هشام الراس

الخطاب الإسلامي
بين سؤال الحداثة وتحدي الألفية

الإهداء

إلى روح والدي، الذي علّمني قيمة النقد
إلى أمي مصدر الحب والعناية
إلى زوجتي العفيفة، الصبورة
إلى أخي الكافح
و إلى أبنائي نور ومحمد، الجيل الحرّ القادم

المقدمة

هذه مساهمة بوجهة نظر في مسألة الخطاب الإسلامي ومقتضيات العصر الراهنة التي يتَموْضع معها. نأمل أن يجد القارئ فيها أسلوبا مختلفا يعتمد النظر والروّية وطرح السؤال والبحث عن منظورات بديلة ركائزَ أساسية في التناول.

فالمتأمل في ما آلت إليه المجتمعات الإسلامية يدرك أن واقعها بعيد عن ما يُتداول في الأوساط المسئولة. حياة مسلمي الألفية الثالثة أصبحت مشوشة بين ما يعتقدونه وبين ما يعيشونه من مفارقات يمليها عليهم واقع سريع ومعقد ومتحول. عديدة الأشياء التي خضعت وتخضع لمنطق العولمة والحداثة. لقد تسببت أحداث التاريخ الحديث في قلب الكثير من المعاني والإدراكات عن الحياة وعن العالم وعن سيرورتيهما.

لا شيء أخطر من الشعور بالقدرة الذاتية على كسب الفهم دون الحاجة بين وقت وآخر إلى تحسينه، وليس من مظاهر العافية في شيء ألا نواجه الحقائق، وألا نشعر شعورا كافيا بأخطائنا. وقد تكون البراعة الكافية في العمل على تكوين لغة ملائمة قادرة على إخفاء الخطأ عن أنفسنا وعن العالم.

قد يتساءل العديد من المهتمين عن مدى فعالية النظرية الدينية في محاولة حل مشكلات المجاعة والتعقيد، بتعبير ليوتار، التي تنهك

جسد العالم الشائخ. لقد واجهت المجتمعات الإسلامية إشكاليات التناقض والصراع عبر سياقات تاريخية مختلفة. وبالرغم من كل جهود ومحاولات الناذرين أنفسهم للاهتمام بشؤون الناس وإصلاح أحوالهم بقي عالم المسلمين موسوما بالقابلية للتخلف والركود. ألأن المسلمين تخلوا عن مبادئ دينهم وابتغوا العزة في غيره، كما يقال اعتيادا، أم لأنهم تركوا الأخذ بما سنح لغيرهم بالتقدم، أم لأنهم لم يغيروا ما بأنفسهم ولم يفهموا ماضيهم؟ ثم هل من بديل لخطاب إسلامي ترهل وهو يحاول النهوض والتقويم؟ وهل من مؤسسات جديّة تأخذ على عاتقها أمر العدالة الاجتماعية والسلم العالمي؟ وهل من أنظمة وأنساق حديثة تتناول المسألة الإسلامية في وجوهها المتعددة وفي زمنها الراهن؟ نحن بصدد رصد مجموعة من التصورات المحتاجة إلى تحيين في خطابنا الإسلامي لأنفسنا وللذين يعيشون معنا. لقد كان من المتخيل على مُصلحينا أن يستوعبوا التغيرات الكبيرة التي طرأت في العالم الحديث، وبالذات مسألتي الحداثة والتواصل. في هذا الخضم سؤال يُطرح: لماذا جل كتاباتنا تبحث عن نفسها في قراءة الآخر وتنتقد نفسها تبعا لما أنتجه؟ إن كثيرا مما قرئناه في هذا السياق يكتب عن تقدم حضاري غربي رائد أسس على بُنى فلسفية وفكرية غربية أدت به للوصول إلى ما هو عليه الآن، وأن علينا كمجتمعات عربية وإسلامية تابعة الاستفادة منها وتنزيلها بمعايير إسلامية.

إن الحديث عن مسألة الخطاب الإسلامي ذو صلة انبثاقية ومتداخلة بالفكر الإسلامي، فالأول يشكل قالب وقناة الثاني. الفكر الإسلامي تنظيرات وتنبؤات والخطاب الإسلامي كلام وحركة.

قد تبدو هذه الصلة بين هذين المعنَيين مترابطة في بعض نصوص البحث. وقد يكون هذا جائزاً إذا اعتبرنا صحة الصلة. ثم إن الحديث عن هذين المفهومين يدفع، ولابد، للحديث عن الإسلام السياسي

وعن الحركات الإسلامية الإصلاحية باعتبارهما ممارسة اجتماعية وتجليا واقعيا للفكر والخطاب الإسلاميين. من هنا مشروعية بل وضرورة تداخل هاته المفاهيم أثناء بناء البحث.

إننا نريد من هذا البحث أن يوضح العلاقة القائمة بين ما نحن عليه الآن وما يفترض أنه كائن. ولعل الباحث في بادئ الأمر يرى نفسه وكأنه يحاول لمس جميع قضايا الإنسانية بلمسة سحرية تجد لهذه القضايا حلولا. الحقيقة غير هذا. إن البحث الجاد يركز على قضية واحدة في ارتباطها بقضايا أخرى ويتلمس نظريات وطروحات تكاد تكون بديلة. وهذا ما يتبناه هذا البحث.

ولذلك حاولنا تركيب هذه القضايا في الخطاب الإسلامي المعاصر من خلال فصلين نظريين بطعم يحاكي الواقع. فأول الفصول ينظر في الخطاب الإسلامي والحداثة والتواصل كمصطلحات ومفاهيم تشكل حركية فكرية وثقافية ومجتمعية وحتى سياسية واقتصادية ويحاول تحديد سياقات اشتغالها ومدى تأثيرها داخل هذه الحركية بواسطة منهج نقدي جديد يحاول تركيب وتحيين ما تقادم ويقترح أفكارا وطروحاتً جديدة. الفصل الثاني يتضمن ثلاثة مباحث تطرح جدليات قديمة حديثة عن الخطاب الإسلامي ومدى استيعابه للمسألة التاريخية ومدى تجليه في عصره. وتبقى هذه الدراسة مفتوحة وقابلة للمناقشة والنظر.

بقي أن أشير في هذه المقدمة المقتضبة أن هذا البحث لم يكن ليكتمل ورقة، لو لا بعض الإرشادات المنهجية والمرافقة التوجيهية من طرف صديقي الحميم الباحث عبد الرزاق بن مومن، والتي كانت بالنسبة لي بمثابة البوصلة عند شرودي عن لغة البحث العلمية وعن المنهجية الأكاديمية الإبستيمولوجية أثناء كتابة البحث. ولن أنسى أبدا كمَّ الكتب الذي أمدني به. الأستاذ رشيد بن مومن، هو كذلك، ذو فضل علي، فقد كانت مراجعاته المنهجية الدقيقة للبحث ولغته وأسلوبه

ونظمه مفيدة جدا لدرجة عالية. وقد كان لصديقي العزيز يدين عزيز يد في بناء البحث من خلال تلميحاته المنهجية والأكاديمية.

الجزء الأول :

محاولة في تحديد المصطلح والمفهوم

كثيرا ما يتداول معنى المصطلح على أنه معنى ثابت. الحقيقة غير ذلك. يوجد فقط محاولات متكررة لضبطه وتطويعه من أجل خدمة أفهام وأغراض معينة. هناك أسئلة كثيرة حول مصطلحات مختلفة ضمن سياقات مركبة. وهكذا في كل بحوث ودراسات المصطلح التي نتطلع إليها نقرأ كثيرا مما يقال عنها في إطار التاريخ، ولكننا في أشد الحاجة إلى أن نقرأ وجوه تحديها لنا واستجابتها لبعض مطالبنا نحن الآن. المصطلح ـ إذن ـ دراسة في معان ذاتية عصرية تكسوها كلمات قد تكون أحيانا قديمة. هذا المبحث مساءلة للمصطلحات لنعرف مدى قدرتها على أن تتواصل معنا.

وحتى نتلمس منهجية مقبولة، ارتأينا تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث. كل واحد منها يعنى بمصطلح ومفهوم مفتاح في بحثنا. فالمبحث الأول يتتبع مصطلح الخطاب الإسلامي في نشأته وتطوره وفي سماته ومكوناته وفي علاقته بمحيطه، ثم يتحسس له طرحاً جديداً يتناسب والعصر. المبحث الثاني يبحث في كلمة الحداثة كمفهوم غربي المنشأ عالمي الانتشار والتطور، وكيف أنه استطاع التمثل بثقافات أخرى وفي بيئات مغايرة، وذلك من خلال قراءة جديدة للحداثة في فلسفة كارل پوپر التفتحية. أما المبحث الثالث فيحاول النظر في مسألة التواصل كنظرية فلسفية ثم علمية تروم تحقيق

الحاجات الاجتماعية الكبرى وتَنشُد تفعيل مبدئي التفاهم والتجاوز؛ ويرصد مدى قدرة الخطاب الإسلامي على استيعابها.

الفصل الأول : الخطاب الإسلامي.. تناول مختلف

يستطيع كثيرون أن يكتبوا في المؤثرات والظروف التي دفعت إلى إنتاج خطاب إسلامي، ويبقى، بعد ذلك، الخطاب الإسلامي ساكنا لا يمارس. ليس هناك قيمة مطلقة، ولا نستطيع أن نزعم أن الخطاب الإسلامي الحديث خير من الخطاب الإسلامي القديم. يبقى السؤال مطروحا، هل من تناول مختلف للخطاب الإسلامي الآن؟ من أجل هذا ارتأينا في هذا المبحث تناول مسألة الخطاب الإسلامي في ثلاثة أوجه.

أولا: محاولة تحديد نقطة انطلاق تأثير الخطاب الإسلامي في التاريخ الحديث (رغم أن هذا العمل يستوجب آليات بحث أكثر دقة مما عمدنا إليه، وذلك بسبب اختلاف طبيعة البحث، فهذا ليس بحثا تاريخيا محضا) من خلال تداول لأحداث تاريخية مرّ منها هذا الخطاب، ثم محاولة تتبع امتداده حتى عصرنا الحالي.

ثانيا: محاولة بسط نظام العلاقات الذي يربط آليات الخطاب الإسلامي، ومحاولة تتبع مكامن النمطية والخلل بواسطة قراءة نقدية لمكوناته وسماته.

ثالثا: مقاربة مركبة جديدة، تبدو إلى حد ما جرّيئة، تطرح رؤى جديدة لخطاب إسلامي واعد .

1• خطاب عصر النهضة وامتداده (1875 . 1960)

نعني بخطاب عصر النهضة دافعاً باعثاً للخطاب الإسلامي في تاريخه الحديث، وليس من الجائز على أي حال حصره ضمن هذا الحيز الزمني الضيق، قبل قراءة ولو موجزة في أصوله الأولى. ويمكن القول أن أول من عنى بالخطاب الإسلامي تنظيرا وفكرا هم

الرعيل الأول من العلماء المسلمون أمثال الإمام أبي حامد الغزالي وابن رشد والإمام الشاطبي ثم جاء بعدهم من حاول تنزيله ممارسة اجتماعية وسياسية تغييرية / إصلاحية كابن تيمية وابن قيم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب. ولا يمكن الحديث عن خطاب عصر النهضة بدون الرجوع إلى أمثال هؤلاء، لأنهم يمثّلون في كثير من الأحيان أهم مرجع للتأصيل والمنهج والتنظير لهذا الخطاب. ثم إنه استُحسن التفريق في هذا المقام بين خطابين: خطاب الصحويين / التقليديين وخطاب النهضويين / التجديدين. فالأول يعتمد منهجا تأصيليا أحاط به آليات اشتغال تكاد تكون مركز نفوذه، والثاني يُغلِّب فكرة المصالح والفكر ويؤسس طروحاته على مبدئي الاستقراء والاستدلال بالعقل.

"تطور لدى الصحويين أو الإحيائيين الإسلاميين تدريجيا منهج للنظر إلى سائر المسائل عرف بمنهج أو نهج التأصيل، أي إعادة الأمور إلى أصولها. وأصول الأمور عند طلائعهم القرآن والسنة، وأحيانا القرآن وحسب. وكانت السلفية الوهابية قد عمدت لذلك منذ مطالع القرن العشرين. بل إن السلفيين الهنود واليمنيين (و بعض المغاربة) الذين عرفوا ابن تيمية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حققوا انجازات في مجال الاجتهاد الفقهي بنبذ التقليد، والأعراف الموروثة، واتجهوا إلى القرآن والسنة لإعادة اكتشافهما وتأملهما. بيد أن البيئات والظروف المحيطة وقتها ما أحدثت مشكلة مع العالم الحديث، ولا مع التجربة التاريخية الإسلامية؛ فقد كانت تلك الدعوة القوية لفتح باب الاجتهاد، ونبذ التقليد، من الممهدات للإصلاحية الإسلامية المنفتحة والمجتهدة"[1] ثم إنه كان من المحتم على متبنيي هذا الخطاب الانصراف للعناية بمسائل حفظ وحماية العقيدة والهوية من

1- السيد رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997ص 42

الانحراف، مما أدى في بعض كتاباتهم إلى التموقف سلبيا مع الغرب (الآخر) انطلاقا من نزعة انغلاقية تأصيلية والتي "لم تكن تبدو واضحة في المسائل الفقهية التفصيلية (مسائل الفروع: الحلال والحرام) بقدر ما كانت تبدو في المسائل الكبرى المتعلقة بالعالم والعصر، والقيم الإنسانية العامة، والقضايا الأخلاقية الشاملة، والعلاقات بين المسلمين والشعوب والثقافات الأخرى. في المسائل الكبرى هذه لجأ الإحيائيون للتأصيل ولم يشاءوا التنازل عنه؛ فكانت النتيجة إدانة للعصر كله: قيما وحضارات وثقافات وسياسات وتنظيمات عالمية."[2] وهذا ما وقع مع رشيد رضا، الذي كان من الإصلاحيين الذين انحازوا للسلفية في النصف الثاني من القرن العشرين بعدما اكتشف ابن تيمية وبن عبد الوهاب والشاطبي.

أما النهضويون: الطهطاوي، الأفغاني، محمد عبده، الكواكبي، أرسلان، وغيرهم فقد اختاروا خطابا نهضويا تساؤليا يحاول معالجة إشكالية التقدم التي ترى "أن العلاقة المتفاوتة وغير العادلة بين الغرب والمسلمين أسبابها معرفية وإرادوية."[3] وأنه إذا تبين هذا التفاوت فالتواصل مع الثقافة الحديثة أصبح ضروريا، لكن من موقع الند للند. وقد كانت الفكرة السائدة لدى هذه الفئة أن حالة التخلف كانت نتيجة لانكماش الاجتهاد الفقهي وللجمود الحضاري، والخروج منها يكون بالنهوض الثقافي والعلمي والاقتصادي، ثم التواصل مع الغرب. وكان أشهر من تبنى هذا الطرح، في شكل مشروع حضاري، مالك بن نبي.

لقد كان أول ما واجهه المفكرون والكتاب المسلمون، عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ما سموه ب "التغريب"، فتشكلت لدفع ذلك تجمعات على شكل حلقات للتعليم التقليدي

2- نفسه ص 44
3- نفسه ص40

كحلقة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، أو على شكل تنظيمات سياسية كحركة الإخوان المسلمين، أو على شكل أندية ثقافية وأدبية ألفت على إثرها مجموعة من الصحف والمجلات التي أصبحت المراجع السياسية والأدبية للجيل المتعلم في المشرق العربي/ الإسلامي وحتى المغرب. ومن هذه المراجع كانت جريدة "المنار". "عالجت هذه الحلقات موضوعات متنوعة، لكن القضايا المركزية كانت دينية وسياسية وتدور حول الأسئلة: كيف يمكن تحقيق انبعاث الإسلام؟ كيف يمكن مواجهة تهديد الحضارة الأوروبية؟ كيف يمكن تقوية الروابط بين أمم العالم الإسلامي؟ وأخيرا كيف يمكن تحقيق الوحدة الإسلامية؟"[4]

ترتب عن هذه الأحداث محاولات متعددة لتجميع الصف والاتحاد من أجل المواجهة والندية. ويعبر عن هذا رضوان السيد في كتابه سياسيات الإسلام المعاصر قائلا:

"قامت الإصلاحية الإسلامية في مشارق العالم الإسلامي ومغاربه على أساس فكرة المصالح التي جرى تطويرها إلى منظومة من خلال إعادة اكتشاف "مقاصد الشريعة". وقد كانت لذلك عدة نتائج أهمها فيما يتصل بمسألة الدولة ـ التي تعنينا في سياق موضوعة التجديد السياسي ـ القضيتان التي أكد عليهما الطهطاوي والتونسي: المنافع العمومية والتنظيمات. وقد كان ذلك تجديدا كبيرا، لكنه تعلق في الأساس ببنية الدولة، على أن الفكرة الأشمل التي استقطبت جهود المفكرين ونضالهم، وربطت السياسي بالثقافي/الديني؛ كانت فكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني وناضل في سبيلها عقودا من الزمان. وقد اختلفت الآراء والأفهام في تفاصيل تلك الفكرة أو المشروع ومراميه. كما

4- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار نلسن، السويد، 1999ص32

اختلفت حول جمال الدين نفسه: أصلا وفصلا وعقيدة وسلوكا. أما الذي يبدو من الكتابات والأحاديث القليلة التي تركها جمال الدين، ومن رحلاته الاستطلاعية والتحشيدية، ومن اتصالاته الدولية؛ فلا يتجاوز ما يمكن تسميته بالتضامن الإسلامي الواعي واليقظ، الذي يضع المسلمين في موقف واحد أو مترابط في مواجهة الهجمة الغربية"[5]

إن ما يمكن استنتاجه من هذا المقطع، من خلال فكرة الجامعة الإسلامية، هو أن بواعث الخطاب الإسلامي الأولى كانت ذات توجه إصلاحي بطابع سياسي / ديني شمولي ووحدوي ، لكنها تحولت مع مرور السنين إلى تيارات واتجاهات تتبنى خطابات متنوعة بحسب تنوع المصالح والاتصالات. فقد ظهرت الحركة السلفية، وجماعة أنصار السنة، والنورسيون بتركيا، والإخوان المسلمون، وجمعية العلماء بالجزائر، وحركة الشبيبة الإسلامية بكل من سوريا ولبنان، وحركة الخلافة بالهند وإندونيسيا. واختلفت طروحات ومواقف هته التيارات من محافظين على الهوية والأصالة إلى مواجهين ومهاجمين ضد "الأخر" وثقافته. وقد كان من أسباب ظهور هته التوجهات الحرب العالمية الأولى وتطوراتها، التي فاجأت المفكرين المسلمين، حيث كان من نتائجها سقوط الدولة العثمانية (1918 ـ 1929) ثم الخلافة (1922 ـ 1924) "فترتب عن هذا السقوط ثلاث نتائج: تبلور مشروع الدولة الوطنية / القومية في المشرق الإسلامي، وافتراق الفكر الإصلاحي تدريجيا عن الدولة الطالعة، وصعود تيارات واتجاهات وحركات الهوية والأصالة ضمن الفكر الإسلامي."[6]

5- السيد رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997ص 22

6- نفسه ص 33

إن أبرز ما قام عليه خطاب عصر النهضة من أسس كان ذا نزعة ماضوية تأصيلية، لكن بروح نِديّة عصرية، بغض النظر عن بعض تغريدات الصحويين خارج السرب. فقد كان الغالب عليه مفهومي الإصلاح والتنظيم وطابع المراجعة والنقد. بُنيت على هته الأسس خطابات أخرى متطورة بالتدريج مع الظروف المجتمعية والتطورات السياسة لكن بنفس المنطلقات المنهجية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أغلب الحركات الإسلامية الحديثة ،صحوية كانت أو نهضوية، لازالت تنهل من هذا الخطاب لكنها تعمل على تعديله نظريا وقيميا، فعلى صعيد منهج التأصيل كانت هناك محاولات للجمع بين الأمور الفقهية ومقاصد الشريعة، أما على الصعيد الاستراتيجي بدا التحول تدريجيا إلى مسائل العلاقة مع العالم."ذلك أن الإحساس بهول القطيعة الثقافية مع العصر كان ينبغي أن يدفعهم إلى قراءة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قراءة نقدية لتبيُّن مشكلاته، ووجوه خطَله وخطره، بدلا من نقد الثقافة الغربية دونما كفاءة أو استعداد لذلك".[7]

أتت فترة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي بمتغيرات سياسية واجتماعية جديدة أدت بالعديد من الحركات الإسلامية إلى تغيير مواقع مواجهتها من الخارج إلى الداخل. كان خطاب ما قبل الاستقلال يتجه إلى اتهام الغرب، لكن بعد استقلال جل الدول الإسلامية انقلب هذا الاتهام نحو الدولة الوطنية الناهضة ونحو القوميين اليساريين وتطور إلى أن صار في شكل قطيعة ثم مواجهة. ويُأطر لهذا رضوان السيد في كتابه سياسيات الإسلام المعاصر بقوله:

"إن هذه النزعة الاكتفائية التي برزت عشية القطيعة بين القوميين والإسلام، أو بين الإسلاميين والدولة الوطنية الناهضة؛ تعاصرت مع أحداث مشابهة أومنذرة في جميع أنحاء العالم

7- نفسه ص 47

الإسلامي عندما بدا أن موجةً جديدة للمتغيرات تتحرك على مستوى العالم الإسلامي، مع بزوغ الحرب الباردة بين الغرب والاتحاد السوفيتي وكان من جوانب هذه الموجة تصاعد العداء بين المسلمين والعالم المعاصر على المستوى الثقافي كما على المستوى السياسي. كانت باكستان قد قامت منفصلة عن الهند في محاولة لتأسيس دولة قوميتها الإسلام على اختلاف مذاهبه هناك، والاختلافات الإثنية بداخل المسلمين. وفي إندونيسيا كان الصراع مع الهولنديين يتصاعد، في الوقت الذي اصطدمت فيه الحركة الوطنية بالمحافظين والإحيائيين المسلمين على حدٍّ سواء. وفي الجزائر اتجهت طلائع الشبان المتأثرة باليسار وحركات التحرر إلى أسلوب الحرب الشعبية ضد الاستعمار الفرنسي، دونما دعم قوي من جمعية العلماء الجزائريين النهضوية الطابع.. وقد غطى الصراع بين القوتيين العظمتين في المجال العالمي على الصراع الآخر الذي كان يحصل على المستوى المحلي السياسي والثقافي بين الإسلاميين من جهة والقوميين والدول الوطنية من جهة ثانية.. وقد بدا لأول وهلة أن الإسلاميين كانوا ينحازون في الواقع إلى الغرب الرأسمالي وثقافته، وفي مواجهة الدولة الوطنية وحلفاؤها من السوفيات. لكن حقيقة الأمور كانت غير ذلك. فقد كان الصراع بين الإسلاميين والغرب شاملا وعلى المستوى الثقافي بالذات. وقد سادته وبخاصة منذ الستينات إيديولوجيا الطريق الثالث. وقد توارت فيه في البداية الأبعاد السياسية لصالح الأبعاد الثقافية، ثم انفجرت جوانبه السياسية في السبعينات وماتزال منفجرة على المستويين في سائر أنحاء العالم الإسلامي حتى اليوم."[8]

8- نفسه ص 43 / 42

وفي الثمانينيات تسببت بعض التحولات السياسية في تغير مواقع الإسلاميين الاجتماعية والسياسية. فانبثق على إثر ذلك خطابين مختلفين ومتباينين: واحد راديكالي (مقاومتي) وآخر وسطي (معتدلي). لكن ما مَيَّز الخطابين هو التعديل الإيديولوجي الذي طرأ على كليهما في الصيغة والممارسة. فقد تبنّى الراديكاليون منطق الإرهاب والعنف مؤصلين لذلك، بحسب فهمهم، من بعض الآيات والأحاديث. أما المعتدلون فقد أدخلوا تعديلات على منهج التأصيل والحكم على الأشياء، فأصبحوا يتجاهلون بعض الأمور الفقهية وينحازون إلى التوفيق بينها وبين مقاصد الشريعة، الشيء الذي انعكس على نظرتهم للعالم ودفعهم لاختيار التواصل والحوار بدلا عن المواجهة. بيد أن الغريب أن هذه التعديلات لم تأتي نتيجة لنقد ذاتي للرؤى والخطاب، بل لتحولهم الطبيعي إلى فريق معارضة، ورغبتهم في أن يحظوا بقبول الفئات الوسطى في المجتمع على المستويات المحلية والقطرية. أما على المستوى العالمي كان همهم، ولا يزال: أن تتغير النظرة إليهم.

وهكذا انفعل الخطاب الإسلامي الحديث على إثر هزتين: الأولى كانت مع بداية الغزو الغربي للدول الإسلامية، حيث انتفض غالبية العلماء والفقهاء والمتصوفة للمقاومة وكان آنذاك جل الخطاب موجه نحو الحفاظ على الهوية والأصالة. والثانية مع بداية الاستقلال، لكن هذه المرة، كان المقصود بالخطاب الدولة الوطنية واليساريون.

لقد عَبَرَ الخطاب الإسلامي منذ بداية القرن العشرين فترات تاريخية غير مستقرة سياسيا، الشيء الذي اضطر رجالاته إلى هندسته وتسخيره ليلاءم ظروف تواجده في تلك الفترات. وقد كانت المسألة الجامعة هي كونه كان يعتمد منذ وجوده على قراءة إيديولوجيا للوحيين مع أخذ المتغيرات الدولية بعين الاعتبار. لكن المحيّر أنه لم

يبلغ النضج الكافي في رسم معالم حضارية تشهد له. وحتى الآن تحاول بعض التيارات الإسلامية تجديده لخوض مواجهةِ إشكالية الحداثة والعولمة.

2• الخطاب الإسلامي المعاصر ومحاولة الخروج من النمطية

سبق أن درجنا أن الخطاب الإسلامي قد أُسس على منهج التأصيل وأن هذا المنهج استعمل بطرائق متباينة على حسب رؤى ومنظورات التيارات الإسلامية المختلفة وعلى حسب الشروط والتحولات المفروضة التي فرضها الواقع في حينه. لكن السمة الغالبة عليه شكلا ومضمونا، تكاد تكون، هي النمطية وفي بعض الخطابات الأحادية. وبما أن أغلبية التيارات الإسلامية الوسطية تدرك أنها أضحت تعيش ضمن عالميةٍ متطورة ومتداخلة، فإنها تسعى للخروج من هذه النمطية بتغيير التصورات وتعديل المنهاج ليكون مبنيا على الأصل ومتصلا بالعصر، وذلك في شكل مصالحة مع العصر ومعطياته، «و لقد تعددت عناوين هذه المصالحة، فكانت العناوين الأكثر تميُّزا وإثارة فيها ثلاثة: المصالحة مع العلم، والاعتراف بسلطة ومرجعية المعرفة العلمية، والحقائق العلمية، دونما شعور بأن ذلك ينال من العقيدة ومن سلطة الإيمان والحقيقة الدينية. ثم المصالحة مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة. وأخيرا المصالحة مع فكرة نسبية الأفكار (وهي من ثمرات العلم الحديث)، حيث إن مجرد الالتجاء إلى أفكار «الآخر» والاستفادة منها، بل واعتمادها في بناء التصورات، دليل على الشعور بأن المدونة الفكرية التقليدية لا تملك أجوبة حاسمة ونهائية عن كل المشكلات.»[9]

9- بلقزيز، عبد الإله، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، 2008ص 161

وتبقى الإشكالية المطروحة في هذا الخضم هي مسألة تأويل نصوص الوحي على الواقع الحالي تأويلا مناسبا.

و لهذا ارتأينا أن نتتبع في هذا الجزء الخطاب الإسلامي في أنماطه المختلفة وأشكاله المتعددة، وأن نتبين وجوه محاولات بعض المجتهدين المجددين الخروجَ من نمطية التنظيم والإطار إلى انفتاحية الدين وحوارية المنطق الإنساني.

وغير خاف أن الخطاب الإسلامي ليس منزّها، بل هو يدخل ضمن مجال الاجتهاد النظري للمسلمين داخل الزمان والمكان ومن ثَم فهو ـ أيضا ـ متعدد وكثير، وتاريخ المسلمين هو تعبير عن هذه الكثرة والتعددية. وهو كذلك نتاج تراكم معرفي. و"المعرفة تطورية، مفتوحة، تخمينية، تكذيبية لا يقينية"[10] ثم إن الخطاب الإسلامي، بما هو إنتاج بشري، تصدق عليه خصائص وسمات أي إنتاج بشري، كالمحاولة والاجتهاد والخطأ. ولذلك من الضروري تتبع الصواب حيث كان. والصواب يوجد مع المراجعة والنقد المستمر.

لقد "كانت نزعة أواخر القرن التاسع عشر رجعية في الأساس، ونحن سمينا أفضل دعاتها المثقفين "المحافظين". كان التوجه الأساسي للتقليديين توجها تاريخيا في المعنى الوصفي للكلمة، أي أنهم استمدوا الوحي والقوة من تقاليد تكونت عبر التاريخ، وأن مواقفهم الفكرية كانت تستلزم دائما عودة إلى الوراء. كان الماضي وليس الحاضر، لهم، محور العصر الذهبي لأن الماضي ممكن استعادته ويجب أن يستعاد يوما. ومع أن الفكر التقليدي لم يناصر الوضع الراهن

10- مذبوح، الخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم،الدار العربية للناشرون، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 17

تماما، لكنه لم يتنكر له."[11] وقد ظهر في مقابل الخطاب التقليدي المحافظ ،هذا، خطاب وسطي إصلاحي / تحديثي لكن بنزعة متنورة وبمنظور حداثي وإدراك عقلاني. «ومع أن المسلمين الإصلاحيين (مقارنة بالمسلمين المحافظين) كانوا منفتحين على قيم العلم الحديث ومنجزاته، فإنهم لم يحاولوا البتة التكيف المنظم معها. إنهم اكتفوا، في الغالب، بالتسويات اللفظية، واتجهوا دائما نحو الموقف الدفاعي والاعتذاري. فبدلا من أن يعيدوا صياغة فرضياتهم بتعبيرات حديثة (كما يحاول الإصلاحيون الرواد)، اختاروا انتهاج أساليب التبرير التقليدية. فطغت الدعاية والمحاكة على مقاربتهم للأمور بدلا من النقد والتحليل."[12] إضافة إلى هذا عجز كل هؤلاء عن التعبير عن أفكارهم وتصوراتهم بطريقة منهجية منفتحة بسبب اعتقادهم أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وعملوا على بسط حقائق التراث الإسلامي بلغة وثوقية وبأساليب تقليدية، مما أسهم في توسيع الفجوة بين خطابهم وفهمهم للواقع . في هذا السياق يأتي قول آخر ليأكد أنه "لم يكن في وسع خطاب "الصحوة" ـ منذ تأسيسه قبل سبعة عقود ـ أن ينجح في تحصيل مثل تلك النتائج (التغيرية الإصلاحية). فقد كان ـ ومازال ـ شديد الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، رافضا الاعتراف بحُجّية أو شرعية مبادئها، منتدبا النفس لمقارعتها بأفكار السلف وشديد الاعتداد بالذات والماضي، حريصا على حراسة حقائقه المطلقة من الشك والنقد.»[13]

لقد شكل الخطاب الإسلامي منذ ظهوره صلة الوصل بين نخب المثقفين الإسلاميين المتمثلة في علماء المجامع وشيوخ الزوايا

11- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار نلسن، السويد، 1999ص35
12- نفسه ص41
13- بلقزيز، عبد الإله، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، 2008ص 162

وقيادي الحركات ومنظري التيارات وبين العامة من الناس. اشتركت كل هذه النخب في مسألة الإصلاح. وبغض النظر عن أولويات الإصلاح عند كل فئة، فإن الأغلبية تساوت في المنهل والمنهج والشكل. فلقد أحصر الخطاب الإسلامي في أطر مغلقة وداخل تنظيمات مركبة وتميز بأسلوبه العاطفي التحميسي الدغمائي وحتى أنه لم يتحرر من منطق الإيديولوجيا، فبقي بذلك حبيس اللسان والأذن ولم يعبُر ساحة العقل والعين إلا قليلا. ويمكن التمييز في هذا السياق بين أنماط خطاب كثيرة نذكر بعضا منها في هذا الجدول على غرار أسلوب ماكس شيلر في تحقيق سوسيولوجيا المعرفة:(*)

أنماط الخطاب الإسلامي	بعض من سماته	مجمل قضاياه
الخطاب الحركي	تنظيمي، تأطيري	المجتمع، المرأة، الأسرة، النهضة
الخطاب السلفي	ماضوي، نقلي، حرفي، تقليدي	السلف، السنة، العقيدة، الولاء و البراء، البدعة
الخطاب الصوفي	عرفاني، روحي، أخلاقي، معنوي	الأخلاق، شيم (الرسول صلى الله عليه و سلم) السلوك، تقويم الروح والنفس
الخطاب الدعوي	استمالي، لاشعوري، تأثيري، ترغيبي ترهيبي وعظي، وجداني، عاطفي	الإصلاح، الفرد، المجتمع، الآخرة، حسن الخلق، الآداب الإسلامية
الخطاب الفكري	عقلاني، نقدي، فلسفي	الثقافة، الحضارة، التاريخ، التقدم، العصر الحداثة، العولمة، القيم
الخطاب السياسي	حجاجي، تعبوي، إيديولوجي، تحميسي	الحكم، السلطة

*- تجدر الإشارة في هذا المقام أن رسم هذا الجدول جاء فقط في إطار تعداد منهجي تمييزي تصنيفي، وهذا لا يعني أبدا حصرا لهذه الأنماط أو تقويضا لها.

الخطاب الأدبي المتوتر	مستتر، إيحائي، رمزي	الثقافة، العقل، الأدب اللغة، البلاغة، الشعر
الخطاب التعليمي	إرشادي، توجيهي	علوم الدين: التفسير، الفقه، السيرة، الأصول
الخطاب التكفيري المتطرف	منغلق، متقوقع، ترهيبي، حرفي، تجزيئي	الجهاد، الآخر الكافر السنة، السلف
الخطاب الديني العلمي	استدلالي، مقارن، برهاني	البيان و الإعجاز القرآني الطب، العلوم الحقة

والذي تجب الفطنة إليه عند البحث في نشأة أنماط الخطاب الإسلامي هو أن لا نتصور أنه قصد إلى خلقها، فوضع العلماء أو المنظرون أو الإسلاميون أصولها ومبادئها من العدم ودعوا إلى تبنيها، وذلك لأن الحقيقة التاريخية هي أن أنماط الخطاب الإسلامي، كما أسلفنا، حالات نفسية عامة ولدتها حوادث التاريخ، وملابسات الحياة في العصور المختلفة. وجاء العلماء والمنظرون والإسلاميون فوضعوا للتعبير عن هذه الحالات النفسية أصولا ومبادئ يتكون من مجموعها نمط الخطاب، أو ثاروا على هذه الأصول والمبادئ لكي يتحرروا منها. وبذلك خلقوا نمط خطاب جديد، على نحو ما ثار السلفيون الجهاديون على الباقي. فتلك الثورة، إنما ولدتها حالة نفسية لعبت فيها دورا كبيرا أحداث ما بعد غزو أفغانستان وسقوط البرجين. وقد جاء عن الدكتور إدريس مقبول أنه "في النص الثقافي ثمة دائما ترابط بين اللغوي والديني والنفسي، بل ثمة بين كل مجالات النشاط الإنساني الحيوية، وقد حان الوقت، كما يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري، أن ندرك هذا الترابط وأن ندرس الظواهر التي من حولنا في ترابطها وتشابكها وتركيبها، وألا نسقط في التفسيرات الأحادية."[14]

14- مقبول، إدريس، المخفي والمعلن في الخطاب الأمريكي، منشورات الزمن، العدد 53، الدار البيضاء – المغرب 2007.

لقد حاول كثير من المفكرين ـ نهضويون وصحويون ـ الخروج من هذه النمطية إما بمحاولة الانفتاح على ثقافة وفكر الغرب وصياغتها صياغة إسلامية، كما وقع مع رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، أو بتجديد الفكر والعمل الإسلاميين من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، كما هو شأن الدكتور فريد الأنصاري في مشروعه من القرآن إلى العمران وامتداده إلى فكرة: بعثة التجديد المقبلة من خلال كتابه "الفطرية" تعبيرا عن مشروع دعوي عام، وعن تصور كلي للعمل الإسلامي وفقه الدعوة بتأصيلات منهاجية نظرية وتطبيقية. حيث يعبر عن ذلك بقوله أنه "بعيدا عن خوارم الفطرية، من مضايق الجماعات والتنظيمات والأحزاب، وبعيدا عن حرج الأسماء والمصطلحات والألقاب، وما يترتب عن هذه وتلك من تصنيفات وتعقيدات؛ نعود إلى النبع الأول في ديننا ودعوتنا. نعود إلى بساطة الإسلام. نعود إلى ربيع القرآن الصافي..مراعين عند التنزيل للمواقف والأحكام، والتحقيق لمناطات التصورات والأفهام، خصوص الزمان والمكان، من الأمة والوطن والشعب والتاريخ، وما استمر من خصوص تراثه الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي، ما لم يخالف نصا قطعيا أو إجماعا شرعيا."[15]

إلى جانب هذا هناك تجربة فتح الله كولن النهضوية التكاملية بين نصوص الوحي من قرآن وسنة وبين علوم العصر من معرفة وتكنولوجيا، مراهنة على خطاب إحيائي/ حداثي. حيث يَعتبر الأستاذ فتح الله كولن، رائد هذه التجربة، عند حديثه عن الحقائق الإسلامية ومعرفة الواقع المعاصر أن "من لايعرف مجريات عصره كمن يعيش في دهليز مظلم، عبثا يحاول أن يبلّغ شيئا عن

15- الأنصاري، فريد، الفطرية، بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، الكلمة للطبع والإشهار، مكناس ـ المغرب، 2007ص 10 / 9

الدين والإيمان إلى الآخرين، فعجلات الزمن والحوادث ستفقده التأثير إن عاجلا أو آجلا. ومن هنا فعلى المؤمن أن يفهّم ويبلّغ وما ينبغي أن يفهّم بأسلوب ملائم ومنسجم مع المستوى الفكري والعلمي والثقافي لعصره.. إن من لا يعرف عصره لا يختلف عمن يعيش تحت الأرض، بينما المبلّغ أو الداعية يجوب في الفضاءات. وعندما يجول بين النجوم بعقله، يعاين بقلبه وبلطائفه الأخرى رياض الجنان، أي عندما يحجزه عقله في المختبر جنب (پاستور)، ويسيّره برفقة (انشتاين) في أعماق الوجود، تراه واقفا بروحه بكل إجلال وتوقير أمام الله سبحانه وأمام رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم."[16]

و يمكن القول أن الإصلاحية الإسلامية المجددة تحاول إقامة منظومة إسلامية نهضوية جديدة تستوعب المتغيرات العالمية التي أحدثتها العولمة في العالم الإسلامي؛ في المجالات الجغرافية والاقتصادية قديما وفي المجالات الثقافية والافتراضية حديثا؛ حتى تصل إلى إقامة نظام حضاري جديد، وتجدد دعوة الإسلام وفقهه.

3. الخطاب الإسلامي المعاصر: طرح جديد

الخطاب الإسلامي هو لغة منطوقة أو مسموعة أو فعلية أو رمزية تستعمل لتمرير الأفكار والمواقف الإسلامية. تعريف مثل هذا دارج ورائج. ما نحتاجه اليوم هو مقاربة مناسبة للخطاب الإسلامي. والضرورة هنا تتجه نحو تحديثه ومحاولة تطويعه حتى يساير عصره في عالم ينفتح دوما على تحديات مفاجئة ومستفزة. نصوص كثيرة عنت بهذا الموضوع، ولازالت. لقد قيل كلام كثير عن الخطاب

16- كولن، محمد، فتح الله، طرق الإرشاد في الفكر والحياة، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، 2006 ص95/ 94

الإسلامي وقيمته، وارتباطه بواقعه، وقدرته على مواجهة خطابات مغايرة. كما أن هناك من حاول إعطاء قيمة ذاتية للخطاب الإسلامي. إن الخطاب تواصل. وعماد التواصل الفهم. لا يوجد فهم بدون تفاهم أو على الأقل تجاوز. كل ما نسعى إليه هو مزيج خبرات متنوعة للنهوض من جديد بخطاب فعّال يختلق السمع ويفرز كائنات حية وممكنات شبه حية.

قد يبدو ما نود اقتراحه في هذا الجزء من المبحث الأول عن الخطاب الإسلامي جريئا ولا يراعي الأصول، لكننا في إطار البحث عن كل ما يمكنه مساعدة هذا الخطاب على استعادة الريادة الحضارية والمشاركة في النهوض بالفعل العمراني والنهوض بالفعل التاريخي، وذلك أنه، على حد قول الدكتور طه عبد الرحمان،» لا مفر من الإقرار بأن الحضارة التي تنهض في عالمنا اليوم بهذين الفعلين: الفعل العمراني والفعل التاريخي هي الحضارة الغربية وحدها لا سواها.. أما الحضارة الإسلامية، فلا حضور مشهود لها؛ فلا هي تزيد في العمران وفق قدراتها الخاصة، ولا هي تصنع التاريخ وفق قيمها الحية.»[17] من هنا ضرورة تقليب الخطاب الإسلامي وتشخيصه وإعادة النظر فيه ثم تجديده ليستجيب لمرحليته وليتطور إلى آفاق أكثر رحابة وليعالج قضايا أشد ارتباطا بهموم الإنسان المعاصر والمجتمعات الإسلامية الحديثة وجودا ونمط تفكير وأسلوب حياة. وربما احتجنا لتحقيق ذلك بعضا من أدوات الغرب :أفكارا ونظريات وتجارب. لكن هذا لا يعني تنصلا عن مبادئ الإسلام وقيمه المؤسسة والثابتة والتي لا يؤثر فيها الزمن، فالزمن كما جاء على لسان الدكتور أحمد الريسوني

17- تاجا، وحيد، الخطاب الاسلامي.. إلى أيـن؟ دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 2006 ص 33

«لا يؤثر في قيمة الصدق، والزمن لا يؤثر في قيمة الإخلاص، ولا يمكن للإخلاص أن يصبح شرا في وقت من الأوقات، ولا النزاهة تصبح شرا في وقت من الأوقات، ولا العدالة ولا الاستقـامة، ولا الاعـتدال في الحياة والاستهلاك، ولا الانضباط والاتزان أمام تيار الشهوات»[18]

«إن مهمة الإسلام دائما أن يدفع بالحياة إلى التجدد والتطور والرقي، وأن يدفع بالطاقات البشرية إلى الإنشاء والانطـلاق والارتفاع، وهو لا ينكر أن في البشرية ضـعفا. ولكنه يدرك أن في البشرية قوة ويدرك أن مهمته هي تغـليب القوة على الضعف، ومحاولة رفع البشرية وتطـويرها وترقيتـها. لا تبـرير ضعفها أو تزيينه»[19]

ولربما كنا في أمس الحاجة إلى سؤال أنفسنا عن النتائج المجتمعية والمنجزات الحضارية التي أحدثها الخطاب الإسلامي الحالي. أو بكل بساطة عن التغير الملموس الذي نتج عنه في يومِيِّنا كأفراد نعيش داخل دول إسلامية. ولذلك لزم الدفع بهذا الخطاب إلى البحث عن ما يُعدِّله، وما يُعدِّله، في نظرنا، هو قراءة علمية ومعرفية مؤهلة لأن تستشرف مقومات فهم الإسلام وما يعادله كنشاط فعّال يغير من طبيعة وظائف إدراكاتنا اليومية للواقع، أو كما جاء في كتاب الدكتور عبد الكريم سروش، «السياسة والتدين» أن ما نحتاجه اليوم هو «قراءة معاصرة وعميقة للدين ومفاهيمه ودوره وقدرته على استيعاب المصطلحات الحديثة ذات المنشأ الغربي التي لم يألفها

18- الريسوني، أحمد، الحركة الإسلامية المغربية، صعود أم أفول، منشورات ألوان مغربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ـ المغرب، 2004ص 26

19- قطب، سيد، في التاريخ..فكرة ومنهاجا، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، 1993 ص 16

المسلمون من قبل ومنها: الحداثة والحريات العامة والمرأة والديمقراطية وحقوق الإنسان. »[20]

إن الطرح الجديد الذي نرومه للخطاب الإسلامي يتمثل في ثلاثة أبعاد ترتكز على نظرية الفعل التواصلي، نقلا عن المفكر الألماني يورغن هابرماس، - ليس كنظرية فلسفية تشكل مبدأ أو قيمة غير متغيرين، ولكن كفكرة ونظرية إنسانيتين قابلتان للنقد ولإعادة الصياغة وللتأقلم مع أي واقع إنساني بما فيها الواقع الإسلامي، بحيث يتم صوغها على أسس تتناسب والمبادئ والقيم الإسلامية-، هذه الأبعاد هي في الأساس ذات منطلق تواصلي لكن بأشكال مختلفة مركبة، فأول الأبعاد هو اللغوي والثاني الفعلي والثالث هو العمراني. وسيأتي تفصيل هذه الأبعاد في المباحث التالية.

وأظن أننا إذا استطعنا صبغ نظرية الفعل التواصلي بالصبغة الإسلامية[*]، فإننا سنحقق نقلة نوعيّة للخطاب الإسلامي لغة وممارسة بنّائتين للفعل العمراني والتاريخي. فإنه ليس على العلماء بالضرورة أن يبتكروا الأفكار، ولكن عليهم أن يكونوا قادرين على وضع تلك الأفكار في سياقها وإضافة المنظور إليها. ثم إن نظرية الفعل التواصلي، هذه، تفترض دائما إمكانية المناقشة النقدية والحق في الرفض والموافقة، كما أن الفعل التواصلي لا يقوم فقط على تبادل المعلومات، ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ويستطيع بلورة القواعد والآليات التي تسمح ببناء العالم الاجتماعي المعيش.

20- سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية وومآزق علمية، تعريب أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 329

**- انطلاقا من قول معاذ بن جبل: اقبلوا الحق عن كل من تكلم به وإن كان فاجرا أو كافرا واحذروا زيغة الحكيم، قالوا: كيف نعلم أن الكافر يقول الحق، قال: إن على الحق لنورا.

لقد تكلم الكثير عن طرح جديد للخطاب الإسلامي، ومن بين ما قيل في هذا السياق ما جاء عن الدكتور عصام البشير حول منطلقات الخطاب الإسلامي الجديد في عناوين: [21]

الربانية غاية ومصدرا	**إ يمانية البناء**	**مرحلية التدرج**	**الواقعية بلا تسيب**
التنوع بلا تضاد	**العلمية بلا فوضى**	**الحكمة بلا تهور**	**التصالح بلا تفريق**
شمول الفكرة	**عالمية الوجهة**	**إنسانية المنطلق**	**أخلاقية المحتوى**

قد تبدو هذه المنطلقات رصينة وعميقة ومنطقية وعلمية لكننا نخشى أن لا تجتاز عتبة الخطاب الشفهي لتصل إلى الفِعْلِيَّة، أو أن تبقى محصورة في إطار مخاطبة إسلامية ودية لا تكاد تبحث عن تحقق فعلي وإنجاز عمراني. فمن أولويات الخطاب الإسلامي كما عبّر عنه المفكر محمد عدنان سالم »أن يبحث عن السبل الكفيلة بإعادة المسلم إلى نطاق الفاعلية، بعد أن فقدها وتحول إلى ظاهرة صوتية انفصم فيها القول عن الفعل، فحاق به مقت الله تعالى: (كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَن تقولُوا ما لا تَفْعَلون) (الصف: 61 / 3) .. وبهذا الانفصام بين النظر والعمل، انسحب النظر إلى مجالس النخبة من الخواص وخواص الخواص، يدندنون بنظرياتهم في منتدياتهم وأبراجهم العاجية، وراح العمل في الأسواق والساحات والحواري والبيوت يمشي في مسارب أخرى تشقها له الأعراف والتقاليد والإلف والعادات.»[22]

21- البشير، عصام، المنطلقات الأساسية للخطاب الإسلامي، محاضرة في مؤتمر الهدي النبوي في الدعوة والإرشاد بمدينة أبو ظبي، أكتوبر 2004

22- تاجا، وحيد، الخطاب الاسلامي.. إلى أين؟ دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 2006 ص 452

إن ما نبحث عنه هو ذاك التوتر اللطيف الذي يمكننا من تجاوز حالة الخوف من خوض غمار تجربة جديدة تستشرف مستقبلا رياديا للخطاب الإسلامي ضمن الخطابات الأخرى. ولن يتأتى هذا إلا إذا فهمنا ماضينا فهما مستقلا عن كل تشويش أو مؤثر خارجي، واعترفنا بقيمة الإسلام الذاتية، وعملنا على تفعيل الخطاب الشفاهي تفعيلا مشاركا في بناء العمران الإنساني. وقد لخص هذا المعنى الأستاذ فتح الله كولن بقوله : «الآذان شبعت والعيون جائعة»، في إشارة أن الوقت وقت عمل.

الفصل الثاني : الحداثة وكسر الدغماتية

تأتي الحداثة استجابة طبيعية لفشل الإيديولوجيات الشمولية في استيعاب إشكاليات التطور الحديث. لقد كان من آثار هذا التطور الحديث ارتفاع مستوى وتيرة الاحتكاك والتعاطي مع اليومي كفضاء زمني جديد يقتضي انتماء الإنسان الكلي إلى شرطيته الحادة. ولهذا كان من مهام الحداثة الأساسية تأهيل الإنسان بكل خصائصه وإمكانياته لهذا التغير النوعي الذي يراه ويعتقده الفكر الحداثي. ومن لوازم هذا التأهيل الشروع في مسيرة نقدية شاملة للفكر التقليدي بكل أطره وأشكاله وأبعاده لحصر تأثيره وتسييج مداه. والغريب أن هذه السمة النقدية هي التي لاتزال تدمغ هذا الفكر في كل مناوراته. والسؤال الهام الذي نوليه اهتمامنا هو إلى أي مدى يمكن أن يُستوعب النشاط اليومي لتجلي فعل الحداثة في المجتمعات العربية / الإسلامية كفعل مؤسسي لهذه المسيرة النقدية التي تحدد بامتياز خصوصياته والتي تشكلت في الواقع لاستيعاب الفكر الثوري وترويض توثبه وتقليم أحلامه؟

تنجذب، إذن، معظم كلمات هذا المبحث حول مفهوم الحداثة كمركز تاريخي انطلقت منه العديد من الثورات الفكرية والسياسية

والمجتمعية والتي على إثرها أُفرزت طبيعة المجتمعات المعاصرة. وقد ارتأينا تقسيم المبحث إلى ثلاثةَ أجزاء تعنى بمسألة الحداثة كمفهوم فلسفي فرض نفسه على الإنسانية أثناء تطورها وتقدمها، وتنظر فيها- أي الحداثة - من منظور عربي / إسلامي، وتطرح سؤال هل يمكن للخطاب الإسلامي أن يستوعب هذا المفهوم ويوظفه؟ على أن هذا المبحث يأخذ بعين الاعتبار فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر كفلسفة نقدية حديثة بارزة.

1• الحداثة من منظور عربي. إسلامي

لعله من المثير للجدل تصور حداثة عربية / إسلامية، ذلك أن الحداثة ارتبطت منذ نشأتها " بظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح.. وبظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعيا تحقق مستوى عاليا من التطور مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى، مما أدى إلى ما يسمى بصدمة الحداثة."[23]

أما ظهورها في الفضاء العربي / الإسلامي فقد نتج عن حدوث صدمتين قويتين: صدمة الحداثة ذاتها وصدمة الاستعمار وزوال السيادة. ثم إنه لم تكن الحداثة العربية / الإسلامية، كما يقول الباحثان سبيلا وبنعبدالعالي :

"اختيارا ذاتيا، ولم تنتج عن مخاضات داخلية، أي لم تكن نتيجة تطور وارتقاء ذاتي، بقدر ما كانت وسيلته وأداته.

23- سبيلا، محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، 2009ص 123

و قد ولّدت هذه الصدمة المزدوجة والمضاعفة على مستوى وعي النخب، ردود فعل متباينة من إحياء ردود فعل العضوية الرافضة والداعية إلى العودة إلى الأصول والاحتماء بالتراث وتمجيد الماضي، وأمثلة عالم الأجداد، إلى انبعاث ردود فعل النقد الذاتي والخروج من شرنقة أوهام الذات الجماعية عبر نفسها، والدعوة إلى الاحتذاء بالآخر واقتباس علمه وتقنيته ونمط تدبيره السياسي، وثقافته ونمط نظرته للوجود.

هذه الثنائية العميقة في وجهتها الوجودية والفكرية، مع ما يلازمها من شروخ وردود فعل ارتكاسية واستشرافية لا تزال تعمل بدينامية في قلب الواقع، وتعبر عن نفسها بصيغ وأشكال متنوعة."[24] ونحن سمينا أصحاب هذين الطرحين بأصوات الأسلمة وأصوات التحديث، وسيأتي الحديث عنهما في الجزء التالي.

إن اعتبارنا لهذا المدخل عن الحداثة في صبغتها العربية / الإسلامية جاء في إطار الحديث عن الظروف التي ساعدت هذه الحداثة على الدخول إلى الفضاء الفكري والثقافي للدول العربية / الإسلامية. من هنا ضرورة الإشارة إلى الأحداث السياسية والثقافية والاجتماعية التي رافقت هذا الدخول. وحتى نتحرى منهجية البحث العلمي في التوصيف ارتأينا تتبع هذه الأحداث في سياقها التاريخي منذ أواخر القرن الثامن عشر إلى تاريخنا الحديث ورسمنا لذلك جدولا مبينا. على أن هذه الأحداث مأخوذة عن كتاب "مدارات الحداثة" للدكتور محمد سبيلا.

24- سبيلا، محمد، بنعبد العالي، عبد السلام، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي، في مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، 2006ص 6

1 ـ الأحداث السياسية:

التواريخ	الأحداث
1798 /1801	غزو نابليون لمصر.
1805 /1845	استيلاء محمد علي على السلطة في مصر وبداية سياسة التصنيع والإصلاح.
1830	غزو الجزائر.
1876 /1909	عهد عبد الحميد الثاني الذي أدت سياسته الاستبدادية إلى الهجرة التلقائية للمثقفين اللبنانيين إلى الأمريكيتين ومصر، وهجرة الصحافة اللبنانية إلى القاهرة.
1881	الاستعمار الفرنسي التونسي.
1882	مصر تحت الوصاية البريطانية.
1912	استعمار المغرب.
1914	الحماية البريطانية محل الولاية العثمانية.
1916	اتفاقيات سايكس ـ بيكو لاقتسام الإمبراطورية العثمانية مناطق نفوذ بين فرنسا و إنكلترا وروسيا.
1917	إعلان و عد بلفور.
1920	الانتداب الفرنسي في سورية و لبنان، والانتداب البريطاني في فلسطين والعراق.
1922	سقوط الخلافة العثمانية؛ إعلان الجمهورية التركية.
1936	نهاية الاحتلال العسكري لمصر باستثناء منطقة القناة.
1945	ميلاد جامعة الدول العربية.

1948	إنشاء «إسرائيل»
1927	اعتراف بريطانيا باستقلال العربية السعودية و العراق.
1952	خلع فاروق 1954 : عبد الناصر رئيسا لجمهورية مصر.
1956	استقلال المغرب و تونس، العدوان الثلاثي على مصر،
	الحرب العربية الإسرائيلية الثانية.
1958	ميلاد الجمهورية العربية المتحدة (اتحاد مصر و سوريا)، انقلاب في العراق.
1962	استقلال الجزائر.
1967	حرب الستة أيام التي انتهت بهزيمة الجيوش العربية.
1973	نصف نصر و شبه هزيمة الجيوش العربية ضد إسرائيل، ضرب المفاعل الذري في العراق.

2- الأحداث الثقافية والاجتماعية

1822	تأسيس أول مطبعة عربية في بولاق بمصر، ظهور أول جريدة رسمية: الوقائع المصرية(1860)
1835/1826	البعثات التعليمية المصرية الأولى إلى فرنسا
1840	ترجمة الإنجيل في لبنان
1863/	عهد سعيد باشا ميلاد الإيديولوجيا الوطنية المصرية
1854	تأسيس الجامعة الأمريكية.
1860	الفكرة الحديثة عن الوطن التي طورها الطهطاوي
1869	إيفاد بعثات طلابية مغربية إلى مص ر و أوروبا
1875	تأسيس جامعة القديس يوسف في بيروت، ومعهد

1875	الصادقي بتونس
1898	تأسيس البنك الوطني المصري
1899	تأسيس أول نقابة في مصر في صناعة السجائر
1880	تأسيس جامعة الجزائر، تأسيس الجامعة الحرة بالقاهرة التي تحولت إلى جامعة الدولة سنة 1924 تأسيس الجامعة السورية التي ستصبح في 1958 جامعة دمشق. جامعة الإسكندرية 1942 جامعة عين شمس بالقاهرة 1956 جامعة بغداد 1960 جامعة حلب 1957 جامعة الملك سعود بالرياض 1957 جامعة محمد الخامس بالرباط 1957 جامعة
1926/1925	تونس1960
	علي عبد الرزاق: الإسلام و أصول الحكم طه حسين الشعر الجاهلي وهما المؤلفان اللذان أدانهما علماء الأزهر بسبب
1938	اعتمادهما على منهج النقد التاريخي المعاصر.
1954	طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر
1967	فلسفة الثورة لعبد الناصر، ثم الميثاق في ما بعد
	النقد الذاتي الهزيمة و الهزيمة و الإيديولوجيا المهزومة. من
1985	النكسة إلى الثورة: جلال العظم، ياسين حافظ، نديم البيطار
1987	نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري افتتاح مترو الأنفاق في القاهرة

لقد ساقت هذه الوقائع التاريخية المجتمعات العربية / الإسلامية إلى حتمية الحداثة، بسبب كونها كانت تعيش تحت وطئة جمود فكري وكانت قد كفت عن حرث عقولها فأصبحت لقمة سائغة لهلع

الحداثة (هوراس واليول)، واكتفت بتصديق "الفساق" وطاعتهم بدون تبَيُّن فأُصيبت بالجهالة وتخلّفت. وفي المقابل كانت المجتمعات الغربية تأسس حضارتها الجديدة الما بعد أنوارية، مستعينة على ذلك بمنهجية نقدية مؤسسة لامست جميع مناحي حيواتهم الفكرية والثقافية والتربوية فأعطت نتائج مبهرة في حيواتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وقد كتب عن ذلك بشيء من الانبهار زكي نجيب محمود قائلا: "أفتدري ماذا كان المفتاح الذي أداره الناس فإذا الأرض غير الأرض والسماء غير السماء؟ هو أن استبدلوا منهجا بمنهج، وفي المنهج العلمي الجديد كمُن السر كله والقوة كلها؛ كان الناس قبل ذلك ينهجون نهجا لا يصلح إلا في نطاقه الخاص."[25]

إن الحداثة اليوم أصبحت تشكل خاصية كاملة من خصائص الثقافة العربية / الإسلامية الحديثة في "شقها الاقتصادي، الذي يتجلى في التقنية في الإنتاج والسرعة في الاستهلاك والإشباع، وفي شقها السياسي بتزايد مساهمة فئات واسعة من السكان إقليميا ومركزيا في التسيير وفي إبداء الرأي، وبشيوع واتساع دائرة الديمقراطية الشكلية، وكذلك بالتقنين الصوري للعلامات الاجتماعية، خاصة للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وكذا في شقها الاجتماعي وذلك بنمو الحركية الاجتماعية في مستويات الجسم الاجتماعي كافة. فأنماط السلوك والقيم والعادات الساكنة المتناقلة بثبات كلها تتعرض لهزة قوية. فالعائلة تأخذ في التقلص، والعلاقات العائلية والعصبيات الدموية والإقليمية والعشائرية الراسخة تتفكك تدريجيا لتحل محلها روابط عمودية قائمة على الموقع الطبقي والدور الاجتماعي. والموقع الاجتماعي لم يعد خاضعا فقط للولد والنسب

25- نفسه ص 7

بل للفعالية الاجتماعية."[26] ونحن نرى ونعيش ذلك يوميا كمسلمي القرن الواحد والعشرين. نراه في قنواتنا، خصوصا منها الإسلامية الدعوية، التي أصبحت تعتمد على وسائل تقنية وديكورات حديثة حتى تتمكن من مواكبة ركب القنوات الحديثة. ونعيشه في واقعنا ويوميِّنا، وفي ملبسنا ومركَبنا وتسوُّقنا وحركتنا الاجتماعية. وكما عبّر عن ذلك محمد خاتمي بقولِه:

"أولا: إن الحضارة المعاصرة تفرض سيطرتها على حياتنا نحن غير الغربيين أيضا. ثانيا: إن هذه الحضارة تتطلب ثقافة تنسجم معها. ثالثا: إن حياتنا الواقعة تحت تأثير الحضارة المعاصرة ممتزجة بثقافة تقليدية تنسجم مع حضارة غير موجودة اليوم. رابعا: تبلورت الحضارة الحديثة من خلال تجاوز الحضارة السابقة والثقافة المنسجمة معها. بناء على هذا، لابد من القول أن تعارض الحضارة الحديثة وثقافتها مع ثقافتنا التقليدية، تعد من أهم أسباب الأزمة التي نعيشها في عقولنا وحياتنا."[27]

إلا أن هناك من لم يتقبل هذا الواقع ولن يتقبله على اعتبار أننا أمة مسلمة ولنا ثقافتنا أو بالأحرى ديننا الذي هو عصمة أمرنا وأن كل ما يأتي من خارج هذه الدائرة فهو أهواء إن لم يكن رد. صحيح هذا، لكن بتحفظ. هذا التحفظ هو الذي ينظر إلى أصحابه ومتبنيه الآن كعلمانيين، على الرغم من كل السجال والجدال حول هذا المفهوم.

غير خاف أن الحداثة جاءت، في سياقاتها وأشكالها المتعددة، لتكسر منطق الشمولية والنمطية الذي كان سائدا في ما قبل عصر

26- سبيلا، محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 127 / 126

27- سبيلا، محمد، بنعبد العالي، عبد السلام، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور عربي ـ إسلامي، في مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، 2006ص 14

الأنوار(بالرغم من بعض الأحداث التي كشفت عن انبثاق مفهوم الأزمنة الحديثة في القرن الخامس عشر)، وقد عملت منذ ظهورها على نقد الأنماط التقليدية وتشجيع الحالات الإبداعية معتمدة في ذلك على الإيمان بالعقل والعلم والنقد والحرية والتقدم. إلا أنها قوبلت في إطار التفكير الإسلامي بنوع من المقاومة والتصدي على اعتبار أنها أحدثت وتحدث تحولات صادمة في تقاليد المسلمين وأنماط تفكيرهم وعيشهم. وفي هذا الصدد يقول محمد الشيكر في كتابه " هايدغر وسؤال الحداثة": " لا ريب أن مفهوم الحداثة مفهوم عائم، ملغوم، يلغي ذاته باستمرار. بيد أنه استطاع أن يخلق فينا ردود فعل متناقضة، وتوترا نادرا بين الارتكاس والانبهار، بين الدعاية اللامشروطة والرفض المبرم. فاصطدامنا بالحداثة الغربية كان اصطداما مباغتا، جارحا وغير وازن. ومن طبيعة كل اصطدام من هذا الضرب أن يعكس ردودا عجلى، مبتسرة واستيهامية لا تسائل الآخر مساءلة نقدية ولا تفكك منطقه وآلياته. إنها فحسب تتخيله، وتنسجه على مقاسها وتستدمجه في مخيالها الخاص."[28]

لكن السؤال الذي يؤرق معظم المهتمين بتجديد الخطاب الإسلامي هو هل يمكننا تبني مفهوم الحداثة في فكر وممارسة المسلمين -على الرغم من كل الحرج الذي يرافق مجرد التفكير في هذا الطرح-، آخذين بعين الاعتبار عنصري النقل والعقل في التشريع الإسلامي، وما لهذا الأخير من أهمية في أصول الدولة الإسلامية؟ ونحن نقول في هذا البحث أننا للتخلص من هذا الأرق يجب علينا اكتشاف مفهوم الحداثة في نصوصنا الإسلامية التأسيسية: الكتاب والحديث، والذي ما نظنه (أي الحديث) سمي كذلك إلا لتمتعه بخاصية الحداثة

28- كولن، محمد، فتح الله الشيكر، محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، 2006 ص 9

بحيث أنه دائم التجدد في كل الأزمنة والأمكنة. ونظن أنه بغير هذا التعامل مع نصوصنا الإسلامية التأسيسية فإننا سنسقط في مطب التاريخانية وسنحصر فعاليتها (أي النصوص الإسلامية التأسيسية) في حقبة الرسول صلى الله عليه وسلم التاريخية.

إننا في كلامنا عن الحداثة من منظور عربي / إسلامي نحاول إعادة قراءة تراثنا الديني قراءةً علمية تعتمد على مناهج البحث العلمي الجديدة في النقد والتفسير والتواصل ، ومليئة بمعنى التخلص من كل الشوائب التي علقت بالإسلام في سيره التاريخي، ولا نقتصر على مجرد حفظ وتبني ما وجدنا عليه آباءنا، أو الخوف من تنزيل نصوص الوحي تنزيلها المجالي الطبيعي. ولن يتحقق هذا إلا إذا تركنا جانبا نظمنا المعرفية التقليدية وأساليب تواصلنا القديمة من لغة كتابية وشفاهية وبدأنا الاشتغال بتبيُّن وعقلانية وعلمية. ذلك أن كثيرا مما نلزم به أنفسنا كدين هو في الحقيقة نمط خاص من التفكير العقلي كان سائدا في وقت من الأوقات بسبب بعض المؤثرات الخارجية التي دفعت للتفكير كذلك، أو كما قال الدكتور محمد عابد الجابري في سياق حديثه عن الإصلاحية الدينية أن "القضية ليست قضية الدين، بل هي قضية وضعية تجعل الإنسان ينظر إلى العقيدة أو الدين من وجهة نظر خاصة."[29]

ربما أوحى هذا الكلام إلى بعض المسائل الفكرية الخلافية في التعامل مع النصوص الإسلامية التأسيسية كمسألة التاريخانية أو مسألة اعتبار القرآن الكريم والسنة النبوية نصين أدبين يجب إخضاعهما للنقد وللتحليل الأدبين. إلا أن هذا غير صحيح، لأن قصدنا بإعادة قراءة نصوص الوحي قراءة علمية إنما جاء في إطار دعوة مفتوحة

29- الجابري محمد عابد، في مسألة الإصلاح، مجلة مواقف، العدد 33دار النشر المغربية، الدار البيضاء ـ المغرب، 2004 ص 98

لكل حامل هَمٍّ لهذه الأمة الإسلامية التي تعيش أسوء مراحل سيرورتها التاريخية أمام هذا الزخم من التيارات المناهضة للفكر الديني على الإطلاق وبخاصة الإسلام. كما أن ما يسعى إليه هذا البحث هو اقتراح قليل من الأفكار في السياق الإسلامي والتي ربما قد تكون أكثر قدرة على التعامل مع مطالب المجتمع المتقابلة كمطلب المحافظة والمقاومة ومطلب التغيير والتحديث.

ونقول أن الحداثة ليست إلا مظهرا من مظاهر تطور المجتمعات البشرية والتي من طبيعتها ـ حتى في أبسط صورها ـ النمو فالتحول والتغير. وعلى ضوء هذه القاعدة الطبيعية وجب رؤية علاقة هذا التطور بالخطاب الإسلامي في شرطية تعامله مع فرْضيَّة الحداثة والعولمة لا مواجهتهما.

إننا عندما نتحدث عن الحداثة في هذا المقام فإننا نعني بها مجالا أو حقلا كهرومغناطيسيا،- بتعبير الفيزياء الحديثة-، تتجاذب فيه قيم ومعايير إنسانية متعددة بما فيها الإسلامية، ولا نعني بها معيارا أو مبدأ فلسفيا غربيا. ولذلك وجب على مثقفينا المسلمين العمل على إيجاد مكان مرموق داخل هذا الحقل المتضارب.

2• بين أصوات التحديث وأصوات الأسلمة

ليس من شك أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تعيش وضعا حضاريا سيئا، وما يزيد هذا الوضع سوءً هو تضارب آراء مفكريها ومصلحيها المفتَرَضين بين داعين لتحديث مناهج مقاربة الأمور والحكم عليها، مستفيدين من مناهج غربية، وبين داعين إلى تبني بعض من تلك المناهج لكن بشرط إخضاعها للصبغة الإسلامية أي أسلمتها. وقد فصّل هذا الدكتور طه عبد الرحمان في هذا المقطع مبينا أن:

الذي ينظر إلى وضع العالم الإسلامي قد ينظر إليه بعين المقلد للحديث، كما ينظر إليه بعين المقلد للقديم؛ فالأول يصف هذا الوضع ويحدد أسبابه وسبل مواجهته، مستحضرا في ذهنه وضع العالم الغربي، فيقيس عليه، سواء بطريق مباشر، مثبتا للوضع الإسلامي بعض ما ثبت له، ونافيا عنه بعض ما نفي عنه؛ أو بطريق غير مباشر، نافيا عن الوضع الإسلامي بعض ما ثبت للوضع الغربي، ومثبتا له بعض ما نفي عنه؛ أما الثاني، فيصف وضع العالم الإسلامي ويعَيِّن أسبابه وسبل مواجهته، مستذكرا الوضع السالف للعالم الإسلامي، فيقيس عليه، سواء بطريق مباشر، مثبتا للوضع الإسلامي الحالي بعض ما ثبت للوضع السالف، ونافيا عنه بعض ما نفي عنه؛ أو بطريق غير مباشر نافيا عن الوضع الحالي بعض ما ثبت للوضع السالف، ومثبتا له بعض ما نفي عنه.[30]

قد يبدو هذا مشروعا إذا نظرنا إليه من ناحية الفكر وتعدد وجهات النظر، بحيث يحق لأي إنسان أن يفكر ويعتقد فيما يراه هو صوابا، ولا تحجير في ذلك. إلا أنه يصبح في بعض من الأحيان تشويشا إذا تجاوز دائرة الفردية وأصبح ينحو نحو التعبئة الجماهرية وإقناع الناس بحجة امتلاك الحقيقة والصواب. وهنا تبرز مسألة غاية في الأهمية، وهي مسألة الموضوعية في التعامل مع نصوص الواقع المعيش أكانت ثقافية/ فكرية أو اجتماعية أو سياسية/ اقتصادية. وهذا يستلزم من أصحاب الشأن الإصلاحي، إسلاميين كانوا أم علمانيين، أن يحاولوا، ما استطاعوا، الابتعاد عن مفاهيم "النزعة" و"الأهوائية" و"الإيديولوجيا" و"الدغماتية" و"التجزيئية"

30- تاجا، وحيد، الخطاب الاسلامي.. إلى أين؟ دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 2006 ص19

و"الإسقاطية"، والعمل على تحري المنهجية المحايدة والعلمية في الطرح والدقة في البحث.

وبما أننا في إطار بحث سنعرض لبعض أبرز المقاطع من نصوص أصوات الأسلمة وأصوات التحديث التي تتناول مفاهيم فلسفية وفكرية كالغرب / الآخر والحداثة / العلمانية والتي لامسنا فيها نزعة ذاتية،- فيها نوع من الطابع الدفاعي أو الهجومي-، أكثر منها موضوعية. غير ناكرين أنه من شبه المستحيل تحقيق موضوعية تامة في مجال العلوم الإنسانية ومنها الدينية والإعتقادية. إلا إننا نسعى إلى نظرية تواصلية تعتمد التفهم والتجاوز وتحاول الوصول إلى تحقيق حياة إنسانية لائقة لمسلمي القرن الواحد والعشرين في إطار "الحلم الإسلامي".

نصوص أصوات الأسلمة:

يحس الباحث عند قراءته لبعض النماذج من الخطاب الإسلامي في تناولها لظاهرة فكرية مركبة وذات تداعيات مجتمعية كظاهرتي الحداثة والعولمة، أنه أمام بنية لغوية وفكرية تكاد تكون مسيجة بعديد من الأفكار والنظريات التي تتخذ من النصوص الإسلامية التأسيسية منطلقا للتعاطي مع الواقع الخارجي، حتى أنه يمكننا القول أننا لا نجد للعقل مجالا مريحا للاشتغال داخلها. ونعني بالعقل هنا العقل التحليلي النقدي الذي يتواصل مع النصوص الإسلامية التأسيسية ولا يتعامل معها. ونظن أن هناك فرقا جليا بين التواصل والتعامل في مجال دراسة القرآن والحديث. فالأول يبني علاقته بالنصوص الإسلامية التأسيسية على أساس تفهمي وتأويلي يعتبر السيرورة التاريخية للمجتمعات. أما الثاني فيبني علاقته بهذه النصوص بطريقة توظيفية مباشرة لا تحاول تفهم ظواهر التغير والتطور والتحول الطبيعية.

النص: 1

يقول صاحب هذا النص في سياق الحديث عن الحداثة والتغريب: "الحق أن هذه القضايا عديدة ووافرة، حتى ليمكن القول بأنها شملت كل مجالات الفكر والبحث ولم تدع مسألة واحدة دون أن تثير حولها الشبهات وتحاول أن تحطم ما تحمله من قيم وأبرز هذه القضايا الدعوة إلى عالمية الثقافة وتجزئة الإسلام والنظرية المادية وإقليمية الأدب ونقد النص القرآني، وتزييف التاريخ وتدمير البطولة وإحياء الأساطير، وإحياء الشعوبية، ومحاولة إسقاط الدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية وإذاعة الإغريقيات، وفصل الأدب عن مقولات المجتمع، وإذاعة الأدب المكشوف والإباحية والإقليمية الضيقة وتعظيم الغرب واتهام الأدب العربي وتغريب التعليم والجامعة والتربية."[31]

النص: 2

يقول صاحب هذا النص في نطاق الحديث عن علاقة الغرب بالإسلام علاقة» : السبب الأساسي هو الطمع التاريخي للغرب في الشرق حتى قبل الإسلام ونحن إذا نظرنا نظرة تاريخية وأيضا نظرة على اللحظة الراهنة سنجد كيف أننا أمام مشكلة تاريخية متأزمة ومزمنة، الغرب الإغريقي والروماني والبيزنطي احتل الشرق عشرة قرون قبل ظهور الإسلام، من الإسكندر الأكبر في القرن الرابع قبل الميلاد إلى هرقل في القرن السابع للميلاد، عندما ظهر الإسلام وحرر الشرق من هذا الغزو الذي دام والقهر الحضاري والسياسي والديني الذي دام عشرة قرون عاد الغرب مرة أخرى لاختطاف الشرق من التحرير الإسلامي قرنين في الحروب الصليبية، عندما جاءت دول الفروسية الأيوبية والمملوكية وحررت الشرق من الغزوة الصليبية

31- سبيلا، محمد، بنعبد العالي، عبد السلام، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور عربي ـ إسلامي، في مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، 2006ص39

عاد الغرب بعد إسقاط غرناطة سنة 1492 إلى الالتفاف حول العالم الإسلامي تمهيدا لضرب قلب العالم الإسلامي العالم العربي بغزوة بونابرت سنة 1798، منذ إسقاط غرناطة إلى الآن خمسة قرون ونحن نعاني من هذه الغزوة الحديثة، الغرب في سنة 1992 احتفل بدورة أولمبية في برشلونة بذكرى خمسمائة عام على اقتلاع الإسلام من غرب أوروبا من الأندلس وفي نفس العام 1992 قامت حرب البوسنة والهرسك لاقتلاع الإسلام من وسط أوروبا، الغرب دائما وأبدا طامع في ثروات الشرق وهو يؤجج الذكريات التاريخية والأيديولوجيات والأفكار والفلسفات العنصرية لكي يطمع ويحتل ويهيمن على هذا الشرق، إذاً قضية علاقة الغرب العلاقة المزمنة المتأزمة، الطمع في ثروات الشرق وفي الهيمنة على الشرق وفي نهب هذه الثروات وتحويل الشرق إلى ملحق تابع للمركزية الغربية وللحضارة الغربية التي تتمركز حول ذاتها، هذه قضية تاريخية وهي ليست مجرد فكر نظري وليست نظرية مؤامرة لأنه كما قلت منذ ذلك التاريخ المكتوب عشرة قرون قبل الإسلام، قرنان حروب صليبية، يبقى 12 قرنا، خمسة قرون منذ إسقاط غرناطة والالتفاف حول العالم الإسلامي عبر فاسكو دغاما والبرتغاليين إلى الآن يبقى خمسة قرون يبقى نحن أمام 17 قرنا من 24 قرن هو التاريخ المكتوب في العلاقة بين الغرب وبين الشرق سواء قبل الإسلام أو بعد الإسلام أو في العصر الذي نعيش فيه، إذاً هذه قضية مزمنة، إذا نظرت إلى اللحظة الراهنة التي نتحدث فيها الآن أكبر كمية من الجنود الغزاة الغربيين يعيشون الآن على أرض العالم الإسلامي، أكبر كمية من القواعد العسكرية الغربية تغطي الآن العالم الإسلامي، أكبر كمية من الأساطيل والبوارج الحربية تحتل بحار ومحيطات العالم الإسلامي، والشرق ليس له في الغرب عسكري مرور ولا سفينة صيد."[32]

32- عن برنامج الشريعة والحياة ، قناة الجزيرة القطرية : حلقة 23 / 5 / 2010

النص: 3

يقول صاحب هذا النص في سياق الحديث عن الفكر الحداثي: "يتسم الفكر الذي يدعو إلى الحداثة، بمعظمه، ولا نقول كله، بمنهجية تعتمد على إصدار الأحكام المتسرعة والإطلاقية عند تناول مجتمعاتنا أو تراثنا، لا سيما حين يعنون به الإسلام، بنوع من الباطنية. وآية ذلك أنهم لا يجدون فيها الإيجابي حتى وسط أكوام السلبيات. فالصورة هنا إطلاقية سواء أكان وصفها بالتخلف أم الجمود أم الرتابة أم العجز أم القصور الذاتي، أم الإحجام عن اقتحام الحداثة، أو حتى توفر الاستعداد للتقدم. فإذا بحث عن قابليتها فقابليتها للتأخر ولكل ما هو سلبي، وما بها من قابلية للنهوض أو الإيجابية أو التقدم."[33]

على أن جل الإسلاميين يرون في الحداثة،- كإطار فلسفي مرجعي عند الغرب الإمبريالي تشكل الشيوعية المادية الإلحادية جوهره الفكري-، غزوا استعماريا غربيا، يستهدف الإسلام في عقيدته وقيمه، وأنها مشروع مأساوي صهيوني قوامه الإلحاد العقدي والفساد الأخلاقي، وأنها تستخدم الغموض في التعبير مسلكا لهدم القيم وتقويض الأخلاق.

نصوص أصوات التحديث:

إن ما يميز الكثير من كتابات العلمانيين العرب حول الإسلام أنها تسعى إلى دراسته وبحثه من خلال مناهج البحث العلمي الجديدة كالنقد والتفكيك والتحليل الاجتماعي أو السيكولوجي أو الأنثربولوجي. غير أن الكثير منها يحاول بطريقة أو بأخرى، تارة بحجة التشكيك وتارة بحجة التاريخانية، إلغاء خاصيتي التراث والنهل من

33- شفيق، منير، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، 1999ص 11

الماضي "المجيد" اللتان يتميز بهما كل فكر يدعو إلى الإسلام، وبالتالي تصبو (أي الكتابات) نحو نوع من القطيعة التاريخية مع الماضي وإلى نوع من التجزيئية والإسقاطية في بعض النصوص الإسلامية التأسيسية. وقد تصل بعض من هذه الكتابات إلى النظر إلى الإسلام كظاهرة تاريخية انقرضت أو كثقافة مجتمعية قديمة لازالت قائمة بفعل الموروث أو كتيار أو مذهب فكري معين يتصارع في الحلبة الفكرية مع تيارات ومذاهب أخرى؛ غير آبهين بالإسلام كدين أو شريعة حياة المنهج أو عقيدة تفضي بمعتنقها إلى الجنة وبمنكرها إلى النار. وقد تبزغ في هذا الإطار بعض القضايا التي تُتخذ لتدعيم هذه الرؤى كقضية الحدود في الإسلام ومدى تطابقها وواقع حقوق الإنسان الراهن خصوصا حَدَّيْ رجم الزانية وقتل المرتد وقضية المرأة والحرية وقضية الشريعة والعصر. مما يضطر بعضا إلى تفسير النصوص الإسلامية التأسيسية تفسيرا جديدا ، لكنه انحيازي، ليلائمها مع ما تقتضيه مسألة الراهنية. وفي هذا الصدد نعرض لبعض نماذج من هذه الكتابات.

النص: 1

عند معرض حديثه عن الإسلام الصحيح يقول صاحب هذا النص: "هناك نظرة عقلية مستمرة ومتكررة في ظروف تاريخية واصطدامات سياسية واجتماعية متنوعة، وهي النظرة المنطلقة من وجود إسلام صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدين الحق لمكافحة البدع والرد على أهل الأهواء والنحل وإبطال الملل الضالة المضلة وإبعاد أو إخضاع جميع المنحرفين عن الصراط المستقيم والحق المبين والفرقة الناجية.. وما يهمنا في هذا التيار المستمر والظاهرة المتكررة هو الموقف الفكري القائل بوجود إسلام واحد أصيل حقيقي يهتدي إليه بعض العلماء فقط ويقدم للناس في مؤلفات وخطابات لا تعدم أن تكون عرضة للمناظرات والاحتجاجات والتنظيرات والردود، وليس هناك مفكر واحد أو كتاب واحد أو مذهب واحد مهما علا شأنه وبلغت قيمته إلا

وأثار ردودا واعتراضات وتفنيدا وإبطالا مع استعمال المصادر نفسها والاعتماد على الاستدلال نفسه من المدافعة عن العقيدة السليمة أي الإسلام الصحيح، وكل يكفر الآخر على أساس الإسلام النقي الذي يدعي أنه ينفرد بمعرفته والتقيد به دون غيره. وهكذا يندفعون في هذا الاحتجاج والخصام اللانهائي. وبناء على هذه الظاهرة التاريخية والإيديولوجية، يصح للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح من جديد مشكلة الإسلام الصحيح المرتبط بالدين الحق. هل هناك من سبيل علمي للتعرف على هذا الدين الحق حتى يجمع عليه العلماء، أم هل يجب أن نعدل لأول مرة عن النظرة التقليدية ونقر بضرورة التعددية العقائدية لأن مصدر الإسلام هو القرآن. والنصوص القرآنية قد ألهمت ولا تزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان، كما هو شأن كل نص غزير المعاني قصصي البنية، رمزي المقاصد؟ (..)يتبين من تلك الملاحظات الوجيزة حجم المسافة ما بين القارئ المسلم المقلد والمسلم البحاث المتحرر من المعارف الخاطئة. وهذا ما ندعوه بالقطيعة المعرفية اليوم.. لاتعني القطيعة المعرفية الانفصال النهائي عن الماضي والتراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات و فنون وأساليب؛ بل إن القطيعة نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع ما أو بيئة معينة؛ إما لأن البنيات الاجتماعية وأطر الانتاج والسلطة والمعرفة قد انحلت وتفككت، وإما لأنها تضخمت وازدهرت وقفزت قفزات أبعد واكتسبت وسائل مالية وعلمية أغزر وأصلح.. فيجب على المؤرخ أن يقوم ببحوث لم تخطر بعد بباله، لأنها ترمي لدراسة سوسيولوجية الفشل وسوسيولوجية النجاح لتيار فكري أو لمذهب ديني أو لمفكر أو لشاعر أو لمؤلف أو لموسيقى أو لطريقة من الطرق الصوفية."[34]

34- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت ـ لبنان،1995 ص 7 / 6 / 3

النص: 2

جاء هذا النص في سياق الحديث عن مفهومي الداء والدواء عند المسلمين. ويقول صاحبه: "غالبا ما يرجع العرب سبب شقائهم ـ كما يرجع المسلمون شقاء الإسلام ـ إلى الآخر، الأجنبي. وعلى ذلك يتتابع أمام محكمة التاريخ أولئك الذين شاركوا في مثل هذا التقهقر منذ القرن الثاني عشر: الصليبيون، ثم المغول، وبعد ذلك الأتراك فالاستعمار الفرنسي والبريطاني ثم إسرائيل. وانتهاء إلى الإمبريالية الأمريكية. وهذه الفرضية التي ترجع الداء اللاحق بنا لفعل الآخر تنزع المسؤولية عن الذات. وعلى الرغم من الأدواء التي سببها لنا مثل هؤلاء الأعداء. فمن الضروري دحض هذه الدعوى القاطعة. وهو عمل سابق على سواه، حتى نتعلم كيف نرى إلى الداء في حد ذاته ونلتفت أخيرا إلى قدرنا المسؤول. أضع هذا الكتاب بكل تواضع على الطريق التي يفتحها التفكير بكل حرية. فكتاب كهذا لا يقترح حقائق غير قابلة للدحض. إنه يؤسس جينيالوجيات لهدم قناعات وأفكار جاهزة. وهذه العملية موجهة نحو توسيع حقل المناقشة والخلاف. وتحطيم القيود التوافقية والإجماع، حتى تدوي مدننا من جديد بأحكام مختلفة، مؤسسة لتعدد الأصوات وتعدد وجهات النظر. وهو شرط بقائها على قيد الحياة، إن لم يكن شرط انبعاثها عبر أفق الفكر."[35]

النص: 3

في حديثه عن العلمنة والوحي يقول كاتب هذا النص: "إن العلمنة عاجزة عن رؤية الأمر ما فوق الطبيعي، ولكننا هنا نرى في التفسير البشري للنص وكأن الوحي نزل مرة أخرى، الوحي الذي

35- المؤدب عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، 2002 ص7 / 6

نزل في زمان النبي الأكرم (صلى الله عليه وسلم) استمر في النزول بواسطة ملك العقل المعاصر من عرش النص إلى أرض التفسير. وببيان آخر: نحن ننظر إلى الوحي النبوي من خلال مرآة التفسير، كما يرى المؤمن آيات الخلقة لله تعالى في مرآة الطبيعة، فنحن وإن كنا لا نملك اليقين بوقوع التكامل، ولكننا نعلم يقينا بوقوع التحول والتغيير.. هناك فرق جلي بين " الإيمان" و"المعرفة"، فالإيمان يتسم بكونه حالة شخصية وخصوصية دائما ويمكنه أن يزداد وينقص في القوة والشدة، أما المعرفة فلا تتحقق إلا بصورة جمعية وعمومية ولا تقبل الخطأ. فلو نظرنا إلى الحركة التاريخية لتكامل المعرفة من مكان رفيع ، فسوف نجد ـ على رغم الإيمان الجازم للأفراد المؤمنين بمضمون فهمهم وتفسيرهم للنص ـ أن قافلة المعرفة مشحونة بالآراء المخالفة وتسترفد قوتها من مجمل السجالات والمناقشات بين أعضاء هذه القافلة وتستمر في حركتها ومسيرتها التاريخية وليس لنا نصيب من هذه القافلة سوى الأمل.

عندما ندرك جيدا هذا المعنى فسوف ننفتح على الديمقراطية الدينية ونفهم عمق الوحدة المتعالية للأديان والتي تستمد مقوماتها من التعددية الدينية، ونرى بعين بصيرة أن هذه الأمور والمعاني المختلفة ليست سوى ثمار متنوعة لهذه الشجرة الطيبة: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّه مَثَلا كَلِمةً طَيِّبة كَشَجَرَة طَيِّبة أَصْلُها ثَابِتٌ وفرعها في السّماءِ تُؤتي أُكلها كُلَّ حينٍ بإذن ربِّها)" (*) [36]

ويمكن القول أن أغلب المفكرين المحسوبين على التيار العلماني الداعي إلى تبني الفكر الحداثي يرون في الفكر الحداثي عودة إلى زمن رقي المسلمين الحضاري، حين كانوا يعملون العقل والفكر والعلم في شؤونهم صغيرها وكبيرها.

36- كولن، محمد، فتح الله

**- سورة إبراهيم الآية 25

لقد حاولنا من خلال سطور هذا الجزء أن نعرض على عين البحث نصوصا تعنى بمفاهيم مشتركة كالإسلام والحداثة والغرب والعلمانية والمنهج لكنها، تُعرض بطرق مختلفة على حسب رؤى ومنظورات أصحابها لها، إما إسلامية أو علمانية. وقد تركناها على شكلها ليتبين القارئ نسبة الميل والانحياز لوجهة نظر معينة، ثم إنه سبق وأقررنا أنه من شبه المستحيل التوصل إلى توافق أو تكامل لهذه الرؤى، اللهم تعدادها من ضمن السجالات الفلسفية. ومن ثم ارتأينا أن نبحث في فكر ينتقد كلا المنظورين بمنهجية علمية تتخذ من معنى التفتح أساسا تَبني عليه كل نظرياتها المناهضة لمفهومي الإطار والوثوقية. فالمبحث التالي، إذن، يبحث في فلسفة كارل بوبر التفتحية.

3• فلسفة التفتح

«هذا العالم ليس عالما حيث نؤكد حقائق ولكن حيث نفند أخطاء.» [37] بهذه الصيغة يؤسس كارل ريموند بوبر لفلسفته التفتحية، والتي تعتبر نتاج أكثر من ستين سنة من البحث والدراسة في ميادين العلم والفلسفة والفكر. وقد جاء اختيارنا لفكر وفلسفة هذا المفكر كعنصر مُوَجِّه في هذه الرسالة، عن قناعتنا بأن فلسفته تتميز أولا "بتعدد جوانبها واتساقها، وبثراء استثنائي وتأثير نافذ واسع النطاق، وتنعكس في رؤية حضارية اجتماعية وسياسية تمثل إضافة بالغة الحضور على مستوى الفكر والواقع." [38] وثانيا "لكونها فلسفة نقدية معاصرة، حرصت على الدفاع على حرية الإنسان وإبداعه، في

37- Lorenz, Konrad, Karl Popper, L'avenir est ouvert, traduction Jeanne Etoré Champs Flammarion, France, 1995 p 9

38- بوبر، كارل، أسطورة الإطار،في دفاع عن العلم والعقلانية،تحرير مارك أ.نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل / ماي2003 ص 7

نسق جمع بين الفكر والواقع، بين العلم والسياسة وعلم الاجتماع، أي نسق مفتوح يروم وحدة المعرفة. وثالثا لأن صاحب هذه الفلسفة يؤكد أن معرفتنا بالعالم وبأنفسنا ومجتمعنا معرفة ناقصة، تتطلب منا المزيد من البحث العلمي قصد تطويرها وتحسينها نحو وعي وفهم أفضل، ونحو إدراك أفضل للمشكلات وتصور أفضل لحلول ممكنة"[39] ولأنه يدافع عن الديمقراطية وينتقد العنصرية والمركزية الأوروبية والأنظمة الشمولية الفاسدة. ثم إننا عمدنا كذلك لفلسفة التفتح من أجل المساهمة في إدخال قيمة معرفية إلى فكرنا العربي / الإسلامي المعاصر، هي قيمة النقد والتواضع والتسامح وبأن نبقى حذرين إزاء أنفسنا وإزاء الآخرين ونبقى ناقدين للنظريات التي نضعها، ومعرفة كيف نبقى متفتحين على مواجهة الآراء التي تخالفنا."[40]

وربما بدى لنا في أول وهلة أن فكرة إدماج فلسفة التفتح في خضم الحديث عن تجديد الخطاب الإسلامي ليست مناسبة، خصوصا إذا علمنا أنها تأتي من خارج الإطار الإسلامي. لكننا لا نفتأ نُذكِّر أننا نهدف من خلال هذا البحث إلى نظرية تواصلية تكاملية تُقدِّر جهود جميع من يسعى من أجل خير الإنسانية، وما كان هذا البحث ليكون لو لا غاية إخراج الخطاب الإسلامي إلى دائرة النقاش المفتوح المنتج.

إن استنتاجنا لمعنى التداولية العمرانية المذكور في القرآن الكريم دفعنا لنقر أن الغرب اليوم أكثر نفورا. ولا بأس إن استفدنا من بعض ما جاءوا به من مناهج ونظريات لرؤية العالم ما دمنا نحس فيها معاني الخير والحق والعدل، كما استفادوا هم حين كان المسلمون

39- مذبوح، الخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للناشرون، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 18

40- نفسه ص 19

يقودون الحضارة. من هنا نقول أن الاستلهام من فلسفة التفتح يمكن أن يصنف ضمن أولويات مشروع تحيين الخطاب الإسلامي لعدة أسباب وعلى رأسها أنها تتعاطى مع القضايا الإنسانية معتمدة على منهج علمي رصين، هو منهج المحاولة والخطأ. وفي هذا الصدد تقول الدكتورة يمنى طريف الخولي: "إن إيجابيات المنهج العلمي، منهج المحاولة والخطأ، منهج طرح الفروض الجريئة وتعريضها لأعنف نقد ممكن، قد ارتدت مع بوبر في صورة المجتمع المفتوح للرأي والرأي الآخر، للانتقال من المشكلات إلى محاولات حلولها ليفوز الحل الأقدر والرأي الأرجح في إطار ديمقراطي. لا أحد معصوم من الخطأ مما يعني أن أحدا لا يمكنه الزعم بامتلاك الحقيقة؛ ليصب داخل إطارها ويقود الآخرين كالقطيع. لا بد من الإفساح في كل مجال للرأي والرأي الآخر، ليتغلب الرأي الأقدر على حل المشكلة. وهذا يستلزم الديمقراطية والتعددية والإصلاح عن طريق الهندسة الجزئية والمناقشات النقدية والعقلانية والتسامح. باختصار المجتمع المفتوح. وهكذا يكون التمثل العيني لتطبيق منهج العلم العقلاني النقدي على مشكلات السياسة والاجتماع حيث ممارسة العقلانية النقدية في الفلسفة السياسية كي تكفل للمجتمع طريقا للتقدم مثلما تكفل للعلم تقدما مطردا." [41]

"إن الدعوة لفلسفات مفتوحة تعتبر خاصية من خصائص فكر وعلم القرن العشرين والفرق يكمن في الدرجات والاتجاهات التي يدعو إليها علماء وفلاسفة هذا القرن العشرون، فمنهم من يدعو إلى التفتح على اللامعقول أكثر، ومنهم من يدعو إلى التفتح على

41- بوبر، كارل، أسطورة الإطار،في دفاع عن العلم والعقلانية،تحرير مارك أ.نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل / ماي2003 ص 15

الميتافيزيقا ونبذ النموذج العلموي الطبيعي، كدعوة نيتشه وهيدغر، وأتباعهما المعاصرين أصحاب الخطاب الحداثي وما بعد الحداثي، كليوتار مثلا، ومنهم من يدعو إلى التفتح على المقاربات النفسية والاجتماعية والفلسفية الهامة، كأعضاء مدرسة فرانكفورت."[42]

ويأتي كارل بوبر لينتقد مجمل ما جاء به هؤلاء معتمدا في نقده على نزعته التكذيبية التي بلورها لتصبح مبدأ القابلية للتكذيب ومعتمدا كذلك على مبدأ المحاولة والخطأ في العلوم التجريبية وكذا الإنسانية على السواء. وقد نبه « إلى الرافد المشترك لكل أصحاب النزعات الدوغماتية في العلم والاجتماع والسياسة القائمة على فكرة التعميم التعسفي المتعالم، الذي تسمح به ما يسميه «أسطورة الاستقراء» الذي يعتبر كتابه «منطق الكشف العلمي» سنة1934 محاولة منهجية جريئة جديدة، تنقدها في الاتجاهين معا، وتقوض أسسهما الإبستيمولوجية، فهي محاولة تشمل نقد العلم الطبيعي في نسخته الفيزيائية كما مثلتاه فلسفة التجريبيين المناطقة والفلاسفة التحليليين التي يسقط بموجبها كل منطوق ميتافيزيقي، ويسكت ويطرد من حقل المعرفة والعلم، أو في نسخته التاريخانية، اليوتوبية، الكليانية، التوتاليتارية، التي تقهر وتتجاهل حرية وإبداعية الأفراد في صنع التاريخ وانفلاتهم من نبؤات وتنبؤات أي يوتوبيات مهما كان بريقها الفلسفي والإيديولوجي، فالبشر أعضاء نشطون فعالون في التاريخ، وليسوا مجرد أدوات أو وسائل أو حيل لعقل مطلق، أو طبقة طليعية متميزة.» [43]

42- مذبوح، الخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للناشرون، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 14

43- نفسه ص 16

لقد دعا بوبر إلى ضرورة النقد المستمر، لتحرير مستقبل الإنسان ومستقبل العلم بالدعوة إلى فكرة التفتح بنقد الصورة المغلقة للكون، القائمة على فكرة الحتمية العلمية والميتافيزيقية التي رفضتها الفلسفة العلمية ذاتها فكلا من الدوغماتية العقلانية والوضعانية، بشموليتها وتعميمها التعسفي، واعتقادهما الجازم بصدق دعاواهما، كلها قيود على الفكر الإنساني المبدع وحريته وإلغاء للمستقبل وبالتالي إلغاء للتقدم والرقي على جميع الأصعدة العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. و«الغاية من هذه الدعوة للتفتح هي تحقيق مجتمع علمي ديموقراطي، تحترم فيه الحريات الأساسية للإنسان وحقوق الإنسان والأقليات وترقى بين ظهرانيه الصور العقلانية من النقاش النقدي المطورة للتعايش وتنظيم الصراعات والعيش في وسطها في تسامح دون اللجوء إلى الأحادية العنصرية الإيديولوجية والعنف والحرب.»[44]

إننا في تقديمنا لفلسفة التفتح نعتقد أنه من الضروري والأولوي أن ينفتح الفكر العربي/ الإسلامي المعاصر على مقاربة حداثية معاصرة، تنطلق من العقل، مبدأ موحدا للإنسانية، ومن العلم والمعرفة الموضوعية، منهجا لتطوير معرفة أفضل بالعالم وبأنفسنا، خارج شرنقة الفلسفات الدوغماتية التبريرية، واعتماد النقد المستمر، والسعي إلى الجدة والابتكار.[45]

فنحن في ثقافتنا العربية الإسلامية نجد كثيرا من مفكرينا يتيهون داخل نزعة لفظية جوفاء لا في أساليب كتاباتهم ولغتهم ولا في تحاليلهم، ويدّعون التنظير للمجتمع ويخاطبونه بمفاهيم ومصطلحات لا يوجد ما يقابلها في الواقع، مما ينتج عنه هذه الفجوة السحيقة بين التدين كتنظير وكممارسة.

44- نفسه ص 17

45- نفسه ص 546

إن دعوة بوبر للتفتح ومنهجه النقدي في تناول تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم، القائم على مفهوم التواصل، والداعي إلى التفاؤل، والإيمان بقدرة الإنسان النابذ للعدمية واللامعقول، يبدو لي أفيد وأخصب لنا، في سياقنا العربي الإسلامي، من الخطاب الحداثي والما بعد حداثي في نسخته العدمية والخطابات الميكانيكية التوتاليتارية الكليانية، التاريخانية، المغذية للأصولية الفكرية والدينية، المثبتة للانغلاق، والمدعمة للشمولية والأحادية وللديكتاتورية الفكرية والسياسية. وفكرة التفتح تسهم في إعادة تصالحنا مع منتجات الحاضر، وتراث الماضي بتعقل وتمثل جيد، واع وناقد، في إطار كونية تنطلق من مقاربة ديمقراطية يطبعها النقاش النقدي المفتوح ما بين كل التيارات والاتجاهات دون إقصاء، وتلك هي ثقافة العلم والديمقراطية، قيم ما أحوج عالمنا العربي إليها في تقدمه وازدهاره، القيم التي أعتقد أن تحديداتها في مدينة العلم «المفتوحة» والمجتمع المفتوح (سيأتي الكلام عنه في الفصل الثاني) تساعد على تحقيقها وتجسيدها في تجديد ثقافتنا ولغتنا، واستبدال ثقافة التلقين والتقديس والتمجيد والتبرير والأحادية والإقصاء بثقافة الديمقراطية المفتوحة، التكذيبية، التعددية، دفعا للتقدم العلمي، وتحقيقا لثقافة التسامح، والسلم، في مجتمع ديمقراطي علميا، فكريا، وسياسيا. [46]

لقد أردنا من خلال هذا المبحث تقديم فكرة التفتح كفكرة جديدة يمكن أن تساهم في تجديد الخطاب الإسلامي المعاصر، إذا أحسن النظر إليها والاستفادة منها. وانطلاقا من واقع المجتمعات العربية الإسلامية التي تعيش بعقلية أبوية وفي ظل أنظمة وأنساق فكرية مغلقة لا تؤدي بها إلا إلى البؤس وفقدان الأمل، فإن التفكير الجاد في فكرة التفتح بمبادئها كفرضية لإعادة تشكيل الخطاب الإسلامي وإعادة هندسة المجتمع العربي الإسلامي يصبح أمرا ضروريا.

46- نفسه ص 547

الفصل الثالث : التواصل والحاجة للاستيعاب

تعتبر مسألة التواصل من أصعب، إن لم نقل، من أعقد الحقول الإنسانية تنظيرا وممارسة. منذ أن أدرك والنشاط التواصلي، في شتى مجالات الحياة الاجتماعية، لا يتحقّق إلا نادرا وبشروط. لقد دأب الناس، قديما، على التعارف والتفاعل بعضهم بعضا في إطار علاقات إنسانية طبيعية وفطرية، وكان خيط التواصل ينسج تلك العلاقات بسهولة وبراءة تعكسهما فطرية وبساطة الناس. كان عقد الزواج، باعتباره عقدا تواصليا مبجلا، يتم بالكلام الشفهي ويضمن بضمانة الأخلاق. وكذلك كان الشأن بالنسبة لعقد التجارة وأنواع التواصل الأخرى، ولم يكن الغموض والتعقيد يلفان التواصل كما هو الشأن اليوم. قد نرى في الثورة العلمية سببا رئيسيا أدى بالتواصل إلى ما هو عليه في وقتنا الحاضر ، وبالخصوص حينما بدأ العالم ينحو نحو التمدن والتكنولوجيا، أو قد ندعي أن التطور الطبيعي والتصاعدي للكائن البشري هو الذي وراء مشكلات التواصل. "إننا في عالمنا المعاصر نتعرض لأنماط غريبة من "الحذف". بعض الناس يهملون أثر الكتب المقدسة في تعرُّف أنفسنا. وبعض الناس يتحيزون لمنبع واحد يسمونه العلم. كل ما نطمح إليه هو نمو الخبرة التي لا تتجاهل أية حقائق ولا تشوه التجربة الإنسانية الضرورية. كيف نتصور العلاقة بين مظاهر النشاط الإنساني، وكيف نميز التوازن المتحرر أو الحرية المتوازنة. أليس هذا همّا قوميا؟" [47] وإذا كان صحيحا أن ندعي أن المجتمعات العصرية تعيش، نوعا ما، حالة القطيعة بين مجال اشتغال الإنسان المؤسسي ومجال حركيته الخصوصي، فيمكننا الزعم إذا

47- ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، رقم 193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1995 ص269

أن التواصل بتقنياته الحديثة يصبح عنصرا ضروريا في التقريب بين هذين المجالين الحيويين في الوجود الإنساني.

إن التواصل هو نداء للجهد الجماعي من أجل المواجهة الفعلية لمسألة المعرفة. وأي محاولة تبنى على مسألة المعرفة تسمح لنا من الانتقال من التواصل الميداني إلى التواصل الفكري. كثير مما يقال ويكتب لا يسعى إلى تواصل فعلي. ولأننا لا نقرأ قراءة جيدة فإننا لن نتواصل. القراءة الجيدة شرط التواصل. «قليل من الناس يقرأون قراءة مصغية نشيطة متأنية. وقد يشعرون إذ لم تتح لهم هذه القراءة أنهم فقراء. تراهم في بعض الأحوال يقرأون قراءة محب أو قراءة متدين أو محروم. هؤلاء تغير القراءة عقولهم وأشخاصهم. ولكن معظم الناس في مجتمعاتنا لا يكادون يتأثرون بما يقرأون» [48] إن بعض الذين يكتبون ويتكلمون بالخطاب الإسلامي وفيه، ويصنعون حوله الجدل والمناظرة لا يعنيهم أمر الخطاب الإسلامي في أعماقه. محترفون مرنوا على صناعة خاصة، ويلقنون الناس هذا النحو من الاهتمام. إنهم لا يقدِّرون ما يفعلون، ولذلك ترى الكثير مما يرددون لا أصداء له في الواقع ولا يخلق تواصلا... هنالك سؤال أساسي ظهر ولا يزال يطفو، هو كيف نستطيع أن نصور العلاقة بين السلوك الفعلي للمتبني والمتحدث بالخطاب الإسلامي وبين طريقة اشتغاله به؟ خصوصا وأن كلنا يدعي وصلا بالتواصل.

أصبح التواصل يشكل هاجسا نظريا وفكريا راهنا، بل إن راهنيته في صيرورة لا متوقفة، «لأن أساليب وقنوات التبادل الإنساني تتجدد باستمرار، لا سيما في زمن الثورة التكنولوجية التي جعلت من العالم «قرية» تلتقي فيها كل الأجناس وتتواصل فيها كل الثقافات واللغات

48- نفسه ص 288

والتجارب.» [49] وفي عالم كهذا، يتحرك الخطاب الإسلامي الجاد بكل مساعيه ليساهم في تلطيف الأجواء المشحونة بمعاني الكراهية والعنصرية والعنف والإرهاب والحرب التي تصدر في معظمها عن أحكام مسبقة مغلوطة وخاطئة. ويجوز لنا في هذا السياق أن نسأل أنفسنا عن مدى فاعلية هذا الخطاب في تحقيق مساعيه هته في إطار تواصلي فعلي.

هذا المبحث، إذن، يتناول قضية الفاعلية التواصلية في الخطاب الإسلامي، أي مدى تحققه في واقعه، ومدى استيعابه لانشغالات الإنسان المعاصر. ويبحث في معوقات الخطاب الإسلامي الذاتية والموضوعية. فمعوقاته الذاتية هي تلك التي يعتقدها كثير من الناس فيطيعونها إما توهما أو استخفافا. أما ما سميناه بالمعوقات الموضوعية فيتجلى في خضم تفاعل الخطاب الإسلامي داخل الدوائر الفكرية والثقافية المختلفة والمتضاربة، بحيث يصبح الخطاب الإسلامي نوعا خاصا من ضمن خطابات أخرى لا تتفق معه ضرورة. على أن ما يحاول هذا المبحث الوصول إليه هو السعي الحثيث وراء نظرية تروم تواصلا لائقا وأفضل.

1• هل الخطاب الإسلامي يتسع لانشغالات الإنسان المعاصر؟

هناك جدلية فكرية كبيرة تأتي في سياق الحديث عن مدى مشروعية مثل هذ السؤال. ويتأثت الجواب على هذا السؤال بين أناس ينظرون إلى الخطاب الإسلامي كنموذج أوحد يجب على العالم بأجمعه الدخول تحته والرضى به، وبين أناس يرون في الخطاب الإسلامي اجتهادا بشريا لا يفتأ أن يتطور ويتجدد ليستوعب سير العالم.

49- أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، 1998 ص181

فالقضية، إذن، تكمن في وجهات النظر إلى الخطاب الإسلامي التي تختلف باختلاف تعاطينا معه وأسباب تداولنا إياه.

تتطلب الكتابة فعلا في هذا الموضوع تشخيصا ومسحا لأهم انشغالات الإنسان المعاصر. لكننا، ولأسباب منهجية تتعلق بطبيعة البحث، سنكتفي بسرد بعض القضايا البارزة التي تشغل باله في هذا العصر، وسنحاول تبين إحاطة الخطاب الإسلامي بها. وكما هو معلوم، فإن تحولات العالم الأخيرة جعلت من هذه القضايا هموما تأرق كل من يعيش تحت وطئتها.

يأتي على رأس هذه القضايا مسألة الحداثة بجميع أبعادها سواء منها الفكرية / الثقافية أو الاجتماعية / الاقتصادية أو حتى السياسية. ولعل الحداثة بأبعادها هته لعبت دورا محوريا، ولا زالت، في تغيير مناحي حيوات الناس. وقد كان اعتمادها الكلي على العقلي والعلمي ونبذها للديني أو الميتافيزيقي / الأسطوري أحد أبرز الأسباب التي أدت بالعديد من المتدينين وخصوصا العلماء، إلى اعتبار كل ما ينتج عنها أو بواسطتها غير شرعي وربما حرام، الشيء الذي خلق جدلية الحداثي والديني، والذي اتخذ في بعض الأحيان شكل تداخل. لكن «و بالرغم من هذا التداخل بين الواقعي والأسطوري، فإن الحداثة تتميز في كل المجالات المتعلقة بالدولة الحديثة والتقنية الحديثة والموسيقى والرسم الحديثين والعادات والأفكار الحديثة. إنها نوع من المقولة العامة والضرورة الثقافية، وبحكم أنها تبحث عن بعض الثورات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي فإنها تتجلى أيضا على صعيد العادات ونمط الحياة وما هو يومي.»[50]

لقد ساهم الفكر الحداثي بشكل رئيسي في انبثاق ثقافة متحررة ومتنورة طالب أصحابها بالثورة على ظلم الطبقية في شقيها الاقتصادي

50- نفسه ص111

والديني، ما نتج عنه خلق وعي جديد بأهمية المجتمع وإحساس جديد بقيمة الفرد، فكان أن أحييت معاني ومفاهيم الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان وحقوق الطفل وحقوق المرأة والحريات العامة والكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والمساواة وتكافؤ الفرص والتكنولوجيا ووسائل الاتصال ....، وقد كان من نتائج إحياء مثل هذه المعاني أن أنشأت الدولة الحديثة وأنشأت الجمعيات والمنظمات والمؤسسات، وظهر ما يسمى بالمجتمع المدني والأحزاب كقوات فاعلة ومأطرة للأفراد والمجتمعات. وقد كان على علماء الدين في ظل هذه التغيرات أن يفتحوا باب الاجتهاد من جديد ليواكبوا ويأطروا ويوجهوا أناس بعقول جديدة شكلتها معالم الحداثة في تربيتهم وتعليمهم وفي عيشهم. ، وكان عليهم كذلك أن يجددوا منظورهم للناس وللأشياء وأن يبدلوا خطابهم ليتلاءم وهته العقول. لكن على النقيض من ذلك، فضلت هذه الطبقة الإبقاء على أسلوبها التقليدي في مخاطبة الناس وترسنته بالعديد من الأفكار الهلامية والتي أريد بها على الخصوص مواجهة كل ما هو حداثي وفي أسوء أحوالها تجويزه لكن بشروط. ويقول المفكر عبد الكريم سروش عن هذا العبور من الأجواء الفكرية التقليدية والكلاسيكية إلى أجواء عالم الحداثة أنه «عندما تنطلق في أوساطنا نداءات الحرية وشعارات الثورة الفرنسية: الأخوة، المساواة، والحرية، فإن هذه الشعارات ذات ركائز في الوسط الثقافي في مجتمعاتنا وتتبدل هذه الشعارات إلى شعارات سياسية واجتماعية، وهذا يعني أننا نتدرب في هذه المرحلة على عملية العبور من أجواء العالم التقليدي إلى عالم الحداثة ويتبدل الخطاب التقليدي إلى خطاب حداثي، فحتى السياسة والأدب والشعر وكذلك المقولات الدينية، تلبس ثيابا جديدة وتتجلى بمفاهيم جديدة.»[51]

51- سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية وومآزق علمية، تعريب أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2009ص21

لقد وضعت هذه التحولات المجتمعية الخطاب الإسلامي في المحك، فبعدما كان يروج له داخل أوساط مغلقة ومحدودة كالمسجد والزاوية وبعض نشاطات الحركة الإسلامية الخيرية والاجتماعية والتثقيفية وكان رواده من بين الناس الأقل اهتماما بشؤون الدنيا، جاءت الحداثة مستفزة العلماء وخطابهم وواضعة إياهم داخل مجموعة من أسئلة العصر المحيرة. وبعدما تخلت المؤسسات الدينية عن دورها في الإجابة المقنعة عن هذه الأسئلة، تصدى بعض المفكرين لبحثها ودراستها، فحملوا شعار التغيير والتجديد وقالوا بأن الزمن زمن إصلاح وأن التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي تفرض ضرورة تفكير أساسي في الإسلام ليس كدين فقط بل كنظام مراجع، ذلك أن « خطاب إصلاحي نصف القرن العشرين وتعديلات الإسلاميين الإيديولوجية حتى السنوات الأخيرة، وكذلك المراجعات النقدية لبعض المثقفين المسلمين اللامنتمون، لم تعد تجب على أسئلة العمق التي يطرحها النظامين السياسي والاقتصادي العالميين الجديدين. وفيما يبدو أن المجددون يعارضون المقلدين عندما يتعلق الأمر بالتعديلات الثيولوجية والاجتماعية، يُظن أنه لا توجد منهجية جديدة ولا تجديد حقيقي فيما يخص النقد والإبداع، فالمثقفون المسلمون أصبحوا تقريبا مقلدو المجددبن القدامى. إن العالم الإسلامي يمر عبر أزمة حقيقية فيما يخص التجديد الثقافي للمشروعين الاجتماعي والسياسي، وإن مواجهة الغرب أو التغريب لم تعد تكفي لبناء البديل، ولذلك يأتي الإصلاح العميق كضرورة ملحة.»[52]

52- Ramadan, Tarik, le temps de le réforme, Islam contre Islam, revue: manière de voir, le monde diplomatique 64, France, Juillet-aout, 2002 p 84

يجب علينا الإقرار بأن المسلمين عبر العالم يواجهون مفارقات عدة، فالتيارات الفكرية المتنوعة الداعية إلى التحرر من كل ما هو ديني، وفي مقابلها التوجهات التقليدية والحرفية التي تصف كل تحرك نحو الإصلاح الديني بالتغريب أو الخيانة تأثر سلبا على كل محاولة مراجعة أو تقدم. أضف إلى هذا التوترات الداخلية العميقة وغياب الحوارية بين المسلمين المحليين وإخوانهم، وكذلك مرارة الاستبداد والفساد والتسلط والإقصاء والتهميش والفقر، والأعر من هذا كله هو أنه في وقت التوتر والأزمة يروج لخطاب إسلامي مغلق وحمائي يدعو إلى الانكماش على الهوية والتركيز على الحدود والحلال والحرام. ولقد وضح المفكر الإسلامي طارق رمضان بعضا من هته الأشياء قائلا: «إننا إذا نظرنا بعمق فسنجد أن بين المسلمين تناقض كبير فيما يخص تعاطيهم مع مراجعهم بين المبادئ الدينية وتحيينها الثقافي. تاريخيا، لم يجد المسلمون حرجا في الاستقرار داخل أوساط ثقافية محلية أسيوية أو إفريقية، وذلك بسبب طابع المبادئ الكونية المستقاة من القرآن. لكننا اليوم نشهد عكس هذه الظاهرة. فالمسلمون خائفون من التغريب وبالتالي فإن ارتباطهم الفزع بثقافاتهم المحلية أو الوطنية هو الذي يحبس الذكاء ويحول دون وجود ديناميكية جديدة على ضوء المبادئ الإسلامية الكونية. لذلك تعتبر التيارات التقليدية والحرفية أي تشكيك في النصوص الآبائية في ظل ثقافات الدول الإسلامية، كوضعية المرأة مثلا، تشكيكا في المبادئ الإسلامية والتي أصبحت في وقتنا الحالي مخلوطة بالثقافات العربية والأسيوية.» [53] ولذلك فإننا في ظل ثقافة الانغلاق ومواجهة التغريب السائدة في عالمنا الإسلامي إنما نكرس لوضعية العزلة والانزواء عن العالم.

53- نفسه 85

وبدل تكرار شعارات كلاسيكية: "لا تفريق في الإسلام بين الدين والسياسة" و"الإسلام صالح لكل زمان ومكان" من المفترض على الحركات الإسلامية الإصلاحية التحرك الفعلي والجدي والنظر إلى نصوص الإسلام التأسيسية نظرة راهنة وتحرير آليات ومناهج الفقه من ثقافة التقليد والآبائية وفَتْح باب الاجتهاد من جديد. ومن الممكن أن مثل هذا الفكر التجديدي قد يفك القيود عن المجتمعات العربية / الإسلامية ويضع المسؤولين في ميزان المحاسبة والمساءلة (الحكامة).

2• معوقات التواصل بين الذاتية والموضوعية

ربما لخصت مقولة "الإسلام بين جهل أبناءه وعجز علمائه" معوقات التواصل داخل الإطار الإسلامي. فكما هو معلوم وملحوظ فإن التواصل بين هاتين الفئتين يكاد يكون غائبا إلا في بعض المناسبات. لقد دأب علماء الإسلام على دراسة كتب التراث وحفظ المتون ولم يتركوا مجالا لكتب المعرفة والفكر والنقد في عقولهم إلا نادرا. ولعل هذا الدأب الحرفي هو من ضمن الأسباب الرئيسية وراء تطبع كثير من العلماء بالطابع التقليدي في التفكير والتحرك والتواصل. لقد أصبح من الضروري تفكيك الثقافي / العرفي عن الديني / الشرعي.

إننا حينما ننظر لواقع حال المسلمين اليوم نتساءل عن مدى وجود أو غياب المؤسسات الدينية أو الحاضنة للإصلاح الديني. نحن نعيش اليوم قطيعة اجتماعية وربما نفسية بين الديني والمعيشي، وقد تؤدي مظاهر هذه القطيعة إلى علمانية خفية لا يراها إلا المهتم حقيقة بأمور المسلمين. إننا نجد التمظهر بالمظهر الإسلامي في بعض الأماكن المحدودة وعند بعض الأفراد، وعلى العكس فإننا نلحظ غيابا تاما للإسلام في الأنظمة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والإعلامية عند المسلمين. هناك، إذن، إسلام فردي أصيل ولا وجود لإسلام مؤسسي، بل هناك فقط حراك للإسلام داخل الأوساط

الإعلامية. إن الرهان الواجب رفعه في هذا السياق هو التواصل الفعلي بين فئة العلماء والناس. لكن وقبل ذلك يُستحسن الوقوف عند أسس ومقومات هذا الرهان، لأنه بدونها وبدون معرفة المعوقات التي تحول دون وصول رسالات العلماء ومنظري الشأن الإسلامي إلى ذويهم أساسا وإلى الآخر ضرورة، لن يتحقق هذا الرهان. ونحن قد ارتئينا الحديث في هذا المبحث عن ثلاث حواجز رئيسة تعرقل السير الطبيعي للإسلام بين الأفراد وداخل المجتمعات، وهي : التفكير واللغة والهيئة.

إننا لا نقصد بكتابة هذه السطور إساءة أدب مع أصحاب الشأن الديني والإسلامي ، ولكننا نطمح إلى ابتعاث مقترحات قد تساهم في بلورت علاقة تواصلية بين فئة ظلت لأمد تتلقى تكوينا يكاد يكون مفارقا لواقعها المعيش، وهي فئة علماء الدين خاصة وبعض الإسلاميين عامة، وبين فئة متنوعة المشارب والخلفيات تكدح نحو عيش أفضل لكنها تبقى بحاجة ملحة لمن يشجعها أو يتمم سيرها، وهي فئة باقي الناس. ومن هنا نقول إننا عندما نتكلم عن التفكير فإننا نستضمر داخله التصور والتأويل وهذا كله إنما يعني تنزيل الدين تنزيلا يتناسب مع الواقع والواقعية ويستوعب الراهنية، تنزيلا يستسيغه العقل الحاضر ويتموضع والمتغيرات المجتمعية السريعة. إن التفكير الجديد الذي يتخذ من التحليل والنقد وإعادة قراءة نصوص الإسلام التأسيسية في ضوء العلوم والمعارف الحالية وتحت ظل ثقافة العصر الحداثية والعولمية وتحت فرض الاجتهاد، منهجا في التعاطي مع بيئته، أصبح ضرورة لا مناص منها للخروج بالخطاب الإسلامي من إكراهات السياقات الثقافية العربية / الإسلامية والمسافة إلى فسحة التفاعل والتواصل. "وقد يؤدي هذا النمط من البحث إلى إثارة الريب في فكرة التأريخ . لكن كل تأويل مبناه تجاوز التاريخ. فالماضي الخليق بالتوقف فوق البيئة والزمان. إنه حي في أذهاننا من خلال تساؤلنا

الذي لا ينتهي. نحن نصنع النص بعقولنا واهتمامنا. لكن المؤثرات تعجز عن كثير. إذا صح أن المؤثرات تصور البيئة الثقافية في حدود التاريخ فإن التأويل يرفع هذه البيئة إلى رتبة فوق الماضي.. وبعبارة أخرى التأويل مبناه أن هناك جدلا بين الضرورة والحرية، بين الماضي والحاضر، بين القيود وكسر القيود. النص يخلق ويعطي على الرغم من المؤثرات. النص حر طليق يعلو على الظروف."[54]

لا يهتم كثير من علماء الدين بالفكر والفلسفة أو الأدب، بينما تعطى الأسبقية لعلوم الدين القديمة حفظا وتكرار وبدون أدنى مراجعة نقدية أو قراءة جديدة. إننا "نريد أن نحب تراثنا حبا بصيرا لا حبا هشا ساذجا. إن إكبار النص لا علاقة له بفكرة المدح. الإكبار الحق هو المشاركة في التساؤل. ليس هناك نص جيد ونص رديء. هناك فحسب قراءة جيدة وقراءة رديئة. لنحاول باستمرار هذه القراءة المعطاء. إن عطاءنا للنص ليس خيانة له. إنه فن إقامته من أجلنا، من أجل عافيتنا ومستقبلنا وقضايانا."[55]

تكاد تكون هناك عقلية تقليدية تتصف بالحرفية والآبائية والخوف من الاجتهاد والتجديد، تحلق فوق سماء علماء الدين وبعض الإسلاميين، هذه العقلية هي التي تدفع بتفكير أغلبيتهم إلى النظر إلى الأمور بشكل تبسيطي بعيد عن النظرة الكلية للظاهرة الإنسانية المعقدة في شقيها السيكولوجي والاجتماعي والتي تتطلب مرونة عقلية مجتهدة وإيواليات فكرية عميقة لفهمها وتفهم حاجياتها وخصوصا للتواصل معها. فإنسان اليوم غير إنسان القرون الهجرية الأولى كذلك الشأن بالنسبة لمجتمعات اليوم. غير أن الغريب هو أن كل العلماء يدركون هذه الحقيقة، لكنهم لا يسعون إلى تجديد

54- ناصف، مصطفى، محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 218، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،فبراير 2007 ص 8

55- نفسه ص 9

رؤيتهم للناس وطرق عيشهم. معلوم أن جانب العبادات في الدين لا يسمح بالاجتهاد إلا عند الضرورة. أما في مجال المعاملات: الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فكل شيء مسموح إلا بوجود نص مانع قطعي الدلالة بتعبير الأصوليين. ويعتبر المفكر الإسلامي طارق رمضان أن "مجال المعاملات في الإسلام مجال للإبداع والخلق بالإضافة إلى أن نصوص المنع داخله قليلة. وبالتالي فلا شيء يمكنه أن يحصر المسلمين من إيجاد الديناميكية الفكرية التي سمحت لهم قديما برفع تحديات زمنهم والدخول في تبادلات موثوقة ومنتجة مع الحضارات الأخرى."[56]

هنالك ثغرة أخرى في قلب تفكير الشيوخ وبعض الإسلاميين وهي هذا الخلط بين المبادئ الكونية للإسلام القاعدية والمعيارية وبين النماذج التاريخية المتقادمة بالضرورة. إن كثيرا من علماءنا ينحون نحو تقديس بعض حقب الإسلام التاريخية وخصوصا القرون الهجرية الأولى الشيء الذي يؤدي بالضرورة إلى تقديس النموذج على حساب المبادئ. وبالتالي "تصبح الفترة المدينية بدولتها ودستورها وإدارتها للتعددية نموذجا، ليس كقدرة إبداعية تمتع بها المسلمون الأوائل في تسيير شؤونهم السياسية والاجتماعية آنذاك، ولكن كدولة إسلامية نموذج ينسخ على مد العصور وبدون اعتبارات تاريخية"[57]

هذا الزمن أصبح يحتم علينا رشدا إسلاميا جديدا يعيد تقييم العلاقة بالأفراد والثقافات والمجتمعات في ضوء فهم أوسع للقيم الإسلامية، ويطالبنا بإعادة النظر في الثقافة الدينية السائدة، ويدفعنا نحو تطوير تفكير نقدي في موروثنا الديني. «إننا جميعا مطالبون بأن

56- Ramadan, Tarik, le temps de le réforme, Islam contre Islam, revue: manière de voir, le monde diplomatique 64, France, Juillet-aout, 2002 p 85

57- نفسه ص 57

نصغي إلى أبعد مما تعودنا عليه، وأن نرى أكثر مما ألفنا. مطالبون بأن نفرق بين شهواتنا الشخصية وحقائق ما نستمع إليه أو نقرؤه. ولكن شهواتنا لن تموت. إنها تعرف طرقا كثيرة للنفاذ. من الخير أن نعترف بهذه الحقيقة. لكن شيئا غير قليل من مسؤولية القراءة يكمن في مزيد من التنبه إلى ما نفعله. تعليم التنبه ذاته هو مطلبنا. علم الناس كيف يصيدون أكثر مما تقدم لهم وجبات دسمة أو أنواعا معينة من الأسماك.»[58]

بعد هذه اللمحة عن تفكير الشيوخ وبعض الإسلاميين التقليدي كعائق للتواصل نأتي الآن للحديث عن لغتهم والتي نرى أنها تشكل بدورها معوقا أساسيا في تواصل المرسلين للخطاب الإسلامي والمستقبلين له. والمشكل لا يكمن في مضمون الرسالة بأكثر ما يكمن في تشفيرها وقنوات إرسالها. «إن لدينا طائفة من مشكلات التعامل مع اللغة نظرا وعملا. وقد كنا الآن نشير إلى إهدار متعمد لمبدأ الاختيار والترفع في استعمال اللغة. ولا يمكن أن يدرس هذا إذا نحن تجاهلنا ما بين اللغة والمجتمع من صلات. وأيسر ما يمكن أن يقال إن الذين يهزؤون من الاختيار في اللغة تقوم حياتهم في كثير من مظاهرها على هذا الاختيار نفسه؛ فهم يختارون ما يأكلون، وما يشربون، وما يلبسون، وما يركبون، وما يسكنون فيه.»[59] ولذلك فعدم تقدير المخاطِب للمخاطَب وعدم إعطائه القيمة الإنسانية والثقافية التي يستأهَلها قد يهدر مضمون التواصل. اللغة لها روح وشخصية وذوق وموسيقية ومقامات، وإن لم نأخذ هذه المكونات بجدية فسنُفقد اللغة قلبها وجوهرها، فتصبح جوفاء. يجب علينا اعتبار اللغة ووضعها في محلها الذي تستحقه حتى تنتج كلاما وتصنع فعلا.

58- ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، رقم 193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1995 ص299

59- نفسه ص 231

لقد مرن الكثير من المتحدثين عن الإسلام على لغة ثابتة تكاد تكون جامدة، ومن المؤسف أنهم ألفوا تداول هذا النمط من اللغة في خطابهم الموصوف بالإسلامي. فأسلوب الكلام وشكله لا يفتأ يخرج عن لغة الفقهاء والمناطقة القدامى. وربما أدى الاستشهاد المفرط بالآية والحديث كفواصل بين جملة وأخرى إلى سلب الطابع القدسي عنهما وحتى تقويضهما. ولعل نوع اللغة المتناولة في توصيل الخطاب يحترم بإفراط أسلوب التعليم والسرد والقص والدفاع والإغلاق بحيث لا وجود لأسلوب مفتوح إبستمولوجي إلا نادرا. ويبدو أن هذا راجع إلى ثقافة التوريث التي عهدها أغلب العلماء والإسلاميين، «ففي العصر القديم كان الفكر الرياضي يسيطر على أجدادنا إلا قليلا. كان الباحثون في اللغة يفترضون (معاني) أو يسلمون بها، ثم يقيمون بعد ذلك نتائج خطيرة. كان هذا التفكير الرياضي يغزي الباحثين بإهمال الوقائع الفعلية في دنيا الأشياء. الوقائع كثيرة متغيرة مضطربة أو متنافرة. وملاحظة هذا كله تحتاج إلى تدريب طويل معقد لم يكن متاحا. ولذلك فإن أقل القليل قد بدل في تتبع هذه الوقائع، وقد استشير في أمرها من ليس أهلا للحكم والمشورة أحيانا، وغاب عنا هول هذه الحقيقة لأن آبائنا برعوا في توليد لفظ من لفظ أو توليد كلام من كلام على نحو ما يشتهي الفكر الرياضي. لقد ولدوا نتائج من مقدمات وصنعوا هيكلا منظما جديرا بالإعجاب من الناحية الرياضية، ويجب الآن أن نتساءل كم من الجهد بذل في وقائع تشاهد أو تجرب وترصد وتوصف. أوضح الأدلة على أن آبائنا أهملوا الوقائع أنهم منذ وقت مبكر زعموا أن الألفاظ لها معان ثابتة. فإذا كان للكلمة أكثر من معنى فليس ذلك مباحا في سياق واحد، وليس بين المعاني تداخل والتباس. المعنى ثابت كما تثبت حقائق المثلث والأرقام والعمليات الرياضية.»[60]

60- نفسه ص 233

إننا غالبا ما لا ننتبه إلى لغتنا المستعملة عند التواصل، فقد تخلق تلك اللغة عكس ما يرجى منها. ولذلك فإن كل من يسعى إلى توصيل معنى ومغزى كلامه يصير عليه انتقاء كلماته وعباراته. إن على السالكين طرق الخطاب الإسلامي مسؤولية إن لم يحسنوها فستورث أخطاء. وقد ذقنا فعلا مرارة تلك الأخطاء منذ لم نعد نهتم كثيرا بما نقول ونكتب. لقد خينت أجيال بسبب لغة غير مضبوطة، كانت غالبا عرضة لتأويل أو تفسير مغلوط. ليس غريبا، إذن، أن يبدأ كثير ممن عنوا باللغة بصدق خُطب كتبهم ب" اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل" أو" اللهم إني أعوذ بك من عي وحصر ونفس أعالجها علاجا" وفتنة القول قد تكون وجها من وجوه سوء استعمال اللغة، يقضي على التواصل، ويحول بين المرء ونفسه، كما يحول بيننا وبين الناس. أما العي والحصر فهما نوعان من استعمال اللغة في غير مكانها. فالأول كما جاء في لسان العرب هو ضد البيان، والثاني فهو ضيق الصدر وعدم القدرة على الكلام. أما معالجة النفس فهي تتبع الكلمة أختها من أجل جمال المبنى، لكن بدون اكتراث للمعنى. ولا شك أن "استعمال اللغة ينطوي على مخاطر. تؤدي اللغة ـ حقا ـ وظائف النمو والتذكر والمساءلة.. المرء يفتنه القول عن المقول، ويفتنه القول عن الخطاب، وإقامة الجسر، ويفتنه القول عن نفسه. يصنع المرء القول ثم ينظر فيه، فلا يفيق من أثره، يعجب كيف أوتي هذه القدرة، ويخيل إليه أنه رهين ما ابتدعه. يظن أنه يسيطر على القول، ولكن القول يعود فيقتص لنفسه أو يسيطر على صاحبه."[61] "لدينا أسرة من كلمات متساوقة، كلمات البيان، والفصاحة، والبلاغة، والنظم. كلمات يتشبث بعضها بالبعض..

61- ناصف، مصطفى، محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 218، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،فبراير 2007 ص15

وقد أخذنا نغرق في تعريفات اصطلاحية لا تخلو من الفائدة. نكاد نأخذ جسد الكلمات ونترك روحها. كان الكتاب الكريم واضحا في الإشارة إلى قدرة الكلمات أحيانا على اللبس والتضاد، ووجوب ارتباطها بالنور، والتمييز، وإعلاء كلمة النذير، والتفطن إلى شبهة الخلط بين الوقر والسماع."[62] من النافع للخطباء أن يكفوا أن يعتبروا المتلقين سطولا. إن الكتابة والخطابة باللغة ليست لعبا نتلهى به حتى لا نرعاها حق رعايتها ونستخف بعقول وقلوب المخاطَبين بل باللغة نصنع الرجال والأجيال.

بقي لنا أن نخط بعض السطور حول ما اعتبرناه كحائل ثالث في تواصل المتحدثين بالخطاب الإسلامي والمتلقين له، وهو مشكل الهيئة. ونقصد بالهيئة نوعا من التواصل الجسدي الغير المباشر، لكن له أثرا مباشرا على المتلقي. ونقصد به كذلك نوعا من التواصل الخاضع لمنطق السيميولوجيا أو علم الرموز.

لقد درس كثير من المختصون التواصل ودققوا في تجلياته، لدرجة أن منظروا مدرسة بالو ألطو، أول مدرسة بحثت في التواصل كعلم إنساني واجتماعي منفصل، اعتبروا أننا لا يمكننا أن لا نتواصلOn ne peut pas ne pas communiquer ، فالسكوت نوع من التواصل والنظرة نوع من التواصل واللباس نوع من التواصل. إننا حينما نلبس لباس وقار فإننا نترفع ولو قليلا عن باقي الناس، وقد يخاطبنا الناس على حسب ذلك اللباس، ويصبح تواصلنا تواصلا مبنيا على علاقة عمودية، بينما الصواب يكون في التواصل التبادلي المبني على علاقة دائرية. لقد علمنا التاريخ أن كل من يبتغي تواصلا حقيقيا فإنه يسعى إلى الاختلاط بالناس والنزول منازلهم، وقد كان الرسول (صلى الله

62- ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، رقم 193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1995 ص103

عليه وسلم) يجالس أصحابه في مجالس لا يعرفه الغريب فيها. نحن ألفنا تقدير العلماء واحترامهم وهذا مطلوب وسليم، لكن كثيرا من أصحاب الكراسي العلمية أخذهم هذا الإلف، فاعتادوا على رؤية أنفسهم في الناس، وربما كان العكس هو الصواب.

إنه من الضروري ألا ننسى أننا نُسمع ونُرى وربما قد نُفهم، وأن كل من يسمعنا ويرانا فإنه يقيمنا ويحكم علينا. وقد قدر علماء التواصل أن نسبة 58 ٪ من عمليات تواصلنا هي لا منطوقة communication non-verbale. وهذا التواصل اللامنطوق، أو كما سماه الباحث إ.ت. هال "الخطاب الصامت"، يتكلم بقوة، وقد يخدعنا كما قد يخدع الآخرين.[63] لكن الأهم من هذا كله هو التأثير الذي يتركه هذا النوع من الخطاب. غير خاف أن "كل تواصل يستضمر، ولو بنسبة قليلة، رغبة في التأثير على الآخرين. التواصل يعني التدخل ضرورة من أجل تغيير حال وحالة الآخر (على الأقل معلومة واحدة) وبالتالي تُخضعه لمنطقك. يبدو فعل التواصل acte de communication كأساس لإنتاج التأثير. إنه قد يدفع إلى الاعتقاد أو قد يدفع إلى التفكير أو قد يدفع إلى الفعل. ونحن نعلم أنه على المستويين الاجتماعي والسياسي، تجد السلطة واحدا من مصادرها في التأثير وبالتالي في التواصل: فالسلطة التي لا تتواصل تفقد قوتها. إن السلطة هي القدرة على ممارسة التأثير بنزع شيء من المخاطَب.[64]

أما الرمز فله وظائف تتجلى في عمليات التواصل المختلفة بين بني البشر على تعدد خلفياتهم ولغاتهم، فهو «علامة مرئية فاعلة، يظهر كأمر حامل لقوى نفسية واجتماعية.. وهو يمتلك قيمة ذاتية لا نمط

63- Martin, Jean-Claude, le guide de la communication, Marabout, France, 1999, p134

64- Mucchielli, Alex, Les sciences de l'information et de la communication, Hachette livre, Paris- France, 1995,p 107

كلام، وهو واقعة حاصلة بفعل التماثل بين الشكل والمضمون، بين ما له تجل عيني وبين ما يشكل جوهر الكائنات والأشياء، ذلك ما عبر عنه توما الأكويني بطريقة عقلانية أحيانا : في الرمز كما تبينه طريقة الكلام، نسعى لبلوغ المسائل الإيمانية بالشكل الذي يتحدد فيه فعل المؤمن عند المعبر عنه ولكن يتحدد بالحقيقة نفسها، فنحن لا نصوغ إيضاحات إلا لأجل إحداث معرفة بوقائع معينة، سواء في أمور الإيمان أو العلم على حد سواء.»[65]

«ثمة منطق نوعي جديد بدأ يسود العالم، لا لأن العالم كله قد تحول إلى المستوى التقني للمركز العربي، ولكن لأن هيمنة المراكز الحضارية الكبرى قد هيأت لها قدرة التداخل مع أنساق العالم الحضارية والعلمية كافة، والتأثير فيها، بل وقيادتها متسلحة بمناهج بحوث ها العلمية والتطبيقية لتسيطر على مختلف العمليات العقلية والإدراكية. فأهم متغير نوعي حدث أن العمليات الإدراكية لم تعد قاصرة كما كانت في الماضي على المقولات العقلية والمشاهدات الحسية والخبرات الحدسية والتجارب الظاهرية للناس. فقد خضعت هذه الأمور كلها لما عرف بالشك المنهجي، ثم المحاكمة العلمية التي بدأت بالعلوم الطبيعية ثم سلكت طريقها التدريجي إلى صياغات العلوم الاجتماعية والإنسانية.» [66]

إن على كل مستهلك للخطاب الإسلامي أن ينتبه لقوله وفعله وهيئته، وأن لا ينساق وراء ترديد ما تلقنه وحفظه، فقد أصبحنا نعيش في عالم كل شيء فيه يحسب ويدقق حتى أن هناك من أصبح يعُدُّ رفع

65- مسلان، ميشال، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، كلمة، أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 2009ص245

66- العلواني، طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام، القاهرة ـ مصر،2007 ص89

الأصبع وتدوير الأيدي. لقد ظهر علم الشخصية وظهر فن التواصل وظهرت البرمجة اللغوية العصبية كعلوم تدرس في الجامعات، وكأدوات فعلية للتواصل في الواقع المعاش. والزمن اليوم ليس زمن المحافظة على هيئة الوقار والتمظهر بحلة الشيخ أو العالم أو العارف، الزمن اليوم زمن التواصل والدعوة الحقيقية والأصيلة والعميقة.

قد يبدو النقاش حول موضوع الهيئة فرعيا وربما دون جدوى، على أساس أن لكل منطقة ثقافتها وعرفها ولباسها. لكن التواق إلى عالمية الخطاب الإسلامي يجب عليه حين التواصل أن لا يغفل عن كل ما سبق وأدرجناه، وأن يسعى إلى التفاعل باستقلالية وحرية.

3• من أجل تواصل أفضل

لقد كثر الكلام في التواصل الجيد في عصرنا الراهن. والشيء الذي ينبغي أن يدار القول فيه هو أننا لا نكاد ندرك إدراكا كافيا أن هذا التواصل لا يزال غامضا بعيدا عن التحقق الفعلي. الغريب أننا نظن أننا نتواصل، لكن تواصلنا لا يكاد يثمر تفاهما أو ربما تفاعلا أو على الأقل تفهما. «يجب أن نعترف أول الأمر بأن لدينا في كل عصر مهادا مشتركا يتداوله المعلمون ومعظم الباحثين. ولكن موضوع الفهم ذاته أكبر من أن يهمل. لا نزال محتاجين إلى الشعور بأهمية نضج الفهم وأهمية الحديث العلمي عنه.» [67] هناك ممارسات تواصلية عدة تتجاذب فيما بينها في عالم التواصل والاتصال لتبين عن جديتها وفعليتها في الواقع والواقعية.

من الأفضل الإقرار بأن هناك نوعين من التواصل لا أكثر. تواصل طبيعي وتواصل مشروط. أما الأول فبائن في الآية الكريمة (**وَجَعَلْنَاكُم**

67- ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، رقم 193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1995 ص257

شُعُوباً وقَبَائِلَ لِتَعَارفوا) [68] فمبدأ التعارف هنا جاء كعمود فقري للتواصل الطبيعي والمفترض بين سكان الأرض، وربما كانت علة خلق الإنسان هي تواصله حتى وصوله. وأما الثاني فهو التواصل المشروط الذي نعيشه يوميا في حيواتنا المختلفة بكل تعقيداتها. ويمكن الزعم أن التواصل الأول هو تواصل عمودي يعتبر العلاقة مع الخالق في تفاعله مع المخلوقات. أما الثاني فتواصل أفقي مبني بالأساس على تبادل المصالح. وربما كان الكمال أو شبهه في الجمع بين الاثنين.

لقد اقترن النجاح في الحياة بمدى فاعلية الفرد في تواصله مع محيطه الداخلي والخارجي. والقانون الأول لهذا التواصل ليس «أنت كما أنت» وإنما أنت كما تبدو للآخرين». ولذلك يرى الدكتور مصطفى ناصف أن التواصل يكاد يكون مغامرة شخصية، ويعتبر أن من لا يبحث عن مناجاة جريئة وأليمة وباهرة فليس له حظ في التأمل في حقوق التواصل.

ونحن إذ نبحث عن المغامرة والمناجاة، ونروم ابتعاث تواصل جيد فقد ارتأينا تقديم نظرية «الفعل التواصلي» لصاحبها الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورجن هابرماس في مبحثنا هذا نحو تواصل أفضل ، كنظرية في علم التواصل أثبتت نجاحها في بعض المجتمعات الحديثة. عساها تظهر نتائجها أيضا في مجتمعاتنا العربية / الإسلامية على اعتبار أنها مجتمعات تعيش مشروع الحداثة والتواصل في عالمنا الراهن، الذي أضحى يفضل التواصل بالعقلنة والتحديث على حساب التخاطر والتواصل التقليدي. ذلك «أن عملية التحديث تفترض العقلنة وهذه تستدعي معقولية تستند إلى معايير. ففوضى الزمن الحديث وانحرافات العقل والعلاقات وتعويم المجال العمومي، كل هذا يشترط عند هابرماس، أخلاقا تواصلية

68- الآية 13 سورة الحجرات

تعتمد على ما أسماه بالتداوليات الكلية حيث التبادل المتكافيء ومواجهة الحجة بالحجة والقدرة على تبرير أي ادعاء للصلاحية لأجل خلق سياق تواصلي يتيح فرص التفاهم.»[69]

لقد شكلت مسألة التواصل عند هابرماس هما فكريا رافقه منذ بحوثه الأولى في الإنسان كفرد يعيش داخل المجتمع وككائن كوني يعيش في عالم متطور ومتحول. «و منذ كتاباته الأولى تظهر الأهمية الخاصة التي يعطيها لمسألة التفاعل والعمل في علاقتها بما هو أداتي أو تواصلي. ومن تم فإنه ينظر إلى إشكاليته المركزية ضمن تصور عام للنشاط الاجتماعي. فالتفاعل يتحدد عنده بوصفه نشاطا تواصليا، أي باعتباره ممارسة اجتماعية رمزية تصاغ بواسطة اللغة العادية. كما أنه يتحدد بالرجوع إلى <المعايير> الجاري بها العمل، أي الرجوع إلى إشكالية التنشئة والمحددات الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في النشاط الاجتماعي وفي السياق العام للتبادل.»[70]

«وبدون أن نُفَصِّل في المناقشة التي دخل فيها هابرماس مع مجموعة من الفلاسفة وعلماء الاجتماع حول نظرية الفعل، نكتفي بالقول بأن هابرماس يلاحظ أن هناك فوارق كبيرة بين النظريات السوسيولوجية والفلسفة فيما يخص الفعل والممارسة. ذلك أن النظرية السوسيولوجية للفعل لا تهتم بالمشاكل الأساسية المتعلقة بحرية الاختيار والسببية أو بعلاقة الروح بالجسد أو بالقصدية... إلخ، وهي موضوعات تناولتها الأنطولوجيا والابستمولوجيا ونظرية اللغة كما تتناولها النظرية الفلسفية للفعل، في حين أن ضرورة تفسير النظام الاجتماعي المتذاوت يؤدي بالنظرية السوسيولوجية للفعل

69- أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، 1998 ص179

70- نفسه ص182

إلى الابتعاد عن المقدمات الخاصة بفلسفة الوعي. ويرى هابرماس أن نظرية تذاوتية للفعل والعمل يمكنها أن تساهم في إعادة صياغة الأسئلة التي تعتبر الفلسفة، لحد الآن، أنها تشكل مجالها الخاص. ومن أجل ذلك عمل هابرماس على تقويم المساهمات النظرية لمجموعة من الاجتهادات الفكرية منها نظرية التبادل الاجتماعي والوظيفة النسقية، ونظرية الفعل المؤسسة على الأدوار الاجتماعية وفينومينولوجيا التعبير عن الذات والتفاعلية الرمزية والاتنوميتودولوجيا... إلخ، بل إنه بسبب الطابع الأحادي وضعف هذه المقاربات النظرية أدخل هابرماس مفاهيم النشاط التواصلي والعالم المعيش.» [71] كما أنه يؤكد على ضرورة تشكيل وتكوين "عقل تواصلي" و"أخلاقيات المناقشة". فالتجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية التي تربط شخصين، على الأقل، داخل العلم المعيش وفي إطار من التوافق اللغوي والتذاوتي. ومن تم فإن كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل، وأن يعلن عن إدعائته للصلاحية، لكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولية والحقيقة والدقة والصدق. وتأكيد هابرماس على هذه المقاييس يرجع سببه إلى إلحاحه على قضية التفاهم داخل مجال عمومي حديث لبلورة نوع من "النظرية الإجماعية للحقيقة" من جهة، وإلى حرصه على نسج علاقات تواصلية غير خاضعة لأي نوع من أنواع الضعف والسيطرة من جهة أخرى. ولذلك فإن نظرية الفاعلية التواصلية، بالرغم من تأكيدها على أهمية التفاعل اللغوي أو بسبب هذا التأكيد، فإنها تؤدي إلى التفكير في شروط إمكان ما هو مجتمعي نفسه، وبالتالي إلى التفكير في المجتمع بصفة عامة. [72]

71- نفسه ص 185

72- نفسه ص 196

«إن هابرماس يسعى، من بين ما يسعى إليه، من خلال تأكيده على التفاهم وعلى العقل التواصلي إلى اقتراح عناصر نظرية نقدية للمجتمع. ولذلك فإن محاكمته للعقل الغربي في نظرته للحداثة وللعقلانية وإدخاله لنظرية التواصل، استهدف من ورائها وضع بعض القواعد لنظرية فلسفية واجتماعية وسياسية تسمح بإمكانية التفكير في الظواهر المرضية للمجتمع الحديث. فالممارسة التواصلية الجارية منبثة في سياق العالم المعيش المحدد بواسطة التقاليد الثقافية، والتنظيمات المشروعة والأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية. ومن ثم فإن الكفاءات التأويلية تنتعش اعتمادا على رأسمال اجتماعي داخل العالم المعيش» [73]

و بالإضافة إلى هذا فقد " وضع هابرماس معايير للتواصل والحوار كمعيار الصدق في الكلام أو الحديث، ومصداقية المتكلم أي الصدق في نية المتحدث، وأخيرا الصحة المعيارية: أي أن عبارات المتحدث أو المتكلم تتماشى مع اللغة المستعملة داخل المجتمع. إن آخر ما توصل إليه هابرماس في فلسفته، هو التواصلية الجديدة التي تهدف إلى تأسيس عقلانية تواصلية لغتها الحوار والتفاهم والمناقشة والوصول إلى نتيجة موحدة يتفق عليها الجميع؛ إذ يؤكد دائما في كتاباته على طرح فكرة التفاهم وذلك من أجل تحقيق التوازن بين المعرفة والسلطة واستبعاد القوة والسيطرة لتحقيق الأمن والاستقرار والاعتراف بالآخر في ظل المجتمع الأخلاقي "[74]

لا ينحصر، إذن، الفعل التواصلي في تبادل الكلمات والمعلومات والأفكار في إطارها النظري واللفظي الضيق، بل يتعداه إلى بلورة

73- نفسه ص215

74- غريب، عبد الكريم، وجماعة من الباحثين، التواصل والتثاقف، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء ـ المغرب، 2010 ص51

القواعد والآليات التي تمكن من العيش الجماعي أو قيام الحياة الاجتماعية. لذلك فإنه يساهم في بناء العالم الاجتماعي المعيش، بحيث يصبح شرط التواصل فعليا، ومن تم ينتقل التواصل من المستوى القولي إلى المستوى الفعلي. ونريد بالتواصل الفعلي، ذلك التواصل المنتج والخلاق الذي يثمر حركية وحراكا اجتماعيا وثقافيا. وبهذا فلن يبقى التواصل حبيس الإيديولوجيات بل سيتعداه إلى افتراضات المنطق الإنساني، والانخراط في بناء المجتمع . لقد استحسن الرفع بمستوى التواصل من اللفظي / النظري إلى الفعلي / التطبيقي، إذا أردنا أن نرتقي بالخطاب الإسلامي وأن نطوره ليستوعب عقل وثقافة وطرق عيش الإنسان المعاصر. فحياتنا أصبحت أكثر انشغالا وأكثر ضغطا من حياة أي جيل سابق في التاريخ.

ويمكن القول أن مبدأ الشيخ أو الداعية قد تقادم وأن مبدأ القائد (Leader)هو البديل. فالقائد بهذا المفهوم، يكون ذا شخصية مؤثرة ومستقلة، ولا يطمح إلى ممارسة تأثير إيديولوجي أو دغماتي على من يتواصل معهم، بل يهتم بهم وبقضاياهم. إن القادة الحقيقيين «قادرون على إشراك الآخرين معهم عن طريق خلق هدف ومغزى مشترك. إن لديهم رؤية ويستطعون إقناع الآخرين بأن يجعلوا هذه الرؤية رؤيتهم الخاصة. ويتمتعون كذلك بقدرة مميزة على التعبير. ونعني بالقدرة على التعبير هنا مجموعة من الأشياء: المغزى، والثقة بالذات، وبنية كاملة من القدرات. ويتصفون أيضا بصفة الاستقامة والقدرة على التكيف.» [75]إن القادة الحقيقيين يسعون نحو تغيير أوضاع الناس إلى ما فيه خيرهم وسعادتهم. وقد لا يتركون أثرهم فوق الأرض وإنما يخلفون وراءهم عمرانا إنسانيا وأجيالا فاعلة ومغيرة.

75- بنيس، وارين، كيف تصبح قائدا، الكتاب الكلاسيكي عن القيادة، مكتبة جرير، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، 2007ص15

ولا شك أن مسألة التواصل لا تشغل ما ينبغي من الاهتمام والدراسة والبحث. "و من الممكن أن يبذل في هذا السبيل أكثر مما يبذل حتى الآن. لكن الغرور يزين لنا أحيانا أننا نملك قوى طبيعية تمكننا من النجاح دون حاجة إلى أدوات أو تأملات نظرية."[76]

لقد بات على الخطاب الإسلامي أن يخرج من ضيق التعامل مع اللغة وباللغة إلى فضاء التواصل الوجودي مع الكائنات والممكنات. ولا بد لذلك من مشاريع اجتماعية تنموية بكل ما للكلمة من معنى. "فالحياة على سطح هذا الكوكب المضطرب المعقد لم تعد حياة خطية أو متتابعة، حيث يؤدي شيء ما إلى الآخر بالضرورة. لقد أصبحت حياة عفوية، متناقضة، غامضة، غير متوقعة. فالأشياء لا تحدث وفقا لخطة محددة، ولا يمكن تلخيصها في نماذج منهجية منظمة. إننا مازلنا نصر على التمسك بحلول بسيطة مرتبة أنيقة، في حين أنه ينبغي علينا أن نشك في كل شيء."[77]

لقد حاولنا من خلال كلمات هذا المبحث في التواصل أن نعطي فكرة ولو مقتضبة عن بُعْدٍ ظلّ إلى وقت قريب لا يشغل بال كثير من أصحاب الشأن الدعوي والإصلاحي. ولعلهم لم يعتبروه حق اعتباره ولم يعطوه قيمته المستحقة. إننا ندعو فحسب إلى تغيير النظر والثقة، وإلى حوار أفضل بين جوانب العقل الإسلامي.

76- ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، رقم 193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1995 ص 13

77- بنيس، وارين، كيف تصبح قائدا، الكتاب الكلاسيكي عن القيادة، مكتبة جرير، الرياض- المملكة العربية السعودية، 2007ص32

الجزء الثاني :

جدليات ومنظورات

لدينا الآن نقاش، أو لنقل سجال، واضح يدور حول الإسلام وأهله. ولأمر ما يبدو أن هذا السجال آخذ في التفاقم. لقد تعرض الخطاب الإسلامي في صورة المشروع الإصلاحي إلى عدة امتحانات في طريقه نحو تحقيق أهدافه. وحقّ لنا أن نعتبر بعضا من نجاحه نتيجةً لهذا المخاض الذي تعرّض له منذ نهضته الثانية في التاريخ الحديث. إلا أنه لازال هناك بعض من الثغرات التي تحول دون الوصول إلى المبتغى المنشود، فالبحث الجاد عن الإنصات إلى صدى الخطاب الإسلامي عند الآخرين لا يزال بعيدا. لقد خيل إلى كثير من الإسلاميين أن المشروع الإصلاحي ماض في سيره نحو تحقيق غاياته، لكن الحقيقة والواقع أثبتا العكس. ولسنا نقول هنا أن المشروع لم ينجح كله. إلا أن هناك حاجة ملحة إلى التغيير الإيجابي وسد الثغرات.

يوجد حجم هائل من العقبات المتكلسة في بعض فكر وخطاب الإسلاميين تعمل على تسييجهما بأفكار وقائية ودفاعية بغرض مواجهة كل جديد ومتغير. وأغلب هاته العقبات ناجم عن الخوف من التغيير، سواءً في الرؤى والتصورات أو في بنية المفاهيم وتشكلات السياق المتنزلة فيه أو في التعاطي مع الواقع الجديد والمتغيرات الحداثية والعولمية.

ويمكن الزعم أن إبّان نقد الخطاب الإسلامي وتغييره قد آن. التغيير مطلب وجودي بل طبيعي وحيوي. لقد كتب الكثير عن الخطاب الإسلامي وجدارته وفاعليته، لكننا نادرا ما قرأنا شيئا عن فعليته. الزمن اليوم زمن الفعل والتحرك نحو العمران والبناء. لقد خلا زمن الكلام الخواء والمؤثرات الصوتية التي لا تكاد تؤثر في صاحبها حتى ينساها. إذا أراد الخطاب الإسلامي أن يبقى، حسُنَ له أن ينقل اهتمامه إلى النشاط المؤسسي، وهو بُعْد قلما ينتبه إليه حاملو مشاريع الإصلاح. النشاط المؤسسي له بُعْد استراتيجي طويل الأمد، ولا يمكن إنجازه إلا بعد منظور وتخطيط وصبر. وقد لا يُنجز إلا مع الأجيال اللاحقة. لكن قبله، من الأفضل أن نحفل بدراسة سبل هذا التغيير ومناهجه.

قد يوحي الكلام عن التغيير إلى نوع من القطيعة أو التجاوز للقديم. لكننا في بحثنا هذا عن مناهج جديدة ترقى بالخطاب الإسلامي لا نروم ذلك، بل نسعى ما استطعنا نحو فهم جديد للإسلام ومبادئه وقيمه. وقد يدفعنا شغفنا بالبحث في هذا الموضوع إلى طرق أبواب مختلفة وأحيانا متضاربة للوصول إلى نظرية تقارب الصواب. لقد مضى أمد على الخطاب الإسلامي وهو في طابعه التقليدي تفكيرا وتصورا وتواصلا. ولقد أصبحنا نعيش في عصرنا تحولات سريعة وعميقة. وكم نحن في حاجة إلى فكر وخطاب يستوعب هاته التحولات.

إننا في هذا الفصل بعنوان: «**جدليات ومنظورات**»، نروم إثارة الخطاب الإسلامي واستفزازه. ولذلك عملنا على تقسيم الفصل إلى ثلاثة مباحث تبحث فيه من عدة جوانب ربما تثير جدالا أثناء التطرق إليها. لكننا عند نهاية كل مبحث نحاول تقديم ثلة من الأفكار التي نرجو أن تساهم في بلورة مشروع إصلاحي حديث يتحدث إلى القديم ويُحَدِّثه. وهذه الأفكار هي ما اصطلحنا عليها اسم المقاربات.

المبحث الأول، إذن، يساءل الخطاب الإسلامي في جزئين ويقترح نظرية توفيقية في الثالث وذلك من أجل خطاب أفضل وأكثر فعلية. أما المبحث الثاني فيعرج على موضوع مثير للجدل وهو موضوع علم الكلام الجديد أو ما يسمى بمفكري الإسلام الجدد. لقد كان لمدارس علم الكلام فضل في تحريك عقول وهمم مسلمي القرون الهجرية الأولى، وربما تَشجّعنا وزعِمنا أنها كانت جزء من كل لا يتجزأ وهو الشخصية المسلمة المُعَمِّرة. ومن تم فإعادة الحديث عنها في زمنِ التقليد والجمود الفكري، قد يكون صحيا، وربما جلب معه بعضَ ردود أفعال. لكننا ولكي نتمكن من الدفع بالخطاب الإسلامي نحو الاجتهاد والتجديد وتوسيع الرؤية والسعي نحو العالمية، استحسن لدينا أن نخضعه إلى مختبر العلوم الحديثة ومن ثم إلى تحدي الواقع والواقعية. «فالتناول العلمي للمقدس وللظواهر الدينية لايزال شبه غائب في الفكر العربي. وهذا يطرح تساؤلا في مستهل الألفية الثالثة: ضمن أي عتاد رؤيوي ندخل المنافسة الحضارية المطروحة ورؤيتنا تشكو من قدامة المناهج والانحصار في دوائر تأويل ضيقة؟ إذ يستمر التعامل مع التجربة الدينية، دون تقدير لعمقها وثرائها، وهو ما يستوجب السعي لإعادة النظر في أدوات وتحولات تلك الظاهرة بما ينسجم مع التحولات التي حصلت للإنسان كفرد، وللمجتمعات.»[1] وربما أمكننا إحساسنا المتأخر أننا أصبحنا نعيش ضرورة حرث بذور وعي إسلامي مناسب في مناخنا الفكري والثقافي العربي / الإسلامي حتى يتسنى للجيل الأتي حصد ثماره.

أما بالنسبة لآخر المباحث في هذا الفصل فينظر في جدلية الخطاب الإسلامي والحداثة والعولمة، فيتعرض بذلك لمسألة الراهنية، وبالتالي

1- مسلان، ميشال، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، كلمة، أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 2009ص11

راهنية الخطاب الإسلامي. ومن الراهنية مسألة المجتمعات المفتوحة. وهي واقع تحدث عنه كثير من المفكرين وعلماء الاجتماع. وتأتي في بحثنا كمعطى من ضمن معطيات أخرى تبين واقع الحال المعيش. وختام الفصل يكون بالحديث عن نظرية حول الخطاب الإسلامي ومشروع الإصلاح تتوق إلى استعادة الدور الريادي للإسلام في ظهوره الأول، حيث كان الناس يحيون حياة لائقة.

الفصل الأول : نحو مُساءلة في الخطاب الإسلامي

هذا المبحث في مُساءلة الخطاب الإسلامي، والمُساءلة قراءة متبصرة لنصوص هذا الخطاب وإنصات عميق للغته وتأمل طويل في أعطافهما. المُساءلة غوص مستمر في تداخلات بُنى الخطاب الإسلامي. ولعلنا بإقدامنا على فعلنا هذا، قد نُحشر في قفص الاتهام مع كل من حاول فض بكارة قدسية الخطاب الإسلامي البشري. فنحن نسيء التعاطي مع الخطاب الإسلامي كمنتوج بشري. جميع البشر يخطأ ويصيب، ولذلك أمكننا نقد هذا الخطاب والشك في تطبيقاته. ثم إننا نظن أن على الخطاب الإسلامي أن يصبح مفتوحا، وقابلا للنقد. ولن يتم ذلك إلا إذا نُزعت عنه صبغة الحتمية وطابع اللاخطأ. كما أنه لا يمكن لأي باحث في الخطاب الإسلامي ادعاء الصواب، فلا أحد يمتلك الصواب، لكن نادرا ما يبحث أحد عن الصواب والحقيقة باستمرار. فالباحث في الخطاب الإسلامي لا يمكنه أن لا يقع في الخطأ المنهجي عند البحث عن شيء يعضض فرضيته ونظريته في مقابل شيء يوشك أن يدحضها. وهذه نزعة يختبرها جميع الباحثين.

ولنقل دون ملل إن كثيرا من الباحثين في الخطاب الإسلامي يحبون إعطاء الانطباع بأنهم يضبطون مادتهم. وهنا، يجب الإشارة إلى جانب مهم في الصراع بين الكفاءة العلمية والسلطة التمثيلية. ذلك أن عددا من العلماء والإسلاميين موجهين إيديولوجيا وفي بعض الأحيان

يندفعون بأغراض شخصية. ولذلك يصير من المفترض طرح سؤال: ما مدى موضوعية أو ذاتية الخطاب الإسلامي في طروحاته؟ وهل لنا أن نخضع هذا الخطاب إلى منطق النقد والتحليل ليتبين لنا الخطأ والصواب؟ «فالناس يناقشون حول الخطأ والصواب، ويستعملون هاتين الكلمتين استعمالات متباينة، وهم يداوون الخلاف بالخلاف، ويعادون المراء وهم ينتقلون من مراء إلى مراء.»[2]

من حقنا أن نمحص نصوص الخطاب الإسلامي، وما قد تنطوي عليه من أقنعة. « فالتفاوت الشديد في صياغة الخطاب الإسلامي شكلا ومضمونا سرعان ما يكشف لمتلقي ذلك الخطاب عن التفاوت والاختلاف والاضطراب الشديد لدى حملة هذا الخطاب، وصاغته في التصورات والمنطلقات والأولويات فضلا عن الأهداف والغايات.»[3]

1• نظرة نقدية في المشروع الإصلاحي الإسلامي

قد يكون من الواقع الاعتراف بأن كثيرا من المشاريع الإصلاحية الإسلامية تفتقر لبعض من الأبعاد الضرورية لإنجاحها، وقد نحس في كثير من الأحيان أنها تعاني غياب مواضيع وقضايا راهنة تشكل محاور نقاشية كبرى، كحقوق الإنسان والطفل والمرأة والبيئة والعدالة الاجتماعية والاقتصاد والتنمية المستدامة والحرية والتواصل والإعلام. وربما تعطى الأهمية والأولوية إلى أبعاد تقادمت أو لم تعد تستجيب لأهداف وغايات المشروع الإسلامي الابتعاثي المعاصر.

وتروم مجمل المشاريع الإسلامية في وجوهها المتعددة: سياسية أو اجتماعية أو تربوية أو ثقافية أو دعوية، إلى تقويم انحرافية الفرد

2- ناصف، مصطفى، محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 218، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 2007 ص101

3- العلواني، طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام، القاهرة ـ مصر،2007 ص7

والمجتمع وبالتالي الرفع من مستوى عيش الإنسان والرقي بالمجتمع. إلا أنه منذ ولادته والمشروع الإسلامي يواجه صعوبات في التطبيق والتنزيل. ومن تم نفترض أن مشكلة المشروع الإسلامي الإصلاحي لا تكمن في الأهداف والغايات أو الرؤى والتصورات، بل في مناهج وأدوات تحريكه في الواقع، وقد نضيف كذلك افتراض مشكل الدعم الاقتصادي الذي قد يدفع بالمشروع إلى أجرأته. لكننا نظن أن عائقا أساسا أمام تفعيل أو إتمام هذا المشروع هو "الآخر" المخالف أو ما يصطلح عليه ب"الند الإيديولوجي". ولربما كانت الحكمة والرشد في استضمار التنزيل والمأسسة والاشتغال بصمت. ولم لا في نسج علاقات إنسانية / تعايشية ومد جسور حوارية / تواصلية بين مختلف سكان هذه القرية الصغيرة التي نتشاركها، قد تعود بالنفع على المشروع الإصلاحي وحتى على الإنسانية.

والواقع أن فكرة الإصلاح في ذاتها قد تستلزم تجديد التفكير فيها من وقت لآخر. «وتجديد التفكير في موضوع من الموضوعات معناه إعادة بناء تصورنا له على ضوء ما حصل من تطور، إنْ في هذه الموضوعات نفسها أو في رؤيتنا لها وطريقة تعالمنا معها.»[4]

ولعلنا نقف وقفة تأمل لنستوعب أكثر مصطلح ومفهوم الإصلاح. يقول الدكتور محمد عابد الجابري في صدد مقارنته بين مفهوم الإصلاح في المرجعية العربية / الإسلامية كضد للإفساد ونفسه في المرجعية الغربية: "إنه لا مناص من التنبيه إلى ما أبرزناه من "فقر" أو "إفقار" لمعنى لفظ "صلاح" أو "إصلاح"، على صعيد التعريف والتحديد في نصوصنا التراثية. وذلك على عكس ما هو عليه في المرجعية الأوروبية، التراثية منها والمعاصرة. يكفي لبيان ذلك الرجوع

4- الجابري، محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مجلة مواقف، العدد 32، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ـ المغرب، 2004 ص7

إلى المعاجم اللغوية الأوروبية: فالكلمة التي تقابل في المرجعية الأوروبية لفظ "إصلاح" في مرجعيتنا التراثية هي كلمة reform وهي كلمة تتكون من لاصقة re التي تفيد معنى «الإعادة» ولفظ form ومعناه الشكل أو الصيغة. وهكذا فمعنى reform التي تقابل «إصلاح» في لغتنا العربية، هو «إعادة تشكيل»، أو «إعطاء صورة أخرى للشيء».[5]

ولنقل أن فكرة المشروع الإسلامي الحضاري قد بدأت مباشرة بعد هزيمة 1967، التي عرفت بعام النكسة والتي كشفت عن فشل المشاريع الليبرالية والعلمانية والاشتراكية والماركسية، فكان أن أصبح التفكير في مشروع إصلاحي بديل، لكن بصبغة إسلامية، بعدما أثبتت البدائل غير الإسلامية عن ضعف طروحاتها. لكن هذا البديل كان بدوره يفتقر إلى الرويَّة في الطرح، فقد جاء معظمه في شكل ثورة قبل أن يتطور ليصبح نهضة أو صحوة فمشروعا إصلاحيا. كما أننا نرى أنه لا يكمن أن يكون إلا مجرد تكرار أو صدى للتصور الأول لصورة البديل، بحيث أنه لم يتمكن من الوصول إلى درجة الامتداد النوعي. «فقضية «الإصلاح والتغيير» قضية مركبة وليست بسيطة، وعالمية ولم تعد إقليمية، واتساقية تتطلب وعيا بشريا مركبا بمستواها، وهذا الوعي المركب لا يكون بالمستوى المركب الفاعل إلا «منهجيا» يأخذ بأبعاد الظلمات كلها: الحضارية والعلمية ـ معا ـ على مستوى التنظير والتطبيق، بشكل ينفذ عميقا إلى فهم خصائص الواقع المتغير، والعوامل الفاعلة في تغييره، والمحدثة لانحرافاته أو أزماته، وذلك بغية معالجتها بمنهج كلي بعيد عن الأحادية والجزئية والمحدودية والقصور.»[6] وهذا ما عنينا به إعادة تشكيل المشروع الإصلاحي الإسلامي ليستوعب مرحليته وراهنيته ويُفعِّل بفعْليّتِه

5- نفسه ص20

6- العلواني، طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام، القاهرة ـ مصر، 2007 ص73

الفرد والمجتمع. فالمشروع "لن يتحقق بافتتاح بضع مدارس، أو عقد بضع مؤتمرات وندوات، ولا بمواعظ ونصائح مسكينة."[7]

وربما طرحنا في هذا السياق سؤالا واعيا دفَعَنا إليه القلق من الإيقاع الحضاري المتنامي، هو سؤال متصل بالعمل المشترك في موضوع الإصلاح هذا، نعني إشراك جهود جميع من يعملون داخل مشروع الإصلاح الإسلامي: إلى أي مدى ستظل قضية الإصلاح ومخططاته حبيسة النقاش الإعلامي بكل تجلياته ولا تتعداه إلى أجرأة فعلية في المجتمع ومكوناته؟ ذلك لأننا نخال أن كثيرا من الجدال قد لابس هذه القضية في مقابل قليل من العمل والحركة action والجهد الجماعي.

«ثم إن ما يعيشه العالم الإسلامي اليوم من أزمات وإشكاليات معقدة ومركبة، كظلمات مركبة، تحتاج إلى نور مركب، تفرض على حاملي مشاريع الإصلاح جماعية الجهد، فما من تنظيم أو فئة أو طائفة تستطيع الادعاء أن بوسعها الإحاطة بكل الظلمات المركبة، وتملك لوحدها النور المركب، خصوصا وقد تخصصت العلوم وتمايزت لتخترق بمناهجها ووسائل بحثها مختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية»[8]

لقد انحصرت جل أبعاد المشروع الإسلامي في قضايا العقيدة والفقه وتهذيب الروح والتربية على الفضائل، وهو ما أدى به إلى دوائر الخلاف والتفرقة وتبادل التهم، ودَفَعَ بكل فرقة وشيعة إلى الدفاع عن ما تراه مشروعها الفردي الصواب. لقد عانت الشعوب الإسلامية لعدة سنوات من مخلفات هذا المنطق الخاطئ في التصور والتنزيل. وما أحوجنا اليوم إلى ما يُكفر عن هذا الخطأ.

7- كولن، محمد، فتح الله، ونحن نقيم صرح الروح ، ترجمة عوني عمر لطفي أغلو، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، 2004ص 20

8- العلواني، طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام، القاهرة ـ مصر،2007 ص73ص100

إن طموح المشروع الإصلاحي الإسلامي في صوره المتعددة وأشكاله المختلفة يُفترض أن يسمق في اتجاه تأسيسي بنائي حضاري. وقد يؤسس هذا المشروع، إن لم يصنع، نظاما اقتصاديا متوازنا، وعدالة اجتماعية، وتوجيها فكريا، وتربية أدبية وثقافية، وتحالفات كونية. وقد يكون من الصواب المنهجي أن يتعرف حاملوا هذا المشروع على المنطق الحضاري الجديد. لقد تكلم الدكتور طه جابر العلواني عن هذا المنطق في كتابه أبعاد غائبة وأشار إلى أن «أهم متغير نوعي حدث أن العمليات الإدراكية لم تعد قاصرة كما كانت في الماضي على المقولات العقلية والمشاهدات الحسية والخبرات الحدسية والتجارب الظاهرية للناس. فقد خضعت هذه الأمور كلها لما عرف بالشك المنهجي، ثم المحاكمة العلمية التي بدأت بالعلوم الطبيعية ثم سلكت طريقها التدريجي إلى صياغات العلوم الاجتماعية والإنسانية، وحتى الفكر الوضعي تجاوزه العلم الحديث وحوله إلى «وضعية منطقية» لتكون بديلا عن «الوضعية العقلية» وقد تشابه على كثيرين الفرق بين تطور المجتمعات الإنسانية بالمعنى المادي ومتغيراتها النوعية بالمعنى التاريخي، ونحن نشير في معرض التغير التاريخي النوعي إلى المعنى الثاني وليس المعنى المادي «التطوري» وهو معنى تضمنته كتابات كل من ابن بطوطة (1302 ـ 1377م)، حين بدأ بالربط بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية ثم أعقبه ابن خلدون (1332 ـ 1406 م) ليدمج الظاهرتين في سياق المراحل الثلاث: النشأة والنضج والهرم أو الشيخوخة في محاولاته الأولى لوضع فلسفة التاريخ. وفحوى هذه الدراسات جميعا قد أكدت على ضرورة فهم المجتمعات الإنسانية فهما ديناميكيا في إطار حركتها.»[9]

و لذلك لم يتمكن المشروع من تحقيق نهاياته والوصول إلى أهدافه، لأنه «ليس بالمشروع الاجتماعي الذي ينسجم مع معطيات

9- نفسه ص89

العصر ويمكن بالفعل أن يعيش، ولأنه يفتقر إلى أي معطيات نظرية أو إستراتيجية واقعية لبناء الدولة.»[10]

قد نزعم ونقول أن مشكلة المشروع الإصلاحي أو التجديدي الإسلامي تكمن في غياب القابلية للتغيير أكثر مما تكمن في القدرة على التغيير. العالم الإسلامي يمتلك من الكفاءات البشرية والقدرات المادية ما يؤهله للتغيير والتأثير، لكنه ينقصه الصدق في الرغبة والصواب في السعي. لقد أعطى حاملوا هذا المشروع أكثر اهتمامهم لمسألة تطبيق الشريعة بالاستيلاء على السلطة والحكم، الشيء الذي طبع المشروع بالطابع السياسي، ما أدى إلى وئده ومحاصرة حامليه. « وهذا الاستثمار المبالغ فيه في السياسة والمراهنة الكبرى على الدولة هو الذي يميز إسلامية الحركات الكفاحية الراهنة بالمقارنة مع أشكال التدين الإسلامي العديدة الأخرى.»[11]

لقد اشتغل منظروا هذا المشروع بأدوات إيديولوجية بغرض تعبئة أكثرَ لمختلف شرائح المجتمع. وقد أتت هذه الإيديولوجيا في شكلَ وثوقي لا يسمح بنقدها، ما زاد من صعوبة التفكير في إعادة صياغتها بما يتموضع والعقل المعاصر.» وربما لم يكن في مستطاع الحركة الإصلاحية أن تتكيف مع المفاهيم الجديدة «المعاصرة» في شكل سليم. وبدت عاجزة كليا، في صيغها الاجتماعية والسياسية، عن رسم التمييز المطلوب بين المجالات الزمنية والدينية للعمل. ولعجزها أمام انهمار الأفكار الجديدة، كانت مرغمة باستمرار على التبرير، والعقلنة، والتراجع.»[12] "إن العجز عن مواجهة الحقائق، كما قال مانهايم، يلد الإيديولوجية الخاصة به. لم يكن السبب الذي دفع المصلحين المسلمين إلى الاعتماد المتزايد على التفسيرات الإيديولوجية هو

10- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار نلسن، السويد، 1999ص 235
11- نفسه ص239
12- نفسه ص109

عجزهم عن رؤية الحقائق، بقدر ما كان عدم توافر فهم منظم لهذه الحقائق. وكما يجري عادة، يتغير السلوك الاجتماعي أولا، ثم تتغير الأفكار والنظم التي تحكم ذلك السلوك."[13]

إننا نفترض أن عدم نجاح هذا المشروع إلى الآن يكمن في أنه لم يأتي بحلول للأزمة المجتمعية. بل لعله ساهم في تعميقها. كما أنه لم يعمل على تطوير اقتراحات وبرامج واقعية وقابلة للتطبيق. إن المشروع الإصلاحي «لم يدفع كثيرا في اتجاه إخراج المجتمعات العربية من أزمتها التاريخية والفكرية والسياسية، ولكنه ساهم في كثير من الأحيان، بسبب الصراعات التي أثارها لتعميق زعزعة الاستقرار وتفاقم الأزمات.»[14]

ثم إنه ومن وجهة منهجية، لم يتمكن المشروع الإصلاحي/ التجديدي من تحقيق ما قد نسميه وعيا عقلانيا للواقع الاجتماعي. لأنه افتقد الشرط المسبق الأساسي لهذا الوعي، أي القدرة على نقد الذات التصحيحي. «فالمنهجية تفترض بمنطقها الكلي تعدد البحوث وتكاملها لتشخيص الواقع الموضوعي، والتعمق في فهم دلالات النص؛ واسترجاع الموروث بطريقة تحليلية نقدية تستنطقه من داخله؛ وعلى هذا النحو نأمل أن توجدَ قنوات قادرة على ربط الجهود العلمية المتنوعة والمتعددة، والتنسيق بينها لتؤدي ثمرة جماعية تستجيب لمشكلات الواقع كافة."[15]

لقد تحول مشروع الإصلاح والتجديد الإسلامي ـ منذ اجتياح الفكر الحزبي والتنظيمي له ـ من ضرورة مجهودٍ جماعي إلى جماعات

13- نفسه ص95

14- غليون، برهان، العرب وتحولات العالم، دار الفكر، دمشق ـ سورية، 2004 ص243

15- العلواني، طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام، القاهرة ـ مصر، 2007 ص97

وحركات معزولة عن واقع حال الشعوب. وقد لعب الدور الرئيس في هذا التحول بعض الأخطاء الفكرية والمنهجية في تنزيل المشروع واقعا اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا، متحركاً ودابّاً في ثنايا وأعطاف الأفراد والمجتمعات، بعدما رُكز جل اهتمام وجهود حاملي المشروع على المسألة السياسية والتنظيمية الداخلية.

وبعد هذه النظرة النقدية المختصرة في مشروع الإصلاح، نظن أنه أصبح من المفترض الإقدام على التفكير في صيغ جديدة وعصرية لمشروع حديث يستوعب مقتضيات العصر ويألفه جيل العصر. مشروع مستقل وحر، وطموح وعملي واستشرافي، يحمل معه فكرا متفتحا ونظاما اجتماعيا لائقا ومؤسسات مِعطائة.

2• الخطاب الإسلامي ومبدأ القابلية للتفنيد

إنه حين النظر في أفق الخطاب الإسلامي في راهنيته، نلمس نوعا ما غياب التفكير الفلسفي الحر والنقدي المتفتح، الذي يتخذ من مبدأ القابلية للتفنيد أساسا في التعاطي مع القضايا التي تؤثر على حياة الفرد والمجتمع، وفي المقابل نرى بجلاء حضور تفكير مغلق لا يسمح برؤية العالم إلا من زاوية واحدة، هي زاوية الفهم الحرفي والتقليدي للنصوص التأسيسية، غير مبال بتجديد هذا الفهم وفقا لمسألة الراهنية. «ولما كان العالم الإسلامي في الوقت الحاضر قد فقد القدرة على الكلام وفق فنون العصر، فقد أسقط من موقع الخطاب للعالم. فهو في موضع الاستماع والاستماع فقط لا غير. ولو تمكن من تركيب ما سمعه وتحليله، فلعله يوما من الأيام يتمكن من الارتقاء إلى موقع القائد فيُسمع الآخرين كلامه.»[16]

16- كولن، محمد، فتح الله، طرق الإرشاد في الفكر والحياة، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، 2006 ص 114

لقد سبق معنا أن الخطاب الإسلامي المعاصر لازال محافظا على طريقته الأولى في التعاطي مع من يتواصل معهم. وقد تكون هذه الطريقة هي التي حدت من فعليَّته. ونظن أن اعتماده في أغلب طروحاته على المنطق الإيديولوجي والدغماتي المغلقين، من ضمن الأسباب التي جعلته غريبا في تعامله مع معطيات الواقع الاجتماعي الجديد. ذلك لأن "تشكيلة هذا المنطق ومنظومته الفكرية ناظرة للتغيير والحركة وتمنح الناس العزم والإرادة لتغيير الواقع وتجعل من الإنسان لاعبا وتدفعه للنزول إلى ساحة الملعب بدلا من الوقوف على التل متفرجا، وهذا هو السبب في أن الفكر الإيديولوجي قبل أن يدور حول محور الحقيقة، فإنه يدور حول محور الحركة والفاعلية. وفي هذه الرؤية، فإن كل ما يشير إلى التوقف والبقاء فإنه مرفوض مسبقا ولا مجال للبحث والنقاش فيه، وما يكون من جنس السعي والحركة والتغيير والهدم فهو مطلوب ومحبب."[17] إننا نفترض أن كثيرا من الخطاب الإسلامي إلى حد الآن، لم يولي اهتمام بالغا في فهم الظاهرة الإنسانية والبشرية في تجلياتها الحضارية المعقدة وأكثر من هذا فهو لا يخاطب الإنسان باعتباره كائنا حيويا مركبا، ولا يقدر كينونته. واستنادا إلى كثير من فرضيات علم النفس وعلم السلوك الحديثين فإن هناك العديد من الآليات التي تمارس أنشطتها لدى البشر في آن واحد، كما أننا لا يمكننا التنبؤ بالسلوكيات الإنسانية.

إننا نقصد بمبدأ القابلية للتفنيد آلية جديدة من آليات تحليل ونقد الخطاب الإسلامي من أجل ضخه بدماء تأسيسية نقية من تلك الشوائب التي علقت بها في مرحلة سابقة من تاريخه. فمبدأ القابلية للتفنيد هو واحد من اجتهادات المفكر والفيلسوف النمساوي كارل بوبر (فيينا

17- سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية وومآزق علمية، تعريب أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2009ص58

1902 ـ لندن 1994) المتخصص في فلسفة العلوم والمعروف بدفاعه عن الديمقراطية ودعوته للمجتمع المفتوح. وإلى جانب ذلك فهو يعد واحدا من أبرز فلاسفة السياسة والاجتماع في القرن الماضي. اهتم بوبر كثيرا بفكرة التفتح ودعا إليها في أغلب محاضراته وكتاباته اعتمادا على منهج "العقلانية النقدية". "فالعقلانية والنقد هي سمات التفكير العلمي، وعقلانية البحث تكمن في مدى قدرة الباحث على نقد هذه المعرفة. في القرن التاسع عشر كانت المعرفة السائدة نتيجة للتطور الهائل في الفيزياء والفلك والبيولوجيا تحظى بتصور يقربها من أن تكون معرفة يقينية مكتملة مُنجَزة. لكن منجزات بداية القرن العشرين وبالذات النظرية النسبية لآينشتاين خففت الكثير من هذا الغلو في النظريات العلمية. ثم جاء بوبر ليؤسس فلسفيا لهذه النسبية، فنظريته في المعرفة تقوم على أن النظريات العلمية ، التجريبية وغير التجريبية ليست سوى مجموعة من الفرضيات والتخمينات، ومهمة التجربة والفحص المنطقي اختبار هذه الفرضيات والتخمينات وتعزيزها مادامت تثبت قدرتها على مواجهة الفحص أو تفنيدها ونقضها حين يثبت العكس. هذا ما يعرف بمعيار التفنيد عند بوبر الذي يمثل الحد الفاصل بين العلم واللاعلم أو الميتافيزيقا وهو باختصار يقول: إن نظرية ما تعتبر علميا إذا كنا قادرين تجريبيا على تفنيدها، أي أن يكون تفنيدها ممكنا عن طريق الاختبار."[18]

و لذلك فإننا نرى في فكرة اختبار مدى فعالية أو ضعف الخطاب الإسلامي في تأسيس مشروع إصلاحي/ تجديدي ناجح، أهمية كبيرة من أجل التخفيف من قداسته كخطاب رباني شرعي غير قابل للسؤال وكذلك من أجل مراجعة أخطاءه وتقويم اعوجاجه. ومن ثم فإن كان أصحاب هذا الخطاب يتحلون بقابليتهم لقبول هذه الفكرة

18- الحرابي ، صلاح، بوبر: فيلسوف الانفتاح وعدو الشمولية، منتديات المركز الأكاديمي لتجميع الدراسات والبحوث العلمية.www.ac.ly/vb

وباستعدادهم للتصحيح إن وجد، فقد يمكننا رؤية بوادر التغيير والعصرنة في هذا الخطاب.

وربما كان من الصواب النظر إلى الخطاب الإسلامي المعاصر كتجربة إنسانية حمّالة للخطأ، وعدم اعتباره، في كثير من تجلياته، كخطاب يقيني ووثوقي قداسي. ثم إنه من الصواب كذلك دراسته كمجموعة من أنظمة وأنساق تفكيرية بشرية الطبيعة، لها طابع النظرية والفرضية والتخمين، وتحمل في ذاتها تجربة وطرحا اجتهاديا. فإذا حققنا الوصول إلى هذه الدرجة من النظر والفهم للخطاب الإسلامي أمكننا ذلك من إخضاعه إلى مبدأ القابلية للتفنيد.

لقد قيل الكثير في شأن الخطاب الإسلامي وأصله وأنواعه وكيفية تحركه في واقع المخاطَبين، وكذلك في اهتماماته وانشغالاته والتحديات التي واجهها ويواجهها. لكن أكثر ما يميز هذا القول هو مسألتين: الأولى تتعلق بثنائية المعرفي والسياسي، فالمتداول اليوم حول الحركات الإصلاحية الإسلامية، خصوصا في النقاشات الأكاديمية والإعلامية، هو هذا الانشغال المفرط في مخططات هذه الحركات بقضايا استرجاع نظام الحكم الإسلامي والخلافة وتطبيق الشريعة. ثم إن طريقة الوصول إلى هذه الغايات اتسمت بقصور في الأسس المعرفية في منظومة هاته الحركات الفكرية، فكان أن تجاذبا منزعان في محاولات الإصلاح والتجديد، واحد إصلاحي وآخر أصولي. «وقد وقع تغليب المنهج السياسي لدى الأصوليين المعاصرين أمثال سيد قطب وأبي الأعلى المودودي، ووقع تغليب المنهج الإصلاحي التربوي لدى الإصلاحيين أمثال محمد عبده ورشيد رضا وعلال الفاسي. ووقع تغليب المنهج العقدي والمعرفي عند طائفة ثالثة أمثال محمد إقبال ومالك بن نبي وحسن حنفي وغيرهم.»[19]

19- الكتاني، محمد، الخطاب الإسلامي.. ومتطلبات المرحلة الراهنة، مجلة الإحياء، عدد 27، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، فبراير2008 ص47

أما المسألة الثانية التي تميز هذا القول فتتعلق بتحول معظم هذه الحركات الإصلاحية إلى حركات احتجاجية أو رافضة أو ثورية. "فعالمنا الإسلامي يعيش معاناة الشعور بالعجز عن تحقيق أي شيء من انتظاراته وتطلعاته المشروعة، على مستوى الممارسة السياسية. وبذلك انفتح المجال أمام حقل خصب لتأجيج الميول الدينية في إطار ما يسمى "بالإسلام السياسي" أو الأصولي أو "الحركي" بالمعنى المتداول لهذا التعبير. بيد أنه يجب أن يسجل في هذا الصدد أن انتماء هذه الحركات إلى السياسة مسألة خلافية؛ إذ ليس في الخطاب السياسي لهذه الحركات أو جلها ما يعد من قيم الإسلام الأساسية؛ وفي مقدمتها بناء ذاتية المسلم أولا وقبل كل شيء وتأهيله أخلاقيا وتوعيته بحقوقه الأساسية، وتنمية قدراته الذاتية على رفع تحديات العصر."[20]

لقد لخص الدكتور فؤاد البنا مجمل خلل الفكر والخطاب الإسلاميين وتطبيقهما في كتابه "انتقام الأفكار: جذور الإعاقة الحضارية في فكر المسلمين"، حيث أشار إلى أن هناك مجموعة من الأخطاء الاستيعابية في التصور والرؤية للإصلاح الإسلامي والإشكاليات المنهجية في تنزيل النصوص الإسلامية التأسيسية إلى أرض الواقع والتعامل معها كآيات وأحكام تخاطب إنسان العصر. وقد فرق بين هذه الأخطاء والإشكاليات في ثلاثة مستويات: المستوى الأول، الأخطاء والإشكاليات المتعلقة بسوء التعاطي مع القرآن، حيث غلب في كثير من قراءته التوسع في المباني على حساب المعاني، وأصبح ينظر إليه نظرة أحادية ضيقة لا تهتم كثيرا بفكرة المقاصد. كما أن التعاطي والتواصل مع النص القرآني أصبح يتم عبر قنوات معرفية تتخذ من القراءة الجزئية والحرفية الظاهرية أساسا في الفهم. أما المستوى الثاني فتطرق لمسألة سوء فهم السنة النبوية، بحيث يوجد هنالك فهم معتل

20- نفسه ص 4

للأحاديث وتنزيلها في سياقات وظروف مختلفة، ولذلك يُخلط في كثير من الأحيان بين الثوابت والمتغيرات، وبين المقاصد والوسائط في السنة النبوية. أما بالنسبة للمستوى الثالث، فيتمثل في القصور في استيعاب التراث وتوظيفه، فاعتباره كشيء ثابت مع تقديسه وعدم اعتبار البيئات الاجتماعية والمناخات السياسية المختلفة التي أدت إلى ظهوره وتراكمه عبر عصور التاريخ الإسلامي، أدى بالعديد من المصلحين إلى جعل مفهوم التراث كنص إسلامي تأسيسي ثالث أو مصدر من مصادر التشريع الإسلامية. ثم يختم الدكتور فؤاد البنا تحليله لجذور الإعاقة الحضارية في فكر المسلمين بتركيزه على مسألة غلبة العاطفية في الفكر والخطاب الإسلاميين على العقلانية، وكذلك قضية ضعف تجسيد الفكر الإسلامي في مشاريع حضارية.[21]

"لقد نجحت الصحوة في خلق الكثير من المظاهر الإسلامية، لكن أكثرها مرتبط بالعبادات الفردية على حساب العبادات الاجتماعية، وبحقوق الله على حساب حقوق الناس، وبالشعائر التعبدية الخالصة على حساب القيم والشُعب التي تعمر الحياة وتخدم الناس. وقد اجترت معظم الحركات الإسلامية أمراض المجتمع وعلله الفكرية، رغم أنها جاءت لتغييره، وفي هذا السياق فإن كل الحركات والتيارات الإسلامية حملت هذا القدر أو ذاك من الأفكار والممارسات التي تجافي العقلانية المستنيرة وتساير العاطفة والانفعالات البارزة في حياة مسلمي هذا العصر."[22]لقد مر زمن على الخطاب الإسلامي ولم يجرؤ الكثير من داخل الصف الإسلامي على التفكير في مراجعته

21- للمزيد من التوضيح انظر كتاب: انتقام الأفكار للدكتور فؤاد البنا: البنا، فؤاد، انتقام الأفكار، جذور الإعاقة الحضارية في فكر المسلمين، مؤسسة أبرار، صنعاء - اليمن،2009

22- نفسه ص 342

أو نقده. وربما كانت هنا أو هناك بعض محاولات محتشمة في هذا الإطار لكنها لم تكن تصل إلى قراءة نقدية جذرية وتغييرية حضارية. إنه من المفترض على المشتغلين على تغيير وتطوير الخطاب الإسلامي الاعتراف بقصور هذا الأخير في فهم مختلف الظواهر التاريخية والإنسانية والاجتماعية والحضارية المحيطة به، والتي ربما دفعت به إلى ما هو عليه الآن. إنه " من خلال دراسة لممارسات أعداد من تيارات الصحوة، تتجسد أخطاء التفكير في العقل الإسلامي، فكثيرا ما نلاحظ ظاهرة الانشداد للماضي وضعف محاولات استيعاب العصر، حيث يتم اجترار أمراض المجتمع الإسلامي الحديث وهي في جملتها موروثة عن عصور الانحطاط والتخلف. ويتضح التردد في مواقف الاجتهاد والتجديد، وخاصة في قضايا: المرأة، والديمقراطية، والموقف من الآخر، وبعض القضايا الفقهية المرتبطة ببعض الموضوعات مثل الفن. ويبرز اتكاء عدد كبير من الحركات الإسلامية التي نزلت إلى المجتمع على المبادئ أكثر من البرامج، وعلى العموميات أكثر من التفاصيل، وعلى المقاصد أكثر من الوسائل، وعلى الشعارات أكثر من العمل. أما الحركات التي ما تزال بعيدة عن المجتمع فأمرها أشد وأنكى."[23]

إن واقع حال معظم الشعوب العربية / الإسلامية لخير دليل على غياب أو ضعف أو عدم اكتمال أبعاد كبيرة في المشروع الإصلاحي / التجديدي الإسلامي، وقبله في الخطاب الإسلامي، كعملية التواصل مع تحديات العصر، وضعف القدرة على التكيف مع المتغيرات وصناعة البدائل، وافتقار للبحث العلمي والمنطق العلمي، وقصور في التخطيط والإستراتيجية. وقد نزعم ونقول أن جل التنظيمات الإسلامية لا تولي اهتماما كبيرا لمراكز البحوث العلمية والإستراتيجية ولا للمختبرات في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

23- نفسه ص 352

"و لما لم يظهر حتى الآن اهتمام جاد بالجوانب الفكرية في الخطاب الإسلامي، فإن كثرة الأحداث والتجارب لم تكسب أصحابها الفقه الرشيد بالقدر المطلوب، بل هناك أعداد عريضة تُفتن عند كل حدث، لتتسع قاعدة العاطفية على حساب العقلية، والذاتية على حساب الموضوعية."[24]

لقد كان هدفنا من إدخال مبدأ القابلية للتفنيد، هو محاولتنا قراءة الخطاب الإسلامي المعاصر قراءة من الخارج من أجل دراسته دراسة جادة تكشف جوانب نقصه وقصوره، وتبحث عن حلول معرفية وأفكار جديدة قد تنفعه في مسيرته التغييرية والتطويرية. وفي هذا الإطار فإن اعتمادنا على فكر فيلسوف غربي ونظرية نقدية في الفلسفة الابستمولوجية والاجتماعية، جاء كنتيجة حتمية لسبب إحساسنا بأن الخطاب الإسلامي انقلب من نظرية علمية تجريبية واجتهاد بشري إلى دغماتية وأصل من أصول العقيدة والشريعة الإسلامية، شأنه في ذلك شأن الفلسفة الوضعية، التي انتقدها بوبر في كثير من كتاباته ومحاضراته ليحل محلها مبدأ القابلية للتفنيد وليُرجع بذلك المعرفة العلمية والتجريبية إلى مجراها الطبيعي، ألا وهو منهج «المحاولة والخطأ»[*]. ثم إن اعتمادنا هذا ليس المقصود به تغريب الخطاب الإسلامي أو الانتقاص من إسلاميته. بل المقصود هنا هو محاولتنا البحث عن نظرية توفيقية تنبع من ذاتنا أصالةً وتستعين بالآخر حكمةً بهدف الرفع من مستوى تطلعات هذا الخطاب ليستوعب عصره.

24- نفسه ص 343

*- استنتاج من مقابلة مع الدكتور محمد موسى بابا عمي، أستاذ جامعي وباحث من الجزائر.

3• هل لوجهة نظرمُركَّبة من مكان؟

إننا نعيش في عصر قل فيه النظر إلى العالم الأخروي على حساب الانهماك في الأمور الدنيوية، ولا ضرر في ذلك إذا كان في إطار العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية. إلا أننا في حاجة إلى فكر وخطاب يوازي بين الشيئين. كما أننا في حاجة إلى الآخر والآخر في حاجة لنا، لكي نكتشف أخطائنا ونصححها.

وقد تكون الاستفادة من أفكار وتجارب وخبرات أناس تنشئوا في أوساط وبيئات أخرى وتربوا على أفكار أخرى، شيئا مطلوبا لكي نتمكن من تجميع أكبر عدد ممكن من الخيارات من أجل بداية فعلية وقوية للمشروع الإسلامي الحضاري الحقيقي. ذلك لأنه "لا مجال أمام المسلمين والعرب اليوم للانخراط بكفاءة واقتدار في المنظومة الإنسانية بكل أبعادها إلا بجبهة ثقافية عتيدة وبوعي ثقافي يتجدد بتجدد المرحلة. ولا ثقافة دون هوية حضارية، ولا هوية دون إنتاج فكري، ولا فكر دون مؤسسات علمية متينة، ولا علم دون حرية معرفية.» [25]وأهم ما يتعين الانتباه إليه هنا، هو الاستفادة الإيجابية من الأخطاء السابقة بعدم تكرارها، وخصوصا مسألة العجلة في بناء الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. وبدلا من ذلك، من الأفضل على الخطاب الإسلامي أن يركز جل جهوده على محاولة إرساء مناخ فكري ومعرفي بطابع تفاهمي وتواصلي، يسترشد بالنصوص التأسيسية، ويسعى إلى رسم معالم تربوية وثقافية و حضارية لتغيير الوعي والمتخيل السلبي لدى المسلمين. وقد يصبح من الضروري عليه أن يستهدف «تقديم ملامح كبرى للمقاربة الحضارية في التنمية، تلك التي تستطيع أن تخرج النخبة والأمة من واقع التردي المشهود.

25- المسدي، عبد السلام، نحو وعي ثقافي جديد، الصدى، دبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 2010ص193

فالقدرة التنافسية، والنظرة الكلية العالمية، والتوجه الوجودي للأمة، والتفكير الحضاري، والجودة في الوعي والثقافة، واحترام الوقت، والاهتمام بالعمق والنوعية بدل الأشكال والمظاهر، وتجسيد قيم الأمانة والمسؤولية، كلها غايات ضرورية في المشروع الإسلامي الجديد»[26]

هناك إذن ضرورة «لقيام خطاب إسلامي مؤسس على مشروع إسلامي حضاري متكامل؛ مشروع يستوعب كل أبعاد التطور الذي حققته البشرية اليوم في علومها ونظمها الاجتماعية، ويراعي كل التحديات التي يطرحها هذا التطور، من غير تقيد باجتهادات السلف وما فرعوه من فروع على الأصول والمقاصد الشرعية المقررة.. استرجاعا لحق الاجتهاد من جهة ولمشروعية الإجماع من جهة أخرى، اللذين لا يجوز حصرهما على عصر معين ولا قصرهما على أشخاص بعينهم، ويمكن إعطاء هذين الآليتين صفة مؤسسية بعيدا عن الذاتية والظرفية. وإذ كان الواقع الذي يعيشه الإنسان بمشكلاته وتحدياته هو الذي يحدد أهداف الخطاب؛ وطبيعة المنهج الذي يحققها من خلال استيعابه للحظة التاريخية، بما تزخر به من تناقضات وإكراهات وسلبيات وإيجابيات، فإن الخطاب الإسلامي اليوم مدعو لتجديد منهجه، في ضوء المستجدات الحضارية والعلمية والاجتماعية، وتجديد آلياته في الإفادة من التكنولوجيا الإعلامية، واعتماد المعرفة الشاملة بطبيعة الأوضاع الاجتماعية وفقه الواقع، ومتطلبات التنمية البشرية، ورفع التحديات العولمية.»[27]

قد نفهم مما سبق أن الخطاب الإسلامي المعاصر يقف أمام تحدٍّ حضاري كبير، يتطلب منه تعبئة جميع عوامل نهضته وبعثته من أجل

26- حسن، محمد كمال، مناهج تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري، ترجمة ومراجعة عبد العزيز برغوث ويونس صوالحي، روافد، الكويت،2008 ص10

27- الكتاني، محمد، الخطاب الإسلامي.. ومتطلبات المرحلة الراهنة، مجلة الإحياء، عدد 27، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، فبراير2008 ص48

النجاح وتحقيق الغاية. ولذلك فهذا الجزء الثالث من المبحث الأول يصبو إلى اقتراح بعض الأفكار والاقتراحات التي قد تكون استئنافا لجهود كبيرة بُذلت من طرف الكثير من المجتهدين والمجددين في سبيل إعادة تأهيل الخطاب الإسلامي.

لقد سبق وطرحنا أثناء بناء الفصل الأول من البحث، نظريتين غربيتين رأينا فيهما شيئا من الصواب والصحة والتناسب مع روح الخطاب الإسلامي. ففكرة التفتح في فلسفة بوبر ونظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، نظريتان واقعيتان أثبتتا نجاحهما في المجتمعات الغربية. وربما كان استخدامنا لهاتين النظريتين بعد اقتناع منا أنه لا يوجد في العالم الإسلامي مراكز بحث في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية تدرس وتبحث في تغير المجتمع الإسلامي وتتتبع تطور الشعوب الإسلامية، أو صالونات فكرية وثقافية تأملية، أو حتى جلسات للمدارسة الجدية في مسائل وقضايا تهم المسلم المعاصر. ثم إننا كأفراد تنتمي إلى العالم العربي / الإسلامي نعاني من نقص وقصور اجتهاد مجامعنا الفقهية ومؤسساتنا الدينية الرسمية، خصوصا في القضايا الراهنة التي يواجهها مسلمو الألفية الثالثة.

« إننا نعتقد أننا نعيش الآن، في العالم العربي عصرا نهضويا حقيقيا لا بد أن تتنوع فيه الدراسات والأفكار والمواقف، وأن تتجاوز العقلية المغلقة بالتفتح على العلوم والتقنية والفلسفة المتنوعة. والنهضة تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافيا واجتماعيا حتى يتسنى لنا تحقيق جدلية العودة والتجاوز، تلك الجدلية التي تضمن لنا في الآن نفسه فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها وبمحاولة البحث عن تأسيس نموذج عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات. »[28]

28- التريكي، فتحي، فلسفة التنوع، عيون، الدار البيضاء- المغرب، 1992 ص5

لا زال الخلاف والصراع الإيديولوجي قائما إلى الآن بين مختلف التيارات والتنظيمات الإسلامية، فكل يدعي الصواب وكل يكشف خطأ الآخر. وقد يكون من الصحة تهادي العيوب والأخطاء بين مختلف مكونات المجتمع الإصلاحي الإسلامي، في إطار تبادل النقد الذاتي. لكن المشكل يكمن في تجاوز مفهوم التهادي إلى مسألة التسفيه والتكفير والعداء. الشيء الذي يصعد من حدة الخلاف إلى الصراع فالتفرقة. ولَيْتَ الخلاف يبقى محصورا في الدوائر العليا للتيارات والتنظيمات، ولا يتخطاه إلى مكونات المجتمع الأخرى.

لقد أشرنا في مباحث سابقة أن كثيرا من الجماعات والحركات الإسلامية تشتغل بآليات وأدوات غربية المنشأ، شعُرت بذلك أو لم تشعُر. فالإيديولوجيا والدغماتية والسياسة ومفاهيم النضال والتعبئة ومخاطبة اللاشعور والأحاسيس، كلها تنم عن مرجعيات مستوردة. وقد نضيف في هذا الجزء مسألة أخرى تشتغل بها هذه الحركات والجماعات، وهي "منطقية" العقل الموَحّد في فهم التاريخ والإنسان. " فالعقل الموحد قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر. لأنه يصبو إلى المعرفة الكلية والشاملة."[29] لقد ولدت منطقية العقل الموحد في الأوساط الدينية والسياسية، على حد السواء، فكرا وحدويا وثقافة استبدادية، ما أنتج ردة فعل مجتمعية قوية جعلت القوى الثقافية والسياسية العربية / الإسلامية تحتمي بالتجزئة القطرية، وبالسياسة القومية الضيقة، وبالجماعية والتنظيمية الحزبية المُشرنقة.

ما أحوج المجتمعات والشعوب الإسلامية / العربية اليوم إلى استنشاق نسمات الحرية والتفتح، وإلى إرساء ثقافة التنوع والتسامح والحوار. لقد مضى علينا زمن طويل تجرعنا فيه ثقافة الانغلاق والتقوقع وسوء الظن، فأنتجنا عقلية متخلفة وتصرفات عقيمة أدت

29- نفسه ص12

إلى ما نحن عليه من فقر في الروح وفي الشخصية وفي الحياة. وربما ساعد على ذلك عوامل أخرى خارجية، كمسألة التغريب.

في هذا السياق أسئلة كثيرة تُطرح: هل يمكننا الإدّعاء أن العالم الإسلامي، أو بالأحرى المجتمعات الإسلامية في مفترق الطرق بين ثقافة التغريب وتنامي الاهتمام بضرورة الحفاظ على الأصالة؛ وبين ضرورة التعاون مع الغرب وحتمية تحقيق الذاتية. ثم " كيف لهذه المجتمعات أن تخرج من حالة الازدواج الحضاري التي تجد نفسها فيها؟ ازدواج بين وافد غريب وذاتي مُغرّب. وكيف يمكنها تحقيق التوازن بين الحاجة إلى هذا الوافد وحتمية التكامل بين البشر، وبين ما تسعى إليه من التنمية الذاتية والاستقلال عن الغير؟ وأين يقع التوازن بين انعزالية هذه المجتمعات وبين انفتاحها بلا ضوابط؟ وكيف لها أن توازن بين طموحاتها وإمكاناتها لكي تنطلق من ذاتها في عالم تشابكت فيه العلاقات؟ ثم ما هي الفلسفة التي ينبغي أن تبني عليها خطط تنميتها؟ وما هو دور مؤسساتها الدينية وعلمائها في عملية بناء مستقبل حضارتها؟ وأخيرا كيف لهذه المجتمعات أن تبني مؤسسات تستوعب علوم العصر وحضارته، وتحتفظ في نفس الوقت بخصوصيتها الحضارية العقدية؟"[30]

إن دعوتنا هنا لنظرية توفيقية نابعةً من أن لفكرة التنوع وقبول الآخر المختلف معقولية وجودية. ففكرة التوافق أو التوفيق بين جهود المخلصين والمنصفين داخل العمل الإسلامي، كل من وجهة نظره وكل بتأصيله، قد تعطي نتائج مبهرة على أرض واقع المسلمين. " إن معقولية التنوع ترفض الفكر والوحدوي المبني على الهيمنة والغطرسة والاستبداد. ففلسفة التنوع هي فلسفة الحرية والنضال ضد القمع

30- دسوقي، سيد حسن، مقدمات جديدة في مشروعات البعث الحضاري، المركز الحضاري للدراسات المستقبلية، القاهرة ـ مصر،2010 ص3

بكل أشكاله وأنواعه. .إن الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف. كما أن الحرية الحقيقية والكاملة هي التي تضمن للفرد حقوقه وللأقليات تعبيراتها الاجتماعية."[31]

قد يكون من المفيد للمجتمعات العربية/ الإسلامية أن تخضع لعملية تحول نسقي نوعي paradigm shift في الذهنية mindset والعقلية mentality. «لكي يتمكنوا من تحقيق أهدافهم، ويواجهوا ظروف الواقع بفعالية وإيجابية. فإذا ما ظلوا راضين بحالهم الذهني الراهن، وبقوا غير جادين في اتخاذ التدابير اللازمة لإحداث التغيير الذاتي المطلوب، فإنه لن يبقى أمامهم إلا لوم أنفسهم إذا ما فاجأتهم أمواج العولمة العاتية في مستقبل الأيام."[32] ومعلوم أن التحول النسقي النوعي يحدث كنتيجة لأزمة معرفية، يتبعها حراك علمي وبحثي عن بعض الأسئلة الجديدة والمحيرة، فتأتي بعدها بعض الأجوبة معبرة عن هذا التحول paradigm shift. وقد حدث هذا مع العلماء والباحثين في مجال الفيزياء، حيث تم هذا الانتقال الكبير من الفيزياء النيوتونية إلى الفيزياء الجديدة.

وقد تكون عملية التحول النسقي النوعي في ذهنية وعقلية المجتمعات العربية/ الإسلامية خطوة أولى وبادرة أولية في سيرها نحو التغيير والتقدم وبناء الصرح الحضاري الذاتي. وقد تحقق هذه العملية، إن نجحت، تغيرا في منظورات ومواقف التيارات والتنظيمات الإسلامية لبعضها البعض ولنفسها مع "الآخر"، الذي هو في غالب الأحيان "الغرب". ذلك لأن من ضمن شروط تحققها يتواجد هذا التوافق والتوائم بين مختلف مكونات الخطاب الإسلامي وأنماطه.

31- التريكي، فتحي، فلسفة التنوع، عيون، الدار البيضاء ـ المغرب، 1992 ص16

32- حسن، محمد كمال، مناهج تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري، ترجمة ومراجعة عبد العزيز برغوث ويونس صوالحي، روافد، الكويت،2008 ص29

فشيء من الخطاب الحركي وشيء من الخطاب الفقهي والأصولي وشيء من الخطاب الصوفي وشيء من الخطاب السلفي وشيء من الخطاب العلمي وشيء من الخطاب الفكري والأدبي وشيء من الخطاب السياسي؛ وقد نُحس في أول الأمر بنوع من التعاون أو التشارك مع الغرب، خصوصا في ما أنتجه من نظريات فكرية وأنساق معرفية ساعدته على التقدم وتحقيق العيش الكريم لأبنائه.

وربما بدينا بطرحنا نظرية توفيقية، كالذي يريد أن يأصّل للمشروع الحضاري الإسلامي بتأصيل غربي أو تأصيل ناقص. لكن اعتمادنا الوحيد في هذا النطاق هو في الآية الكريمة:(وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ، وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ. وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا، وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاخِرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)(*) فقد لا تستوي الخلفيات والمرجعيات في التأصيل لهذا المشروع لكننا نلتمس خيرا وصوابا في بعض من المرجعيات الغربية. ففي الأخير من كل نستخرج أفكارا ونظريات قد تنفعنا.

قد تدفعنا بعض من هذه الأسس النظرية والمنطلقات الرؤيوية إلى الحديث عن "إسلام حضاري"، كبديل جديد وأكثر شرعية مما يعرف في المشهد الإعلامي ب"الإسلام السياسي" أو "الإسلام الصوفي" أو "الإسلام الجهادي". فعبارة "الإسلام الحضاري" قد استخدمت منذ عام 2000، من طرف العلماء والمفكرين المسلمون في سياق التعاون بين الأديان، وظهور النظام العالمي الجديد. فمثلا الدكتور سعيد رمضان البوطي استعمل هذه العبارة في محاضرته بعنوان "الإسلام والمسيحية في مواجهة الوضع الدولي الجديد"، وكذلك الدكتور يوسف غالوم قدم محاضرة في "الإسلام الحضاري"

*- سورة فاطر الآية 12

في مؤتمر عقد بدولة الكويت في ديسمبر 2001. وفي الاتجاه نفسه كتب السيد أحمد المسلاماني مقالا حول "بداية برنامج الإسلام الحضاري... ونهاية برنامج الإسلام السياسي". وأما حسن الحسني فكتب أن مساهمة الحكومة الأمريكية ومساعدتها لطالبان في أفغانستان أدت إلى تشويه صورة الإسلام الحضاري أمام أنظار العالم كله."[33]

قد نستنتج مما سبق أن الخطاب الإسلامي يحتاج إلى قليل من التعديل في نظم تفكيره (التفكير بطرق جديدة) لكي يستوعب مقتضيات العصر ويتجاوز مشروع الحداثة والتواصل إلى تقديم نظام عالمي بديل. وقد يحتاج هذا التعديل إلى أداتين أساسيتين لإنجاحه، وهما في رأينا: التعلم / التدريب والمنظور.

يشرح جوزيف أوكونور وأيان ماكدرموت التعلم والتدريب في كتابهما فن تفكير الأنظمة، بقولهم: "إننا نشعر بأنفسنا كأننا مركز العالم. ينتشر تأثيرنا كموجات بحمام سباحة. ولا نعرف على أي شاطئ سترسو هذه الأمواج. ولكننا نعرف بالتأكيد موجة التغذية الرجعية التي تعود إلينا؛ رغم أننا لا نعرف دائما كيف صنعناها. وأحيانا يكون من الصعب أن نصدق أننا من صنعناها. وكلما كنا على وعي بنتائج أفعالنا، وكنا نشعر بأننا إيجابيون ولسنا سلبيين، زادت إنجازاتنا في الحياة. وهذا هو التعلم؛ تغيير أنفسنا باستخدام التغذية الرجعية التي تعود إلينا من جراء أفعالنا. وربما يكون للتعلم إيحاءات غير سارة بالنسبة لنا. ولكن التعلم لا يعني وحسب التلقي السلبي للحقائق في المدرسة، أو الاستفادة من التجارب السيئة. فالتعلم أعمق من هذا وليس له علاقة بالتعلم الرسمي على يد الآخرين، فنحن غالبا ما نكون معلمين لأنفسنا. نستطيع أن نتعلم من كل شيء نفعله. إن التعلم

33- حسن، محمد كمال، مناهج تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري، ترجمة ومراجعة عبد العزيز برغوث ويونس صوالحي، روافد، الكويت،2008 ص 74-73

يصنع النتائج؛ وهو الطريقة الوحيدة لتغيير أنفسنا والاقتراب مما نريد أن نكون عليه. التعلم يشكل ويعيد تشكيل نماذجنا العقلية. "[34]

أما المنظور» فهو وجهة نظر، ووجهات النظر غير المعتادة تعطي تفسيرات مختلفة للغاية. والمنظورات المختلفة تعطي وجهات نظر مختلفة، حتى بالنسبة للشيء الذي نعرفه جيدا. إن فكر الأنظمة منظور مختلف. فهو يبحث في كيفية ارتباط الخبرات، وكيف تتوافق معا لتشكل كلا أكبر. وفي نفس الوقت هناك مبدأ أساسي من مبادئ فكر الأنظمة، وهو أن يكون هناك أكبر عدد ممكن من المنظورات. وهذا مهم ومفيد للغاية لأن العالم أغنى بكثير من أي تجسيد له من جانبنا. وكلما زادت المنظورات، بدا العالم أغنى. ووجود أكثر من منظور مختلف سيوسع نماذجنا العقلية، وهذه بدورها تؤدي إلى منظورات أكثر تفتحا، وتكون هناك حلقة تغذية رجعية مدعمة تُوسّع عالمنا.» [35]

لقد حاولنا من خلال هذا الجزء الثالث من المبحث الأول تقديم بعض الاقتراحات في شكل إشارات من أجل المساهمة في طرح تصوري ورؤيوي جديد للخطاب الإسلامي المعاصر، قد يغير منَ نظرتنا الأحادية أو التجزيئية لقضية المشروع الإصلاحي / التجديدي الإسلامي. وإذ نُقدِم على هذا فإننا نعلم جيدا أن هناك جهودا كثيرة وكبيرة تصنع فيِ هذا المجال للرفع من مستوى تحدي الخطاب الإسلامي ليتفوق في راهنيته.

34- أوكونور، جوزيف، أيان ماكدرموت، فن تفكير الأنظمة: مهارات أساسية للإبداع وحل المشكلات، ترجمة مكتبة جرير، مكتبة جرير، الرياض ـ المملكة العربية السعودية،2004 ص120

35- نفسه ص 141-140

الفصل الثاني : علم الكلام الجديد

نريد بعلم الكلام الجديد هذه الموجة الجديدة من المتكلمين الجدد أو ما قد يُطلق عليهم "مفكرو الإسلام الجدد" أو "الإحيائيون" أو حتى "القرآنيون". وبغض النظر عن انتماء ومرجعية وأصل كل تسمية، فهاته الشريحة من المفكرين المنتمين إلى العالم الإسلامي؛- منهم الذين درسوا في الجامعات الغربية ويقيمون في دول غربية، كما أنهم يبحثون في مراكز بحث غربية. وهذا لا يعني أبدا تصنيفا أو اتهاما، بل قد يكون امتيازا. على أساس أنهم شربوا من مشربين مختلفين وينظرون من وجهات نظر مختلفة، وربما يتوفرون على أدوات بحث وآليات دراسة أقوى وأدق من الباحثين داخل الدول العربية / الإسلامية. وخصوصا عند الحديث عن بعض المخطوطات التاريخية-. فهاته الشريحة قد عملت بطريقة أو بأخرى، على خلق نوع من الحراك الفكري والبحثي في مجال النظرية الدينية الإسلامية، وبالأخص في مجال الفكر والخطاب الإسلاميين. كما عملت على تغيير ملامح العقل الإسلامي المفكّر، وتطوير البُنى المنطلقية في عملية التأصيل لهذا الفكر. فظهورهم كمتكلمين أو كباحثين مختصين في الشأن الإصلاحي والتغييري / التجديدي أثار حفيظة بعض العلماء والفقهاء، كما أثار بعض ردود الأفعال عند كثير من الإسلاميين، ما نتج عنه فتح نقاشات أكاديمية وعلمية وإعلامية في شأن إحياء علم الكلام كمحرك فكري واجتهادي قد تستفيد منه المجتمعات الإسلامية.

وغرضنا من هذا المبحث هو تقديم بعض من آراء هؤلاء المتكلمين الجدد الاجتهادية في مجال الخطاب الإسلامي، على أساس النظر في معقوليتها ومدى فِعْلِيَّتِها، وذلك في إطار فكرة التفتح ونظرية التواصل والجهد الجماعي للمصلحين المسلمين المنصفين. كما أن معاناتنا من وقع فقه التقليد على مختلف مناحي حياوتنا، كانت وراء

كتابة هذا المبحث حول علم الكلام الجديد. وسنتطرق لهذه المسألة بشيء من التفصيل في الجزء الثاني من المبحث حول ضرورة تحيين الفقه الإسلامي المعاصر.

إن الحتمية الإصلاحية تتجه اليوم نحو ترشيد عقل الإنسان المسلم وتثقيفه، وبناء المجتمع الإنساني الصالح. وقد يبدو هذا الأمر صعبا عند مجرد التفكير فيه. لكن جهودا صادقة قد بدأت في التخطيط لهذا الإصلاح، وبدأت العمل فعلاً، إلّا أنه لا يزال هناك مواقع ومواضع بعض لبنات قد تعضد بناء صرح الإصلاح هذا في عالمنا الإسلامي / العربي. ومن هذه اللبنات السعي نحو خلق ثقافة حوار وتسامح ، قد تصبح مجتمعية، حول فقه الاختلاف، وفقه الواقَع ، وفقه الأولويات... ولبنة أخرى، هي تأسيس مراكز بحوث ودراسات فكرية ومعرفية استشرافية، ومجامع فقه علمية / اجتهادية، قد تعمل على تأسيس مذهب فقهي معاصر يتحدث إلى المذاهب القديمة ويحدثها، في إطار الخروج من ثقافة الفقيه المجتهد المقلد إلى سعة الفقيه المجتهد المجدد. ويجوز لنا التفريق في هذا السياق بين "المناضل السياسي المستهدف بجهاده احتكار السلطة وإبعاد منافسيه، وبين العالم المجتهد المتفرغ لتطوير المعرفة بغض النظر عن مذهبه ووطنه وجماعته الفئوية ومصالحه الخاصة."[36]

إن الإنسانية اليوم بحاجة إلى خطاب إسلامي معاصر يساهم في ترشيد الوعي الإنساني وتوجيهه نحو وظيفتيه الأساسية السامية، ويستمد رشده من تجربة المسلمين ومن الخطاب القرآني والسني ويستلهم قواعده ومنطلقاته من عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، بشرط أن يعيد صياغتها وقراءتها أو تأويلها بحَسب ما تقتضيه مقتضيات

36- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت ـ لبنان،1995 ص5

العصر وإنسانية العصر." فلقد أصبحنا نثير أسئلة ونعتمد على تحديدات ومعلومات ومواقف معرفية ما كانت تخطر ببال المفكرين، بل ما كان التفكير فيها ممكنا." [37]وقد نشعر هنا بنوع من الاختلاف البائن بين البيئات الاجتماعية والوقائع التاريخية والظروف السياسية والمناخات الفكرية والثقافية التي كانت تعيش ضمنها المجتمعات الإسلامية في عصور ازدهار الحضارة الإسلامية، وبين ما هي عليه الآن من تخلف وفقر وتفرقة. وربما أدى بنا هذا الاستنتاج إلى استثمار فكرة القطيعة التاريخية، بمستوياتها المختلفة كانت معرفية أو اجتماعية أو ثقافية لبعض المتكلمين الجدد، عند حديثنا في الجزء الأول من المبحث عن فقه الكلام القديم والجديد.

قد تتغير معالم الخطاب الإسلامي المعاصر إذا تغيرت نظرة الإسلاميين وأصحاب الشأن الإصلاحي للعالم والتاريخ والمجتمع والإنسان. وقد نحتاج في هذا الإطار إلى آليات ومناهج وإيواليات مختلفة ومتنوعة لتحقيق هذا المرمى. وقد أسلفنا أن الحاجة إلى جهد جماعي مشترك قد يقوم بهذا الدور المركزي في تغيير منطلقات ومعالم الخطاب الإسلامي. ولذلك نرى أن طرق أبواب إخواننا في الإنسانية وجيراننا وأصدقائنا، الذين لم يعد هناك مجال ثابت لمعاودة إيديولوجية الصراع والسجال الإيديولوجي معهم، أصبح أمرا ضروريا ومفترضا من أجل التشارك في مشروع حضاري متكامل، قد نكون أول من رمى بذوره وحرص عليها لتصبح أشجارا تؤتي أكلها بعد حين.

37- نفسه ص4

1• بين بين

إننا نريد بهذا العنوان إبراز مسألة الوسطية والاعتدال في رؤانا وتصوراتنا لمسألة الخطاب الإسلامي، ونريد به كذلك منطقة رمادية، تتجاوز منطق الأسود أو الأبيض، السائد عندنا في الساحات الدينية والثقافية والسياسية، في تعاطيها مع واقع حال المسلمين الراهن. كما نريد به تواصلا جسريا بين الماضي والحاضر في مسألة التفكير والنظر إلى الأمور الفقهية والأصولية والكلامية، أثناء تنظير وتخطيط منظرينا وعلمائنا لمستقبلنا الحضاري، وأثناء تنزيلهم لهذا التنظير والتخطيط واقعا معيشا.

و لذلك من المفترض علينا، ونحن نحاول الربط بين إشكالية قراءة تراثنا بكل أبعاده الإنسانية ودلالاته الحضارية ونحاول الاستلهام منها، أن نأخذ فكرة عن نشأة وتطور علوم الإسلام، وخصوصا علم الكلام في القرون الأولى التي تبعت وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، والتي قد تقتضي استيعابا لبعض الظروف والسياقات والعلاقات الاقتصادية، الاجتماعية والفكرية، التي على على ضوءها تم التأسيس ل"الفلسفة العربية ـ الإسلامية" و"العلوم الشرعية."

"فالظواهر الفكرية ـ والفلسفة وعلم الكلام جزء منها ـ مهما تبدت لنا متعالية عن مجمل ظروف المجتمع المادية فإنها ليست إلا انعكاسا جدليا لتلك الظروف وتعبيرا جليا عنها إلى هذا الحد أو ذاك، وبمعنى آخر إن نشوء الظواهر والعلاقات الفكرية وتطورها مرهون بمدى ازدهار وتطور العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية (وبالتالي) السياسية والعكس بالعكس لا يمكن تصور حياة اقتصادية واجتماعية متطورة في ظل وعي اجتماعي متخلف ومعارف علمية متدنية .نقول ذلك دون أن يغيب عن بالنا إمكانية وجود تفاوت معين في هذه المعادلة لصالح هذا الشق أو ذاك، بمعنى أن تكون القاعدة المادية ومعها

العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أكثر أو أقل تطورا من مستوى تطور وازدهار المنظومة الثقافية والبناء الفكري والعلمي وذلك ما يسميه الفلاسفة بـ"الاستقلالية النسبية" لما يطلقون عليه "الوعي الاجتماعي" بظواهره الفكرية والفلسفية والثقافية عموما في علاقته مع "الوجود الاجتماعي" بمكوناته الاقتصادية وعلاقاته الاجتماعية."[38]

إذن فالسياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، سمحت بخلق تلك الأجواء الثقافية والفكرية والعلمية / الاجتهادية. وقد نزعم أن العكس صحيح.

يقال أن الفقه والحديث كانا أول العلوم الإسلامية تصنيفا وتعليما، فقد كان المسلمون الأوائل (بعض من الصحابة والتابعين، لأنهم لم يكونوا كلهم أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم. وإنما كان ذلك مختصا "بالقراء") يستخرجون الأحكام والأدلة من القرآن والسنة، "على اختلاف فيما بينهم لابد من وقوعه ضرورة، لأن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها خلاف بينهم معروف. وأيضا فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتتعارض في الأكثر أحكامها، فتحتاج إلى ترجيح، وهو مختلف. وأيضا فالأدلة من غير النصوص مختلَف فيها. وأيضا فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص، وما كان منها غير داخل في النصوص فيُحمل على منصوص لمشابهة بينهما. وهذه كلها إثارات للخلاف ضرورية الوقوع. ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأمة من بعدهم."[39]

38- نصر، عيدروس، الظروف التاريخية لنشؤ وتطور الفلسفة العربية الإسلامية،موقع الإشتراكي نت الإلكتروني. www.aleshteraki.net

39- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، الجزء الثالث، المركز الوطني للبحث العلمي والتقني، الدار البيضاء ـ المغرب، 2005 ص3

وعلى هذا الأساس فإن مسألة الخلاف والاختلاف بين الفرق لا توجد فقط عند المتكلمين بل كذلك عند الفقهاء والأصوليين فيما بينهم من جهة، أو فيما بينهم وبين المتكلمين أو المحدثين من جهة أخرى. وربما اعتبرنا هذا مسوغا للحديث عن ظروف نشأة علم الكلام التاريخية، وعن مسألة الخلاف والاختلاف بين المتكلمين. ومقصدنا بهذا التمهيد هو تعليل طرحنا حول علم الكلام الجديد وما يدور حوله من نقاش عن نفعه أو ضرره للخطاب الإسلامي المعاصر.

"كان علم الكلام مختصا بموضوع الإيمان العقلي بالله وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها. كما أنه كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضها الالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساسا (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعوبية) وعليه فإن علم الكلام كان منشأه الإيمان على عكس الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى. وهناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، ومن هذه الفرق:

- المعتزلة (القدرية) لإنكارهم القدر.
- الجهمية (الجبرية) أتباع جهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله لا اختيار له.
- الخوارج
- الأشاعرة والماتريدية والصوفية والمرجئة يحرفون الأسماء والصفات
- الإمامية الزيدية الإسماعيلية والعلوية والشيعة بشكل عام.
- الأباظية وهي فرقة من الخوارج

كانت نشأة علم الكلام في التاريخ الإسلامي نتيجة ما اعتبره المسلمون ضرورة للرد على ما رأوه بدعة من قبل بعض "الفرق الضالة" وكان الهدف الرئيسي هو إقامة الأدلة وإزالة الشبه. ويعتقد البعض أن جذور علم الكلام ترجع إلى الصحابة والتابعين. ويورد البعض على سبيل المثال رد ابن عباس وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، ورد علي بن أبي طالب على الخوارج ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية والتي كانت شبيهة بفرضية الحتمية. وقد كان علم الكلام عبارة عن دراسة "أصول الدين" التي كانت بدورها تتمركز على 4 محاور رئيسية وهي:

- **الألوهية**: البحث عن إثبات الذات والصفات الإلهية.
- **النبوة**: عصمة الأنبياء وحكم النبوة بين الوجوب عقلاً، وهو مذهب المعتزلة والجواز عقلاً، وهو مذهب الأشاعرة.
- **الإمامة**: الآراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).
- **المعاد** : فكرة يوم القيامة وإمكان حشر الأجسام. ويدرج البعض عناوين فرعية أخرى مثل "العدل" و"الوعد" و"الوعيد" و"القدر" و"المنزلة" [40]

إن أكثر ما يهمنا في هذه النبذة التعريفية عن نشأة علم الكلام، هو أنه طريقة أو منهج آخر لفهم أو إدراك كنه الإسلام كعقيدة أولا ثم كدين وسلوك ثانيا. طريقة تعتمد على العقل والتأويل والحجة والإقناع، أكثر ما تعتمد على النقل والتقليد. وقد عرّفه ابن خلدون بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد

40- ويكيبديا الموسوعة الحرة، فلسفة إسلامية.www.ar.wikipedia.org

على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة."[41]

و قد نضيف "أن علم الكلام قد لعب ويلعب دوراً رئيسياً في المنظومة المعرفيّة لأيّ دين كما يحتل مركزاً حسّاساً فيها، ومن الطبيعي وفقاً لهذه الموقعيّة التيً يتميز بها أن يمثل التنامي أو التغييرات أو التعديلات الطارئة على هذا العلم تغيراً بنيوياً بالنسبة لكافة خطوط الخارطة المعرفية الأخرى؛ ومن هنا قد يكون هناك مجال للتحفظ إزاء عمليات إعادة النظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهية والقانونية أو المسائل الأخلاقية والتربوية... وذلك بمعزل عن ملاحظة التعديلات التي طرأت وتطرأ أو التي لابد أن تطرأ على علم الكلام، لأن هذا العلم يشتمل على جملة من المبادئ التصديقية للمعارف الأخرى، فلا بد أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون العكس؛ إذ هذا ما تقتضيه طبيعة العلاقة بين هذه العلوم والمعارف، وهذا ما يفرض وضع التنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلّم الأولويات الفكرية والثقافية؛ لأن قضية إعادة ترتيب الأولويات بما يناسب الظروف الثقافية الراهنة وعدم التقيّد بالترتيب السابق لهذه الأولويات الذي اقتضته ظروفٌ سابقةٌ مختلفةٌ تعدّ واحدةً من أهم ما ينبغي تحديده للتوصّل إلى نمو صحيحٍ بدلاً من التورّط بحالات تورّم".[42]

و يجب الإشارة في هذا المقام إلى أن ظهور وتطور الفلسفة العربية الإسلامية يمتد إلى المراحل المبكرة من ظهور ما سمي بـ"علم الكلام

41- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، الجزء الثالث، المركز الوطني للبحث العلمي والتقني، الدار البيضاء ـ المغرب،2005 ص23 2

42- حب الله، حيدر، علم الكلام الجديد: قراءة أولية، موقع العلم والدين في الإسلام. www.science-islam.net

الإسلامي" والذي جاء للإجابة على العديد من الأسئلة المرتبطة بحياة المسلمين والتي اتصلت بالتفسيرات المختلفة لبعض آيات القرآن الكريم أو بتلك القضايا التي برزت في مجرى الحياة العملية للمسلمين أو بما يتصل بالقضاء والقدر والجبر والاختيار . . . الخ. لقد جاءت الفلسفة العربية الإسلامية كنتاج طبيعي لعدد من العوامل والمؤثرات التي كانت قد مثلت مقدمات لا بد منها لهذا النهوض الفكري الذي شمل معظم تاريخ الدولة العربية الإسلامية كالنهضة الثقافية والعلمية، وظهور علم الكلام الإسلامي.

يقول الدكتور عيدروس نصر في هذا السياق عن الأجواء العلمية والفكرية التي كانت سائدة في عصور الازدهار الإسلامي:

"شهد عصر نهوض الدولة العربية الإسلامية وانتشارها وتعزز نفوذها الاقتصادي والسياسي والعسكري، ازدهارا علميا وثقافيا وفكريا منقطع النظير وهو نهوض نجم عنه ازدهار في البحث العلمي وتنامي الحياة الاقتصادية وابتكار الجديد والجديد في التعامل مع متطلبات الحياة الجديدة والمتجددة. ولقد بلغت الحركة الثقافية والعلمية والفكرية واحدة من أغنى مراحلها وشهدت ظهور العشرات من الأسماء اللامعة في مجالات العلم والفكر والفلسفة والأدب ونشأت المكتبات ودور العلوم وازدهرت عملية التدوين ونشطت الترجمة من اللغات الأخرى وانتشرت ظاهرة المجالس العلمية والصالونات الأدبية وعم الاجتهاد الفكري وتضاعفت عملية التأليف في الميادين العلمية والنظرية المختلفة وخاصة بعد ازدهار صناعة الورق التي حلت محل ما كان يسمى بالبردي . وقد شهدت المجالات العلمية حركة بحث وكشف ودراسة وتأليف في المجالات العديدة وصارت حركة التأليف والنشر واحدا من أوجه النشاط الاقتصادي وانتشرت في معظم تلك المراكز الحيوية طبقة

اجتماعية تقوم بوظيفة الكتابة والنسخ ونشر الكتاب فضلا عن المتاجرة به فيما بعد تلك هي شريحة "الوراقين" وهذه الشريحة تكاد تكون قد عرفتها كل عواصم الأقاليم والنواحي والولايات. كما أدت هذه الأجواء إلى التطور في المجالات الهامة من مجالات البحث العلمي والنهوض الثقافي: في الرياضيات والفلك وفي الطب والكيمياء وفي الطبيعيات وفي التاريخ والجغرافيا."[43]

لقد كانت هذه المراحل من التاريخ الإسلامي فائقة الأهمية بما اتسمت به من ذيوع لثقافة التسامح ومن شيوع "للتفوق العقلاني واتساع العقل وحرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، وإقبال على المناظرة واحترام شروطها بين الأئمة المجتهدين، ورفض الخلط العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقيد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما لم يفكر فيه ويدّعيه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه ورده في كتبه."[44]

إن قراءة سريعة للأوضاع التي يعيشها مسلمو العصر مقارنة مع أوضاع مسلمي العصور الإسلامية الذهبية قد تعطينا فكرة على ما يفترض التفكير فيه بجدية من أجل استرداد الصرح الحضاري و"وراثة الأرض" كما يتحدث عنه الأستاذ كولن. ونظن أن ما يفترض التفكير فيه في هذا السياق هو إحياء ثقافة النقاشات الأكاديمية والحوارات العلمية والصالونات الفكرية. ومن هنا "يأتي التفكير الجاد في مشروع علم الكلام الجديد والذي جرى ويجري التركيز عليه في

43- نصر، عيدروس، الظروف التاريخية لنشؤ وتطور الفلسفة العربية الإسلامية،موقع الإشتراكي نت الإلكتروني.www.aleshteraki.net

44- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت ـ لبنان،1995 ص3

المحافل الفكرية والدينية المعاصرة سيما في العقد الميلادي الأخير، إذ يحاول هذا المشروع أن يضع حداً لحالات الركود التي سيطرت على الدراسات الكلامية في القرون الأخيرة ويعيد بعث النتاج الكلامي من جديد ضمن آليات عمل متناغمة مع تطوّرات المعرفة الإنسانية، سيما الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من أقصاه إلى أقصاه، وذلك بهدف تحقيق التنمية الفكرية لهذا العلم ووضعه في سياقه المناسب له فعلاً."[45]

وانطلاقا من واقع العجز المتنامي في عقل الإنسان المسلم وروحه، وهذا الجهل المنتشر في عقلية المجتمع المسلم وشخصيته، وكذلك انطلاقا من تعاقب تهم الإرهاب والتخلف والتقوقع والانغلاق والعجز حول الإسلام وأهله. بدأنا نشعر بأهمية السعي نحو خلق أجواء فكرية وثقافية ومعرفية قد تساهم في إرساء قواعد انطلاق مشروع بناء الصرح الإصلاحي الإسلامي الجديد، بهذه الرؤية الكونية الجديدة وبهذا التأصيل الفقهي والأصولي المعاصر. وقد يلعب علم الكلام الجديد في هذا الإطار دور المحرك الرئيسي بسبب كونه يمارس ثلاثة وظائف رئيسة تتمثل في:

"أ ـ محاولة شرح وتبيين المفاهيم الاعتقادية بالصورة المناسبة القادرة على احتواء، واستيعاب المضمون إلى أبعد الحدود، ونقله بأمانة ودقّة، وبالتالي تحجيم وتقليص الأخطاء والاشتباهات التي يمكنً أن يسببها سؤ أو قصور الخطاب، والعرض الكلامي، ويأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يبعد عن حدوث التداخلات والاختلاطات بحيث يعكس بوضوح، ما يريد أن يحكي عنه بأقلّ قدر ممكن من التضييق.

45- حب الله، حيدر، علم الكلام الجديد: قراءة أولية، موقع العلم والدين في الإسلام. www.science-islam.net

ب ـ محاولة إثبات المفاهيم الاعتقادية وإقامة الأدلة والبراهين عليها من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقية والمعتبرة قياساً واستقراء و... على المستوى العقلي، أو النصّي، أو التاريخي، أو التجريبي أو غير ذلك.

ج ـ محاولة رد ودفع الإشكالات والشبهات الموجّهة إلى المعتقدات الدينية والمذهبية. "[46]

إن أهمية إحياء ثقافة الاجتهاد في مختلف مقتضيات العصر الشائكة، راجعة بالأساس إلى إعادة التفكير في بعث جديد للاجتهاد الفكري والفلسفي المعتمد على النصوص الإسلامية التأسيسية. ففي عهد الصحابة والتابعين كان اقتناعهم بأن القرآن الكريم كدستور ومرجع مقدس قد وضع مختلف الأحكام والتشريعات التي أسست النظام الإسلامي الجديد. ولم يتعد القرآن في ذلك حدود العموميات إلا نادراً. إذ ترك مهمة سن القوانين الجزئية للاجتهاد الفكري.. وقد سمى الدكتور علي سامي النشار هذا الاجتهاد "فلسفة عملية" مهدت لقيام المذهب التجريبي. قال: كان المسلمون منذ نزل القرآن يضعون فلسفتهم العملية، وقد رأوا دعوة القرآن في "السيطرة على الحياة" و"تملكها"... واندفع أصحاب الرأي من الصحابة يضعون الأصول الأولى للمذهب التجريبي. والنصوص واضحة كل الوضوح في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني، لم تشغلهم السماء لأن القرآن كفاهم هذا العناء.." وهنا تجدر الملاحظة أن القرآن لم يأت بنظريات محددة في الفلسفة، بل جاء بمبادئ عامة يمكن استخدامها في صياغة نظريات فلسفية. قال الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا "إن القرآن ليس فيه نظرية محددة واضحة في طبيعة الله والكون والحياة، على نحو ما نجد في كتب الفلسفة، لكنه يحتوي في نفس الوقت على طائفة

46- نفسه

من الأفكار والآراء تتصل بالله والكون والحياة، إن لم تكن فلسفية بالمعنى الاصطلاحي، فمن الممكن جداً أن توجه الفكر الفلسفي وجهة معينة خاصة ما كان ليتجه إليها لولا القرآن".[47]

إننا باقتراحنا هذا مدّ جسر التواصل والتحديث بين ما كان عليه المسلمون الأوائل من رقي في العلم والثقافة وكرامة في المعيش، وبين ما عليه الآن المجتمعات الإسلامية / العربية من عكس ذلك، نود إثارة أجواء فكرية وثقافية وأكاديمية بحثية ودراسية، وذلك من خلال حديثنا عن علم الكلام الجديد كونه يحاول معالجة وطرح قضايا اجتهادية ومواضيع علمية سبق وأثارها باحثون من بينهم الشيخ حب الله حيدر الذي ننقل عنه هذه المسائل النقاشية من قبيل:

1- **النطاق الديني**: هل الدين محدود في دائرة الفرديات والأخلاقيات، أم أنه يمتد ليشمل النواحي السياسية والاقتصادية و... وحتى الطبية وأمثالها؟ وما هي تأثيرات الجواب هنا على الفهم الديني ككل؟ وهنا في الحقيقة يقع ملتقى مجموعة من النظريات أبرزها نظرية "إنتظارات وتوقّعات البشر من الدين"، كما تدرس بعمق هنا نظرية شمول الدين لكلّ وقائع الحياة؟ وشكل هذا الشمول؟ كما تأتي هنا نظريةٌ أخيرةٌ عرفت بنظرية "الدين بالحد الأعلى والدين بالحد الأدنى"، أو ما يتعلّق بنظرية جديدة أخرى تسمّى بنظرية "تكامل التجربة النبوية" والتي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش في إيران.

2- **اللغة الدينية**: وهل هي لغة رمزية، أسطورية، واقعية، قصصية، بيانية؟ ... هل ترجع القضايا الدينية إلى مضمون، أو أنها بلا معنى كما يقول الوضعيون؟ هل هي لغة إنشائية، أو

47- مبارك، أحمد، الإطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب من خلال قراءة جديدة، موسوعة دهشة. www.dahsha.com

إخبارية حقيقية، أو مجازية؟ هل للدين لغةٌ خاصّةٌ به؟ كيف يمكن تقييم التوصيفات البشرية للدين سيما الباري تعالى؟...

3- **النزعة الدينية**: ما هي أسباب ظهور التديّن، الخوف، أو الجهل، أو الطبقية أو ...؟ تحليل نظريات ماركس وسبنسر ودوركمايم وفرويد، هل البشر بحاجة إلى الدين؟ وهل هو فطري؟ وما معنى وحقيقة الفطرة؟ هل الفطرة أمرٌ آخر غير البديهيّات القبلية التي قرّرها علم المنطق أم أنها ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقلياً؟ وبالتالي هل يمكن الاعتماد بصورة مستقلّة على الفطرة في مقابل الأدلّة والمعايير العلمية الأخرى أم لا؟...

4- **التجربة الدينية**: ما هي حقيقة المشاعر، والأحاسيس الدينية، وما هي عناصرها، وميزاتها وهل هناك فرق بين التجربة الدينية والأخلاقية؟ ما هو ميزان ضبط صدقيّة التجربة الدينية؟ العلاقة بين التجربة الدينية والروحية والعرفانية؟...

5- **عقلانية الدين**: هل إثبات القضايا الدينية يكون بشكل عقلاني أو شهودي؟... وهنا تطرح نظريات الكانطيين فيما يرتبط بالعقل العملي، والإثبات الأخلاقي للدين، كما وتقرأ المدارس الروحية والعرفانية لدى الأديان كافّة أيضاً... الرابطة بين الدين والعقلانية؟ التعقل والتعبّد في الدين ومساحاتهما وعلاقاتهما؟...

6- **معنى وحقيقة الدين**: ما هو تعريف الدين؟ وما هو الفاصل بين الديني وغير الديني؟ وأساساً هل للدّين تعريف محدد؟ وعلى تقديره فهل هو ذو خصيصة معرفية أو عاطفية أو عملية أو غير ذلك؟...

7- **الجوهر والعرض في الدين**: ما هو ذلك الذي يمثّل العنصر الذاتي في الدين، وما هو ذاك الذي يمثل العنصر العرضي؟ كيف نرتّب

سلسلة الدينيّات من حيث الأهمية والرتبة ومن أين نبدأ؟... الأخلاق، القانون، العقيدة أم ماذا؟

8- **القاسم المشترك الديني:** مميزات وقواسم الأديان والمذاهب؟ ما هي الحدود الواضحة والشفّافة بينها؟ هل يرجع الكل إلى منظومة واحدة أم لا؟ ما هو موقف الأديان من بعضها البعض؟ ما هي المقومات الحقيقية أخلاقياً ومعرفياً وميدانيّاً للحوار الديني والمذهبي؟ ما هي حقيقة هذا الحوار؟ هل الحوار هو السبيل أو التصادم؟ وأين تكمن مظاهر من قبيل التكفير، واللعن، والسباب من هذه القضية؟...

9- **مناهج المعرفة الدينية:** هل منهج المعرفة في الدين هو عقلي تركيبي، تفكيكي، نقلي، تجريبي، سلوكي، شهودي أو هناك تلفيقٌ ما؟ ما هي طبيعة هذا التلفيق وكيف هو؟ ما هي حدود كل منهج ونطاقه؟ هل علاقة الدين بمنطقٍ ما ومنهج تفكيرٍ ما علاقة خالدةً؟...

10- **التعددية الدينية:** هل كلّ الأديان مصيبة؟ ما هي نسبة الإصابة والخطأ؟ هل الوصول يمكن أن يتم عبر كل الطرق؟ هل يعذر المتدينون بما دانوا به من دينٍ أو مذهبٍ ولماذا؟ ما هي حدود اعتراف الأديان ببعضها؟...

11- **الدور الديني:** ما هو الأثر الذي يتركه الدين في حياة الفرد والجماعة؟ ما هي الأرقام حول هذا الموضوع؟ هل هو أثر نفسي، اجتماعي، سياسي أو ... أو ملفّق أو مجموع؟ ما هو دور الدين في الصنع والفعل الحضاري؟ تأثيرات الدين في صنع القرارات السياسية؟ هنا تدرس مسائل علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني وغيرهما من العلوم، وتُحدّد العلاقة بين الدين وعلم الإحصاء والقراءات الميدانية...

12- **المجتمع الديني**: ما هي خصائص ومقوّمات المجتمع الديني؟ العلاقة بين المجتمع الديني والمجتمع المدني بعد تحديدهما بشكل دقيق؟ ما هي بنية الاجتماع الديني؟ ما هي المعالم المميزة لهذا المجتمع؟ طبقة علماء الدين في المجتمع الديني؟ الطبقية والعشائرية والقبلية في المجتمع الديني؟ ومعالجة إشكاليّات عديدة على هذا الصعيد لعل أبرزها مسألة الوضعيّة الاجتماعية، والاقتصادية، والحقوقيّة لذريّة النبي محمّد (صلى الله عليه وسلم).

13- **المعرفة الدينية والبشرية**: ما هي حدود التفاعل بينهما؟ أنواعه؟ هل هو كلي أو محدود وجزئي وكيف؟ ماذا ينجم عن قبول أو رفض نظرية التفاعل وتأثر المعرفة الدينية بالمعرفة البشرية؟ أين تقع الذاتية والموضوعية في القراءة الدينية؟ هل هناك إسقاطاتٌ دائمةٌ على النص الديني؟ هل المعرفة الدينية رهينة القارئ أو أنه هو رهين النص؟ العلاقة بين النص وقارئه على ضوء نظريات اللغة والهرمنيوطيقا الحديثة؟ وعلى أساس ذلك ما هو المقدّس، وأين هو في الدين؟ أساساً فكرة المقدّس هل تنمّ عن عقلٍ خائفٍ أو لا؟...

14- **الثبات والتحوّل الديني**: مساحات الثابت والمتحوّل في الدين؟ هل يطرأ التحوّل على كل شيء أو لا وكيف؟ هل المتحوّل هو المعرفة البشرية للدين أو الدين نفسه يخضع لتحولات أيضاً؟ النظرة التاريخية للدين واعتبار القرآن الكريم والتجربةً النبوية ظاهرةً تاريخيّةً بشريّة، ومضاعفات وملابسات هذه النظرة منهجياً ومضمونيّاً، وهنا تُستعرض نظريّات أمثال الدكتور نصر حامد أبو زيد، والدكتور محمّد أركون، والدكتور عبد الكريم سروش و...

16- **الدين والعلم**: وهذه أهم مسألة في الكلام الجديد وفق نظرة الشيخ محمد مجتهد الشبستري إذ يُتساءل هنا هل يجب وضع المفاهيم الدينية كخط أحمر ونتائج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حقّ الاستقلال؟ هل نحن ملزمون بالتوفيق بين النتائج العلمية سيما تلك المتعلقة بالظواهر الكونية والخلقة الإنسانية (ومن أبرزها نظريّة تطوّر الأحياء لداروين) ونظريات علم النفس والاجتماع... وبين المفاهيم الدينية؟ وعلى تقديره فما هو طريق التوفيق المنطقي والموضوعي؟ هل يقدم أحدهما على الآخر وما هو ولماذا؟ كيف يجمع بين المعجزة والنظم الكوني، بين منطق التكليف العام وجبرية السلوك الإنساني على كل الصعد، أو على بعضها؟ فطرية الدين والغربة التي يعيشها المؤمن؟ هل الفارق هو في اللغة الدينية والعلمية أو في الجوهر؟ ما هي حدود وأساليب وقوانين تطويع المتن الديني للعلم؟ هل نحن من حيث المبدأ عقلانيون أم نصيّون؟ ... هذه الإشكالية أكثر ما تبرز صعوبتها بين العلوم الإنسانية والدين، إذ تتدخّل العلوم الإنسانية كثيراً في الحقل الذي يدلي فيه الدين بدلوه كالنفس البشرية، والمجتمع، والتربية، والاقتصاد، والأخلاق...

17- **الدين والأخلاق**: ما هي النظرية الأخلاقية الدينية؟ أين تقف مبادئ الحق، والواجب، والتكليف، والفرد، والجماعة، والإلزام، والنيّة، والثواب، والعقاب، وغيرها من هذه النظرية؟ هل الدين يدعم الأخلاق أو يتصادم معها؟ هل بالإمكان تصوّر عالم أخلاقي بلا دين بحيث يكون التلازم بين مساري الدين والأخلاق تاريخياً لا واقعياً حتمياً أم لا؟ ما هي الضمانات التي يؤمّنها الدين للأخلاق؟ نسبية الأخلاق وتأثيرها على

الأخلاق الدينية؟ العلاقة بين الأخلاق والقانون، وبينهما وبين الدين؟ الجمال والجماليّات (ومنها الأدب والفن) في التصوّر الديني؟...

18- **إنسانية الدين:** هل الدين إنساني أو غير إنساني؟ أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟ الحرية والعدالة في الدين؟ التمايز الديني والعصبية الدينية؟ الدين ومفاهيم القومية والعرقية؟ مفهوم الأخوَّة والمساواة في الدين؟ قضية الأقليّات؟ موضوعة المرأة وإشكالياتها المعقدة؟ حقوق الطفل؟ حقوق العامل؟ الحقوق العامة وعلاقة مفهوم السلطة، بعد تحديده، بمفهوم الحق العام؟ نظام العقوبات الجنائية والجزائية في الدين سيما مسألتي الإعدام وأساليبه والارتداد والتكييف الإنساني لهما؟...

19- **الدين والأسطورة:** العلاقة بينهما في الجوهر واللغة؟ السرّ في نموّ الأساطير في الساحة الدينية؟ ميزات الأسطورة والحقيقة الدينية؟ هل التشابه التاريخي بين الأديان والأساطير يجعلنا نصدر حكماً ما؟...

20- **الدين والأيديولوجيا:** الرابطة بين الدين والأيديولوجيا والنسبة بينهما؟ تعريف الأيديولوجيا تعريفاً واضحاً؟ موضوعة موت الأيديولوجيا وتأثيرها على الدين وموقف الدين منها؟ النزعات البراغماتيّة وموقف الدين منها؟...

21- **آفات الدين:** هل للدين مساوئ؟ العصبية، التطرف الديني، التفرّدية، الفوقية الدينية، الشخصانية، الحروب، الكبت الجنسي والفكري، الإرهاب بكل أشكاله، العنف والخشونة وغيرها، وتحليلها تحليلاً علمياً وتقديم إجابة وافية حولها؟...

22- **الأبحاث التقليدية الكلامية** على النمط الحديث كمسألة الروح، الجن، الشيطان، الباري تعالى، الوحي (وهو مسألة مهمة جداً)، المعجزة ورابطتها المنطقية الإثباتية، الملائكة، الإمامة، المهدويّة، الحسن والقبح، مسألة آدم (عليه السلام) والخلافة الإلهية وغيرها من المسائل العديدة...

23- **التقليدية والحداثة في الدين:** ما هي قابلية الدين لتحديث نفسه؟ ما هي أطر هذا التطوير؟ كيف يتم إحياء الدين وتنميته؟ قراءات فاحصة ونقدية للتجارب الإحيائية للدين (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبد الرحمان الكواكبي، محمد حسين النائيني، روح الله الخميني، محمد باقر الصدر، مرتضى مطهّري، علي شريعتي، محمد رشيد رضا، محمود شلتوت، محسن الأمين، محمد إقبال، مالك بن نبي ... على المستوى الإسلامي، والبروتستانتية بكل أشكالها على المستوى المسيحي ...)، قابليّة الدين للتكيّف مع متغيرات الحياة؟[48]

إن هذه القضايا والمواضيع والأسئلة المطروحة في مجال علم الكلام الجديد من شأنها أن تساهم في التمهيد للمناخ الفكري والاجتهادي الذي يصبو إليه معظم المصلحين الصادقين والمنصفين في بناء مستقبل الأمة الإسلامية الحضاري.

2• ضرورة التحيين: فقه الاجتهاد مقابل فقه التقليد

التحيين والتجديد قد يكونا وجهان لعملة واحدة وهي عملة التغيير. والتغيير أو التطوير شيء طبيعي ومعتاد في شتى كائنات وممكنات الحياة، بل هو ضرورة تستلزم التدخل العاجل في بعض

48- حب الله، حيدر، علم الكلام الجديد: قراءة أولية، موقع العلم والدين في الإسلام. www.science-islam.net

الحالات، كحالة المجتمعات الراكدة واللامتطورة أو البطيئة في وتيرتها التصاعدية. وقد تمثل المجتمعات الإسلامية/ العربية النسبة الأغلب من هذه المجتمعات.

أسباب الركود أو التوقف عن الحركة أو البطء في التطور عديدة ومختلفة. قد تكون مرتبطة بإكراهات اقتصادية أو مادية، وقد تكون أنظمة الحكم والتدبير السياسي سببا، وربما كان من ضمن الأسباب الرئيسة الخلل في التخطيط الاستراتيجي أو انعدام الرؤية البعيدة المدى، خصوصا فيما يتعلق بتربية وتمدرس الأجيال التي قد يجري على يدها تغيير أوضاع مجتمعاتها...

وقد ندعي أن في المجتمعات العربية/ الإسلامية حظ كبير من هذه الأسباب، لكن الأكبر من ذلك هو هذا الإهمال المستمر والمتكرر لمن ينصبون أنفسهم أوصياء على الناس وعن حيواتهم، للقضايا وللإشكاليات التي يواجهها إنسان ومجتمع الألفية الثالثة. وعندما نقول أوصياء فإننا نقصد كل مسؤول نصب نفسه مدافعا عن الناس وعن حقوقهم، مدنيا كان أم سياسيا أم عسكريا. إلا أن ما يهمنا في إطارنا هذا هو الإسلاميين، والعلماء منهم على وجه التحديد. أي ما مدى وجود ثقلهم المعنوي وما مدى تأثيرهم في أغلب القرارات المصيرية التي تتخذ باسم الشعوب التي يمثلونها، والتي يكون لها كبير الأثر في تغيير مصائر الناس ومصارات حيواتهم ومستقبل الأمة الإسلامية ككل؟

إن علماء الشريعة الإسلامية ليسوا في معزل عن إشكالات ومقتضيات عالمنا الراهن. وقد يكونوا من أوائل من يحس بالإكراهات التي يعيشها إنسان القرن الواحد والعشرين المسلم. ثم إنهم قد يكونوا من أوائل المتأثرين بسمات الحياة العصرية الحضارية المشتركة والعامة. ومن هنا فإن ثلاث مشاكل رئيسة تعترضهم اليوم:

- **المشكلة الأولى**: هي كيف يُفقه النص. وما هي آليات وضوابط فقه دينامي متجدد ووظيفي للنص؟ وكيف يمكن التمييز بين الثابت في اجتهادات السابقين وبين ما هو قابل للتحول والتغير؟ وقد سبق أن قال ابن القيم (رحمه الله) في كتابه إعلام الموقعين: فصل في تغير الفتيا بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والأعراف.. قال: وهو فصل عظيم النفع جدا قد دخل على الناس من فرط الجهل به ضرر عظيم. فما هي آليات وضوابط التمييز بين الجوانب الثابتة والجوانب القابلة للتجدد في الفقه الإسلامي؟ وكيف يمكن لفقيه الشريعة الإسلامية أن يطور آليات ومنهجيات التعامل مع هذه الجوانب كلها بنَفَس مقاصدي يروم جلب المصالح ودرء المفاسد باتزان؟
- **المشكلة الثانية** : هي كيف يفقه الواقع بكل سماته وبكل تمظهراته بالغة التعقيد والتركيب والتشابك، دون أن يكون هناك جور على أي سمة من السمات، احتذاء بقول من قال: ينبغي أن نجعل كل شيء أبسط ما يمكن وليس أبسط مما يمكن، وبأية مناهج وبأية آليات؟ وما هي التكوينات التي يقتضيها كل ذلك؟
- **المشكلة الثالثة**: في كيفية تنزيل أحكام النص المطلق المتجاوز المهيمن، بطريقة متوازنة، على هذا الواقع المتقلب المتغير العيني المشخص؛ موازنة بين الأفعال، وترجيحا بين المصالح والمفاسد في ضوء وعي شديد بوجوب اعتبار المآلات والعواقب؛ حتى لا تجلب مفسدة عوض المصلحة التي كانت مقصودة. أو تفوت مصلحة أكبر من أجل مصلحة أدنى." [49]

49- عبادي، أحمد، الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق، مقدمة عن مجلة الإحياء، عدد26 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، نونبر،2007ص12

لقد تعرض الدكتور أحمد العبادي لهذه المشكلات في نص مركّز حاول فيه التعامل معها في أفق حلها باعتبار مقتضيين منهجيين:

"المقتضى المنهاجي الأول هو المنطلقات التي ينطلق منها الفقيه المسلم؛ أي الباراديغمات paradigms والنماذج المعرفية. فينبغي أن يكون من الواضح أن الفقيه المسلم يريد تحقيق مرضاة الله، وتحصيل السعادتين العاجلة والآجلة للجنس البشري، ويريد إشاعة التكامل بين أفراد المجموعة البشرية؛ وهذه الأسرة الإنسانية الممتدة. لأنه قد سادت في أزمنة معينة نماذج أخرى فيها من الانسحاق أو الانغلاق ما فيها. وإن من الباراديغمات والنماذج المعرفية التي يحق للمسلمين أن يفخروا بها: النموذج التعارفي المطلق من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ. إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) وهو نموذج يسعى بوازعه الإنسان المسلم؛ ذكرا كان أو أنثى، إلى تحقيق التعاون والتكامل بين أفراد الأسرة الإنسانية الممتدة.. إنه نموذج يتجاوز النموذج المعرفي القائم على مجرد التسامح. فالتسامح يستدمج بين طياته أن هذا الآخر في درجة أدنى ولكن أنا أتسامح معه! أو أخطأ وأنا أتسامح معه! بيد أن التعارف فيه الحاجة المتبادلة والاحتياج المتبادل: مما يفسح المجال أمام التكميل والإثراء المتبادلين بين العالمين عوض التنافر والصراع.

المقتضى المنهاجي الثاني هو تحديد آليات التعاطي مع هذه المشاكل الثلاث، وتبين العلاقة الجدلية بين النماذج المعرفية التي تشكل المنطلقات وبين الآليات المستعملة من أجل تحقيق الغايات المستهدفة أو الأهداف المتغياة. فالآليات، رغم ما قد يتبادر إلى الذهن من أنها محايدة، ليست كذلك. فلا يجوز الوقوف فقط مع شرط الفعالية في الآليات، وإنما وجب أيضا أن يتم التأكد من تماهيها وتناغمها مع

المنطلقات، ومع النماذج المعرفية التي تشكل المنطلقات والمبادئ والقيم التي تحملها حضارة مُعينة ودين معين"[50]

قد لا يكون من اختصاصنا التحدث عن الفقه وقضاياه، ولكننا نريد بحديثنا هنا المساهمة في خلق جو توتري واستفزازي تأملي، قد يدفع من يدفع إلى إعادة النظر في بعض الأمور المنهجية والتقريرية التي نراها مصيرية وتهم تقدم مجتمعاتنا. ولذلك ارتأينا الإشارة من خلال هذا الجزء من المبحث الثاني إلى مسألة الفقه بين التقليد والتجديد، لما نعلمه من محورية ومركزية هذا العلم الشرعي في العقل والوجدان المسلم، وكذلك لما لأصحابه من بالغ الشأن والتأثير في صيرورات المجتمعات الإسلامية.

"إن مشكلة الأمة الإسلامية اليوم، وهي تسعى لاسترداد موقعها الحضاري بين الأمم، والنهوض بواجبها الشرعي، واجب الشهادة على الناس، تدرك تعدد الجبهات، وكثرة الواجبات، ويدفعها اجتهادها إلى تقدير أولى الأولويات، وآكد المطلوبات مراعاة للحال، ونظرا منها للمآل. وقد انتهى بها الفكر إلى أن مشكلتها من بعد تقسيم وصبر، هي مشكلة العلم، ومداره على العلم الشرعي الحامل لمسالك الهدى في الفعل والترك، والمقيم منظر اجتهادي مميز بين أولويات الفرد وأولويات الأمة. وإن مناط تحقيق تلك الأولويات، الإحسان في فقه الدين فهما وتنزيلا، وإدراك أحكام الله نصا واستدلال، إذ به تصل الأمة أفرادا وجماعات، دولا ومؤسسات، إلى منزلة الرشد في القول والعمل، وبه تستوجب في الناس موضع الإمامة، فتدفع عن الدين تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين."[51]

50- نفسه ص 13

51- نفسه ص 98

"لقد قذفت الحياة المعاصرة بكثير من المسائل والمستجدات التي تحتاج لحكم من منظور الفقه الإسلامي، ويواجه العالم الإسلامي تحديات حضارية عجز الفقهاء حتى اليوم عن علاجها جميعا بما يواكب مستجدات العصر. ووجد علماء الأمة أنفسهم في مواجهة قضايا تحتاج إلى إمعان الفكر، لاستنباط أحكام ملائمة للمستجدات، توافق النص، وتقنع العقل، ويطمئن إليها القلب. وفي هذا السياق أسئلة مهمة تطرح، من ضمنها: هل تجمد الفقه الإسلامي في العصر الذي تتدفق فيه المعلومات، ويحتاج العالم ثورة معرفية؟ وكيف يمكن تخليص الفقه مما انتهى إليه؟ وما مدى الحاجة إلى تجديد الفقه الإسلامي؟ وهل يمكن تجديد الفقه ليتوافق مع متطلبات العصر؟"[52]

قد نكون محتاجين للإجابة على أمثال هاته الأسئلة إلى إعادة النظر في المنظومة الفقهية والأصولية التي تشتغل بها كل المجامع الفقهية الإسلامية العالمية ويرجع إليها كل علماء وفقهاء العالم الإسلامي. أو على الأقل تعديل ما استُشعِر فيه الخلل وتجديد ما تقادم. وقد يدفعنا البحث عن إيجاد بنية ترابطِية بين النص والعقل والتأويل والتنزيل في سياق التجديد، إلى إثارة مسألة الفرق بين المنهج العلمي والمنهج الديني في شرح وتفسير الظواهر الإنسانية. ولنستمع إلى الدكتور محمد رمضان البوطي وهو يجيب على هذه المسألة في كتابه من الفكر والقلب، حيث يقول: « الجواب يتوقف على معرفة المقصود بالعلم. فإن أردت بهذه الكلمة معناها اللغوي والمنطقي العام، وهو إدراك الشيء على ما هو عليه في الواقع، فلا ينبغي توهم أي فرق بين المنهجين، بل الفنون المختلفة كلها، ليست، في هذه الحال، إلا فروعا شتى تلتقي تحت هذه الكلمة الجامعة: العلم. فما التاريخ

52- النجيري، محمود، الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي: مع دراسة في اختيارات ابن القيم الجوزية، روافد، الكويت،2008 ص81

واللغة والدين والفلسفة والطبيعيات وغيرها من الفنون إلا علوما تدرس ابتغاء إدراك حقائقها على ما هي عليه في الواقع. أما إن أردت بالكلمة معناها الاصطلاحي الحديث. وهو البحث في تحليل الموجودات الخاضعة لإحدى الحواس البشرية، فلا جرم أن ثمة فرقا بين المنهجين، لدى محاولة الوصول إلى حقيقة ما، بقطع النظر عما سنجده بينهما من التلاقي والتلازم.»[53]

دعنا نقول أن مسألة الفرق أو التكامل بين المنهجين الديني والعلمي تفترض منا دراسة وبحثا مستفيضين للخروج بمنهج حديث علمي وموضوعي نافع. وقد نكون قبل ذلك محتاجين إلى طرح فكرة تأسيس مراكز بحث ودراسة خاصة بهذه المسألة بالذات. فما قد يهمنا هنا هي قضية آليات اشتغال الفقهاء في الاجتهاد والفتيا. هل هي آليات محدثة تتوافق والعقل المعاصر أم هي لازالت تستمد روحها مما أبدعه فقهاءنا المجتهدون النوابغ، أصحاب المذاهب الفقهية المشهورة؟ ثم ألم يأن الوقت للحديث عن مذهب فقهي جديد على غرار المذاهب الفقهية القديمة، تتجمع فيه جهود كل المخلصين من علماء وباحثين في شتى الميادين؟ أم أن عدم تجرئنا على إعادة قراءة تراثنا وفهم ماضينا فهما جديدا يمنعنا من ذلك؟

"لا شك أن الفقه الإسلامي يمتاز بالمرونة، وهو قادر على التواصل مع الأفكار المستحدثة دينيا واجتماعيا. فظواهر الجمود في الفكر الإسلامي، وظواهر الانفلات من هذا الفكر، تعود إلى غياب هذه الحقيقة عن كل من أهل الجمود وأهل الانفلات معا. وما أجمل أن نتوسط في ذلك، بين تياري الإفراط والتفريط. ولا يقصد بالتجديد هنا، ما يفهمه العامة من معنى الكلمة، وهو أن يثوروا على الدين،

53- البوطي، محمد سعيد رمضان، من الفكر والقلب: فصول من النقد في العلوم والاجتماع والآداب، مكتبة الفارابي، دمشق ـ سوريا، 1994 ص58

وأن يخرجوا على أحكامه. وإنما التجديد أن تأتي بالقديم على حقيقة معناه، وتغذيه بعناصر الحياة، وتكسبه من وقائعها، ومما جد فيها ـ من شؤون الفكر والاقتصاد والاجتماع ـ ثروة جديدة لم تكن. فليس التجديد تقليدا للمحدثين مجردا، ولا إتباعا للمبتدعين مندفعا، إنما التجديد إحياء القديم متغذيا من وقائع الحياة، وقد خلع ربقة الجمود التي نسجتها التقاليد الفاسدة، والعادات الموروثة التي ليست من الدين."[54]

إن جدلية الفقيه المقلد والعالم المجتهد المجدد لا زالت لم تأخذ طابعا جديا في تعاملنا معها. فأغلب الناس يرون في علمائنا محدودية الاجتهاد في مسائل الحرام والحلال، وقد لا يتجاوزونها إلى المساهمات التنظيرية والفكرية في المسائل الوجودية والإبستيمولوجية التي قد يكون من شأنها أن ترفع من مستواهم المعرفي والفكري وبالتالي قد تؤدي إلى التفكير في ضرورة تحيين الفقه. وفي هذا الإطار نرى أن علمين من علوم الشريعة قد يلعبان دور المحرك المحوري لعملية التحيين هذه، وهما: علم أصول الفقه وعلم الكلام، وذلك لارتباطهما الوثيق بالاجتهاد ولربطهما الأصيل بين النقل والعقل. وهذا ما سنتطرق إليه في الجزء الثالث من المبحث الثاني بعنوان: نحو طَرق سُبل جديدة للبحث عن خطاب بديل.

3• نحو طَرق سُبل جديدة للبحث عن خطاب راشد

هناك قناعة متزايدة بأن البحث عن الجديد قد يكون صحيا وسليما وحتى معقولا، وبالأخص إذا شعر الفرد أن ما بين يديه من أفكار أو أشياء أو لغة أو خطط ومشاريع قد بدأت تفقد نوعا ما من نفعها

54- النجيري، محمود، الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي: مع دراسة في اختيارات ابن القيم الجوزية، روافد، الكويت،2008 ص82

وتأثيرها. وقد يكون هذا صحيحا إذا ما تعلق بموضوع بحثنا. فربما كنا قد بدأنا نرى بعضا من إشارات التقادم وعلامات الكِبَر باديةً على محيا الخطاب الإسلامي المعاصر. وقد يدفعنا اقتناعنا بهذا الاستنتاج إلى الإسراع إلى البحث عن خطاب إسلامي بديل.

ومسألة الخطاب الإسلامي البديل قد تجلب معها من النقاش والمناظرة والردود ما قد يعيق أجرأته في الواقع. لكننا وعلى الرغم من كل ما نتوقعه من معارضة لهذا الطرح، فإننا نرى أنه من الضروري تقديمه كاقتراح قد يساهم في التأسيس لمرحلة جديدة راشدة في اتجاه تغيير معالم الخطاب الإسلامي، ولو لم تكتمل الشروط والإسباب التي تسوغ مهمة من هذا الحجم، تعاملا مع المنظور الاستشرافي باعتباره خاصية أساسية في منهج الرؤية الواقعية.

"إن التجديد الديني ضرورة في كل حين. وأقصى وأكبر دوراتها لا ينبغي أن تتجاوز المائة سنة. فمن المفروض علينا شرعا أن تكون عملية التجديد واسعة النطاق كل مائة سنة، وليس أكثر، فالتعامل الذي كان مع الدين الإسلامي في القرن الخامس عشر ليس هو الذي كان في السادس عشر... ويمكن أن نرصد هذا بالأسماء وعبر المؤلفات. وبداية القرن العشرين ليست هي القرن الواحد والعشرين. فهناك عملية تجديد حثيثة ربما لن نبصرها الآن إذ نحن نعيش في هذا الواقع وفي تقلباته، لكن لو أننا نستطيع أن نُخلِّي بيننا وبين الواقع مسافة، لأبصرنا بالفعل آثار هذا التجديد وهذا التحول. هناك عملية تجديد الآن في العالم الإسلامي واسعة النطاق، علمها من علمها وجهلها من جهلها."[55]

55- عبادي، أحمد، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، مجلة الإحياء، عدد25 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، يوليوز،2007ص34

إننا نروم بالتجديد في محتوى الخطاب الإسلامي إعادة النظر في منهجية اشتغاله أثناء تعاطيه مع واقعه وأثناء تواصله مع المُخَاطَبين، بغية تصفية ما لم تعد الحاجة العلمية والمصلحة الزمنية تدعو إلى إبقائه فيه، وبغية تفعيل العديد من إيجابياته وموضوعاته ومباحثه بتزويدها وصقلها بمناهج وآليات بحث جديدة توسيعا لدائرته وتحقيقا لواقعيته واستيعابه للمستجدات والمسائل الطارئة على حياة الناس في هذا العصر.

وانطلاقا من هذا التفكير في إيجاد البديل، قد نجد أنفسنا في افتراض طرق سبل جديدة علمية وموضوعية ومعقولة يقبلها الخطاب الإسلامي قد تساعده على الخروج من مرحلة النمطية واللغة التقليدية إلى مرحلة الطراوة واللياقة والاستيعاب. وربما دعانا إلى نهج هذا النهج اقتناعنا العقلي وشعورنا الوجداني واستنتاجنا العلمي على أن عقل وإدراك ورؤية وتواصل مسلمي القرن الواحد والعشرين قد أخذ منحا آخر غير ذي أجدادهم وآبائهم. وقد يكون السبب وراء هذا هو قضية القطيعة التاريخية في مستوياتها المختلفة كالقطيعة السوسيولوجية البنيوية والقطيعة المعرفية، واللتان يفسرهما الدكتور محمد أركون في كتابه أين الفكر الإسلامي؟ بقوله: "وفضلا عن القطيعة السوسيولوجية البنيوية، هناك قطيعة معرفية تحدث عندما تتغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع. والعجيب هنا أن الفكر الإسلامي الراهن لا يقر بهذه القطيعة لأنه يرفض أي علاقة بالفكر الغربي ويطالب بخصوصية إسلامية وأصالة عقلية وعلمية مطلقة بحيث إنه يعتقد اليوم أنه في غنى عما أبدعه التفكير الغربي والبحث العلمي الحاصل خارج دائرة المعارف الإسلامية المتأصلة في القرآن والمنطلقة منه. إن هذا التصور داخل في إطار الخطاب الإيديولوجي الشائع وليست له صلة بالواقع

التاريخي والسوسيولوجي والفكري، إلا أنه أصبح يشكل عرقلة معرفية في ذهن الكثير من الشبان وحتى الطلبة منهم، إذ يفتخرون من جهة بتأثير الفكر العربي على الفكر الغربي في القرون الوسطى، ويرفضون من جهة أخرى تطبيق العلوم الحديثة على دراسة الفكر الإسلامي لأن تلك العلوم خاصة بالغرب!"[56]

قد يبدو مفهوم القطيعة التاريخية التي يدعو لها بعض المفكرون أمثال الدكتور أركون، غريبا عن وعي المسلمين والإسلاميين منهم على الخصوص. ولذلك ارتأينا تغييره بمفهوم أكثر إسلاميةً منه وأقرب إلى وعي ووجدان المسلمين وهو مفهوم السياق.

هناك إذن سياقات مختلفة يتموضع معها ومن خلالها الخطاب الإسلامي. وعلى حسب تغير هذا السياق أو ذاك يفترض على الخطاب الإسلامي التغير. فخطاب المسلمين العرب المقيمين في ديارهم ليس هو نفسه للمسلمين العرب المقيمين في الخارج. ونفس الشيء بالنسبة للمسلمين من غير العرب أو بالنسبة لغير المسلمين. أما اليوم فهناك ما يصطلح عليه بالسياق المعاصر، والذي يراد به "الأوضاع العالمية الراهنة التي نعيشها في عصرنا هذا. وهو سياق اصطلح على تسميته تراثيا ب"سياق الحال أو سياق المقام". لقد أوجدت هذه الأوضاع بكل متغيراتها مصفوفة نظم ومنظومة قيم، وشبكت علاقات نجمت عن مجموعة كبيرة من التغيرات والتطورات التي خضعت لها البشرية خلال القرون الخمسة الأخيرة. فقد تتابعت مجموعة كبيرة من الثورات العقلية والعلمية والمنطقية والصناعية والتقنية. كل منها قد أدت إلى إحداث كم هائل من العلاقات وغيرها. وهذه التغيرات والثورات وإن كانت قد ولدت في بؤرة من الأرض-أوروبا-لكنها لم

56- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت-لبنان،1995 ص8

تلبث أن غمرت العالم كله وانتشرت في جوانبه انتشار الليل والنهار، وشملت آثارها بشكل أو بآخر "المعمورة كلها".[57]

قد يصبو بعضهم إلى إخضاع الخطاب الإسلامي شكلا ومضمونا إلى قراءة معرفية، وربما جاز لهم ذلك من منطلق البحث ومعرفة الصحيح والسقيم. إلا أننا هنا لا نملك الأدوات الكافية ولاتسعنا طبيعة البحث إلى مثل هذا النوع من القراءات. ولذلك فإننا نحاول فقط تقديم فكرة جديدة حول تفكير مفترض من أجل التمهيد لخطاب معاصر واسع ومنخرط.

و لذلك فاقتراحنا التركيز على تجديد مناهج وموضوعات كل من علم الأصول وعلم الكلام كسببين رئيسين في تحريك عجلة التجديد التي نرومها، جاء لمدى معرفتنا بأهمية ومحورية هذين العلمين في عملية تجدد الخطاب الديني عبر عصور العالم الإسلامي، إلى أن تم التحجير عليهما وطمسهما لأسباب عديدة. "فالناظر في تاريخ العلوم الإسلامية، تحديدا لطبيعتها المعرفية، وبيانا لوظيفتها المنهجية، يدرك أن علم الأصول هو موئلها حين تشتد بها الأزمات، وتحاصرها المستجدات. ذلك أن مدار العلم ـ علم الأصول ـ على بناء العقل المسلم بناء مقاصديا، يعلمه صنعة التوازن بين مراد الشرع وأحوال الناس وأوضاعهم، حملا لهم على الوسط، وإجراء لأحكامه تحت نظر العدل."[58]

أما علم الكلام فببحثه في موضوعات عقلية بارتباطها بالنص أو العكس وكذلك باعتماده على منهج التحقيق والاستدلال والحجاج

57- العلواني، طه جابر، السياق: المفهوم، المنهج، النظرية، مقال عن مجلة الإحياء، عدد26 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، نونبر،2007ص59

58- عبادي، أحمد، الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق، مقدمة عن مجلة الإحياء، عدد26 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، نونبر،2007ص98

وأسلوب المناظرة والمناقشة والتفكير الحر، فإننا نعتبره من الدوافع الرئيسة لإثارة العلوم الإسلامية الأخرى وعلى رأسها علم أصول الفقه. ذلك أن «قراءة معرفية في العلاقة الثاوية بين علم الكلام وعلم أصول الفقه تروم تقرير القول إن بحث المتكلمين في الأصول أحدث نقلة نوعية وتغييرا جذريا في بنية هذا العلم، وارتقى به من أن يكون عملا يقوم به علماء أفذاذ في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان، كما أن بحوثهم فيه صير مصادر التعقيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص، وقوانين اللغة، وقوانين المنطق التي استفادها المسلمون من التراث الفلسفي اليوناني.

و تأسيسا على هذه النقلة النوعية التي حظي بها الفكر الأصولي نتيجة تضافر جهود علماء الكلام على تطوير مباحثه وتوسيع دائرة موضوعاته، فإننا نؤمن بأنه ما يزال في الإمكان إحداث نقلة نوعية أخرى في الفكر الأصولي من خلال الاستفادة من جملة حسنة من المنهجيات العلمية التي تجود بها العلوم الموسومة بالعلوم الاجتماعية المعاصرة. فجملت أدوات الرصد والتحليل التي تتوافر في هذه العلوم يمكن توظيفها اليوم بعد فك الارتباط بينها وبين الفلسفات الثاوية بين جنباتها في مراجعة جملة من المناهج الأصولية التي لم تخل من تأثر في نشأتها بالظروف السياسية والفكرية والاجتماعية، كالاستحسان، وسد الذرائع، والمصلحة المرسلة، والعرف، والاستصحاب.. إلخ، فهذه القواعد وغيرها بحاجة إلى تفعيل ومراجعة نوعية تجعل منها قواعد أكثر تفاعلا مع الواقع المعيش، وتسهم في تسديد الحياة بحقائق الدين وتعاليمه الخالدة»[59]

59- سانو، مصطفى قطب، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، روافد، الكويت، 2007ص86

و انطلاقا من هنا فقد يكون نافعا محاولة نقل بعض تجارب المسلمين المجتهدين والمجددين القدامى، من حيث روحها وكيفية اشتغالهم بها وتنزيلها حركة فكرية وثقافة مجتمعية أفادت البلاد والعباد. وقد دعا إلى مثل هذا كثير من المفكرين المسلمين، فقد كتب الدكتور محمد أركون في كتابه أين الفكر الإسلامي حول هذا الموضوع قائلا: " أنني لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي المتفتح لهؤلاء المفكرين القدماء وألح في الوقت نفسه على ضرورة التخلي عن مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكاليتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي للقرون الوسطى عند المسلمين."[60]

و بالإضافة إلى مسألتي علم الكلام وعلم الأصول والعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، هناك مسألة أخرى تتعلق في نظر الدكتور أحمد عبادي بأولويات التجديد في الخطاب الإسلامي، حيث جاء عنه أن «هناك أربعة مستويات منهجية لا بد أن تولى أهميتها، وأن تظهر آثارها في جامعاتنا ومحافلنا العلمية، وفي مراكز بحثنا، وهي مناهج الفهم، ومناهج البحث، ومناهج التنزيل، ومناهج التقويم. أي كيف يفهم الدين، وكيف يفهم الوحي، وكيف ينبغي أن تجدد هذه المناهج. ثم مناهج البحث وجب أن تجدد كذلك؛ لأنها أصبحت خاضعة لقوالب لا تستجيب للتحديات الراهنة. ثم مناهج التنزيل، أي كيف ننزل ذلك على أرض الواقع، مع اعتبار المآلات والعواقب، ومراعاة جلب المصالح ودرء المفاسد بالموازنات اللازمة. ثم مناهج التقويم لكل هذا، حتى يتم استدراك الهنات والأخطاء التي يكون الإنسان قد وقع فيها. فإذا تم تجديد هذه المستويات الأربعة من المنهج،

60- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت ـ لبنان،1995 ص9

فإن الأمر لا شك سوف يؤول إلى عاقبة أفضل وأحسن. وكل مستوى من هذه المناهج الأربعة سوف يفرد أمورا عملية وهيكلية وإدارية ومؤسسية وتدبيرية. وهذا يبقى تقديره للمهتمين في كل مجال ذي مساس بأي مستوى من هذه المستويات الأربعة من المنهج." [61]

لم تكن الغاية من هذا المبحث الحديث في الخطاب الإسلامي البديل، بل الحديث عليه، بمعنى إخضاعه لمقتضيات التفكير التحليلي والاستشرافي. بعدما شعرنا أنه ربما خرج عن مساره الذي جاء من أجله، وهو خدمة الإنسان والمجتمع والسعي نحو تحقيق السعادتين. ولذلك فقد حاولنا ما استطعنا الكشف عن بعض خلل الخطاب في غايته ومنهجيته. كما حاولنا رسم معالم طريقة لتصحيح مساره.

الفصل الثالث : الخطاب الإسلامي وعصر الحداثة والعولمة

قد يكون من تكثير الكلام الحديث عن أوضاع العالم الإسلامي اليوم ومحاولة تشخيص أحوال المسلمين. فقد قيل فيهما أكثر مما قد يُتصور. لكننا قد نضطر إلى الإشارة إلى بعض من هذه الأمور، والتي ربما رأيناها ضرورية الإشارة كمسوغات لما قد نطرحه في هذا المبحث من اقتراحات من أجل حياة إنسانية لائقة، فهناك طبعا ضرورات وقتية ومقامية تدفع بالخطاب الإسلامي إلى التبدل كمسألة الثورتين العلمية والثقافية التي أنتجتهما أو ربما أنتجتا العولمة والحداثة، واللتان أفرزتا ظاهرة المجتمعات المفتوحة أو المجتمعات المتحررة والمادية. وهنا مناط حديثنا. أي ما مدى استعداد وقابلية الخطاب الإسلامي المعاصر لاستيعاب وربما تجاوز هذين الثورتين، ولم لا يتم التفكير الجاد والتوليدي في محاولة خلق نموذج عالمي

61- عبادي، أحمد، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، مجلة الإحياء، عدد25 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، يوليوز،2007ص35

بديل يدحضهما ويتجاوزهما، نموذج مؤصل من مبادئ وقيم الإسلام الكونية والسامية؟ لكن قبل ذلك هل هناك تفكير جاد في هذه المسألة أم أن معظم الخطاب الإسلامي لازال يقتصر على الكتابة والتنظير والكبح؟ وما مدى محورية ومركزية وأهمية الإنسان والمجتمع المسلم من مخططات ومشاريع الخطاب الإسلامي، في عالم لم يعد فيه للقيمة ولا للمعنى شيء يذكر؟

و لربما جازفنا بقولنا أن الإنسانية بانتظار هذا النموذج الكوني المثالي، وأن الإسلام بروحه ومنهجه قادر على تحقيق هذا الصرح الحضاري الجديد. وأن لدى العالم الإسلامي من الإمكانات والممكنات ما قد يمكنه فعلا من إنجازه. غير أن هناك بعض من التعديلات قد سبق الإشارة إليها في ثنايا فصول ومباحث هذه الورقة، إذا نُظر إليها بمنظور جدي وفُكر في تطبيقها بتفكير إجرائي فقد نرى البوادر الأولى لهذا البناء الجديد.

و بدون إطالة الكلام حول ما يلقاه الإسلام والمسلمون من تشويه لصورتهم في مختلف وسائل الإعلام الدولية، وإنتاج للمواقف العدائية وإفراز لموجات الكراهية اتجاه الإسلام والمسلمين. نقول «أن الأمة العربية ووالإسلامية في مختلف أقطارها تعاني من أزمة وصلت بها إلى الحال التي آلت إليها حضارتها على وقع الهجمة والتحدي الغربي. ولعدة قرون والأمة تعتمد المحاكاة لمواجهة أزمة تدهور حضارتها وانهيار عمرانها ومواجهة هجمات أعدائها وتحديات قدراتهم، تارة يكون ذلك باجترار مناقب الأسلاف ومتون التراث، وتارة يكون بمحاكاة آليات المناجزين وأدواتهم وأساليب حياتهم، ولكن النتيجة، برغم أهمية التراث وأهمية الوسائل والآليات في كل الأحوال، هي مزيد من الضعف والتدهور على غير ما تتطلع إليه الأمة، وعلى غير ما حققته كثير من الأمم؛ الأمر الذي يزيد الفجوة بين

واقع الأمة العربية الإسلامية، وواقع المناجزين والطامعين فيها وفي مواردها"[62]

هناك عوامل متنوعة تعمل على تثبيط مجهودات العاملين الصادقين والمخلصين في حقل العمل الإسلامي، وكثير منها داخلي ومتعلق بطريقة اشتغال التنظيمات والتيارت الإسلامية، وطريقة تعاملهم مع كل جديد. كما أننا لا ننكر أن هناك عوامل خارجية أخرى. مرادنا من هذا المبحث، إذن، هو محاولة الوقوف على بعض من هذه العوامل ومحاولة إبراز بعض من مكامن ضعف وقوة الخطاب الإسلامي في تعاطيه مع واقع العولمة والحداثة وما بعد الحداثة الذي نعيش أثره في حياتنا. ومن تم نسأل الخطاب الإسلامي على ما قدمه لمخاطَبيه المسلمين في شتى أنحاء العالم وبالأخص المسلمين العرب. وبما أن عقل وفكر ووجدان الفرد والمجتمع المسلم تبدل، فما هي الوسائل التي اعتمدها الخطاب الإسلامي في فهم التركيبة البنيوية الجديدة للفرد والمجتمع المسلم المعاصر؟ على أننا سنحاول ختم هذا المبحث والفصل بمحاولة طرح بعض الاقتراحات علَّها تلقى من يهتم بها.

"لقد أصبح النظام الذي فرض على العالم في هذه المرحلة، أمرا واقعا لا يرتفع بالأفكار والنظريات، ولا يتغير بالصيحات والشعارات، لأنه يعبر عن القوة الضاربة التي لا تُكتسب إلا بالعمل الجدي القائم على العلم والتخطيط، وعلى تضافر الجهود من أجل تحقيق الهدف الذي ترسم خطوطه بدقة متناهية. وهذا المستوى من التفوق لا يمكن تغييره، أو منافسته، أو المواجهة معه، إلا بمستوى أعلى، أو على الأقل موازٍ له، من التفوق في اكتساب القوة والثروة والإبداع

62- أبو سليمان، عبد الحميد، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، المجلد الأول، دار السلام، القاهرة ـ مصر، 2007ص7

في العلم والتكنولوجيا. وليس في هذا تزكية لهذه القوة النافذة، أو أي نوع من الإشادة بها، ولكنه تعبير نريده أن يكون صادقا، عن الإحساس بالخطر الذي يتهدد العالم الإسلامي، إن هو انجرف مع التيار المعادي للعولمة من دون تبصر يدفع إلى التعامل الموضوعي مع هذا الواقع."[63]

1• الخطاب الإسلامي أمام ثورة القرن العشرين العلمية والثقافية

لعل أهم ما ميز ثورة القرن العشرين العلمية والثقافية هو هذا الانفجار الإعلامي والمعلوماتي المنقطع النظير والذي بدأ بنصب الأقمار الاصطناعية والساتيليتات وانتهى بثورة الإنترنيت والتواصل والعالم الافتراضي. ما نتج عنه مفاهيم تواصلية جديدة كمفهوم التعدد الثقافي، ومفهوم التثاقف، ومفهوم حوار الثقافات وحوار الأديان، وطبعا مفهوم العولمة الثقافية. «فثورة الإعلام والمعلومات التي تعد إحدى نتائج ـ أو إفرازات المعرفة ـ ساهمت في خلق جملة من التحولات العالمية المهمة على الصعيد الاقتصادي بالدرجة الأساس، ومن ثم على الأصعدة السياسية والاجتماعية والثقافية، مشكلة بذلك معالم وملامح مرحلة تاريخية جديدة من حياة البشرية، فضلا عن كونها جلبت مفاهيم وأطروحات لم يكن لها وجود يذكر في أوقات سابقة، أو أنها كانت تنضوي تحت مظلة مضامين أخرى.»[64]

لقد كانت الثورة الإعلامية والمعلوماتية سببا من ضمن أسباب أخرى في تلاقي أو مواجهة الشرق والغرب، بغض النظر عن إيجابيات

63- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، 2004 ص13

64- الجبوري، عادل، الإسلام والغرب قراء ات معاصرة، دار الهادي، بيروت ـ لبنان،2003 ص13

أو سلبيات هذا التلاقي أو هذه المواجهة. وعندما نتحدث هنا عن الشرق والغرب فإننا نقصد بالخصوص الإسلام والغرب. ذلك "لأن المتأمل لواقع العالم الإسلامي اليوم، وعلى نطاق أوسع وأشمل العالم الثالث ـ الشرق، يجد في مقابل النهضة أو الصحوة الإسلامية والوعي والفهم والإدراك لحقيقة ما يجري، من جانب آخر اندفاعا غير محسوب ولا مبرمج من قبل مجتمعات العالم الإسلامي ـ العالم الثالث ـ الشرق نحو الغرب، وتنامي حمى النزاعات الاستهلاكية لكل ما ينتجه ويبتكره من أشياء وما يروج له من قيم ثقافية وفكرية ذات طابع مادي صرف يخلو من أي مضامين معنوية وروحية."[65]

و قد ندعي إذا أسسنا استنتاجا على هذا القول أنه ليس هناك بديل ثقافي أو علمي أو اجتماعي أو حضاري يُقدم داخل العالم الإسلامي حتى يلجأ إليه المواطن والمجتمع المسلم الحديث، ولذلك فإنه لا يجد مناصا من التوجه صوب الغرب ومنتجاته. وهنا يُطرح سؤال محوري حول مساهمات الفكر والخطاب الإسلاميين اللحاق بركب الغرب في مسألتي الانتشار والهيمنة. مع أن هذين المبدأين أساسيين ومركزيين في النصوص الإسلامية التأسيسية. وربما كان السبب وراء هذا التخلف راجع إلى أن البنى التأثيرية للخطاب الإسلامي تعاني نوعا ما من التفكك والضعف، وذلك لأنها لم تحاول التعامل مع نظم وأدوات المعرفة الحديثة بالشكل الذي تتطلبه متغيرات العصر وتحدياته.

لكنه "مع كثرة القراءات والتحليلات والرؤى لطبيعة وحقيقة العلاقات بين الإسلام والغرب، أو بين الشرق والغرب، إلا أن التوصل إلى رؤية واحدة أو فهم مشترك حول ذلك لم يكن ممكنا ولا متاحا، لأن قضايا من هذا القبيل تخضع دراستها وبحثها إلى الرغبات والأمزجة والانتماءات والمصالح، وهي بذلك لا يمكن أن تكون

65- نفسه ص6

موضوعية ومحايدة بالكامل، وواضحة ومحددة النتائج مثلما هو الحال مع القضايا العلمية في الرياضيات والفيزياء، التي قد لا يتحمل معها إقحام العواطف والمشاعر وتوظيفها بشكل أو بآخر للتوصل إلى نتائج معينة وصياغة معادلات من نوع خاص."[66]

إن الحديث عن الخطاب الإسلامي أمام ثورة القرن العشرين الثقافية والعلمية، والتي هي نتاج الغرب، يجرنا ولابد للحديث عن قطبين رئيسين في العالم، لكنهم غير متوازيين. وهذين القطبين هما العالم العربي / الإسلامي برؤوس أمواله المادية والبشرية وبمؤسساته المختلفة، لكنه يبقى بدون قوة كبيرة تذكر خصوصا في المسائل التقريرية الخاصة بناسه وشعوبه، أمام العالم الغربي الغالب والمهيمن. وقد يتساءل الكثير من المسلمين عن أسباب هذا اللا توازن الذي يعيشونه ويعانون من نتائجه، على الرغم من أنهم قد يكونوا يعرفون الكثير عنه. وربما كان من مهمة الخطاب الإسلامي الجواب عن هذا السؤال في برامجه ومن خلال إنجازاته. إلا أنه ربما لم يوفق لحد الآن.

هناك "تحديات تعترض مسيرة الأمة الإسلامية في هذا القرن، وهي من الضراوة والضخامة بمكان، بحيث استنزفت الطاقات، وضيعت الإمكانات، وفوتت فرص التقدم والنماء أمام المجموعة الإسلامية، حتى إذا أهلّت الألفية الثالثة، كانت التركة التي ورثها المسلمون من المشاكل والأعباء والأزمات، بالغة الثقل. فكل المؤشرات تؤكد أن العالم الإسلامي أصبح اليوم في الواجهة، وأضحى مدفوعا إلى المواجهة، ليس منذ الحادي عشر من سبتمبر من عام 2001، ولكن قبل هذا التاريخ، وبصورة تقريبية، منذ سقوط جدار برلين وانهيار الإتحاد السوفيتي السابق وانفراط عقد المعسكر الاشتراكي، وتربع الولايات المتحدة الأمريكية على قمة النظام الدولي الجديد، باعتبارها

66- نفسه ص6

القطب الأوحد، بعد أن كانت أحد القطبين المتنافسين والمتصارعين في ما كان يعرف بالحرب الباردة. ولقد سبق لأقطاب من الغرب، أن عبروا بصراحة مطلقة، عن وصف الإسلام بأنه الخطر الأخضر، في مقابل الخطر الأحمر، وهو الشيوعية التي دالت دولتها وولّى عهدها... إننا، والحال هذه مطالبون بالتروي وبانتهاج الأسلوب العلمي والمنهج العقلاني في تناولنا للتحديات التي تواجهنا في هذه المرحلة، وفي المراحل القادمة، ويقتضي منا ذلك، أن نتجنب خلط الأوراق، والتعامل مع الواقع من حولنا، بعقولنا لا بعواطفنا، حتى نفهم فهما عميقا، ما يحيط بنا وما يراد منا، وإلى أين يساق العالم الإسلامي."[67]

لقد كان من ضمن أسباب عدم انتباه الخطاب الإسلامي إلى مسائل ضرورية من أجل بقائه، كمسألة التنمية والتربية والطفل والجيل والثقافة والعلوم والمستقبل، أنه مال أو استُميل إلى فتح جبهة المواجهة مع الأنظمة الحاكمة ومع الغرب وبرع في تدبيج خطب تمحور أكثرها حول ثقافة "الضحية". كما أنه، من نفس المنطق والمنطلق، جنح "إلى الرفض المطلق للفكر الغربي والإعراض عن الأخذ به والاستفادة منه والتكيف معه، وتوجس المفكرون والمصلحون وأهل العلم وذوي الرأي خيفة من المذاهب والمدارس الفكرية والاتجاهات والتيارات الثقافية ومن النظم الاقتصادية والمناهج السياسية، واتخذوا مواقف إزاء كل ما يرد من الغرب من قيمتها، وأحيانا تبلغ هذه المواقف حدا من الغلو يصل إلى إشهار الحرب ضد الفكر الغربي في جميع مناحيه، جملة وتفصيلا. ولقد نتج عن هذه المواقف التي تكاد تكون ظاهرة عامة يصطبغ بها الفكر الإسلامي، أن أصبح مصطلح "الأفكار المستوردة"،

67- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، 2004ص78

أو "المذاهب المستوردة"، يستبطن معاداة لهذه الأفكار على علاتها، ومجافاة لتلك المذاهب برمتها، ويدل على الرفض المطلق، أو في أحسن الأحوال، التردد المشوب بالشك، أو اللامبالاة التي تؤدي إلى تجاهل الفكر الغربي على تعدد مدارسه وتنوع اتجاهاته، مما يترتب عليه ضياع العديد من الفرص التي يمكن أن تتاح للاستفادة من جوانبه الإيجابية، وللانتفاع بها، وللتعامل معها على نحو من الأنحاء، ومن موقع التميز والاعتزاز بالهوية، والتشبث بالخصوصيات الثقافية والحضارية."[68] إننا بعرضنا هذه الأفكار حول منجزات الغرب، لسنا منبهرين أو مسلوبين، ولكننا مندهشون من هذه الفجوة بين ثقافتين مؤثرتين: غربية وإسلامية. وأكثر ما يدهشنا هو إحساسنا الواعي بأنه من المفترض على المسلمين أن يكونوا قد حققوا ولو جزءً مما استطاع الغربيون إنجازه.

و في هذا الإطار يفترض علينا التمييز بين مسألتين أساسيتين، وهما أن الإسلام كعقدية وكدين وكمنهج حياة يشجع على إعمار الأرض والبناء والتقدم والتطور، وكما أشرنا قبل يدفع المسلمين على الانتشار والهيمنة[*]، في إطار الأمر الرباني إلى الاستخلاف. إلا أن الغريب هو أن معظم المشتغلين في حقل الدعوة والإصلاح والتجديد الإسلامي ربما لا يطبقون هذه المعاني والإرشادات القرآنية والحديثية. فما هذا الركود والجمود في الثقافة والفكر الإسلاميين، وهذا التأخر والتخلف في شتى العلوم والتكنولوجيا، وكذلك حال المسلمين في جهلهم وتخلفهم إلا دليل على عدم نجاح الخطاب الإسلامي سواء الرسمي أو الغير رسمي في حل وربما تجاوز هاته الأزمات والإشكاليات. غير

68- نفسه ص13

*- نعني بالهيمنة في هذا السياق وحتى في سياقها القرآني: السعي نحو فكر وثقافة موسوعية ومحيطة، وقد تفسر بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "اللهم ضع الدنيا في يدي ولا تبثها في قلبي".

أننا لا ننكر هنا المجهودات، ـ التي تبقى متواضعة مقارنة مع مجهودات الغرب ـ، التي تقوم بها بعض المؤسسات الإسلامية سواء منظمات أو جامعات أو مراكز أو مجالس ومجامع فقهية في محاولتها النهوض بأحوال المسلمين والخروج من أزمات التنمية والأمية.

و لذلك فقد يضطر الخطاب الإسلامي في ظل هذه المتغيرات الكثيرة والسريعة إلى التفكير في مراجعة شاملة أو حتى جزئية "لمناهجه وأساليبه وطرق عمله ولمواقفه ولاختياراته وسياساته، وفي مجالاته المختلفة لكونه معبرا عن كيان الأمة، ومنهجا للدعوة الإسلامية وأداة للتعريف بحقائق الإسلام، ودحض الأباطيل والشبهات والتهم التي تروج وتنتشر بأساليب شتى، وبحسبانه الوسيلة التي يلجأ إليها مفكرو الأمة وحكماؤها ومصلحوها وألو العزم والحكمة والرأي فيها، للدفاع عن وجود الأمة... وإن من شأن هذه الوقفات المتأنية مع الذات، بين الحين والآخر، للمراجعة والمكاشفة والمصارحة والتواصي بالحق، أن ترشد مسيرة الخطاب الإسلامي، وتقوي عزيمته وتمكنه من تدعيم الكيان الإسلامي، وتحصينه."[69]

و ربما جزمنا "أن الخطاب الإسلامي يتأثر بما يسود العالم الإسلامي من مناخ سياسي وثقافي وفكري، وبما تعيشه المجتمعات الإسلامية من ظروف اقتصادية وأوضاع اجتماعية. وتنعكس ظلال الأوضاع العامة في العالم الإسلامي على مجمل الحركة الفكرية والعلمية والثقافية والإعلامية التي يدخل الخطاب الإسلامي ضمنها."[70]

و في هذا الصدد يرى الدكتور عبد العزيز التويجري أن "الخطاب الإسلامي باعتباره معبرا عن الحالة الإسلامية في عموميتها، يتفاوت

69- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، 2004ص157

70- نفسه ص164

قوة وضعفا، اعتدالا وتطرفا، قدرة وعجزا، اكتمالا وقصورا، من بيئة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر، سواء على المستوى الداخلي، أو على المستوى الخارجي. ويمكن تشخيص هذه الحالة في مظاهر أربعة:

- **أولهما**: الضعف العام الذي يطبع كثيرا من أنماط الخطاب الإسلامي، على مستوى المضمون الذي يتجلى في تراجع العلم أمام اكتساح الجهل، أو فشو ما يصطلح عليه بالأمية الدينية، مما يظهر في هشاشة المحتوى، وفي الفهم المغلوط للقضايا والأمور التي يتوجب معالجتها من المنظور الإسلامي وتقديمها إلى الرأي العام داخل العالم الإسلامي، ومخاطبة الرأي العام العالمي بها.
- **ثانيها**: الارتجال والعفوية بسبب غياب التخطيط وعدم الأخذ بالأسلوب العلمي في إخضاع الموضوعات والقضايا والمواقف المعروضة والحالات القائمة للدراسة المتخصصة، والاعتماد على القدرات الذاتية، وعلى المبادرات الفردية في غالب الأحيان، والنأي عن التعاون والتكامل وتنسيق الجهود وتضافرها، والعزوف عن المواجهة الجماعية المتراصة والمتضامنة والمترابطة لما يستجد من ظروف وتطرأ من متغيرات تقتضي التعامل معها أو التصدي لها أو الرد عليها.
- **ثالثها**: ضيق الأفق ومحدودية الرؤية والتركيز على اللحظة الحالية، وحصر الاهتمام بها، من دون التطلع إلى المستقبل، والعمل على المديَيْن المتوسط والبعيد، وهو ما يتجلى في تحرك كثير من أنماط الخطاب الإسلامي داخل دائرة رد الفعل، وعدم اتخاذ المبادرة إلا في حالات نادرة.
- **رابعها**: انعكاس الاختلافات المذهبية والفكرية والثقافية والصراعات السياسية المحلية والإقليمية والدولية، على

الخطاب الإسلامي في مجمله، مما يجعله خطابا مشتتا، متعارضا، متعدد الرؤى، مفتقدا للترابط والانسجام."[71]

و بمنطق النقد ولغة الاقتراح، نرى أنه من المستحسن على الخطاب الإسلامي أن يتعامل مع تحديات هذا القرن العلمية والتكنولوجية، والثقافية والإعلامية، بمنطق المنافسة والفعل action وليس بمنطق المواجهة ورد الفعل reaction . من هنا ضرورة "الاهتمام بالعلم بإتباع مسارين متوازيين: أولهما التوسع في تدريس العلوم، في مختلف المراحل التعليمية، ووفق المناهج التربوية الحديثة، والأساليب المتطورة. وثانيهما إعطاء الأولوية للبحث العلمي في شتى الحقول العلمية وفي جميع التخصصات، والتركيز على توفير الوسائل المادية والفنية والأكاديمية لتطوير البحث العلمي وتحديثه والارتقاء به إلى المستويات العليا، بحيث يقوم البناء التعلمي كله على أساس العلم، تدريسا، وتعليما، وبحثا، واستقصاء، وابتكارا، وتطويرا."[72]

كما أنه من المستعجل التفكير في المسألة التخطيطية والإستراتيجية، والرهان على الأجيال اللاحقة والاشتغال عليها. والتفكير الاستراتيجي يستدعي الصبر والرشد في التعامل مع معطيات الواقع المعقدة، وقد يستلزم كذلك كثيرا من الجهد المشترك بين مختلف مكونات المجتمع وممكناته، فرجال الأعمال والسياسيون والأكاديميون والعلماء والإعلاميون والرياضيون والفنانون، كلهم معنيون بأمر التجديد والنهضة. وقد نبدأ عند الخطوات الأولى ببعض التعثرات، لكن محاولة تجاوز ثقافة سوء الظن وشرطة الحرام، واللجوء إلى ثقافة الحوار والتجاوز والتواصل قد تكون بمثابة المقوم لتلك العثرات. وربما أضفنا في هذا السياق مسألة عوّدناها، بحيث قتلت فينا الثقة بالخطاب

71- نفسه ص164
72- نفسه ص79

الإسلامي وأفقدته مصداقيته، وهي كثرة الكلام والتنظير وقلة الفعل والإنجاز.

"و من نافلة القول أن مستقبل الخطاب الإسلامي من مستقبل العالم الإسلامي، فبقدر ما تتطور المجتمعات الإسلامية وتتغير نحو الأحسن والأفضل والأرقى، بالتغلب على المشاكل وبحل الأزمات وبتسوية الأوضاع، وبالقضاء على الفقر والأمية والتخلف، يتجدد الخطاب الإسلامي، ويتغير ويرتقي إلى المستوى الذي يجعله مسايرا للمتغيرات، مستجيبا للطموحات، ومنسجما مع هوية الأمة ومعبرا عن خصوصيتها ومدافعا عن مصالحها. ولا بد من الإشارة في هذا السياق، إلى أن الخطاب الإسلامي ليس محصورا في الوعظ والإرشاد، ولكنه كل الخطاب الذي يعبر عن خصوصيات الأمة الإسلامية ويدافع عن المصالح العليا للعالم الإسلامي، ويقدم الصورة الحقيقية عن الإسلام والمسلمين، ويصحح الأخطاء والمغالطات، ويفند الشبهات، ويدحض التهم، ويتصدى بسلاح العلم والمنطق وباللغة المناسبة، للحملات المغرضة التي تتعرض لها الأقطار الإسلامية جميعا." [73]

2• المجتمعات المفتوحة

تأتي فكرة المجتمعات المفتوحة كفكرة جديدة في إطار كلامنا عن التغير والتطور الحاصل في السيرورة الطبيعية للمجتمعات وللإنسان، المكون الرئيسي لهذه المجتمعات. وهي في الأصل مؤخوذة من فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، حيث يتحدث عن فكرة المجتمع المفتوح كضد للمجتمع المغلق. ونحن آثرنا جمعها إلى مجتمعات مفتوحة بسبب تعدد واختلاف طبيعة المجتمعات من

73- نفسه ص167

النواحي السياسية والأنثربولوجية، وبسبب أن بوبر كان يركز في كتابه "المجتمع المفتوح، وأعداءه" على المجتمع الغربي بشقيه الرأسمالي والإشتراكي، وعلى الحضارة الغربية، "فهو كثيرا ما يستعمل عبارة "حضارتنا الغربية"، لكنه يقدر ويحترم الحضارات الأخرى، ويعلل حديثه عن إسهاماتها بشكل مستقل تفصيلي، احتراما للمنتمين إليها، الذين هم أحرى وأولى وأصدق من يعبر عنها."[74]

و نحن اخترنا فكرة المجتمعات المفتوحة، لأننا شعرنا شعورا واعيا بضرورة الكلام عنها في بحثنا هذا، وذلك لما لضرورتها هاته من أهمية في معرفة المجتمعات العربية / الإسلامية المعاصرة. فهذا البحث يبحث في مدى فهم الخطاب الإسلامي لهذه المجتمعات وفي درجة مساهمته في محاولة إيجاد حلول لمشاكلها وطرح بدائل حضارية لائقة. ومعلوم أن جل المجتمعات الإسلامية المعاصرة أصبحت خاضعة لمنطق العولمة والحداثة، سواء شعرت بذلك أو لم تشعر، وقد حاولنا إبراز بعض معالم هذا الخضوع في المباحث السابقة. وهذا الخضوع إنما كان سببا، وفي بعض الأحيان نتيجة لتحول هذه المجتمعات في بعض مناحي حيواتها إلى مجتمعات مفتوحة. "فالمجتمعات المفتوحة ليست مجتمعات مستقرة ثابتة جدا، لأنها عكس المجتمعات الديكتاتورية معرضة للنقاش النقدي، وللمراجعة المستمرة الدائمة للحلول المعتمدة"[75]، والتي تكون في أغلبها مصبوغة بالطابع السياسي. على أن كل "الحلول السياسية شبيهة بالحلول العلمية، لا يمكنها أبدا، أن تكون أكثر من حلول مؤقتة، وأنها دائما مفتوحة على التحسين."[76]

74- مذبوح، الخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للناشرون، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 340

75- نفسه ص 300 42

76- نفسه ص300

إن أساس أي مجتمع مفتوح هو حرية القدرة النقدية للإنسان، وهذا شيء نعرفه موجدا في المجتمعات المتقدمة، لكنه قليل في مجتمعاتنا العربية / الإسلامية، على اعتبار أنها لم تعبر بعد مرحلة الانتقال من مجتمعات مخيالية، لا شعورية إلى مجتمعات عقلانية، نقدية. أو ربما لم يتسن لها الانتقال لاعتبارات سياسية داخلية.

و إن إدراجنا لفكرة المجتمعات المفتوحة في هذا المبحث جاء، عن قناعة واعية منا، كدعوة مفتوحة للخطاب الإسلامي المعاصر للاشتغال عليها بجدية وعمق أكبر. وهذا يدخل في إطار دراسة المجتمعات المخاطَبة ومعرفة احتياجاتها والنظر في مستقبلها. وقد لا يكون هذا بالضرورة في سياق الاشتغال بوسائل السياسة، وإنما رجاؤنا المبتغى هو تغيير القواعد التي توجه تحرك مجتمعاتنا العربية / الإسلامية، بآليات تربوية تعليمية وبوسائل إعلامية مؤثرة وبأنشطة ثقافية وتثقيفية موجهة. أي العمل على إنشاء مؤسسات تشتغل وفقا لمنظور متقارب في إعادة تأهيل هذه المجتمعات على حساب متطلبات العصر وتحدياته.

إن مقصودنا بالمجتمع المفتوح هو ذاك "المجتمع الذي لا يُكتب فيه الاحتكار لأيّ دينٍ أو إيديولوجيا بعينهما، بل يسوده اهتمام نقديّ بالأفكار الجديدة كائناً من كان، وما كان، مصدرها. والذي من ميزاته أن تكون عمليّاته السياسيّة مشرعة على الناس لامتحانها ونقدها، فيما تشيع فيه حرية السفر وتتضاءل الى الحدّ الأدنى القيود المفروضة على التبادل التجاريّ مع البلدان الأخرى، بينما يكون هدف التعليم توسيع آفاق الطلبة وحضّهم على الإبداع وليس توجيههم أو تعيين الحقيقة لهم."[77]

77- الإدريسي، عبد المغني، ما هو المجتمع المفتوح؟www.ejabat.google.com

"وكان أوّل من عمّم تعبير "المجتمع المفتوح"، وكذلك نقيضه "المجتمع المغلق"، الفيلسوف البريطانيّ كارل بوبر في كتابه الصادر عام 1945 "المجتمع المفتوح وأعداؤه"، وإن اعترف هو نفسه بأنه استقاهما من هنري برغسون الذي استخدم المصطلحين في 1932. وفي الحالات جميعاً، فهناك الكثير مما يجمع بين نظرتي هذين الفيلسوفين لموضوعهما هذا: فالاثنان اعتبرا المجتمع المغلق صغيراً تلعب فيه الروابط المباشرة والوجاهيّة (وجهاً لوجه) دوراً ملحوظاً. وهو، بالنسبة الى برغسون، مجتمع مركزيّ وثبوتيّ قليل الحركة وغير تقدّميّ، دينه سلطويّ وأخلاقيّته إطلاقيّة وعاداته جامدة لا تتزحزح. أما بوبر فركّز على مناهضة المجتمع المغلق للعلم والتجديد ونظرته السحريّة والقبَليّة. وكان برغسون قد أضاف ملمحاً آخر الى المجتمع المغلق لم يتطرّق إليه بوبر، هو أن قيادته تتعامل مع الحرب على جيرانها بوصفها طريقة مرغوبة في توطيد لحمة المجتمع المغلق وطرق عيشه ووعيه وحاكميّته."[78]

ولنقرأ ما كتبه صلاح الحرابي في مقاله "كارل بوبر: فيلسوف الانفتاح وعدو الشمولية"، حتى نفهم أكثر مفهوم المجتمع المفتوح كما قدمه كارل بوبر: "أعداء المجتمع المفتوح هي الأفكار الشمولية التي تتضمن شموليتها انغلاقها فهي تقدم تصورا متكاملا منتهيا لتكون وتطور المجتمع التاريخي ومن هنا فهي تؤدي بالضرورة إلى الوقوف في وجه الأفكار المخالفة بل وقمعها ومن هنا ترافقت ، على مدار التاريخ البشري، المذاهب الشمولية والقمع والديكتاتورية والاستبداد. الشيوعية وستالين النازية وهتلر الأديان والملوك في القرون الوسطى. كانت هذه متلازمة تثبت باستمرار خطر الأفكار الشمولية. المجتمع المفتوح هو المجتمع الديموقراطي الذي لا

78- نفسه

يحكمه تصور نهائي مثالي محدد بل يسير بخطوات متتابعة يسيّرها المحاولة المستمرة للتطور والتقدم محاولة منفتحة على الأفكار والتوجهات وغير محكومة بأفكار مسبقة."[79]

كما يرى بوبر أن الطابع الجوهريّ للمجتمع المفتوح هو استخدامه غير المحدود للعقل النقديّ. "والحال أن بوبر سجّل وجود حركات وقوى وأشخاصاً عاشوا قبلاً، لا سيّما في الغرب، ودفعوا في هذه الوجهة. لا بل اعتبر ان بعض النجاحات التي تحقّقت على هذا الصعيد أنما أثارت لدى بعض كبار الفلاسفة والمفكّرين، كأفلاطون في اليونان القديمة، حنين الرجوع الى المجتمع المغلق. ذاك ان العيش في مجتمع مفتوح قد يكون متعباً لصاحبه ومعذّباً، فيما الناس قد لا يكونون سعداء بالمعنى البسيط والكسول الذي يعرفونه في المجتمع المغلق. فهم قد يتذمّرون مما أسماه بوبر "توتّر [أو ضغط] الحضارة". بل ربما تخلّى البعض منهم، تطوّعاً وبسعادة، عن العبء الذي ترتّبه عليهم مسؤوليّتهم الفرديّة في المجتمع المفتوح، سعياً وراء العودة الى دفء وأمان مُتَخيّلين في المجتمع المغلق."[80]

وقد "خصص بوبر كتابه "المجتمع المفتوح وأعداؤه" لنقد أبرز الفلاسفة الشموليين أو الفلاسفة الذين أنتجوا أنساقا فكرية شمولية. ولا ننسى هنا أن بوبر بدأ كتابة هذا الكتاب في نفس اليوم الذي استقبل فيه أخبار غزو النمسا من قبل ألمانيا الهتلرية. ومع هذا فلم يرد أي ذكر للحرب والأحداث الجارية. استعاد بوبر الجذور التاريخية للمذاهب الشمولية ابتداء من اليونان. خصص فصلا أوليا لهيراقليطس الفيلسوف الذي اكتشف فكرة التغير. "إنك لا تستطيع

79- الحرابي ، صلاح، بوبر: فيلسوف الانفتاح وعدو الشمولية، منتديات المركز الأكاديمي لتجميع الدراسات والبحوث العلمية.www.ac.ly/vb

80- الإدريسي، عبد المغني، ما هو المجتمع المفتوح؟www.ejabat.google.com

أن تنزل مياه النهر الواحد مرتين". كانت هذه الفكرة مزلزلة ولكن إعاقتها جاءت بالذات من خاصية كل مذهب تاريخي وهي ربط كل تغيير بقانون المصير الحتمي والثابت. أما الفيلسوف الشمولي التالي كان أفلاطون، ونقد بوبر له يحمل الكثير من الجدّة والإثارة. صورة أفلاطون هنا تختلف عن المتعارف عليه. فهنا يبدو ضد الديموقراطية والانفتاح ومؤسسا لنظام حكم شمولي يقوم على "إيقاف التغيير" في المجتمع عن طريق تثبيت الطبقات وتعزيز الفواصل بينها ومنع أي تحولات في ما بينها. وأكثر من ذلك أن أفلاطون يبدو مؤسسا لعودة الحكم الارستقراطي بحكم أنه سليل إحدى الأسر الأرستقراطية الكبرى ويرى بوبر الفيلسوف الذي يحكم في جمهورية أفلاطون المثالية هو أفلاطون نفسه. أي أنه صمم كل الصفات التي يشترط أن تتوفر في الفيلسوف الحاكم على مقاسه هو تحديدا. وإن بدت الأحكام الأخيرة غير مبررة بما فيه الكفاية إلا أن شمولية فكر أفلاطون تبدو ظاهرة للعيان وتأتي في طريق مخالفة لطريق أستاذه الكبير سقراط. سقراط الذي لم تقول قراءة آي. اف. ستون في كتابه "محاكمة سقراط" أنه عدو للديموقراطية أيضا!"[81]

"وفي كتابه المذكور أعلاه هاجم بوبر سائر العقائد المناهضة لفكرة المجتمع المفتوح، لا سيّما منها تلك القائمة على هندسة اجتماعيّة ما. لكنّه طرح، في المقابل، فكرة "النفعيّة السلبيّة" التي ترى أن وظيفة الحكومات ليست إحداث زيادة مباشرة في حجم السعادة، بل إحداث خفض متواصل في ما هو معروف من الألم. بهذا، ومن دون أيّة برنامجيّة إيديولوجيّة توجيهيّة مسبقاً، يتمّ رفع نسبة السعادة. وقد اعتبر بوبر أن "التاريخانيّة" و"المستقبليّة الأخلاقيّة" وسائر أشكال

81- الحرابي ، صلاح، بوبر: فيلسوف الانفتاح وعدو الشمولية، منتديات المركز الأكاديمي لتجميع الدراسات والبحوث العلمية. www.ac.ly/vb

الحتميّات والرؤى المسبقة خصوصا للمجتمع المفتوح الذي لا يقوم إلا على منهجيّة فردانيّة."[82]

فتأسيسا على ما سبق يُستنتج أن تحقق المجتمع المفتوح رهين بتوفير شروط الحرية والإبداع والعقل النقدي والمجهود الفردي والمشاركة الجماعية."بيد أن المؤكّد أن الانتصار النهائيّ للمجتمع المفتوح، ومهما اختلفت تفاصيل تعريفه، لا يتحقّق إلاّ مع انتصار الحداثة والعقلانيّة."[83]و مما قد يساعدنا في تكوين رؤية مفاهمية أكثر وضوحا عن فكرة المجتمع المفتوح هو ما كتبه الدكتور لخضر مذبوح في كتابه "فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر" حول انبثاق المجتمع المفتوح مؤكدا أن:

"بوبر يستعمل كلمة "مغلق" للنسق النظري، الدوغماتي، أو النظام السياسي القبلي المغلق القومي أو الأممي على حد سواء. فكما أن النزعة السيكولوجية أو الاجتماعية تبني نظريتها على أساس صحة المصدر، الذي يعود إلى تقرير الذات، وبالتالي أحكامها، ومعرفتها تسلطية دوغماتية، مغلقة، فكذلك النظريات الاجتماعية، والنظم الاجتماعية المبنية على نظرة تاريخانية، تعتقد القدرة على التنبؤ بمصير التاريخ، والتي تعتقد أن هناك مجموعة معينة من قبل التاريخ في مصير لا يعرفه إلا التاريخانيون، يجعل قبيلة أو أشخاصا أو طبقة أو أمة أو دولة قومية، يختص بأداء أدوار خاصة في مسار التطور التاريخي الحتمي، كقبيلة أفلاطون، وفكرة شعب الله المختار اليهودية، وفكرة الدولة القومية، والجنس الراقي الآري لهيجل، وطبقة البروليتاريا لماركس، فأعضاء مجتمعات كل هذه الأنظمة كما يقول بوبر عنصريون ذاتيون فاشيون، يفكرون بدمائهم لا بأفكارهم،

82- الإدريسي، عبد المغني، ما هو المجتمع المفتوح؟www.ejabat.google.com
83- نفسه

عكس المجتمع المفتوح، القائم على فكرة مجردة، المنطلقة من ضرورة اجتماع البشر على اختلاف ألوانهم وألسنتهم، وآفاقهم وعاداتهم وتقاليديهم وطبقاتهم، امتيازهم الووحيد هو إنسانيتهم التي يتقاسمونها سواسية، ويعملون على ترقيتها وتذليل الصعوبات والمشاق التي تسلبها، والحرية والانعتاق والتسامح، والاخختلاف والتعدد الإثني والديني والفكري والسياسي وهو السمة الرئيسية لنظامها السياسي الذي يكون ديمقراطيا، مفتوحا على التعديل والتحسين، والتبديل تمما مثلما هي النظريات العلمية والفلسفية ذات طابع افتراضي، مفتوح على النقد والاختبار والتفنيد والتعزيز أيضا."[84]

إن عدم معرفة طبيعة مجتمعاتنا المعاصرة كان من ضمن الأسباب التي أدت إلى إخفاق الخطاب الإسلامي في التفاعل معها من أجل التواصل الفعلي التغييري. وكان تركيز الخطاب الإسلامي المفرط على الجوانب التنظيرية والتأطيرية، وخطابه المتمحور حول إستمالة العاطفة واللاشعور وتحسيس المخَاطَب بالمسؤلية اتجاه ما يقع حوله، وعدمِ الاهتمام بالجانب العقلي والنقدي والإبداعيِ في شخصية المخَاطب، وكذلك عدم تحفيزه على التغيير،خطأً منهجيا كبيرا أدى به إلى معاملة الفرد والمجتمع بنظرة شمولية مغلقة وتأطيرية مسبقة، تعتمد على اجتهادات تقليدية في فهم الفرد والمجتمع وسيرورتيهما. إلا أنه على عكس هذا، فالمجتمع المفتوح "يعتمد سياسة الإصلاح خطوة خطوة، لأن الأفكار المسيرة له، ليست يوتوبيا، بل هي نتيجة جهد مضن من قبل أعضائه، في بحثهم

84- مذبوح، الخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للناشرون، بيروت ـ لبنان، 2009 ص 335

وتثبيتهم لمعقولية البناء الاجتماعي الذي يتداولونه ويتناقشون حول طريقة إقامته وتدعيمه وتحسينه ديمقراطيا بطريقة سلمية متدرجة بدون اللجوء إلى الثورة الدموية والعنف أو إلى إقامة أنساق من التبريرات الاجتماعية والسياسية تبرر اللجوء إلى العنف كضرورة فكرة الاستبداد المستنير والديكتاتورية البروليتارية، للوصول إلى المجتمع المثالي الذي ترسمه خيالات اليوتوبيا. فأعضاء هذا المجتمع واقعيون جدا، ولا يطمحون إلى ما يتجاوز إمكانياتهم وقدراتهم الإنسانية، التي يؤكدون أنها ليست معصومة وعرضة للخطأ."[85]

"إن مفهوم المجتمع المفتوح عند كارل بوبر، ليس شكلا لنظام سياسي أو حكومة، بقدر ما هو شكل للتعايش الإنساني، الذي تكون فيه حرية الأفراد، وتغلب النزعة السلمية، وغياب العنف بين أفراده، وحماية الأقليات، وحماية الضعفاء، هي قيم أساسية، تلك القيم التي يعتبرها بوبر أصبحت تحصيل حاصل في المجتمعات الغربية المعاصرة."[86]

لقد أصبح من المفترض على الخطاب الإسلامي وهو يواجه التقلبات السريعة والمركبة لهذا والتي تنعكس بالدرجة الأولى على الفرد والمجتمع ، أن يتعاطى مع هذه الموجات والتحولات بشكل أكثر علمية وانفتاحا، وأن يركز على النظرية الإيبستيمولوجية في محاولاته فهم المتغيرات الراهنة، عوض الاشتغال على مسألة التغيير والإصلاح بالأطر القديمة والوسائل التقليدية والأساليب المغلقة.

و بدون الإطالة والاستطراد في استعراض وتشخيص أحوال المجتمعات العربية / الإسلامية، فلسان حالها أكبر مشخص لها، نقول أن المحاولات والتجارب الإصلاحية المتكررة في حقل الإصلاح

85- نفسه ص335
86- نفسه ص336

الإسلامي لم تتمكن في غالبها من تعميق نظرتها لمجتمعاتها وللظروف السياقية التي تحيط بها. وهذا شرط ضروري لإنجاح عملية التواصل من أجل التغيير والتقدم. وربما دعانا واقعنا الحضاري الحالي إلى استنهاض قوانا الروحية والعقلية لمعاودة إحياء شروط النهضة الحديثة، لكن بطرق أكثر عمق وتأنٍ من سابقاتها، وربما كنا في وجوب كتمان هذا النهوض والاشتغال عليه بصمت ورويَّة.

إن العمل الإصلاحي الجديد يستلزم الاشتغال على محاولة إرساء قواعد حضارية تمكن لإنسان هذا العصر من رؤية نفسه والمحيطين به برؤية أخلاقية وعلمية وانفتاحية، أكثر منها مادية واستهلاكية وانغلاقية. وهذه القواعد الحضارية تستلزم بدورها مشاريع ضخمة تتكلف بوضع الأسس الاستراتيجية لإنجاحها، في صورة مؤسسات اجتماعية واقتصادية وتربوية وإعلامية مؤثرة وموجهة.

3• من أجل حياة إنسانية كريمة

"إن العيش في عالم يسوده التوافق يقتضي التخلي عن النظرة التصادمية القائمة على التقسيم الثنائي للعالم إلى أصدقاء وأعداء. أي التوقف عن اعتبار أن هناك عالم السلم والديموقراطية والحرية والكرامة والحقوق؛ وهو مواجه ومهدد من عالم الفقر والقهر والجهل والتطرف والاستبداد. فحل النزاعات لا يتم بمنطق القوة ولا بوسائل القهر والإكراه، بل بإقامة حوار يتجاوز المصالح الضيقة ليراعي المقاصد الكلية والقيم الأخلاقية النبيلة. ولن يتحقق هذا إلا بتغليب صوت الحكمة وجعل حكماء العالم يتحاورون. فغاية الحكيم هي تجاوز المتغير والظرفي ليربط تحليلاته بما هو عام وشمولي. قوامه في ذلك الاجتهاد والمساءلة النقدية المتحررة من مختلف الضغوط. فهو يعالج الأمر المنظور بنظرة شمولية ونقدية تدفعه الرغبة في درء

المفاسد قبل جلب المصالح. ذلك أن الحكيم ينهض بعبء النظر بطريقة اجتهادية وشمولية، لأن الحكمة تلزمه الصدق في القول والإخلاص في العمل. كما أنه لا يبتغي بنظره التكسب والمباهاة، ويتجنب كل أسباب الفتنة والفرقة. فالحكمة فكر وعمل. فهي تطلب لتُعلم ويعمل بها».[87] والدعوة هنا إلى حكيم يستوعب مشكلات العصر ويحاول إيجاد حلول لها وجلب بدائل حضارية لتجاوزها، هي دعوة للخطاب الإسلامي المعاصر لتعلم الحكمة والرشد والعمل بهما من أجل حياة إنسانية لائقة.

و التفكير في هذا يعتبر من المرام والغايات الأولوية في أي مشروع إصلاحي إنساني، إسلامي كان أو غير إسلامي، يروم خدمة الإنسانية وتحقيق السلام العالمي. فقضايا من مثال التعددية والاختلاف والحرية والإبداع والتنوع والتعايش والتضامن والصفح وتبادل التجارب والخبرات والاحترام والتواصل الثقافي والديني والحضاري في شتى مناحي الحياة، كلها يجب أن تكون مناط اهتمام وعناية من طرف الخطاب الإسلامي المعاصر.

ونحن في هذا الجزء الأخير من الكتاب، وفي إطار استفزاز الخطاب الإسلامي من أجل الدفع به إلى الكونية، نريد أن نختم كلامنا حول الخطاب الإسلامي باقتراحنا لمسألة قد تكون من أكثر المسائل الخلافية إثارة للجدل وللنقاش في الدوائر الإسلامية، وعند الفقهاء والعلماء وخصوصا منهم الذين ألفوا العيش تحت أنظمة تفكير شبه شمولية. وهي مسألة يُنظر إليها من قبل كثير من المثقفين كشرط لإقلاع الخطاب والفكر الإسلاميين نحو التغيير والتجديد، وهذه المسألة هي : **استقلالية المؤسسة الدينية الإسلامية.**

87- عبادي، أحمد، الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق، مقدمة عن مجلة الإحياء، عدد26 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، نونبر،2007ص179

إن استقلال المؤسسة الدينية والمفكرين الإسلاميين، كما جاء على لسان الدكتور برهان غليون، «ليس شرطا لتطوير فكر إسلامي جديد فحسب، ولكن بالأحرى لتجديد الفكر الإسلامي في مجالاته المتعددة الكلامية والفقهية والاجتماعية والاعتقادية. فالاستقلال هو شرط التفكير الحر. كما هو شرط تحرير الفكر الإسلامي من طلبات ومتطلبات السلطة وبالتالي وضع المجتمع ومصالحه وميادين نشاطه المختلفة وإعادة بنائها في محور النظر الرئيسي. فالمجدد الإسلامي يجب أن يكون مفكرا إسلاميا مستقلا لا يصدر في تفكيره عن منطق السلطة مهما كانت. كما أنه لابد أن يتمتع بسلطة معنوية يستمدها من علمه وثقة الجمهور به.»[88]

قد يبدو الحديث عن استقلالية المؤسسة الدينية كإشارة ضمنية إلى مسألة فصل الدين عن الدولة أو علمنة الدين، أو قضية ارتباط أو انفصال الدين بالسياسة وبتدبير المجال العمومي، وقد يكون هذا صحيحا في بعض الطروحات والقراءات. إلا أننا في سياقنا هذا لا نبتغي إثارة هذه القضايا، بقدر ما نروم التوصل إلى قراءة علمية أصيلة للدين، مجانبة لكل تأويل خارج عن دائرة البحث الجاد عن الحكمة في الفهم والموضوعية في الطرح. ولذلك فمرادنا بمعنى الاستقلالية هنا هو ذلك التعاطي مع الشأن الديني الإسلامي بمنهجية إبستيمولوجية قد تحقق المراد العميق من الدين ومن التدين.

وفي هذا السياق يمكننا طرح بعض الفروضات التي قد تساعدنا على إيجاد أول الطريق في اتجاه الكشف عن ماهية الدين الإسلامي. وذلك من قبيل: لماذا أنزل الإسلام؟ أ لينقذ البشرية من الضلال والفساد وبالتالي يريهم طريق الحق والرشاد من أجل دخول الجنة والنجاة من النار؟ أو جاء من أجل تنظيم حياة الناس اليومية في جميع

88- غليون، برهان، العرب وتحولات العالم ، دار الفكر، دمشق ـ سورية، 2004 ص253

مناحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ أو جاء من أجل تأطير الحياة الشخصية للفرد؟ أم جاء من أجل كل هذا؟ ثم إذا ما تمكنا من إيجاد أجوبة لمثل هذه الأسئلة، فهل أفلحنا في إيجاد السبل والمناهج لتطبيقها ممارسة وجودية وتنزيلا عمليا؟ وإلى أي حد يمكننا الزعم بأننا نتمثل الإسلام تمثلا إيجابيا في علاقاتنا المركبة الداخلية والخارجية؟

قد نكون نعاود طرح مثل هذه الأسئلة من أجل تبين مغزى الدين، وذلك لأننا لم نستطع لحد الساعة التعرف على الصحيح والخطأ في أثناء تطبيق الدين سلوكا فرديا وممارسة اجتماعية. من هنا أهمية الوقوف الجاد والمتأنّ من جديد مع النصوص التأسيسية للإسلام من أجل تبين الحقيقة والطريقة في تنزيل الشريعة. وما نظن أن القرآن والسنة أنزلا إلا لهذا الغرض.

إن الإسلام دين إنساني، ونحن عُوِّدنا تأطيره وقولبته ليناسب إدراكاتنا للعالم وفهومنا لقضايانا ومستقبلنا. وقد اعتدنا قرائته بخلفيات ثقافية ذاتية وبمقاسات سياسية جاهزة. وربما كان هذا هو السبب وراء سعينا الحثيث في وقتنا الراهن نحو الدفاع عنه بسبب سوء تعاطينا المسبق معه كدين متجدد. فالملاحظ في هذه الأعوام الأخيرة أن جل الخطاب الإسلامي ينحو نحو نهج سياسة دفع التهم عن الإسلام وعن أهله، وأنه لم يصل بعد إلى مستوى تقديمه كمشروع كوني قادر على استيعاب التحديات العالمية والمتغيرات الاجتماعية.

إن عدم بحث الخطاب الإسلامي المعاصر عن اكتساب القدرة على التفكير في دراسة ومعرفة الإسلام، كدين سماوي وكنظام أرضي، بمعزل عن المؤثرات التاريخية والخارجية التي أدت إلى وصوله إلى الحالة التي هو عليها الآن، قد تسلب الإنسان الباحث عن الحقيقة وعن السعادة إمكانية البحث في النظرية أو الفرضية الإسلامية كحل

للمشاكل العالمية. ودعوتنا إلى استقلالية المؤسسة الدينية الإسلامية يأتي في هذا الإطار.

وقد نذهب بعيدا وندعي أن غالب الإسلام الذي يمارس حاليا من قبل الأفراد والمجتمعات، وخصوصا العربية منها، هو إسلام بيروقراطي أو نظامي، نسبة إلى الأنظمة السياسية. وقد نطرح فرضية أن الكثير من المنصفين لم يصل إلى حد الآن إلى إعادة طرح وتقديم الإسلام الأصيل authentic الذي قد يمثل الحل الوحيد لمشاكلنا الإنسانية ويشكل فعلا النظام العالمي البديل.

و نحن في هذا الإطار نرى أن خطابا إسلاميا واسعا قد يكون هو القادر على تمثيل الإسلام ومبادئه وقيمه، وتقديمه كنظام عالمي جديد. وقصدنا بخطاب إسلامي واسع، هو ذاك الخطاب الذي يتحلى بالشجاعة على نقد الذات ومراجعة الملفات ما دعت الضرورة إلى ذلك، ويملك القدرة على قبول الآخر والتواصل معه وتبادل بعض من الأفكار والتجارب معه. خطاب له من سعة الصدر ورحابة الأفق ما قد يمكنه من استيعاب قضايا العصر وتجاوزها، من خلال سعيه الصادق في اتجاه إرساء أرضيات ثقافية واجتماعية مفتوحة قد تعطي حظوظا أكثر لمرور وانتشار فكر التسامح وقبول الآخر، وتفسح مجالا أكبر للتواصل الإنساني والسلم العالمي.

الخاتمة

لا أحد يمكنه أن ينكر أن أحوال المسلمين اليوم !!!... وبالرغم من جهود الإصلاح والتغيير التي رفعتها، ولازالت ترفعها، الكثير من الجماعات والتنظيمات، وحتى بعض الأفراد للنهوض بالإسلام من جديد وإحياء أمجاد عصور الكرامة الإنسانية والازدهار العمراني التي أنتجت الحضارة الإسلامية، فإن واقع الأمة لازال يقبع تحت إكراه التخلف في جميع مستوياته. في هذا الخضم سؤال يُطرح :أين يكمن الخلل في جميع هته التجارب الإصلاحية؟ وهل فشل هته التجارب راجع إلى أسباب موضوعية أم أسباب ذاتية؟ وبين هذا وذاك أين يوجد الحل؟

ليس هذا أول بحث تساءل عن فعالية الطروحات الإسلامية في الإصلاح. لكنه، ربما، سعى، من خلال فصوله ومباحثه إلى نظرية تواصلية بين جهود كل الصادقين والمخلصين في مشروع النهضة الإسلامية، إسلاميين كانوا أو علمانيين، ورام، بواسطة الأفكار الجديدة المتضمنة فيه، استفزاز القائمين على الخطاب الإسلامي من أجل فهم آليات التغيير والإصلاح، والدفع به نحو تأسيس أرضية راشدة تهدف إلى تحقيق الحلم الإسلامي على غرار الحلمين الأمريكي والأوروبي.

لقد حاولنا بناء البحث على فصلين موسعين يبحثان في الخطاب الإسلامي الراهن ومدى استيعابه لمقتضيات العصر وخصوصا مقتضى الحداثة ومقتضى التواصل. فأول الفصول حاول تحديد معنى هذه المفاهيم التي تتسم بالعائمية والضبابية في كثير من الكتابات. والفصل الثاني كتب في جدليات فكرية وثقافية وحتى سياسية تتخذ من موضوع الإسلام قضايا للنقاش والسجال اللاجدوي، وطرح في المقابل بعضا من الأفكار القلقة التي يمكنها أن تساهم في الرفع من مستوى النقاش الكلامي إلى مشروع تواصلي جاد يأخذ بيد مسلمي القرن الواحد والعشرين والأجيال اللاحقة إلى تحقيق النضوج وفعالية العصرالمعقد. ولقد كان من ضمن ما تساءل عنه البحث في هذا الفصل، هو حظ الموسوعية من فكر الإسلاميين والعلماء، ومدى مساهماتهم العملية في اتجاه مشروع الحداثة والتواصل، وما مدى استجابة الخطاب الإسلامي لإشكالياتنا الإسلامية والعربية؟ أما وقد جاءت فصول ومباحث هذه الورقة على هذا الشكل، فلأننا حاولنا أثناء بناء هذا البحث الاعتماد، ما أمكننا، على منهج الإيحاء والإشارة، عوض السرد التحليلي البطولي. وقد حاولنا تضمين كل جزء وكل مبحث أفكارا متسائلة، قد تحتاج الواحدة منها إلى دراسة معمقة وبحوث منفردة.

وختاما نقول إن الخطاب الإسلامي، بصفته منتوجا بشريا بكل ما يحمل معنى البشرية من لا عصمة وانعدام لليقين، يتصف بطابع افتراضي وتخميني ومؤقت. ولما كانت فكرة التفتح ضرورية للتقدم العلمي والمعرفي كما رأينا، فإنها قد تكون صالحة للتطبيق على الخطاب الإسلامي من أجل تطويره ، باعتباره يشتغل بالعلم والمعرفة .ثم إن استقراءً للمنهج العلمي أو لبعض من المناهج العلمية التي اشتغل عليها وبها الخطاب الإسلامي طوال مدة عمله، يبين على مدى استجابة

بعض من هذا المنهج إلى النظريات العلمية ومناهجها الكلاسيكية الدوغماتية المغلقة المؤسسة على حتمية قاهرة صاغ منها الخطاب الإسلامي تعميمات وتنبؤات زعم أنها صورة صادقة ناطقة معبرة عن المجرى الفعلي لقوانين الطبيعة وسير الأفراد والمجتمعات بناء على منطق لاماركي حتمي.

من هنا فإن قرائتنا النقدية للخطاب الإسلامي في ظل المشاريع الإصلاحية داخل العالم العربي الإسلامي؛ سواء تلك التي قادتها بعض التيارات والحركات والجماعات، أو تلك التي جاءت بها بعض الأنظمة الحاكمة؛ كانت مبنية على منطق الكشف العلمي البوبري التخميني والافتراضي المفتوح. ذلك المنطق المتحرر، ما أمكنه، من ذاتية الناطق به بواسطة تقليد النقاش النقدي الذي يعتمد الحجة والمناظرة في فحص كل منطوقاتنا سواء المتعلقة بالعلم الطبيعي أو بالعلم الاجتماعي. وكما يقول الدكتور الخضر مذبوح في كتابه فكرة التفتح "فإن مسار المعرفة الإنسانية التطوري الطويل يشهد أنها سلسلة من التصحيحات والتعديلات التي أدخلها الإنسان على أجوبته إزاء المشكلات التي واجهته بها بيئته ومحيطه."

المراجع/ البيبليوغرافيا

أولا العربية :

1- القرآن الكريم

2- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، الجزء الثالث، المركز الوطني للبحث العلمي والتقني، الدار البيضاء ـ المغرب،2005

3- أبو سليمان، عبد الحميد، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، المجلد الأول، دار السلام، القاهرة ـ مصر،2007

4- أوكونور، جوزيف، أيان ماكدرموت، فن تفكير الأنظمة: مهارات أساسية للإبداع وحل المشكلات، ترجمة مكتبة جرير، مكتبة جرير، الرياض ـ المملكة العربية السعودية،2004

5- الأنصاري، فريد، الفطرية، بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام، الكلمة للطبع والإشهار، مكناس ـ المغرب، 2007

6- أركون محمد، أين هو الفكر الإسلامي، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة وتعليق هاشم الصالح، دار الساقي، بيروت ـ لبنان،1995

7- أفاية، محمد نور الدين، الحداثة والتواصل، في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، 1998

8- البشير، عصام، المنطلقات الأساسية للخطاب الإسلامي، محاضرة في مؤتمر الهدي النبوي في الدعوة والإرشاد بمدينة أبو ظبي، أكتوبر 2004

9- البنا، فؤاد، انتقام الأفكار، جذور الإعاقة الحضارية في فكر المسلمين، مؤسسة أبرار، صنعاء ـ اليمن،2009

10- البوطي، محمد سعيد رمضان، من الفكر والقلب: فصول من النقد في العلوم والاجتماع والآداب، مكتبة الفارابي، دمشق ـ سوريا،1994
11- التريكي، فتحي، فلسفة التنوع، عيون، الدار البيضاء ـ المغرب، 1992
12- التويجري، عبد العزيز بن عثمان، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، القاهرة ـ مصر،2004
13- الجابري، محمد عابد، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مجلة مواقف، العدد 32، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ـ المغرب، 2004
14- الجابري محمد عابد، في مسألة الإصلاح، مجلة مواقف، العدد 33دار النشر المغربية، الدار البيضاء ـ المغرب، 2004
15- الجبوري، عادل، الإسلام والغرب قراء ات معاصرة، دار الهادي، بيروت ـ لبنان،2003
16- السيد رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997
17- الشيكر، محمد، هايدغر وسؤال الحداثة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ المغرب، 2006
18- العلواني، طه جابر، أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام، القاهرة ـ مصر،2007
19- العلواني، طه جابر، السياق: المفهوم، المنهج، النظرية، مقال عن مجلة الإحياء، عدد26 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، نونبر،2007
20- الكتاني، محمد، الخطاب الإسلامي.. ومتطلبات المرحلة الراهنة، مجلة الإحياء، عدد 27، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، فبراير2008
21- المسدي، عبد السلام، نحو وعي ثقافي جديد، الصدى، دبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 2010
22- المؤدب عبد الوهاب، أوهام الإسلام السياسي ، ترجمة محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب،2002
23- المؤدب عبد الوهاب، الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بُتي، ترجمة كمال التومي، مراجعة محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، 2010
24- النجيري، محمود، الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي: مع دراسة في اختيارات ابن القيم الجوزية، روافد، الكويت،2008

25- بلقزيز، عبد الإله، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، 2008
26- بنيس، وارين، كيف تصبح قائدا، الكتاب الكلاسيكي عن القيادة، مكتبة جرير، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، 2007
27- بوبر، كارل، أسطورة الإطار،في دفاع عن العلم والعقلانية،تحرير مارك أ.نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 292، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أبريل / ماي2003
28- تاجا، وحيد، الخطاب الاسلامي.. إلى أين؟ دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 2006
29- حسن، محمد كمال، مناهج تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري، ترجمة ومراجعة عبد العزيز برغوث ويونس صوالحي، روافد، الكويت،2008
30- سانو، مصطفى قطب، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، روافد، الكويت،2007
31- سبيلا، محمد، بنعبد العالي، عبد السلام، الحداثة وانتقاداتها، نقد الحداثة من منظور عربي ـ إسلامي، في مجلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ـ المغرب، 2006
32- سبيلا، محمد، إشكاليات الفكر المعاصر، في سلسلة ضفاف، منشورات الزمن، الدار البيضاء ـ المغرب، 2009
33- سبيلا، محمد، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ـ لبنان، 2009
34- سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، تعريب أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2009
35- سروش، عبد الكريم، السياسة والتدين، دقائق نظرية وومآزق علمية، تعريب أحمد القبانجي، الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2009
36- شايغان، داريوش، ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الحموني، مراجعة مروان الداية، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، 2004
37- شرابي، هشام، المثقفون العرب والغرب، دار نلسن، السويد، 1999

38- عبادي، أحمد، الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق، مقدمة عن مجلة الإحياء، عدد26 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، نونبر،2007
39- عبادي، أحمد، السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، مجلة الإحياء، عدد25 ، دار أبي رقراق، الرباط ـ المغرب، يوليوز،2007
40- غريب، عبد الكريم، وجماعة من الباحثين، التواصل والتثاقف، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء ـ المغرب،2010
41- غليون، برهان، العوا، محمد سليم، النظام السياسي في الإسلام، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق ـ سورية، 2004
42- غليون، برهان، العرب وتحولات العالم ، دار الفكر، دمشق ـ سورية، 2004 ص243
43- قطب، سيد، في التاريخ.. فكرة ومنهاجا، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، 1993
44- كولن، محمد، فتح الله، طرق الإرشاد في الفكر والحياة، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، 2006
45- كولن، محمد، فتح الله، ونحن نقيم صرح الروح ، ترجمة عوني عمر لطفي أغلو، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة ـ مصر، 2004
46- مسلان، ميشال، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، كلمة، أبو ظبي ـ الإمارات العربية المتحدة، 2009
47- مذبوح، الخضر، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الدار العربية للناشرون، بيروت ـ لبنان، 2009
48- مقبول، إدريس، المخفي والمعلن في الخطاب الأمريكي، منشورات الزمن، العدد 53، الدار البيضاء ـ المغرب، 2007
49- ناصف، مصطفى، محاورات مع النثر العربي، سلسلة عالم المعرفة، رقم 218، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،فبراير 2007
50- ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، رقم 193، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير 1995

ثانيا الأجنبية:

1- Lorenz, Konrad, Karl Popper, L'avenir est ouvert, traduction Jeanne Etoré Champs Flammarion, France, 1995

2- Martin, Jean-Claude, le guide de la communication, Marabout, France, 1999

3- Mucchielli, Alex, Les sciences de l'information et de la communication, Hachette livre, Paris- France, 1995

4- Ramadan, Tarik, le temps de le réforme, Islam contre Islam, revue: manière de voir, le monde diplomatique 64, France, Juillet-aout, 2002

ثالثا: الويبليوغرافيا/ مصادر إلكترونية:

1- الحرابي، صلاح، بوبر: فيلسوف الانفتاح وعدو الشمولية، منتديات المركز الأكاديمي لتجميع الدراسات والبحوث العلمية.www.ac.ly/vb

2- نصر، عيدروس، الظروف التاريخية لنشؤ وتطور الفلسفة العربية الإسلامية،موقع الإشتراكي نت الإلكتروني.www.aleshteraki.net

3- حب الله، حيدر، علم الكلام الجديد: قراءة أولية، موقع العلم والدين في الإسلام.www.science-islam.net

4- مبارك، أحمد، الإطار التاريخي لنشأة الفكر الفلسفي عند العرب من خلال قراءة جديدة، -موسوعة دهشة. www.dahsha.com

5- ويكيبديا الموسوعة الحرة، فلسفة إسلامية.www.ar.wikipedia.org

6- الإدريسي، عبد المغني، ما هو المجتمع المفتوح؟
www.ejabat.google.com

تصميم مفصل

المقدمة **5**

الجزء الأول : محاولة في تحديد المصطلح والمفهوم **8**

الفصل الأول : الخطاب الإسلامي.. تناول مختلف..... **10**

1• خطاب عصر النهضة وامتداده (1875-1960)..... **10**

2• الخطاب الإسلامي المعاصر ومحاولة الخروج من النمطية.. **18**

3• الخطاب الإسلامي المعاصر: طرح جديد **24**

الفصل الثاني : الحداثة وكسر الدغماتية **29**

1• الحداثة من منظور عربي - إسلامي **30**

2• بين أصوات التحديث وأصوات الأسلمة **39**

3• فلسفة التفتح..... **49**

الفصل الثالث : التواصل والحاجة للاستيعاب **55**

1• هل الخطاب الإسلامي يتسع لانشغالات الإنسان المعاصر؟.. **57**

2• معوقات التواصل بين الذاتية والموضوعية..... **62**

3• من أجل تواصل أفضل **72**

الجزء الثاني : جدليات ومنظورات 79

الفصل الأول : نحو مُساءلة في الخطاب الإسلامي 82

1• نظرة نقدية في المشروع الإصلاحي الإسلامي..... 83
2• الخطاب الإسلامي ومبدأ القابلية للتفنيد 90
3• هل لوجهة نظر مُركَّبة من مكان؟..... 98

الفصل الثاني : علم الكلام الجديد 107

1• بين بين..... 110
2• ضرورة التحيين: فقه الاجتهاد مقابل فقه التقليد 125
3• نحو طَرق سُبل جديدة للبحث عن خطاب راشد..... 132

الفصل الثالث : الخطاب الإسلامي وعصر الحداثة والعولمة..... 139

1• الخطاب الإسلامي أمام ثورة القرن العشرين العلمية والثقافية 142
2• المجتمعات المفتوحة 150
3• من أجل حياة إنسانية كريمة 159

تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2016
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء
الهاتف : 05.22.25.98.13 / 05.22.25.95.04
الفاكس : 05.22.44.00.80 / 05.22.25.29.20
مكتب التصفيف الفني : 05.22.29.67.53/54
الفاكس: 05.22.48.38.72
الدار البيضاء