إلا بمرجعية شرعية واحدة تجمع المجتمع كله. لأن المرجعية الشرعية هي ما يفيد قوة التماسك للجماعة، وهي ما يحدد الذات الجماعية ويتشكل بها الضمير "نحن". والشرعية تشكل ذهني غير قابل للانقسام ولا للتجزؤ، وإذا انشقت الشرعية فقد ضاعت، فلا يوجد نصف شرعية ولا ربع ولا ثلاثة أرباع، فإنها إذا انقسمت تبددت.

والجماعة السياسية التي تحمل ضميرًا واحدًا: "نحن، أنتم، هم"، أيًّا كان قيامها على أساس العقيدة المشتركة أو اللغة المشتركة، فلابد لها مع ذلك من اتصال جغرافي وامتداد تاريخي؛ لأن هذا الاتصال والامتداد هو ما يركب من مادة التشكل الأولى "العقيدة أو اللغة" تكوينًا نفسيًا مشتركًا وشعورًا بالانتماء

المشترك وركون الذات الفردية إلى الذات الجماعية. والمرجعية الشرعية هي مضمون هذا الإطار الجامع وركيزة التكوين النفسي المشترك. فالأمر هنا يتعلق بالبنية الأساسية التي تقوم عليها الجماعة السياسية.

من هنا تبدو لي خطورة الانقسام المتعلق بأمر المرجعية الشرعية في الجماعة؛ لأنه انقسام لا أقول يقسم الجماعة فقط، ولكنه يذيبها أو يعرضها للذوبان بما يفقدها من هويتها ومن إحساسها بالذات الجماعية. لأن الشعور بالانتماء هو –في التبسيط الأخير– وضع ثقافي، فهي شعور وإدراك وتشكل فكري. والانقسام هنا يبدو لي أنه أخطر من التقسيم الجغرافي أو التقسيم السياسي إلى دول أو دويلات، لأن أيًّا من هذه التقسيمات الجغرافية أو السياسية يمكن أن يواجه بدعوة للتوحيد تقوم على الشعور بالانتماء للذات الجماعية الواحدة، والأمر في النهاية يكون مردودًا إلى عملية توحيد، وبالعكس فإن الانفصال الثقافي عن الذات الجماعية، تقوم به حركات الانسلاخ السياسية وحركات الانفصال عندما ينمو شعور انتماء مغاير، أو تظهر به حركات استقلال سياسي بالنسبة للجماعات التي تشعر بأنها أرغمت على الخضوع لجماعة غيرها أو على الذوبان فيها.

إن ما يمكن أن يلحظ من خفوت للمرجعية الإسلامية في مرحلة حكومات التحرر الوطني منذ الخمسينيات من القرن والعشرين، إنما يرد –في ظني– إلى أسباب؛ منها المؤقت نسبيًا ومنها الأبقى نسبيًا. وهي في ظني لا تتعلق في غالبها بموقف من الإيمان، أو من المعتقد الديني الإسلامي. بل ربما كان الجامع بين كل ذلك أن الحكومات قررت ما يناسب سياستها بغير قيد عليها من مضمون لمجموعة حقوق مرتبطة بمصدر للشرعية يتبناه المحكومون ويحرسونه ويحتكمون إليه. هذه المكنة الطليقة كفلها للحكومات أن المرجعية صارت مرجعية وضعية بالتوظيف الذي جرى لها في بلادنا. ومن هنا فالحكومات تتمسك بالعلمانية وبالمرجعية الوضعية لا إيمانًا بوصفها فلسفة ولا تمسكًا بطريقة توظيفها في الغرب، ولكن إطلاقًا لممارستها من أي قيد حقوقي يرد من خارجها، فهي لم تعد فقط ذات قرارات شرعية، ولكنها صارت هي الشرعية ذاتها وهي القوامة على مصدر الشرعية وهي راسمة الإطار المرجعي، وتحولت كلمة أبي بكر الصديق –رضي الله عنه– إلى أن صارت "أطيعوني ما أطعت نفسي"؛ لأن الدولة لم تعد مشروعة فقط، إنما صارت هي مصدر المشروعية.

موقف الدولة –في عموم الأمة– هذا من المرجعية الوضعية موقف ذرائعي وليس موقفًا عقيديًّا ولا موقفًا مرجحًا لتوجه فكري نظري، إنها فقط تدعم ما يطلق قيدها ويفك إصرها ويجعلها طليقة في التقرير والتنفيذ، وكذلك شأن النخب السياسية والاقتصادية التيس تنشط في إطار النظام السياسي والاجتماعي الذي تقوم عليه الدولة وتسمح به.

ولكن تبقى هناك نخبة أخرى هي النخبة الفكرية، التي تعمل في مجال تدريس العلوم الإنسانية في السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع، وفي مجال هذه البحوث وفي مجال الفنون والآداب الذائعة. وهذه النخبة يغلب عليها الطابع العلماني بوصفه فكرًا تتبناه وتؤمن به وتدفع عنه وتناصره وتستهدف أن يسود في المجتمع. ومنها تصدر كل هذه المعارك الفكرية وصخبها الذي يملأ الحياة الفكرية. وفكرها له ثبات واستمرار لأنه تقوم على تدريسه كليات للعلوم الإنسانية بالجامعات الحديثة، مما يتلقى بالنقل والترويج للنظريات الفكرية الوافدة من الغرب، ولكنه فكر لا يذيع بين الجماهير، ولا تكاد تنجذب إليه الغالبية من النخب السياسية والاقتصادية والادراية والمهنية، إلا بقدر ما يفيدهم ذلك في أدائهم العملي في المجال المتخصص لكل منهم، بغير تبنٍّ للأسس الفلسفية التي يقوم عليها ولا انجذاب لأصوله النظرية.

ومن جهة أخرى، فنحن يتعين أن نميز بين الموقف أو المأخذ الثقافي المتعلق بالإطار المرجعي وبين النظريات الاقتصادية والتوجهات والمواقف السياسية والاجتماعية. لقد جرى خطأ مشترك وقع فيه –في ظني– كل من مؤيدي المرجعية الإسلامية ومعارضيها، ذلك أن المؤيدين للمرجعية الإسلامية –وهم في معرض التأكيد على أن الإسلام دين ودنيا– نظروا إلى الإسلام باعتباره نظامًا سياسيًا واجتماعيًا، نظروا إليه لا بحسباته مرجعية عامة يمكن أن تتفرغ بمبادئه وأصوله وأحكامه نظم متاينة وفقًا لأوضاع الزمان والمكان وطبقًا للمذاهب الفكرية في استخلاص الأحكام، لم ينظروا إليه بهذه السعة ولم يراعوا إمكانات التنوع والتعدد في الأحكام والنظم التي يمكن أن تنبعث عن مبادئه وأحكامه، إنما قالوا عن الإسلام إنه يقيم نظامًا وحيدًا، واختلفوا في هذا النظام الذي تقيمه مبادئ الإسلام وأحكامه، فمنهم من قربه إلى الديمقراطية ومنهم من استقل به عنها وركز جهده على ذكر الفروق بينهما، ومنهم من قربه إلى توجهات العدالة الاجتماعية التي صاغت بها الاشتراكية دعاواها وتصوراتها، ومنهم من ميز نظام الإسلام عنها امتياز تناقض.

ومن هنا ووضع الإسلام بحسبانه محض نظام سياسي محدد، أو محض نظام اجتماعي اقتصادي معين، وصار يدور في إطار الصراعات السياسية والاجتماعية حسب خيارات القوى السياسية والاجتماعية المختلفة لنظم السياسة والاقتصاد، وجرت التسوية بين الإسلام وبين الديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية والشمولية والاستبداد وغير ذلك، جرت هذه التسوية سواء بالتماثل بين الإسلام وبين أي منها، أو بالقول بأفضلية أي منها عليه أو العكس، ونظر إلى الإسلام باعتباره واحدًا من هذه النظم/ سواء ولدى المدافعين عنه أو لدى المدافعين عن أي من هذه المذاهب والنظم الأخرى. ولا زال هذا التصنيف يرد كثيرًا في تصنيفات الفكر السياسي الاجتماعي حتى اليوم، فيقال إن التيارات السياسية الاجتماعية الدائرة في مجتمعاتنا اليوم، هي التيار الإسلامي والتيار الليبرالي والتيار القومي والتيار الاشتراكي.

والحقيقة في ظني أن ثمة خطئًا منهجيًا وقع فيه هؤلاء وهؤلاء، ذلك أن المقارنة لا يصح أن تنعقد إلا بين نظم ومذاهب تتشابه في مستوى التعميم والتجريد أو في المجال النوعي الذي تقوم فيه، فالاشتراكية تقارن مع الرأسمالية لوحدة مستوى التعميم واتفاق المجال النوعي بجامع كونهما من النظم الاجتماعية الاقتصادية، والديمقراطية تقارن مع الشمولية لوحدة ومستوى التعميم واتفاق المجال النوعي بحسبانهما نظمًا سياسية، والدين الإسلامي يقارن مع الدين المسيحي بذات المنهج، بحسبانهما كليهما نظر ديني يتعلق بصلة الإنسان بخالقه وتصور الإنسان لخالقه.

ومن حيث الإطار المرجعي للنظم والمعاملات، فإن الإسلام هنا إنما يقارن مع العلمانية أو مع المنهج الوضعي؛ لأن الأمر هنا يتعلق بالأساس المعرفي للحسن والقبح في أفعال العباد، ويتعلق بالإطار المرجعي للشرعية في النظم والمعاملات والسلوك. وإن الإطار المرجعي والمنهج المعرفي يمكن أن تصدر عنه أو تتفرغ منه أنواع من المذاهب السياسية والاجتماعية ومن النماذج التنظيمية ومن أحكام المعاملات وقيم السلوك.

ولتبين هذه السعة وحدودها في الإطار المرجعي الإسلامي، فالظاهر في يقيني أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة أمة خرجت من كتاب واحد، هو القرآن الكريم وما فصله وبينه الحديث الشريف متصلا به، إن كل ثقافة هذه الجماعة وكل آدابها وفنونها وجهودها العقلية والوجدانية تمحورت حول هذا الكتاب. وهذه ليست حقيقة عقيدية فقط ولكنها حقيقة تاريخية أيضًا تضم الغالب من تراث هذه الجماعة على مدى

يناهز اثنى عشر قرنًا. فالثابت في هذه الرؤية الحضارية هو في ظني ما أورده هذا الكتاب وما جاء بالسنة مبينًا ومفصلاً. ونصوص الإسلام وردت نصوصًا منزلة من الله سبحانه فهي ثابتة لا تتعدل، وهي آتية من خارج الزمان فهي باقية رغم تغير الزمان، وثبوت ذلك هو موقف اعتقادي، بحيث إن الإسلام ينتفي بانتقاء الإيمان بهذا الأمر.

ومن منطلق هذا الثابت، ومن معين هذا الإطار المرجعي يجب أن تنطلق رؤى الإصلاح وخطواته، وان يقايس ما يرد من دعوات ونظم للإصلاح من الخارج. فالإصلاح في أمتنا لا يصلح إلا أن يكون منها وبما يتفق مع مرجعيتها الجامعة، ومصالحها الذاتية، ورؤيتها المتسامحة مع العالم من حولها.

والحمد لله.

طارق البشري