

مقدمة الطبعة العربية

محمد أركون

من من لا يشعر اليوم بالضرورة القصوى لاستخدام كل مناهج العلوم الاجتماعية وأمكانياتها المعرفية من أجل التفكير جدياً بالمضامين التاريخية الموضوعية، وبالشلل الجغرافي - السياسي، وبالمثل العليا أو القيم المعيارية الناموسية، وبافق الرجاء والأمل المتضمنة كلها في هذا العنوان الثلاثي الأبعاد: الاسلام، اوروبا، الغرب؟ قلت الحاجة القصوى للتفكير الجدي أو العلمي، وليس الاكتفاء بتلك الخطابات الايديولوجية التي تهيمن علينا اليوم بشكل مطلق تقريباً. فهذه المصطلحات الثلاثة: اسلام، اوروبا، غرب، تعرضت لأدلة مهوسنة ومباغع فيها. ولهذا السبب فينبغي أن نعيد التفكير فيها لكي نحلّ الصورة التاريخية (أو الواقعية) محل الصورة الايديولوجية. وينبغي أن نوضح الأمور من جديد وأن ننظر إليها بشكل نقدي، أي أن نعرّيها من أبستها الايديولوجية السميكة. ينبغي أن ننظر إليها من خلال منظورات لم تعرف من قبل، وذلك لكي نقدم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الاسلام والغرب، أو عن تصور كل من المسلمين والغربين لبعضهم بعضاً. فالصورة المتبادلة بينهما، أي التي يتلکها كل طرف عن الطرف الآخر غير صحيحة على الاطلاق. يضاف إلى ذلك أن الأمور غائمة ومشوشة إلى حد بعيد، ولا يمكن أن نظل إلى ما لا نهاية تحت رحمة التصور الايديولوجي الذي يتحكم بنا. لقد كنت شخصياً منذ زمن بعيد مهموماً بهذه المسألة وراغباً في لعب دور الوسيط الفكري بين كلتا الجهتين لكي أجلو هذا الضباب أو الغموض أو سوء التفاهم الذي يرین على كلا الطرفين بسبب التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ. وقد وضعت هذا العمل دائماً نصب

عنيي وشكّل بخيتي وأمنتي بصفتي أستاذًا جامعياً وباحثاً في مجال الفكر الإسلامي. وعندما دعتني جامعة Amsterdam للتدريس فيها كأستاذ زائر لمدة سنتين (1991 - 1993) طلب مني «فريتز بولكستاين» زعيم الحزب الليبرالي الهولندي، إجراء مقابلة أولى لكي تنشر في إحدى الجرائد الهولندية. ولكن الحديث يجر الحديث، والنقاش يأخذ بتلاييف النقاش. وسرعان ما توسيع هذه المقابلة البدائية وتضخمت حتى تجاوزت حجم المقابلة الصحفية العادلة، بل وأخذت أبعاد كتاب كامل.

في الواقع أنه كانت قد حصلت لي تجربة مشابهة عام 1980، عندما أجرى معي الصحفي الإيطالي «ماريو أروزيو» مقابلة مطولة نشرت بعدئذ في كتاب بعنوان: «الإسلام، الدين والمجتمع»، منشورات سيرف، باريس، 1982.

M. Arkoun: L'islam, religion et société, Cerf, Paris, 1982.

ولكن الشيء الجديد، هذه المرة، أو في هذه المقابلة، يكمن في عدة أشياء، أولها: حجم الشخصية السياسية التي قابلتني، والأهمية الثقافية والفكيرية للتساؤلات التي طرحتها عليّ، ثم نوعية المعاملة الكريمة والديمقراطية التي تلقاها المجاليات الإسلامية المغتربة في الديار الهولندية، ومن قبل السلطات الهولندية بالذات. وكل هذا شجعني على المضي قدماً في تفكيري وعلى تعميق الفصل أو التمييز بين مصطلح أوروبا والغرب، انطلاقاً من موقعين أساسيين للفكر النقدي إزاء الأحداث السياسية الجارية. يتمثل هذان الموقنان في تجديد النظر بالشيعتين التاليتين:

١ - تاريخ ما أفضلي أن أدعوه بالحدث الإسلامي، ومجتمعات أم الكتاب/ الكتاب. (أي المجتمعات اليهودية، فالمسيحية، فلاسلامية). وسوف يرد توضيح هذا المصطلح الصعب والغامض فيما بعد.

٢ - رهانات المعنى المرتبطة بإرادات الهيمنة للقاراء الأوروبيية أولاً، ثم لهذه القارة ذاتها بصفتها متضامنة مع ما تفضل أن تدعوه بالغرب ثانياً. وهي تدعوه كذلك من أجل تهييش العالم المتوسطي وبنائه أو عزله عن الغرب. إن أوروبا، إذ تفعل ذلك، تقوي أو تدعم تلك القطعة القديمة الحاصلة بين كلتا صفتتي البحر الأبيض المتوسط: أقصد بين الضفة الجنوبية - الشرقية/ والضفة الشمالية - الغربية. وهكذا يصبح العالم العربي والإسلامي شرقاً، في حين أن الشرق الحقيقي يتبدىء فيما بعد أفغانستان، أي الهند والصين... (فالعالم العربي - الإسلامي غرب بالمعنى الجغرافي والحضاري وليس شرقاً كما نتوهم...).

كان المؤرخ البلجيكي المعروف هنري بيرين قد افتح تلك المحادثة العتيبة بين

الاسلام والغرب منذ أن نشر كتابه عن «محمد وشارلمان» عام ١٩٣٧ في بروكسل. أقصد بالمحادلة العتيقة هنا إثارته لتلك القطيعة القدية التي فرضها الاسلام منذ توسعه الأول وهيمنته في حوض البحر الأبيض المتوسط: أي في ذلك النطاق المغرافي الذي كان موحداً قبل ظهور الاسلام من قبل الامبراطورية الرومانية واليسوعية (أو ما يدعى بالسلام الروماني). وفجأة جاء الاسلام لكي يخلخل أسس هذا التوازن بتتوسيعاته وفتحاته المعروفة. وعندئذ حصل الصدام بين كلا الطرفين لأول مرة، ثم استمر بفتح اسبانيا واستعادتها، وصولاً إلى العصور الاستعمارية الحديثة والصراع العربي - الاسرائيلي. وإنذا فالتنافس على حوض البحر الأبيض المتوسط قديم العهد بين كلا الطرفين. إنني أريد إعادة فتح هذه المناقشة التي أثارها هنري بييرن في مطلع هذا القرن. كما وأريد إغناها عن طريق طرح تساؤلات جديدة ليس فقط على مسيرة التاريخ الثقافي لكلا الضفتين، وإنما أيضاً، وبشكل أكثر، على المكانة المعرفية والوظائف النفسية - الاجتماعية - السياسية للظاهرة الدينية. وسوف يلاحظ القارئ من خلال تصفح الكتاب أن هذا الهم كان مسيطرًا على كل أجوبتي. فقد ابعدت قصداً، وبشكل كامل، عن كل الأحكام المسبقة والأجوبة الجاهزة التي يمتلكها المواطن الأوروبي أو الغربي بشكل عام عن عدد متزايد من المسلمين وغرائبهم و«شذوذهم» (بالنسبة له) أو شذوذ عاداتهم وتقاليدهم... الخ، (انظر كيف يرى الأوروبيون إلى عادات الحاليات الاسلامية المغتربة وتقاليدها).

كان هذا الكتاب قد نشر لأول مرة في هولندا وباللغة الهولندية. وقد فضل الناشر الهولندي اعتماد عنوان «الاسلام والديمقراطية» لأن المجتمعات الأوروبية مهمومة أولاً وقبل كل شيء بمسألة دمج الحاليات الاسلامية في بلادها دون أن يؤدي ذلك إلى زعزعة أسس المكتسبات التاريخية والقانونية والثقافية لدولة القانون والمجتمع المدني في أوروبا. يعني أنها تريد لأبناء هذه الحاليات أن يستوعبوا قيم العلمنة والحداثة والديمقراطية ويتخلوا عمما ينافيها، ويعارض معها في عاداتهم وموتهم الثقافي. وهذا هو معنى المقارنة بين الاسلام والديمقراطية. هذا فيما يخص الناحية الأوروبية. وأما فيما يخص الناحية العربية - الاسلامية فإن المخابهة الخامدة بين الاسلام والديمقراطية قد حظيت بأدبيات غزيرة خلال فترة قصيرة من الزمن (فترة السنوات الأخيرة). ولكنها كتابات تيجيلية وشعبوية تدغدغ عواطف الجماهير أكثر مما هي أدبيات علمية موزونة. وقد ترسخت في الآونة الأخيرة في المخيال السياسي - الديني لجماهير عريضة واسعة. وأصبحت النظرة لكل ما هو غربي أو أوروبي مشوهة ومشبوهة. وإنذا فالنظرية العدائية متبادلة من قبل كلا الطرفين. ولذا فإن الحاجة أصبحت ملحة لمراجعة الأمور نقدياً

وتصحيح المنظورات واستكشاف الآفاق المحتملة. وهي أشياء تتجاهلها عادة تلك الكتابات أو الخطابات الأيديولوجية التي يرود لها جو العداء والكره ولا يمكن أن نترعرع وتزدهر إلا من خلاله. فهي لا تنفك تتحدث عن التوترات والصراعات المندلعة بين الإسلام، وأوروبا، والغرب ولا تنفك تشحن النفوس بالضغائن. وبما أنني لن أتبع طريق المحاباة أو دغدغة العواطف فإني أخشى أن يجد القارئ العربي - الإسلامي صعوبة في فهم مقصدي العميق وتفكيري. فالواقع إنني أغلب في جميع كتاباتي حق المعرفة والتحليل النقدي لرهانات المعنى على كل عصبية قومية أو دينية. كما وأغلبها على تلك العصبية العتيقة المشهورة تحت اسم «الجهاد». ونحن نعلم كم يحتل هذا الشعار من أهمية اليوم في ساحة الإسلام المعاصر الذي يعتبر نفسه وكأنه قد غلب على أمره، واعتنى عليه، وشوه من قبل القوى الbagية في الغرب (الطاغوت، الشيطان الأكبر... الخ). فالتيار الإسلامي السائد حالياً يعتبر أن الغرب معاد له بشكل منتظم و دائم، ولا يستطيع أن يفهم الأمور إلا من خلال هذا المنظور، منظور العداء والصدام، وال الحرب والضرب. ولكننا نعلم أن الأمور أكثر تعقيداً من ذلك، وأن هناك تناقضات وعقداً تاريخية مزمنة لم نفكر فيها جيداً حتى الآن ولم نحلها. إنها تناقضات معاشرة من قبل المسلمين والعرب بشكل مأساوي وذلك تحت ضغط حداة كانت قد تولدت و تبلورت في الغرب دون مساهمة أي مجتمع متاثر بالحدث الإسلامي، لكيلا أقول دون مساهمة أي مجتمع إسلامي. وأنا أفضل التعبير الأول على الثاني لأنه أكثر دقة من الناحية العلمية كما سأبرهن على ذلك فيما بعد، ومن خلال الكتاب كله. وحدها الحداثة المادية معروفة في المجتمعات الإسلامية. وهي مستهلكة، بل ومستهلكة إلى حد التخمة، من قبل الأوساط الغنية في هذه المجتمعات المتلابة بالفقر والبؤس. ولهذا السبب نجد أن هذه الأوساط الغنية متضامنة مع الطبقات الاجتماعية التي تقابلها في الغرب أكثر مما هي متضامنة مع أبناء شعبها الفقير: أي مع الطبقات الشعبية التي يدافع عنها الإسلام السياسي والنضالي. أنا لا أقول بأن الحداثة الفكرية غائبة عن هذه المجتمعات. ولكنها محصورة ببنخبة من الأقلية المثقفة. فقد كانت دائماً محجّمة من حيث الانتشار والطاقة الابداعية من قبل المسلمين المسماة لايديولوجيا الكفاح (وهي الترجمة المعاصرة أو الملمونة لمفهوم الجهاد القديم). ومن المعلوم أن ايديولوجيا الكفاح قد نشأت و تبلورت أثناء فترة الاستعمار، ثم استمرت بدرجات متفاوتة حتى الآن. وقد كانت في البداية ذات طابع قومي علماني، ثم أصبحت الآن ذات طابع إسلاموي أصولي. بمعنى آخر فإن ايديولوجيا الكفاح والصراع لا تزال تحول حتى الآن دون انتشار الحداثة الفكرية في أرض العرب

والاسلام. بمعنى آخر أيضاً فإن الطابع الكفاحي - النضالي الذي لا يمكن لأحد أن ينكر دوره وأهميته في بعض الفترات لا يزال يتغلب حتى الآن على الطابع المعرفي أو الاستمولوجي الحض. وبالتالي فال الفكر النقدي محجوم بالضرورة في كل المجتمعات العربية والاسلامية. هذا يعني أن مشكلة الاسلام / والديمقراطية غير مطروحة ضمن منظورها الصحيح، ولا يمكن أن تطرح ضمن مثل هذا الجو الحامي الشديد الهيجان والانفعال. فهي واقعة تحت تأثير المغالطات التاريخية والإسقاطات المناسبة جداً لايديولوجيا الكفاح أو للمختلط التبجيلي والتبريري السائد في العالم العربي والاسلامي. بمعنى أنهم لا ينفكون يرددون بأن الاسلام قد عرف الديمقراطية قبل الغرب والعصور الحديثة. وهذا إسقاط مفضح. ولكن هذه المغالطات والأحكام المسبقة والتصورات الشائعة لم تعد مقبولة ولا محتملة من قبل الفكر التاريخي والانتربولوجي النقدي وينبغي أن نضع حداً لإسقاط أفكار الحاضر على الماضي. بقى أن نقول بأن هذا الوضع لا ينحصر بالإسلام فقط، وإنما يخص أيضاً مشكلة المسيحية / والديمقراطية، واليهودية / والديمقراطية، أو البوذية / والديمقراطية... فالمؤمنون من كل الأديان يرفضون فكرة التطور والتاريخية ويعتبرون أن الأديان تحتوي على كل شيء.

لكي نعمق تحليل هذه الموضوعات، ولكي نفتح فضاء جديداً للتواصل والعمل التاريخي، فسوف نستعيد هذين المحورين الأساسيين من البحث والمحادلة والتفكير. بالطبع فلن نستطيع استنفاد كل المشاكل التي سنلاقيها في طريقنا، وذلك لأنها متتشعبة وغزيرة جداً. ولا غرو في ذلك فهي تشمل كل تاريخ الفكر الذي ساد في الفضاء المتوسطي. وهذا الفضاء الفكري يتطلب معالجة جديدة: أقصد يتطلب إعادة الملمة أوصاله المتفرقة وإعادة كتابة تاريخه من جديد وبشكل مختلف مختلفاً عما سبق. وهذه هي الطريقة الوحيدة للقضاء على الحزارات العتيقة أو على الأقل التخفيف منها. ففي الماضي كان يكتب من وجة نظر هذه الجهة دون تلك، واليوم ينبغي أن يكتب بكل عدل وإنصاف من كل الجهات ودون استبعاد أو نبذ أي جهة. لقد تعرضت في هذا الكتاب لجوانب عديدة من إعادة كتابة التاريخ هذه. وأود أن ألح هنا على مسائلتين اثنتين تتمثلان بمفهومين أساسيين هما: *الزحزحة والشجاوز*. بمعنى: ينبغي علينا أن نزحح أولاً ثم نتجاوز ثانياً كل الأجهزة المفهومية والمقولات القطيعية والتحديات الراسخة الموروثة عن الماضي، سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الاسلامي، أم إلى جهة التراث الأوروبي - الغربي. فهذه الرواسب والتصورات الماضوية شائعة جداً لدى كلا الطرفين وتشكل أحکاماً مسبقة تمنعنا من رؤية الأمور بوضوح، أي من تشكيل نظرة تاريخية حقيقة كما وقمع أي لقاء حقيقي بين الطرفين. لا ريب

في أن عقلانية العلوم الاجتماعية ومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوروبية - الغربية أكثر من شيوعهما في المجتمعات الإسلامية عربيةً كانت أم غير عربية. ونحن نعلم أن هذه العلوم كانت قد نشأت منذ زمن بعيد ورافقت (إن لم تكن قادت ووجهت) التطور الصناعي والعماني والسياسي والقانوني والمؤسسي للمجتمعات الأوروبية. وهذا ما لم تشهده المجتمعات العربية والاسلامية حتى الآن. وينبغي أن نأخذ هذا التفاوت التاريخي بعين الاعتبار، ولأ فلا نفهم شيئاً من شيء، ولن نتحرر من التفسيرات الخاطئة التي تقيم التضاد المطلق بين شيئين: أي بين الاسلام «المضاد» للعلم والفلسفة والعلمانية بحسب زعمها، وبين الغرب المحبذ لكل هذه القيم والمحظى لها. ولكننا نعلم أن الاسلام في العصر الكلاسيكي كان محباً للعلم ولم يعي تطوريه. فكيف نفسر ذلك؟ هذا يعني أن العلوم الاجتماعية (أي الانسانية) ومناهجها المحسوسة والملموسة في الدراسة هي التي تستطيع أن تفسر لنا سبب تطور المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة، وتختلف المجتمعات الاسلامية على كافة الأصعدة أيضاً. وهي تحررنا بذلك من التفسيرات المثالية والجوهرانية الجامدة التي تلقي اللوم كله على العقائد الدينية للبشر، وتنسى الدور الكبير الذي تلعبه البنى الاجتماعية والاقتصادية والصناعية والتكنولوجية في حسم مصير المجتمعات البشرية. فالتفاوت التاريخي المذكور يعود إلى ظروف تاريخية معينة وإلى عوامل مادية محسوسة، وليس إلى تخلف الاسلام بجوهره أو تقدم المسيحية بجوهرها. ينبغي أن نبتعد دائماً عن التفسيرات الجوهرانية أو العنصرية التي تلتصق بشعب ما خصائص أزلية. فالعامل الديني يلعب عميقاً الدور نفسه في هذه الجهة أو تلك. ويكتفي أن نلقي نظرة على مسيرة التاريخ المحسوس في كلتا الجهتين لكل تتأكد من ذلك. فالعقل العلمي والتاريخي في أوروبا صعد منذ القرن السابع عشر ضد العقل المسيحي الأصولي المهيمن ومن خلال صراع هائل وخصب معه. وكذلك الأمر فيما يخص العقل العلمي والفلسفي في الساحة العربية والاسلامية. فهو أيضاً سوف ينهض من خلال صراع داخلي عنيف ومتمر مع العقل الاسلامي الأصولي. وما يحصل الآن ليس إلا فاتحة البدايات لهذه المواجهة الكبرى.

الحدث الاسلامي ومجتمعات أم الكتاب / الكتاب

إن مصطلح الحدث الاسلامي - الذي نستخدمه عن قصد بدلاً من مصطلح الاسلام الشائع على كل لغة ولسان - يتتيح لنا أن نصيّب عدة أهداف في ضربة واحدة. فهو يتتيح لنا أولاً تمجيد الاسلام في التاريخية بدلاً من أن يبقى مفهوماً مثاليّاً

مجردأ خارج الزمان والمكان. وهو ثانياً يتيح لنا أن ننفُّذ مفهوم الاسلام من كل التراكمات والاضفاف الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مر القرون. فعن أي اسلام نتحدث: هل هو اسلام العصر الكلاسيكي، أم اسلام عصر الانحطاط؟ وهو ثالثاً يزيل البداهة العفوية عن مفهوم الاسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة اسلام. فمن لا يعرف ما هو الاسلام؟ وهل يمكن لمسلم أن يجعل ما هو الاسلام؟ ولكن هناك فرق بين المعرفة التاريخية، والمعرفة التججيلية والتقليدية السائدة.

وقد تزايد هذا الخلط والاضطراب في استخدام كلمة اسلام منذ أن كانت أنظمة الدولة الناهضة بعد الاستقلال قد استولت على النظام الرمزي الأعلى الذي يتجسد في الاسلام. فادعت بأنها اسلامية لكي تخليع الشرعية على ذاتها في أعين الجماهير. ثم ظهرت الحركات الأصولية الحالية وراحت تقوم ب زيارة محاكائية على مفهوم الاسلام وتحاول أن تختكره لصالحها وحدها وتتفى عن هذه الأنظمة القائمة أية صفة أو شرعية اسلامية. وبلغت المزاودات أقصاها في السنوات الأخيرة بين الحركات الاحتجاجية الأصولية وبين معظم الأنظمة السائدة في العالمين العربي والاسلامي. ولا غرو في ذلك، فالصراع يدور حول أعلى ذروة في الوجود: ذروة الشرعية والشرعية. وبما أن الاسلام يمثل الرأسماں الرمزي الأعظم للمشروعية في هذه البلدان فإن الصراع على امتلاكه أو احتكاره كان عنيفاً وضارياً. فهو يخبيء وراءه مباشرة، الصراع على السلطة. في الواقع أن هذه المزاودة المحاكائية على الاسلام كانت قد ثارت منذ زمن بعيد: أي منذ الفتنة الكبرى. فكل فرقة تدعي أنها تمثل الاسلام الصحيح دون سواها.

وقد سالت الدماء من أجل احتكار المشروعية. ثم استمرت هذه المزاودة الصراعية والمحاكائية وما انفك تظاهر في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية. نضرب على ذلك مثلاً من جملة أمثلة أخرى لا تعد ولا تحصى: مزاودة الموحدين في المغرب على المرابطين من أجل انتزاع السلطة السياسية من أيديهم (ابن تومرت). فقد زاودوا عليهم اسلامياً لكي ينتزعوا السلطة من أيديهم. إن مفهوم الحدث الاسلامي يتيح لنا أن نفهم كيفية احتكار الدين أو تأميمه لأول مرة من قبل الأمويين. ثم تزايدت عملية التأميم والاحتقار هذه في ظل العباسيين ولكن رافقتها عندئذ حركة ثقافية وعلمية وفلسفية غنية جداً. ومن المعلوم أن العباسيين كانوا قد زاودوا على الأمويين اسلامياً أيضاً من أجل إسقاطهم. ثم استلم العثمانيون الراية بعدئذ واستلمتها منهم الدول الحالية بعد سقوط الامبراطورية العثمانية. ولكن أصبح واضحاً منذ عهد العثمانيين أن الحضارة الفكرية والثقافية التي رافقت الاسلام في عهد العباسيين قد ذابت وانتهت. وراحت الإرادة السياسية لهذه الامبراطورية تهتم أكثر فأكثر بالدين الشعوي وتهمل

المناظرات الفكرية والعقائدية الكبرى التي تميز بها العصر الكلاسيكي. ثم أصبح رجال الدين (أو «العلماء») المسؤولون عن تسيير أمور التقديس مجرد موظفين إن لم نقل خدماً لدى السلطة السياسية منذ عهد العثمانيين وحتى اليوم. وتزايدت الروايات الدينية أو الروابط الصوفية في كل الأمكنة البعيدة التي تستعصي على سيطرة السلطة المركزية. وأصبح هذان الشيئان يمثلان الخصوصتين العظيمتين للحدث الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر على الأقل. عدّل دخل الإسلام في مرحلة التكرار الريتيب والهمود الطويل، الطويل.

بعد هذا العرض السريع جداً يمكن للقاريء أن يفهم سبب لاحجي، ومنذ وقت طويل، على ضرورة التمييز بين الحدث القرآني / والحدث الإسلامي، (أو الظاهرة القرآنية / والظاهرة الإسلامية). فالمسلمون يطابقون بينهما في حين أنهما متمايزان. فهناك مسافة واضحة بين الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي، وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد. فال الأول (أي الحدث القرآني) يدل على الانشاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماماً في الزمان والمكان. ولكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنامنذ أن كانت قد تشكلت رسمياً. وإنما هي تتطلب استراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الاستمولوجية. وكانت قد حددت هذه الاستراتيجية وتلك الاحتياطات في كتابي «قراءات في القرآن» (الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١). وأما الثاني (أي الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين، أو كما يعتقد التراث التمجييلي السائد. فهذا التراث لا يهتم إطلاقاً بالفقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور والواقع تاريخياً. وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة أو النموذج الصالح. وهو في ذلك يشبه التراث المسيحي الذي ساد في الغرب، وإن كان هذا الأخير قد حظي بالفقد التاريخي أو المسح التاريخي الشامل منذ أكثر من قرنين من الزمن.

لماذا هذا التفريق بين الحدث القرآني / والحدث الإسلامي^(١) لأن عملية المرور (أو الانتقال) من الأول إلى الثاني أكثر تعقيداً وغموضاً مما نظن. ولكي نكشف عنها بشكل جيد فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية والمنهجية السوسيولوجية (الاجتماعية) والمنهجية الألسنية. وهي أشياء لا تزال مُهمَّلة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا. وبسبب هذا الإهمال أو النقص المريع في الدراسة التاريخية للتراث، فإن ملايين المسلمين يحملون صورة غير دقيقة أو ذاتية جداً أو تمجيلية عما حصل. أي عن المرحلة القرآنية والمراحل التي تلتها. فهم يعتقدون مثلاً بأن الأحكام (أو الفتوى) المتضمنة في كتب الفقه مستمدَّة كلياً وبشكل منتظم من كلام الله المحفوظ في

القرآن، وبالتالي فهي تستحق اسم القانون الإلهي (أو الشريعة). واعتقادهم هذا دليل على مدى ضمور الوعي التاريخي أو الحس التاريخي لدى الملايين، إن لم نقل لدى المثقفين، ودليل أيضاً على إهمال ما يمكن أن ندعوه: بعمل الزمن التاريخي أي أن تراكم الزمن التاريخي يستطيع أن يخلع القدسية على أكثر الأشياء دنيوية. كانت هذه النقطة الخامسة قد تعرضت للتفحص في الأديبيات الغزيرة «لأصول الفقه». وهي أدبيات مشهورة ومعروفة في الفكر الإسلامي. ولكن الأحداث السياسية الملتهبة حالياً ومطالبة ملايين المسلمين بتطبيق الشريعة واعتقادهم بذلك أنهم يطالبون بتطبيق القانون الإلهي، كل ذلك يدفعنا إلى الانخراط في المهمة الملححة والهامة جداً: ألا وهي القيام بتقد العقل الفقهي - أو القانوني - في الإسلام بشكل جديد وشامل. وعندئذ تتبين لنا تاريخية ما يبدو أنه فرق التاريخ. عندئذ تحصل الصحوة الحقيقة المنتظرة.

إن الخطاب الإسلامي الشائع حالياً قد زاد من حدة الصرامة العقائدية الجامدة للتصورات الفدية الموروثة عن الإسلام. أقصد الإسلام «الصالح لكل زمان ومكان» والذي يستعصي على التاريخ لأنه فوق الزمن والواقع والتاريخ. أقصد الإسلام الذي أصبح مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المتشددة أكثر فأكثر. هذا هو كل الإسلام في نظرهم. وأما بعد الفكري والبعد الروحي والبعد الحضاري للإسلام فهو شبه غائب، وعلى أي حال فهو آخر ما يفكرون فيه. وللأسف فإن الاستشراق الكلاسيكي والأدبيات السياسية المتسرعة المنتشرة حالياً في الغرب عن الإسلام والحركات الإسلامية تزيد من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ، الإسلام الأفني الذي لا يتأثر بشيء ويؤثر على كل شيء (أفتح قوساً هنا وأقول بأن هذا التصور عن الدين كان سائداً في أوروبا أيضاً طيلة العصور الوسطى). بل إن الأدبيات الاستشراقية تصفي ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الإسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً. (انظر مثلاً بعض المستشرقين للإسلام المحافظ مثلاً، لا داعي لذكر الأسماء). ولكن الأمر لا يقتصر على المماؤة، فليس كل المستشرقين مماليق، وإنما يعود إلى أسباب عديدة تتعلق بتقليدية المنظور والمنهج الاستشراقي، وربما بأسباب أخرى أيضاً. مهما يكن من أمر فهم عندما يتحدثون عن «الإسلام والغرب» وكثيراً ما يتحدثون ويقيمون المقابلة بينهما، فإنهم يعنون بالإسلام ذلك المناخ الديني السكوني، الدوغومائي، الجوهراني، المتعالي، المتصور طبقاً لمفهوم المؤمنين التقليديين الذين يطالبون الغربيين باحترام «اختلافهم». ولكن هؤلاء المؤمنين إذ يصرون على مواقفهم التقليدية وعارضه التطور لا يعرفون أنهم يضرون أنفسهم أكثر مما ينفعونها. أقول ذلك وأن أتحدث عن المؤمنين العائشين في مجتمعات

أوروبية حديثة. فهم لا يقيسون حجم المسافة التي تفصلهم عن الفضاء الديناميكي، الغربي، الحديث، المعلم، المنفتح على كل الاختراعات المستجدة والمتتحققة بفضل أناس أكثر تحرراً من قيود الظاهرة الدينية، هذا إن لم يكونوا منفصلين عنها تماماً. ولكن المؤمنين يعزوون أنفسهم أو يتوهّمون أنهم يدعمون مواقعهم عن طريق التذكير بذلك التضاد الزهيد القيمة والذي لم يحلّ في أي يوم من الأيام بشكل جدي. أقصد بذلك التضاد الذي لا يفتّون يذكروننا به والكائن بين روحانية «الشرق» الرائعة والحياة، وبين المادية اللاأخلاقية «للغرب». (وضعت الشرق والغرب بين قوسين لأن كليهما غرب في الحقيقة. فالشرق الأصلي هو ذلك الذي يبتدىء بعد حدود السند والهند كما قلت. ولكن أكثر الناس لا يعلمون). وهكذا يشكل المؤمنون التقليديون عالمين خياليين ومتناقضين تماماً. ويرسخ العقل المهيمن في الغرب هذا التقسيم ويحشر الإسلام والمسلمين في خصوصية غريبة لا علاقة لها بشيء آخر. وهنا يكمن التواطؤ الموضوعي بين الاستشراق الكلاسيكي والإسلام المحافظ. فالعقل الغربي أصبح مهيمناً على العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية والاقتصادية والسياسية الصارحة. لقد وصل من القوة والعنجهية إلى حد أنه نافس الدين، بل وانتزع منه تلك الذروة العليا التي تعلو ولا يعلى عليها: أقصد ذروة الهيبة والشرعية. ومن المعلوم أنها كانت من اختصاص الدين لفترة طويلة من الزمن. أصبح العقل العلمي هو الذي يحدد الشرعية وليس الدين. وعندئذ انتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث. وأصبح علماء الطب والبيولوجيا والقانون هم الذين يحددون السلوك الأخلاقي المستقيم وليس رجال الدين. وحشر العقل الغربي الدين في منطقة ضيقة وحدد له وظائف ثانوية بعد أن كان يتحكم بحياة البشرية الأوروبية في كل شاردة وواردة طيلة قرون وقرون. وهنا يكمن لب الصراع الذي دار بين العقل المسيحي وعقل التنوير منذ القرن الثامن عشر. فالرهان الأكبر كان: السيطرة على ذروة الشرعية العليا التي تعلو ولا يعلى عليها. وقد استطاع عقل التنوير أن ينتزع هذه الذروة من أيدي الدين بعد نضال طويل ومعارك طاحنة ونزيف داخلي عميق. وهذا نحن اليوم نشهد اندلاع هذا الصراع من جديد في مجتمعات أخرى غير المجتمعات الأوروبية. إنه يندلع ضمن سياقات اجتماعية - سياسية متفرجة وملتهبة، وذلك على هيئة الأصولية والتزمت والراديكالية النضالية المتلقة بعبادة دينية أو قل بشعارات المعجم الديني القديم. (انظر ما يحصل الآن في المجتمعات العربية والاسلامية).

كل هذا لا يؤدي إلى تقدم معرفتنا النقدية بالظاهرة الدينية، ففيما يخص الناحية الغربية نلاحظ أن التحليلات والتقييمات تبقى ازدرائية وتبنيخية أو وضعية جداً،

وبخاصة تلك التي تجيء من جهة المعتقدين للدين العلماني. وإذا ألفظ تعبير «الدين العلماني» فإني لا أهدف إلى الهجوم عليه أو الانخراط في محاكمة جدالية، وإنما أريد فقط أن أصف واقع الحال كما هو عليه. ففي ظل الدين العلماني تتم إدارة صراعية للفضاء الخاص للبشر (أي الفضاء المتروك للدين)، ثم للفضاء العام للمجتمع، وهو فضاء تسيطر عليه الدولة العلمانية بشكل كلي. ففي فرنسا مثلاً نلاحظ أن وزير الداخلية هو في الوقت ذاته وزير الشعائر الدينية (أي وزير الشؤون الدينية كما يقال عندنا). بمعنى أن «البولييس» هو الذي يحل المشاكل عندما يطفح الدين لكي يتتجاوز حدود الحياة الخاصة ويتدخل في شؤون الحياة العامة (أو الفضاء العام للمجتمع). وأما في بلجيكا فإن الوزير المسؤول عن الشؤون الدينية هو وزير العدل. وفي بقية بلدان أوروبا نلاحظ أن التسويات والمساومات المعقدة قليلاً أو كثيراً هي التي هدأت من الصراعات الدينية الحادة التي شهدتها القرنان الثامن عشر والتاسع عشر. وهي التي أدت إلى نقل مسؤولية حماية الأشخاص والأرزاق إلى دولة القانون. كما ونقلت إليها مسؤولية الضمان الاجتماعي والمنتجات الثقافية التي تغدق عليها الدولة المنعمية أموالها. ونلاحظ بهذا الصدد أن «دولة الرفاهية» في السويد قد أصبحت الأساس الأول للمشروعية. ولا غرو في ذلك فهي توفر لمواطنيها كل أنواع الضمانات الصحية والاجتماعية والوظيفية والسكنية والتعليمية... الخ. فماذا يريد المواطن أكثر من ذلك؟ وهكذا حرمت الدولة الحديثة الدين من كل الوظائف الأساسية التي كان يمارسها طيلة العصور السابقة. لقد انتزعت منه حتى الأمل الآخروي الذي كان يعزى به البشر بسبب آلامهم وحرمانهم في هذه الحياة الدنيا. فعندما وفرت لهم الدولة كل ما يريدون على هذه الأرض لم يعودوا بحاجة إلى هذا العزاء. كما وانتزعت الدولة الأوروبية الحديثة من الدين ذرورة القيم الأخلاقية التي تؤمن الحافظة على التمسك الاجتماعي للشعب، وترسخ التضامنات الحيوية الضرورية لحياة المجتمع، وتケفل المعاملات والصفقات المعقودة بين البشر، وتحمّل المسؤولية... الخ، كل هذه الأشياء انتزعت من أيدي الدين وسلّمت إلى أيدي الدولة وعنايتها. وبالتالي فلم يعد للدين من وجود يذكر في الحياة العامة للمجتمع. وأما أنظمة العالم الثالث القائمة على الحزب الواحد فقد فشلت في توفير هذه الأشياء لمواطنيها بعد انهيار قانون العرف والتضامنات التقليدية. ولهذا السبب بالذات فإن الحركات الإسلامية الأصولية قد شهدت لمجاهاً سريعاً ومنقطع النظير. واستطاعت أن تتحتل الساحة الخالية بكل سهولة ويسر. وهكذا استعاد الدين وظائفه بصفته ملجأً للبشر المسحوقيين وملاذاً للمستضعفين. وأصبح هو المرجعية الأساسية التي يستعصم بها الناس في أوقات الشدة والضيق وهو الوسيلة

للتوصل إلى بعض الطمأنينة في عالم ساحق ماحق لا يرحم. فالدولة تخلت عن المواطن، والمواطن لم يعد يعرف إلى أين يذهب، فألقى بنفسه في أحضان الحركات الأصولية. وذلك لأن الحداثة والرافاهية التي وعدت بها أنظمة الحزب الواحد على طريقة يومدين وعبد الناصر لم تتحقق. بل إن هذه الأنظمة قد ولدت عدداً كبيراً من الخاسرين والهامشيين والخائبين والمتمردين والمنبوذين والعاطلين عن العمل. وبالتالي فإن الحركات التي تستخدم وعد العدالة والأخوة والحماية الاجتماعية والكرامة والترقيمة الروحية والتطهير الأخلاقي... هي وحدها التي تستطيع تهدئة قلق الجماهير وتجييشها من جديد. ولذلك فلا ينبغي أن نستغرب ما حصل. فلا يحصد المرء إلا ما زرعت يداه...

ماذا يعني كل ذلك؟ هل يعني أن التبرير الوحيد لوجود الدين هو التخفيف من آلام البشر المسحوقيين والبائسين، هؤلاء البشر الذين ظلمتهم أناس آخرون وفرضوا عليهم مصير القمع والتعasse الأخلاقية والفكريّة والمادية؟ هل يعني أن العزاء الحاصل هكذا ليس إلا عبارة عن وهم خطر وأمل لا جدوى منه أو إيمان استلابي وأسطورة بالية تدفع بالضحايا إلى هاوية الانحطاط العقلي والوجودي النهائي؟ (انظر التفسير الماركسي الاختزالي للدين والقيم الروحية).

هذا التفسير موجود بشكل ضمني أو صريح في كل الأدبيات السوسيولوجية والسياسية المنتشرة في الغرب حالياً عن الحركات الأصولية الإسلامية. ولكن بعض الباحثين يحتاطون للأمر، كما يفعل أوليفييه كارييه، ويقولون بأن هناك تراثاً آخر للإسلام، «تراثاً عالياً» غير هذا التراث الذي نجده أمامنا والذي تنشره الحركات السلفية الأصولية. إنه التراث الفكري والفلسفي للعصر الذهبي من عمر الحضارة العربية - الإسلامية. وهكذا يرفضون بشكل ميكانيكي تقريباً تلك الأحكام السلبية المشكّلة عن الإسلام السياسي وعن تطرفاته الإيديولوجية. إنهم يرفضونها عن طريق إثارة ذلك الإسلام الآخر: أي الإسلام العالِم، والمنفتح، والتسامح، والمولد لحضارة رائعة في زمن العظمة والأمجاد. ولكن هذه الإثارة تتم غالباً بطريقة تجريدية أو لازمية وذلك لأنهم يفترضون وجود استمرارية تاريخية بين الماضي والحاضر، أو أنهم يعتقدون بإمكانية ابتعاث اللحظة المجيدة من جديد أو عودتها. وهم إذ يعتقدون ذلك ينسون بأن فترة «العصر الذهبي» نفسها تنتمي إلى العصور الوسطى وبالتالي فقد أصبحت لاغية وتجاوزها الزمن كلياً. بمعنى أن الحداثة الحالية قد قطعت كل الوسائل مع مناخ القرون الوسطى وذلك عن طريق الطفرات العقلية والاكتشافات العلمية التي شهدتها الغرب بدءاً من القرن السابع عشر. ونلاحظ أن نشر هذه الحداثة العقلية قد أبطئه وغرقه بل

وأوقف في بعض البلدان «الاسلامية» بعد الاستقلال بسبب ايديولوجيا الكفاح. ثم بسبب ايديولوجيا البناء الوطني التي ركزت كثيراً على استعادة الهوية والأصالة والتراث. نقصد بهذا المصطلح الأخير نشر الدولة لصيغة تقليدية من التراث الاسلامي المتقطع والجامد والشعاعي. بل وعلاوة على ذلك فقد تعرض هذا التراث لنوع من الأدلة والأسطرة التي نزعـت عنه كل صبغة تاريخية. والدليل على ذلك أن الدراسة الاستشرافية للتراث الاسلامي أكثر تاريخية وموضوعية ونقدية من دراسات الباحثين المسلمين والعرب بكثير. وهذه الأسطرة أو الأدلة المعممة على المدارس والمعاهد التقليدية والجامعات هي التي شجعت على ظهور الحركات الحالية وازدهارها. كان عبد الله العروي قد لفت الانتباه منذ عام ١٩٧٠ إلى أهمية عمليات تحرير المجتمع، وبخاصة في المغرب الأقصى. ولكننا نعلم أن «الثورة الاسلامية» في ايران هي التي وسّعت من هذه الظاهرة ونشرتها في كل المجتمعات المحبولة بالحدث الاسلامي تاريخياً (لكيلا نقول في كل «المجتمعات الاسلامية»). ما هو التحرير؟ إنه عبارة عن القيام بمحريات تاريخية تهدف إلى تأمين الدين، أي إلى احتكاره من قبل الدولة فهو مفيد لها جداً من أجل خلق المشروعية عليها، نقول ذلك وبخاصة أنه ليس لها أية مشروعية ديمقراطية. وقد ابتدأت هذه العملية، على نطاق واسع، منذ عهد الأمويين. وينبغي أن ندرس الصيرورة التاريخية لتشكل التراث آنذاك، وكيف أنها بلغت مداها في نهاية القرن الثالث الهجري / الناسع الميلادي عندما ذُرَّن التراث في كتب الصحاح، وتشكلت الأرثوذكسيتان السنوية والشيعية. كما وينبغي أن ندرس كيف جبل هذا التراث المجتمع أو كيف دمجه عن طريق توحيد وتجعله فيه. فالدين كان هو أساس تماست المجتمعات البشرية في القرون الوسطى كما قلنا آنفاً. وسوف يكون من الممتع والمهم جداً بعدئذ أن نقارن بين استخدام الأمويين للإسلام، وبين استخدام الأنظمة العربية والاسلامية المعاصرة له. ما هي أوجه التشابه وما هي أوجه الاختلاف بعد مضي أكثر من ألف وثلاثمائة سنة؟ فهو في كلتا الحالتين يلعب دور الذرة التبريرية أو التشريعية العليا للسلطة السياسية. كيف استخدم الاسلام كايديولوجيا للمشروعية والبناء الوطني من قبل دول مختلفة جداً تتمد من حدود اندونيسيا إلى حدود المغرب الأقصى، ومن آسيا الوسطى إلى جنوب افريقيا؟ كيف فرضت هذه الدول المعاصرة على الاسلام القيام بوظائف التبرير والدمج الاجتماعي وخلق المشروعية عليها؟ نقول ذلك وبخاصة إن هذا الاسلام لم يعد هو ذاته اسلام الأمويين لأنه تعرض منذ ذلك الحين وحتى اليوم (أي منذ قرون عديدة) للكثير من أعمال التحول التاريخي والتغير والتفاعل. وهنا بالضبط يتخذ مصطلح الحدث الاسلامي كل فعاليته،

أي كل تجليه التجسد والصریح. فالاسلام يعتبر بهذا المعنى كحدث، وككل حدث، فهو مرتبط بظروف تاريخية معينة يتأثر بها و يؤثر عليها. والظروف التي انبثق فيها لم تعد ذاتها الظروف السائدة حالياً. وبالتالي فهو معرض للتحول والتغيير. والدليل على ذلك أن الاسلام الحالي الذي استخدمته أنظمة ما بعد الاستقلال يبدو تجريدياً ومؤدلجاً إلى أقصى حد. ولم تكن هذه هي حالته في العصر الأول فقد كان عندئذ حياً فاعلاً واعداً بالتقدم وصنع حركة التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن عملية الأدلة قد ابتدأت منذ عصر الأميين من أجل استخدامه كايديولوجيا لتمرير السلطة السياسية وتفسيفه خصوص الأميين من شيعة وزبيريين... الخ. قلت بأن الاسلام الحالي يبدو تجريدياً ومؤدلجاً بشكل صارخ. لماذا؟ لأنه يبدو منزوعاً من سياقه التاريخي، أي مما كنت قد دعوته سابقاً «بالتراث الاسلامي الكلبي» بالمعنى التاريخي واللاهوتي للكلمة^(٢). فهو يبدو اسلاماً غريباً منقطع الجذور عما سبق ومستخدماً بشكل خاص من أجل التغطية على الحداثة المجلوبة من الغرب الاميريالي. هكذا استخدمه الخطاب القومي السائد بعد الاستقلال والباحث عن إعادة الهوية والشخصية من أجل تمرير متجددات الحداثة التي اضطررت الدول الاسلامية إلى استعارتها من الغرب. وبما أنها لا تستطيع أن تستعيدها كما هي فإنها خلعت عليها الغطاء الاسلامي لكي تكتسب المشروعية وتصبح مقبولة في نظر الجماهير (انظر «الإعلان الاسلامي العالمي» لحقوق الانسان مثلاً من جملة أمثلة أخرى عديدة. فحقوق الانسان احتراع غربي أو نتاج العصور الحديثة في الغرب. وبالتالي فلا يمكن أن يأخذها كما هي وبخاصة أن الغرب هو المستعمر السابق. ولذلك تضاف إليها كلمة الاسلامي). بمعنى أن أفكار الغرب الاميريالي ترفض عليناً وتنقبل سرياً أو ضمنياً. صحيح أن الحدث الاسلامي لا يزال هنا رازحاً قررياً لا يحيط به ولا يمكن لأحد أن يتتجاوزه. والدليل على ذلك الحركات الأصولية التي تحتل الشارع أو قسماً كبيراً منه ولكنه تعرض للتحول بسبب المرحلة الاستعمارية. بمعنى أن هذه الأخيرة اضطرته إلى أن يتتحول إلى قوة انتخاب واصطفاء البعض عناصر الحداثة دون بعضها الآخر. ثم تحول فيما بعد - إلى الآن - إلى قوة رفض كامل وشامل لكل هذه الحداثة الغربية بما فيها مكتسباتها التاريخية الأكثر ايجابية وفائدة. ومن أهم هذه المكتسبات مقدرة الحداثة على دمج العامل الديني نفسه داخل استراتيجية موسعة ومنفتحة لانتاج المعنى والسيطرة عليه. وهكذا أفسدت المكتسبات الايجابية للحداثة أثناء عملية نقلها إلى درجة أنها شوهت وفشت الوظائف الروحية الكونية والقيم الأكثر رسوخاً للإسلام. (يحصل ذلك كما لو أنها خسرنا الاسلام والحداثة في آن معاً...).

حول هذه النقطة الخامسة من التداخل التفاعلي بين الحدث الاسلامي والحداثة ينبغي أن نذكر كل همنا وتحليلنا. فهنا تكمن مسألة المسائل بالفعل. ونحن مضطرون إلى ذلك من أجل أن نفهم العلاقات القديمة والمستقبلية بين الاسلام، وأوروبا، والغرب. ولا نهدف من القيام بذلك إلى إعادة كتابة تاريخ الصراع والتنافس والبذل المتبادل بين كلتا الكتلتين بقدر ما نهدف إلى فهم أفضل لما يلي: كيف أن الظاهرة الدينية بتجلياتها المسيحية والاسلامية على وجه الخصوص ما انفك تتصارع مع الحداثة منذ القرن السادس عشر؟ ما سر هذا الصراع بين الرؤيا الدينية للعالم ورؤية الحداثة للعالم؟

بل ويمكن القول بأن هذه الحرب كانت قد حصلت في الاسلام قبل ذلك التاريخ بكثير، أي منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي^(٣). ففي ذلك الحين اشتد الصراع بين أهل العقل / وأهل النقل، بين الانسانيين / واللاهوتيين، بين الفلاسفة / وأهل التقليد... ثم انتهى الأمر بهزيمة الإنسانية والعقلانية في الساحة العربية - الاسلامية كما هو معروف. ولكن الصراع الذي جرى بين العقل العلمي الحديث / وبين العقل اللاهوتي المسيحي منذ القرن السادس عشر انتهى هذه المرة بنتيجة معاكسة: أي انتصار الحداثة على العقل المسيحي بصيغته اللاهوتية القروسطية. ولكن النتيجة لم تتحسم إلا بعد قرنين من الزمن، أي في القرن الثامن عشر، مما يدل على أن الصراع كان هائجاً وضارياً. هذا أقل ما يمكن أن يقال. ولم تنتصر الحداثة - أو العقلانية المستقلة - إلا في الغرب، وفي الغرب وحده حتى الآن. وهذه ظاهرة تستحق التأمل والنظر. ومن المعلوم أن الحداثة قد فرضت نفسها كبديل للاتجاه التاريخي للمجتمعات البشرية. فقد أسقطت المشروعية المسيحية اللاهوتية القديمة وأقامت محلها المشروعية الحديثة، أي المشروعية الديمقratية، مشروعية حقوق الانسان والمواطن، أي مواطن وأي انسان كان بغض النظر عن أصله وفصله، عن عرقه ودينه ومذهبة. لماذا هذا التركيز على الاسلام والمسيحية في صراعهما مع الحداثة؟ لأنهما كانا قد رافقا تاريخياً تشكّل امبراطوريتين كبريين تهدايان للسيطرة على حوض البحر الأبيض المتوسط، بل وعلى العالم إذا أمكن (وهذا ليس هو حال اليهودية أو اليونانية مثلاً). وبالتالي فيمكن المقارنة بينهما على الرغم من التفاوت التاريخي الحاصل والتزايد بدءاً من عصر النهضة. ففي حين أن الحداثة انتصرت وترسخت في أرض المسيحية لا يزال وضعها إشكالياً في أرض الاسلام (أو في البلدان التي يسيطر عليها الحدث الاسلامي لكي تكون أكثر دقة من حيث استخدام المصطلح). وينبغي أن نقوم بتحليل مقارن وشمولي عميق لكل دلالات الصراع ونتائجها القريبة والبعيدة داخل جميع المجتمعات التي انتشرت

فيها ظاهرة الكتاب المقدس أو ما كنت قد دعوته بأم الكتاب/ الكتاب. وإذا ما أنجزنا هذه الدراسة كما ينبغي استطعنا أن نفهم رهانات المعنى وإرادات القوة في هذه المجتمعات المنتشرة على صفتني البحر الأبيض المتوسط أو القرية منه. (يعنى استطعنا أن نفهم كيف أن القوة والمعنى يتراافقان أثناء عملية التوسيع والهيمنة. فهناك علاقة جدلية بينهما ولا يمكن فصلهما عن بعضهما بعضاً. فكلما ازداد المعنى وقوى اتسعت القوة، والعكس صحيح أيضاً. نقول ذلك دون أن يعني هذا أن هناك مطابقة كاملة بينهما). فالمعنى بريء والقوة تمثل للسلط والانتهازية. ولكن كل معنى قابل لأن يستخدم من قبل القوة من أجل السيطرة.

لكن أكرر هنا كل ما قلته عن هذا المصطلح المعقد والغامض: أم الكتاب/ الكتاب. وكنت أنا الذي اخترعه شخصياً وبثورته بشكل أولي وبدائي في دراسة كاملة نشرت سابقاً^(٤). وعندما بثورته كنت أهدف إلى تحقيق هدفين محوريين للروح والعقل. الأول: زخرفة التحليل من الأرضية اللاهوتية والجدالية غالباً لما يدعوه القرآن «أهل الكتاب»، إلى الأرضية الأرحب والأوسع «مجتمعات الكتاب». لماذا هذه الرحمة؟ ماذا تفیدنا؟ إنها تفیدنا في نقل المناقشة من الأرضية اللاهوتية العتيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والانتربولوجية. فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أديان الكتاب بما فيها الإسلام نفسه (بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية). وبالتالي فيفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح «أهل الكتاب». والثاني: فإن ذلك يتتيح لنا أن نفرض إشكالية السننية وانتربولوجية للوحى، وهي إشكالية تشمل كما قلنا الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. يعنى أننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية، وبالتالي فتنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوين التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار لخصوصية الخطاب الديني. ثم دراسته كظاهرة انتربولوجية يعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعاً واحتلافاً وتفاعلاته مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليداتها السابقة على الإسلام. ولكن مصطلح أم الكتاب/ الكتاب (باعتبار الكتاب الثاني وعاءً مادياً ناقلاً لكلام الله وخاضعاً وبالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص) لا ينطبق بشكل متساوٍ على الأديان الثلاثة. أو قل إنه ينطبق على اليهودية والإسلام أكثر مما ينطبق على المسيحية (وبخاصة المذهب الكاثوليكي). لماذا؟ لأن علم اللاهوت الكاثوليكي لا يعترف بمفهوم أديان الكتاب أو دين الكتاب. وذلك لأن كلمة الله كانت قد تجسست في شخص المسيح ذاته وليس في أي كتاب. ففيه تتجلى وعن طريقه تنتقل. (ولذلك يمكن القول بأن ما يقابل القرآن في المسيحية هو يسوع وليس

الأناجيل). ولكن مصطلح مجتمعات أم الكتاب / الكتاب بحسب مفهومنا لا يتخد
موقعًا معيناً من الدعامة الأولى أو الناقل الأول لكلمة الله. فهذه مسألة لاهوتية خاصة
بالاعتقاد اليماني وليس لنا أن نطلق حكمًا بشأنها. كل ما يهمنا هنا هو الحقيقة
التاريخية المحسوسة لكيفية اشتغال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية. فمن
الواضح أن الطوائف الثلاث من يهودية ومسيحية وأسلامية مضطربة لاستخدام الكتاب
(بالمعنى الصغير المترافق عليه) من أجل التوصل إلى مضامين الكتاب المقدس المحفوظ
عند الله في السماء (اللوح المحفوظ بحسب القرآن، أو أم الكتاب). إنها مضطربة إلى
استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي للكلمة من أجل نشر نظرياتها الثلاثة عن
الوحي. فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي ويكتب بحروف لغة بشرية معينة لما
انتقل عبر القرون وانتشر بين البشر. ولكن علم اللاهوت الذي نشأ وازدهر في
أحضان الطوائف الثلاثة المفسّرة لكلام الله قد أسقط شحنات التقديس العالية جداً
حتى على الكتاب المادي المحسوس، أي المداول بين البشر. وبالتالي فإن التقديس
انتقل من أم الكتاب، إلى الكتاب ذاته عن طريق الإسقاط وبواسطة العمل التأويلي
للتبيولوجيين عبر القرون وهذا ما يخفى على أنظار الملائكة. إن ما يقوله المؤرخ الفرنسي
جاك لوغوف عن الكتاب المقدس لدى اليهود والمسيحيين ينطبق أيضاً على القرآن.
لنستمع إليه قليلاً:

«إن التحدث عن الثقافة في القرون الوسطى يعني التحدث عن شيء واحد فقط:
الكتاب المقدس أو التوراة والأناجيل. فالكتاب المقدس هو الكتاب - المرجع بامتياز. إنه
المرجع الأعظم في أوساط التدين / وأوساط اللاتدين، عند المؤمنين / كما عند
المعارضين، عند الامثاليين / واللامثاليين. وأيًّا يكن مستوى ثقافتهم ومعرفتهم فإن
أناس العصور الوسطى كانوا يجدون في الكتاب المقدس أساس المعرفة والحقيقة»^(٥).

ولكن إذا كانت العصور الوسطى قد انتهت عام ١٨٠٠ في أوروبا فإنها لا تزال
سائلة حتى الآن في المجتمعات الإسلامية. بل إنها تنتقض الآن بكل قوة وعنف مع
الحركات السلفية الحالية، في الوقت الذي تتحدث أوروبا والغرب كلها عن «ما بعد
الحداثة»! فتأمل إلى الفارق وانظر إلى هذا التفاوت الاستثنائي الهجلي الهائل بين كاتنا
ضفتى البحر الأبيض المتوسط!... أناس يتخبطون في متأهات العصور الوسطى وأناس
يتتحدثون عن تحفة الحداثة، وعن ضرورة تجاوز الحداثة الكلاسيكية التي كانت قد
أخرجت أوروبا من متأهات العصور الوسطى قبل قرنين من الزمان! وهذا هو معنى
الدعوة إلى نقد عقلانية عصر التنوير والحداثة (انظر أعمال مدرسة فرانكفورت أو
ميشيل فوكو أو يورغين هابرماز أو آلان تورين... الخ. وهذه هي أكبر مناقشة فلسفية

تجري في الغرب حالياً). فالكتاب في العالم الإسلامي يشغل كل الرؤوس ويرد في كل المناقشات وسيطر على كل الحجج أو المحاجات، ويغدو كل أنواع الآمال ويزرون باسمه أقطع أنواع الأعمال المنظرفة، ويضخون من أجله - أو من أجل ما يفهمونه منه - بالأرواح والنفوس. إنه جزء لا يتجزأ من الفرد المسلم الذي يجد نفسه مفككاً ضائعاً في وسط مجتمع لا يرحم، وبالتالي فيحاول أن يتماسك أو يستعصي بأي شيء. ويم يستعصي إن لم يكن بدينه ومتقاده؟ بل إن المجتمع كله يتهاوى ويتحطم في الوقت الذي يصبو إلى الوحدة، ولا وحدة له إلا بالكتاب وحول الكتاب. والكتاب لا يفصل أيضاً عن هذا التاريخ الجارف والتسارع، أقصد التاريخ الذي يخيّب آمال المؤمنين ويفنّد تبؤاتهم بشكل لا يرحم. فالرمن الآخروي والوعود التبشيرية شيء والواقع التاريخي الحسوس شيء آخر. ولكن الكتاب على الرغم من هذه الهيمنة التي تكاد تبدو للوهلة الأولى كليّة يعني من تحديات كثيرة. فهو قد أصبح معموراً بالكتب الأخرى المنهالة على المجتمعات الإسلامية من كل حدب وصوب. وهي كتب دنيوية علمية أو علمانية لا علاقة لها بالكتاب، بل وتحاول أن تحدّ من تأثيره أو تخل محله (كما حصل في أوروبا). بل أكثر من ذلك فإن وسائل الاعلام الحديثة قد أصبحت تغزو العالم بسائل من الصور والإشارات المعلوماتية إلى درجة أن بعضهم يقول الآن بأننا انتقلنا من حضارة الكتاب (التي أصبحت كلاسيكية قديمة) إلى حضارة الصورة وأجهزة الفيديو والمعلوماتية. وبالتالي فإن حضارة الصورة الاعلامية قد غيرت من شروط انتاج المعنى واستهلاكه بشكل أكثر جذرية مما فعلته حضارة الكتاب التي سيطرت علينا حتى الآن والتي ظلت مرتبطة ومتضامنة إلى حد ما بأم الكتاب / الكتاب المقدس أي بالثقافة الدينية. (من المعلوم أن حضارة الكتاب بالمعنى العادي لكلمة كتاب كانت قد ابتدأت في القرن السادس عشر عندما اخترع غوتيرغ المطبعة لأول مرة). وأما قبل ذلك فكانت النساحة باليد تحد من انتشار الكتاب وبالتالي من تأثيره. كانت الثقافة شفهية تعتمد على الذاكرة.

يضاف إلى ذلك أن مصطلح مجتمعات أم الكتاب / الكتاب (وليس مصطلح «أهل الكتاب» المشحون لاهوتياً) يتيح لنا أن نكتشف نوعاً من التواصلية الوظائفية الشغالة ذات الصبغة الایديولوجية بين الإجرائية الدينية والإجرائية العلمانية الحديثة فيما يخص إنتاج المعنى في المجتمعات البشرية وتوسيعه وانتشاره وطريقة التحكم به أو السيطرة عليه. بم تمثل هذه التواصلية أو تلك الاستمرارية؟ في الحقيقة التالية: وهي أن الصراع بين «الشفهية والكتابية»^(١)، لا يزال مستمراً كما كان عليه الحال في السابق. ولا نعني بذلك الصراع بين مرحلتين متتاليتين بشكل مستقيم وخطي

وسائلتين نحو التقدم. فالمراحل الشفهية ليست بالضرورة متأخرة على المراحل الكتابية، ولا ينبغي أن نطلق حكم قيمة سلبياً أو إيجابياً بهذا الخصوص. نكتفي بـ «الاحظة» أن هاتين المراحلتين تشكلان إطارين لغويين وانتربولوجيين من أطر تشكّل المعنى وتحقيقه الثقافي على الأرض. هكذا نجد مثلاً أن أديان الوحي (أو أديان أم الكتاب / الكتاب) قد ناضلت ضد الوثنية والثقافات التي ترافقها وحاولت إزالتها. وكذلك الأمر فيما يخص الحداثة العلمانية فقد ناضلت ضد اللهجات والعادات المحلية والخرافات والشعوذات والسحر والتجليات «الشعبية» المرتبطة بالمرحلة الشفهية والمضادة للبناء الوطني. (انظر كيف قضت اللغة الفرنسية على لهجات مناطق بأكملها كمنطقة الباسك والبريتاني، وكل ذلك من أجل بناء الأمة الفرنسية الموحدة). ونحن نعلم كيف نُقلّت استراتيجيات التوحيد الوطني من المستعمر السابق إلى المستعمر بعد الاستقلال. لقد قلّدت بكل فجاجة وعنف تنظيمات المستعمر وأدت إلى إزالة ثقافات ولغات بأسرها أو إلى تهميشها. وفي هذه العملية الضخمة ذاتها تتجسد كل أنواع الخلط بين الدين والحداثة، بمعنى أن كليهما يملاان إلى التوسيع والهيمنة. نقول ذلك على الرغم من الاختلاف الكائن بينهما والتضاد الحاد. ولكنهما يتلقان في نقطة مشتركة ألا وهي: أن وظيفتهما الأيديولوجية كانت قد فعلت فعلها بشكل أدواتي يهدف إلى التوسيع والهيمنة دون أن يجرؤ أحد على التقييم النقدي لمنشأ كلي منهما ووظائفه غایاته (وذلك باعتبارهما نموذجين متكاملين من نماذج العمل التاريخي. فالدين سيطر في أوروبا حتى القرن الثامن عشر، والحداثة لا تزال تسيطر منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا). ولا أحد يجرؤ على الكشف عن الطابع الأيديولوجي لكل من الدين والحداثة إلا في البيعات الطبيعية في أوروبا. لا ريب في أن النتائج الإيجابية لتشكل القوميات الحديثة في أوروبا وذلك التقدم الحضاري الذي أثارته في وقتها أديان أم الكتاب / الكتاب قد أنسَت الناس ذلك الشمن المدفع مقابل هذا التقدم. أقصد الشمن الذي دفعته على مدار التاريخ شعوب وثقافات عديدة لا تستحق بالضرورة كل هذا التهميش أو حتى الاختفاء الكلي. ولهذا السبب بالذات ندعو إلى إخضاع الظاهرة الدينية كما الحداثة لـ «التفحص النقدي»، أعني التفحص النقدي لرهانات المعنى التي يرعنان امتلاكها وعلاقتها بإرادات الهيمنة التي تحول المعنى إلى نظام هيمنة وسيطرة. (وهنا بالضبط تكمن حلقة الوصل بين المعنى / والقوة، فالمعنى يكون بريعاً في البداية ويظل بريعاً ما دام لم يستخدم لممارسة الهيمنة. ولكن التجربة التاريخية أثبتت لنا أنه نادرًا ما ينجو معنى ما أو فكر من استخدامات الهيمنة. هذا ما ثبّته لنا تجربة الأديان وتجربة الحداثة في آن معاً. ولكل حركة تاريخية كبرى جانب ايديولوجي لا محالة.

ونقده لا يعني نفي الجوانب الإيجابية الأخرى بالطبع). فللدين بعد روحي أيضاً وتنزيهي ولكنه لا يبدو الآن في المجتمعات الإسلامية بسبب سيطرة الهيجان الأيديولوجي.

رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

إن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعل. فالتنافس عليه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدعونه. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعوه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس من أجل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه. أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير. هذا ما فعله اللاهوتيون في السابق من كل الأديان والمذاهب عندما اعتقدوا بأنهم توصلوا إلى المعنى الصحيح الوحيد (كل دين وكل مذهب بالطبع يدعى امتلاك المعنى الوحيد الصحيح لوحده). فالفقهاء واللاهوتيون يزعمون أنهم هم وحدهم القادرون على استخراج المعنى الحقيقي أو الصحيح من النصوص. وكذلك فعلت الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية عندما توهمت بأنها توصلت إلى المعنى الكلي، إلى غاية الغايات. انظر ما حصل لنظام أفلاطون وأرسطو وغيرهما... وأما اليوم فقد تغيرت الأمور. لم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، نهائي وأخير. ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه. بل إن كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعاً من الأيديولوجيا. ونقصد بالأيديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفعة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو «قيمه» لكي تشمل الجميع أو تسسيطر على الجميع. بل إن تعبير «البحث عن المعنى» أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يعتبر كايدلوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها، أي إلى ممارسة وظيفتها في تبرير إرادات القوة والتوسع والهيمنة. (قصدت البحث عن المعنى الكلي وليس البحث عن المعنى النسبي للكلمة. فمن الواضح أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش بدون معنى).

لهذا السبب بالذات فإني لم أستخدم مصطلح «البحث عن المعنى» وإنما فضلت عليه مصطلح «رهانات المعنى». فهو يبدو أكثر حيادية بالقياس إلى المسلمات اللاهوتية والميتافيزيقية. أقصد بكلمة «رهانات» هنا انخراط كل متكلم عن طريق خطابه في لعبة الصيرورة الكبرى للعالم. إنه منخرط على هيئة اللاعب تماماً. فلعبة صيرورة العالم تشبه اللعبة بالمعنى الحرفي للكلمة. بمعنى أن سيرورتها معرضة في كل لحظة لمتغيرات الصدفة التي ينبغي على كل لاعب أن يدمجها في حساباته من أجل أن يسيطر عليها

في تدخلاته أو لعباته المتتالية. وفي حالة المعنى فإن اللعبة ترتد أو تقفز من جديد وبشكل مستمر ثم تتعقد داخل الزمان والمكان. ويدعى المساهمون في اللعبة بالمثلين الاجتماعيين من قبل علماء الاجتماع المعاصرين. وعندئذ يعني مجاز اللعبة بمجاز آخر هو مجاز المسرح، لأن كلمة مثل تعني المسرح مباشرة. فبدلاً من أن يستخدم عالم الاجتماع كلمة «البشر» أو «الناس» بكل بساطة إذا بنا نجده يستخدم مصطلح «الممثلين الاجتماعيين» وكل ذلك للدلالة على أنهم لا يعيشون على مسرح الحياة. فهم يؤدون أدوارهم كما يؤدي الممثل دوره على خشبة المسرح. الحياة لعبة أو سينما أو رواية كما يقول بعض الفنانين. وعلى أية حال فإنها لعبة صعبة ومعقدة وأحياناً خطيرة. وكلنا يلعب لعبته أو يؤدي دوره في لجة الحياة. وعالم الانتروبولوجيا الفرنسي جورج بالاندييه يتحدث عن «مسرحة السلطة» أو «السلطة على المسرح». فالسلطة بحاجة إلى إخراج مسرحي من أجل فرض الهيبة وإقناع الناس بها. انظر إلى تنصيب الملك مثلاً وإلى الاحتفالات التي تتم وإلى إطلاقة في النهاية وجلوسه على العرش... الخ، وحتى تنصيب رئيس جمهورية فرنسا بحاجة إلى نوع من المسرحة (انظر تنصيب ميتران مثلاً عام ١٩٨١ وزيارته لمقبرة العظماء في البانسيون وخشوعه أمام قبر زعيم الاشتراكية الفرنسية جوريه، وكل ذلك نقله التلفزيون لحظة بلحظة أمام ملايين المشاهدين...). وفي داخل كل ممثل اجتماعي - أي كل إنسان - تتقاطع «إرادة المعرفة» كما حددتها الفيلسوف ميشيل فوكو، وإرادة السلطة أو هدف السلطة. فليس هناك من فصل قاطع أو نهائي بين الرغبة في المعرفة والرغبة في السلطة كما تتوهم النظرية المثالية التقليدية. وأما كلود لييفي ستروس فيضيف مجازاً آخر يدعم المجازات السابقة فيما يخص انتاج المعنى، وذلك عندما يتحدث عن «الترقيع» أو الترقيم أي ترقيع المعنى القديم وبناء معنى جديد. أقصد الترقيع كمصطلح مطبيق على آليات «الفكر المتواحش». فهذا الفكر يقوم بعملية ترقيع أو لملمة لجملة عناصر من هنا وهناك وتشييد قصر ايديولوجي ميّف عن طريق عناصر الترقيع هذه. وقد وسع علماء الاجتماع مؤخراً من هذا المصطلح لكي ينطبق على ظاهرة «الترقيع الایديولوجي» الخاص بالعقل السياسي والديني أساساً وليس فقط بالفكر المتواحش أو البدائي (انظر بهذا الصدد كتاب فرانسوا بوريك)^(٧). فالعقل السياسي والعقل الديني كثيراً ما يستسلمان لإغراءات الترقيع الایديولوجي. بل إن العقل الفلسفـي والعقل العلمـي قد يساعدانهما على ذلك أيضاً. فالبراءة الكلـمة غير موجودـة على هذه الأرضـ. الواقعـ أن العقل الأدواتـي (أو الحـسابـي الـانتـهـاريـ) مهـوشـ فقطـ بالـمـرـدوـدـيـةـ وـالـفـعـالـيـةـ الـمـبـاشـرـةـ وـلـاـ تـهـمـهـ مـتـانـةـ النـتـائـجـ الـتـيـ يـتـوصـلـ إـلـيـهاـ أـوـ صـحـتـهاـ. كـلـ ماـ يـهـمـهـ الـرـيحـ وـالـتـوصـلـ إـلـىـ

الهدف. وهو الذي يحصر العقل النبدي في دائرة ضيقة ويشغله بتفحص ما حصل سابقاً ويضعه أمام الأمر الواقع لكي يقوم بعملية النقد والغربلة بعد فوات الأوان. وهو وبالتالي يحط عزيمته ويشطب همته وينزعه من استباق الأمور والحلولة دون انحراف المعنى عن مقاصده الأولية. يحصل ذلك كما لو أن الميل للشر أقوى من الميل للخير... .

أصبحنا قادرين، بفضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي، على أن نميز بين المعنى الحرفي الملائق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته لدى القراء. فقد يفهم القراء ايهاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف ولم يفكر بها. فالقراءة تخلق النص أيضاً. وقد نشأت في المانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبي تدرس كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانتس). ويمكن أن نطبق منهاجيتها أيضاً على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية - الثقافية، وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأساطير وكيف تفهمها، وما الفرق بين فهم هذه الفئة أو تلك... الخ.

إن هذه النهجية النقدية ضرورية، بل وقد تكون في بعض الأحيان أكثر إضاءة وفائدة من تحليل النص نفسه واكتشاف كيفية تفصيل المعنى فيه من خلال الأساليب اللغوية والبيانية. معنى أن هناك نوعين من النقد الآن: نقد النص من جهة مؤلفه ومعناه اللغوي والحرفي الملائق، ونقد النص من جهة متلقيه وقارئه. ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيلات الفردية والجماعية (أو المخيلات الفردية والجماعية). والمخيلات هي مخيال، وهو استلاق حديث العهد). وهذه المخيلات المتشكّلة في أذهان البشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء ثم في تصرفاتهم وسلوکهم. انظر المخيال الإسلامي الحالي وكيفية تحييشه للحركات السياسية الأصولية. وهكذا يحصل التماضي بين آثار المعنى الناتجة عن القراءة والمعتبرة بأنها تمثل المعنى الصحيح والوحيد للنصوص، وبين الایديولوجيات التي تحييـش الجماهير من أجل خدمة إرادة القوة والهيمنة. فالأصوليون يعتبرون أن قراءتهم للإسلام هي وحدتها الصحيحة وما عداها باطل أو منحرف. إن كل الثورات التي حصلت في تاريخ البشرية تعتمد على هذا التماضي المباشرة من قبل الأنبياء، والمبشرين المهدويين (من مهدي)، والأئمة، والقديسين، والأبطال المحرّرين، والأبطال التاريخيين. ومن المعلوم أن مقدرة هؤلاء جميعاً على توليد آثار معنى جديدة (أو معان جديدة) تعتمد على شعرين أساسين، أولاً: جاذبيتهم الشخصية، وثانياً: مساعدة الطرف التاريخي أو المنعطف التاريخي لهم. فالالتراوج (أو التقاطع) الناجع بين كلا هذين

العاملين هو الذي يؤدي إلى نجاح الشخصية التاريخية في مهمتها. (أقصد بالتمفصل المبتغى مباشرة من قبل الأنبياء مقدرتهم على تحقيق التقاءع بين هذين الشيئين الصعبين اللذين نادراً ما يلتقيان في شخص واحد).

على ضوء هذا التحليل الذي قدمناه يمكن للقارئ أن يفهم كيفية تلقي النصوص التأسيسية الكبرى (توراة، الجيل، قرآن) من قبل ملايين المؤمنين في الطوائف الدينية الثلاث. ويكونه أن يكتشف أن فهم هذه النصوص لم يكن واحداً على مرّ القرون. فكل جيل يكتشف فيها شيئاً جديداً، أو يقرؤها على ضوء تجربته وامكانيات عصره العلمية والثقافية. ويمكن أن نضيف إليها أيضاً النصوص التأسيسية للأديان العلمانية إذا صح التعبير: أي الشيوعية، والاشراكية، والصيغة الهجومية أو النضالية الحامية من صيغ العلمانية (ولكن ليس العلمانية المفتوحة التي تقبل تعددية المعنى وتفتح صدرها للنقاشات المتصاربة والاختلاف في وجهات النظر). فنصوص ماركس مثلاً كانت تدرس ويعلق عليها كما تدرس النصوص الدينية (عدة قراءات، عدة تأويلات، تنازع على التأويل... الخ). ومن المعلوم أن الأتباع يحولون النصوص التأسيسية إلى نصوص ذرائعة قابلة لكل أنواع الإسقاطات، أي لكل أنواع التقديس والأسطرة والأدلة. وكل ذلك يقنّعونه ويحجّبونه تحت راية الدعوة إلى الحقيقة والتزarah والتعالي والعدالة والإخاء... الخ، وأكبر دليل على ذلك اليوم الكيفية التي يستخدم بها القرآن من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر، أو المسلمين، أو أتباع الحركات الأصولية المتطرفة... الخ). فهم ينزعونه من سياقه التاريخي ويؤولونه كما يشاؤون ويشهدون ويستخدمونه أولاً وقبل كل شيء كأدلة حرب. وحتى فيما وراء الدعوة إلى الحق والجهاد تبدو الرهانات الدنيوية والسياسية ماثلة للعيان وراء كل هذا المعجم الديني القديم. ولا أحد يفكر في موضعية القرآن ضمن سياقه التاريخي الأصلي في القرن السابع الميلادي. وهكذا انتقلنا من الإسلام التزريحي المتعالي (أي الإسلام كدين)، إلى الإسلام المؤذج بشكل كامل تقريباً. ولكن عمليات الأسطرة والتقديس والأدلة (أي أدلة الدين) ليست حكراً على المجتمعات الإسلامية. فهي موجودة في كل المجتمعات البشرية.

فالبشر لا يعيشون فقط على الحقيقة، بل ويمكن القول بأن الخطأ أو الوهم أو الخيال ضروري للحياة مثل الحقيقة إن لم يكن أكثر. (للمقارنة بين المجتمعات الإسلامية الحالية وبين المجتمعات الأوروبية ينبغي أن نعود مائتي سنة أو ثلاثة مائة سنة إلى الوراء عندما كانت المجتمعات الأوروبية لا تزال خاضعة للنظام اللاهوتي المسيحي. عندئذ يمكننا أن نطلع على تاريخ الحركات الكاثوليكية وصراعها مع أفكار الحداثة واتهامها للفكري التنوير بالإلحاد والكفر والتجديف والخروج على الدين...).

الخ، وهي ذات الاتهامات التي توجهها الحركات الأصولية الحالية للمفكرين المسلمين والعرب المستنيرين. وانظر أيضاً حروب الأديان في أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت وكيف استخدم الدين ذاته - أي المسيحية - لتأييد هذا الجيش أو ذاك، هذا القائد أو ذاك...) فالرجم بالفتاوی لا يقل أهمية - أو فعالية - عن الرجم بالصواريخ...

ربما اعترض بعضهم على نظرية المعنى التي قدمناها آنفًا، أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين - أو من اتباع الأحزاب والآيديولوجيات السياسية - يفسرون النصوص التأسيسية بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجاته ومداركه وظروف عصره. أقول ربما اعترض بعضهم قائلاً بأن هذا الإسقاط على النصوص (أي إسقاط آثار المعنى اللاحقة أو القراءات اللاحقة على المعنى الأولي) لا ينطبق على هذه النصوص الكبرى التي يقاوم معناها الأصلي كل متغيرات الزمان والمكان، والتي تبقى هي هي على مر الأجيال. كما أنها تستعصي على كل أنواع الإسقاط أو التلاعيب التي قد تتعرض لها من قبل هذه الفئة أو تلك، هذا العصر أو ذاك. فهي تبقى، في جوهرها، صامدة على التاريخ. وهنا نعود من جديد إلى نظرية «المثل» لأفلاطون، أي نظرية الأفكار العليا الموجودة في السماء، والتي لا يعتريها البلى والتغيير كما يعتري أشياء هذه الحياة الدنيا الفانية. كما ونعود إلى مفهوم العقل الأبدى وابنته الشرعية والطبيعية: الحكمة الخالدة^(٨) (انظر كم شغلت الفلسفات المسلمين في العصر الكلاسيكي، عصر مسكونيه والتوحيد... الخ). ولهذه الأشياء استطارات استيمولوجيّة وصلت إلى عقل عصر التنوير ذاته. ونحن نعلم أن الأنظمة اللاهوتية للوحى كانت قد تشكلت داخل سياج الأديان التوحيدية الثلاثة: يهودية، مسيحية، إسلام. ونعلم أيضًا أن هذه الأنظمة اللاهوتية كانت قد استغلت إلى حد كبير مصادر العقل الأفلاطوني - الأرسطوطاليسي ومسلماته البدوية من أجل تشكيل هذا المفهوم الأساسي القائل بوجود معنى أولي وأصلي تبثق عنه كل المعاني اللاحقة وكل المشروعيات وكل الحقائق (وهذه كلها أشياء تخضع للمناقشة بين البشر وللأخذ والرد. وهذه المعنى الأولي والأصلي يعلو على كل مناقشة ولا يخضع للأخذ والرد. إنه مطلق لا يناقش ولا يمس). ولكن الأنظمة اللاهوتية وكذلك الأنظمة الميتافيزيقية الكلاسيكية تضيف قائلة بأنه إذا كان المعنى الأولي مموجع إلى الأبد في النصوص التأسيسية فإنه يمكن استخراجه بشكل صحيح من قبل الفقهاء ثم نقله وتطبيقه على هيئة أحكام أخلاقية - فقهية ثم على هيئة طقوس شعائرية. فالفقهاء يعتقدون أنهم هم وحدهم القادرون على فهم النصوص التأسيسية (القرآن والحديث أساساً)، وهم وحدهم الذين يعرفون تأويلها واستخراج معناها الصحيح. وبالتالي فيبينون الأحكام

الفقهية على هذا الأساس. ولكنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولون معنى الوحي ويوجهونه، في حين أنه فوار بالمعنى، غير، مجازي، متشعب. هنا، في هذه النقطة بالذات، تكمن مسألة الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم والقسري، أو من مرحلة الشورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجاري الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد. وهذا ما فعلته كتب الفقه بالنسبة للنص القرآني فقد جمدوه في معانٍ محدودة من أجل استخدامه حل مشاكل الناس. ولا يمكن أن نحسم هذا التضاد بين المعنى الأولي / والمعنى الفقهي عن طريق الحاجة العقلية وحدها. لماذا؟ لأن المسألة تتصل بتضاد نفسي - لغوي. ويقوى هذا التضاد في حالة العقل الديني عن طريق التقمص جسدياً لهذه المعاني الثانوية الناتجة عن عمل الفقهاء. يعني أنه يتم استبطان هذه المعاني داخل جسد كل فرد مؤمن بواسطة التكرار الشعائري للعقائد واللاعقائد التي يحددها كل دين. فالمسألة إذن لم تعد مسألة تأويل يقوم على الحاجة العقلانية بقدر ما أصبحت مسألة نفسانية منغرسة في ردود الفعل الجسدية. كيف تناقش شخصاً لا يستطيع أن يقيم أية مسافة عن عقائده؟ وتظل الحاجة تأملية نظرية ما دامت لم تولد نتائج سياسية أو فقهية - قانونية، أو اقتصادية أو اجتماعية، أو شعائرية عبادية. أقول ذلك وأنا أنظر هنا بالطقوس الشعائرية للنظام الجمهوري الفرنسي مثلاً، أو بسلوك النقابات العمالية والأحزاب السياسية أو بالبيروقراطية... وهذه النتائج تتيح بدورها حصول توسيع اجتماعي - ثقافي لوضعية جديدة للعقل. إن جميع الثورات بما فيها تلك التي قام بها مؤسسو أديان الوحي تستخدم شعار التغيير الحدري هذا، ولكن دون أن تتوصل إلى إحداث قطيعة مطلقة مع الماضي. فعوده الماضي أو جزء منه تظل ممكنة وواردة حتى بعد حصول الثورة أو التغيير الكبير (انظر مثلاً ما حصل للثورة الفرنسية التي تعتبر أكثر الثورات راديكالية في التاريخ. فقد حصل إحياء للنظام الملكي المحافظ أثناء القرن التاسع عشر أكثر من مرة. وكان من المتوقع أو المفترض أنه انتهى إلى الأبد. وانظر أيضاً ما حصل للثورة العربية الاشتراكية في عهد عبد الناصر وبومدين. فقد اعتتقدت أنها أصبحت علمانية وقطعت مع الماضي، فإذا بها تحضر على غير وعي منها للثورة الأصولية الإسلامية...).

بعد كل هذه التقديرات النظرية يمكننا أن نستخلص النتائج ونتحدث عن الظاهرة التالية: أي الوجود المتزامن لرهانات المعنى وإرادات الهيمنة في كل أنواع المجتمعات البشرية على اختلافها. لا يوجد مجتمع بشري واحد يخلو من هذه الظاهرة. ولذا فيمكن القول بأنها تمثل ظاهرة انتريلوجية بالفعل (أي خاصة بالانسان في كل زمان

ومكان، وذلك على الرغم من تنوع أشكال وجودها). انتريوس = الإنسان في اللغات الأوروبية. ومنه اشتقت كلمة انتربولوجيا. فكل الفاعلين الاجتماعيين، سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعي، يخضعون لآثار المعنى بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي والأولي للنص الأعظم: أي المعنى المنزه والمعنوي والمقدس الذي لا يُمسّ المؤسس لكل ما تلاه حتى أبد الآبدية. قلت المزاودة المحاكاتية وأقصد المزاودة التي تقليد أي تحاكي النص الأصلي بل وتزاود عليه. وقد وصلت المزاودة حالياً إلى ذروتها بظهور الحركات السلفية المتطرفة. فقد أصبح الإسلام قطباً جغرافياً - سياسياً «مهذداً» للغرب (بحسب مزعم الغرب طبعاً). ومن هنا محاولة وسائل الاعلام لتشويهه واستخدامه كفرازة مرعبة بعد سقوط الشيوعية. ولا ريب في أن مناضلي الحركات الأصولية يحاولون أن يفرضوا إراده القوة باسمه وتحت لوائه. وهكذا يستخدم المعنى (أي الدين المنزه عن كل أغراض الدنيا وسفاسفها) للتوصيل إلى القوة (هذا مثال على التداخل بين رهان المعنى وإرادة القوة). وهكذا يحصل الصدام المروع بين كلا الجانبين، أي بين عالم الاسلام وعالم الغرب كما حصل عشرات المرات سابقاً، منذ العصور الوسطى وحتى اليوم. وهكذا نلتقي من جديد، وبعد أن قطعنا مساراً، بطريقاً، معقداً، بتلك المهمة الكبرى التي تنتظمنا لها منذ بداية هذا الحديث. بمعنى: كيف يمكننا أن نقلب السلب إلى إيجاب، والخصام إلى وئام، وال الحرب إلى تعاون وسلام بين الإسلام، وأوروبا، والغرب؟ كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات جديدة بين هذه الأقطاب الثلاثة، أو هذه المناطق الجغرافية - الاستراتيجية الثلاث؟ كيف يمكن أن نتوصل إلى علاقات بناء لا مدمرة، علاقات واحدة بالمستقبل وقادرة على تحرير الوضع البشري أينما كان، في هذه الجهة أو تلك؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه الأقطاب الثلاثة تتصارع الآن، كما في العصور الوسطى، من أجل الهيمنة. ولكنها تقع هذا الصراع أو تغطي عليه بواسطة التظاهر بالبحث عن رهانات المعنى المعنوي (أي البريئة من كل هم سلطوي. فلا أحد يعترف بالحقيقة)، ففي العصور الوسطى كانت تقول بأنها تريد أن تنشر الدين الصحيح وتقضى على الكفار من أجل أن تناول مرضاه الله. ولكن تحت هذا الرعم كانت تكمn بشكل واعٍ أو لواع إرادة الهيمنة والتوسيع والسيطرة. وفي العصور الحديثة حلّت التغطية الايديولوجية محل التغطية اللاهوتية فيما يخص الغرب على الأقل، ولكنها انضافت إلى التغطية اللاهوتية فيما يخص الجهة الاسلامية وذلك لأن اللاهوت القديم لا يزال قادرًا على تجيش الجماهير في هذه الجهة حتى الآن. وهكذا انضافت الايديولوجيا إلى التيولوجيا.

لكي نتقدم أكثر في بحثنا نجد أنفسنا مضطرين لتقديم بعض اللمحات والإيضاحات التاريخية. ينبغي أن نعلم ما هو الفرق بين أوروبا والغرب ولماذا لم يكتف بتسمية واحدة كالغرب مثلاً؟ في الواقع، إن المؤرخين كانوا هم الذين حرفا مفهوم الغرب عن معناه الجغرافي إلى معنى جديد، ثقافي وايديولوجي، أي غير مرتبط كلياً بمنطقة جغرافية معينة كما كان عليه الحال في السابق. لكن لنعد إلى الأمور منذ بداياتها. من المعلوم أنه قد حصل انشقاق كبير في المسيحية بعد مناقشات حامية دارت حول تحديد: ما هو المذهب المسيحي الصحيح والمستقيم، أي حول الأرثوذكسيّة (من هنا جاء مصطلح الأرثوذكسيّة الذي يعني حرفيًا الخط المستقيم. ثم عتم المصطلح لكي يتجاوز حالة المسيحية. فأصبحنا نقول مثلاً الأرثوذكسيّة الإسلامية أو الأرثوذكسيّة اليهودية أو حتى الأرثوذكسيّة الماركسيّة...). ومن المعلوم أن الفرق الإسلامية تخاصمت هي أيضاً على الأرثوذكسيّة، أي على الإسلام الصحيح. فالسنة يدعون احتكاره لأنفسهم، والشيعة تفعل الشيء ذاته...). وهذا الصراع على الأرثوذكسيّة بين المسيحيين أدى إلى حصول انشقاق كبير في تاريخ هذا الدين عام ١٠٥٤. ويدعى هذا الانشقاق بالفتنة الكبرى، تماماً كما حصل في الإسلام بشأن الخلافة، فلكل فتنته الكبرى. وقد انقسمت الكنيسة المسيحية الموحدة عدّة إلى قسمين: الكنيسة الأرثوذكسيّة في الشرق، والكنيسة الكاثوليكية في الغرب. ثم تزايدت الهوة واتسعت الشقة الإيديولوجية بين الغرب/الشرق بسبب كتابات اللاهوتين والمؤرخين في العصور الوسطى وبخاصة بعد ظهور الإسلام وتوسيع فتوحاته (٦٣٢ - ٧٣٢). فقد شكلوا لاهوتاً كاملاً محاربة تقدم الإسلام وانتشاره. وال الحرب لا تكون فقط بالسيف وإنما تكون أيضاً بالفتاوی وسرد الأخبار والخطابات بشتى أنواعها. ثم ظهرت الإمبراطورية العثمانية بعدد لكي تزيد من حدة هذا الصراع ولكي تلهب الحمّلات الصليبية للغرب المسيحي ثم للغرب الديني (العلماني) ضد هذا الشرق المهرطق، والظلامي، والحاخام، والكسول، والسوائل، واللامبالي... الخ (ولم تكن تهمة الهرطقة تعني فقط الإسلام، وإنما كانت موجهة أيضاً ضد المسيحية الشرقية، أي الأرثوذكسيّة...). واستمرت الأمور على هذا النحو حتى وصلنا إلى عصر التنوير. ونحن نعلم كيف استخدم هذا العصر كلاً من الشرق والاسلام محاربة دوغمائية الكنيسة الكاثوليكية وتعصيها وظلميتها. ثم جاءت الحركة الرومنطيقية في القرن التاسع عشر لكي تضيّف مسحة مثيرة أو جذابة على الشرق. أصبح الشرق موطن الأحلام والضوء والجمال الغرائي والدعوة للسفر والرؤى الشعرية. أي أنه أصبح كل ما ليس في الغرب العلمي، الصناعي، البارد. بل ووصل الأمر بالغربيين إلى

حد اختراع رقصة البطن من أجل تصديرها فيما بعد إلى موطنها الأصلي المفترض: أي إلى الشرق^(٩).

ثم توسع المفهوم الجغرافي - السياسي (أو الجيوبيولتيكي) للغرب فيما بعد كثيراً عندما انضمت إليه الولايات المتحدة الأميركية. ومن المعلوم أنها فرضت حضورها ونفوذها في أوروبا ذاتها أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية. وبعدئذ حصلت ظاهرة جديدة كلياً: وهي أن حوض البحر الأبيض المتوسط كله قد أصبح تابعاً للقوة العظمى الأولى في العالم. وهي تبعية محتملة لا ترد، ولكنها ليست نهائية ولا أبدية. ولا أستطيع هنا أن أتناول كل حيّثيات وحلقات هذه الظاهرة، ولا كذلك كل الانعكاسات والنتائج المترتبة عليها. سوف أسجل فقط الملاحظة التالية: وهي أن الفاصل الشيوعي العنيف قد أرعب أوروبا الغربية وجعلها تتلخص أكثر فأكثر بأميركا وحلف الأطلسي. بل وجعلها تعلن غريئتها وتركز عليها في مواجهة أوروبا الشرقية الشيوعية. وهكذا حصل تضاد جديد بين الغرب والشرق، ولكنه كان هذه المرة ايديولوجياً بحتاً. فالفتنة الكبرى لم تعد لاهوتية كما كان عليه الحال في الماضي أثناء سيطرة العقيدة الدينية على عقول الأوروبيين وإنما أصبحت ايديولوجية. فقد انتقلت القوة التجييشية أو التحريرية للجماهير من أيدي الدين إلى أيدي الايديولوجيا العلمانية. ولكننا نلاحظ اليوم، وبعد انهيار النظام الشيوعي، أن الانقسام المذهبى العتيق بين الأرثوذكسية/ والكاثوليكية قد عاد للظهور من جديد على سرح الأرض اليوغسلافية بشكل خاص. ويكتنأ أن نطرح هنا بعض التساؤلات حول نوايا الغرب العميقية: هل كان الغرب سيقف موقفاً ذاته ويتصرف بالطريقة ذاتها لو أن مسلمي البوسنة هم الذين هاجموا «بلغراد» ودمروها مثلما يهاجم الصرب «سراييفو» ويدمرونها؟ إن هذا الصراع التراجيدي الذي يدور تحت أنظارنا اليوم يثبت لنا مرة أخرى كيفية تداخل رهانات المعنى واستراتيجيات السيطرة. فهي هنا تبدو مكتفة وفي أعلى تجلياتها. ولا تزال هذه الرهانات وتلك الاستراتيجيات تحرك الجماهير منذ القرون الوسطى وحتى اليوم، كما ولا تزال تبرر «الحروب العادلة» في هذا الفضاء المتواصل تاريخياً، ولكن المنقسم إلى ثلاث دوائر من الناحية الجيو - بوليتيكية: أي الإسلام، أوروبا، الغرب. قلت لا تزال الأمور مستمرة على النحو ذاته منذ العصور الوسطى وحتى اليوم على الرغم من انتقال البشرية الأوروبية من المرحلة الملاهوتية - السياسية إلى المرحلة العلمانية - السياسية.

أما آخر توسع للغرب بصفته فضاءً لانتشار إرادة الهيمنة وتجليها فقد تم مع تشكيل مجموعة السبعة الكبار الذين يتحكمون باقتصاد العالم ومصيره. (الولايات المتحدة،

اليابان، المانيا، فرنسا، كندا، ايطاليا، انكلترا). فهذه الدول منسجمة فيما بينها من الناحية الجغرافية - السياسية (ما عدا اليابان) ولكنها متنافسة على الأسواق العالمية من الناحية الاقتصادية. إن إضافة اليابان إلى الغرب تعني توسيعاً لمفهوم الغرب، وهو توسيع ايديولوجي هذه المرة وليس جغرافياً لأن اليابان تقع في أقصى الشرق. ومع ذلك فهي تعتبر غرباً الآن من الناحية السياسية والحضارية. ولهذا السبب قلنا آنفاً بأن مفهوم الغرب قد أصبح ايديولوجياً أكثر منه جغرافياً، على عكس الحال في السابق. فقد انضافت اليابان إلى الغرب بسبب قوتها التكنولوجية والاقتصادية والمصرفية. وهنا، على مستوى هذه التشكيلة القيادية للعالم، نلاحظ أن الأولوية المطلقة تعطى لاستراتيجيات الهيمنة والقوة، وذلك على حساب المعنى ورهاناته. بل ولم يعودوا يعبّون بتغليف ذلك أو تمويهه أو حتى وضع القناع عليه. فاستراتيجية القوة والجبروت بلغت حد السيطرة على الكوكب الأرضي بأسره، وأصبحت تسفر عن وجهها بدون أية تغطية أو مسامحة ايديولوجية. وحتى «العمل الانساني» لم يعد يمثل إلا قشرة رقيقة تخبيء وراءها مبيعات الأسلحة، لكانها تمثل الهدية التي تعطى للمشتري مباشرة بعد البيع !! حتى العمل الانساني أصبح يوظف من أجل استراتيجيات الهيمنة والاستغلال... وكذلك الأمر فيما يخص استخدام «حقوق الانسان» من قبل الدول الكبرى المسيطرة على العالم. فهي لا تستطيع إلا بصعوبة كبيرة أن تخفي وراءها ذلك الشعار القديم الذي استخدم إبان الحملات الاستعمارية والقائل بوجود رسالة حضارية غربية لتحضير الشعوب الهمجية... وفي الوقت الذي توجه هذه الدول الكبرى نداءً من أجل احترام الديمقراطية، تُبعداً من جهة أخرى، تدعم الأنظمة التي تcum أبسط أنواع الحقوق والحريات الديمقراطية في بلادها... وبما لها من فوضى معنوية شاملة وكاسحة تلك التي تسيطر على العالم الآنا وهي فوضى مؤلمة تشارك فيها الدول الكبرى وأجهزتها وإداراتها البيروفراطية الشعالية على أحدث وسائل المعلوماتية وكذلك أنظمتها المصرفية وبنوكها، ولا أجزئ أن أضيف إلى كل ذلك جيوشها لأن هذه الجيوش خاضعة في نهاية المطاف للسلطة السياسية... .

بعد أن فرغت كل ما عندي من كلام عنيف وربما متحيز ضد الغرب أجد نفسي مضطبراً لتعديل الصورة قليلاً ولا فهم كلامي على أساس أنه يصب في طاحونة الأصوليين فأنا لا أنكر وجود الحضارة ولا التقدم والرقى. ولست من المهووسين بتسويد صورة الغرب بمناسبة وبدون مناسبة. ولكنني لا أستطيع أن أنكر أن ثمار هذه الحضارة ليست متقاسمة بالتساوي بين الجميع وكمما أني أرفض الخطاب الاختزالي والعدائي لوسائل الاعلام الغربية ضد الاسلام والمسلمين، فإنني أرفض أيضاً خطابات

الأصوليين المسلمين عن الغرب وحضارته. فهذه الحضارة ليست سوداء إلى الدرجة التي يصورونها، بل إن فيها جوانب إيجابية كثيرة وتتمثل بشكلٍ ما خلاصة الحضارات البشرية التي تعاقبت على وجه الأرض حتى الآن. وبالتالي فإني أقول وأكرر القول بأن انتقاداتي لا تهدف إلى الانتصار للمعسكر الإسلامي حقاً أو باطلًا وإنكار كل صفة إيجابية للمعسكر الغربي. فلهذا الأخير دوره وموقعه الموضوعي ضمن التاريخ العام للحضارات البشرية. فهو الذي تحمل، وحيداً، مسؤولية الإنجازات الحضارية التي تحققت على وجه الأرض منذ القرن الثامن عشر (لتفكير ولو للحظة واحدة بالتقدم الذي حققه الطب مثلاً...). كما أنه حقق الكثير من التقدم للوضع البشري في المجالات العلمية والتكنولوجية والأنظمة السياسية الديمocrاطية واكتساب الحريات... الخ، ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر أنه قد رافق كل ذلك نوع من الفوضى البيئية (تلوث البيئة) والسياسية والاجتماعية والثقافية والمعنوية. كما رافقه تفاوت هائل وغير مقبول في مستوى الحياة بين أبناء الشعوب الأوروبية وبين أبناء الشعوب الأخرى. وبالتالي فإن انتقاداتي للغرب وحضارته تظل جزئية ولا تضحي أبداً بالإنجازات. يضاف إلى ذلك أن نقيدي للعقل الإسلامي يبرهن بكل وضوح على أن موقفه متوازن ويحاول أن يكون عادلاً. فإذا أساء هذا الطرف قلت أساء، وإذا أحسن قلت أحسن. فأنا أتحدث انتلافاً من ذلك الموقف الذي تجري فيه تلك المواجهة التاريخية والفلسفية ما بين رهانات المعنى / وإرادات الهيمنة. وكلما طفت إرادات الهيمنة على رهانات المعنى وحاوت أن تصادرها (وما أكثر ما تحاول) أشرت إلى ذلك وأدنته. هذا هو موقفى كباحث وكمفكر، ولن أحيد عنه أياً تكون الضغوط والتحديات. ومن المعلوم أن رهانات المعنى وإرادات الهيمنة تشكلان بعدين أساسين - ومترابطين - من أبعاد الشرط البشري بكل تجلياته.

لو لم يصبح الاتحاد الأوروبي (أو السوق الأوروبية المشتركة) حقيقة سياسية واقتصادية وقريباً مالية واقعة، لما حاولت اطلاقاً أن أفرق بين أوروبا / والغرب. كنت أكتفيت بالتحدث عن الغرب فقط. ولا يملك المرء إلا أن يشعر بالسعادة لتشكل الوحدة الأوروبية وتجاوز العصبية القومية الضيقة والبحث عن هوية أوروبية إنسانية واسعة. لماذا؟ لأن الوحدة الأوروبية هي وحدتها القادرة على إيقاف الانحراف الأيديولوجي للغرب المهيمن. فأوروبا هي وريثة التراث الحضاري العريق المتراكم منذ ثلاثة قرون على الأقل. وسوف تكون القوة الاقتصادية الأولى في العالم إذا ما توحدت. كما أنها ستكون فضاء واسعاً للعلم والتنوير والحريات الديمocrاطية. وبالتالي فسوف ينعكس ذلك عاجلاً أو آجلاً، بشكل مباشر أو غير مباشر، على الآخرين.

وفي طليعة هؤلاء الآخرين البلدان الواقعة على الضفة الجنوبية والشرقية للبحر الأبيض المتوسط. ولكن للأسف نلاحظ أن العصبيات القومية الضيقية (من فرنسية، وإنكليزية، وגרמנیة) لا تزال تحول دون ترجمة الوحدة الاقتصادية إلى وحدة سياسية حقيقية. والشيء المؤسف أكثر هو أن النقاشات الدائرة حول تشكيل الوحدة الأوروبية لا تهتم كثيراً بفتح فضاء جديد للفكر والعمل التاريخي. أقصد فتح مراجعات جريئة وحرة من أجل مناقشة موروث الماضي الثقيل وإزاحته من كل رواسbe. وعندما أتحدث عن موروث الماضي الضاغط على النفوس حتى الآن فإنني أقصد الحروب الرهيبة التي جرت بين الأوروبيين أنفسهم، وكذلك حروب المرحلة الاستعمارية ضد الشعوب الأخرى. ينبغي على الفكر الأوروبي أن يستخلص النتائج وال عبر من كل ذلك وأن يعيد الصلة مع تراثه الإنساني والتنويري الرائع لكي يستطيع أن يتعامل مع الشعوب الأخرى وثقافاتها بنوع من الاحترام والتفاعل المتبادل (وربما كان نقد الحداثة أو التجربة الماضية للحداثة السائد حالياً ييشي في هذا الاتجاه. وربما كان عقل ما بعد الحداثة يتسع لما نتمناه ونرجوه).

والآن أريد أن أنظر إلى الأمور من الجهة الأخرى، أي من جهة الإسلام بصفته قطباً جغرافياً - سياسياً وجغرافياً - تاريخياً مهماً. ما هو الدور الذي ينبغي أن تلعبه أوروبا الوليدة تجاه الإسلام؟ أعتقد أنه يمكن لأوروبا أن تساعد الدول العربية والاسلامية على الاندماج في مناخ المعنى والقيم التي أدت إلى انشاق الهوية الفكرية الأوروبية (منذ عصر النهضة مروراً بعصر التنوير وحتى اليوم). فيما أن أوروبا سبقت عالم الإسلام إلى دخول الحداثة واكتساب الحريات الديمقراطي فإنها تستطيع أن تقدم يد المعونة لأبناء الضفة الأخرى من الفضاء المتوسطي لكي يدخلوا هم أيضاً في عالم الحداثة والحريرات والقيم الديمقراطية. قلت الفضاء المتوسطي ولم أقل العالم المتوسطي لكي أفسح المجال واسعاً لكل الالتماءات والقيم والمصائر التاريخية التي يضج بها عالم المتوسط. ولكن ينبغي أن أعترف أنه في الحالة الراهنة للأمور فإن هناك فجوة واسعة وعميقة لا تزال تفصل بين كلتا ضفتى المتوسط. فالعقليات متبااعدة إلى أقصى حد، والعنف الایديولوجي يلهب النفوس ضد بعضها بعضاً، والمخاوف الحقيقة أو الوهمية لا تزال رازحة، والجهل المتبادل لا يزال قوياً. وبالتالي فمن غير الواقعي، ضمن مثل هذه الظروف، أن ندعو إلى توحيد الفضاء المتوسطي سياسياً واقتصادياً ثم بشكل أخص وأهم ثقافياً وتاريخياً. كيف يمكن أن توحد بين شعوب متبعدين إلى مثل هذا الحد؟ لا تزال العملية إذن سابقة لأوانها. ولكن ينبغي أن أضيف إلى ذلك مسألة أخرى: وهي أن أوروبا الغربية مشغولة بدمج أوروبا الشرقية وإدخالها في نطاقها

الحضاري بعد انحسار الشيوعية عنها. وبالتالي فليس عندها أي وقت لكي تهتم بعالم الإسلام. إنها تريد إعادة أوروبا الشرقية إلى جذورها الطبيعية المغروسة في العالم المسيحي، الليبرالي، الغربي. إن أوروبا الغربية تدير ظهرها لعالم المتوسط لكي تهتم فقط بدول أوروبا الشرقية. وهذا أكبر دليل على مدى عدم ثقتها بدول جنوب - شرق المتوسط، وهي دول إسلامية في معظمها. فقد يستثنون من ذلك اليونان لأنها ليست إسلامية أولاً، ثم لأن «المعجزة الأغريقية» لا تزال تحيل العقول من أيام أرسطو وأفلاطون وسocrates. ومن المعلوم أن تدريس الأدب والفكر اليوناني يحتل مكانة كبيرة في البرامج الدراسية للتلامذة الأوروبيين منذ السنوات الأولى. وهكذا يستمرون في إهمال تاريخ الإمبراطورية العثمانية ورميه في الأقسام الاستشرافية المهمشة. وهكذا يستمرون أيضاً في تقديم التصورات الاختزالية والمحترزة عن «الإسلام».

ولكتنا نعلم أن حوالي العشرة ملايين شخص مسلم يعيشون الآن في الفضاء الأوروبي (أقصد في دول الاتحاد الأوروبي). وهذه حقيقة واقعة ينبغي أن تؤخذ يوماً ما بعين الاعتبار. وكذلك الأمر فإن الشعوب العربية والتركية والإيرانية سوف تدخل ساحة التاريخ يوماً ما.

سوف تقبل أخيراً بإعادة كتابة تاريخها وتتأويل دينها على ضوء المنهجيات الحديثة لعلم الاستمولوجيا المعاصرة وللعقل النبدي. وهي مناهج لا تقاوم ولا ترد. وهي المناهج ذاتها التي طبقت على التراث المسيحي الأوروبي وأدت إلى انطلاق الشعوب الأوروبية وتحررها. وإذا كانت الشعوب الإسلامية تبدو اليوم وكأنها تقوم بحركة معاكسة فإن ذلك ينبغي ألا يخدعنا كثيراً. فهذه الموجة تخلي تحتها توفقاً عارماً لما هو ضدتها: أي عطشاً هائلاً للحرية والمشاركة السياسية ومعانقة حقيقتها العميقه ودخول حلبة التاريخ. لا ريب في أن أوروبا اليوم متقدمة على جميع شعوب الأرض. بل إنها الآن في طور اجتياز العتبة الحضارية الثانية: أي في طور تجاوز فكرها السياسي وفلسفتها الإنسانية القديمة التي عفا عليها الزمن. إنها في طور الانتقال من مرحلة الحداثة إلى مرحلة ما بعد الحداثة، أي إلى فضاء فكري أكثر اتساعاً من السابق. نقول ذلك ونحن نعلم أن الشعوب العربية والإسلامية لم تدخل بعد جدياً حتى في المرحلة الأولى من الحداثة. فلكلم أن تخيلوا حجم الهوة الشاسعة التي تفصل بين العقليات وهذا يعني أن الأنظمة اللاهوتية التقليدية من يهودية ومسيحية واسلامية لن تستطيع أن تقاوم طويلاً حركة التاريخ: أقصد تفنيد التاريخ المتكرر لقولاتها، وكذلك التحديات الراديكالية أكثر فأكثر، هذه التحديات التي تقذفها المعرفة العلمية في وجهها. فالتناقض صارخ بين مقولات اللاهوت وبين حقائق العلم والتاريخ والعصر. ولا بد من

أن تنتصر الثانية على الأولى كما حصل في أوروبا. لكل هذه الأسباب مجتمعةً فإنه يمكننا أن نسرّح النظر بعيداً وأن نتبأ بحصول متغيرات جوهرية في العالم الإسلامي حوالي عام ٢٠١٠. سوف تتحذّل هذا العام كأفق لتفكيرنا منذ الآن، وسوف نفترض أنه ستححصل عندئذ طفرة نوعية على كافة المستويات في الناحية العربية والاسلامية. سوف يكون العنف قد انتهى، والموجة قد هدأت، والدخول في المرحلة العقلانية قد ابتدأ جدياً. لا يعني بالطبع أن العنف سوف يستمر حتى ذلك الوقت على الوتيرة الحالية ذاتها، وإنما يعني أن انطلاق العقلانية والفكر المنهجي المسؤول سوف يجد له فرصة جدية أو حقيقة للانغرس في أرض الاسلام. وعندها يمكن تجاوز القطيعة الجغرافية - السياسية والتفاوتات الایديولوجية والبناد المتبادل والحقائق الخيالية وعلاقات الهيمنة التي ما انفك تسيطر على الفضاء المتوسطي منذ الصدامات الأولى التي حصلت بين الرمانية الدينية التوحيدية الصاعدة من جهة وبين القوة الفلسفية الهائلة للعقل الاغريقي ونظام الامبراطورية الرومانية ومرone الآلهة الوثنية من جهة أخرى.

للأسف، فإن الطبقة السياسية الحاكمة لا تهتم بكتابة التاريخ كما هو بالفعل، أي كما يكتبه المؤرخون التقديرون الأحرار. وإنما هي تختار منه وتتنقى، تستبقي وتحذف على هواها وبالشكل الذي يناسبها. إنها تركز على بعض « مواطن الذاكرة »^(١٠) مهملاً بعضها الآخر. هكذا تفرض الكتابة الرسمية للتاريخ بعض الأحداث والواقع والأبطال وتعتمد على المدارس لكي تشكل الوعي الجماعي أو القومي منذ الصغر. ثم تركز على بعض الصور التاريخية المحبشة للجماهير وعلى بعض اللحظات الرائعة المجيدة وعلى بعض الأبطال الفاتحين من أجل إثارة حميمية الطاقات القومية والهاب النفوس وإشعار كل شعب بخصوصيته وعقربيته الخاصة عن طريق استخدام تبخيس الأعداء كوسيلة لتبيان مناقب الذات ومخايرها. إن الخطاب السياسي للقيادة الأوروبيين لا يزال متأثراً بهذه الخصائص الهدافة إلى تجييش الأنانيات القومية المقدسة. ولكن هذا التجييش يصلح حدّ الأقصى، بل والكاريكاتوري أحياناً، لدى قادة جنوب - شرق المتوسط، أي لدى الزعيم الأوحد لدولة الحرب الحاكم. والآن ماذا يمكن أن نلاحظ أنهم المثقفين؟ وما هو هامش الحركة المتبقي لهم في مثل هذه الظروف؟ نلاحظ أنهم يستسلمون عموماً للأمر الواقع وذلك كلما طغا نفوذ السياسيين والخبراء البيروقراطيين الذين يحتكرون سلطة اتخاذ القرار. وهكذا يخضع المثقف للسياسي، ويتراجع الفكر أمام هيبة السلطة. نقول ذلك ونحن نعلم أن الظرف الحالي يستدعي من المثقفين موقفاً آخر.

وأما فيما يخص المثقفين الأوروبيين فهم أيضاً مدعون للحدّر. فالأمانة الفكرية

تتطلب منهم التدخل النقدي ليس فقط من أجل الحدّ من الانحرافات والتهورات الأيديولوجية بل والدياغوجية الانتخابية، وإنما من أجل أن ينশروا إلى أقصى حد ممكن المعارف الجديدة والنتائج التي يتوصل إليها الباحثون العلميون. (عندما أتحدث عن الدياغوجية الانتخابية فإني أفكّر بأحزاب اليمين المتطرف في أوروبا وكيفية استغلالها لمشاكل المغاربة المسلمين من أجل ربح أكبر قدر ممكن من الأصوات أثناء الانتخابات العامة. لا ريب في أن قسماً لا بأس به من مشقفي أوروبا يدينون هذا الوضع ويعبرون بذلك عن حرية فكرية حقيقة ولكن ليس الجميع. وأما الانحرافات الأيديولوجية المتهورة فهي منتشرة جداً على الصفة الأخرى من المتوسط بسبب ضمور الفكر النقدي أو حتى انعدامه كلياً في بعض الحالات. انظر ما يحصل الآن في المجتمعات العربية والاسلامية. من يستطيع أن يلقي محاضرة تاريخية - نقدية عن الفكر الاسلامي في جامعات القاهرة أو الخرطوم أو حتى تونس؟). وفيما يخص المسألة المتوسطية أستطيع القول بأن هناك العديد من المؤسسات ومراكز البحث والندوات العلمية والمنشورات والمطبوعات الغنية بالمعلومات عن هذا الموضوع ولكن لا أحد يعرفها. بل إنها مجهملة حتى من قبل الجمّهور المثقف فما بالك بالجمهور العادي؟ وإذا ما ألقينا نظرة عامة على الساحة الآن لا نملك إلا أن نقول: يا له من وضع مغاير لذلك الذي كان سائداً في الخمسينيات والستينيات! ففي ذلك الوقت كان ضجيج الشعارات عالية، أقصد الشعارات السياسية التي رافقت نضال الشعوب من أجل استقلالها وبناء كيانها الوطني. ثم كانت النتيجة التي توصلنا إليها الآن... ولكن ينبغي القول بأن الماوية والشيوعية السوفيتية كانتا تحظيان بالمصداقية آنذاك. وكانتا ثُعتبران ايديولوجيتين فعاليتين بل وحتميتين من أجل التوصل إلى التحرير النهائي والخلاص الأكيد!!...)

لا أستطيع أن أتوقف هنا كثيراً عند وضع المثقف في المجتمعات الاسلامية من عربية وتركية وايرانية. فالمكان ينقصني لتحليل مثل هذا الوضع بكل أبعاده. فالمثقف في هذه المناطق مطالب مباشرة بتشكيل رؤيا سياسية - ثقافية تكون قادرة على التجاوب مع ما تنتظره منه تيارات فكرية مهمة في الاتحاد الأوروبي. ففي أوروبا مثقفون مستنيرون وتقدميون يرغبون بالحوار مع مثقفي العالم العربي والاسلامي. وأشعر بالألم لأن مثقفينا في الجهة الأخرى لا يتباينون مع هذه الرغبة. وأشعر بالألم أكثر لأن قسماً كبيراً منهم قد تخلى عن وظيفته النقدية والتحق بخدمة السلطة منذ الاستقلال. صحيح أن الفرحة كانت غامرة والإغراء كان كبيراً آنذاك، ولكن ينبغي على المثقف ألا يستسلم لإغراءات المناصب البيروقراطية وإلا فقد أهميته كمثقف.

ونحن نعلم اليوم مدى ضخامة الشمن الباهظ الذي يدفعه المثقفون الجزائريون بسبب دعمهم لدولة الحزب الواحد طيلة ثلاثين سنة، هذه الدولة التي انخرطت للأسف في خط الديمقراطيات الشعبية، أي الشيوعية، وأدت إلى الفشل الذريع الذي نعرفه اليوم. صحيح أن بعضهم قد دعم هذا النظام بسبب سذاجته ونقص معلوماته، ولكن الكثيرين منهم دعموه لغايات شخصية ومنفعية. أرجو ألا تذهب التجربة الجزائرية سدى. صحيح أنها تراجيدية إلى حد كبير. ولكن ربما كانت تراجيديتها هي التي ستدفع الآخرين في جنوب - شرق المتوسط إلى استيعاب الدرس والعبرة.

ربما دفعت مثقفي تلك البلدان إلى الانخراط في الخط النقدي الحر والحرّر بدلاً من الغوص في الخط التمجيلي المؤدلج إلى ما لا نهاية. أتمنى من كل قلبي أن ينخرطوا أخيراً في إعادة قراءة جذرية لكل موروثهم الثقافي والديني، وأن يعيدوا النظر في فهم المصير التاريخي، الماضي والمقبل، للشعوب المتوسطية. أتمنى أن يتجاوزوا كل أنواع الأخطاء والدوغمائيات الأيديولوجية المتحجرة و«القيم» المفترضة بأنها أبدية أو خالدة. أتمنى أن يتجاوزوا كل الصدامات التدميرية التي لا طائل تحتها، وكل أنواع النبذ واللعنة التي خنقـت وأجلـت حتى هذا اليوم تحقق ذلك الأمل الكبير الذي تنطوي عليه جوانح ملايين البشر، ذلك الأمل العظيم الذي لا تستطيع أية قوة أن تقضي عليه.

المراجع

(١) يمكن للقارئ أن يجد ايساحات أوسع وأعمق عن هذه المفاهيم في المقدمة المطولة التي كتبتها لعدد مجلة «آرابيكا» المخصص لأعمال المؤرخ كلود كاهين. عنوان هذا العدد الخاص: «سبل جديدة، ومراجعات ضرورية».

ARABICA, Brill, Leiden 1995.

(٢) أحيل القارئ فيما يخص هذا المفهوم الهام إلى دراستي: «الاسلام المعاصر أمام تراثه». وهي منشورة في كتاب: «إعادة التفكير بالاسلام اليوم»، الجزائر، ١٩٩٣.

M. ARKOUN: L'islam actuel devant sa tradition, in: penser l'islam aujourd'hui, Alger, 1993.

(٣) هذا ما حددته وأوضحته في كتابي: «ال الإنسية العربية في القرن الرابع المجري»، الطبيعة الثانية، فران، باريس، ١٩٨٢.

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IV siècle de l'Hégire. 2^e éd. J. Vrin, Paris, 1982.

(٤) فيما يخص مصطلح أُم الكتاب/ الكتاب انظر دراستي الموجودة في الكتاب التالي: التأويل. تكريم لكلود جيفري، منشورات سيرف، باريس ١٩٩٢. ص ٢١١ - ٢٢٦.

Interpréter. Hommage à Claude Geffré, Cerf, Paris, 1992, p. 211-226.

(٥) انظر كتاب «العصور الوسطى تنتهي عام ١٨٠٠» باريس، ١٩٩٠، ص ٤٨.
Le Moyen Âge S'achève en 1800, Paris, 1990, p. 48.

(٦) هذا هو عنوان أحد كتب عالم الأنثropolجيا الانكليزي جاك غودي، المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٤.

JACK GOODY: Entre l'Oralité et l'écriture, P.U.F, Paris, 1994.

(٧) العبارات المكتوبة بحروف مائلة تدل على عناوين كتب مهمة ينبغي على القارئ أن يطلع عليها قبل أن يطلق حكماً على أفكاره التي تبقى سريعة جداً، بل وأكثر مما يجب.

(٨) هذا المفهوم عزيز على كل الفكر القرموطي (أي الفكر في القرون الوسطى). وكذلك الأمر فيما يخص نظرية «العقل الفعال» و «العقل المستفاد» أي المكتسب. وهذا اللذان يضمنان للإنسان حسن السير على طريق الرشاد، كما ويضمنان التجذر الأنطولوجي للحقيقة (أي صحة استنتاجاته وتوصيله إلى الحقيقة عن طريق استخدام النوعين السابقين من العقل). انظر ما قلته عن هذا الموضوع في كتابي «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مسكونيه فلسفياً ومؤرخاً»، منشورات فران، الطبعة الثانية، باريس، ١٩٨٢.

M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IV^e siècle de l'Hégire, Miskawayh, philosophe et historien. Vrin, 1982.

(٩) كان الباحث المستشرق و. غرابار قد برهن بوضوح على أن نقد الفن لا يمكن فعله عن تاريخ الفن الموصوف بالاسلامي، وذلك بالهيئة التي كان قد فرض عليها من قبل مستشرقي القرن التاسع عشر. انظر بهذا الصدد محاضراته التي ألقاها في معهد العالم العربي والتي ستتصدر عام ١٩٩٥ تحت العنوان التالي: «التفكير بالفن الاسلامي» (أو التحليل العميق للفن الاسلامي).

مقدمة الطبعة العربية

O. GRABAR: Penser l'art islamique, Institut du Monde Arabe, Paris, 1995.

(١٠) انظر الكتاب الجماعي التالي الهام جداً. وكان قد جمع بإشراف بيير نورا وصدر عن دار نشر غاليمار في سبعة أجزاء بين عامي ١٩٨٤ - ١٩٩٢.

PIERRE NORA: «Lieux de mémoire», Gallimard, 7 vol. 1984-1992.

مقدمة

من النادر أن يتنازل زعيم حزب في أوروبا كان قد مارس الوزارة سابقاً وربما سيمارسها لاحقاً لكي يتحاور مطولاً مع استاذ جامعي متواضع لا يمتلك أية سلطة. أقول ذلك وبخاصة أن هذا الاستاذ يتمي في أصوله ومنشه إلى هذه الهجرة المغاربية نفسها التي تسبب الكثير من المناوشات الحامية والتوترات الصراعية ومختلف أنواع الرفض والنبذ في المجتمعات الأوروبية: أي في مجتمعات مشهورة بأنها مرحبة بالأجانب وديمقراطية.

في الواقع، إن السيد بولكستاين هو الذي أخذ المبادرة وطلب مني هذه المقابلة. وقد ردت فوراً على دعوته بالايجاب، وذلك رغبة مني بتبين مدى ضرورة الحوار وخصوصيته بين المسؤولين السياسيين والباحثين العلميين المختصين في مجال العلوم الإنسانية (أو الاجتماعية). وتزداد هذه الضرورة وتصبح أكثر إلحاحاً عندما يتعلق الأمر بتبييد العديد من الأحكام السلبية المسبقة وسوء التفاهمات والمسلمات الخاطئة التي تحكم بالرؤيا الأوروبية للإسلام والمسلمين والمجتمعات الموصوفة عموماً بأنها إسلامية.

وكانت الأسئلة التي طرحتها علي السيد بولكستاين ذات ميزة مزدوجة: فهي أولاً صادرة عن رجل دولة ذي ثقافة كبيرة وخبرة عملية مؤكدة. وهي تعكس في الوقت ذاته نفس الأحكام المسبقة و «التفسيرات» والتأويلات وعدم اطلاع الرأي العام الأوروبي على موضوع خلافي جداً. ومن المعروف أن هذا الموضوع (أقصد موضوع الإسلام والهجرة... الخ) قد أصبح حساساً جداً ويؤدي إلى إثارة الانفعالات والهيجانات في أية لحظة، خصوصاً في العشرين سنة الأخيرة. (وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للصحافة الأوروبية، ويعرف ذلك جيداً المسلمين والعرب المقيمون في أوروبا).

وقد شكلت لي هذه الأسئلة مناسبات مؤاتية لكي أقدم المعلومات الصحيحة إلى الجمهور الأوروبي عن الإسلام وال المسلمين. كما وكانت فرصة طيبة لكي أحدد مناهج الدرس، وأبلور الإشكاليات التاريخية والاجتماعية والأنثربولوجية الخاصة بالموضوع. إلى ذلك فقد هيأت لي الفرصة أيضاً لكي أنزع الغطاء اللاهوتي الكثيف عن الواقع الإيديولوجي الشائعة التي يعتقدها المسلمين المعاصرون، ولكي أكشف في الوقت ذاته عن تاريخية هذه الواقع. وأهدف من وراء ذلك إلى إحلال الرؤيا الديناميكية (أو الحيوية) محل الرؤيا الساكنة أو الشبوانية التي فرضها كبار «المستشرقين» على الجمهور الأوروبي منذ القرن التاسع عشر. وقد كان السيد بولكستاين أميناً عندما استشهد «بالياديات» العلمية التي يستشيرها أصحاب القرار في عموم أوروبا والغرب من أجل الاستعلام عن الواقع الشائعة للمسلمين المعاصرين، ومن أجل «فهم» هذه المواقف. (ومن أهم هذه «الياديات» أو الشخصيات التي استشهد بها برنار لويس وايلي خصوصي).

للقارئ وحده أن يحكم على فيما إذا كنت قد التزمت الموضوعية أم لا، وفيما إذا كنت قد تجنبت كل موقف هجومي أو دفاعي، ثم بالأخص تججلي أو تبريري. أقول ذلك بشكل مسبق لأن تفسيراتي ربما فهمت على أساس أنها مرافعات دفاعية عن الإسلام كما يفعل غالباً المثقفون المسلمون في أوضاع كهذه أي عندما يقفون في مواجهة الغرب والغربيين. ولكن هذا أبعد ما يمكن عن موقفي الدائم المستمر من الإسلام وتراثه. فلا تغيب عن بالي اطلاقاً تلك الحاجة القصوى والملحّة للقيام بـ«نقد العقل الإسلامي»، كما كنت قد فعلت في كتابي الذي نشر تحت هذا العنوان عام ١٩٨٤. وقد وسّعت باستمرار من موضوعات هذا النقد ومتّهجهتها بشكل منتظم في كتبى اللاحقة منذ ذلك الوقت وحتى هذه اللحظة. ولذا فلن أعود إلى هذه النقطة هنا. سُوف أكتفي فقط بالقول بأن هدفي يكمن في جعل «المстиحيل التفكير فيه» أو «اللامفکر فيه» شيئاً ممكناً التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر. أقصد بالمستحيل التفكير فيه واللامفکر فيه هنا كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الأقل. ومن المعلوم أن هذا الفكر كان قد تكّلّس عندئذ وتحجر ودخل في شرنقة الأرثوذكسيّة الجامدة والمغلقة. وأصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها.

ولكن لا يمكن لهذه المقاربة النقدية للتراث الإسلامي أن تكون منتجة وفاعلة إن لم ترقق أيضاً بنقد للعقل الغربي في كل تجلّياته اللاهوتية والفلسفية والإثنوغرافية والتاريخية. وأوجه هنا نداء إلى القارئ الغربي - أوروباً كان أم غير أوروباً - متمنياً

عليه ألا يفهم كلامي هذا على أساس أنه هجوم على الغرب، أو أن هذا الهجوم شيء طبيعي لأنه صادر عن شخص «مسلم». باعتبار أن كل مسلم لا يمكن إلا أن يكون عدواً للغرب! فهذا تشويه ل موقفه ولقصدي الأساسي. وإنما لست عدواً بشكل مسبق لأحد، وإنما أهدف فقط إلى كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء.

وفي ردي على أحد الأسئلة عيرت عن استيائي وإحباطي بسبب الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوروبيون (الذين أتيح لي أن أناقشهم) من المسائل الإسلامية، وما أكثرهم. فعلى الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتقدين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم يستمرون في النظر إلى وكأنني مسلم تقليدي! فالمسلم في نظرهم - أي مسلم - شخص مرفوض ومرمي في دائرة عقائده الغربية ودينه الخاص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية وعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة... الخ، هذا هو المسلم ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا!!!... والمشف الموصوف بالمسلم يشار إليه دائمًا بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تجاهله أو هضمه في المجتمعات الأوروبية لأنه يستعصي على كل تحديد أو حداثة. فكيف له إذن أن يلعب الغرور في رأسه ويتنطّح ليس فقط لدراسة العقل الغربي وإنما لنقده أيضًا؟! يبغي أن يعرف حدوده ويلتزم الصمت فلا يتدخل فيما لا يعنيه!... ومن هو هذا المفكر المسلم حتى يجرؤ على أن يشمل بموضوعه النقي عقل الأنوار بنسخته: أي عقل الحداثة وما بعد الحداثة؟! كيف يمكن للأوروبي أن يقبل ذلك من شخص مسلم؟ هذا شيء لا يحتمل ولا يطاق. ذلك أنه لا يمكن لشخص مصبوغ بصبغة الإسلام أن يتوصل إلى درجة الصرامة العلمية والموضوعية الفكرية والتحرر من العقائد الدوغمائية الموروثة بحسب زعمهم. وحده المفكر الأوروبي استطاع أن يتوصل إلى ذلك تنظيرًا وتطبيقاً. هذا ما استخلصه بشكل ضمني أو صريح من خلال مناقشاتي العديدة مع الجمهور الأوروبي والأميركي. ويعلم الله أنني أخوض صراعات لا تخصى على جبهة الجامعات الأوروبية، وكذلك على جبهة الملتقيات والندوات في برلين أو بروكسل أو أكسفورد أو السوريون أو أمستردام أو برنستون أو هارفارد... الخ، وكل ذلك من أجل شرح حقائق الإسلام بشكل تاريخي وموضوعي دقيق. ولكن العملية صعبة جداً. هذا أقل ما يقال.

فالإسلام ليس معتبراً كغيره شرعية، أو كمقابل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة، أو كطرف جدير بالحوار أو كشريك للأوروبي. وإنما هو دائمًا ذلك الشخص الغائب المشار إليه بضمير الغائب: أي هو. إنه موضوع الكلام وليس ذاتاً متكلمة. وأئنَّ له ذلك؟

إنه موضوع يقطعونه ويصلونه ويسيئونه ويجهرون به (أي يجعلونه كياناً جوهرياً جامداً لا يتغير ولا يزول)، ثم يضخمونه حتى ليكاد يصبح غولاً مربعأً أو وحشاً ايديولوجياً يشبه الأخطبوط المنبعث باستمرار... وإذا ما حاول باحث مسلم أن يحوّل هذا الموضوع إلى ذات، إذا ما حاول أن يرتفع بنفسه من مرحلة الخضوع السلبي إلى مرحلة السيادة الذاتية، إذا ما حاول أن يصبح محاوراً حقيقياً وشخصاً مندمجاً في تيارات الفكر الحديثة التي صاغت وجه أوروبا، فإنهم يرفضونه بحججة أنه تبعي يدافع عن دينه كالعادة. إنهم يطردونه إلى قريته «أو دواره الأصلي» كما كان يقول محافظو الإدارة الاستعمارية في الجزائر سابقاً. فقد كانوا بالفعل يطردون السكان «المحليين»، أي الجزائريين الأصليين غير المرغوب فيهم في منطقة ما أو محافظة معينة، إلى مناطق أخرى نائية...

هل أمارس المحاكمة الجdalelle العقيمة إذ أقول هذا الكلام؟ أم أنني أعتبر عما يحدث بالفعل في أوروبا منذ أن كان العمال المهاجرون قد أخذوا يشكلون فيها قوة ملحوظة اجتماعياً وسياسياً وعلى كافة الأصعدة والمستويات؟ هل أ جانب الصواب إذ أقول ما أقوله؟ أليست الصورة التي قدمتها تمثل فكر الأوروبيين وممارساتهم تجاه الجاليات المعتربة والمتواجدة في فرنسا وألمانيا وإنكلترا وهولندا... الخ؟ لا ريب في أن الأزمة الاقتصادية المتطاولة في الغرب، وكذلك انهيار أنظمة ومجتمعات عديدة في العالم، ثم تأخر الأمم الكبرى التي تمثل «شرطياً» العالم عن تقديم أجوبة أو حلول لهذه المأساة الرهيبة، كل ذلك يتضافر ويتكمّل لكي يقدم صورة سلبية شنيعة عن الإسلام والمسلمين. وهكذا أصبح المسلمون يشكلون في نظر الغرب خطراً لا يمكن احتماله أو القبول به.

إن الأجوبة التي قدمتها في هذا الكتاب تهدف إلى تقديم تصور متداول أكثر مطابقة لمعطيات التاريخ السياسي والثقافي. كما وتهدف إلى بلورة انتربولوجيا واسعة قادرة على استيعاب وتجاوز الأنظمة اللاهوتية للأديان الثلاثة المتنافسة وهي أنظمة قائمة على الاستبعاد المتتبادل. وعندما أقول انتربولوجيا فإني أقصد تصوراً عاماً للإنسان أو عن الإنسان. ونحن نعلم أن هذه الأديان الثلاثة متنافسة لأنها جميعاً أديان «وحى» بالقدر نفسه وعلى المستوى نفسه. إنها تتنافس على الوحي نفسه (أي الرأسمال الرمزي الأعظم نفسه) كما وتهدف هذه الأجوبة إلى تشكيل فضاء جغرافي - سياسي متتحرر من إرادة الهيمنة والسيطرة. ولكن، فيما وراء كل هذه الأشياء، فإن أجوبتي تهدف إلى إعادة الموقف الإنساني في بعض الحالات (أقصد إعادة استذكار الإنسانية العربية - الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ثم إعادة استذكار الموقف الإنساني في

عصر النهضة والاصلاح الديني في أوروبا). كما وتهدف في حالات أخرى إلى تأسيسه لأول مرة وذلك لكي يشمل كل الشعوب العائشة على ضفاف البحر الأبيض المتوسط. إذ أقول هذا الكلام فإني ألتقي بالحلل «الأدبي» للكاتب اللبناني اسماعيل كاداري، فمن المعلوم أن هذا الكاتب الروائي قد بذل أقصى طاقته لكي يعرّف أوروبا بالوجه القديم لأنّابانيا. وهو يقصد بذلك الوجه المتوضط السابق على الإسلام وعلى المرحلة العثمانية، وكذلك الوجه المضاد للشيوعية لأنّابانيا الصغيرة الوادعة التي سجنها التحقيق السياسي الدولي المعاصر داخل قوقة العزلة العتيقة التي لا شفاء منها. وهناك الكثيرون من الكتاب المغاربة الناطقين بالعربية أو بالفرنسية أو بكليهما من يخوضون المعركة نفسها. إنهم يخوضون معركة مزدوجة في الواقع، معركة على مستوى الداخل، ومعركة على مستوى الخارج. فهم أولًا مكلّفون - أو يشعرون بأنهم مكلّفون - بانتشار شعوب بأسرها من وهة التخلف والنسيان، أي نسيان ذاتها. إنها شعوب معزولة، مهمّشة، متنوعة من دخول التاريخ. وهم من جهة ثانية مكلّفون برفع صخرة سيفيف: أقصد بذلك إقناع القوى العظمى في هذا الزمن بأن الشعوب الفقيرة تستحق اهتماماً أكثر وتسامحاً أكثر ومساعدة أكثر فعالية. إنها هي التي تستحق ذلك وليس «تُحبّها القيادة». إن أكبر مشكلة هنا، أقصد المشكلة التي لم يستطع أي فكر سياسي معاصر أن يواجهها حتى الآن هي: كيف يمكن للغرب الحديث والقوى أن يساعد الشعوب عن طريق الإلتفاف على تحبّها القيادية التي تشكل حاجزاً أو مانعاً من الالتفاء بها؟ كيف يمكن له أن يحيي تلك الأنظمة المطلقة، والسلطات الاستبدادية، والسيادات الدينية المأدونة التي تتلاعب بالتقديس، والتقديس منها براء؟ كيف يمكن إنقاذ الشعوب من هيمنة رجال الدين الذين يخلعون أرذية التقديس على ما لا قداسة له لولا مرور الزمن وتراكم القرون؟ إنهم يتلاعبون بالتحقيق الجماعي كما يشاون ويشهون.

إن الخطط الموجهة لكل حديثي عن الإسلام وأوروبا والغرب يتمثل في التحليل التاريخي والأنثربولوجي والجيوي - سياسي والفلسفي لكل إرادات القوة والهيمنة التي تحرك كل سلطة مركبة مرتكزة على قاعدة القوى الاجتماعية والاقتصادية المتوجهة دائمًا نحو المزيد من التوسيع والقوة.

كما ويتركز الخطط الموجهة لتحليلاتي كلها على دراسة رهانات المعنى الموجودة دائمًا في قلب كل مشروع للهيمنة والاستغلال. وتنجلي هذه الرهانات بكل وضوح أثناء الحروب وأزمات الانتقال من سلالة إلى أخرى أو إبان الأزمات الثورية. (نصرت على ذلك مثلاً الخطابات التي تبرر «الحرب العادلة» بما فيها تلك التي صدرت عن

أفواه رؤساء الدول الأوروبية، الحديثة والعلمانية أثناء حرب الخليج. ونضرب على ذلك مثلاً أيضاً المزاودة على الاستقامة الدينية أو الأرثوذكسيّة الدينية أو السياسية. ويقوم بهذه المزاودة عادة أولئك الذين يطمحون للوصول إلى السلطة، فيحاربون الهرطقة والعناصر الخطرة لأولئك الذين يحاولون ازاحتهم عن سدة السلطة...).

إن هذه العلاقة الجدلية بين «المعنى والقوة» كانت قد دُرست من قبل عالم الأنтрبيولوجيا الفرنسي جورج بالاندييه، وذلك في كتاب يحمل الاسم نفسه. وهذه العلاقة موجودة على كل مستويات الجدلية الاجتماعية - السياسية أيًّا يكن حجم الجماعة أو الفعلة التي تلعب دورها فيها. وهكذا عندما نطرح اهتمامنا التحليلي من الدائرة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي الكلي الذي تنتشر فيه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنعة أو المُسَرِّحة أيدريولوجياً، فإننا نمتلك عندئذ الإمكانيات العلمية التي تمكّنا من دراسة لعبة العوامل الخامسة لحركة التاريخ أو التي تحسم حركة التاريخ في هذه الجهة أو تلك. أقصد بالعوامل الخامسة هنا: العامل الاقتصادي، والعامل السياسي، والعامل الإيديولوجي، والعامل الجغرافي، والعامل البيولوجي... الخ؛ ويمكننا عندئذ أن نرتّب هذه العوامل تدريجياً بحسب الأهمية داخل كل مجتمع في مرحلة تاريخية معينة، أو داخل كل سياق اجتماعي - تاريخي. فما هو حاسم في هذا السياق قد يكون غير حاسم في سياق آخر... الخ؛ وعندئذ أيضاً يمكننا أن نتوصل إلى معرفة أكثر دقة تساعدنا على تحديد نوعية القرار الذي ينبغي اتخاذه على كافة الأصعدة من سياسية وأخلاقية وثقافية... الخ.

إن الحَّ كثيراً على هذه المنهجية في التحليل والدرس لعدة أسباب، أو قل لسبعين أساسين مما: أولاً، إنني لا أزال أتذكرة تلك الأضرار الكبيرة الناتجة عن النظرية الماركسية التي تقول بأن العامل الاقتصادي هو وحده الحاسم في نهاية المطاف وفي كل الظروف (نظرية البنية التحتية والبنية الفوقية وطابعها الميكانيكي الفج). فقد ساهمت هذه النظرية السطحية والتيسيرية في إهمال دور العوامل الأخرى أو التقليل من أهميتها بدون حق. ولم تراع طبيعة السياق التاريخي وخصوصية كل سياق بالقياس إلى السياقات الأخرى. وبالتالي فإن ما هو حاسم في هذا السياق قد يكون ثانياً في سياق آخر. وبالتالي فإن الطابع الإطلاقي للنظرية الماركسية المذكورة لا يصمد أمام الامتحان. نقول ذلك دون أن يعني هذا إهمالنا للدور العامل الاقتصادي وتأثيره الكبير على تطور المجتمعات البشرية فهذا شيء لا يستطيع أحد إنكاره. وأما السبب الثاني فيعود إلى انتشار تلك الأدبيات السياسية المتسرعة في الغرب والتي تتحدث بكل خففة عن الإسلام والحركات الإسلامية، والأصولية، والتطرف،

والراديكالية... الخ. فهي تكرر جميعها الخطأ نفسه، إذ تضخم دور الاسلام وتعتبره حاسماً في كل شيء وفي كل المجالات والسياسات. وكما فعل الماركسيون مع العامل الاقتصادي عندما ضخموه إلى درجة التالية راح هؤلاء الكتاب المتسرعون يضخمون العامل الديني ولا يرون في كل مكان إلا الاسلام. وأصبح الاسلام على أيديهم متشيناً، متصلباً، جاماً، أبداً، جوهرياً... لكان الاسلام لم يتغير ولم يتتطور منذ ظهوره وحتى الآن! لكانه شيء يقف فوق الزمان والمكان، والظروف والملابسات، ويستعصي على التاريخية. لكانه كتلة واحدة منذ الأزل وإلى الأبد... وأصبح الاسلام على أيديهم هو السبب الأولي والنهائي لكل الانحرافات الايديولوجية ومظاهر العنف والتغريب الشائعة حالياً في العديد من المجتمعات التي يسودها هذا «الدين»، أو التي يدعية فيها الفاعلون الاجتماعيون. فيما أن اتباع تيار سياسي معين يرتفعون لواهه كتعبير عن الاحتجاج السياسي والاقتصادي والاجتماعي فإن هذا يعني أنه هو وحده المسؤول في نظرهم! إنهم لا يرون، أو لا يريدون أن يروا، خلفية البؤس المادي والاجتماعي الذي يربض خلف العامل الديني ويؤدي إلى مثل هذا الاستخدام المتطرف للدين.

بالطبع، فإن المختصين في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية يفهمون موقفي جيداً ويعرفون من أي منطلق انطلق. إنهم يعرفون كل هذه المنهجيات والنظريات والمصطلحات التي أحاول تطبيقها على دراسة الاسلام. أقصد دراسة الاسلام عبر تاريخه الطويل وعبر كل مراحله بما فيها المرحلة التأسيسية التي شهدت ابتكار الحدث القرآني. وقد استخدمت مفهوم الحدث القرآني عن قصد لأنه أكثر فعالية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن نفسه. فهذا المصطلح الأخير مثقل أكثر مما ينبغي بالقيم التقليدية ومحاط من كل الجهات بالتصورات الدوغمائية والتحديات المغلقة والموروثة التي لا يمكن للباحث أن يسيطر عليها بسهولة. (انظر بهذا الصدد كتابي: «قراءات في القرآن»، الطبعة الثانية، تونس، ١٩٩١). يعني عندما استخدم مصطلح الحدث القرآني فإني أغرس القرآن في التاريخية، وعندما أقول «القرآن» فإني أنزع عنه كل تاريخية كما يفعل المسلمون.

لا تزال الدراسات الاسلامية متأخرة على مختلف الأصعدة بالقياس إلى الدراسات الأوروبية، أو بالقياس إلى تقدم البحوث المتعلقة بالمجتمعات الأوروبية والدين المسيحي. ولا يعود ذلك فقط إلى تخلف البحث العلمي في الجامعات العربية والأوضاع المعيشية الصعبة التي تحيط بالباحثين. ذلك أنه حتى في الجامعات الأوروبية والأميركية التي تحتوي على أقسام استشرافية فإن النتائج ليست على مستوى الآمال. فعلى الرغم من أن هذه الجامعات تتمتع بأوضاع مادية ممتازة وشروط حرية محبذة للبحث العلمي، إلا

أن انغلاق الدراسات الإسلامية في أقسام الاستشراق لا يزال يحدّ من جرأتها ويلجم انطلاقتها الحقيقة. إن شروط البحث فيها أفضل بألف مرة من شروط البحث في الجامعات العربية أو الإسلامية، ومع ذلك فإن التقدم الحقيقى والمتطلّب لا يحصل. لماذا؟ لأن أقسام الاستشراق في الجامعات الأوروبية والأميركية مفصولة تماماً عن بقية الأقسام التي تدرس المجتمعات الأوروبية والحضارة الأوروبية ذاتها. يحصل ذلك كما لو أنه لا يجوز «تلويث» هذه الأقسام الحضارية بدراسة الثقافات والأديان الأخرى غير «الحضارية» وغير الأوروبية (خصوصاً الثقافة العربية والدين الإسلامي). في الواقع، إن الجامعات الأوروبية (وأنا أعرفها من الداخل جيداً) لا تعبر عن الحقيقة التاريخية للأمور. فتقسيماتها الإدارية وبرامجها التعليمية ليست متطابقة أو متوافقة مع تاريخ العالم المتوسطي (أي تاريخ الحضارات التي نشأت على ضفاف المتوسط من كل الجهات). فهذا التاريخ منذ اليونان والرومان ليس مقسوماً إلى «غربي» و«شرقي»، إلى أوروبي - مسيحي من جهة، وأسلامي من جهة أخرى، وإنما هو مختلط ببعضه عبر التاريخ. وبالتالي فلا داعي لمثل هذا الفصل الشديد بين الأقسام الجامعية التي تدرس بلدان الضفة الجنوبية والشرقية (أي البلدان العربية والاسلامية)، والأقسام التي تدرس بلدان الضفة الشمالية والغربية (أي البلدان الأوروبية). ينبغي ألا يكون هناك أي تمييز في العلم. وأقترح على الغرب وجامعاته بهذا الصدد ما يلي: ينبغي أن نقدم تاريخ الفلسفة والعلوم والأنظمة اللاهوتية وفن العمارة ورؤى العالم والتقنيات والآلات التي سادت طيلة كل مرحلة القرون الوسطى وحتى القرن الخامس عشر في الأقسام الجامعية نفسها. معنى آخر ينبغي أن ندرس تاريخ هذه العلوم في منشئها ومساراتها وتفصيلها وتفاعلاتها وتطوراتها داخل الكتب نفسها وفي الصحف نفسها وأمام الجمهور نفسه. ولا ينبغي بعد اليوم مثلاً أن ندرس تاريخ اللاهوت الإسلامي (أو علم الكلام) وما دار حوله من مناقشات ومناظرات في القرون الوسطى بشكل منفصل عن القضايا التي شغلت اللاهوت المسيحي في الفترة نفسها. وقل الأمر نفسه أيضاً عن تاريخ الفلسفة العربية - الإسلامية وتاريخ الفلسفة اللاتينية - المسيحية. وقل الأمر نفسه عن تاريخ العلوم عند العرب وتاريخ العلوم في أوروبا حتى لحظة ديكارت... لقد آن الأوان لكي نخرج من تلك العزلة التاريخية، آن الأوان لكي نكسر تلك المدaran والحواجز التي فصلتنا عن بعضنا طيلة قرون وقرون.

آن الأوان لكي نكسر تلك الحواجز الأيديولوجية واللاهوتية والجيو - سياسية التي طبعتنا بطبعها وأثرت حتى على ممارساتنا العلمية وتركتنا الذهنية. ذلك أنها استبطناها في أعماقنا وفي ردود أفعالنا من كثرة ما ترسخت فينا على مدار القرون. إن هذا

النداء الذي أوجهه من أجل التوحيد الثقافي والعلقي للفضاء المتوسطي أصبح يفرض نفسه بكل الحاج اليوم بعدما تزايدت الهجرات العربية والاسلامية إلى أوروبا. فبدلاً من أن تكون هذه الهجرات فرصة نادرة من أجل التعارف وجسراً للحوار بين كلتي الضفتين، أصبحت ذريعة للبغضاء والتطرف وتفوّقية الأحكام المسبقة السلبية عن الإسلام والمسلمين والعرب... الخ.

أعترف بأنني قد وجدت في هولندا دعماً لتوجهي وترحبياً عفوياً طيباً بأفكاري. وأرجو أن يكون ذلك فاتحة أمل بتدشين تاريخ جديد من التضامن بين الشعوب ومن التفاعل المخلص والمتبادل بين الثقافات المختلفة. إنه ترحيب أقل عبوساً وعنجهية من ذلك الذي يبديه الفرنسيون تجاه كل ما يخص الإسلام والمسلمين والعرب. وقد اقتتنعت بعد تفكير طويل بأن التفاعل بين الثقافات القومية الأوروبية داخل الفضاء المتوسطي الجديد ثم بينها وبين مختلف الاتجاهات الإنسانية ذات الصبغة اليهودية والمسيحية والاسلامية والعلمانية الحديثة سوف ينتج ثماراً طيبة، وسوف يشهد تطورات حاسمة في العقود المقبلة من السنين. المستقبل واعد بالخير على عكس ما يتوقع الكثيرون بسبب المخاوف المظلمة السائدة حالياً...

أرجو أن تصيل هذه الأفكار إلى قراء كثيرين من أوروبيين و «مسلمين» وأن يتدارسوها وي实践中ها كنقطة انطلاق للانفتاح على مستقبل مختلف، مستقبل آخر. أرجو أن تتحول برامج البحث والعمل هذه إلى قضية شخصية بالنسبة لكل فرد - مواطن حيثما كان، وحيثما اضطر لاتخاذ قراراته باتجاه المزيد من التحرر. أرجو أن نعمّقها جميعاً باتجاه فهم أكثر مرونة وانسانية للشخص البشري الذي يعتبر الوسيلة والغاية، البداية والنهاية بالنسبة لكل معاشرنا ونضارتنا وتضحياتنا.

سوف أقول كلمة أخيرة بخصوص العنوان الذي وقع اختيار عليه بالنسبة لهذا الكتاب. لقد اختربنا اسم «الإسلام، أوروبا، الغرب» لكي نلقي انتباه الجمهور العام بشكل أفضل. ولكن ربما كانت الموضوعات التي تطرقنا إليها والطريقة التي عالجنا فيها هذه الموضوعات تتطلب عنواناً أطول من نوع: «الدين والسياسة والمجتمع طبقاً للمثال الإسلامي». من المعلوم أن هذه الحالات الثلاثة الخاصة بالدين والسياسة والعالم الدنيوي كانت قد حظيت بأدبيات أخلاقية - فلسفية - سياسية غزيرة في اللغة العربية، وذلك عن طريق استخدام المصطلحات الثلاثة التالية: دين، دولة، دنيا.

لكي يطلع القارئ على دراسة حديثة لهذه المصطلحات العربية - الاسلامية القدية

الإسلام، أوروبا، الغرب

فإنني أحيله إلى الكتابين التاليين: «الاسلام، الأخلاق والسياسة»، منشورات اليونيسكو، ١٩٨٦، ثم «آفاق مشرعة على الاسلام»، طبعة ثانية، باريس، ١٩٩٢.

M. Arkoun: - L'Islam, morale et politique, UNESCO, 1986.

- Ouvertures sur l'Islam, Paris, 1992.