

قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر



الأستاذ الدكتور عبد الأمير كاظم زاهد

مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.
(إمام الصادق ع)

moamenquraish.blogspot.com

الْحَقُّ وَالْبَطْوِيُّ

قراءات في
الفكر الإسلامي
المعاصر



قراءات في الفكر الإسلامي المعاصر

الأستاذ الدكتور
عبد الأمير كاظم زاهد



الغارف للطبوعات

هوية الكتاب

اسم الكتاب: قراءات في
الفكر الإسلامي المعاصر
تأليف: الأستاذ الدكتور
عبد الأمير كاظم زاهد
القطع: ١٧×٢٤ سم
الاخراج: المؤسسة اللبنانية للإعلان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الصفحات: ٣٠٤ صفحة

الطبعة الثانية

ايلول - سبتمبر ٢٠٠٩م
رمضان ١٤٣٠م

جميع حقوق النشر محفوظة ومسجلة ولا يحق
لأي شخص أو مؤسسة أو جهة إعادة طبع أو
ترجمة أو نسخ الكتاب أو أي جزء منه إلا
بترخيص خطي من اصحاب الحقوق

الناشر



العَارِفُ لِلْمَطْبُوعَاتِ
شركة العارف للاعمال ش م م

بيروت- لبنان

TLF:00961 1 452077

العراق - النجف الاشرف

TEL: 00964 33 370636

+٩٦٤ 7801327828

Url:www.alaref.net

Email:arefli@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

خمسـة عشر قرناً، وسؤال الإسلام والحداثة، ثم سؤال التجديد في الفكر الإسلامي لا يزال هاجس المفكرين على مختلف خلفياتهم، فمنهم من يتبناه إشارة إلى استحالة قبول الإسلام للتحديث بوصفه نظاماً فكرياً توارثياً ومغلقاً ويعتقدون أن تفسيرات تلك النصوص عند الفقهاء والمفسرين جاءت على نسق النظام المغلق، وهذا ما تتبناه المنطلقات الفكرية الإنجيلية وحملة التوجهات التوارثية التي لبست لبوس العلمانية المتطرفة في أوروبا وأمريكا وتسربت إلى بعض أروقة المعرفة في عالمنا الإسلامي من بوابة الاغتراب الحضاري بالغرب ويرى آخرون وهم مخلصون في تجديد النص المفسر للأصول الإسلامية الثابتة (القرآن الكريم والسنة الصحيحة) بمفهومها الشامل لأقوال المعصوم وأفعاله وإقراراته، بيد أنه لا يجد مسلماً يحقق به متطلبات تحديث المنهج، وتراتبية المعرفة على حذر من أن يدخل في اشتباك موهوم مع المحافظين، الذين يحدوهم إخلاصهم لدينهم إلى التمسك بالموروث الإسلامي بكل أصنافه ومستوياته ونجاحاته، وحتى إخفاقاته وتشوّهاته وتموضع نصوصه.

هذه القضية السجالية يعبر عنها في الغالب في بحوث المناظرة بين القوى المحافظة وقوى التحديث الفكري بالصراع بين استراتيجيات الانكفاء والاغتراب.

أقول: إن هذا السجال يعد أبرز الدواعي العلمية لاكتشاف نقطة التوازن بين معصومية النص و يقينية الفكر الإنساني المؤسس على النص من جهة، وبين الواقع المعاش والواقع المستقبلي ومتطلباتهما من جهة أخرى.

ويبحثا عن نقطة التوازن هذه جاءت هذه القراءات في الفكر الإسلامي المعاصر بفصولها العشرة لتضيء أروقة الحوار، وتسلط القبس على مقتضياته.

- ١ -

إن مشكلة الخطاب العلماني العربي المعاصر، كما انتهى إليه البحث في الفصل الأول من هذا الكتاب مشكلة مركبة هيكلية ومنهجية واستدلالية..

فدواعي البحث: اكتشاف الطريق المؤدي إلى النهضة والتنمية وحقوق الإنسان، لكن يجب أن نفصل هذه الأهداف عن الفكر الذي يقربها أن يعتبر حاضنة لها ومنتجا فلسفيا لها حصرا، ولأجلها لا يمكن أن يتبنى الليبراليون القطيعة الكاملة مع تراث الأمة وثقافتها. تلك الثقافة المكونة لشخصيتها التاريخية، وإذا كانت الظروف قد أضفت ضبابية ما على قدرة الأمة على اكتشاف هويتها، وبان عجزها -مؤقتا- عن بلورة مشروعيها النهضوي، فلأن النهوض من سبعة قرون أغلقت فيها الاجتهاد وتعطل العقل والإبداع ليس يسيرا على أية أمة من الأمم.

ربما من المتاح أن يكون عندنا خطاب ليبرالي إسلامي نابع من كينونة ورحم الثقافة الأصيلة، كما هو حال الخطاب التنويري الأوربي الذي ظهر في القرن السادس عشر وما بعده من رحم التجربة الأوربية - ولم يستورد على علاقته - من ثقافة أخرى، إلا إننا نلاحظ أن خطابنا العلماني - يتسق مع الفكر الاستشراقي الغائي الإيديولوجي - الذي يتبنى الصدام بين الأديان والثقافات كمبرر للهيمنة؛ بل هو مرتبط بالذهن مع الهيمنة الغربية على بلدان العالم الإسلامي، لذلك يقترن ذلك الفكر - أيا كانت درجة موضوعيته - مع الاستعمار ومع القهر والاستلاب وتعطيل التنمية والنمو في عالم المسلمين المعاصر.

ورغم أن قرنا كاملا اصطفت كل السبل أمام الخطاب العلماني إلا أنه قد فشل في حشد الناس له، بل ربما كان أحد أسباب اختيار الناس للإسلام الأصولي الذي تحتشد أجيال العالم الإسلامي في قلاعه احتشادا ليس دائما يصلح لعرض الإسلام مشروعا عالميا لحضارة إنسانية سامية لأن دواعي ذلك الاحتشاد رد فعل على الهيمنة الغربية، ولذلك يعاد إنتاج الفكر الإسلامي على أساس المناقضة الكاملة للخطاب العلماني.

إن أسلوبا دوغماتيا يمارسه الخطاب العلماني المغترب لتشويه معطيات التجربة الإسلامية العلمية من دون أن يفرز بين المنتج الطبيعي لنصوص القرآن والسنة

المطهرة، وبين إفرازات الفهم الإنساني المتعدد لها، وربما يحسب أي انحراف عن معيارية النصوص معطيات إسلامية.

فوق ذلك لم يقدم خطاب العلمانيين في العالم الإسلامي (رؤية كونية) مستقلة عن التجارب الفكرية في أوروبا والتي هي محل نظر وحوار وأخذ ورد، بيد أن ذلك كله ليس سمة لكل الخطابات التجديدية للفكر الإسلامي، فهناك خطاب (نابع) من معطيات النص والتجربة الإسلامية الحديثة.

— ٢ —

فلقد ظهرت محاولات الدكتور سروش في إيران، في الوقت الذي وصفت مدرسته ومن يوافقه الرأي بأنهم يمثلون مدرسة الإسلام الحيوي المعاصر مقابل مدرستين إحداهما مدرسة الإسلام التقليدي الفقهي (خطاب الفقهاء)، والأخرى مدرسة الإسلام الحركي (خطاب الأحزاب والحركات الإسلامية) الإسلام السياسي.

لكن لا يزال الجدل الساخن سمة في عدم وضوح امتداد توصيف الدكتور سروش للتجربة الإسلامية بأنها تجربة تاريخانية، وربما ذهب أخيراً إلى أن التجربة النبوية أيضاً هي تجربة تاريخانية كلها، أو بعضها، مقابل كونها تجربة إطلاقية كما يذهب إليه المشهور السائد.

إن مدرسة (سروش) تتلقى يوماً محاولات نقدية مختلفة في نوعها ورسالتها، لكنها تبقى مدرسة تتميز بإثارتها واعتمادها منهج الملاحظة المنظمة التي تهيئ البيانات للاستقراء.. سعياً وراء منظور جديد ينطلق من فهم واقعي للفكر والممارسة، وإزاء كل أصناف الحوارات التي تعج بها مقروءات التفكير الإسلامي المعاصر.. فإننا لا نجد مقابل العلمانية الغربية المعاصرة فكراً إسلامياً معاصراً يجري الحوار بينه وبينها ورغم ذلك لانزال نلاحظ أن العلمانية المعاصرة يقابلها (تراث تاريخي).

ولذلك أجد أن الكفة غير متقابلة ولا متوازنة ولأجله سعى الفصل الثالث من هذا الكتاب إلى حث لائحة الدفاع التراثية عن الإسلام إلى تبني المواجهة الفكرية المعاصرة بدل الانزواء في معطيات تاريخية ربما تنفع خطاب الاغتراب أكثر مما تنفع خطاب الإسلام المعاصر.

- ٣ -

والدليل على ذلك ما نجده عند برنارد لويس (المستشرق والمفكر الأمريكي) الذي ينطلق في توصيف عناصر الاستعصاء في الإسلام على الحداثة من (معطيات تطبيقية تاريخية) منسوبة إلى الإسلام.. مستثمرا ذلك من خلال غائبة فكرية أو سياسية للوصول إلى (تأسيس) عجز الإسلام عن أن يكون مشروعاً إنسانياً معاصراً.

وأكد ذلك ما عرضته النخب السياسية الغربية مطلع القرن الجاري بما أسماه (شرق أوسط جديد) الذي يراد منه تعميم الثقافة والقيم (الليبرالية) على دول العالم النامي لكي يحصل الانسجام العالمي، وربما لكي يتم القضاء على الأصولية الإسلامية، ومنظمات العنف الديني، انسجاماً مع معطيات الرؤية العولمية المعاصرة وعلاقتها بـ(التشكل الثقافي التراثي في العالم الإسلامي). لكن استراتيجية (شرق أوسط جديد) وضعت العلاقة بين الشرق والغرب على أساس من نزعة أيديولوجية تتسم بطابع صراعي، وعلى خلفية تفوق الإمكانيات الاقتصادية والعسكرية والإعلامية للغرب، ولم تعالج إشكالية فرض الاستتباع الحضاري على العالم الإسلامي وما سيؤدي إليه من (انتظار صحوة أو عودة وعي) تعبر عن ذاتها ربما بأشكال وصور غير متوقعة..

لكن تبقى دعوة إصلاح الشرق الأوسط وإقامة الحكم الصالح والمجتمع الصالح دعوة من حيث هي مقبولة إذا ما جردت مما يلحق بها من أغراض وعناصر سياسية وأيديولوجية، ومن أبرز مضامين ذلك الإصلاح هو إعادة النظر -فكرياً وتطبيقياً- بمسألة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي، حتى لا يعطي واقع تجربتنا الذي يتميز تاريخياً بالاستبداد السياسي والديني، ويتميز بعدم اهتمامه بحقوق الإنسان المستخدمة ذريعة للغرب للإساءة إلى ديننا بوصفه مشروعاً رسالياً حضارياً يهدف إلى سعادة الإنسان.. لهذا جاء الفصل السادس ليوجد حلقة الربط بين حقوق الإنسان فلسفة، ومنظومة إجرائية وآليات، وبين إشكالية التنمية الإنسانية الشاملة.. وأبرز ما في ذلك الفصل حق الحياة المقدس في الإسلام. والحق في العيش في وسط علمي يتميز بالعقلانية والنزعة النقدية. وحقوق المرأة التي لا يمكن تجزئتها واعتبار بعضها جائزاً والآخر ممنوعاً أو مكروهاً. والحق في استثمار القدرات كافة بحدود (مقتضى الإنماء الفعلي الشامل) ويجد المتتبع أنه من الضروري (الفصل بين الإقرار بالحقوق الإنسانية

وبين الفلسفة أو الرؤية الغربية) لأن هذه الحقوق من معطيات القانون الطبيعي (العقل النظري الخالص) وقد أقرته المنظومات الحقوقية في العالم المتمدن، وأول تلك (القوانين الإسلامية) ولعل أولها (صحيفة المدينة) التي ظهرت دستورا لدولة وأمة جديدة تكونت في يثرب مطلع عصر الرسالة الإسلامية.

وكذلك فإن القبول بعالمية حقوق الإنسان لا يسوغ تعميم الثقافة المنتصرة وفرض قيمها واعتبارها مقياسا لنوع الحقوق ومداها.

إن أبرز هدف يسعى إليه الفكر الإسلامي المعاصر، هو أن يظهر الإسلام للعالم أجمع رسالة ربانية تؤسس للإنسان حضارة سامية وتحقق له العدل والسلام والتنمية والازدهار، وهذه المهمة تجد في طريقها مجموعة من الصعوبات، ومن أبرزها: ظهور تيارات العنف السياسي في حقب متعاقبة من تاريخ التجربة الإسلامية؛ لذلك جاء الفصل السابع.. الذي انتهى إلى أن النصوص التأسيسية للإسلام لا تشكل أصولا لممارسة العنف إزاء الآخر، بل ربما تشجع النزعة العنيفة بعض النصوص المفسرة للنص التأسيسي كأراء بعض الفقهاء والمفسرين ورجال علم الكلام، وفي ذلك مدعاة لإعادة النظر بموضوعية برهانية في تراثنا الفكري الذي نحدده بالنص التفسيري للنص الأصلي (التأسيسي) ومناقشة معطياته بما يحقق فهما حضاريا مدنيا عقلانيا للأصول.

رغم هذا المتطلب.. إلا أننا لا نرى أن مكونات العقل المعرفي (الإسلامي) وراء استعمال العنف بقدر ما نرى أن تخلف العالم الإسلامي ومستويات الفقر المتسعة ونقص الوسائل التي تشجع المعرفة الصالحة للبناء. ربما هي السبب الرئيس، إلى جانب أسباب أخرى أبرزها أيضا اختفاء النزعة النقدية.

وأود الإشارة إلى أن هناك تفاوتات في البيئات المعرفية الإسلامية في تسويقها للعنف، فالقراءة التركية للإسلام لا تشكل حاضنة للعنف، والقراءة الشيعية لا تشكل حاضنة للعنف، لذلك أجد أن البحث عن المكونات الأصولية للعنف واحدة من أبرز مهام الفكر الإسلامي المعاصر.

ومن تلك المحاولة التي جاءت في الفصل الثامن بعنوان (موقف العقل الشيعي من قانون النص) الذي يرسم طريقا واضحا ومحددا ومنضبطا لتحديد الموقف من

المستجدات الواقعية، والانفعالات الفردية أو الجماعية التي غالباً ما تتحول إلى نزعات تسوغها مبررات دينية لا تصدرها جهة معترف بها إفتائياً، إنما تمارسها جماعات وأفراد.. لا يعترفون بهرمية تحديد الموقف الشرعي من الوقائع.

وإزاء ذلك توفر الفصلان التاسع والعاشر على توصيف محاولتين لمنظرين اثنين حاولا تفكيك (المقولات السائدة) وإعادة تركيبها على وفق الفهم الواقعي لدور الإسلام في زمانهما سواء الدور الوطني أو الإقليمي والعالمي.

وهما: أولاً مفكرنا الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، إذ تناولنا منهجه العام في بحوثه كافة واكتشفنا أنه أسهم بارعا في حل سبعة تعارضات مهمة في الفكر الإنساني، منها إشكاليات تحديد المرجعية الحضارية للخطاب الإسلامي المعاصر.

وثانياً أستاذنا المفكر الأصولي البارع السيد محمد تقي الحكيم. الذي تفهم بعقل وقاد المشكلة المعرفية التي تتحول إلى مشكلات اجتماعية من خلال دوغماتيات عقدية وفقهية، ومشكلة تشوهات النص التاريخي وأثرها على العقل المعرفي المعاصر. فقد رصد آثار هذه المشكلات وأسهم في وضع برنامج علمي وفكري للحلول..

واعتقد أن هذين المفكرين قد أضاء إلى حد كبير آليات مهمة الأفاذ الذين يعملون في الوسط الفكري الإسلامي. ليحذو حذوهم المفكرون والفقهاء والكتاب الإسلاميون، والأقلام الموضوعية من أي اتجاه فكري في أبحاث ذات معطيات ملموسة وواضحة ومساهمة في رصد وتغيير المشهد المعرفي نحو الأفضل.

إني أحسب أن هذه القراءات.. في الفكر الإسلامي المعاصر.. ربما تشكل إضاءات على نقاط لا تزال بحاجة إلى مزيد من الحوار والإغناء، سعياً وراء بناء عقل إسلامي معاصر يتعامل مع معطيات هذا العالم الذي نعيشه بكل إمكاناته المتاحة، وكذلك ضغوطاته ومشكلاته ووسائل حرمانه لنا من أن نتكافأ مع الأطروحات الفكرية العالمية بالحوار المتسم بالحكمة والموعظة الحسنة..

أمل أن تكون.. إضاءات نافعة..

أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد

الفصل الأول

الخطاب العلماني العربي المعاصر
تاريخه وبنائه الموضوعية

تمهيد

إذا كان عالم أوروبا وأمريكا قد انتهى من معضلة النهضة وشروطها، فإن العالم الثالث، كما كان يسمى سابقا، لا يزال منشغلا، بإمكانياته جميعها، في حل هذه المعضلة.

إذا، فمن المسوغ، على المستويين: القومي والتاريخي، إن تنشغل امتنا، وتسخر عقول أبنائها، وتحفز قواهم الفكرية، لتحديد عوامل النكوص، وبلورة عوامل النهوض وتحديد البنى النظرية والفكرية لمشروعها النهضوي، وذلك لإقامة الحياة الكريمة للإنسان، والاستعداد للدخول إلى القرن الواحد والعشرين بنظرية نهضوية ناضجة تحقق المتطلبات المرجوة منها. ومن الناحية التاريخية، يمكننا أن نتصور أن أمة العرب قد عانت من هذه المعضلة في مرحلة ما قبل البعثة المحمدية، فبحشت عن مخرج لازمتها الحضارية، فكان الإسلام، آنذاك، هو العلاج الذي تحول بعوامل التخلف إلى عناصر للنهوض والارتقاء، وبذلك اكتسبت أمة العرب هوية حضارية تاريخية تحولت إلى هوية إنسانية عامة^(١). وهنا يثار تساؤل مركزي: هل تلك الهوية دائمة بدوام بقاء الإنسان، أو أنها مؤقتة كغيرها من الهويات الحضارية للأمم أو متغيرة تبعا لتطور العقل البشري؟

وإذا حصل - لسبب أو لأسباب متعددة داخلية وخارجية - إن أصيبت عوامل النهوض تلك بعدم الفاعلية، وتضاءلت تمثلاتها في مجال السلوك العام، فادى ذلك إلى تخلف الأمة في القرن الخامس الهجري، مهيتا لسقوط بقايا الدولة الإسلامية عام ٥٦٥هـ فإن ذلك لم يسقط «طريقة التفكير الإسلامية»، فبقيت الأسس والمرتكزات الأساسية لفكرة الحضارة في الوجدان الذهني، وفي ثقافة الأجيال العربية المتعاقبة حتى عصر المواجهة الفكرية مع الغرب في مطلع القرن التاسع عشر وما بعده، وهي

(١) د. عبد الأمير زاهد: دور الجامعات في ترصين الوعي الحضاري ص ١١.

المواجهة التي تحولت إلى مواجهة على صعيد مقاومة الهيمنة الغربية وتحليل الثقافة الغربية ورصد أسسها الوثنية والمادية، وصار من الصعب جدا، نظرا للتلازم بين الثقافة الغربية والهيمنة الغربية، الفصل بينهما.

وبقاء أسس الفكر الإسلامي ومرتكزاته، في وجدان الإنسان العربي، جعل مشكلة التفكير في المشروع النهضوي العربي المعاصر إمام مجموعة من القضايا الفكرية، من أهمها:

أ- إقامة ثنائية صراعية بين المشروع النهضوي الإسلامي والمشروع النهضوي العلماني.

ب- تقييم المشروعات النهضوية العربية وفقا لمعايير الثقافة الإسلامية.

ج- استبعاد الثقافة الإسلامية تماما من نطاق التفكير بالمشروع النهضوي.

د- محاولات لترتيب مشروع نهضوي عربي يفكر بتجديد العقل الإسلامي في تعامله مع النصوص (الكتاب والسنة).

وهكذا تعددت الوجهات المفكر فيها، بوصفها منطلقات للتفكير في مشروع نهضوي عربي، يخلص الإنسان العربي من وضع التخلف الشامل وآثاره في المجتمع العربي والإسلامي.

لقد صور الاتجاه الماركسي قضية التخلف، في العالم الإسلامي، بأنها قضية، أو مشكلة، اقتصادية فنية في الأساس، وعليها تبنى أيديولوجيا التخلف (البنى فوقية)، ورأت الاتجاهات الأخرى علمانية وإسلامية إن مشكلة التخلف في أصولها مشكلة فكرية أيديولوجية يشكل الاقتصاد رافدا من روافدها ووجها لها، وحاصلا من معطياتها، لأنه مجال ضمن التصور الكوني لأية نظرية فكرية شمولية. وبأدلة متعددة وتجارب فعلية، ثبت تهافت الأطروحة الماركسية في تفسير التخلف^(١)، وعند ذلك استقر البحث على أن مشكلة التخلف هي مشكلة الفكر والتنظير والأيديولوجيا، وهنا

(١) للتفاصيل: عبد الأمير زاهد: التنمية في الاقتصاد الإسلامي (رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الشريعة جامعة

برزت التساؤلات المهمة الآتية: هل تعالج المشكلة في نطاق فكر الأمة الموروث فقط، أو تعالج بمعزل عن جهود الأجيال السابقة من مفكري الأمة الذين تسلسلت إبداعاتهم من منطلق واحد؟

وبعبارة أخرى: هل يكون تاريخ الفكر منطلقا وتطورا للنظرية التحديثية المعاصرة، أو نقطع الصلة به، ونبدأ بالتفكير في النهضة من نقطة الصفر، أو نختار عملية إدخال التعديلات المنهجية والمعرفية على خزين التراث القومي المتراكم؟

ما الصلة، في المشروع النهضوي العربي المعاصر، بين الفكر الموروث والتجارب العالمية المعاصرة وأصولها؟

ثم، هل يمتلك المفكر النهضوي معيارا يزن به صحة برنامجه الفكري النهضوي؟

ثم، هل الحوار الذي دار بين الاتجاهات النهضوية العربية المعاصرة قد جرى بوعي تام من المتحاورين، واتجه نحو تقديس «مهمة المشروع»، لا المشروع نفسه؟ وهل توصل المتحاورون إلى بعض المسلمات الفكرية حتى يقال: إن هذا الحوار قد تقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام؟

وإذا انتهينا إلى أن ذلك الحوار غير منتج لمثل هذه المسلمات، فبم تفسر هذه الظاهرة؟

ومن الواضح أن كلا من هذه التساؤلات وإجاباتها، قد يشكل ورقة علمية مستقلة، إلا أنه، ولتداخلها في تحديد غاية البحث، يلحظ أن كل إجابة لها صلة بالإجابات الأخرى، فيمكن أن تكون نسيجا واحدا وان اختلفت طبيعة الصلة. ومن أمثلة ذلك ما يمكن تعقله من أن فقدان المعيار المحدد لقيمة الأفكار يعد من أكبر الأسباب في عجز هذا الحوار عن أن يقدم بعض المسلمات على صعيد الحد الأدنى، ولذلك يمكن القول: إن هذا البحث ربما يجيء محاولة متواضعة ليسهم في الكشف عن بعض هذه المفاسل بتحليله تاريخية الخطاب العلماني وتحليل بنيته الموضوعية.

افتراضات البحث

ما الخطاب؟ وما الخطاب العلماني؟ وما المراد بالتحليل؟ وما هو مصطلح تاريخية

الخطاب العلماني؟ وما المراد بتحليل بنيته الموضوعية؟

المراد بالخطاب مجموعة المنتجات الفكرية التي يراد إيصالها إلى متلق عبر

نصوص مكتوبة أو مسموعة أو مرئية، تقدم موقفا شموليا أو جزئيا من قضية أو مشكلة قائمة، أو مفترضة، أي «ما يقدم من الفكر وجهة نظر في موضوع ما».

ولا يسمى المنتج الفكري هذا خطابا إلا إذا تلقاه المتلقون، وإن تعددت

توصيفاتهم، سواء كانوا من نخبة المثقفين أم من عامة الناس، وتفاعلوا معه وفهموا

مقاصده وغاياته في ما يجمل بتسمية «قراءة الخطاب»، فيكون الخطاب وسطا للعلاقة

بين منشىء له رغبة في إيصال فكرة ما، ومتلق يقرؤه ويستوعبه، سواء بقراءة

محايدة أم بقراءة متضامنة أم بقراءة محايدة سلبية، أم بقراءة ناقدة وواعية.

ويدخل، في طبيعة الخطاب، أسلوب استدلاله على فرضياته ببرهان مقنع.

إن شرائح المتلقين المعاصرين للخطاب يتوزعون بين «مستسلم لهذا الخطاب

مطلقا وبين قارئ له بأسبقيات ذهنية مناقضة، أو متضامن مضيف له دليلا أو جانبا

معرفيا، وبين قارئ موضوعي محايد مبدع وواع ولا يزج بانتمائه الفكري في تقييم

أفكار ذلك الخطاب. وهذا النوع من المتلقين، في عالمنا العربي، نادر الوجود إن لم نقل

منعدمة، لارتباط الوضع الفكري المعاصر للإنسان مع مشكلة «التخلف»، طالما قلنا: إن

ظاهرة التخلف تبدأ بتخلف الفكر والعقل والمتعقل، فلا يمكن الاعتماد في نقد

أطروحة نهضوية على التماس وجود مثل هذا المتلقي. لذلك سنضطر لأغراض إثبات

فرضية البحث إلى التحدث عن من هو أدنى منه درجة، وهو المتلقي الواعي الذي يناقش

مفاصل المشروع من خلال معطيات اتجاهه الفكري.

والثمرة، في ذلك، محاولة لالتماس معيار يفرزه ذلك الحوار بين منشىء الخطاب

العلماني، ونقد المتلقي الإسلامي، ذلك النقد الموضوعي، ليكشف الثغرات المنهجية

والمعرفية في «مفاصل» ذلك الخطاب من جهة، وفي الحوار المضاد (نقد الخطاب) من

جهة الإسلاميين أنفسهم في محاولاتهم لنقد الخطاب العلماني.

أما العلمانية فهي، في ما شاع من استعمال هذا اللفظ، اتجاه فكري مرتكزه إبعاد الإسلام عن صيرورته نظرية توجه المعنيين في إدارة المجتمع وصياغة نظم الحياة. ويختلف دعاة هذا الاتجاه بين من يرى الإبعاد التام، وبين من يرى الإبعاد عن اغلب مجالات الحياة، وبين المحاولات الهادفة إلى تحكيم المرجعيات غير الإسلامية في النظم والفكر والثقافة، ولكن من بوابة الإسلام، «أي سوق هذه المرجعيات من خلال دعوى تجديد الإسلام، فهذه مفهومات ثلاثة لمصطلح العلمانية وتطبيقاتها».

ويدخل، في الفهم الأول، جعل مرجعيات الفكر النهضوي الفلسفة البشرية والبرهان الفلسفي والعلمي، والعزوف تماما عن النص الإسلامي والفكري المؤسس على هذا النص.

ويدخل، في الفهم الثاني، المحاولات التي بذلت لإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والمرجعية الفكرية الموجهة لنظم الحياة والتطورات الكونية.

أما الفهم الثالث فهو محاولة للإقرار بالنص، إلا انه يرى أن ثقافة النص، «من الفقه والأصول» بالأخص، ثقافة متموضعة «بوعي عصر إنتاجها»، ولذلك فإنها بحاجة إلى تجديد يأخذ بنظر الاعتبار طبيعة العصر وضروراته. ويطلق على مثل هذا المشروع مصطلح التجديد الإسلامي، أي إقامة أصول معاصرة للاستنباط وفهم النص من خلال «طبيعة العصر».

والعلمانية، بعد وضوح مسالك صيرورتها ومدخلها، مصطلح أوروبي، ربما يكون في الوسط الثقافي العربي والإسلامي أكثر المصطلحات مدعاة للبس وسوء الفهم، لأن الكلمة مترجمة ترجمة غير موفقة للفظه «اللايكه» من الفرنسية، فاصلها اليوناني «لايكوس»، أي ما ينتمي إلى عامة الناس، مقابل «الكليروس»، أي الكهنوت، فهي على هذا لا ترتبط من جهة الاشتقاق بالعلم، ثم استعملت بشطط في الدلالة على العداة للدين، وسرت إلى التعليم المدني (غير الديني).

وينقل الجابري: «إن مفهوم العلمانية، في الأصل غير المترجم، لا تعني المقابل

المعارض للدين، لكنها دعوة للتمييز بين ما هو دنيوي وما هو مقدس»^(١).

ويشاطر الجابري جمهور العلماء المعاصرين في قولهم أن «اللايكيه» فكرة مرتبطة بوضع أوروبا الخاص الذي افرزه صراع عصر التنوير بين الكنيسة وسلطانها والمتمردين عليها، ثم نقل هذا الإقرار الأوروبي إلى ساحة العالم العربي أول ما نقل عام ١٨٥٠ على يد المسلمين العرب الساعين إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية، ثم ربطوه^(٢) بالدعوة القومية، فكان الثلاثي الملقب (العلمانية، الاستقلال عن العثمانيين، الدولة القومية) هو الأساس المركزي للاتجاهات العلمانية في مرحلتها الأولى.

تطور الاتجاه العلماني

لقد مر الفكر الاستشراقي، أولاً، بمراحل سيأتي تفصيلها. وبها، تقريبا، مر الفكر العلماني؛ حيث بدا مرحلته الأولى بالتشكيك بالنص، ومرحلته الثانية بالتشكيك بالفكر المؤسس على النص، وفي المرحلة الثالثة حاول استبداله بفكر جديد لا تسنده الضوابط الأصولية للاستفادة من النص، ومع هذه المراحل تعدد مفهوم الناس لمصطلح العلمانية.

إذا، فالمحصلة أن العلمانية اتجه فكري، يحاول، بوسائل متعددة، «بناء الحياة والإنسان والنظم من خلال النتاج البشري من دون الارتكاز إلى النص: القرآن والسنة».

وبذلك يكون الخطاب العلماني ذلك الفكر الموجه للعقل العربي المعاصر، الذي يدعو إلى جعل المرجعيات الفكرية للحياة والإنسان البرهان العقلي والانجاز البشري، في مجال العلم والفلسفة والإحصاء والاستفادة من التجربة التاريخية.

أما المراد بالتحليل التاريخي فهو متابعة متسائلة، ناقدة، ملتزمة للأسباب والمسببات للتطور والنشوء والتكامل لأي ظاهرة واقعة فعلا، وإذا كان للخطاب العلماني نقطة ولدفيها، ومسار تطور فيه، وهيكل من الأفكار وصل إليه، فان التحليل

(١) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة / مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٠٨.

(٢) الجابري: الدين والدولة ص ١٠٨.

يرصد ذلك التطور من خلال تلمس الأسباب، والمسببات، والمقاصد، والغايات، ويفسرهما في ضوء أدوات للربط بين الأحداث المتعددة المتأصرة، ويوحدها ضمن غايات محددة، ويقارن بينها وبين نظائرها من حيث الإسهام بتحصيل تلك المقاصد.

أما البنية الموضوعية فإن المراد بها تحليل أهداف الخطاب وطبيعة المحتوى المعرفي له وسياقات عرضه وظواهره الشكلية، ثم أسلوب استدلاله على القضايا المساقة والنتائج التي ينتهي إليها وآثاره في المخاطبين. وضمن تحليل الأهداف ترصد مدى الايجابية والرؤية البناءة والمستقبلية. وفي صدق المحتوى يلاحظ الضبط والدقة والسياقات المتخصصة للعرض، ومدى الحقائق النوعية المؤسسة على تلك المعارف المساقة من خلال المرور بمجال الاستدلال، ثم بمدى الترابط بين هذه العناصر مجتمعة^(١). ليتقرر بالانتهاء من هذا التحليل: هل كان الخطاب العلماني سليما من جهة المنهج والمعرفة؟ وهل كان استدلاله رصينا متينا منتجاً لأهدافه التي خطط لها؟ وهل تحقق انجاز واضح من جراء ذلك الخطاب؟ وكيف تفسر إحباطات ذلك الخطاب واضطرابه وتناقضاته؟

وهل كان الخطاب الإسلامي المضاد على درجة من الوعي والتماسك في المنهج والمعرفة أعلى بناء واثبت أساسا؟

وبقي، للتمهيد، أن يعرف حدود البحث وأسلوبه ومركزاته وإجراءاته.

أما حدود البحث فتتمثل في أنه سيمر على «تاريخ الخطاب العلماني» منذ النشأة حتى الوقت الحاضر، ملتصقا الروافد، مجريا إطلالة سريعة على النتاج العلماني للقرن الحالي.

ثم يحلل مجموعة نماذج معاصرة من ذلك الخطاب، وأسلوب الحوار المضاد للإسلاميين.

أما أسلوبه فهو عرض لأفكار ذلك الخطاب واستدلالاته، من خلال التاريخية الفكرية والبنوية الموضوعية والرد الإسلامي، ملتصقا طريق التحليل والاستنتاج.

(١) للمزيد ظ عبد الأمير زاهد: منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف (مجلة فقه أهل البيت) العدد ٢٧.

أما مرتكزاته فهي ورود الخطاب العلماني في نقده على تطبيقات إسلامية للنص على مستوى «الاستفادة الفكرية»، أو التفنيد العلمي للأفكار الإسلامية، من دون المرور بالأسس العقدية المنتجة للخطاب الإسلامي، والمقتضية لهذا النمط من التطبيق أو ذلك. علاوة على ملاحقة ظاهرة رد الإسلاميين -دفاعاً عن التطبيقات- من دون البدء بالحوار من الجذور، بحيث دارت حوارات الفعل ورد الفعل في حيز البنى الفوقية، ثم افتقر كلا الحوارين إلى أسس ومعايير مشتركة، يحتكم إليها في حالات الخلاف والاختلاف.

أما إجراءات البحث فقد اعتمد البحث على عينات، تغطي مراحل الخطاب العلماني، مركزاً على المرحلة الأخيرة التي لم تناقش حالياً مناقشة فكرية مستفيضة للوصول إلى اقتراح بعض المعايير للاحتكام إليها من قبل المتحاورين لإنتاج المسلمات، ثم الوصول إلى نتائج البحث وخاتمته.

إن هذا البحث - في تقدير الباحث - ورقة علمية متواضعة ربما تسهم برصانة منهجية تسهم في إضاءة مسالك في حوار النهضويين العرب: علمانيين وإسلاميين. نرجو أن نوفق في ذلك، والله ولي القصد، وهو المستعان.

تاريخ الخطاب العلماني

نقطة الانطلاق

قبل تسعمائة عام، وبالتحديد في السابع والعشرين من شهر تشرين الثاني (١٠٩٥م) ألقى البابا (اريان الثاني)، في جنوب فرنسا، خطبة دعا فيها المسيحيين في العالم إلى شن حرب تحت راية الصليب على المسلمين، للوصول إلى بيت المقدس والاستيلاء عليه، وأكد للناس إن ذلك هو الإذن للدخول إلى التاريخ، وعلى مدى المرحلة (١٢٩١١٠٩٦) كانت الحرب سجالات، ثم انتهت بخسارة الصليبيين واندحارهم وإخفاقهم في تحقيق أهدافهم، إلا أنها في الجانب الإسلامي لم تكن قليلة الأثر، فقد يرى بعضهم أن تلك الحروب كانت سببا في إنهاء فاعلية قوى الإبداع والنمو في فكر الحضارة الإسلامية^(١). ويرى غيرهم أن الأسس التي قامت عليها تلك الحرب كانت أسس صراع حضارتين مثلت الحروب الصليبية إحدى صفحاتها^(٢).

وكان لانتصار المسلمين، في دفاعهم عن وجودهم، آثار في الجانب الصليبي، فقد أعاد النظر في أسلوب المواجهة، فتحول من الصدام العسكري المباشر غير الممهد له إلى صدام ثقافي يهدف إلى تعطيل تحول الوعي إلى ممارسة وفعل في الجانب الإسلامي، تمهيدا لحرب جديدة مضمونة النتائج.

فكان قرار مجمع فيينا عام ١٣١٢م الذي تم فيه استحداث مقاعد لدراسة اللغة العربية، والقرآن، والحديث النبوي، والفكر الإسلامي، في جامعات أوروبا (السوربون/ كيمبردج/ أكسفورد)^(٣) وغيرها للوصول إلى تشخيص الوسائل المنتجة للفصل بين وعي المعرفة الإسلامية، وقدرتها على التحول إلى سلوك ثابت فردي وجماعي للأمة.

(١) ظ قاسم عبده قاسم: مائة الحروب الصليبية / سلسلة عالم المعرفة رقم ١٤٩ ص ١٠.

(٢) المصدر نفسه ص ١٠.

(٣) إدوارد سعيد: الاستشراق / ترجمة كمال أبو ديب بيروت ط ١ / ١٩٨١ ص ٨١.

وهذا الذي حصل أطلق عليه، في ما بعد، الاستشراق^(١) ولقد تلت هذا التطور، حملات للغزو الاسباني للجزائر (١٤٦٣م) وليبيا (١٥١٠) وتونس (١٥٣٥م)، والتغلغل البرتغالي في البحر العربي والبحر الأحمر، ثم غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م. وفي القرن التاسع عشر، ظهرت التطلعات الأوروبية للاستيلاء على الوطن العربي، فانتهجت لتطلعاتها عملية تمهيد «فكرية» تمثلت بالتوجه إلى عناصر التماسك القومي بالهدم والتعطيل، فتم دعم دراسات الاستشراق وكتبه، وترجمت إلى العربية والى لغات الشعوب الإسلامية؛ وذلك لإدراك الأوروبيين أن السيطرة العسكرية، مع بقاء الفكر الفاعل، يجعل السيطرة مؤقتة وغير مأمونة.

وبعد أن أدت الدراسات الاستشراقية دورها إلى حد ما، توصل المعنيون إلى أنها ليست الأداة المنتجة للأهداف المخطط لها، لسبب بسيط، وهو أن هذه الدراسات لا تحظى بالثقة من المسلمين، فتحول الهدف إلى أن تنشر أفكار الاستشراق بأقلام تحمل صفة المواطنة لتعميق الشكوك بالعقيدة والفكر والنظم الإسلامية. إلى جانب ذلك تتلاقى هذه النقطة بآثار إدراك المسلمين للدراسات الاستشراقية بأنها غير موضوعية، وفيها من الجهل بتاريخ الأمة والعدوانية الفاضحة على قيمها الشيء الكثير.

مسارات التطور

وهكذا، بدأت المرحلة الثانية، وهي نشوء فكرة التغريب، «وهو محاولة لخلق عقل مسلم إلا أنه مكون من تصورات الفكر الغربي ومقاييسه في بناء الحياة الجديدة مستبعدا المفاهيم الإسلامية»^(٢)، ونمت رعاية «تلك الأقلام المستغربة من قبل قوى كنيسية، ومجمعات استشراقية، وإمكانات دولية استعمارية ارتبط فيها الديني بالسياسي». وكان من أهم المدونات التي سرب بها الخطاب العلماني مجلة الهلال (١٨٩٢) ومجلة الجنان لبطرس البستاني (١٨١٠، ١٨٨٦).

(١) د. عبد الباسط عبد الصمد أحمد: الغزو الفكري ص ١٤٧.

(٢) عبد الباسط عبد الصمد: مصدر سابق ص ١٤٨.

وتطورت وسائل ذلك الخطاب إلى إصدار مؤلفات عربية ناقدة لبعض الأحكام الفقهية، مثل مؤلفات قاسم أمين في كتابه (تحرير المرأة ١٨٩٩) و(المرأة الجديدة ١٩٠٠) وفي المرحلة (١٩٠٠-١٩٢٤)، ظهر مؤلف الشيخ الأزهرى علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» وما أنتجه من مواقف من الخلافة الإسلامية، وقد عده بعض الإسلاميين ترجمة لأفكار المستشرق سير توماس أرنولد^(١)، ليتضامن مع أفكار تجربة جمعية تركيا الفتاة وانقلاب اتاتورك على الخلافة العثمانية.

وقد وجهت انتقادات خطيرة للنصوص الإسلامية الأساسية في كتاب طه حسين «الشعر الجاهلي» الذي صور فيه النص القرآني على أنه تعبير عن الوقائع التاريخية لعصر النزول^(٢)، واعتبر خطاب طه حسين صدى لأفكار هاملتون جب^(٣) وأفكار صموئيل مرجليوث في كتابه أصول الشعر^(٤) العربي. ثم عرض طه حسين مشروعه في كتابه الحضاري «مستقبل الثقافة في مصر» الذي عالج فيه مشكلة التعليم، وبه هز إحدى الحقائق التاريخية والجغرافية؛ إذ رأى أن مصر بلد غير شرقي في موقعه وحضارته وتفكيره، وحاول أن يقنع مخاطبيه بأن العقل المصري ليس شرقي التصور والإدراك، وسمى الثقافة في مصر بـ «ثقافة البحر المتوسط»^(٥) وأخيراً جاء دور اللغة فأنتج سلامة موسى مشروعه لإبدال الحروف العربية باللاتينية^(٦) (١٩٤٥) سعياً وراء لغة الحدثة ولغة التقنية.

إن هذه الانجازات الفكرية التي التقطت بوصفها مجموعة عينات لبواكير الفكر العلماني، لو قارناها بما سبق التحول الاتاتوركي في تركيا وما بعده من إجراءات، لاكتشفنا الخيط الرابط، فالتحول ارتكز على:

١- إنهاء بواكير الدستورية الإسلامية والتحول إلى نمط للحكم مستقى من التجربة

(١) ظ قاسم أمين: تحرير المرأة، وكتابه المرأة الجديدة.

(٢) عبد الباسط عبد الصمد: مصدر سابق ص ١٧٥.

(٣) المصدر نفسه ص ١٧٥.

(٤) محمد مصطفى هداة: موقف مرجليوث من الشعر العربي (ندوة مناهج المستشرقين).

(٥) د، طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر ص ١٣.

(٦) سلامة موسى: البلاغة العصرية واللغة العربية ص ١٣٧.

الأوروبية استقاءً خالصاً، رغم أن العالم الإسلامي كان يتمخض عن تجربة دستورية.

٢- استبدال الثقافة الإسلامية بثقافة أوروبية/ متوسطة استبدالاً استثنائياً.

٣- استبدال الحرف العربي بالحرف اللاتيني، وحظر استعمال غير اللغة الطورانية في تركيا، والفرسية في إيران والفرنسية في الجزائر.

٤- إلغاء مظاهر التقنين الإسلامي وإجهاض تجربة مجلة الأحكام العدلية وإلغاء ما كان في الواقع كالحجاب وممارسة العبادات.

٥- تمجيد ثقافة الغرب، وتصوير الثقافة الإسلامية بأنها أصل التخلف.

إن العالم الإسلامي، في المرحلة ما بين ١٨٦٠ و١٩٢٤، كان في مرحلة الإرهاص لكي يبلور مشروعه النهضة الإسلامي، في هذه المرحلة بالذات كانت أوروبا تجد في تشكيل جمعية الاتحاد والترقي في عهد السلطان عبد العزيز عام ١٨٦١ نقطة عبور نحو مشروع التغريب، وصدرت الصحف وأرسلت إلى داخل الدولة العثمانية بوساطة دوائر البريد الأجنبية المتمتعة آنذاك بامتيازات خاصة داخل تلك الدولة^(١)، وهكذا تم ضرب تجربة الدولة القائم على مفهوم الأمة العقائدية بضرب «العاصمة» الموحدة للدولة الإسلامية من خلال تشكيل فكري لمجموعة تستلم مهماتها بعد خسارتها في الحرب الأولى.

وذلك لأنه وبوسائل متعددة، أجبرت الدولة العثمانية على أن تتحالف مع دول المحور، وحين حصلت هزيمتها عسكرياً.. استعدت تلك الطبقة العلمانية والممهد لها لان تواصل تنفيذ تلك الإجراءات الإغترابية.

وهكذا تدخلت أوروبا، بشكل علني وواضح، في تعطيل تطوير المشروع الإسلامي للنهضة وإعاقة التقدم الذي أرسى أسسه «رجال الصحوة في مطلع

(١) أحمد النعيمي: أثر الأقلية اليهودية في سياسة الدولة العثمانية نقلا عن رامز أرنست في كتابه تركيا الفتاة

هذا القرن»^(١).

عند ذاك تقرر تقسيم العالم الإسلامي إلى مناطق نفوذ، ثم تشكيل الدول القطرية في العالم العربي، وحينها قامت أوروبا بعملية غسل دماغ هائلة لمجموعة من المتعلمين لتؤهلهم لإدارة هذه الدول، فكان الخطاب العلماني، من جهة النشأة والدعم، ثنائي الرصيد، بدءاً من الإمكانيات الكنسية، إلى تطلعات الدولة القومية في أوروبا، و ظاهرة الاستعمار، إلى مصالح الدولة القطرية العربية المشكلة حديثاً. وبدخول الخمسينات من القرن الماضي، كان الجهد الصهيوني قد استكمل مقدمات إنشاء ما سموه بالوطن القومي لليهود في فلسطين، فكانت مقدماته من جهة الكلفة الأقل ثمناً موفرة، فقام، في آذار (مارس) عام ١٩٤٨، بردود فعل سهلت تحقق هذا الهدف الذي ما كان ليقع في ظروف سيادة ثقافة الإسلام وقابليتها في التحول من معرفة إلى وعي، إلى فعل وممارسة.

وعلى الصعيد الفكري، يلاحظ في التاريخ العربي المعاصر، العلاقة المتوترة والصراعية بين الدولة العربية الإقليمية المشكلة، وأصحاب الاتجاه الإسلامي الذي تمثل في تيارين: المؤسسات الدينية وإدارات الأوقاف التي سايرت تلك النظم وسوغت لها تسلطها وقمعها، والمعارضة الإسلامية التي أخضعت لحملات منظمة من إرهاب الدولة لها، بدءاً من تسخير وسائل الثقافة لتشويه مقولاتها إلى تصفيتها جسدياً وفكرياً.

واستمر الأمر هكذا حتى أصبح الخطاب العلماني هو المنفرد بوسائل الثقافة كافة، بينما أحيط الخطاب الإسلامي بظروف من الرعب والتحفظ والتسرب عبر قنوات سرية، أو الإعلان عن نفسه من خلال فكر مسموح به؛ الأمر الذي اضطره إلى فقدان التركيز والوضوح، ولذلك أصيبت بعض مفاصله بالتشويه الذاتي نتيجة لهذه الظروف والتشويه الخارجي بوصفها وسيلة للعلاقة الصراعية بينه وبين الدولة القطرية المشكلة.

(١) د. علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر ص ٢٧٥.

المرحلة المعاصرة

ويسقوط الأطروحة القومية، في السبعينات، على اثر هزيمة الكيانات العربية في حرب ١٩٦٧، وسرقة انتصار ١٩٧٣، تشكل إرهاب جديد في الساحة العربية يهدف إلى البحث من مخرج للازمة الحضارية، بين اليسار الماركسي، والاتجاه الإسلامي (غير المدجن بمؤسسات تابعة لأجهزة الدولة القطرية، فاحتاج هذا الخطاب إلى دم جديد وموضوع جديد يختلف عن مسالكه ودعواته القديمة في المرحلتين السابقتين).

وهكذا نرى أن الخطاب العلماني كان يعول على:

أ - إن الدين هو المعوق للنهوض في إنحاء العالم جميعها، وفي أوروبا اختير الحل باستبعاده وتحكيم العقل والديمقراطية، فبنيت التجربة الأوربية بناء أدى بها إلى اعتبارها دولا متقدمة.

ب - وان القومية والوحدة بين أقطار العرب هي البديل عن الكيان الإسلامي الموحد.

لكن، بعد أن سقطت هذه الأطروحات اضطر الخطاب العلماني إلى قبول الأصول النقلية الإسلامية بوصفها أساسا تاريخياً للثقافة المعاصرة في العالم العربي، ولكن الفكر البشري المؤسس على تلك الأصول، اي يطلق عليه بثقافة النص، هو نتاج القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فلا بد من إعادة النظر بذلك النتاج كله، والكشف عن إخفاقاته وعدم التسليم بمقولاته وقوانينه الأصولية، وإعادة ترتيبه على أساس تحكيم المصلحة والعقلانية وجعلهما فوق النص، وتأويله تبعا لنتائج هاتين المرجعيتين، فكانت كتابات الفكر المغاربي المتمثل بمؤلفات د. الجابري^(١)، والهادي شقرون^(٢)، وسعيد بنسعيد^(٣)

(١) ظ مؤلفاته: الخطاب العربي المعاصر، ثلاثية نقد العقل العربي، الدين والدولة وتطبيق الشريعة.

(٢) ظ له: نقد العقلية العربية.

(٣) ظ له: الفقه والياسة.

ومحمد أراكون^(١) وكتابات المصريين مثل نصر حامد^(٢) أبو زيد والعشماوي^(٣) وحسن حنفي^(٤)، والدراسات الصادرة في لبنان، فضلا عما يصدر في أوروبا من مشاريع لإعادة النظر في ثقافة النص الإسلامي.

واستنادا إلى هذا العرض يمكننا القول: إن مراحل تطور الفكر الاستشراقي بدأت من التشكيك بالنص، وتطورت إلى التشكيك بالنص المؤسس على النص الأصلي، وصناعة الأقلام العربية الموالية لذلك الفكر وإبرازها. وإن مراحل الفكر العربي العلماني قد بدأت من التشكيك بالنص، ثم تطورت إلى التشكيك بفقاه النص، ففي المرحلة الأولى دعوة لاستبعاد الدين تماما، وفي الثانية دعوة لعدم تقبل ثقافة النص، وفي الثالثة دعوة لتجديد الفكر المؤسس على النص في ضوء المصالح المعاصرة والعقلانية.

وواضح ما يلحظ من تماثل في بعض الحلقات وتكامل في الحلقات المتتابعة في النشاطين ومساري التطور والأهداف والمقاصد.

(١) ظ له: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، وكتاب الإسلام والعرب والهيمنة.

(٢) ظ كتاب: الخطاب الديني رؤية نقدية.

(٣) ظ بحثه: (تحديث العقل الإسلامي) ندوة عدن.

(٤) ظ كتابه: من العقيدة إلى الثورة.

تحليل البنية الموضوعية الخطاب العلماني العربي المعاصر

مما تقدم يمكن لقارئ هذه الورقة أن يستنتج أن البحث سوف لن يتناول الجهد الفكري العلماني في مرحلتيه الأولى والثانية، وذلك لكثرة ما ورد عليهما من مناقشات وردود إلا بالقدر الذي يشخص فيه منهج الخطاب ومنهج قراءة الخطاب نقدياً. وإنما سيتناول، بغية التوصل إلى فرضيته، خطابات معاصرة تمثل المرحلة الثالثة:

أولها: مؤلفان للدكتور محمد عابد الجابري هما: «الخطاب العربي المعاصر» و«الدين والدولة وتطبيق الشريعة».

وثانيها: مؤلف لمحمد اراكون هو «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي».

وثالثها: فصول من كتاب الهادي شقرون «نقد العقلية العربية».

وسيخصص البحث لكل أنموذج مطلباً أو أكثر، حسب ما يتطلبه المقام في المناقشة والاستنتاج.

الجابري والخطاب المعاصر

يرى محمد عابد الجابري، في كتابه: «الخطاب العربي المعاصر»^(١)، إن المرحلة الأولى للخطاب العلماني تتمثل بكتابات بطرس البستاني، فهذا الكاتب يطالب باستبعاد الدين تماماً عن إدارة الحياة، لأن الأديان في فهمه علاقة شخصية بين العبد وربّه، بينما المدنيات علاقة بين الإنسان ومجتمعه. ويرى الجابري أن هذه الدعوة تعد أول تعبير عربي لفصل الدين عن الدولة. وينقد الجابري هذه الأطروحة بان التاريخ العربي لم

(١) صدرت الطبعة الأولى منه ١٩٨٢ عن المركز الثقافي العربي في الدار البيضاء.

يعرف ذلك الفصل بين السلطتين: الروحية والزمنية^(١).

وفي جانب آخر، يهاجم الجابري الأفغاني (الإسلامي المعاصر للبستاني) بأنه جر نفسه إلى منطقة حوار العلمانية، فأقام فرضياته على أن مستقبل المسلمين مهدد إذا ما قام على أساس تقليد التجربة الأوروبية. وبذلك صور الجابري الأفغاني على أنه يرفض مطلقا التمدن الأوروبي كله، مقابل رفض البستاني مطلقا الفكر الإسلامي المنظم للحياة والمجتمع كله، ويلحظ أن الأفغاني يلتمس الأعذار للتخلف الحاصل في الدولة العربية الإسلامية في ما بعد ٦٥٦هـ أو ما قبلها بانفصال الرتبة الحاكمة عن الرتبة الدينية في شخص الخليفة^(٢).

والمشكلة التي يجب أن تحل، كما يرى الباحث، هي: لماذا لم يبدأ حوار الأفغاني من الأسس والمنطلقات العقدية في نتائج الوحدانية لله في الخلق والحكم؟

أي لماذا جرى الحوار في التطبيقات (فقه العقيدة والنص) حتى ظهرت كتابات سيد قطب في ستينات القرن العشرين، أن قرنا من الزمان يمر حتى يكشف سيد قطب أن الحوار يلزم أن يبدأ من الأسس، فالقضية ملفتة للنظر. ومع ذلك يصور الجابري هذا الأصل على أنه صحيحة خوارج معاصرة مستثمرا إجماع المسلمين على استبعاد نتائجهم الفكري. والحال أن فكرة تفرد الله تعالى بالحاكمية في الإسلام «مقولة يتفق عليها كل المسلمين من شيعة وخوارج ومعتزلة وأشعرية». ولم تختص بالخوارج فقط. وان كانوا قد استثمروها في نزاعهم على السلطة مع الخليفة أمير المؤمنين (ع)^(٣).

وإذا كان حوار سيد قطب، في حقيقته، رقيا منهجيا في الحوار مع العلمانية؛ فإن الجابري يصوره بأنه تنازل في الأطروحة الإسلامية، من «تمجيدها» للماضي إلى صحيحة خوارج، ولأجل^(٤) التقدم في أطروحة الجابري يرى أن العلمانية أيضا تنازلت من تمجيد التجربة الأوروبية إلى المناداة بالدولة العربية على أساس قومي، والحال أن كلا

(١) الخطاب العربي المعاصر ص ٦١.

(٢) الجابري: المصدر السابق ٦٦.

(٣) الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص ٦٦.

(٤) المصدر نفسه ص ٦٦.

الموقفين تطور في الحوار، ولكنه تطور يوازي بعضه بعضاً؛ إذ أنهما لم يبدأ من نقطة واحدة ولم يلتقيا في منتصف الطريق، وسوف نرى إنهما لم يلتقيا في آخره.

إن من الواضح للراصد أن سيد قطب لما أدرك عدم جدوى حوار الأفغاني وأنه قد جر إلى مسرح مهياً من قبل خصومه، فإنه صمم حواراً من وجهة نظر أخرى هي البدء من مقتضى الاعتقاد، ليكون الأمر، أما القبول بالعقيدة ومقتضياتها أو رفض المقتضى، وبالتالي رفض العقيدة لتكون الخنادق واضحة في مواقعها والأوراق متميزة، وبدل على ذلك بان حوار سيد قطب اجبر الخطاب العلماني على أن يرفع مشكلة الصراع الموهوم، أو المشكل عنوة بين الإسلام والعروبة كإثارة لمشكلة جديدة أمام الخطاب الإسلامي بانتباهة سيد قطب في حوارهِ. إن المعية حوار سيد قطب كانت بارزة في مقصده بان يكون الحوار من صحة المنطلقات، لا من صحة البنى الفوقية، فإذا ثبتت المنطلقات ترتب مقتضاها، ولهذا هرب الخطاب العلماني إلى إثارة مشكلة جديدة. ومع ذلك يقيم الجابري هذه المشكلة بأنها صورة جديدة لقضية فصل الدين عن الدولة، فهي الوجه السياسي لها، لان الخطاب العلماني لم يقصد الفصل كما حصل في أوروبا، بل كان يقصد إقامة كيان عربي منفصل عن الدولة العثمانية. ويلحظ أن الجابري قد اجتزا، من «معالم في الطريق»، برنامج سيد قطب الفكري، وقدمه مقتطعا من سياقه. ونلاحظ انه يعتم على هزيمة الخطاب العلماني، بل يعتذر عنه. ويتخلل تحليله تمجيد للجهد العلماني في إحياء كتب اللغة والأدب والتاريخ مما لم يستطع ما سماه «التيار السلفي» انجاز ذلك الإحياء الممهد للنهضة العلمية العربية المعاصرة. إننا نتساءل عن المقاصد التي تكمن وراء ذلك الانجاز، هل هي مقاصد علمية صرفة أو أنها إشاعة لثقافة اللغة من حيث هي غاية وليست وسيلة، لبيان «المراد» من النص الإسلامي، وإشاعة للأدب ليكون بديلاً عن القصص القرآني الواعظ وإشاعة المعارف الجاهلية، وفي كتب التاريخ محاولة لإبراز الإحباطات والتشويهات التي ادخلها التطبيق المنحرف للشريعة الإسلامية ليتوصل بها جميعاً إلى أنها لم تخضع السلوك لقيمها طوال التاريخ..

وإذا كان الأفغاني، إزاء هذه الدعوة، أي «العروبة»، في ما يراه الجابري، مزايده فلأنه منذ البداية قدم لكي يكون متهما مدافعا لا محاوراً له مبادراته. وهي، أي العروبة،

وان كانت كذلك، إذ أبرزت أن العرب لما كانوا أقدر من غيرهم على فهم النص القرآني، فقد سلم الأفغاني لهم قيادة المسلمين، بينما حاول العثمانيون فصلهم عن المسلمين من غير العرب^(١) وإخضاعهم للغرب وجودا وثورات.

وبالتتابع مع أمثلة الجابري، في تصويره للصراع التاريخي بين العرب وغيرهم، نلاحظ انه هو الآخر قيم النظرية من خلال تطبيقات منحرفة ومشوهة لها، ولم يشجع المحاولة الرائدة للبدء بالحوار من الأسس والمنطلقات العقدية صعودا إلى فقه العقيدة، فظل الحوار مقطوع الجذور في طرفيه، فهو في الجانب العلماني لا ينطلق من تاريخ معهود للأمة، فالإسلامي مسحوب إلى المقارعة والحوار في البنى الفوقية (فقه النص)، لا النص نفسه، وعوامل الإيمان به، وهكذا يتحاور النهضويون لكي يتوصلوا إلى نتيجة. وإذا كان الأفغاني معذورا لما يمثله من بواكير الحوار، فإن الجابري لم يشر إلى أن الباقوري وهو متأخر وقع في مشكلة النقاش نفسها في البنى الفوقية، فأوضح فضل الإسلام على العرب ردا على العروبية في الطرح، وكذلك حال محمد المبارك ومحمد احمد خلف الله.

إن الجابري، وهو ينقل جانبا من نص لصالح المخترار الذي يلتمس عذرا للدولة الإسلامية في الماضي، ويعد سببا لإطاحتها هو ما سمي بطائفية الدولة، ثم ينتقل منه إلى انه يلزم أن تكون الدولة الحديثة على أساس قومي، وإنساني، يستوعب ظاهرة التعدد الديني والطائفي، إنما يشكل عودة إلى تطبيقات حصلت بمعزل عن قيم هذه الممارسات، فاحتسبت على النظرية الإسلامية، واستخدمت للكشف عن مواطن عجزها، لتستبدل بالحديثة.

ومهما يكن، فالجابري، وهو يقرر إخفاق الخطاب العلماني، في المرحلة السابقة، يجيب عن أسئلة هذا البحث بكشفه عن أسباب ذلك الإخفاق من أفكار رائجة لبرهان غليون الذي يقرر أن «إشكالية فصل الدين عن الدولة إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب، وان العلمانية الغربية كانت فلسفة للثورة، بينما هي في الوطن العربي وسيلة

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص ٦٦.

لتقوية سيطرة الطبقة المسيطرة وعزل الغالبية عن السلطة»^(١)، فأصبحت أيديولوجية تسوغ ضرب حرية الاعتقاد الأساسية، ويوافق الجابري على أن العلمانية جلبتها الدولة القطرية لعوامل كثيرة، وأنها ليست اختيار الأمة، ولم يوافق على أنها فلسفة للقمع، والحال أنها إن لم تكن الدافع له إلا أنها المسوغ لبقائه واستمراره، وأخيراً يقرر الجابري استخلاصاته المهمة في خاتمة كتابه، فقرر:

١- إن الخطاب العلماني لم يسجل تقدماً في أي قضية من قضاياها، بل إنه أخفق في إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يلزم من المعقولة على نفسه، بل أخفق في تسويغ نفسه بوصفه خطاباً^(٢).

٢- أستند الخطاب العلماني إلى طرح قضية الهوية التي تفصل العرب عن أوروبا، جاعلاً منها مقدمة لنقد الاتجاه الإسلامي، معرضاً عن الأسباب الحقيقية للتخلف.

٣- لم يقدم الخطاب العلماني نظرية شمولية للحياة.

٤- شد الخطاب العلماني نفسه بالثنائية (أنموذج السلفر أنموذج التحديث)، فظل في نطاق الذاكرة لا العقل، فانقطعت صلته بين الفكر المطروح وموضوعه.

٥- إن ذلك الخطاب ظل يحاول أن يخفي ضعفه المعرفي وثغراته المنهجية تحت مضامين أيديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك.

٦- أشار الجابري إلى أنه لا توجد سلطة معرفية للتمييز بينه وبين الخطاب الإسلامي مستقلة عن الخطابين.

وقرر أن حل المعضلة يتمثل في أن يتحرر الخطاب العلماني من «ثغراته»، وفي أن يتحلل الإسلاميون من تقديس التراث كله بامتلاكه بفهم النص، وتفسيرات النص، ثم تجاوزه، وإعادة بنائه، وترتيب العلاقة بين أجزائه، وينبغي القطع بنسبية مفاهيمه، ومقولاته، وقد تطلب منه ذلك أن يطرح مشروعه «نقد العقل العربي» في جزئيه: تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي، وهما دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في

(١) الجابري: الخطاب العربي المعاصر ص ٧٥، نقلاً عن (المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات).

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١٧٩.

الثقافة العربية^(١) دعا فيهما إلى تصنيف الثقافة العربية على أساس البنية الداخلية للمعرفة: «آلياتها ووسائلها ومفاهيمها الأساسية، فصنفها إلى علوم البيان، وعلوم العرفان، وعلوم البرهان، ليتقل إلى القسم الثاني من مشروعه في تجديد العقل العربي وتحديثه بالتحرر من سلطة التراث بنزعة عقلانية نقدية، ومن ثم نقل ذلك التراث إلى الحاضر على أساس متطلبات المستقبل وحاجاته، ليؤسس عليه أطروحته التي يعدها الباحث تطبيقاً - كتابه الدين والدولة وتطبيق الشريعة». وإذا كان مشروع د. الجابري قد نوقش في غير ورقة، فسأناقش إحدى ثمرات ذلك المشروع المتمثلة في كتابه الأخير، من وجهة نظر إسلامية.

الجابري وكتابه «الدين والدولة ونطبيق الشريعة»

صدر هذا الكتاب في شباط (فبراير) عام ١٩٩٦، وقد تناول أكثر القضايا سخونة في العالم المعاصر، وهي «علاقة الدين بالدولة» في تفكيرنا المعاصر، وشروطه لتطبيق الشريعة، وقد صمم بحثه على مقدمة وقسمين، اعنتت المقدمة بتأسيس مرجعيته الفكرية، وخصص القسم الأول لمناقشة علاقة الدين بالدولة، أما الثاني فجعل لتطبيق الشريعة شروطاً فكرية وموضوعية.

وستابع مفاصل هذه الأطروحات وما يتيسر من مناقشته.

إشكاليات في المرجعية الفكرية

لقد بدأ الجابري بالبحث عن مرجعية اسبق وأكثر مصداقية، في ما يراه، من المرجعيات المذهبية، وذهب إلى أن النص «عموماً وكليات وأصولاً ذو دلالات إجمالية»، فلا بد من عمل تفصيلي يفهم ذلك النص فهماً أصيلاً معترفاً بأصالته، فاختر عمل الصحابة وتطبيقاتهم في عصر الخلافة الراشدة^(٢)، لأن فعل النبي (ص) لا يكشف

(١) الجابري: تكوين العقل العربي ١١٥، بنية العقل العربي ١٧٤.

(٢) الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ص ٦.

عن كونه قد اقر توليته للإدارة الدولة - أثناء المرحلة^(١) المكية، ولذلك يرى أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة لم تطرح في القرآن طرحاً تفصيلياً، ولم تطرح في السنة طرحاً كاشفاً عن العلاقة، لأن «الأمر» الوارد في القرآن لا يعني الدولة.

أما العلماء الذين نظروا للإمامة وأبحاثها ووجوبها عقلاً أو شرعاً، فقد جعلهم الجابري مسوغين للحوادث «التاريخية» السابقة، وإضفاء المشروعية على حاضرهم، ولذلك جاءت العلاقة بين الدين والدولة في الفكر والتراث الإسلاميين ملتبسة وغامضة^(٢)، ويرى أن الدولة معلول النظرية، فالنظرية (التصور) لم تكتمل بسبب النزول المنجم في عصر النبي، فلم تقم الدولة إلا بعد اكتمال التصور الشمولي (عصر الخلفاء الراشدين) إضافة إلى مشكلات النسخ.

وانتهى، في نهاية المقدمة، إلى القول: أن الراشدين اجمعوا على مجموعة مواقف «فهموا النص» فيها فهما خاصاً بوعيمهم وحاضرهم ومتطلباته كإيقاف حد القطع، والزواج بالكتابية وحكم المؤلفة قلوبهم، وكان مستندهم في ذلك الفهم «المصلحة».

هذه هي مقدمة الكتاب، وفيها مجموعة من الآراء التي تحتاج إلى نقاش، ومنها:

أن تعرض القرآن لموضوعة الدولة واضح ومعترف به، ولكنه تعرض عام تحدد، في عموميته، مسألة الدولة وكيانها في الأطر العامة، وترك تفاصيلها وآلياتها إلى العقل البشري.. ويمكننا القول: أن عموم حركة العقل في الثقافة الإسلامية يلزم أن تكون داخل حدود النص، لأنها - تلك الثقافة - ثقافة النص. فإذا ما تحرر العقل من حدود النص وأطره، فإننا سنخضع النص لحركة العقل، وهذه هي المسألة التي يتنازع فيها الإسلاميون والعلمانيون.

لذلك تسلسلت أدلة الأحكام، في الشريعة الإسلامية، حسب قوة الدليل، فأقوى الأدلة هو النص القرآني الذي يعد بمثابة الدستور، وهذا بالضبط ما قاله الشاطبي عن القرآن: إنه أصل الأصول، واليه تنتهي أنظار أهل الاجتهاد ومداركهم^(٣)، فالسنة نفسها ترجع إلى

(١) المصدر نفسه ص ١٦، ١٧.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٣٤.

(٣) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ٣٤٦/٣.

القرآن لاعتبارها كاشفة ومفسرة^(١) له، وطبيعة الدستور تقضي بان لا يتطرق للجزئيات^(٢) ولا يشرع قانون يتعارض مع قواعده في بيان طبيعة الحكم، ولا إلى طرق انتخاب ولي الأمر، ولا انتخاب أهل الشورى، فذلك لأن هذه الأمور تتغير بتغير الحياة، لكنه اثبت أربعة أسس هي: «العمل بمبدأ الشورى، ورعاية العدل، وممارسة الحق والواجب ضمن قاعدة المساواة، ووجوب طاعة ولي الأمر في ما لا يصدر منه معصية لله»^(٣).

أما السنة فتتناول أموراً تفصيلية، ومن ذلك: وضع وثيقة المدينة وتطبيقها، وتولي القضاء، وإعلان الحرب، وعقد اتفاقيات السلام، وتسيير شؤون الدولة.. فهذه الأعمال جميعها مارسها رسول الله (ص) ونقلت إلينا بالتواتر، وهذه ليست إلا ممارسة لإدارة الدولة. وإذا كان جمهور العلماء يرى أن النبي (ص) لم ينص على من يتولى الأمر بعده، فإن جمهور المعتزلة والإمامية والزيدية يرى أنه أوصى لمن وجد فيه سمات الأفضلية المطلقة بين أصحابه، وقد نص الله تعالى عليه.

أما ما يذهب إليه الجابري من إهمال هذه الحقائق -دفعه واحدة- فهذا ما نعهده غريباً من مفكر معروف مثله.

ثم إلى جانب إغفاله لهذه الحقائق، ارتكز على «عمل الصحابة»، فهذا العمل هو:

أولاً: إما استناد إلى نص وفهم دلالة ما فيه أو حكم اجتهادي لم يستند إلى نص.

ثانياً: نادر جداً، إن لم نقل لم يحصل لبساطة الحياة آنذاك وإحاطة النص بمشكلاتها.

أما المستند إلى نص، فإما فهم جماعي فهو ما يطلق عليه بالإجماع الأغلبي، أو اجتهاد فردي، والأول حجة إذا استكمل شروطه، وقد حصل الإجماع على ضرورة الحفاظ على إقامة الدولة بهيكلها ومفاصلها بعد رسول الله (ص). وما قتال المرتدين إلا وجه من وجوه حق الدولة في بسط سيطرتها في الداخل، وهذا الإجماع مجمع

(١) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة ص ١٩.

(٢) د. مصطفى إبراهيم الزلمي: أصول الفقه الإسلامي ٣٩/١.

(٣) المصدر السابق نفسه ٤٠/١.

عليه للنص العام وتطبيق فعلي لإحدى مصاديقه، أما الرأي الفردي للصحابي مما لم يعرف له مستند فقد نقل الاتفاق انه ليس بحجة إلا على نفسه ومن يقلده، سواء كان الصحابي إماماً أم حاكماً أم مفتياً^(١)، وهو ليس بحجة في ما بعد عصره - كما هو حاله في عصره، لان الصحابي من أهل الاجتهاد والخطأ عليه ممكن، ولو قلنا بالتعبد به - مع اختلافهم الشديد في أكثر من قضية لكانت أحكام الله مختلفة متناقضة فضلاً عن مشهور الأصوليين الذي يمنع تقليد العالم للعالم^(٢)، وهذا كله مناقض لما عده الجابري مرجعية. أما اعتباره أن الصحابي مارس الإسلام عن فهم صحيح سابق للمذهبيات، فهذا فيه نقاش أيضاً لاختلافهم وتعارضهم إلى حد التضاد في المواقف.

وعلى العموم، فهذا ليس منا موقفاً لرفض فهم الصحابي، إنما هو رفض للتعبد به، ولكنه يبقى اجتهاداً يقبله من يقبله، ويرفضه من يرفضه، بعكس النص الذي لا خيار فيه للمخاطب به.

وعموماً فإن هذه المرجعية - كما أسسها الجابري - تتناسق مع عموم الخطاب العلماني الذي يرفض التقييد بالنص، ويركز خطابه في التطبيقات.

أما القواعد الأصولية المقننة بعد عصر التابعين، مثل: خصوص السبب لا يخص الحكم أو قاعدة دوران الحكم مدار علتة، فقد كانت حاضرة وراء إفتاءات الصحابة وان لم تكن مقننة ومدونة، وعدم تقنينها وتدوينها لا يلغي مشروعيتها. فإذا كان الجابري بذلك يريد إبطال العمل بها، لهذا السبب، فالسبب ساقط ومقتضاه سقوط المسبب بسقوط السبب، أما إذا أراد الجابري إبطال العمل بهما، أو بغيرهما من قواعد الأصول اللفظية فإنهما قد ثبتتا ببرهان واستقراء، فيلزم إبطالهما ببرهان واستقراء وإقامة بدائلهما بالوسائل نفسها حتى لا تقع في فوضى منهجية تحت عنوان المصلحة التي هي غطاء مطاطي، غير منضبط بضوابط صارمة لحركة العقل. ويلزم التأكيد هنا أن

(١) ظ الشافعي: الرسالة ٢٠، الغزالي: المستصفى ج ٣/١، الأمدي: الإحكام ٣٩٠/٤، شرح الاسنوي على المنهاج

ج ٤/٣، السرخسي: أصول الفقه ١٠٥/٢، الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه ص ٣٩٥، جمع الجوامع ١٣٥/٢،

محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن ص ٤٣٩.

(٢) ظ المصادر المتقدمة أعلاه.

المنهج في الثقافة الإسلامية مجعول بالنص ومستقرا بالأحكام، فهو وليد النص ومولد الثقافة. فهذه القواعد جزء من المنهج الذي ثبت بالبرهان لتطور المعرفة، فالمعرفة معلول للمنهج، وعلته له في آن واحد، وكل من المعرفة والمنهج معلول للنص.

أما تأكيد الخطاب العلماني أن فعل الصحابة كان يراعي مبدأ المصلحة دوماً، ولا شيء غيرها^(١)، فهو محل تأمل شديد، لأن كل أفعالهم كان لها مستند من نص، وليس فيه أي درجة من الإعراض عنه، لأن شرعية عمل الصحابي كانت مرهونة باتصاله بالنص، أما ما يذهب إليه أغلب أصحاب الاتجاه العلماني من أن النص الفقهي (فقه النص) ذو نسيبة تاريخية فهو في المصداق وليس في الحكم، فالحكم واحد غير متعدد، لكن الموضوع والوصف هما المتغير، وعموماً فليس في علم الصحابي، في ممارسته لدور الدولة، غبار سواء قلنا: إن ذلك من النص، وهو الراجح الأكيد، أم هو ضرورة عصرهم مبتناة على أصل الإباحة، أم دلت مقاصد الشريعة على رجحانه (وهو مرجوح، بل مردود بلا أدنى شك). إن خطورة الموقف الشرعي المترتب على مثل تلك المقدمات لا تظهر في أحداث عصر الصحابة، إنما إذا عدناها مرجعية لبناء المواقف، فإن هذا يمنح المعاصرين، بل عموم الأجيال الحالية والقادمة، فرصة لتجاوز النص وضوابطه والتعويل على المدرك العقلي للمصلحة، بل توجيه النص الوجهة التي تستجيب لضغط أعراف العصر والقيم المكونة إقليمياً ودولياً.. وبالتالي فتحت الأبواب أمام علمانية من خلال أسوار الإسلام والفكر الإسلامي، تلج حياتنا تحت غطاء إسلامي.

ثم يلزم التنبيه على أن «المصالح»، بوصفها أدلة للأحكام، قد حظيت بدراسات متعددة وعميقة وحوارات وخلافات انتهت إلى أن الراجح فيها أن المصلحة التي تستحق أن تكون مدركاً للحكم الشرعي، بعد فقدان النص عليه (إجمالاً أو تفصيلاً) وفقدانه الإجماع أو الحمل على النص أو استصحاب حال، أي مع انعدام الدليل وسكوت الأصول فيه، يلزم أن تكون - المصلحة مدركاً للحكم من جنس «الضرورة والقطعية، الكلية»^(٢)، وهذا الأمر غير ما تم عرضه من اعتبارها هي المصدر الأول، ثم تحكيمها في جميع أصولها.

(١) الجابري: الدين والدولة ص ١٢.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/١٤٠، الشوكاني: إرشاد العقول ٢٤٢.

إن مجموعة من المواضيع تثير البحث في مرجعيات الجابري منها:

تعويله على رفض النبي (ص) أن يكون ملكا في مكة، مقدمة لكي يتوصل إلى أن مهماته لا تكمن في أن يكون زعيما، بل صاحب دعوة جديدة، فهذه المفردة مثيرة، لأن الزعامة غير مستهدفة منه كيفما جاءت، إنما هو رئيس الدولة التي يؤمن أفرادها جميعا بالإسلام، وهو نبي مرسل، وقائد للأمة، وأمير للمؤمنين، أما الكلام على الزعامة فهو جزء من فرضيات عبد الرازق التي لم يستدل عليها، بل إن ما ساقه من أدلة تعرض للنقد الشديد الذي بلغ حد نقضه، وما تقلده في المدينة من أعمال، بوصفه زعيما للأمة وقائدا للجماعة، إلا برهنة على ذلك، لذلك لم تكن الدولة ضرورة في عصر الصحابة، لأن أوضاعهم قد تطورت فأصبحت هيكلية دولة^(١)، لذلك نحن نشاطر الجابري رأيه في أن مسألة العلاقة بين الدين والدولة لم تطرح في زمن النبي (ص) ولا في عصر الراشدين لاعتبار توحد النطاقين في سلطة الخليفة.

أما صرف الأ نظار، في لفظة الأمر (ولي الأمر)، إلى المفهوم الحربي فهو اختزال لإجماع مفسري الأمة على أنه رئيس الدولة وإن الإمامة بالإجماع - قاعدة دينية لأن النجدات والقوطي والأصم إنما ذهبوا إلى عدم الحاجة لها، فعلى تأويل استقامة أمر الناس، وهو فرض محال، والمعول عليه مستحيل فالمعول لا يتم به.

فالخطاب العلماني يحاول الوصول إلى أن مفهوم الدولة في الإسلام لم تفصح عنه آيات الكتاب، ولا سنة النبي ولا الإجماع ولا القياس أو العقل، وإنما «أفصحت عنه التجربة التاريخية»، ولأن الدولة نتيجة لعصرها فهي ستكون ملونة به، ويبقى النص خاضعا لتأويل متطلبات «المصالح». وهذا النسخ هو الذي يحاول الخطاب العلماني تركيزه، وهو «ترك المناقشة في النص والتعويل سلبا وإيجابا على تطبيقات النص» لا النص نفسه، وبالتالي يسهم الخطاب العلماني في تصنيع صفة مركزية في الثقافة الإسلامية، إنها ثقافة معيارية تزن الفكر الإسلامي، بل والإنساني كله، بمعيار النص، فحيث تم تأصيل مسوغات الإعراض عن النص تمت تهيئة المقدمات لمصادرة صفة المعيارية في فقه النص، بل في مطلق فكر الإنسان، أما بقية الأدلة المتناثرة، هنا وهناك،

(١) الجابري: الدين والدولة ص ١٦ - ١٧.

مثل: إن الدولة لا يتسنى لها أن تكتمل ما لم تكتمل نظرية الدولة، وحيث أن النزول متدرج، وفيه ما يمكن أن ينسخ فكيف تقام الدولة؟ فإن الدولة أقيمت في الأسس الأولى لتنشأ وتتطور مع نشوء النص وتطوره، ولتكتمل مع اكتمال النص ولتبقى مكتملة بعد انتهاء النزول وانتفاء النسخ.

أما تغليب الواقع على النص فهو هرم تفكير مقلوب، لأن النص هو الذي يفترض أن يشكل الواقع.

كان ذلك كله في المقدمة التي عدها الجابري نظريته التي أسس عليها القسمين الأخيرين اللذين سنتناولهما بالعرض والتقييم.

إشكالية الدين والدولة

قرر الجابري أن هذه المسألة لا تطرح كما طرحت في المرحلتين السابقتين كون الواحدة نقيض الأخرى، واستنادا لمرجعتين: الأولى أوروبية والأخرى «سلفية»، إنما يلزم أن تطرح من داخل المرجعية المؤسسة، كما تقدم عرضها وتقويمها، ثم تحليل عناصرها، وكيف يجب أن تطرح في المشروع النهضوي المعاصر، وبما يكشف عن علاقة بين الواقع الراهن وآفاق المستقبل، وللإجابة عن هذه التساؤلات بنى الجابري على المقدمة السالفة، فتقرر:

أنه لما لم يكن للنص القرآني، ولا للسنة، دور في تشكيل الدولة في الإسلام، وإنما كان الدور لعمل الصحابة، فإن هذا العمل أقام الدولة على أساس الفكر والاجتهاد، وليس على أساس النسب، وإنما على أساس القوة، وهنا يظهر «نسخ» تغليب الواقع (العينة) في الخطاب العلماني، ليتقرر فيه أن البيعة كانت نوعا من التسليم بالواقع^(١)، فرأى أن «المصلحة» هي تغليب القوة على الفكر والنص، وإن الأقوياء (الحكام والخلفاء) سيجتهدون حتى في معرض التعارض مع النص - لتمشية الأمور وفقا للوضع الراهن آنذاك، ولذلك صار طبيعيا أن تنقلب الخلافة إلى ملك بسبب «إجمال الدليل» (النص) في مجاله الدستوري، الذي لم يحدد شروط من يتولى الإمامة،

(١) الجابري: الدين والدولة ص ٧٠.

ومتى يجب عزل الإمام، وما هو دور القوى المعارضة لاجتهاداته، وما مدة ولايته..؟ فتركها للاجتهاد، إن هذه الثغرات الدستورية، كان يفترض أن تسد باجتهاد الصحابي - وفقا لفرضية الجابري- لأنه أفضل من فهم الإسلام، لكن الحال أن الصحابي والتابعي مارسا «فعل أو قبول: ضغط مراكز القوى» لتغيير النص وفقا لما أطلق عليه ضرورات المرحلة، أو بعبارة أدق معطياتها.

ولذلك، لا يمكن للقارئ أن يساير الجابري في نظريته (تغليب المصلحة على النص) لأن إدخال معطيات العصر، أياً كانت، في إطار المصلحة، تنظير جديد للمصلحة فيه تأمل ونظر شديد، بل الأدق أن يقال: تغليب الواقع -أياً كان- على المصلحة ولو كانت الحقيقة الفكرية هي تغليب فهم الصحابي، بل تغليب إرادة الصحابي على المصلحة كان المرجعية التاريخية الحقيقية، فقد كانت الدولة الأموية، منذ تأسيسها، تحاول الحصول على مسوغ شرعي لوجودها وكيانها وهيكلها العام.

ويسير بنا الجابري إلى طرح البديل الذي يراه معادلا لطرح طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين، في التصور النهضوي المعاصر، ليقرر أن الذي يجب أن يطرح هو شعار «الديمقراطية والعقلانية»^(١) وكل منهما لا يعني، كالعلمانية، استبعاد الإسلام. ثم يتقل الجابري ليفك الثنائية المرفوضة: الدين والدولة، وهي المعضلة المطروحة أساسا في الفكر الغربي، فيرى أن الدين يمثل ما هو مطلق، ويقصد به هنا النص، وتمثل الدولة سياسة تدبير المجتمع، أي النسبي، وبينهما تغاير في ماهية، والوصف، والأثر، لذلك فلا يعدان طرفين للمعادلة النهضوية المعاصرة.^(٢)

ويرى أن هاتين المقولتين هما السبب في التطرف والحرب الأهلية في لبنان والجزائر. وعلى هذه^(٣) المداخلات الفكرية نورد الملاحظات الآتية:

أولا: نحن نتفق تماما مع الجابري في أن جدلية العلاقة بين الدين والدولة معضلة، ذات منشأ تاريخي غربي، تم انتزاعها ونقلها إلى العالم الإسلامي بتعمد، وعدت وسيلة

(١) الجابري: الدين والدولة ص ١٠٨.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه ص ١١٧.

لتطبيق آليات غربية في بيئة عربية يرفضها تاريخ تكون الشخصية الفكرية للأمة وعقيدتها وصورورها. وقد أحسن الرجل رصد الظاهرة.

لكن اعتبار العلاقة بين الدين والدولة -مما خلا النص في بيانها- أمر مشكل جداً لأن الدين -النص والفكر المؤسس على النص موجه للفرد المسلم والمجتمع المسلم وأجهزة إدارة المجتمع التي هي الدولة بالمصطلح المعاصر.

أما تحويلها إلى علاقة بين «أحكام الفقهاء وشكل السلطة» فهذا مبحث أجنبي عن لب هذه الجدلية لان فيه محورين: الأول محور فقهاء السلطة والثاني محور فقهاء المعارضة، أما الاعتقاد بان الفقهاء مفكرون في حدود عصرهم فهو يجري على مجرى الفرضية العلمانية التي تستبعد النص، وتشكك في ثقافة النص، أو على الأقل تعده نتاج عصر ما، فتزيد نتاجا معاصرا يستبعد النص هو الآخر أو يؤوله تبعاً للنتاج البشري المحض، وتسعى إلى إخضاع النص للواقع وليس العكس، ومهما يكن نوع التطبيق للنصر أو للضرورة التاريخية في مسألة الخلافة. إلا أن إجماع العلماء المستند إلى النص يقرر ضرورة إقامة الدولة الإسلامية المشكلة بشخص الخليفة أو ولي الأمر، وسواء قررها النص ونفذها الصحابة أم أنها ضرورة اكتشفها الصحابة، فان المحصلة، ووفقاً لمرجعية الجابري، كانت مؤسسات تخدم الدين، بل يجمع العلماء على أنها موضوعة لخلافة دور النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا^(١) وانعقادها على الأمة واجب «عقلاً أو شرعاً أو بهما».

وقد فصل الفقهاء في شروط الإمامة، فذهب الشيعة إلى أنها للمعصوم من الأنمة تثبت بالنص، وذهب غيرهم إلى أن شروطها سبعة: «العدالة، الاجتهاد، سلامة الحواس والأعضاء، والخبرة الأرقى في سياسة الرعية، وتدبير المصالح، ومواصفات أخلاقية أرقى، ثم شرط النسب». وتقرر أنها تنعقد باختيار أهل الحل والعقد (ممثلو الشعب الحقيقيون)، أو بعهد من إمام سابق يصادق عليه أهل الحل والعقد إذا كان أكثر المرشحين فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته. قال الماوردي: «ولو كان احدهما اعلم، والآخر أشجع، روعي في الاختيار ما يوجهه حكم الوقت»، وإن كان

الجمع أكمل ولا يصار إلى المفضول مع وجود الأفضل إلا لعذر ملجئ، وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن إمامة من لم يختاره أهل الحل والعقد لا تنعقد، فالإمامة من الحقوق العامة المشتركة بين حق الله وحقوق الآدميين^(١). ويرى الماوردي: إذا جرح الإمام في عدالته بما تابع فيه شهوته فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، ولو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة^(٢).

إن هذا النص، على طوله، يكشف لنا أن الآية الكريمة الموجبة لنصب الإمام أساس في هذا الفكر، ويلحظ فيه ما يطلق عليه في التشريع الإسلامي «منطقة الفراغ»، وهي الفسحة التي تركها المشرع للمجتهد للاستفادة من قواعده العامة المستوعبة، لأن الأصل في النص الإسلامي أنه الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور^(٣)، ولا تدل منطقة الفراغ على نقص أو إهمال لبعض الوقائع، بل حددت تفكير المجتهد في إطار النص العام المتفق عليه. إن «الاجتهاد السليم المنضبط بضوابط النص» هو الذي يملا منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف. وإذا ما أهملنا منطقة الفراغ ودور هذا المبدأ، فإننا سنقع في تجزئة إمكانيات التصور الدستوري الإسلامي ونقيده بالنظر إلى العناصر الساكنة فيه من دون العناصر المتحركة. وإذا كان الأمر كذلك فما لم يوجد حاكم «مستجمع لشروط الحاكمية المشروعة» يتمتع بما كان الرسول (ص) يتمتع به لا يتاح ملء منطقة الفراغ^(٤)، لذلك فإن إقامة الدولة أولاً على أساس الاجتهاد شرط في من يتولى مؤسساتها، ومجلس للشورى من المجتهدين من أهل الخبرة.. ليتقرر بذلك ملء الفراغ، وهذا هو الإجراء الأدق في أن نملا منطقة الفراغ من دون ضوابط النص وضوابط إقامة الدولة بمواصفاتها، ولذلك تظل تنظيرات المجتهدين، خارج تشكيل الدولة الإسلامية، إسهامات نظرية ترفد الخزين الثقافي الإسلامي إلى حين تحقق الشروط الموضوعية، لذلك فالجبري يرى الصواب حين يقرر أن الاجتهاد يختلف

(١) المصدر نفسه ص ١٥ - ٣٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٩.

(٣) الإمام محمد باقر الصدر: اقتصادنا ص ٦٣٨.

(٤) محمد باقر الصدر: اقتصادنا ٦٣٨.

باختلاف الظروف، شريطة ولكن أن يتم ذلك في إطاره السليم والصحيح^(١) الذي يبدأ من معرفة النص معرفة تفصيلية مستغرقة، والتأكد من صدوره عن المعصوم، والتماس حجية النص، وخبرة عالية في المرجحات في حالة التعارض أساسها الخبرة اللغوية، وضمن تسلسل تكرر الإجماع عليه من أجيال الأمة أن يبدأ بالقرآن ثم السنة، ثم الإجماع، ثم العقل، الذي ترد المصلحة المرسله بوصفها إحدى مسالكه^(٢).

وبعد ذلك يعد من الشاذ الذي لا يعتد به القول: إن جل الاجتهاد، أو الاجتهاد كله، في ما لا نص فيه يرجع به إلى المصلحة^(٣).

بل حتى الشاطبي صاحب نظرية المصالح- فإنه يقرر أن الأدلة ضربات النقل والرأي، فأما الأول فالكتاب والسنة، أما الثاني فالقياس والاستدلال.

ويقرر انه حتى السنة لها رتبة متأخرة عن الكتاب^(٤)، ويرى أن أركان الاجتهاد علم لسان العرب، وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها، والثاني تبع لفهم النص^(٥).

بعد ذلك كله، فمن الغريب أن نحمل النظرية الدستورية الإسلامية وزر التطبيقات المنحرفة، ليحسب الجابري إن ما حصل، زمن عثمان ومعاوية، ثغرات في الدستورية الإسلامية.

أما ما ذهب إليه الجابري من أن الدستورية الإسلامية تفتقد بعض القواعد، كوجود طريقة لاختيار رئيس الدولة، فقد مرت آراء الفقهاء في نص الماوردي، وان كان قد عدها تسويغا للماضي والحاضر، وهذا حكم عام وجائر إذ ليست كل أفكاره من هذا القبيل، وعلى الخطاب الإسلامي أن يبرز ما ذكرناه في مبدأ منطقة الفراغ، وإني أتساءل

(١) ظ مسوغات الاجتهاد، الأمدي: الإحكام ٣٩٦/٤، محمد الخضر حسين: أصول الفقه ٣٥٧، محمد تقي الحكيم: الأصول العامة ٥٧٢.

(٢) ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين ١٨١/٣، الماوردي: أدب القاضي ٤٨٨/١، جمع الجوامع ٣٧٩/٢، الفزالي: المستصفي ٣٥١/٢، الأسنوي على المنهاج ١٩٧/٣.

(٣) الجابري: الدين والدولة ص ٧٤.

(٤) الشاطبي: الموافقات ج ٤١/٣، ج ١١/٤.

(٥) الشاطبي: الموافقات ج ٥/١.

هنا: لو التزم رئيس الدولة بالعدالة وثبتت له الأعلمية والخبرة، وكان عادلا دائما، فما وجه الحاجة إلى تحديد مدة ولايته، إن تحديد مدة الولاية إفراس للهوى والشطط الذي هو من طبيعة عدم تقيد الفكر العلماني بنص يحتاج إليه لإثبات استمرار مشروعية السلطة كاملة في الدستورية الإسلامية.

أما لماذا لم يطالب المسلمون بإسقاط خليفة لم تتوافر فيه شروط الخلافة، فقد حصل ذلك في زمن عثمان، وحصل في زمن بني أمية بالثورات العلوية وغيرها، وذلك كله إشكال في الموضوع لا في الحكم.

أما عن الديمقراطية والعقلانية فيمكن القول: فكما أن العلمانية وفصل الدين عن الدولة «معطيات بيئة غربية»، فإن الديمقراطية كذلك، فلدينا نظام الشورى الذي يمكننا إن نجعله عنوانا يتقبل تجارب الأمم مما لا يتعارض مع النص. وعندني إنه إن سكت النص عن شيء فلا مانع من ترتيب أسلوب للحكم يتفق مع أصول الشريعة.

أما العقلانية ففي تراث المعتزلة، والشيعة، والاتجاهات الإسلامية المعاصرة، درجة عالية من العقلانية في التعامل مع النصوص ومع الواقع، وطالما يجوز الأخذ بموقف إسلامي سليم، فإن ما لا يتلاءم مع العصر من آراء سلفية غير ملزم لان الإسلاميين لا يقدمون أي فكر أيا كانت وجهته، إنما المرجعية في النص فلا بد في حالة التعارض - من إعادة النظر بالنص ضمن ضوابط أصولية مقررمة مبرهن عليها.

وإن قضية التحسين والتقييح لخير مثال على مثل هذا المدخل، وإلا فإن العقلانية إذا أريد بها ابعده من هذا التصور أو كانت بديلا عن النص؛ فإننا نقع في معضلة «علمانية جديدة» تدخل من بوابة إسلامية، فلا بد من التحديد، والتفصيل، والوضوح، والبرمجة، لثلا نسقط مرة أخرى في النقطة التي بدا منها الحوار بين الخطابين وفي ما أنكره الجابري ورصده وعده إخفاقا من إخفاقات الفكر النهضوي المعاصر.

أما موضوع كون الدين مطلقا والسياسة نسبية، فلا مانع من ذلك، لكن لا يلزم منه التباين، لان المطلق أهم من جميع النسبيات، وإذا عرفنا أن السياسة إجراءات لإدارة المجتمع ومؤسساته، وفن إدارة الصراع كما يقال، فإن إطلاق النص جعل هذا الفن، أو الإجراءات، ضمن مقولة العناوين الأولية والثانوية. أما الكلام على موضوع الحرب

الأهلية في لبنان والجزائر وغيرها، فما يجري فيهما ليس صراعا دينيا وإنما هو صراع معقد يمثل فيه التدخل الأجنبي العامل الأساس، وقد فرض على إرادة الأمة سواء بتقسيم المجتمع اللبناني أم بفرض العسكر والديكتاتورية على الجزائر. وإلا فإن حسن التعامل مع أهل الأديان في الإسلام واجب شرعي، وحسن احترام الأقلية للأغلبية في ما تقرره ضمن ضوابط الشريعة واجب شرعي، وإن أحكام المجتهدين تبعا للنص تدور مدار احترام الإنسان وكرامته، بغض النظر عن دينه، على الرغم من أن دولته دولة فكرية وتوجهاته كذلك.

الخلاف في قضايا تطبيق الشريعة

يعد القسم الثاني من كتاب الجابري «الدين والدولة الفضاء» الذي عرض فيه موقفه من شعار تطبيق الشريعة وقد عرض هذا القسم مجموعة من الآراء في تطبيق الشريعة، تنتقد شعار الإسلاميين: «الإسلام هو الحل» ضمن مجموعة من المقدمات والنتائج.

ومن تلك المقدمات: انتقد الجابري مصطلح الصحوة الإسلامية، ورغب في استبداله بمصطلح التجديد، لأن المطلوب حاليا، في ما يرى، هو التجديد وليس الصحوة على عدم تطبيق الإسلام، وأفاد بان التجديد هو فعل العقل كما حدده مشروعته في نقد العقل العربي^(١).

وبما أنه يرى -كما هو الظاهر- إن أمر الدنيا متجدد بطبيعته، فمفهوم الدين يلزم إن يتجدد تبعا لمتطلبات الظروف^(٢).

ولكي لا يصطدم بمفهوم البدعة -كما هي عند الإسلاميين عموما والسلفيين منهم خصوصا- ميز بين البدعة الحسنة والبدعة المذمومة متكنا على تفسيره لها، ومن ثم استفاد من أن البيان الشرعي لمسائل السياسة والاقتصاد بيان عام وكلي، ومصاغ صياغة مبادئ عامة بعكس العبادات والأحوال الشخصية المبينة بيانا تفصيليا، فرتب على ذلك

(١) الجابري: الدين والدولة ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٠.

أن مسائل الاقتصاد والسياسة مما يخضع للاجتهاد والتجديد^(١).

وأوضح أن مراده بالتجديد «إيجاد الحلول العملية لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضينا»^(٢)، شريطة أن تكون نافعة لنا على طريق التقدم، وإذا كان ذلك يتطلب شيئا فإنما يتطلب «تجديدا في الأعماق ومن الأعماق»، كما هو نص عبارته^(٣). وعلل ذلك بان الحضارة العالمية التي نحن جزء منها تتطلب المواجهة معها بفكر جديد تماما وأساليب جديدة تماما^(٤).

وقرر الجابري أن السلفية القديمة كانت علاجا لظرفها، لان الحضارة العالمية لم تكن تراحم حضارتنا ولا تهددها، أما حاليا فليست حضارة الغرب سوى حضارة غيرنا، والمسلمون حاليا متراجعون، إذا فلا بد من أنموذج آخر غير الأنموذج السلفي، فتجربتنا حاليا تضاف إلى تجارب الأمم من طريق التقنيات المعاصرة التي تنشر المعرفة والأفكار والتوجهات نشرا سريعا ومؤثرا وتفصيليا، فحضارات الأمم حضارة للعالم اجمع في ما يطلق عليه، اليوم، «العولمة» والكونية، وحيث أن الحضارة المعاصرة تتلخص في مبدئين هما: «العقلانية، والنظرة النقدية للحياة والفكر أيا كان»^(٥)، فإن التصور السلفي المتمثل في أن الحياة فنطرة للآخرة لا يصلح للتعامل مع هذه الحضارة، وان كان هذا المنطق قد أدى دوره في عصر الأيمان لا في عصر التقنية والعلم والأيدولوجيات، فلا تنفع اليوم تجربة السلف أنما نحن بحاجة إلى تجربة الخلف.

ويرى الجابري أن الصراع السياسي المعاصر يدور في محور التشريع والفقهاء يجسده من الإسلاميين شعار «الإسلام هو الحل»، بينما الصراع في عصر السلف كان صراع مواقف عقدية، كلامية، وتساءل عن هذا «الاستدبار» في التوجه والمحورية في الصراع، فأفاد بان صراع الماضي كان رد فعل لآثار الحضارات العقدية السابقة، وليس هناك تحد قانوني، أما اليوم فالصراع في «القوانين العملية الحياتية، ذات المناشئ

(١) الجابري: الدين والدولة ص ١٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٤.

(٤) المصدر السابق نفسه ص ١٣٤.

(٥) المصدر نفسه ص ١٤١.

المتعددة (غربية وإسلامية)».

إذا فلا بد من الضبط والعقلانية والاعتدال مقابل التطرف، وإذا كان الفقه الإسلامي غير مرفوض البتة، فلا بد من إعادة بنائه على أساس المناهج والمفاهيم المعاصرة في الاقتصاد والسياسة والاجتماع.

وهذا لا يحصل باستثناف الاجتهاد - كما يصوره المبدعون من الإسلاميين كالإمامية والزيدية وغيرهم، بل لا بد -عند الجابري- من إعادة بناء القواعد الأصولية وإعادة بناء المجتهد المسلم^(١)، فلا بد من إعادة النظر في قاعدة مقتضى الأمر الوجوب ومقتضى النهي الفساد، ولا بد من تقرير عدم صلاحية القياس في تحصيل حكم الفروع، وتحكيم المصلحة مكان ذلك كله.

وإن الاجتهاد إنما أوقف في نظره - لنضوب النص، ويرى انه لا بد من أن يصار إلى عدم الوقوف عند النص والانحصار في القياس وتبني الأحكام على تحكيم المقاصد والمصالح، وبالضبط كما فعل الشاطبي، بل وكما فعل الراشدون في الإعراض عن النص في قضايا كثيرة، والعمل بموجب المصلحة مثل تصرف عمر في الأرض الخراجية، والمؤلفة قلوبهم، وإيقاف حد القطع... الخ.

ويرى أن الشريعة لم تطبق البتة، ففي مرحلة البعثة لم يكتمل النص حتى تطبق، فضلا عن النسخ والتدرج وإن الفقهاء اختلفوا في المراد من النص؛ ذلك لان للإسلام صيرورة حضارية تكمل أجزاؤها المتعاقبة أجزائها السالفة.

هذا أبرز ما جاء في القسم الثاني، وسأورد عليه الملاحظات الآتية:

١- إن ما يحتاجه الوضع العربي والإسلامي، إذا أقررنا بان الإسلام هو لب الحضارة وأبرز مشاريع النهضة الموازية لتاريخ الأمة، هو معرفة هذا الدين معرفة حقيقية، فنعرف أن فيه ثوابت ومتغيرات، فللثوابت نحتاج «صحوة» وللمتغيرات نحتاج «التجديد»، والتركيز على التجديد متساق مع فرضية بحث الجابري وأهدافه. ويلحظ أن الجابري ركز على «متطلبات التغيير» فقط جاعلا وظيفة المشروع النهضوي الاحتواء المطلق للتغيرات، وهذا بالضبط «دعوة» إلى عقلنة

(١) الجابري: الدين والدولة ص ١٥٣ - ١٥٧.

الفكر مطلقاً، وذلك يتعارض مع الأصل الذي انطلق منه، وهو تقديس النص واحترامه وعده الأصل، لكن إجمال النص لا يرتفع مسوغاً للاجتهد وقيالته، أما ما لم يعرفه ماضيها من المشكلات فأمامنا خياران لاكتشاف «حكمه الشرعي».

الأول: أن نتحرك ضمن إطار النص ووفق الضوابط العقلية للوصول إليه.

الثاني: أن نجعل النص بوابة «لأعمال العقل الإنساني لاكتشاف الحكم حتى ما تعارض معه، وهذا الذي يفهم من عبارته: «إن المطلوب هو التجديد في الأعماق من الأعماق»، وهذا ما تفيده الدعوة إلى التجديد التام في الفكر، والتجديد التام في الأساليب، وهذا ما تفيده الدعوة إلى الاندماج -اليوم- بالحضارة العالمية الحديثة، لأن المشروع معروض في ظل الاعتقاد بأن الأمم الأخرى نجحت تماماً في فرض حضارتها على العالم اجمع.

وإذا كانت هذه المسوغات مقدمة لتقرير أن الوضع العربي الراهن بحاجة إلى العقلانية والنظرة النقدية للحياة، فإن المسألة محالة على مباحث التحسين والتقبيح التي انتهى المتطرفون فيها إلى أن هذه المباحث تكون في ما سكت عنه النص، ولم تعد في المسألة قابلة للحمل عليه، وليس اعتباره مرحلة لها آثارها الخفيفة الأثر إلى حلول مشاكلنا المعاصرة. ولعلنا نواجه دعوة أشبه بالصريحة للإعراض عن أحد أركان التصور الشمولي إذا افترضنا أن الدنيا لا علاقة لها بالآخرة طالما أن عصر اليوم هو عصر علم وتقنية وأيديولوجيات.

٢- لقد كشف لنا بحث الجابري أن السياسة كانت تمارس على مستوى العقائد، يوم كان التشريع الإسلامي لا تتحده قوى منافسة له. أما اليوم فالمشكلة في التحدي القانوني الغربي للتشريع الإسلامي، فتحوّلت السياسة لتمارس على مستوى الفروع الفقهية كالحجاب والربا والجهاد.

ويرى الجابري أن الفقه يلزم أن يعاد بصورة تصورات متكاملة للنظم الاقتصادية، والسياسية، والقانونية، بتوظيف المناهج والمفاهيم المعاصرة التي أفرزتها المعرفة في القرن العشرين قبالة التجزئية في الأحكام.

وهذه الفكرة أروع ما يلزم أن يسعى المفكرون الإسلاميون من أجلها على أن تتم

وفق القياسات الأصولية الشرعية. أما إذا أعيدت صياغة الفقه -تصورات متكاملة- مع إطلاق العقل في الشكل والمضمون بحجة عدم صلاحية النص ونضوبه، وعدم صلاحية مسالك الاستدلال ليصار إلى عقلانية جديدة، فهذا معناه أننا نتقدم في الصياغة، ونخفق في المضامين، فتحسس المشكلات المعاصرة ومتطلبات العصر وتليتها شيء، وتبديل ضوابط الاستفادة من النص شيء آخر.

إن التبديل يقع على «نتائج عامة» مبرهن عليها، درستها أجيال من علماء الأصول، فإذا أريد تبديلها فإن ذلك يتطلب وعياً علمياً وحضارياً عالياً يثبت خطأ ما تقرر من قواعد أصولية وبطلانه، ويقيم البرهان على القواعد البديلة، ويفحص علمياً إنتاجية تلك القواعد لتتقرر بعدها مشروعية التبديل.

هذا على مستوى القواعد الأصولية، مثل «مؤدى الأمر، ومقتضى النهي، وقاعدة الدوران... الخ». أما على مستوى القياس، أو الاستفادة من النص الكلي والنص العام، فإن «افتراض كون المشكلات المعاصرة، لا تشكل فروعا متحدة العلة» مع أصول لوقائع سابقة، فهذا يواجه التشكيك بعموم النصوص التي اعترف بها الباحث، وجعلها مقدمة للركون إلى التطبيقات، وهو موقف عقدي يحتاج إلى إعادة نظر، وكذلك يحتاج إلى برهنة علمية على مثل هذا الفرض الهائل الخطورة الذي لم يقم البرهان عليه بعد، لا من جهة تحليل عناصره، ولا من جهة عدم خضوعه لعموم النص. أن تبني «قضية» نضوب النص في استيعاب مشاكلنا المعاصرة، دعوة صريحة للإعراض عنه، لذلك يحتاج الإسلام نفسه إلى تجديد، لا الفكر الإسلامي. وإذا كان هذا الإعراض مجملا بالعودة إلى المصلحة، فهل المصلحة مرجعية قطعية أو ظنية؟ وماذا لو تعارضت مصلحة ومفسدة؟

من يدعي أن الإنجاز العقلي قادر على حسم مثل هذا التعارض؟

وإذا كان مشروع الجابري امتداد لمشروع الشاطبي، فهو مباين له في تسلسل الأدلة وخضوعها لضوابط اللغة والقياس. والحق انه دعوة مستندة إلى «الإضافة النوعية» إلى مشروع الشاطبي لكن تنقصه:

أ - ضرورة فهم العلاقة بين النص وثقافة النص، والصلة بين التصور العقدي،

والتصور الفقهي (أصوله وفروعه).

ب - إيجاد البراهين على خطأ النتائج الأصولية جله أو كله.

ج - جهد مؤسس لقواعد وأدلة جديدة.

٣- في دعوة الجابري: أن الراشدين تصرفوا من منطق المصلحة معرضين عن النص مسامحة كبيرة، وإذا تفحصنا الأمثلة التي أوردها نرى:

أن تصرف عمر في الأرض الخراجية صدر عن نص ذكره أبو يوسف في الخراج، وهو الآيتان ٧ و ٨ من سورة الحشر ﴿ مَا آفَأَهَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ﴾^(١) والآية (٩) التي أسست كون الخراج حقا عاما دائما للمسلمين جميعا، ولم يكتف عمر بالنص، بل أجرى مشاورة علنية ليكون الإجماع عليه دليلا، أما المصلحة هنا فهي المعزز في صحة فهم النص، وليس الأصل في التشريع.

٤- في مبحث الجابري «الحدود تدرا بالشبهات» تعويل على تطبيق غير مستوعب للحقائق، فالذي عليه التحقيق أن الإسلام لا يكون «فعلا متكاملا» إلا بعد توفير الظروف الاجتماعية والبيئية لتركيز الاعتقاد والقيم الأخلاقية «البناءة لذات الإنسان»، ثم تشريع التكافل، والضمان، والحريات الأساسية، ثم التطبيق للقانون الجنائي، وإن حصل عكس هذا في بعض التجارب فذلك يعود إلى قصور في الفهم أو إلى دفع من قوى معينة.

٥- إن دعوى أن الشريعة لم تطبق كونها لم تكتمل، في عصر الرسالة، هي شبهة مقابل بديهة؛ حيث أن «كل الأنظمة البشرية لم تطبق لما يرد عليها من مكملات دائمية». لقد أسس الإسلام في بدء نزوله منطلقات إقامة الدولة والمجتمع في مكة، وطبقها فعلا في المدينة، وملا الثغرات والفراغ، وهذا القول مبعثه توهم لتساوي المصادر والأدلة، فالكتاب الكريم هو الأصل، والسنة شارحة، والإجماع توافق على فهم دلالة النص، والقياس والعقل مسالك عقلانية داخل النص، وتأسيس الدولة وسياسة المجتمع -كان يكفيها- اكتمال الأسس في النزول

(١) ظ الاستدلال في الخراج للفاضلي أبي يوسف، وظ شرح الخراج للرحبي الرتاج ١٩٢/١، ظ أبو عبيد القاسم بن

المكي وورود الأحكام في وقائع المستجدات.

أما الدفع بان تدرج النزول وظاهرة النسخ مسوغان للقول: إن الشريعة لم تطبق كاملة، فهو شبهة، لأن الدولة أقيمت بما يكفيها من النصوص وما ورد بعد تكونها أجاب عن حوادثها، وظل سقفا لكل حادثة أو واقعة تحصل في ما بعد، ولم تكن، في لحظة ما من تاريخ المسلمين، آراء الفقهاء والاجتهادات جزءا من الشريعة، إنما ثقافة مؤسسة على النص، تتبع دليلها فان كان قطعيا قطع الخلاف فيه، وان كان ظنيا جازت الرؤية له من زاوية أخرى ضمن دلالات الدليل.

أما النسخ فالذي عليه أهل العلم، في الأغلب، إنه قليل جدا لا يتعدى عدد الأصابع..

نماذج متقدمة من الخطاب العلماني وقراءات متسائلة

محمد أركون ومشروعه للانتقال من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

إشكاليات منهجية عامة

بعد الباحث محمد أركون كاتباً صدرت عنه نماذج متقدمة للخطاب العلماني، وفي تقديرنا، بعد استبعاد الدوافع غير البحثية، أن بحوثه جاءت لاهثة وراء عملية الاستفادة القصوى من الاستنولوجيا السائدة في الوسط الثقافي الأوروبي.

لذلك أول ما توصف به بحوثه إنها ممارسة للتفكير والكتابة في الإسلاميات، بنمط تفكير أوروبي وبلغة غير عربية، وباستخدام غربي محض للمصطلح.

وعلى معايير ومفاهيم ووجهات نظر، تستقى من خارج المنظومة الفكرية الإسلامية، تقاس وتوزن النتائج الفكرية لمقدمات بحثية إسلامية.

وإذا جمعنا ذلك كله، فإننا يمكن أن نصف الإنجاز البحثي لمحمد أركون بأنه «يتناول قضايا الإسلاميات بتفكير غربي، وبلغة غير عربية، وبمصطلح غربي، ويخضعها تماماً لموازين قياس من خارج منظومتها الفكرية والثقافية»^(١).

ومن أمثلة هذا الرصد، في كتابه: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، المظاهر الآتية:

(١) يلاحظ أن كتب أركون كلها قد ترجمها هاشم صالح، مما يؤثر نقص الخطاب الأركوني للغة العربية التي هي أصلاً مفتاح لفهم الشريعة.

١- إنه يطلق على المذاهب الفقهية الإسلامية «المذاهب اللاهوتية»^(١)، والحقيقة هي أن مصطلح «اللاهوت» مصطلح مسيحي يقابل «العلوم المدنية الإنسانية»، ويرى أن مفهوم الاجتهاد تمرينات ذهنية لفهم كلام الله، تأسيسا على اعتباره مؤسسي المذاهب الإسلامية لاهوتيين^(٢).

٢- ومشروعه محاولة لإخضاع فكر اللاهوت، كما يسميه، إلى معايير انتروبولوجية^(٣)، أي إخضاع تفسيرات الوحي إلى «معايير فكرية بشرية أنجبها علم الاجتماع ومنهجه». وبهذا يقلب اراكون نمط الاستدلال، من ضرورة إخضاع النتاج الفكري الإنساني إلى معايير النص الموحى به إلى الأنبياء، باعتبار صدوره من المطلق الحاكم على كل فكر صادر عما دون المطلق، إلى إخضاع المطلق إلى غير الكامل لأنه نتاج «عقل إنساني» تحدده «إمكانات البيئة المكانية والزمانية ومقدار الوعي». ولهذا، فهو يقسم الفقهاء إلى فقهاء «كلاسيك» وفقهاء «متطورين».

٣- يحاول اراكون فهم النص الموحى به على أساس مناهج بحثية، بشرية، محضنة، فينقد الفهم «الأركولوجي»، أي الباحث عن جذور أية مسألة دينية، ويسعى إلى فهمها وفق المنهج الفلولوجي^(٤).

٤- ونجده يفكك الملكات العقلية (أو العقل الاجتهادي) إلى عقل فلسفي، وعقل لاهوتي، وعقل إلهي^(٥). وهذا التفكيك، بالضبط، هو نتاج الصراع بين فكر الكنيسة والفكر الأوروبي في عصر التنوير.

٥- وعليه، فهو يساوي بين القانون الكنسي الذي أسقطته العلمانية في أوروبا وبين الفقه الإسلامي وأصوله، ويدعو إلى حركة علمانية جديدة في العالم

(١) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ١١.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠.

(٣) أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٤٣.

(٤) المصدر نفسه ص ٩٨.

الإسلامي^(١).

إن هذه الأمثلة التي سقناها تبرهن على أولى إشكاليات البحث في الإسلاميات عند محمد اراكون، والتي تعد من نواقص التواصل بين ما هو سائد وما ينبغي أن يكون. لأنه من الثابت أن لكل ثقافة مفاهيمها الخاصة ومنطقها المتخصص ومصطلحها ولغتها التي تكونت عبر نحت تاريخي للفكر وطبيعة المفاهيم، واستقرت على تحديدات حصل بها تبادل نوعي للعقل المخاطب، واستندت إلى معايير برهانية محددة، فمحاولة تفكيك هذه الثقافة بأدوات غربية، إحدى نواقص البحث وعيوبه عند محمد اراكون وثغرة في المنهج والمعرفيات من دون أدنى ريب.

وبذلك تعد هذه النقيصة إحدى عيوب المنهج في الخطاب العلماني المعاصر.

إشكاليات معرفية

يعد كتاب اراكون: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، كما يصفه مترجمه، محاولة لتحديد مفهوم الاجتهاد، ثم الانتقال منه إلى نقد العقل الإسلامي، بحيث يشكل ذلك النقد امتدادا للاجتهاد نفسه.

وهنا نلاحظ قضية، طالما أشرنا إليها، وهي أن الخطاب العلماني المعاصر عازم على أن يدخل بأهدافه من بوابات إسلامية.

وفي متن البحث، يعترف اراكون أن منهج الاستشراق (الفيلولوجي) منهج غير مجد لدراسة الفكر الإسلامي.

إن المنهجية البشرية (المدانة) كانت، يوما ما، الإنجاز العلمي الأخير، واراكون يحاول إخضاع هذا الفكر لمنهج جديد سيصبح قطعاً غير ذي جدوى بعد حين، لأننا وإياه نؤمن بالطبيعة التطورية للعلم ومناهج البحث. وفيه أن جهود الاستشراق، على مدى قرنين من الزمان، كانت سائرة على منهج مغلوطة.

لذلك جاء ليقوم أسس بحثه على «الحقائق السوسولوجية»، ثم يسجل اعترافاً مهماً

(١) المصدر نفسه ص ٩٨.

بقوله: «لم تعد مسألة الدين كما كانت تعامل على أنها مسألة رجعية، فلقد أصبحت تحظى باهتمامات المفكرين»، وهدف اراكون من ذلك هو: إجراء عملية الفصل بين «الوحي النص»، وبين الفكر المؤسس عليه تفسيره، ليقرر أن فكر النص وثقافته وليدا عصورهما، ما يعني انه لا بد لهذا العصر من فكر وثقافة عن معطياته.

وبذلك، يلغي هذا النمط من الخطاب العلماني ما صار من الثوابت في فكر النص وثقافته من دون عملية إثبات عدم جدواه العلمية، لذلك فهو يستبسل أولا لإحباط «احتكار الفقهاء لقضية الاجتهاد»، ليجعله حقا عاما يمارسه المتخصص الممتلك للأدوات وغيره على السواء. وفي ذلك، كما هو واضح، دعوة إلى فوضوية الثقافة، بل يشارك زملاءه في الهجوم على «مقولة أن القواعد الأصولية هي المعيارية الوحيدة لاستنباط الأحكام».

لثلاث تقف هذه المعيارية في وجه ما يسمونه «الحدائث العقلية الثقافية»، يرى اراكون أن اجتهاد محمد عبده و«مدرسة المنار» عبارة عن منهجية ذرائعية مفتوحة لدفع المفاهيم التي كانت تعد بدعا وتمثلها^(١).

ويعتقد جازما أن المعرفة، في الستينات، حولت مفهوم الاجتهاد من كونه تمرينات ذهنية لفهم اللاهوت إلى تطبيق للمناهج المعاصرة في فهم النص.

لذلك فهو يرفض ما يسميه ب «الأرثوذكسية» التي يحتكرونها في إنتاج القانون، ويرى مخالفا، الجابري، إن الشاطبي لم يقدم جديدا إنما كان تكرارا مدرسيا لتصورات وهمية لا بد من مواجهتها لزحزة شروط الاجتهاد من كونه محاولة لفهم النص اللاهوتي إلى طرح تساؤلات ناقدة لكثير من المواقف العقدي والقانونية. ويمثل لذلك بموقف الشريحة من المرأة^(٢)، ويشير إلى محاولة الأستاذة فاطمة ميرنسي، الأستاذة في جامعة الرباط، في إعادتها تفسير النص لصالح المرأة، فنالها غضب رجال الدين.

إذا فهو يدعو إلى فهم القواعد الأصولية «الكلاسيكية»، ثم إلى إجراء خطوة نحو الحدائث باستخدام المعرفة المعاصرة في فهم النص. وفي ما يأتي أنموذج تطبيقي:

(١) أراكون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ١٢.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩.

يرى ضرورة إعادة تفسير الآيات: (١٢، ١٧٦) من سورة النساء و(١٨٠، ١٨٢، ٢٤٠) من سورة البقرة بقراءة الآيات قراءة جديدة، أي إعادة تفسيرها، ورفض ما ذهب إليه الإجماع من تفاسير، بل الهجوم على الإجماع نفسه، أي قراءة اللاهوت تحت ضوابط «انثولوجية الوحي». ويجد نفسه مضطرا، لكي يسقط أقوال العلماء في تفسير الآيات، إلى مراجعة تفسير الطبري وتتبع ما يراه نقصا، مثل عدم ترجيحه للمراجع من بين ما عرف من أقوال.

ويقرر أن الإجماع «عددي لا نوعي عن وعي، وأن أقوال المفسرين في الآيات المتقدمة شكلتها الصيرورة التاريخية التي اعتبرها وراء الأغلبية (الإجماع)»، ثم أفاد أن الفهم الأرقى يواجهه المفسرون بمقولة النسخ متى اصطدم الرأي الأرقى مع المصالح الضاغطة. ثم يهاجم «جدوى» الإسناد، ويرى أنها تمت في إطار كتابة المدونات تحت تلك المصالح التي سماها ضاغطة.

ثم ينتهي إلى أن تلك الآراء كانت تنقصها، آنذاك، الإمكانات المعرفية والمنهجيات المناسبة لمقاصد النص.

وفي ضوء ذلك التصور يقرر أن الطبري، كغيره، استبسل كي تبقى قضية «الكلالة» غامضة جريا وراء ما يريده النظام المعرفي السائد؛ وذلك لان التفسير الصحيح، في رأيه، يحدث وضعا يزعزع نظام الإرث العربي، وبهذا ينتهي إلى أن المفسرين أوجدوا هوة كبيرة بين مقاصد القرآن، وبين ما كانت تريده أوضاع المجتمع والدولة آنذاك.

إذا فهو يدعو إلى تجنيد باحثين للكشف عن الأوضاع الاجتماعية المختفية وراء الآراء المدونة، أو المشافه بها في عصر المشافهة، للوصول إلى معنى للنص محمي من أي تأثير للتراثات الفكرية الخارجية. وكما كان منهجه في الآية المذكورة، سار في تفسيره للآيات (١٨٠-١٨٢) و(٢٤٠)، من سورة البقرة، حول آية الوصية وآية المتاع إلى الحول لمن يتوفى عنها زوجها، فقرر أن المفسرين أهدروا حق المرأة، استجابة منهم لضغط العرف بحجة النسخ، والحال أن دافعهم حصر حرية التوارث، ثم يقرر أغرب نتائجه:

إن علم الإرث شكله الفقهاء بما يتناسب مع القيود الاجتماعية السائدة، وإن النص

يتحمل غير هذه المعاني وبما يتناسب مع الوضع المعاصر.

إن هذا الاحتطاب الليلي، عند اراكون، يشير الانتباه إلى أن هذه المسائل قد حظيت بتراكمات خبرية وعقلية واسعة، وعريضة، منها: إعراضه عن علم دلالة الألفاظ، فهو لا يفرق بين الألفاظ الدالة على الوجوب في نظام اللغة العربية التي نزل النص بها وفسر بها، وبين ما لا يدل كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَرَكْ خَيْرًا لَّوَصِيَّةً﴾.

وان العلماء غير مجمعين على النسخ، فلم يقل به إلا القليل، وإن الأغلب يقولون بالتخصيص، بل في تفسير الآيات وجهات نظر متعددة، اغلب الظن أن اراكون لم يطلع إلا على الطبري، وهو حلقة متقدمة في تراكمات العلم.

أما النسخ فهو قضية لا تثبت إلا بالخبر «نصا»، وحيث لا خبر معتبر ينص على النسخ والمنسوخ، فقد تركت للاجتهاد، إلا أن اراكون يريد إرجاع النسخ والمنسوخ إلى أسباب النزول، وفي ما هو معروف عن عدم الضبط والقطع، بل والاختلافات التي في أسباب النزول نفسها.

نقد الإجماع

يقرر اراكون أن الإجماع تكرار عددي صيرته ضرورات اجتماعية وثقافية، ليقرر بعد ذلك اكتساحه من طريق التفسيرات الشاذة غير المنضبطة بضوابط «من تلقى النص»، ممن فهموه لغة وبيئة، واتفقوا على مراده، ويحق للنقاد هنا أن يذكروا أن الإجماع ليس مصدرا من مصادر الفقه فقط وإنما مصدر للقوانين الوضعية ومشرعي الدساتير، لأنه ببساطة عبارة عن «اتفاق أهل قضية ما على موقف قانوني إزاءها مستمد من مصادر محددة».

فهو، من جهة المبدأ، قضية عقلانية تشترك في اعتبارها عقول البشر كافة، فإذا كان في الشريعة عبارة عن نتاج لصيرورة اجتماعية، فهو كذلك في جميع القوانين والأفكار المجمع عليها، ومنها الفكر المعاصر، بل والمنهجية الأراكونية حتى في حالة ما إذا حظيت بإجماع. هذا من زاوية، ومن زاوية أخرى يصادر اراكون قضية نفسية روحية انفرد بها صناع الثقافة الإسلامية، من مفسرين وفقهاء، وهي قضية التقوى والخوف من

الله في الفتيا وفي القول بكتاب الله بالراي المحض.

إن عدم احتساب دور الورع ظاهرة في الفكر البشري العلماني سحبت على صيرورة ثقافة النص القرآني سحبا غير موفق.

فإذا أشكل علينا أن إجماعات غير موفقة حصلت، في تاريخ الثقافة والمواقف الإسلامية، فذلك لا يقدر بمبدأ الإجماع، وإنما بتطبيقاته، وهذا ما يقع فيه الخطاب العلماني؛ إذ أنه يعول، أبدا ودائما، على التطبيقات من دون عرضها على معيار النص نفسه. ومع ذلك كله فإن الأصوليين، من علماء الإسلام، قد نظروا للإجماع الحجة تنظيرات ضابطة، فمثلا لم يعد أكثرهم الإجماع السكوتي حجة، فقد سماه الرازي ما أدخل في الإجماع وليس منه^(١)، وذكر قول الإمام الشافعي: انه ليس بحجة، ومعه أساطين المعتزلة وعلماء الإمامية.

وفصل غيرهم أنه إن كان القول بسبب ضغوط السلطة فهو ليس بإجماع ولا حجة. وفسر المتساهلون من العلماء فيه السكوت بان الفقيه غير المعترض عليه ربما يراه سائغا إلى حد ما، ولم يصل الأمر عنده إلى حد القبول أو حد الاعتراض، أو ربما لاعتبار التصويب عند بعض الأصوليين، فلا يرى الإنكار عليه فرضا.

أما ما ذكره أركون من الإجماع على عول الفريضة في الإرث في زمن عمر، فلم يكن إجماعا لمخالفة ابن عباس له وحشد من الصحابة وجميع الإمامية وابن حزم^(٢). وعلى رفض الإجماع السكوتي أنشئت قاعدة: «لا ينسب إلى ساكت قول»^(٣) ونلاحظ للجباشي من المعتزلة موقفا ناقدا، إذ يرى انه يكون حجة إذا زالت الظروف الموجدة له، وبقي الاتفاق على الحكم، بل حتى الاعتبارين له حجة اشترطوا لحجته أن لا تظهر إمارة إنكار عليه مع القدرة من قبل مجتهد واحد من بين آلاف المجتهدين،

(١) ظ الطبري: البيان في تفسير أي القرآن، بهامش النيسابوري ج٤/١٩٨ ظ الرازي: المحصول في أصول الفقه ج٢

ق ١ ص ٢١٥، ظ محمد رضا المظفر: أصول الفقه / ص ١٣.

(٢) ابن حزم: المحلي ج٩/٢٦٢.

(٣) الغزالي: المستصفى ١/١٩١، المارودي: أدب القاضي ١/٤٦٧، المظفر: أصول الفقه ص ١٣.

بل ولا إمارة سخط أو تقية^(١).

وبهذا نلاحظ أن الفكر الأصولي قد ضبط المسألة من مختلف جوانبها. لذلك كله يرى الباحث أن اراكون كان غير موفق في مقدماته للوصول إلى النتائج التي قررها في بحثه من الدعوة إلى:

* تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد إلى استخدام وسائل النقد الحديث للنص، على أنه لو أغمضنا العين عن «العزوف غير المبرهن عليه عن التراث الأصولي»، فعناصر النقد الحديث تحتاج إلى أنموذج يعادل ذلك التراث، وهذا ما لا يوجد إلا عنوانا يفتقد إلى التفاصيل، لكي تتقرر بعد النظر فيه، صلاحيته بديلا للتراث الأصولي أو عدم صلاحيته لذلك.

* الفصل بين «النص» وتفسير النص، بوصف الأخير ناتجا عن الشروط التاريخية لعقل المفسر. والحال: إذا كانت الأوضاع التاريخية قابلة للفحص، فإن قوانين اللغة مستقرة وسماعية وغير قابلة لإعادة النظر باجتهاد معاصر.

* إخضاع النص لمقتضيات الفلسفة الحديثة للغة ومسالك التوصيل المعاصرة، وهذا يتطلب أن يقام الدليل على «أن ذلك الأساس» قد وصل إلى درجة القطع واليقين لينى عليه مشروع الأمة الفكري، وهذا غير متيسر.

* لم يستطع اراكون أن يخفي مجموعة من النتائج التي يرغب في الوصول إليها من جراء خطابه العلماني، والتي سأكتفي بذكرها كما هي محيلا على فهم اللبيب لاستيعاب مراميها، وهي:

١- أنه يقرر أن الإسلام لا يملك مقاومة ذاتية للعلمنة، وبفعالية أكثر من النصرانية، وحجته أن منطلق الأديان واحد. وبهذا يمهد إلى أنه لو لم يؤخذ بمشروعه، فإن «علمانية ثائرة على المسجد قادمة، وستجهز عليه كما أجهزت على الكنيسة في أوروبا»، ويلاحظ هنا مدى ارتباط عموم الخطاب العلماني بالتجربة الأوروبية في عصرها الوسيط.

(١) البخاري: كشف الأسرار على البزدوى ٢٢٨/٣، شرح جامع مسلم ٢٣٤/٢ للنوري، الفتاواني: التوضيح ٢٣٤/٢،

تيسير التحرير ٢٤٦/٣، المحصول للرازي ج ٢ ق ١ ص ٢٢٣.

٢- ويرى ضرورة تصفية جميع الأفكار التي تزعم أن الإسلام قادر ذاتيا، وبفعالية عالية، على مقاومة العلمنة، للسبب نفسه أعلاه.

٣- ويرى أن إخضاع النص لبرنامج يخلص علوم الشريعة (اللاهوت) من كونها نظاما للاستعباد، ويسقط التشنج، وعدم التسامح في الصراع في منطقة العالم الإسلامي «بين اليهود والعرب» والصراع الفلسطيني الإسرائيلي، بإسقاط مفهوم الجهاد والحرب العادلة من قاموس التفكير الإسلامي المعاصر^(١).

قراءة في رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

أولا:

لا خلاف في أن المشهد الثقافي العربي المعاصر، يمر بأزمة فكرية أبرز وجوها عدم تكامل نظرية أو برنامج للنهضة، أو المشروع النهضوي تصورا ورؤية، إلى جانب الانعكاسات المتجددة لهذه الأزمة في مجال المعرفة، والاقتصاد، والقيم الحضارية، والمجتمعية.

ومرد هذه الأزمة فيما تطرق له الباحث في بحث سابق^(٢) أمران: الصيرورة التاريخية للفكر العربي المعاصر أي تشكل العقل العربي ومشكلة المنهج المعرفي الذي ظهر في أوائل القرن الثالث الهجري وتطور حتى القرن الرابع، ثم توقفت عناصر التجديد الذاتي في قيمة الذاتية والموضوعية، ممهدا لانتكاسات معرفية متعددة منها قرار (تحريم النظر الفلسفي) و(إسقاط مشروعية المنطق) و(غلق الاجتهاد) التي كان لها معطيات سلبية على مسار الفكر وتطوره فاتجهت المعرفة نحو نطاق الشروح، والمختصرات، وانتظمت المعارف بأرجوزات ثم العودة إلى شرح المختصرات، ودار النشاط المعرفي في حلقة ما أبدعه علماء القرن الرابع، ومعطيات على مسار الوجود السياسي للعرب والمسلمين،

(١) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ص ٩٩.

(٢) د. عبد الأمير زاهد: إشكالية المشروع النهضوي / أزمة للتاريخ والمنهج / المؤتمر الفلسفي العربي ٢ بيت

حيث اكتملت فتوى حجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) بتهافت الفلاسفة، فأعقبتها فتوى ابن الصلاح الشهرزوري (٦٤٣هـ) بخلق الاجتهاد وتحريم الفلسفة والمنطق، ثم أعقبها سقوط قرطبة (٦٣٥هـ) ثم سقوط الخلافة ببغداد (٦٥٦هـ) ورغم الصدمة لتستمر ثقافة الحواشي والشروح وانفصال المعرفة عن التطور الحضاري، بل عن الواقع الفعلي برمته حتى عصر الاستعمار أواخر القرن التاسع عشر، لقد كانت المواجهة بين (الغرب بقواه التقنية المدنية والحربية ونظرياته الفكرية والفلسفية، واحتلاله الفعلي لبلاد العرب، وبين العالم العربي والإسلامي بأدوات القرون الوسطى المدنية والحربية) وبغلبة ثقافة الشروح على النصوص التأسيسية للإسلام، وخضوع بلدانهم وثرواتهم وشعوبهم لقبضة الاحتلال والنهب والعدوان، ومواجهة كهذه ليست متكافئة من وجه، لذلك انعكس عدم التكافؤ هذا على تصور المفكرين المحدثين لمسألة النهضة والتحرر، فكانوا بين تبعتين إحداهما: للماضي (بكل ما فيه من عناصر التقدم وعناصر التراجع) وثانيتها: للغرب، بكل ما عنده من أفكار وتصورات لها مسارها الصيروري، ومنطقها ومذاهبها الأيديولوجية وعلى مدى قرن من الزمان لم تفلح إحدى النظريتين النهضويتين أن تحقق للإنسان العربي والمسلم بعض أهدافه، فالمشروع العلماني التابع للتصور الغربي أنجز دولة قطرية متخلفة، لم تستطع أن تقيم أدنى أنموذج لمجتمع العدل والحرية والسلام الاجتماعي والتنمية، إنما اعتمدت شروط القمع^(١) فخسرت مواطنة مواطنيها وبالمواجهة مع المشروع الصهيوني (١٩٤٨ - ١٩٦٧) انهارت أمام هذا الكيان، فحاولت أن تجدد ذاتها (١٩٦٧ - ١٩٨٩) لكنها انهارت مرة أخرى أمام عولمة الغرب بعد انهيار الاتحاد السوفيتي^(٢)، فدخلت في صراعات ذاتية داخلها مرة، ومع التيار الأصولي الإسلامي مرة أخرى، فهي تمسك بقوة (بإمكانات السلطة) بلا (معتنقين نهضويين لمفاهيمها)، بينما الأصولية الإسلامية تمسك بزمام الأمور الشرعية والمشروعية التاريخية ولها نشاطها بلا تفاصيل إجرائية وآليات تطبيقية، وعلى هذا فالكل يعانون من مأزق فلسفي وتطبيقي، والمشهد الفكري والفلسفي لا يزالان دون خط المشروع نحو النهضة، مع مزيد من الشعارات والدعاوي الكبرى.

(١) د. محمد عابد الجابري: المشروع النهضوي العربي / مراجعة نقدية ٦٥.

(٢) مجموعة باحثين: العرب والعولمة / مركز دراسات الوحدة ط ٣ / ٢٠٠٠.

ثانياً: مشروع محمد أركون

لقد حفز هذا الواقع في مشهده الثقافي عامة والفكري خاصة، والمشاهد الأخرى (اجتماعية - سياسية - اقتصادية... الخ) المفكرين إلى أن يتخلصوا من هذه الثنائية المحبطة بالخروج منها (الأزمة) وكلَّ نَظْرَ للخروج منها من الزاوية التي يعتقد أنها منفذ الخلاص، ومنهم المفكر الجزائري محمد أركون الأستاذ الجامعي المتخصص بالتاريخ وفلسفته ومساره الثقافي وهو من المشتغلين في ميدان الإسلاميات (ISLAMALOGY) يقيم في أوروبا، ويعمل أستاذاً للفكر الإسلامي في السوربون، وله نشاطات علمية في جامعات أوروبية أخرى يكتب ويؤلف بالفرنسية، وأكثر كتبه مترجمة إلى العربية، له عدة كتب ومحاضرات ولقاءات، طرح مشروعه في أكثر من كتاب أبرزها كتاب (الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة) الذي طبع لأول مرة (١٩٩٥) بيروت، وهو في أغلبه حوار فكري معمق مع بولكستين وهو زعيم حزب في أوروبا، مارس الوزارة يقول أركون عن طبيعة الحوار (كانت أسئلته ذات ميزة مزدوجة فهي أولاً صادرة عن رجل دولة ذي ثقافة كبيرة، وخبرة علمية مؤكدة، وثانيها أنها تحمل الأحكام المسبقة وتأويلات لم يطلع عليها الرأي العام الأوروبي كالإسلام والهجرة إلى أوروبا)^(١) ويعقب أركون واصفاً هذا الحوار بأنه (فرصة طيبة ليحدد منهجه ويبلور الإشكاليات التاريخية والاجتماعية الخاصة بالموضوع، وفرصة لنزع الغطاء (اللاهوتي) الكثيف عن المواقع الأيديولوجية الشائعة التي يعتنقها المسلمون المعاصرون)^(٢) ثم يقول (وأهدف من وراء ذلك إلى إحلال الرؤية الديناميكية الحيوية (Dynamic) محل الرؤية الساكنة (Static) التي فرضها المستشرقون على العقل الأوروبي إزاء الشرق الإسلامي منذ القرن التاسع عشر)^(٣)، ثم يقرر أن للقارئ وحده حق الحكم على ما إذا كان يلتزم الموضوعية أو أنه يسوق مرافعات دفاعية عن الإسلام، أو مدى موضوعية نقد العقل الإسلامي^(٤) وإذا كان محمد

(١) محمد أركون: الإسلام - أوروبا - الغرب، رهانات المعنى: ص ٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه ص ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه ص ٤٤.

أركون قد أعطانا كقرّاء هذا الحق فإننا كمهتمين بقضية المنهج المنتج للمعرفة النهضوية سنتناول هذا الجانب فيه فقط^(١) وستكون هذه الورقة ملاحقة تتبعية لـ

١- رؤية محمد أركون لأسباب الأزمة المعاصرة، وانعكاساتها على الواقع المعاصر.

٢- ومسودة مشروعه المعرفي (النهضوي) وجدواها الفعلية.

الخلفية التاريخية لمفكر أركون

أولاً: السيرة الذاتية والتشكل

يتحدث محمد أركون عن المواجهة الثقافية التي حفرت في ذهنه أحدودا منذ صباه ويقول (في سن السادسة شهدت مواجهة بين حداثة الثقافة الفرنسية) الأكثر علمنة (مع الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر التي ظلت تقاوم الاندثار الذاتي لقرون سبعة) وبه يقرر الاقتران الذي يصعب التخلص منه وهو اقتران الفكر الأوربي مع عدوان أوربا وظلمها للعالم العربي والعالم الثالث عامة.

ثم يتحدث عن ثنائية أخرى فيها جدلية التوافق والتضاد في آن واحد بين عرب شمال أفريقيا وبربر شمال أفريقيا، في اللغة أي (العربية الأمازيغية) والثقافة أي (الإسلام) فالتضاد تكّرس في اللغة والعرق^(٢) والتوافق في اعتناق الإسلام ووحدة المصير والثقافة في مواجهة الفرنسية والعلمنة فيقول (ولدت في الجزائر عندما كانت مستعمرة فرنسية ولا أستطيع أن أنسى كل أنواع المهانات والذل والاحتقار العنصري من الذين كانوا يعلمونني في الوقت ذاته)^(٣).

ومن هذه المؤشرات جميعا يعاني أركون في محصلة هذا التشكل: وهي أنه ينتمي

(١) المصدر نفسه ص ٤٤.

(٢) يشير هنا إلى ظاهرة عدم الاندماج الديموغرافي بالرغم من مرور أربعة عشر قرناً على الفتح الإسلامي لشمال أفريقيا، كإحدى الظواهر التي لم تفلح التجربة الإسلامية في تحقيقها في أكثر من مكان والحق أنه ليس فشل النظرية الإسلامية بل التجربة السياسية الإسلامية في عصري الأمويين والعباسيين.

(٣) محمد أركون: الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى: ص ١٠١ - ١٤٩.

للخط الإسلامي، ويرى أنه قد بلور خطوطه العريضة في كتبه قبل عام ١٩٨٠^(١) بنفسه بعيدا عن الاستشراق الاستشراقي فصنف نفسه كوسيط أكاديمي بين الفكر الإسلامي (الصحيح كما يراه) وبين الفكر الأوربي، وقد دفعه هذا اعتماد الرؤية النقدية وضبط العلاقات وتعميق علمنة (الحدث) وضبط مجاله التاريخي وتعميق هذا المنحى لكي يتحول إلى استراتيجية للتدخل النقدي في كل مواجهة مع الثقافات وأظنه يعني هذا بالمواجهة (الحوار) لما تدل عليه سياقات أفكاره.

ثانيا: أسس المنهج الأركوني

يؤسس أركون منهجه على مرتكزين هما الزحزحة، والتجاوز.

ومفهوم الزحزحة: يريد به إزالة مشاعر التقديس عن عموم جهاز المفاهيم الإسلامية السائدة، وتكريس مشروعية التشكيك بالمقولات التي سئقت على أنها قطعية والتحديدات الراسخة والموروثة، سواء في الفكر العربي الإسلامي، أو في الفكر الاستشراقي الغربي إزاء الإسلام، وبه ينتقد أركون ركني العلم (المعرفة والمنهج) معا، إلا أنه لا يرى في الفكر الإسلامي الموروث عناصر فاعلة في منهجه بينما يستعير من التقنيات المنهجية الأوربية المعاصرة (توليفة منهجية) لإعادة تقويم ما يسميه بالحدث الإسلامي في ضوئها وعلى معيارها لذلك يقول (إن الغرب قد حقق تقدما في عقلنة العلوم الاجتماعية وأتم مشروعه في المنهج المعاصر) فظهر منه أن الزحزحة يراد خاصة منهاج ومعارف التراث الإسلامي حصرا.

ثانيهما التجاوز: ويريد به الارتفاع إلى ما بعد التفسيرات النص الإسلامي أي إلى رؤى جديدة ومعاصرة لذلك النص وثقافته بأعمال تلك المنهجية وثوابت العصر لإعادة عرض الإسلام والفكر الإسلامي طبقا لهذه الرؤى لتحقيق نهضة فكرية معرفية داخل الفكر الإسلامي من جهة، وإحباطا للتشويه والتعتيم والانتقائية القصدية التي يسوق بها الاستشراق معنى الإسلام للعقل الأوربي.

ولا توجد في ثنايا هذه الأسس أية تحفظات أركونية على (إهمال المنهج

الإسلامي برمته)، ولا تحفظات على منهجية أوروبا (لما بعد الحداثة) من حيث أن لها بنيتها ومنطقها وإخفاقاتها التي ستظهر قطعاً طبقاً لتأريخانية الفكر، كل الفكر وهي من الأسس الكبرى التي أقام عليها محمد أركون رؤيته للمشروع النهضوي للمعرفة المعاصرة ويبرر محمد أركون ذلك لأنه يرى أن (إسلام اليوم ليس إلا استمرار لإسلام عصر الانحطاط) وإن تقنيات المنهج الأوربي -لما بعد الحداثة- عصاراة تجربة أوروبا النهضوية كلها، وبذلك يظهر أن أركون يبدأ من تحسس الأزمة -إلى تفكيك أسبابها- ثم نقد العقل المعرفي الإسلامي وآلياتها كلها وصولاً إلى منطق جديد لأصول المعرفة في الإسلاميات، وفي الفكر الاستشراقي.

ثالثاً: الأركان العامة لمنهج أركون

لذلك يرى أركون ضرورة العودة إلى الفترة التي سادت بعد انهيار الحضارة الكلاسيكية لدراسة الصيرورة التاريخية البطيئة التي أدت إلى انحلال القيم الثقافية، وتحول المفكرين إلى مجرد حراس للأرثوذكسية الضيقة المنقطعة عن ينباع الفكرية الكلاسيكية من جهة، ثم العودة إلى الأدوات العقلية والعلمية التي ولدتها الحضارة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر من جهة أخرى^(١).

ومن هنا يمكننا التأشير إلى أن أهم أركان مشروع أركون الانطلاق من فترة (ما بعد القرن الرابع الهجري)، ولهذا جاء مشروعه مضطرباً في مدى ونوع التعامل مع النص القرآني الذي يطلق عليه الحدث القرآني مرة، ولفظ (الوحي) مرة أخرى، ويتناسى أن المشكلة أعقد من القفز على فترة التأسيس وأبرزها المشكلة الدستورية عام (١١هـ) وما ولدته من انقسام في المرجعيات والرؤية العامة والذي اتسع نطاقه فيما بعد مصاحباً للإبداع الذي حصل في تأسيس الفكر بالتصارع مع معطيات ذلك الأثر حتى افترق الخطان الفكريان بعد القرن الرابع افتراقاً غير منظور مما يسبب انقساماً في (طبيعة الهيكل الأيديولوجي كله) وهياً لعصر السكونية التي يطلق عليها أركون الأرثوذكسية، ومن ثم تعاقبت الانكسارات مما أدى إلى انهيار البيئة الحضارية كلها.

(١) المصدر السابق نفسه ص ٥٦.

كما يمكن الإشارة إلى أن فكر أركون لم يؤسس لنا موقفا إزاء إشكالية: هل يتولد المنهج من رحم الأيديولوجيا؟ أم أنه قواعد عامة تجريدية تصلح لكل فكر ونشاط معرفي، ولو كان قد برهن لنا على حل لهذا الإشكال لساغ ولنا أن نقبل الارتواء بلا تحفظ ما على ما يسميه الأدوات المعرفية والعقلية لعصر الحداثة سواء في معطياتها الاستدلالية (أي كونها أدلة على الصحيح) أم المنتجة للمعرفة (مرجعيات مكتشفة للمجهول)، وكذلك لم يقطع بأن قواعد المنهج الأوربي -لما بعد الحداثة- هو اليقين القطعي، إذ كان لأوربا أكثر من منهج في عصر الحداثة، أو قبلها فإذا كان التطور سائغا بل واقعا في تلك، فهو سائغ وواقع في هذه، والقاعدة المنهجية أقل ما يتطلب منها أن تكون مبرهنة رياضية قاطعة، وواضحة ومحددة^(١).

رابعا: إجراءات أركون

سأحدد إجراءات البحث عند محمد أركون بالنقاط الآتية:

١- يرى أركون أنه (لكي تنجز عملية الانتقال إلى ما بعد التجاوز ويسمىها الطفرة النوعية فعلينا أن نكمل طبقا لمنهجية وصفية وسردية للإسلاميات الكلاسيكية ونعاملها بعدئذ بالمنهجيات الحديثة لعلم التاريخ أو حوليات العلوم الإنسانية المسلك الفرنسي ونتقل بها من منهج (التاريخ: الراوي الفلولوجي) إلى منهجية (التاريخ: الإشكالي) الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكشف الحدود الفاصلة فيها بين ما يمكن التفكير به وما يستحيل التفكير فيه)^(٢).

ثم يحدد مرجعيته في ذلك فيقول:

(وهذا ما فعله فوكو عندما درس بكل تمكن واقتدار تاريخ الفكر العربي، وكل التشكلات المعرفية أو الابداعية التي تابعت علي منذ القرن السادس عشر حتى اليوم).

(١) د. عبد الأمير زاهد: إشكالية المنهج في الثقافة العربية / بحث للمؤتمر الفلسفي العربي الثالث ص ٢٢.

(٢) محمد أركون: رهانات المعنى ص ١٠٠.

ثم يشير إلى كتاب غاليمار ١٩٦٦ (الكلمات والأشياء)^(١) ويصرّح أن المنهجيات الحديثة لعلم الابدسمولوجيا المعاصرة والعقل النقدي مناهج لا تقاوم ولا ترد^(٢).

ثم يقول: (إنها المناهج التي طبقت على التراث المسيحي وأدت إلى انطلاق الشعوب الأوربية وتحرها)^(٣) ترغيباً منه في أن اتباعها سيخرج المشروع الحضاري من مأزقه.

١- ويدعو أركون إلى تأسيس سوسولوجيا الإخفاق والفشل في ساحة الفكر العربي لمعرفة الأسباب الاجتماعية التي تؤدي إلى فشل فكر ما في لحظة من اللحظات التاريخية، مثل أسباب فشل ابن رشد في نطاق البيئة الاجتماعية والفكرية العربية، بينما نجح فكره في نطاق البيئة الأوربية للتوصل إلى (قوانين اجتماعية تاريخية) تفسّر الضاغظ المحبط للفكر النهضوي في العالم العربي^(٤).

٢- ويرى ضرورة اعتماد مبدأ المقارنة ويراها أساساً للمعرفة والنظر والطريق إلى إبداع ثقافة واسعة متسامحة، ويندد بأوربا لعدم اعتمادها المقارنة في معاهدها ودراساتها وجامعاتها ومراكز البحوث فيها^(٥).

وإزاء هذه الإجراءات نوشر:

- إن قاعدة (تأريخانية الحدث) الأركونية لا تتسق مع استنباط قوانين ثابتة ومعها لا تصح بياناً لأسباب إحباط (مشروع نهضوي) في بيئة ما بما يصلح قانوناً في ثنايا قوانين فلسفة التاريخ وفقه التغييرات الاجتماعية، إلا إذا قلنا بإمكان تفسير الظواهر برؤية واحدة وما ينتظم مشروع أركون لا يتسق مع هذا. لأن مفهوم (تأريخانية الحدث) هو أن لكل حدث ظروفه صيرورته الخاصة به.

- وعن آلية المقارنة فإن الفكر العربي الإسلامي قد افتقد لقواعد الحوار التعددي

(١) المصدر نفسه ص ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٦.

(٣) محمد أركون: رهانات المعنى ص ٣٦.

(٤) المصدر نفسه ص ٦١.

(٥) المصدر نفسه ص ٦٢.

منذ بواكير تأسيسه وحل محله فقه الخلاف الذي يمكن الكشف عن جوهره بأنه يؤسس على أن (صحة الدعوى تتوقف على بطلان نظيراتها بطلانا تاما)، ولأن القراءات السابقة والمعاصرة للإسلام متعددة وفاقدة لقواعد الحوار والتعددية فلا بد من إقامة منهج المقارنة الداخلية في الأصول أي الفلسفة والمنهج، وفي الفروع أي المعرفة التفصيلية لكي يتسق من خلال الحوار ويترشح الموقف الراجح لإدخاله اتون أو معركة الحوار الحضاري عامة، فالرؤية الأركونية محتاجة إلى آليات لمقارنة المركبة (المقارنة الداخلية للقراءات الذاتية للإسلام المعاصر).

- والمقارنة الخارجية بين المترشح من الأولى لحوار الحضارات المعاصر^(١) وبين مواقفها الأيديولوجية من المشكلات.

- أما مرجعيات أركون في (الابتسمولوجيا، والعقل النقدي) فهي دعوى رائعة لكنها تحتاج إلى تمحيص وإثبات جدوى على عينة (معرفية) أو (منهجية) ضمن مسار واضح، لأن إدخال منطق له صيرورته ومساره وقضاياه ومرجعياته ومشاكله وأسس وفلسفته الكونية على فكر مغاير تماما في الأسس، لاسيما النصوص الفلسفية التي تتطلب معالجة ربما لا تفي بها الطرق المستخدمة عند محمد أركون^(٢).

- وإذا تمسكنا برؤية أركون فربما نعرض التراث الثقافي والفكري إلى أكثر من معيارية وربما ننتهي إلى زعزعة الكثير من القيم بلا بدائل في الفاعلية^(٣).

مأخذ معرفية تؤشر إلى نقائص منهجية

في ثنايا قراءة أركون يتلمس الباحث المتتبع مجموعة مواقف تضطرب مرة

(١) د. عبد الأمير زاهد: إشكالية المنهج ص ٢٣، ظ الخطاب العلماني العربي المعاصر / مجلة المنهاج / بيروت

٢٠٠٢.

(٢) علي حرب: النص والحقيقة ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٨١.

وتسطح أخرى ومن تلك:

١- إن أركون لم يحدد موقفا من (النص القرآني) هل هو نص مطلق لا تأريخي، أو انه نص يخضع للتأريخانية، ففي موضوع تجده يفرق بين ما يسميه بالحدث الإسلامي والحدث القرآني ومن جهة أخرى يصرّ على تسميته بالحدث^(١) مطلقاً.

٢- ويرى الإسلام انبثاق تاريخي لظاهرة جديدة في القرن السابع الميلادي^(٢) وفي موضع ثالث يقرر أنه نصّ يستدعي الناس إلى تأويله فهو نصّ تأويلي بطبيعته وهو مفتوح على جميع المعاني وعلى كل البشر وأن تفسيره لا يستنفد بصورة نهائية وليس لقراءة ما أن تغلق عليه معانيه لكنه يعود في موضع رابع للقول (ينبغي أن نعلم أن القرآن خطاب متجدد في تاريخ ديناميكي محسوس، إلا أن القرآن يقدم لنا نفسه بوصفه خارج التاريخ)^(٣).

أقول:

إذا كانت مرجعية حضارة المسلمين (ومنهم أركون) لم يفهم كنهها وطبيعتها فهما دقيقا، فإن النصوص الثانوية أدعى للاضطراب، ثم كم يحق لنا أن نخضع (مرجعية الحضارة) إلى مناهج التحليل الغربية؟

وإذا كان الرد على هذا المأخذ: إن أركون يرى في النص القرآني طبيعتين، الأولى طبيعة التعالي والثانية الطبيعة الواقعية فهل الإمكانيات المعرفية للمفسرين استطاعت أن تنقل النص المتعالي إلى الواقع ومعطياته باعتباره حدثا تاريخيا أم نصا متعاليا له انعكاساته على الواقع المتولد من تأثير فكر القرآن فيه، وهل بإمكاننا أن نكشف نقطة التوازن بين الطبيعتين^(٤).

إلى جانب هذا:

(١) محمد أركون: رهانات المعنى ص ٦٦.

(٢) علي حرب: النص والحقيق ص ٦٦.

(٣) المصدر نفسه ص ٦٨.

(٤) المصدر نفسه ص ٨٢.

لا تؤثر مطلقاً أفكار محمد أركون إلى قضية الثابت والمتغير في مرجعيات الحضارة الإسلامية مما يوجب أن يُخطط منهجان يكمل أحدهما الآخر، الأول منهج للتعامل مع النص القرآني، وآخر للتعامل مع ثقافة النص وشروحاته، لتحرير النص الأول (الظاهرة المعجزة) من النص الثاني وهذا مفيد لأطروحة أركون ولا يتعارض معها بل يكملها ولكننا نفتقد في ثناياها لمثل هذا التمييز بين النصوص الذي يتطلب تمييزاً بين المناهج.

٢- يقسم محمد أركون مراحل الفكر الإسلامي إلى أربعة، ويسمي الأولى: مرحلة تشكيل الفكر ودولة الخلافة ويحدد تاريخها في القرنين السابع والثامن الميلادي. ويسمي الثانية: المرحلة الكلاسيكية ويحددها من ٨٥٠م - ١٢٥٠م. ثم المرحلة العثمانية: ويحددها من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر وهذه لا تعبر بدقة عن المراحل فإذا كان يريد بالأولى (انتهاء الخلافة الراشدة فإنها تنتهي في ٤٠هـ = ٦٦٢م، أما إذا كان يقصد إدخال الدولة الأموية فإنها تنتهي في ١٣٢هـ = ٧٥٤م) ولا مبرر لإدخالها إلا إذا عدها مرحلة تأسيسية وفيه نظر ومناقشة. أما الدولة العباسية فقد امتدت مع تداخلات كثيرة لخمسة قرون ٧٥٤م - ١٢٥٨م، واستمرت الدولة العثمانية لغاية ١٩٢٤م^(١) والصحيح الذي أراه أن مراحل الفكر الإسلامي خمسة:

مرحلة التأسيس: مرحلة عصر الوحي والنبوة ٦١١م - ٦٣٤م.

مرحلة التدوين: مرحلة التدوين الشخصي والرسمي ٧٥٠م - ٨٥٠م.

مرحلة التصنيف: مرحلة التصنيف وتأسيسات المنهج ٨٥٠م - ١١٥٠م.

مرحلة الركود: ١٢٠٠م - ١٩٠٠م مرحلة الركود المقسومة إلى مرحلة القرب من عصر الإبداع ١٠٠٠ - ١٢٠٠م، والركود التام ١٢٠٠ - ١٩٠٠م.

المرحلة الإحيائية المعاصرة: ١٩٠٠م وما بعدها.. إلى الآن.

٣- يرى أركون أن العلمنة ليست حلاً لمشكل أوربي محض، إنما هي الحل

للمشكل الإنساني برمته لضرورة فصل الدين عن الحياة ويصرح أن جدلا إسلاميا لخمسة قرون كان يدور بين الفقهاء والسياسيين حول علمنة الدولة الإسلامية ويضرب مثلا لذلك (للسنة، الشيعة، والخوارج، المعتزلة، الفلاسفة، الأصول).

ويقول: إنما لم ينته ذلك الصراع إلى فصل المسجد عن الدولة فليس لأن الإسلام لا يتقبله إنما ذاك لعوامل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي^(١).

وأعتقد أن في هذه مجافاة لأكبر حقيقة أكد عليها علماء الشرق والغرب أنها قضية أوربية محضة وليس في طبيعة الإسلام ومضامينه ما يمكن أن تنمو هذه البذرة فيه.

٤- لم تظهر في كتابات أركون أنه على دراية عميقة بثقافة التراث كما هو الحال عند محمد عابد الجابري مثلا، لأنه يعالج قضية التراث بل قضاياه من منظور ثقافي أوربي محض وللتدليل على ذلك أسوق مثلا واحدا له ماث النظائر:

- فهو مثلا: يطلق على المذاهب الفقهية، المذاهب اللاهوتية (واللاهوت علم العقيدة) وإذا صح إطلاق هذا المصطلح فإنه يصحّ من الثقافة المسيحية ولعله يتقارب مع الأشاعرة والمعتزلة والخوارج، بينما المذاهب الفقهية ليست إلا مدارس منهجية حقوقية، لكل مدرسة منهجها في التشريع (القانوني) وليس تكوين الإطار العقائدي الكوني^(٢).

- وتراه يقسم العقل العربي إلى (عقل فلسفي، وعقل لاهوتي، وعقل إلهي)^(٣).

- وربما يفهم من الأول (الفلاسفة) ويفهم من الثاني (المتكلمون) ولا يفهم من الثالث (الفقهاء أو المحدثون أو الأصوليون) وكلا الأمرين واضح فيهما تأثيرات الثقافة الغربية، لأن الصراع لم يكن في القانون إنما في العقيدة وللتدليل على ذلك تجده في قراءة أركون ماث الإحالات على مصادر الفكر الغربي لاسيما الحديث، ويندر أن تجد إحالة على مصادر التراث الإسلامي، وربما تجد عمقا

(١) محمد أركون: رهانات المعنى ص ٨٨

(٢) المصدر نفسه ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه ص ٨٢، ٤٨، ٥٤، ٤١، ٣٩.

تفصيليا في آراء فوكو (الحفريات) أو سيمياء غريماس، أو ابتمسولوجيا باشلار... الخ لكنك تجده يذكر الأفكار العامة جدا من الفكر الإسلامي بدون الإشارة إلى مراجع ذلك الفكر مما يوضح نوع الثقافة لمحمد أركون.

٥- إن عشرات الكتب لمحمد أكون لا تزال تسعى نحو فتح المناقشات لخطوط البحث وكأنها محاولة أولية لتدشين منهجية جديدة، ومن المعلوم إنه ما من بحث علمي دون قيمة برهانية، فلم يَقم على أية فرضية برهان مقبول ومهما يكثر باحث كما أو نوعا في قراءة أركون يكثر من الحوار مع المفكرين الأوربيين فإنه يفتقد تماما لمناظرة مع مفكر ينتمي إلى التراث الإسلامي فإذا كان كما يصرح يحاور اتجاهين فلا بد من حوار الإثراء مع مفكري الاتجاهين وإذا افترضنا محاورا تراثيا يتسائل مع أركون عن: مدى حرية الإنسان المسلم - عقلا أو تدينا- في تشريح تراثه وتحليله برمته، وتفكيك تكويناته كافة، إن لم نقل القرآن معه فهل تحتل هذه المحاولة أو هذه الحرية غير المنضبطة بمنهج أصولي تفكيك الهوية الحضارية التاريخية، ومن ثم ضياع المعنى وتسلط إرادات الهيمنة الغربية (طبقا لجدليته).

وإذا تساءل معه تراثي أيضا:

من أين يستمد أركون مشروعية وأصالة قراءته للقرآن في تفاسيره التي أوردتها في بعض كتبه مما يظهر فيها بعد تلك التفاسير عن قواعد اللغة العربية التي نزل بها النص القرآني وهو الذي يصرح بأن أية لغة غير العربية لا يمكن أن تحل بأي شكل من الأشكال محل التلاوة الشعائرية للقرآن في صيغته الأولية وكان عليه أن يقرر أن أية لغة لا يمكن أن يستفاد من خلالها موقف قرآني إلا العربية بقواعدها وأصولها.

انموذج الهادي شقرون في كتابه «نقد العقلية العربية»

صدر هذا الكتاب في تونس عن الدار التعاقدية العمالية للطباعة والنشر، صفاقس، وسجل إيداعه في أواخر عام ١٩٨٥.

يبدأ الكتاب بوضع أسس لفرضياته، يقرر فيها:

١- أن التخلف ظاهرة اجتماعية - ثقافية، سببها هبوط فاعلية القيم والمفاهيم، لذلك فإن أي مشروع نهضوي لابد له، بدء، من أن يقيم جذور الأسس الفكرية إقامة سليمة بوسيلة القيم والمفاهيم.

٢- يقسم الثقافات الإنسانية، طوال التاريخ البشري، إلى قسمين:
الأول: ثقافة الفكر الديني.

والثاني: ثقافة الفكر الإنساني (العلمي).

ويميز بين القسمين بأن الأول مصدره غيبي، وسلسلته مستمدة من الله، وأساسه الوحي، ومناهجه ثابتة، وهو فكر توليدي معياري غائي غالبا ما يحصل فيه الخلط بين الذات والموضوع واللاشعور والتنبؤ، بينما الصنف الثاني مصدره الإنسان، ومحوره الطبيعة والإنسان، ومنطقه الجدل، ومعايره نسبية الحقائق وتاريخيتها، وبه يميز بين الأسطورة والمعرفة التاريخية^(١).

لذلك يرى شقرون أن أي انتقال ثقافي، في مجتمع ما، من الثقافة الدينية إلى الفكر «العلمي»، يعد ثورة لم تتحقق إلا في بعض المجتمعات. ولكي يسند هذا التعميم الذي ليس أكثر من دعوى عريضة، اختار مجموعة من المرويات التي لا يترتب عليها اثر في تصور كوني، ليدل على ما يذهب إليه، ومنها: كرامات الأولياء وموقف الشهرزوري من

(١) الهادي شقرون: نقد العقلية العربية ص ٧٠٦.

تحريم التعامل مع الفلسفة الوثنية، وسخرية زكي نجيب محمود من جاهل خاطبه مفيدا أن الأرض لا تدور؟ ثم يعود لمسار بحثه، فيتساءل عن أسباب العجز النهضوي العربي، ليقرر أن المحتوى الثقافي للعقل العربي هو التراث الديني.

وهكذا يتوصل إلى عرض مفاصل مشروعه في ما يأتي:

١- إزالة الارتباط بين النص وتفسيره.

٢- تجاوز المواقف الثلاثة (السلفية، الأوروبية، محاولة الاستفادة من التراث)، إلى موقف رابع مؤداه إعطاء قيمة للتراث، وإيجاد قطيعة معه في آن واحد.

وذلك «بتطوير القيم الفكرية للتراث من خلال علوم الغرب وتقنياته ووعي الشروط الأيديولوجية التي أنتجته، والعراقل التي وضعت إمام تحرير العقل العربي»^(١). و«بإشاعة الفكر النقدي» كما وجد في أوروبا^(٢).

ويتناول شقرون مجموعة من الظواهر في تاريخ الثقافة الإسلامية، ومنها: ظاهرة الصراع بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية، فيتساءل، أولاً، عن الأسباب التي أوجدت الصراع والتي حرمت المجتمع منها. حرمة، كما يرى، من العلم. ويرى أن قضية الزندقة اتسعت لتشمل كل من يحكم العقل. ويقرر أن الفلسفة لا تنتعش إلا في ظل اقتصاد حركي نشط وأوضاع سياسية تسع الرأي الآخر. ويستخلص أن السبب هو «تقديس النص»، ويعزو الأمر إلى الأسباب التاريخية المكونة للشخصية العربية، في الجاهلية، ذلك أن العربي لا يفكر بقدر ما يحفظ، فنقافته ثقافة الذاكرة، لا ثقافة العقل. ويتوصل شقرون إلى أن تأثر الفكر العربي المعاصر بالفلسفة الحديثة (الفرنسية)، من خلال مجلة المقتطف (١٨٧٦م) ونتاج الجامعات العربية المتأثرة بالمنهج الأوروبي، قد أنجب مؤلفات مهمة مثل «الإسلام وأصول الحكم» لعلي عبد الرازق (١٩٢٥)، وكتاب «الشعر الجاهلي» لطف حسين (١٩٢٦م)، وهما قد تأثرا بالمنهج الديكارتي، ولم تسر السفينة، بل وقفت في وجه ذلك التأثير سلفية معاصرة اعتمدت حجج الغزالي نفسها.

(١) الهادي شقرون: نقد العقلية العربية ص ١٤ - ٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢.

والخطاب الإسلامي المعاصر، في رأي شقرون، لم يميز بين الغرب (الاستعمار) والغرب (الثقافة والعلم)^(١) إن خطاب شقرون يتناسق مع القواسم المشتركة للخطاب العلماني بصورة عامة، فهو معجب بفكر الغرب، بل مقدس له، ويرى أن الثقافة فكر بشري يوجد نصا، فلا يستطيع أن يهضم أن الثقافة الإسلامية بدأت نصا أنجب ثقافة، كان النص أساسا لتصور كوني شمولي، لذلك فإنها لم تكن بحاجة إلى «فلسفة» تصدر لنا تصورا كونياً، وبذلك سقط خطاب شقرون في النقيصة المنهجية نفسها للخطاب العلماني الذي حاول فيه تفكيك الثقافة الإسلامية ووزنها بأدوات غريبة، وبذلك لا يحسن هذا الخطاب في توصيف المقدمات ولا في استقراء النتائج.

(١) الهادي شقرون: نقد العقلية العربية ص ٣٤.

الخاتمة

ويمكن، في نهاية البحث، الإشارة إلى النتائج الآتية:

١- إن المشروع النهضوي العربي المتصل بتاريخ الأمة وصيرورة ثقافتها والمكون لشخصيتها هو المشروع الإسلامي، وإن الاتجاه العلماني دخيل على الثقافة العربية الإسلامية، ومجرد وجوده، مزاحما في مسرح المشاريع النهضوية، محاولة لتعطيل الأمة عن اكتشاف هويتها المعاصرة وبلورة مشروعها النهضوي.

٢- ظهر - من خلال المقارنة- إن مراحل تطور الخطاب العلماني مناظرة لمراحل خطاب الاستشراق والمسالك الفكرية للهيمنة الغربية على العالم الإسلامي، وسواء أوجد ذلك الخطاب من فكر الاستشراق أم من الهيمنة الغربية أم من توافق الخطابين، فإنه يعبر عن المضامين نفسها، ويحقق الأهداف نفسها.

٣- ظهر أن ذلك الخطاب لا يزال مشدودا، في ما يتعلق بالمكون التاريخي لثقافة الأمة، بصوره جميعها، إلى الفكر الغربي والتجربة الغربية.

٤- لوحظ، من خلال التحليل التاريخي، أن الخطاب العلماني، في مختلف مراحل ومضامينه وأهدافه، قد غير أسلوبه وفقا للنجاحات والإخفاقات التي عرفها، عروكانت مراحل السابقة منها سببا للاحقة والتالية نتيجة للسابقة، وإن ظهر منه نعي كل مرحلة سابقتها واتهامها بالإخفاق والخيبة. ولوحظ أن الاستشراق والعلمانية توجهها أولا إلى التقليل من قيمة النص القرآني ونصوص الله واستبدالها بالثقافة الغربية، ثم إلى مهاجمة تفسيرات النص بوصفها وسيلة للوصول إلى تقويم ثقافة النص والتخلص من ضوابط علم الأصول الذي يضبط إنتاج ثقافة النص بقواعد صاغتها أجيال من المفكرين، مبرهنة عليها بغير دليل علمي.

٥- لدى تحليل البنية الموضوعية لذلك الخطاب، ظهر انه يتصف بنقائص منهجية في أسلوب تناوله لقضاياها، ونقائص معرفية في تأصيل معرفياته ومعلوماته

المساقفة. وظهر أن استدلالاته على فرضياته استدلالات غير رصينة وغير منتجة لأهدافها.

ولوحظ انه يعتمد، لسريان أفكاره، على الجهل وعدم تحصين الأجيال المعاصرة من الإنسان العربي المسلم.

فمتى انتشرت الثقافة الإسلامية الرصينة فانه لا يجد له متلقيا، لذلك يحرص ذلك الخطاب بوسائل كثيرة إلى الانفراد بالساحة الثقافية، ولو من طريق القمع والاضطهاد ومصادرة حرية الإنسان وحقوقه.

٦- لوحظ أن ذلك الخطاب، على الرغم من انفراده، على مدى قرن أو يزيد في الساحة الثقافية العربية، وعلى الرغم من إمكانياته المتعاضمة، وعلى الرغم من تردي تقنيات الخطاب الإسلامي المضاد له وعدم السماح له بالظهور، إنه لم يحقق إنجازا ملموسا. وليس أدل على ذلك من اتساع المد الإسلامي في العالم العربي والإسلامي. بل ربما يتحمل رواد ذلك الخطاب ظاهرة العنف لدى الإسلاميين بوصفها رد فعل للقمع والاضطهاد الفكري والجسدي الموجه إليهم. أن الحرية والديمقراطية شعارات يرفعها العلمانيون متى كانت الاستفادة غير المشروعة لهم منها متحققة، لكن متى ما تحولت إلى وسائل للمواجهة الفكرية لهم في حدها الأدنى تنازلوا عنها فكريا وعمليا، وتجارب غير قطر عربي تؤيد هذه الملاحظة.

٧- لوحظ أن هذا الخطاب يركز حواراه في البنى الفوقية للثقافة المفسرة للنص الإسلامي، ويعزف متعمدا -ربما لعدم قدرته- عن البدء، في حواراه مع الخطاب الإسلامي، من الأسس العقدية.

٨- يلتزم الخطاب العلماني بالتركيز على التطبيقات المنحرفة للنظرية الإسلامية في أحقاب تاريخية، لظروف معروفة، ويتخذها مادة للتشهير بالتجربة الإسلامية. ويعزف متعمدا عن الجوانب المشرقة في تلك التطبيقات، فهو انتقائي من جهة، وفاقد لنقطة شروع واحدة في حواراه مع الإسلاميين من نقطة الأسس العقدية الكبرى في التوحيد والخالقية والحاكمية من جهة أخرى.

٩- لم يقدم الخطاب العلماني نظرية شمولية للحياة، إنما كان عبارة عن فكر ملفق من مناشئ متعددة لا يربط بينها رابط الأسس الفلسفية الكونية الواحدة كالخطاب الإسلامي.

١٠- لوحظ أن الخطاب العلماني اخفق في محاولته الكسيحة لإلغاء التراث برمته والتراكم العلمي فيه؛ وذلك يعود إلى أمرين: أولهما عدم قدرة العلمانية على إثبات إخفاق ذلك التراث وخطئه بالبرهان العلمي القاطع، وثانيهما عدم تقديمه بديلا مكافئا له.

١١- يهدف الخطاب العلماني إلى إسناد إيجاد تصور كوني شامل للنهضة المعاصرة إلى العقل البشري والتجربة التاريخية عموما، وهما معا محدودان بحدود المكان والزمان ودرجة الوعي.

ويعرض الخطاب العلماني وسائله لتحقيق تلك الأهداف من خلال بوابات إسلامية، لشعوره بان الإسلام صار جزءا أساسيا في مكونات الشخصية العربية تاريخيا.

١٢- استفاد الخطاب العلماني من بطء التطور الفكري للتفكير الإسلامي المعاصر وتلكته في صياغة أفكار (بمضمونها الأكثر رقيا) في أسلوب عرض معاصر، فانتقد الخطاب الإسلامي مصورا إياه أنه عاجز عن استيعاب الحاضر.

والحق أن الفكر الإسلامي قادر على استيعابه من جهة المضمون، لكنه بطيء في أسلوب العرض والصياغة المعاصرة لتلك المضامين لأسباب معروفة، منها الضغط والقمع ومصادرة حرية الفكر التي يمارسها العلمانيون أنفسهم.

١٣- يدعو الخطاب العلماني الفكر العربي المعاصر برمته إلى الاندماج في الحضارة الأوروبية تحت شعار الكونية، والعولمة، وبذلك يميع ذلك الخطاب الخصوصية القومية للعرب والمسلمين، ويحدث شرخا بين الحاضر والماضي، ويفقد المستقبل إمكاناته في النهوض.

١٤- سبقت بعض صور الخطاب العلماني بأسلوب تفكير غربي، وبلغة غير عربية، وبمصطلح وليد ثقافة غربية، وبمعايير يوزن بها الفكر الإسلامي من بيئة ثقافية

غربية، وفي ذلك إعراض متعمد عن حقيقة ثابتة، وهي ان لكل فكر منظومة من المفاهيم ومنطقا متخصصا وتاريخا للنشوء والتطور، وفي ذلك وحده نقيصة كبيرة يتصف بها الخطاب العلماني.

١٥- إن الخطاب العلماني، في عرضة للأفكار، انتقائي غير موضوعي، فغالبا ما يستعين باختيار الرأي المرجوح والأضعف، ويعزف إما جهلا أو تعمدا عن الآراء الراجحة والرصينة مع وجودها وشهرتها.

١٦- لا يريد الخطاب العلماني أن يتعامل مع النص الإسلامي وفكره على انه بناء هرمي متكامل من الأسس الكبرى للتصور الكوني إلى آخر فرعياته بتماسك شديد. بل يركز فقط على بعض المواقف من جنس البنى الثقافية الفوقية.

١٧- لا يستطيع الخطاب العلماني أن يتصور «الموازنة الإسلامية» في ثقافة المسلمين بين الماديات والروح ومتطلباتهما، فيركز على تقييم الأفكار على أسس محض مادية. بل يحيل قضية التقوى والورع والانضباط إلى ما يسميه بالفكر الأسطوري.

١٨- من كل ما تقدم، يتقرر أن على رواد الخطاب العلماني، إذا أرادوا أن يكونوا أصحاب أقلام نزيهة ومخلصة للمشروع النهضوي:

أ- أن يفكوا الارتباط، في بناهم الفكرية، بين هذه البنى وبين التبعية للثقافة الغربية.
ب- أن يشرعوا في حوار مع الاتجاه الإسلامي يبدأ من الأسس الاعتقادية: من التوحيد والخالقية والحاكمية.

ج- إبداء درجة عالية من حسن التعامل والمصالحة مع الإسلاميين للإسهام في تطوير التراث والثقافة الإسلامية وفق منهج علمي معاصر متفق عليه مع الإسلاميين لإعادة رصف حقائق الفكر الإسلامي رصفا معاصرا، يلبي ضرورات العصر ويستشرف المستقبل، ويوجد المقدمات الصالحة لصياغة مشروع نهضوي موضوعي ومؤهل وناقد للأمة العربية للدخول إلى القرن الحادي والعشرين.

الفصل الثاني

مقاربات نقدية في مشروع د. عبد الكريم سروش
قراءة أولية

عرض الأفكار

ربما لا يعرف الكثير المفكر الإيراني د. عبد الكريم سروش إنه يمثل نزعه فلسفية معاصره تنتج عنها رؤية فكرية لها اتجاهها النقدي، إنه أستاذ جامعي إيراني، تشكل تفكيره على أساس أكاديمي من جهة منهجية، واعتنى بالمعرفة الإسلامية الفقهية من جهة معرفيه، وكثيراً ما يكتب في مجلة قضايا إسلامية التي تصدر في قم - بيروت، ثم استقر أمرها في بغداد حيث أنجبت هذه المجلة مركز دراسات فلسفة الدين الذي أسسه، وأسس المجلة السيد عبد الجبار الرفاعي.

تميز الوجهة النقدية عند سروش إنها اكتشفت القطيعة المعرفية بين المعطيات الفقهية السائدة، وبين بقاء فلسفة الفقه ومنهجه ساكناً بلا حراك، وبين ضغط الوقائع الحياتية على الفقيه لتجديد الموقف الإسلامي من قضايا العصر فأصبح الفقيه يفكر بالوقائع المعاصرة بمنهج قديم، مما اوجد إشكالية التباين بين (طريقة التفكير، والمفكر فيه) فهذه إذاً كانت حسنة من حسنات د. سروش في التفكير، إلا أن ما يقابلها من الثغرات المنهجية انه يتناول الجزئية الفقهية لينطلق منها إلى التعميم التوصيفي حينما يؤسس عليها رؤية نقدية لأسلوب تفكير الفقهاء، ليصل بعد ذلك إلى وضع رؤية شمولية إزاء دور الدين في الحياة الإنسانية.

ففي مقالته (الأكثرى والأقلي في الفقه) يورد مثلاً يسرد فيه توجيهات واحد من المهتمين بالفقه بأنه لم ير ضرورة غسل اليدين بالصابون لأن ذلك لم يرد في الشرع^(١)، ويؤسس عليه بطلان رؤية الفقهاء من أن كل التدابير والابتكارات في الإرشادات الصحية قد وردت في الشريعة، ولم يقترب من نقطة التوازن التي تسعى إلى إقناع الآخرين بإمكانية الإدخال المفهومي والإجرائي في دائرة (المباح والمندوب التشريعي)

(١) عبد الكريم سروش: الأقلي والأكثرى في الفقه / بحث منشور في مجلة قضايا اسلامية معاصرة العدد ٢٦ السنة

طالما أن الموضوع لا يدخل في الممنوع أو الممتنع التشريعي، ويحاول د. سروش في مقاله إسقاط النظرية الفقهية القائلة [إن كل ما يسهم في سعادة الإنسان مذكور في الشرع الحنيف] على نحو يغني المؤمنين من الرجوع إلى المعرفة المعاصرة من خارج الفكر الإسلامي، وقد سمي هذا الرجوع بالرؤية الأكثرية، مقابل الرؤية الأقلية وهي الإيمان بمحدودية المعطيات المعرفية في التراث الفقهي التي تتطلب أن يردف هذا الفكر بإنجازات العلم والفكر والفلسفة من خارج المنظومة الفقهية الإسلامية، معرضاً تماماً عن تشخيص الوسط المنهجي ومسرفاً في الإعلان عن أنه ما لم يكن أكثرياً فهو أقلية ضرورية.

ومن إشكالية بسيطة كهذه ينقلنا د. سروش إلى قضية أكثر خطورة وهي: هل بمقدور الدين أن يقدم لنا برنامجاً حضارياً راقياً في مجالات الوضع الدستوري والدولي ونظام الحكم، ليتوصل إلى أن الفقهاء فعلاً لم يستطيعوا أن يقدموا في هذا المجال إلا ما هو على نحو الأقلية وهو لا يكفي في وضعنا المعاصر^(١).

ويعتقد سروش: إن هذه الإشكاليات لم تكن واضحة أو من جنس المفكر فيه، لولا أن الدين خرج من نطاق المعرفة النظرية إلى ميادين التطبيق (تجربة إيران). وعلى رأي سروش زعم الفقهاء أنه الكفيل بتدبير الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على المستوى الوطني أو الإقليمي أو الدولي، دون إثرائه بالمنجز الإنساني، إن هذه الإشكاليات - كما يريد أن تتبلور في وعي الفكر الإسلامي المعاصر - تضع المعرفة الفكرية الإسلامية في امتحان عسير، لأن الدين في مثل هذه التصديقات قد خرج من حيز القوة والإمكان النظري، إلى اختبارات الفعل والممارسة الميدانية.. فهل نجح الدين في الانفراد بقيادة المجتمع المعاصر؟ إن سروش ينتقد بشدة ما يذهب إليه البعض من أن الالتزام الطوعي بدفع الزكاة والخمس كفيل بحل المعضلات الاقتصادية واختناقات التنمية المستدامة، أو أن نظام المضاربة الفقهية كافٍ في إدارة المصارف المالية.. الخ من المقولات التي تركز على رؤية (الفقه الأكثرية).

وفي الجانب الجنائي يرى د. سروش خطأ من يعتقد أن تطبيق قطع اليد بالنسبة

(١) المصدر السابق نفسه ص ١٠٠.

للسراق علاج كاف لقطع دابر السرقة، إن هذه كما يسميها الرؤية الأكثرية ستضع الدين في اختبار ربما تكون نتائجه ليس ضعف الإيمان، والإفادة من الدين برؤية الأعلى.. وهكذا نجده ينقب في آراء الفقهاء كمعالجة الاحتكار على وفق التدابير الفقهية فهو يريد أن يستخلص منها تلك المفارقة المتباعدة بين (منهج التفكير، وضغط الواقع المعاصر، وتعميداته بحيث لم يعد أسلوب التفكير (التاريخي / الروائي) قادراً على احتواء واستيعاب تعقيدات هذا الواقع) ويضرب د. سروش في وسط بركة من ماء حجراً لتخرج منه عدة دوائر تولد بعضها بعضاً حينما يقرر أن الدين لما كان أخروبياً فهو لا يعني بدقه بترتيب الشؤون الدنيوية إلا بما يخدم ذلك الهدف، أو بما يكون مقدمة له، وبكلمة ثانية أنه يرى أن تلك الأحكام – على مختلف المستويات من جنس العبادات، فدفع الإنسان المسلم لخمس المنافع كافة يهدف إلى انتزاع حب المال من القلوب وهو عرضاً يعالج بعض معاناة الفقراء، بينما يراه الفقهاء المعاصرون أنه أساساً تدبير ميزانية وإنفاق الحكومة، وهنا لابد من الحسم المقاصدي – كما يرى سروش وعلى رأي – من يتطلع إلى الفقه الإسلامي – بوصفه يقدم الأقلي من التدابير فإن قطع يد السارق لن يكون الأسلوب الوحيد المعتمد لمكافحة السرقة، فهذه الأحكام ليست حلولاً قصوى للمشكلات الاجتماعية ويتنقل سروش إلى مرحلة ثالثة تعد أخطر المراحل وهي إننا – يجب أن نجعل الفقه دنيوياً محضاً وحينما لا يعالج الفقه هذه المشكلات علينا استبدال أحكامه بغيرها، وهذا يجعله قانوناً ارضياً مصالحيّاً يضاف إليه ويحذف منه بحسب أوضاع الناس وحاجاتهم، وتلك من أكثر ثمرات الرؤية الأقلية فائدة أو أبعدها غاية وهي إثراء الرؤية الأقلية بالمنجز الإنساني ويرفض سروش إمكانية أن يحتوي التدبير الفقهي تحقيق المصالح الإنسانية الدنيوية والأخروية معاً ويرى أن ذلك من تبعات ظاهرية الفقهاء المفرطة والتزامهم بالشكل القانوني للقاعدة الشرعية أكثر من المضمون والتبعات والمقاصد والآثار، ويستدل على ذلك بقوله ((وإلا لما توقفوا كل تلك القرون على أربع غلات تخضع للزكاة مع وجود موارد زراعية هائلة القيمة والمنفعة، أو على بضع سلع يحرمون احتكارها – والزمن يتطور بسرعة هائلة ذلك لأنهم – كما يرى سروش – يفكرون في حكمة خفية وراء النص فعلة قصر الزكاة على أربع غلات لا نعلمها نحن ولا نفهمها، ويفسر سروش ذلك حسب رأيه أن ذلك المنهج هو فقه المجتمع البدوي البسيط الذي لا يزال سائداً، ويعرض سروش

إشكالية ثلاثة يثيرها (في بحثه): وهي أن الفقه مجموعة أحكام تنحصر فيما يجب وما لا ينبغي، وهذا لا يساعد في البرمجة والتخطيط للحياة كالبرمجة لحماية البيئة، وعلى هذا فلو تعاملنا على رؤية (الأقلي) لكان في ذلك الفقه متسع للرؤية المستقبلية على أساس الضوابط الفقهية، ومن مصاديق الأكتري الذي ينقده د. سروش رؤية من يرى أن الدين مصدر لكل العلوم ويرى أن ذلك من ترتبات الرؤية الأكثرية، والحق أننا يلزم أن نتعامل مع هذه الفكرة على أن الدين يقدم إطلاة أقلية للعلوم التجريبية والإنسانية لأن مناهج العلوم ومركزاتها مستقلة عن الدين، ولها مسالكها في إبداع المعطيات فلا صحة لمن يرى أن الدين يمكن أن يولد الفيزياء أو الفلك، فالعلم والدين متمايزان لا ينتزع أحدهما من الآخر. لكنهما يتكاملان في إثراء أنسنة المعرفة.

وعلى مستوى العلاقة بين الدين والأخلاق فإن سروش يرى أن الدين قدم للناس ضرورة الالتزام بالقيم المخدومة وهي التي تنذر لها الحياة (وهي قيم معدودة) لكن لم يفعل ذلك مع القيم الخادمة لأن الأخيرة متغيرة بتغير المجتمعات والأزمان ومستويات الوعي وهي في الحقيقة (آداب) وليست (فضائل) فالفضائل هي القيم المخدومة فالمنظومة الفقهية اقلية لا أكثرية في مجال الأخلاق، فلا مسوغ أن تحول إلى منظومة أكثرية ويستمر سروش بهذا السرد ليصل إلى: أن الدين الذي يحقق مفهوم الخلود والخاتمية لا بد أن نتوقف على وضع وتفهم الأصول المشتركة لجميع العصور والأزمان ولا بد للعقل والعقلانية أن تفكر في الإجراءات داخل تلك الأصول وبحسب مقاصدها، أما مسألة كمال الدين فهو كمال للأصول المشتركة، وليس استيعاباً لكل ما أنجزه وسينجزه باطراد العقل البشري، فثمة فارق بين الكمال والاستيعاب، وفكرة الأقلية لا تناقض فكرة الكمال، ويرى أن الاجتهاد لا يبدل الطبيعة الأقلية لهذه المعارف إلى طبيعة أكثرية، فالدين الأكتري هو إلغاء للدين، فالكنيسة ادعت ديناً أكثرياً وأدى ذلك إلى التصادم الذي أوصل أوروبا إلى التطرف العلماني، لكثرة ما شاع الخرافة في أروقة الخطاب الديني. فالتزمت والتفكير من مصاديق الرؤية الأكثرية للدين، فالدور الأقلي للدين مثلاً في مجال (فقه الدولة) يجب أن يقتصر على ضوابط شرعية الدولة، لا فقه إدارة الدولة. ويختم سروش مقالته بقوله إن هذا التعاطي مع الدين لا يحول ديننا إلى إدارة للطغيان والجور والارتزاق، أو منظومة للخرافة... إنما يعمق الالتزام بالأصول

والقيم المخدومة.

والذي أعتقده أن كل رؤية فكرية تنبع من (مرتكزات)، وهيكل معرفي ونتائج وثمرات، منها ما هو سليم من الناحية البرهانية ومنه ما هو محل نظر ونقاش وباتتهاء عرض آراء سروش (وهو المتطلب الموضوعي) سأتوفر على مناقشة بعض المرتكزات وهيكل الرؤية وسنناقش بعض النتائج في وقفة نقدية أخرى للمقاربة لأفكار د. سروش.

-١-

سروش وإشتراطات المجتمع المدني

يعتقد د. سروش إن الدين عبارة عن ((قانون اجتماعي + قيم أخلاقية)) ويرى أن هذا المركب مطلوب لكل مجتمع مدني^(١)، وكل ذلك على خلفية إصرار سروش على التمسك بمفهومه الذي ورد على ((جون لوك)) وبعده ((روسو)) من أنه مرحلة تاريخية تالية لمرحلة المجتمع البدوي لما في الأخير من افتقاد للقانون والقيم تلك الحالة التي وصفها بالعرى التي يقابلها بلباس التقوى كما ورد في القرآن الكريم، على اعتبار أن الدين ساتر قانوني وساتر قيمي للعرى البدوي، وعليه فان الدين لا يتعارض مع أساسيات مجتمع مدني^(٢).

إلا أن الحقيقة المفهومية التي انتقلت من مفهوم جون لوك إلى مفهوم مجرد هو أن قضية المجتمع المدني ناتج الصراع بين طبقة المفكرين التنويريين في أوروبا وبين سلطان الكنيسة، فقد كانت الكنيسة تصر على تأسيس المجتمع الديني التوراتي، وتحكّر القرار الاقتصادي والسياسي وكان التنويريون يعتقدون أن مشكلة التخلف تكمن في هذه الهيمنة.

(١) سروش: الدين العلماني / ترجمة أحمد القبانجي ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٨.

فاندفعوا لتفعيل العقل الإنساني ليقرر للحياة قراراتها كافه. من سن القوانين على خيار الأغلبية، معللين ذلك بان القانون ضرورة مع وجود المجتمعات فهو إذن المعين على تنظيم أفراد المجتمع عن طريق تفويضهم لمجموعة تشرع، وأخرى تنفذ، وثالثة تفصل بين المنازعات.

البدء كانت كسر احتكار الكنيسة للمعرفة، فطالبوا أن تكون المعرفة للجميع يسهمون في طلبها وإنتاجها واستثمارها^(١).

وهكذا نلاحظ ارتباط نظرية المجتمع المدني بالديمقراطية فلسفة وآليات وتبنوا إجرائية الانتخابات كوسيلة للتفويض، والفصل بين السلطات لتفتت السلطة، ووجود الدستور بوصفه الميثاق الوطني الأسمى، والمجتمع الدستوري هو الذي يبادر لتطبيق القوانين ويدافع عن قداستها، والدولة القانونية هي التي تخضع كل مؤسساتها للقانون^(٢). ومجموع هذا المركب ينتج عنه مجتمع المدني وتتوفر هذه تسقط نظرية الكنيسة ((التفويض الإلهي))، وتسقط معها نظرية أن السلطة نتاج القوة، ويكون الشعب وإرادته مصدر السلطات. إذن فنظرية المجتمع المدني لا توفر للعرى البشري مطلق القانون والقيم إنما جوهرها أن الشعب بخياراته يصنع القانون والقيم ويحكم نفسه بنفسه برضاه بها.

إلا أن د. سروش يستعير هذه النظرية من جون لوك الذي سوقها من مفهومها التاريخي، وليس الفلسفي ليجد لها فسحة مكانية في الوعي المعرفي الإسلامي، مسوقاً لها لا بوصفها نتاج ثقافة غربية لها صيرورتها، إنما بوصفها قانوناً تاريخياً عاماً للبشر، مستنداً على ذلك بقول الغزالي أنه يصنف الفقه بأنه علم دنيوي لدلالة أن العلم الدنيوي يهتم بصنع القانون المقارن للتطور أو تعبير الغزالي انه القانون الذي يحتاجه السلطان لفرض سيطرته، أو ما يمد السلطان بالقواعد التي تنظم حركة المجتمع^(٣).

ويرى سروش أن الإنسان خلق ومعه حزمة من الحقوق والحريات التي يكتسبها

(١) المصدر نفسه ص ٦١.

(٢) د. منير البياتي: الدولة القانونية ص ٣١٢.

(٣) سروش: الدين العلماني ص ٧٤.

فطرياً وان هذه الحقوق والحريات في الأصل ليس لها محدد إلا بالقانون فلو لم يكن القانون من صنع الناس ورضاهم واختيارهم فلا سبيل إلى نجاحه وتطبيقه، وهذه الحدود التي يفرضها القانون على الحريات تتم بان يتنازل الإنسان عن حقه لصالح تنظيم الحياة الاجتماعية.

ويخلص سروش إلى إمكانية تطبيق هذا النموذج في مجتمع إسلامي إذا تم وضع الاجتهاد المعاصر على أساس بدايات العصر وما تستقر عليه تجارب الشعوب.

وهكذا يهمل سروش بتعمد أن حضارة النص تختلف عن حضارة العقل وحضارة التجربة الاجتماعية، وان حضارة النص تشكل الواقع بالنص وتحكمه بقوانين النص، ولا تفتح باباً واسعاً لمزاحمة الرأي عليه، وان تسالم بعض القدماء على عدم التعارض، كما أن للاجتهاد ضغوطاته المنهجية التي من أبرزها الثوابت والمحكمات والتراكم التاريخي، تطبيقات أو نظريات أو آراء.

ومن العسير أن نطالب عقلاً تاريخياً خضع قروناً لهذه المسارات أن ينزع نفسه منه ويتجه ليكيف المحكمات والثوابت لصالح سمات العصر المتحولة المتغيرة..

إن الاستدلال الأقرب لمثل هذا الهدف:

أن الأصل السليم للإيمان في الإسلام القناعة العقلية لأن الفروع تصح بالتقليد، ولا تصح الأصول بالتقليد فلا بد من تحصيل البرهنة على أصول الإيمان، وإن هذا الإيمان متجدد، وهو كما يقولون يزيد وينقص، فلا بد من اقتران تدعيمه بالدليل فيتحقق تلازم بين العقلانية والإيمان، ولا بد من خلق منهج عقلاني برهاني ملازم لتطورات الإيمان، الذي من جوهره معصومية النص المحكم قطعي الدلالة، ووجوب التفريق بينه وبين النص المفسر ((الفقه / التفسير / شروحات النص))، وفق هذه الجدلية فإن اختيار المشرعين سيكون على أساس ((الفسحة)) في المتغير وما سماه الشهيد الصدر الفراغ التشريعي وهذا لا يقتصر على رجال الدين بل عموم رجال العلم، فهؤلاء هم مادة مجلس التشريع _ إذا كان الكلام وفقاً لمقتضى الشريعة.

أو أن هؤلاء يعدون ((هياة ناخبين)) كما هو الحال في أمريكا، عند ذلك ينحصر

مفهوم التعددية في التفصيلات والتفريعات، لا في الأصول والأسس والكبريات^(١)..
أما من يجد سوء فهم أو ضبابية في النص الأصلي فإنه لا يعامل معاملة المتمرد
الشاك المرتد، إنما معاملة من يستحق جهداً وزمناً لإيضاح الأمر، وتجلية العقائد على
أساس عقلائي^(٢).

إن قضية نفي الآخر وإلغاء التعدد يسوقها سروش مطلقة، والحال ليس في تجارب
شعوب العالم أجمع (تعددية مطلقة بلا ثوابت) فعلى الأقل هناك الثوابت العقلية التي
تقع خارج الأيديولوجيا لذلك، فإن المتصور من نص سروش أنه حينما يطالب بتفسير
جديد للدين، أظنه يريد به تفسير جديد للدين، وفرق بين المفهومين، ولعل سبب
هذا الخلل أن اجتزاء رؤية فكرية وفلسفية من سياقها التاريخي ونقلها كما هي إلى
رحم ثقافة أخرى لا تنسجم ما لم تتسق مع المعايير النقدية للثقافة المنقولة إليها، ولعل
هذه أبرز الإشكاليات التي يتسم بها عموم خطاب التجديد عند المعاصرين.

ثمة إشكالية تفرع عن تلك: إن المباني الفقهية إذا تقادم عليها الزمن، فإنها قابلة
للفحص وخاضعة للنقد، وهذا أمر لا يمكن رفضه حتى من قبل الفقهاء التقليديين على
تفاوت في الرتبة، لا في النوع.

لكن القاعدة الأصولية بوصفها قاعدة منهجية مستله من مقدمات عقلية، وهي
قاعدة منتجة للمعرفة، فهي أقل قبولاً للنقد الذي ينتهي إلى استبدالها، وهذا التفريق لا
نجده في خطاب سروش لأنه يساوي النمطين من القواعد في خضوعهما معاً للنقد
الاستبدالي..

إضافة إلى هذا نجد أن مجرد المطالبة بالتغيير في المباني الفقهية والأصولية لم
يفكر عموم خطاب التجديديين بهيكل منهجي جديد، إنما تركز المطالبة على هدم
المباني والاعتماد على لوائح حقوق الإنسان المعاصرة وبذلك تختزل الجهود الهائلة في
ترتيب هيكل المباني الأصولية في إسناده إلى لائحة حقوقية هي ذاتها قابلة للتبدل
والتعديل وربما الإلغاء.

(١) Elowitz, Larry: introduction to Government P١٣٩

(٢) د. عبد الأمير كاظم زاهد: قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي / مجلة السدير السنة ٢ العدد ٧ ص ٣.

وصحيح ما نادى د. سروش من أن النص القرآني يمكن استخدامه لتأسيس ثقافة التعايش الإنساني كما يمكن استخدامه في إشاعة وثقافة العنف والإلغاء معاً، ومن الصحيح أن يلح نص سروش على ضرورة تحصيل التكامل العرفاني قبل الاستفادة المنهجية والمعرفية من القرآن ولكن يبقى هذا الأمر في حدود تأطير المبادئ دون تعميم الهيكل العلمي للبدائل التي تقع مقدمات للنقد الذي يهدف إلى استبدال الهيكل المنهجي ليتحقق تبعاً له استبدالات مهمة في الهيكل المعرفي^(١).

وبهذا يتضح أن متطلبات التحولات العصرية الحضارية، هي الضاغطة على الفكر التجديدي عند سروش، لكن هذا الضاغطة، يحتاج إلى منهج علمي يفرز في الأصول المنهجية بين الآليات المنتجة للمعرفة ((مجردة)) عن الأيديولوجيا، والآليات المنتجة للمعرفة المتولدة من رحم ((التموضع)). كما أن عليه أن يفرز بين الأفكار المبتنة والأفكار الحية التي لا تزال تقدم هيكل قيمي وهيكل قانوني، على أساس إيمان عقلائي بالهيكل العقائدي. وتشخيص الأفكار القاتلة التي أنتجتها استغراقات الفقهاء في ضغوطات عصرهم من جهة وعدم تبلور البعد اللازمي في اجتهاداتهم، وكل ذلك وان كان مؤطراً على أساس المبادئ العامة في تفكير سروش - إلا أنه غائب في التفاصيل الهيكلية.

-٢-

سروش و انتقال النظرية الليبرالية

يعترف سروش مقدماً: أن مفهوم الليبرالية قد وفد إلينا من الغرب ثم امتد إلى العالم فيما بعد، ويشخص سبب ظهور المقولة إنها ناتجة عن ((نزعة البحث عن الحقيقة المعرفية)) لكن النداء الأول لليبرالية ظهر في الميدان الاقتصادي ممثلاً بالمطالبة بإلغاء الدور الاقتصادي للدولة وجعلها حارسة للنشاط الفردي وحاميه لحرية

(١) سروش: الدين العلماني ص ٥٦.

النشاط التجاري، ثم تفرع عنها التفكير الفلسفي على محاور ثلاث.

المحور الاقتصادي، والمحور النظري الفكري، والمحور السياسي وفي المحور السياسي^(١) تدعو الليبرالية إلى تقليص سلطة الدولة وتقييدها ففي مقالة (kant) [ما هو التنوير؟] يدعو إلى الجرأة في طلب المعرفة ولذلك أوصلت الليبرالية الوعي الجمعي إلى مناقشة مقولات الوحي والدين، وألغت دور رجال الكنيسة، ويقرر سرورس أن التجربة الأوربية دارت حول الدين تطويراً ونقداً، فتاريخها تاريخ ديني عميق، وقد حاولوا إحياء الفكر الديني إلا أنهم فشلوا في ذلك، لاستمرارية الصدام مع الفكر الكنسي لذلك دعوا إلى رفض احتكار الحقيقة عند طبقه بعينها ودعوا إلى مشاركة واسعة في خلق المعرفة وتطبيقها، ونادوا بنسبية المعرفة.

ورتبوا عليها أن العقيدة ليست ركناً في إنسانية الإنسان وليست مناطاً لحقوقه الطبيعية، وبذلك تنهارى نظرية الحق الإلهي في الفكر الكنسي، وتهافت أيضاً نظرية الحق التاريخي في الفكر الماركسي، مما تطلب أن تدعو الليبرالية الناس إلى المشاركة الواسعة لاختيار الحكومات وتشكيل البرلمان وحجب الثقة عنها، وتغيير وجهة البرلمان السياسية بانتخابات أخرى.

إن الليبرالية وقفت في عصر تأسيسها ضد الكنيسة، لكنها انتهت إلى الحياد بين الدين والسياسة، فيتاح المجال لدعاة المذاهب المختلفة أن يمارسوا نشاطاتهم، ليتوصل إلى أن أحداً لو تساءل عن أصل ولاية الدين فهذا يتحرك من منطلقات ليبرالية، لكن لو قبلها بلا تساؤل فلا يقارب التفكير الليبرالي، ليقرر أخيراً أن اجتناب تمركز السلطة والحقيقة والاقتصاد والمعلومات أمر ممكن في المجتمعات لاسيما المدنية من دون أن نربط ذلك بالمفهوم الفلسفي لليبرالية، لأن ذلك يعني التدبير العلمي لأمور الحكومة الذي قد ينسجم مع مباني الشريعة ويتطابق مع اجتهاد أصحاب النظر.

ولكننا نجد في ذلك:

أن الإشكالية ذاتها تتكرر في صعوبة الفصل بين النتائج العملية لأية نظرية وبين جذورها الفلسفية وإرهاصات تأسيسها التاريخي.

(١) الدين العلماني ص ١٠٦.

إن الإيمان المسيحي – في الغرب – فعل قلبي، بينما الإيمان الإسلامي – في الشرق – فعل قلبي وفعل للجوارح الأصل فيه أنه فعل عقلي، أما نقل النتائج من حالة موصوفة إلى حالة مغايرة فإنها توقع نتائج عكسية على المطلوب وقد حصل ذلك في تجارب عدة.

إن الحياد بين الدين والسياسة – كموقف ليبرالي – ينطلق من مفهوم تفكيكي. بينما المفهوم الأكثر رقياً إيجاد تكامل وظيفي بين الدين (قيم رفيعة) والسياسة كإجرائية لتحقيق مصالح الشعوب فتكون القيم السامية معياراً لنقاء السياسات الإجرائية.

إن التساؤل عن أصل ولاية الدين كمؤشر على الليبرالية مقدمة مقبولة وتصلح في الهرم النظري الإسلامي لأنه الدين لا تؤخذ أصوله إلا بالبراهين المتسلسلة دائماً.

ولكن – الإشكال: في التساؤل عن التفاسير للنصوص عن مدى تعبيرها عن الحقيقة.

إن سروش مدعو لان يكتشف توازنات نقل سمات الليبرالية إلى حيز الفهم الفقهي للنص، وليس مزاحمة النص.

لأننا نعتقد أن الفقه هو (فهم النص) وقد سار متسابقاً مع وقائع التطور البشري أبان القرون الخمسة الهجرية الأولى إلى عصر غلق الاجتهاد وإلغاء التأمل الفلسفي وتحريمهما رسمياً، ثم بعد ذلك أنقلت الواقع من هيمنة التشكل في نطاق النص فسار كل منهما في مسار حتى افترقا نهائياً، فوقع الواقع في فضاء اللاتشكل ووقع الفقه في مهمات تصحيح الأفعال ثم تحول في تقديرنا الفقه إلى معرفة نصيه، ولم يسلك الواقع ضمن مسلك نظري محدد، وهذه المعضلة التاريخية للعلاقة بين الواقع والنص، وبينهما وبين أعمال العقل، وربما هذه هي الجديرة بالتأمل عند سروش لاكتشاف نقطة إعادة الواقع إلى أحضان النص المعصوم بإنتاج أسس منطقية حضارية لفهم النص على أساس تغير التموضعات (وهو جوهر مفهوم الاجتهاد) مما يقلل المعارضة النفسية والفعالية لاجتهادات معاصرة تستوعب الواقع لا على نمط الترفيع وتصحيح المعاملات (بالحيل الشرعية) إنما ابتداءً التفكير بالواقع الضاغظ وتنظيره على أساس ثوابت النص.

-٣-

آراء سروش مقارنة في نمطية الاستدلال

في أقدم التأملات العقلية في تاريخ الفكر الإنساني، توصل المفكرون إلى ضرورة التفريق بين المدعى، والدليل على التنظيرات، وربما - في مجال البحث العلمي - طولب أهل الإنكار على السائد بأدلة، حتى صار الاستدلال واحداً من ركني علم المنطق القديم، وأصبح جوهر المنطق الحديث والمعاصر جوهرًا استدلالياً، لأن مستند صحة الفكر وحقيقته طريقة البرهنة، وهي أداة تأسيس الوعي ومقدماته وعليها تترتب المعطيات.

لقد عرض د. سروش في كتابه الدين العلماني مجموعة إشكاليات على النمط السائد من التفكير الفقهي والأصولي كمقدمة للوصول إلى خطاب جديد يتبنى ضرورة استبدال المباني الفقهية والأصولية القديمة إلى مباني جديدة تراعي ما سماه بدايات العصر.

ومن ثانياً ذلك الخطاب يمكن انتزاع الأسئلة الكبرى التي تصلح مقدمة للإشكاليات من جهة، وللدعوات الفكرية من جهة أخرى ومن تلك الأسئلة:

هل الفقه تابع للمصالح، أو أن المطلوب اكتشاف مصالح جديدة تبنى عليها منظومة الحقوق^(١)؟

هل الفقه من العلوم الاجتماعية التي تتبع مقتضيات العصر ولا تنفصل عنها بالتخلف عن مقتضيات عصر الإنتاج الفقهي ليفرغ عليه أن الفقه علم دنيوي خالص، وهل المخاطب به الإنسان التاريخي، وليس الإنسان الفطري^(٢).

هل الزمن - في المنظور الفقهي - زمن ساكن أم أنه زمن حيوي يتبدل وتجري

(١) سروش: الدين العلماني ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣١.

فيه تحولات وتغيرات ذهنية واجتماعية^(١).

ثم يتساءل: هل الفقه علم كامل، أم علم صيرورة يتكامل وعلى الفرض الثاني، هل تتكامل منهجيته أيضاً متكامل المعرفة فيه، أو أن هناك ضرورة أن يتكامل المنهج أولاً.

هذه الافتراضات تقع في الأساس - كإشكاليات - في ثلاثة أنماط من التناول المعرفي عند المفكرين أشير لها إجمالاً.

الأول: إن الفقه عبارة عن فهم منطوق النص الأزلي المعصوم، فله ما للنص من الاطلافة واللاتاريخية، وليس علينا إلا الاستدلال على صحة معرفياته بكل الوسائل بما في ذلك آراؤه القديمة في المفاهيم المستحدثة.

الثاني: إن الفقه ليس إلا استفادة عقل الفقيه من النص، الذي تتعدد دلالاته، وإن عقل الفقيه هو الآخر تتعدد مستويات وعيه وضغوطات عصره، فكل فقه نتاج عصره، فليس فيه تكامل ولا أبدية أو تراكم أو لا إطلافة حتى يمكننا القول أن لكل عصر فقه خاص به، وربما يجر هذا الموقف أصحابه للمناداة لضرورة تكييف النص لصالح العصر، وهذا الاتجاه يتبناه من ينادون بعلمنة الدين، وليس علمنة التفكير الديني.

الثالث: إن المطلوب علمياً أن ندرك أننا أمام نوعين من النصوص الأصول الثابتة المؤسسة للرؤية الكونية والمنظومة الحقوقية ثم الأصول المفسرة للأصول الأساسية ((ثقافة النص)) وتربطهما علاقة الثابت بالمتحول.

فكما أن للنص الأصلي مقتضياته وأحكامه وموجباته، فإن للعصر وظروفه ومقتضياته لمستوى وعي المعالج للنص مقتضياته وإسقاطاته على النص المفسر أيضاً، لذلك لابد من التفريق بين النص الإطلاقي، والنص الظرفي من جهة، ولابد من التفريق في الرتبة والخصائص بين النص المؤسس، والنص المتوسّع المستفيد من النص المؤسس.

وهذا يقضي أن يكون الإنتاج الفقهي متداخلاً مع محتوى النص الأصلي، فيلزم أن تكون لدينا نحن مع قابلية النص الثانوي للتفكيك بين الإفادة القهرية، وإسقاطات

(١) د. عبد الأمير زاهد: أزمة المشروع النهضوي / بحوث بيت الحكمة ص ٤٣ المؤتمر الفلسفي الثالث.

العصر في إطاره الحضاري وهذا ما يطلق عليه بعلمنة التفكير الفقهي وليس علمنة الدين.

ومن خلال متابعة خطاب د. سروش نجده يزاوج بين الاتجاهين الثاني والثالث في الغالب، بيد أنه يميل للاتجاه الثاني في أحيان كثير، وكتابه - الدين العلماني - المترجم إلى العربية يحوي سنة محاور:

١- كيف يُصنع المجتمع المدني في ظل الدين؟

٢- كيف نفهم معاني الليبرالية وندمجها في التفكير الديني؟

٣- وكيف نستبدل المباني الفقهية والأصولية السائدة بغيرها؟

٤- ما النسبة بين العدالة والقانون؟

٥- ما المراد بالدين العلماني؟

٦- ما الفارق بين الإدارة والمدارة؟

والفصلان الأول والثاني عن المجتمع المدني، والليبرالية جاءا محاولة لإعادة تقييم تجربتين فكريتين نشأت كلا منهما في رحم الصيرورة الأوربية فجاء بحشه فيهما محاولة لاكتشاف مدى اتساع المساحات في المنظومة الفكرية الإسلامية أن تحتضن مثل هذا الانجاز الفكري والفلسفي الأوربي الذي يتحول كأى فكر ايجابي ونافع إلى فكر إنساني يتخلص من خصوصيات الصيرورة المحلية ليدخل في أفق الفكر الإنساني عامة فيكون معطيات مشاعة تسهم في تطور ممارسة الإنسان لحق الحياة والرفاهية أياً كانت حضارته.

وقد مرَّ أن نمط المعالجة السروشية يتتابها خلل منهجي ومعرفي أشرنا إليه في مواضعه، إلا أن الفصل الثالث تميز في أن المفكر سروش دخل في إعادة ترتيب المكونات الفكرية للرؤية الإسلامية ليجد فسحة لمثل تلك النظريات من جهة، وأوغل في تفاصيل نقد البنى الفكرية الإسلامية لاسيما في الفقه والأصول ليرتب مساحة تستقر عليها الليبرالية في التفكير الإسلامي ويؤسس أما لدين علماني، أو لتفكير علماني للدين كما تقدم مع الإشارة لميله للخيار الأول.

وكعادة الخطابات العلمانية ونهجها ومساراتها المرصودة فانه تناول عدة أحكام، لا من خلال أسسها النصية وطرق الإفادة الفقهية من النص، إنما احتكم لقبولها ورفضها على معيار ((تصادمها مع الواقع المعاصر)) منحازاً في ذلك إلى المتغير على حساب الثابت من جهة، واعتماد المتغير معياراً للثابت وهو عكس الفرض.

فالأحكام التي تناولها بالتحليل والعرض على القيم السائدة في العقل الحضاري المعاصر للإنسان حالياً هي، الحكم بقتل المرتد، وحكم الفقهاء في نجاسة الكافر، وهذان النموذجان اللذان يعدهما سروش من مخلفات العقل الفقهي التفويضي الذي يصطدم تماماً مع معايير عقلانية معاصرة، كما أنهما نتاج عصر الفقهاء وليس نتاج النص نفسه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاول سروش أن يتناول تعليقات لفتقيه معاصر مشهور هو الشيخ منتظري الذي يدافع عن النتاج الفقهي حينما قدم ((حكمة التشريع)) التي استفادها باجتهاده فحاوره بالتحليل والنقد لتصوراته المبررة للأحكام الفقهية وهنا يقع سروش في واحدة من مشكلات وثرغرات الخطاب العلماني الذي يتناول البنى الفوقية لقواعد المنظومة التشريعية دون أن يغوص في حفريات علمية لمسالك إنتاجها نصياً وتاريخياً.

والاجتهاد كما هو معروف: أعمال الفقيه عقله لحل مشكلات عصره من ثانياً النصوص والاجتهادات السابقة ليتوصل إلى الموقف الشرعي على سبيل الاطمئنان إلى أن ذلك حكم الله تعالى، أما العلل المستنبطة والقياسات وحكمة التشريع ورصد معطياته فلا مدخلية لها في مسالك إنتاج الحكم نفسه إلا على معنى تعزيز المنتج، لا إنتاج المنتج.

فالشيخ المنتظري يعلل ((حكم المرتد)) بتعليقات مبنائية على أساس حكمة التشريع بأمر:

الاستناد على مفهومات معاصرة في أن المرتد يشكل خطراً على النظام العام، هذا كالأستدلال بالمفهومات المعاصرة على أن دية العاقلة من قبيل ((مقولات الضمان الاجتماعي)) وهي مقولات معاصرة يقول سروش وبذلك يوزن الحكم الفقهي ((القديم

والمؤصل)) بمفاهيم سياسية واجتماعية معاصرة ليتوصل إلى أن هذه المفاهيم لها من المقبولية العامة بحيث أصبحت في تفكير منتظري أدوات للاستدلال، وحيث هي كذلك حتى في اللاوعي الفكري فإنها تستحق أن تكون المباني الجديدة للتفكير الفقهي، وأخيراً يسحبنا خطاب سروش إلى أننا بحاجة إلى عقلنه المباني الفقهية على أساس ما استقر من معايير معاصرة آمن بها الجنس البشري مثل حقوق الإنسان، والضمن الاجتماعي، الليبرالية، واشتراطات المجتمع المدني.

ويسوق سروش ارتكاز دفاع منتظري عن قتل المرتد بأن البدايات القديمة قد تغيرت حتى اضطر منتظري إلى الاستعانة بالبدايات الجديدة كأسس للتسوية، كما أن مقبولية الرأي العام للحكم قد تغيرت فاحتاج إلى دفاع، وإلا فإن البدايات السابقة لم تكن تلتفت إلى تعليل الحكم وبيان معطاته، لذلك فإن الحثيات القديمة للحكم لم تعد مقنعة.

ويورد سروش على هذا المسلك لمنتظري بأن ما يستند إليه من ارتكازات معاصرة، في الأصل ليست محل اتفاق عند الفقهاء ليتوصل إلى أن الاستعانة بها صارت ضرورية بحيث استند إليه رغم أنها مما لم يتسالم عليها العقل الفقهي، ليجعل من ذلك كله مقدمة و يقرر ((إن العالم دخل في مفاهيم جديدة تأصلت في العقل البشري المعاصر. فلا بد أن تراعى في عملية الاستنباط الفقهي مثل حقوق الإنسان)) وفي هذا المسلك التنظيري أكثر من إشكالية. فهو أولاً يتحاور أفقياً بين حضارتين لكل منهما صيرورة تاريخية:

وثانياً: يستند في حوارهِ إلى نزعة انتقائية مثاله ((النص التعليلي الدفاعي)).

وثالثاً: إن البدايات - إذا تقرر أنها بدايات فهي عصية على أن تنقلب في الغد، لكن من الطبيعي أن تتحرك المبرهنات إلى مشهورات والمشهورات إلى بدايات، كما أنه من الطبيعي أن تتراجع المشهورات إلى نظريات، وربما افتراضات، إلا أن هذا التحرك والتراجع لا يملك خصيصة الاضطراب والانعكاس المنطقي حتى يصير أصلاً منتجاً للحكم، فهو وليد التجارب العقلية والاجتماعية لمجتمع ما، لكن ما يستفاد من ذلك أن ثلاثية (النص، العقل، الواقع) ستتدخل في إنتاج الحكم الشرعي، وعنصر الواقع

ليس إلا ضاغط على المسار العقلي ومكيفاً النص بما يحتوي هذا الواقع ويطوره نحو مقاسات ومقاصد النص في نوع البناء للمجتمع، فالنص يصنع واقعاً، والعقل يصنع واقعاً في الأمم الحية، أما الأمم التي ماتت ثقافتها فان الواقع يصنع عقلاً مجانساً للواقع، لاسيما إذا افتقدنا نقطة التوازن والتفريق بين الثابت والمتغير.

ومن خصائص ومعطيات ذلك التفريق، اكتشاف مدى معيارية النقل الانتقائي لمقولات فكرية منقولة من حضارة لها صيرورتها ومسارها التاريخي إلى أخرى لها صيرورة ومسار آخر.

كما انه من الخصائص والمعطيات ملاحظة ((الحكم الوقتي المرحلي)) المسمى بالحكم الولائي ((نسبة إلى ولاية الحاكم في إدارة المجتمع)) والحكم الإطلاقي اللاتاريخي، الذي عبر عن الأول السيد الشهيد الصدر بظروف الرواية التاريخية أي الظروف التي أنتجتها.

نعم، لا مانع أن يؤخذ في الاعتبار ما يتسلم عليه المجتمع الإنساني المعاصر كله وليس المجتمعات (المتمدنة!!) فقط في تشديد إطلاق الحكم الصارم على (واقعة) مثل التشدد بإيقاع الطلاق في مجتمع يعاني من تدني في القيم الأخلاقية. أو المجتمع الذي يعاني من ظروف اقتصادية سيئة، كما هو حال الفقه الشيعي والتزامه بالتأكد من تحقق الإرادة الفعلية والسببية المعقولة في رغبة الزوج بالطلاق، بينما تخفف هذه الإجراءات في فقه المذاهب الأربعة.

وينقد سروش الشيخ منتظري استعانهه بالتمثيل كوسيلة لتسوية الحكم على المرتد عندما يمثله بالغة السرطانية، ناقداً هذا المسلك بأن ربط الحكم بالمثل يوصل إلى أن يتغير الحكم بمجرد تغير المثل وهنا، نكتشف إهمال سروش لمسلكين متغايرين، احدهما مسلك إنتاج الحكم وآليات ذلك المسلك، وثانيهما مسلك الدفاع عن الحكم، فعلى الثاني لا تترتب نتائج بقدر ما يتحصل منه القناعة بالحكم أو عدمها، فهو كالمحاولة التقريبية لفهم معطيات الحكم وليس الأسس المنتجة للحكم.

كما نكتشف إهمال سروش للتعاكس في طريقة التفكير.

فالشيخ منتظري يريد أن يقول أن الأحكام الشرعية هي الأسس النظرية المعتمدة

عقائدياً لللائحة إسلامية لحقوق الإنسان، بينما سروش يريد أن تكون معيارية الحكم الشرعي اللائحة العالمية لحقوق الإنسان وهذا من نتائج الحوار الأفقي بين حضارتين، فالمرتد - بحسب تفكير سروش إنسان له حق اختيار عقيدته، ولنفس الحق له حرية ترك تلك العقيدة والتراجع عنها.

أما في طريقة تفكير منتظري فإنه إنما آمن بالإسلام وإنما - على الفرض الأساس - هو أن الإيمان بالأصول لا يقبل تقليداً، إنما بأدلة عقلية مستمرة البرهنة على أن الإسلام أرقى المنظومات الفكرية، فالعودة عنه عودة عن العقلانية إلى الفوضى والعبث الفكري، كما أن المؤمن - بالإسلام - إنسان لم يعيش في العالم لوحده بل هو جزء من مجتمع له نزوع للشهوة والتحلل من الالتزام، وارتداد فرد منه أو أفراد ربما يشجع آخرين فيضرب ذلك المجتمع، ولو كان العزوف عن الإسلام إلى عقيدة أرقى في الفهم الاجتماعي أو الوعي التاريخي لما كان في الأمر احتمال الضرر، إنما إلى ما يضر النظام العام لهذا المجتمع، لأن المجتمع الإسلامي - مجتمع عقائدي، في ثقافته ونظامه الاجتماعي وقوانينه وأعرافه وقيمه فكلها مستندة إلى الإيمان، فتصدع هذا الإيمان يعني تصدعاً ثقافياً، وتصدعاً في النظام الاجتماعي وفي القوانين والأعراف والقيم، وفي خضم الصراع الحضاري المعاصر، يشكل الارتداد اهتزازي في الولاء للأمة، والأوطان، والهوية الحضارية بحيث يضعف من إمكانيات المواجهة سواء أكانت مواجهة صداميه أو حواريه أو دعوة لتكامل الحضارات^(١)، أكرر هنا أن هذه التعليقات تدخل في نطاق الدفاع عن الحكم وليس طرق لإنتاج الحكم.

لذلك لا يرد أولاً استدلال سروش بان التمثيل سيسقط الحكم بمجرد تغير المثال كما لا ترد ثانياً دعوته بأن قوله تعالى ((لا إكراه في الدين)) لا تعني إلا ضرورة تبني الدين على أساس الاختيار، وعلى ذات الأساس يسوغ الارتداد عنه ويلاحظ هنا ثغرة الحوار الأفقي بين الحضارات (في منطلق سروش)، إن الدين في الغرب (علاقة شخصية بين الإنسان وبين الله)، بينما الدين في العالم الإسلامي علاقة مع الله، وعلاقة مع المجتمع، وعلاقة مع العالم.

(١) د. عبد الأمير زاهد: فصل المقال في الاتصال بين الحكمة والشريعة / سلسلة المائدة الحرة ٤٢ بيت الحكمة

فعلى الفهم الغربي: لا يترتب على الارتداد ضرر إلا في نطاق الفرد، لكنه على الفهم الشرقي: فإن الترتب الاجتماعي هو المنظور، ولذلك جاء الحكم الصارم حقاً للمجتمع وحماية للنظام العام، وهنا تلاحظ معيارية التقييم المجتزأة من ثقافة لها مكوناتها والمعتمدة معياراً لمفاهيم ثقافة أخرى لها مكوناتها ومعاييرها.

ولا ترد ثالثاً دعوى أن علاقة الدين مع الله / علاقة تعاقدية وطالما أن الأصل في الإنسان أنه حر في أن يتعاقد أو لا يتعاقد، فهو حر في التحلل من التعاقد، ذلك لأن هذا التمثيل عند سروش الذي انتقده في طريقة تفكير منتظري فيه نظر من عدة جوانب، الأول إن هذا التعاقد شبه إجباري لأنه إذا افترضنا أن الإيمان يقوم على أساس أن الإسلام هو الأفضل والأصح عقلاً، فانه هو الصحيح، والعدول من الصحيح إلى غير الصحيح عبث وتراجع عن العقلانية، فهو ليس عقداً اختيارياً محضاً من جهة المضمون، نعم هو عقد من جهة إدراك الأفضلية بالعقل ثم أن التعاقد حر حينما يتعاقد على فرض التنزل إلى قياس الغائب على الشاهد، لكنه ليس حراً في ديمومة الالتزام بما تعاقد عليه لما في التحلل من الالتزام بالعقد من أضرار بطرف العقد الأخر، كما لا ترد رابعاً دعوى سروش، من أن المسلمين في دعوتهم يطلبون من الغير ترك دينهم فلماذا يحرمون ذلك على أتباعهم ويوجبونه على غيرهم، وهذا أيضاً من نواتج الحوار الأفقي بين الحضارات، ذلك بان الحضارة الغربية ليس فيها مفاهيم تدرج الأديان، في حين أن الحضارة الإسلامية تستند على أساس اللطف الإلهي بالإنسان بتوجيهه بالأديان المتدرجة مع مراحل رقيه، وان حكمة الله وعلمه المطلق قضت أن الإسلام آخر وأكمل أطروحة ربانية للإنسان، وهذا لا يختلف بشيء عما قرره سروش نفسه من أن للمجتمع المدني تطور تاريخي وإيجابي للإنسان بعد المجتمع البدوي أو الريفي، فعودة الفرد من قيم المجتمع المدني إلى ما قبله خطوه تراجعية تقف ضد فكرة التقدم وهي فكرة عقلانية ناهيك عن التأثير الأيديولوجي، وكمثال على ذلك فإن الاحتكام للقانون والقضاء في المنازعات واحد من معطيات وخصائص المجتمع المدني، بينما الانتقام والثأر من خصائص المجتمع البدوي، فهل يصح السكوت عن تراجع مثل هذا في نظرية المجتمع المدني.

ولا ترد - خامساً - دعوى سروش من أن الحكم على المرتد قضية مضادة

للطبيعة البشرية وهي طبيعة التنوع واختلاف الآراء في القضية الواحدة ذلك: لأن مشروعية التنوع ليست مطلقة كأى حق من الحقوق وأي نمط من الحريات، ومتى تقرر إطلاقية الحقوق والحريات سقط مفهوم النظام والقانون المقيد أصلاً لتلك الحريات والحقوق.

فالتنوع مشروع في مجال (ما هو صحيح عقلاً، أو أثبتت التجارب صحته، فداخل نطاق الصحيح والأصح يصح التنوع، وإلا فعقلاً لا يجاز التنوع على حد سواء بين الفضيلة والرذيلة، والتقدم والتخلف، والمفيد والضار، والصحيح والخطأ، والحقيقة والبطلان..

فاحترام كرامة الإنسان وحقه في الحياة أمر لا يدخل في مشروعية التنوع من حيث أنه من الكبريات المسلمة، لكنه من جهة التفاصيل وآليات التحقق يمكن أن نشهد التنوع ونقره ونعترف بمشروعيته، ولا يرد - سادساً - نقد سروش لمنتظري حينما يخشى من تفشي مرض الارتداد بأنه منطوق يستند إلى نظرية المؤامرة، لما تقدم من أن العقل البشري يحتز بإجراءات قانونية من تصدع العلاقة بين الفرد ومجتمعه وكيانه الحضاري، لذلك يعول منتظري على ربط حكم الارتداد بأحكام - المحاربة والبغي.

ولا يرد - سابعاً - أشكال سروش المجسد بالسؤال الآتي: لماذا نطلق على ما يتوصل إليه فرد بأدوات العقل والمنطق إلى نتائج مختلفة عن السائد انه يمارس مؤامرة ضد الدين؟

وهذا السؤال فوق أنه تحريضي، فيه درجة من العمومية المتعمدة وفيه توصيف تجميلي (العقل والمنطق)، على أن سروش وكل المفكرين العقلانيين يدركون أنه من العسير جداً، أن يصل الخلاف إلى درجة التباين التام إذا استخدم المختلفان معاً أدوات العقل والمنطق^(١) وأخيراً:

ويشكل سروش على منتظري دفاعه عن الحكم بأنه يسهم في الدفاع الطبيعي عن الحق والحقيقة ويجسد إشكاله بأنه الحكم غير معلل بذلك إنما نفس الارتداد موجب

(١) سروش: الدين العلماني ص ١١٩.

للحكم، وكأنه يحاول الحركة في المجال الإجرائي ويهمل أن الفقيه هنا مقنن وليس معنياً بإدارة الأزمة فإدارة الأزمة وظيفة المدير للمجتمع، ومدبرو المجتمعات ربما يتعاملون مع موضوع خطير ((التمرد على أصول النظام الاجتماعي الذي تبتته الأغلبية)) بحسب ظروفه فتارة يصلح معه الحوار وأخرى المحاججة، وثالثة البرهنة قبل تطبيق القانون.

بقيت إشكالية ختامية ينقد فيها سروش آليات التزاحم في الفكر الأصولي فيرى أن قاعدة التزاحم لا تنفع في المقام، لأنها في نظره نوع من الترفيع المؤقت وغير النافع، لأنها لا تحل المشكلة ولتوصل من ذلك إلى أن المطلوب إلغاء المسابقات الفكرية والمباني القديمة في الرؤية الفقهية، فالمشكلة في رأيه ليست مشكلة تزاحم بين مصلحة تعطيل الحكم حالياً ومصلحة الدين والمجتمع، أي المصلحتين أرجح؟، إنما المشكلة أن هناك مبنيين يتزاحمان..

ثم يرتب أن الفقهاء لم يكونوا ولا يزالون غير معينين بالتغيير الشامل لذلك لم يرووا هذه التحولات في العالم المعاصر، لذلك يقرر سروش أن علينا أن نكتشف المصالح الجديدة ونبني عليها المباني الفقهية، أو عموم منظومة الحقوق.

ثمة إشكالية جديدة بالتتابع في خطاب سروش تعليقاً على توصيف الشيخ منتظري من أن قتل المرتد حكم سياسي، وكذلك نجاسة الكافر فإنه يسحب الموضوع لعلاقة الدين بالسياسة، ليضع أمام ذلك الافتراضات الآتية:

إن كون الحكم حكماً سياسياً يعني انه مؤقت وتابع للظروف وعندما تتغير مقتضيات يلزم تغير الأحكام فليس إذن هذا من الأحكام الدائمة وهذه النتيجة تخالف ما هو سائد من أن الأحكام هذه دائمية، وهذا يجرنا إلى أصل جذري أي نوع المجال المعرفي للفقهاء هل هو من جنس العلوم الاجتماعية؟ وعليه فلا معنى لثبات الأحكام، وإلا فيلزم البحث عن مجال معرفي نضع فيه علم الفقه؟

ثم يشكل سروش على طريقة التفكير الفقهي عندما يستند ذلك التفكير على أن مصالح غيبية وغير دنيوية ربما تكمن وراء الحكم، ويرى أن هذا لا ينسجم مع اعتبار بعض الأحكام في أنها مرتبطة (بسياسة المجتمع).

لكن سروش يهمل تماماً ما قرره أكثر الأصوليين من العلماء أن المصالح الأخروية تقع في طول المصالح الدنيوية وتترتب عليها تلقائياً..

ثم تجد تبسيطاً (مستغرباً) في مبحث حجية الخبر الواحد حينما يحاول سروش إهمال العمل به عندما يؤسس حكماً لقضية خطيرة ويجد أن الخبر الواحد اضعف من أن يصادر حقاً طبيعياً للإنسان مثل حق الحياة بسبب تغير العقيدة، ويثبت سروش هذه القناعة على سيرة العقلاء التي هي دليل حجية الخبر الواحد وعليه فإنها التي تقضي بسقوطه عن الحجية وتقرر وجوب الاحتياط ولزوم تحصيل الأدلة الأقوى.

وأظننا على هذا التبسيط - سنوكل ثلاثة أرباع المنظومة الحقوقية الإسلامية إلى سيرة العقلاء (المعاصرين!!)، وفي هذه الدعوى زلزال هائل لكل التراث التشريعي، لان اغلب الفقه على أخبار الآحاد، وهناك تفهم لخطورة الحكم الذي يقرره الخبر الواحد وحشود من أدلة التوقف والاحتياطات، ومسقطات العقوبة والدرء بالشبهات وغيرها، أن العرض الانتقائي التجزيئي في خطاب سروش يقلل من مصداقية هذه الخطاب.

ثمة إشكالية متتابعة تتساءل هل الفقه يخاطب الإنسان الفطري أم الإنسان التاريخي، ويورد أن الفقهاء يخاطبون الإنسان التاريخي بمعايير الإنسان الفطري، لأنهم يرون إن الإنسان كائن ثابت لا يتغير ثم يقول وهذا الفرض قد لا يواجه إشكالاً في العبادات لكن في ميدان السياسة فعلى أساسه ستفرز إفرافات عجيبة، فهو أولاً سيحبط مقولة الأحكام الولائية، وسيبقى نمط من أنماط التطور الاجتماعي الأساس في التفكير الفقهي الذي يساوي بين العبادات والمعاملات مع فصل تام عن الظروف الموضوعية وربما بعض التبريرات تستند إلى أن هناك مصالح خفية.

ثم يقسم سروش (الحضارة الإسلامية) إلى مرحلتين: مرحلة التأسيس ومرحلة الاستقرار، ويطلب بملاحظة نصوص كل مرحلة فأحكام الكفار والمرتدين وعدم التساوي بين المسلم والكتابي وأحكام الردة أحكام لمرحلة التأسيس، ولا بد أن ينظر إليها نظرة أخرى في أحكام نابعة عن مرحلة الاستقرار.

وعلى هذه الإشكاليات ترد تساؤلات عن أسباب اختلاف الفقهاء في المسألة

فلو كانوا يعزلون الواقع تماماً ويتعاملون مع (كائن حيوي عاقل)، ونص منزل بمعزل عن الواقع ل جاءت أحكامهم واحدة فلماذا إذن وقع الاختلاف الواسع بين الفقهاء حتى في المدرسة الأصولية الواحدة.

ثم أن الفقهاء يقررون أن الأصل في العبادات التوقف حتى يرد الدليل على الفعل خلافاً للمعاملات فالأصل فيها الإباحة حتى يرد الدليل على الحظر، أما هذا التقسيم (التأسيس - والاستقرار) فهو تقسيم يخلو من مرونة عالية في التفكير، فالتاريخ الإسلامي فيه من الأحداث التي تنوع الاستجابات بحسب المنشأ والمسار والخطورة، والاستجابات المختلفة إنما تحصل وباختلاف التحديات، وعليه فيلزم أن يدرس كل عصر ومنتجاته بحسب المؤثرات الفعلية على عقل الفقيه، فلو لاحظنا الفقه عند الشافعي فسنجد فقهاً قديماً عندما كان ببغداد، وفقهاً جديداً حينما انتقل إلى مصر، وكلاهما في مرحلة الاستقرار بحسب تقسيم سروش، وعليه فالاعتقاد الذي يظهره نص سروش أن هذا التقسيم فيه تعميم غير دقيق.

مما تقدم نلاحظ أن الإيجابية الكبرى في تفكير الدكتور سروش هي إيجاد حركية عقلانية في نمط التفكير الفقهي، ونقد مشروع لتلك الأنماط. وفيه تشخيصات للمدارك والمباني المفسرة للنص الأصلي، إلا أن خطابه - وقع فيما وقع فيه عموم التفكير التجديدي سواء أكان تفكيراً علمانياً أو إسلامياً تنويرياً من أنه افتقد اكتشاف نقطة التوازن بين الثابت والمتحول من جهة وللحوار العمودي الرأسي بين الحضارات على أسس تكاملها لا على صراعها، كما أنه افتقد لرسم هيكل بديل لوسائل إنتاج المعرفة حينما يطالبنا باستبدال المباني الأصولية من دون أن يراعي بدقه - مقتضيات المنشأ والضرورة والمسار الحضاري الذي يكون فيما بعد العقل المعرفي للأمة.

خصائص علم الفقه عند سرروش

يتجرد سرروش من التداخلات في ((الإنتاج الفقهي)) ليحاكمه على أسس المجالات المعرفية فيضع له خصائص:

إنه علم بشري يتكامل، ليرتب عليه دعوته لاكتشاف مباني أصولية جديدة كاشتراط لخصيصة التكامل.

ويراه علماً تابعاً لتشكل المجتمع، إذ تصدر أحكامه تبعاً للتشكل، ومن ذلك يستتج أن الفقهاء لم يكتشفوا نظرية في التنمية الاقتصادية ولم يسهموا في إلغاء نظام الرق، ولم يطرحوا أسلوباً للإنتاج أكثر عدالة، أنهم يفعلون بالواقع بما هو واقع.

إن حرفة التفكير الفقهي جعله كالقوانين الوضعية يقبل الحيلة (الشرعية!!) فهو علم مرتبط بالنوازع البشرية.

إنه علم يهتم بالظاهر، فليس بالضرورة أن يكون قانوناً للمؤمنين الفعليين.

لكونه رد فعل لظواهر اجتماعية يمكن أن يتعايش مع أخلاق هابطة وفنون متدنية وعقلانية بدائية فالفقه لا يقتضي مجتمعاً متطوراً.

إنه علم استهلاكي ينشر المعارف من الدرجة الثانية.

إنه علم (الحكم الجزئي) فلا تفكير منظم عن نظرية متكاملة عن إدارة المجتمعات. إن علم الفقه يدور مدار التكليف، وليس مدار الحق.

إن الفقهاء يعتقدون وبينون أحكامه على أساس المصالح الخفية غير منظورة (لاستراتيجيات غيبية).

ويلاحظ على هذه الخصائص أن بينها الكثير من التداخل والتكرار. ودمج المقدمات بالنتائج، إننا نرى أن ضرورة تطوير الفقه والأصول أمر متفق عليه - بيد أن الاختلاف في المباني الأساسية التي يتطلب واقعنا اكتشافها على معيار قبول (المنظومة الإسلامية الفكرية ككل) للمنجز الفكري الإنساني، والفقه كالقانون يتابع فعلاً تشكل

المجتمع، فهو ليس عقيدة وان استند إليها أو فلسفة تغييرية، نعم هو تابع عنهما لذلك فالتغيير عمل النشاط العقدي وفلسفة التغيير والفقہ منظم حقوقي لتشابك المصالح في الوضع السائد، أو وضع ما بعد التغيير، ويمكن من جمع الأحكام وربطها مع بعضها يحصل تحول في مسار التفكير وجوهره باتجاه رصف نظرية اجتماعية عامة كما فعل غير واحد من العلماء.

وأخيراً ربما لا نزال نساير د. سروش في آرائه في حلقه قادمة عن نظريته الأساسية - القبض والبسط - في الشريعة.

الفصل الثالث

جدل خطاب التراث وعلمانية الغرب
مقاربة في قضايا النهضة

المدخل الفكري

لا تزال قضية النهضة ومشروعها هي القضية الحاضرة في الذهن العربي، ولا تزال الملتقيات العلمية تزخر بحوارات فلسفية حول النهضة، على الرغم من كثرة المداخلات فيها، وذلك لأن مشكلات التخلف لا تزال مشكلات مستديمة في الواقع العربي، ولا يزال المشرع النهضوي العربي في طور المخاض. ويفسح غياب مشروعنا الحضاري للتخلص من التخلف في المجال في أن يوزع آثاره على مجالات الفكر والثقافة بعامة، والاقتصاد وحقوق الإنسان والأمن الوطني والقومي بخاصة.

فمن المعلوم أن قرنا من الزمان، أو يزيد، مر، ولا يزال العصر عصر إرهاب لهذا المشروع، فالسيد جمال الدين الأفغاني (١٧٣٩-١٨٩٧) يؤسس لرؤية إحياء التراث وتجديده نحو بناء مشروع نهضوي^(١)، يقابله التيار المتأثر بالعلوم التطبيقية التي ظهرت في أوروبا، وقد بشرت برؤيته النهضوية صفحات مجلة التي أصدرها يعقوب صروف (١٨٦٨)، والهلال (١٨٨٢)، التي أصدرها جرجي زيدان، وأردفته رؤية فكرية ظهرت في آراء قاسم أمين (١٩٠٨). وتطور اتجاه الأفغاني لتستمر مدرسة نهضوية امتدت لأجيال، وليكون الاتجاه الإسلامي من إنتاجها، وتطور الاتجاه العلمي الذي يضم سلامة موسى، والشدياق، باحث من العراق والبيازجي، ثم زكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، وامتد الرديف العلماني من الطهطاوي، إلى خير الدين التونسي، وقد أطلق على مشروعهم المدرسة الليبرالية التنويرية، ثم انحدرت نحو العلمانية الصرفة على يد احمد لطفي السيد، وطه حسين.

وانضم الاتجاه القومي في أغلب فصائله إلى الماركسية، وانتهت الرؤيتان النهضويتان إلى العلمانية، وتحلل الاتجاه العلمي التطبيقي ليندرج في داخل التيار العلماني، وانتهى حالنا إلى أن يكون للأمم جناحان فكريان للنهضة هما: تيار التراث

(١) حسن حنفي: تيارات الفكر العربي الحديث ج ٢ / ٤٢٧.

الإسلامي، وتيار المشروع العلماني. ودخل العالم العربي والإسلامي القرن الحادي والعشرين، ولم تنجز مهمات المفكرين على اختلاف مشاربهم، اعني إنضاج هيكل فكري متكامل لقضية النهضة، ولم يسيرا باتجاه اللقاء على الهدف الذي يفترض أن ينعكس على محتوى المشروع نظريا أو عمليا، بل نزلا إلى الصراع الذي يستهدف وجود الآخر الوطني، فقامت إشكالية جديدة تتساءل عن الأسباب التي تكمن وراء اختفاء عوامل التشابك الايجابي بين الرؤيتين وظهور إرادة الإلغاء للآخر في كل منهما، ولضغط هذا التساؤل ظهرت طروحات مفسرة لهذه الإشكالية تعيدها إلى عاملين مهمين هما:

١- التأثيرات الأجنبية على فكر المشروعين معا.

٢- عدم قدرة المشروعين على تجاوز بنوية الاغتراب في كل منهما (سواء الاغتراب الجغرافي الاجتماعي تموضع المشروع الليبرالي أم الزماني التاريخي تموضع المشروع الإسلامي) الذي يدرك مفكروه، ومفكرو العلمانية العربية المعاصرة أن حقبة زمنية فصلت عصر الإبداع في الفكر الإسلامي الذي انتهى في القرن السابع الهجري وعصر الصحوة في القرن الثالث عشر الهجري^(١).

بيد أن الذي تحقق كمعطى واقعي هو أن الرؤية الفكرية في الوطن العربي لمرجعيات النهضة انضمت بسبب تلاحق أحداث المنطقة إلى قطبين أساسيين هما:

١- قطب الرؤية الإسلامية التراثية للنهضة بقراءاتها المتعددة.

٢- وقطب الرؤية العقلية النقدية العلمانية للنهضة بقراءاتها المتعددة.

وقد أطلق على الرؤية الأولى: تيار الأصالة، وأطلق على الثانية تيار المعاصرة، ليعبرا عن الصلة بين الفكر والواقع، فالأصالة عبرت عن ضرورة استمرار الفكر من مخزون التراث العلمي والفلسفي للأمة، والمعاصرة قراءة للواقع والإفادة من منجزات الشعوب الفكرية من نجاحات هذه التجارب^(٢).

(١) أزقة المشروع النهضوي / المؤتمر الفلسفي الثالث، أزقة المنهج / المؤتمر الثالث.

(٢) حسن حنفي: قضايا معاصرة ص ٥٠ - ٥٢.

إن جدلية حتمية تحكم ضرورتي الأصالة والمعاصرة، أغفلها كلا الاتجاهين في اعتبارهما حافزا للالتقاء والتطوير وتعديل البرامج والأسس الفلسفية وتحول الحوار والمناظرة من مسعى للإنجاز إلى مسعى للهدم والإلغاء للآخر والاتهام والتكفير، لذلك كان تقدم مشروع النهضة نحو التكامل تقدما بطيئا.

وتظهر خطورة هذا البط في مصادرة حق الأمة في بناء مشروع استقلالها الفلسفي والتسارع الغربي نحو النمو وامتلاك مقومات القوة بجميع مجالاتها قد جعل المسافة بين الواقع الأوروبي الأمريكي والواقع العربي مسافة غير منظورة، ويخشى أن تتحول نظرية النهضة إلى نظرية سجالية وتدخل في مجال التعسر إن لم نقل الاستحالة، لذلك على المفكرين مسؤولية تاريخية ضخمة، ولذلك يحاول هذا البحث استطلاع أسباب هذه الإشكالية لعله يجد في ثنايا سعيه نقاطا مشتركة، فجاء مصمما على مدخلين: أحدهما فكري يعرض إشكالية بحثه، والآخر إجرائي يوضح المراد من مفردات بحثه، ومباحث كثيرة أحدها الجذور الفلسفية والتاريخية لكل من الاتجاهين والإشكاليات في كل اتجاه من منظور الاتجاه الآخر، سعيًا وراء تلمس نقاط الالتقاء، وتحديد نقاط الافتراق القابلة للحوار، وغير القابلة للحوار، ليقرر بعدها ما إذا كان هناك إمكان فلسفي للقاء بين الاتجاهين، سواء بالدمج أم بالقواسم المشتركة، وفي حالة عدم الإمكان فما الموقف الفكري في الحاضر والمستقبل الذي ستكون عليه صورة كلا الأطروحتين؟

١- المدخل الإجرائي يراد بالمدخل الإجرائي ضبط الدلالة الاصطلاحية والفكرية للمفردات المركزية للبحث، وهي: موضوعة الجدل والجدلية، والمقصود من التراث القومي، والمراد بعلمانية الغرب.

لعل معنى الجدل في اللغة، مهما اقترب، لا يؤدي تمام معنى الجدلية كمصطلح فلسفي، فهو في اللغة فعل يعني شدة الفتل، نقل إلى الاعتباريات فصار الجدل: المخاصمة والمناظرة، يقال رجل جدل: قوي الحجّة في الخصام. أخيرا فمحصلة المعنى: مقاومة الحجّة بالحجة، وقد ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى^(١):

(١) ظ لسان العرب (مادة جدل).

﴿وَجَدِلْتُمْ بِاللَّغْوِ حَيْثُ لَا يَنْفَعُ الْبَدْلَ وَلَا يَكْفُرُ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْئِنَّمَا لَكُم مَّخَلٌّ مِنَ الْأَعْيُنِ فَأَنظِرُوا﴾^(٢) أما الاصطلاح الفلسفي للجدل والجدلية فهو مأخوذ من لفظ إغريقي ويعني المناقشة التي تعين على تنسيق الأفكار بحسب مبادئ المنطق.

وقيل: المراد بالجدلية منهج في فن الحوار الذي يرتفع من المحسوس إلى المجرد. وقد استعمله هيغل في مفهوم تماسك المتناقضات ووحدها وتأثيرها، بحيث تحول مفهوم الديالكتيك عنده إلى منهج يوضح التسلسل المنطقي في فهم الظواهر من أصلها حتى تنقلب إلى نقيضها، ثم تلف هذا الثابت المستقر مع النقيض ليظهر الأنموذج المركب حتى يتحول إلى ثابت سائد يظهر نقيضه في طريقة لاستنباط المفاهيم من تناقض الإثبات والنفي والجمع بينهما^(٣) وعلى المعنى الاصطلاحي يكون معنى الجدلية:

أ- منهج لرؤية جديدة للأشياء والأفكار من خلال تأثيرات التحدي الناقد للمعرفة السائدة.

ب- إخضاع المعرفة السائدة للفحص والتمحيص والمراجعة والنقد.

ج- محاولة للظفر بقيم جديدة تؤدي إلى تغيرات في الرؤية.

د- محاولة للمواءمة المنهجية بين مقتضيات مشروع التراث، ومشروع المعاصرة، أي أداة أو آلية لنقل الفكر من حالة اللاتوازن برصد عناصر الأزمة الفكرية للخروج من مجال الأزمة اللاتوازن، إلى التوازن بين المؤثرات.

إذن فالبحث يسعى إلى الاعتراف الوجودي بالرؤى المتعددة لمفروض واحد، وإفادة كل رؤية من المنهج النقدي لنقيضها، لإجراء تعديلات على بنيتها وهيكلها للوصول إلى صيغة أكثر تكاملاً.

ويفيدنا في إقصاء ما يساق من أن الأطروحتين النهضويتين (الأصالة/المعاصرة)

(١) سورة النحل: آية ١٢٥.

(٢) سورة هود: آية ٣٢.

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٧٥.

متناقضتان، وكل منهما يزعم امتلاك الحقيقة كلها، ويزعم خطأ الأطروحة الأخرى.

أما المراد بالتراث فجذره اللغوي الفعل ورث. وهو في اللغة:

أوقد النار، وقيل: أن الإرث في الحساب، والورث في المال، وقيل: عموماً هو الشيء القديم الذي يتوارثه الآخر عن الأول^(١)، وإذا نقلنا المعنى إلى الجانب الفكري يكون التراث هو المعرفة المنجزة من قبل الأجيال السابقة والمنقولة للأجيال اللاحقة، بما يطلق عليه التراث المعرفي (الفكري، العلمي التجريبي)، بلا فرق بين إبقائها في نطاق النظرية أو دخولها عالم الفعل والتطبيق العلمي، أما في الاصطلاح ففيه مجموعة مداخلات:

١- منها أن بعض المفكرين العرب يرون أن التراث الفكري العربي هو الثقافة المؤسسة على النص الإسلامي (القرآن والسنة)، أي الاجتهادات والشروح والاستنباطات والنظريات العامة إزاء الأفكار والأحداث. فهو إذن التكوين الفكري المؤسس على النص والمتصل به^(٢)، وعلى هذا يمكن القول: أن الحضارة العربية الإسلامية نشأت مباشرة بعد تلقي الوحي، وتعلم العرب الكتابة واطلاعهم على الثقافات الأخرى.

وظهورها بعد عصر التدوين^(٣)، يعني أن المعرفة لم تنشأ من استقراء الطبيعة أو من العقل الصوري، فطبيعة التراث طبيعة مركزية تبدأ بالمركز باتجاه المحيط، فإذا اقترن بها وصف فلا يراد به العنصر السلالي، إنما العقل الحضاري المتشكل بهذا التراث، فالقوم مجموعة من الناس تربطهم رابطة ما، والرابطة هي التشكل الحضاري لعقل العرب بأديانهم كافة والمسلمين بأعراقهم كافة، وقد جمع بينهم أمران:

الأول: إن الكل قد فكروا في نطاق اللغة العربية الفكري والدلالي.

الثاني: إن الكل قد خضعوا لإنتاج المعرفة على أساس النص المقدس.

(١) لسان العرب: مادة (إرث) ١١ / ٢.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١٣١.

(٣) حسن حنفي: دراسات إسلامية ص ٣١٩.

فيكون الميراث الثقافي هو ميراث العرب، مسلمين ومسيحيين ويهود وصابئة وميراث المسلمين عربا وأتراكا وهنودا وفرسا..الخ.

٢- ومنها من يرى أن التراث القومي أقدم من لحظة التأسيس القرآني الذي تبنته المداخلة الأولى، فهو تراث (عرقى) تاريخي ربما احتوى ما كان من المعرفة في الحضارات القديمة مرورا بالإسلام (نصا / واجتهادا)، ثم في الوافد المعرفي الذي أعيد إنتاجه في نطاق اللغة العربية، ما يمكن أن يكون جزءا من مكونات العقل العربي المعاصر^(١).

٣- ومنها من يرى أن مصدر النص هو الله، ومصدر ثقافة النص هو عقل الإنسان والدمج بينهما فيه إشكال مرجعي، ولكنهما يتوحدان على مستوى التاريخ، إلا أن المطروح هو أن النص الإسلامي هو قراءة جديدة للتراث العربي السابق عليه، كتراث الحنفاء وإشعار العرب وكذلك قراءة الفكر اليهودي والمسيحية وديانات العرب الأولى، معيدا إنتاجها ومصححا لمساراتها، فكل جديد له أصل قديم. وعليه، فإن النص الإسلامي من التراث بوصفه المؤسس لثقافة تاريخية متواصلة، ولكنه مختلف عن تلك الثقافة من حيث طبيعته وخواصه التي يمتاز بها. ومنها إعجازه في الشكل والمحتوى والأسلوب، ومنها أن المضمون القرآني لم يصطدم، منذ عصر نزوله، مع أية حقيقة علمية أو تجريبية، ولم يصطدم مع حقائق الثقافات المنتقلة إلى العالم الإسلامي قديما وحديثا، لذلك فهو نص يوسم بأنه ليس فيه ما يقف بوجه التطور العلمي أو العقلي، وانه غير قابل لتضارب بعض نصوصه مع بعضها الآخر، وله خواص أعجزت الناس عن الإتيان بمثله.

تصنيف مجالات التراث ذهب غير واحد إلى تصنيف تكون التراث، وذهبوا إلى عدة تصنيفات الراجع منها سبعة:

١- العلوم المفصلة والتحليلية: وهي تفسير القرآن، وشروح الحديث، والفقهاء

(١) د. عبد الأمير زاهد: جدلية النص والعقل في الثقافة العربية / مجلة دراسات فلسفية بيت الحكمة - بغداد

المباشر من النص، وتحليل مقتضى السير النبوية، وهي علوم جمعت بين السمة الروائية (النقلية) أساسا، والأداة العقلية وسيلة.

٢- العلوم المستنبطة من النص: مثل الفقه غير المباشر (الاجتهادي)، وقضايا علم الكلام المستنبطة من النص، الذي صار هو الأساس، ولكن العقل أصبح أداة استنباطية لما لم يصرح به منطوقا.

٣- العلوم العقلية الخالصة: مثل الفلسفة في نطاق التجربة المعرفية الإسلامية.

٤- العلوم الاجتماعية الإنسانية: مثل اللغة، البلدان، التاريخ، الأدب.

٥- العلوم الطبيعية التطبيقية: الرياضيات، الفلك، الطب، الكيمياء، النبات، الحيوان، الصيدلة، المعادن.

٦- علم السلوك الإنساني: التصوف، مباحث، التربية وأصولها.

٧- علم المنهج: أصول الفقه، أصول المناظرة، علم المنطق.

المراحل الزمنية في تكون التراث قسم الباحثون التراث إلى مراحل، والتقسيم

الذي أراه هو القائل: أن التراث مر بست مراحل هي:

١- مرحلة التأسيس: مرحلة نزول النص القرآني المقترن بصدور السنة النبوية (ربع قرن).

٢- مرحلة الاستيعاب: وهي مرحلة الرواية الشفوية لتفسير النص التي انتهت بمنتصف القرن الثاني.

٣- مرحلة التدوين والتصنيف: واستغرقت ثلاثة قرون حتى منتصف القرن الخامس الهجري.

٤- مرحلة النضج والإبداع: واستمرت مدة قرنين هما السادس والسابع الهجريين.

٥- مرحلة الجمود: امتازت بالشروح والمطولات من القرن الثامن حتى الرابع عشر.

٦- مرحلة الصحوة والتجديد: من القرن الرابع عشر ولا تزال مستمرة.

الجدور التاريخية والفلسفية (لهمانية الغرب)

يمكن تلمس المراد بهذا المصطلح من العرض التاريخي المكثف الآتي:

أ - المستوى القانوني التشريعي

دخلت المسيحية إلى أوروبا وهي تعيش ثقافة اليونان، فاختلط علم اليونان بها، واستمرت المسيحية في صراع مع الطبيعة الوثنية في ثقافة الإغريق حتى تحول الرومان إلى المسيحية، فصار للكنيسة ترتيب هرمي، فادعت لنفسها حق السيطرة المطلقة على الأمور الدينية، وتوسعت هذه السيطرة خارج طبيعتها التي تأسست على الفصل بين (ما لله / وما لقيصر) حتى استولت على زمام الأمور الدنيوية^(١)، وفي الحقبة (١٠٥٠- ١١٢٢م) قوي نفوذ الكنيسة، فأنتج أول نظام قانوني هو القانون الكنسي وبه مارست الكنيسة خلافا لطبيعتها دور الدولة في الوقت الذي احتفظت فيه بكيان سياسي خاص بها بحيث مهد لانفصال البابوية عن السلطة الدنيوية^(٢)، بيد أن قانونها لم يكن مشتقا من النص الديني، إنما انتزعت القوانين من الأعراف والقانون الروماني، ولم تمتلك الكنيسة أصولا نظرية ثابتة للقوانين ولا آليات لملاحقة التطور الاجتماعي والحضاري كليات الاجتهاد عند المسلمين، وليس لها نظام أو منهج لهذا الاجتهاد مثل علم أصول الفقه الذي هو علم منهجي، فاصطدم القانون الكنسي بتطور الحياة الأوروبية ومع حاجات الإنسان، فاصطدمت به الفطرة البشرية، حتى تمردت عليه بإسقاطه وإعلان مرجعية عقلية وتجريبية للتشريع ونظم إدارة المجتمع وتبنيها.

(١) توبي.أ.: فجر العلم الحديث ص ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٥.

ب - المستوى العلمي والفكري

كانت الكنيسة تتبنى وجهات نظر في الفلك والعلوم التطبيقية السائدة، وتراها كلمة الرب التي تعد مخالفتها كفرا ومروقا عن الدين، في الوقت الذي كانت فيه الجامعات في أوروبا قد استندت إلى آراء أرسطو في الفلسفة الطبيعية. ورويدا رويدا شكلت أبحاث الجامعات تهديدا للتعاليم المسيحية، فتج عن العمل العلمي الجامعي بواد حركة إحياء علمي خارج تعليمات الكنيسة وآراء، وثورة في المفاهيم، ورويدا استقل الدرس الفلسفي في الجامعات عن آراء الكنيسة^(١).

وعثا حاولت الكنيسة إيقاف هذا الخروج، ومن ذلك صدور تكفير أسقف باريس (١٢٢٧م) الذي اوجب فصل اللاهوت عن الفلسفة، ومنع كلية الآداب- باريس من مناقشة المسائل اللاهوتية، وطلب فصلها عن الطبيعيات والأخلاق، وبالتكفير زادت حدة الصراع وتطوره منذ عام (١٣٢٥م) وما بعده.

فمهد ذلك كله، لظهور آراء في علوم الطبيعة تعارضت مع الفكر الكنسي، منها آراء كوبرنيكس، وكبلر، وغاليلو، ونيوتن، وكانت قفزات ميثافيزيقية مقابل اللاهوت، وهكذا نجد أن القرن السادس عشر كان قرن اكتشاف حقائق علمية تعارضت مع كلمة الكنيسة وما تعتقه من مفاهيم علمية، وأدى ذلك كله إلى تصحيحات عقدية تمثلت بظهور البيورثانية في انكلترا.

وأدى ذلك إلى تغيرات اجتماعية في المجتمع الأوروبي، ترتبت عليها تفويضات شرعية لمرجعيات جديدة في مجال القانون والفلسفة العلمية، لان مرجعية الكنيسة أخفقت في الإجابة السليمة عن الأسئلة الكبرى، وأدت إلى تعطيل حركة العلم الذي كانت أوساط الكنيسة تعده سخافات وحماقات.

وهكذا شهد القرن السادس عشر في أوروبا ثلاث ثورات: ثورة في الكونيات وأخرى في توازن العلوم، وثالثة على سلطة الكنيسة، فأنتجت واقعا جديدا مؤسسيا، تشكل أول ما تشكل منه المجتمع المدني من جذر ثورة فكرية وقانونية وسياسية

(١) توبي.أ.: فجر العلم الحديث ص ٢١٤.

اجتماعية، وتأسست قبالة الفكر الأسطوري فلسفة العقل والعقلانية والبحث الحر، ثم حصرت الكنيسة في المسائل الروحية، وسحبت مرجعيتها من مجال التشريع ونظم التعليم، وتوجيه الفكر والثقافة، ومنعت من ممارسة إدارة الدولة والمجتمع طبقا لمفاهيمها الدينية.

ونتيجة قهرية لمثل هذا الواقع، ظهرت العلمانية التي تعنى بالعلم مقابل الجهل والخرافة، وبالعالم الدنيوي مقابل الآخرة، وبالدنيا مقابل الدين، وبالإنسان مقابل الله في المفهوم الكنسي، وبحتمية الصراع مع الطبيعة، فقد حققت على هذا الطريق تقدما تقنيا وتجريبيا، صاحبه ضعف للإفراط فيه في الجانب الروحي والأسري والمشاعر النبيلة الإنسانية، وروح التكامل والتعاون، والحوافز المهمة لفعل الخير والنفع العام للبشرية.

ونخلص مما تقدم إلى ما يأتي:

١ - إن الأساس الفلسفي، والآراء الكنسية في مجال الكونيات والنظم التشريعية لم تكن في الحقيقة هي كلمة الله، وإلا فإن الناتج يلزم أن ينسب إلى الله الجهل بطبيعة ما خلق، لذلك فقد كانت فكرا بشريا أضفى على نفسه صفة دينية إلهية، فحقيقة الثورة لم تكن على الدين الحقيقي.

٢ - إن حقا - بقدر ما - لثورة أوروبا وتمردها على الفكر الكنسي، ولها الحق لكونها مضطرة حينما تعتمد العقلانية خارج إطار الوحي، ومحقه حينما تعتمد العلمانية والتجريبية المنقولة من نطاق التجربة الطبيعية إلى التجربة الاجتماعية، فأوكلت إليها تشريع النظم الاجتماعية.

٣ - إن الأساس في الرؤية الكنسية - ما قبل الإصلاح - أساس ملفق من الثقافة اليونانية والتفكير البابوي، وثقافة التلمود، فليست هي مرجعيات متناسقة ولا متفقة.

٤ - بيد أن العلمانية ليست فلسفة شمولية للكون والحياة، إنها رد فعل أولا وإجرائي ثانيا، اضطرت للاعتراف بالله خالقا، وإنكاره حاكما ومشرعا. وبذلك انشطرت العقلية الأوروبية إلى شطرين: إنها دينيا تلتزم الكنيسة ودنيويا ترجع إلى العقلانية والتجريب ومقتضيات الحداثة.

٥ - إنها - بالرغم من كونها تجربة متموضعة لها ظروفها التاريخية والاجتماعية، بل والجغرافية أيضا، نقلت بطريقة قسرية وإدخالية إلى العالم العربي والإسلامي مستغلة مرحلة الجمود والانكفاء على الذات لعدة قرون وللتصادم بين إرادة الهيمنة الأوروبية ودفاعات العالم الإسلامي عن وضعه الذي كان عليه وقت بدء ذلك الصراع أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فأقحمته على صيرورته الثقافية من دون أن يكون له دور في تاريخه المعرفي.

٦ - إن فكر العلمانية نقلته قوى متعددة، وحولته إلى أيديولوجية لتلك الطبقة التي كانت تحاول الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية الإسلامية الصبغة، وتبنته الأقلية المسيحية في الشام ومصر لاتصالها حضاريا مع أوروبا من خلال الطبقة التي تعلمت في الجامعات الأوروبية، مستثمرة تردي أساليب الإدارة العثمانية، والاضطهاد غير المسوغ لغير المسلمين، والاضطهاد الطوراني العرقي للقوميات الأخرى، والهوة السحيقة بين واقع أوروبا وواقع العرب والفجوة الثقافية والفكرية بين عصر الإبداع العلمي العربي وعصر الصحوة أو عصر الصدام مع أوروبا..

٧ - هناك وقائع تشير إلى أن العلمانية ليست اختيارا فكريا حرا من قبل العرب، ففي أواخر القرن التاسع عشر تشكلت جمعية الاتحاد والترقي التي كان فرعها الرئيسي في باريس، وقد تغلغلت في صفوف الجيش العثماني، وانتشرت في بلاد الشام (يافا/القدس). نادت هذه الجمعية بإحياء الثقافة القومية غير الدينية، فتضافرت مع دول الحلفاء (الحرب الأولى) لإسقاط الدولة العثمانية وتفكيكها. وتأثر رضا شاه بهلوي بتجربة كمال أتاتورك، فبنى جهازا إداريا، وأحيا ثقافة ما قبل الإسلام، ومنع ارتداء اللباس الوطني للرجال والنساء، واعتمد التاريخ الشمسي، واهتم بالتعليم المدني، وأسس جامعة طهران (١٩٣٤) على نمط جامعة باريس، وأصدر قانونا مدنيا وآخر للعقوبات، كلاهما مستمد من القانون الفرنسي، وحصر سلطة علماء الدين في مجال الأوقاف، فاصطدم مع المؤسسة الدينية.

ومورس القمع منه وقابله العنف والتطرف من المؤسسة، وكان ذلك كله يجري تحت إعلان وضع البلاد على أعتاب التقدم وبناء الدولة العصرية. فارتبط هذا الهدف

بالقمع والعنف المتبادل.

وعلى مستوى الوطن العربي، قامت تجربة علمانية في مصر الخديوية من خلال أفكار مجلة الهلال (١٨٩٢م)، والجنان لبطرس البستاني (١٨٨٦م) وغيرها، وهكذا أوهمت الأجيال اللاحقة تدليسا بـ

١ - إن الدين هو المعوق عن التقدم في كل العالم، ولما كانت أوروبا قد اختارت استبعاده واللجوء إلى العقل والديمقراطية، وخرجت من أزمتها فلا بد من احتذاء أنموذجها.

٢ - إن الفكر الحر، بلا مسلمات أو بديهيات أو مرجعيات ثابتة، هو الحل للأزمة الحضارية (وهذا افتراض نظري بحت..). وعلى هذين المبدأين سوغ:

أ- ضرورة فصل الدين تماما عن الحياة.

ب- عصريّة الفكر وعدم اعتبار الماضي أنموذجا للحاضر.

ج- عقلنة الفكر وعدم الارتكاز على مرجعية تراثية.

د- الانتقال من ثقافة الغيب إلى ثقافة الشهود.

هـ- إشاعة مفاهيم حرية التفكير والتعبير.

أما المراد من قضايا النهضة فتمثل بالقول: إنها قضية تثوير العقل والفكر والثقافة لأجل النهوض، واكتشاف برنامج لبناء الإنسان بناءً نهضويا، وتطبيق مذهب اقتصادي تنموي مع عدالة التوزيع، وتحفيز القدرات على اكتشاف طريق وطني للتقنية، واكتشاف الآليات البناءة في مجال التعاون الدولي، ويمكن وضع هذه القضايا تحت هدف خلق المجتمع القوي الرشيد^(١).

(١) توبي.أ.: فجر العلم الحديث ص ٣٦٦.

الجدور التاريخية والفلسفية (الإتجاه التراثي) الأصاله

يرى أصحاب هذا الإتجاه أن قضية الخالق ووحديته لم تعد قضية خلافية بين المفكرين، مؤمنين أو فلاسفة أحرارا في فكرهم، فإذا كانت قضية سجالية في بعض مراحل الفكر الإنساني فقد استقر العقل والبرهان على صحة المقولة^(١)، لاسيما من خلال الأدلة المحسوسة للنظام الكوني الشديد التعقيد والدقة والتكامل. بحيث لا ينتهي أي متأمل فيه إلا إلى أن وراء هذا النظام خالق حكيم مطلق الكمالات. وعلى هذه المقدمة يرتبون أن الحكمة والدقة إذا ثبتتا في الخلق التكويني فإنهما تثبتان له في الخلق التشريعي، فأحكامه التي أنزلها بالنص الموحى لا تقل دقة وأحكاما عن أفعاله في خلق الكون.

فالدين، على هذا التوصيف، مفاهيم فكرية كونية شمولية تضم جانبا عقديا ومنظمة تشريعية وأخرى أخلاقية، ويهدف إلى نيل الإنسان للسعادة في الدنيا والآخرة، ويكون تبعا للحق والحقيقة والحكمة في السلوك والخير في الأهداف التي من أجلها وجد أو أوجد، وهذا بالضبط مسلك الفلاسفة في البحث عن الحقيقة واستهدافها وتحصيل السعادة. وبذلك، فهم يرون أن الأديان مرجعيات للحضارات التي أنجبها، ويرون أن جميع الحضارات وليدة الأديان، بما فيها الليبرالية المعاصرة (التأثيرات البروتستانتية)، بيد أن مسار الأديان في رأيهم مسار تقدمي يرتقي بالإنسان كلما وصل إلى درجة من الرقي أعلى، فصارت مقولة النسخ مقولة ارتقائية. يضاف إلى هذه السمة التي تفسر عدد الأديان واحتواء الدين اللاحق على مكونات الدين السابق وزيادة حتى

(١) ظ آراء ديكرات وتصوره على اللامتاهي في العقل وعدم وجوده في الواقع بحيث لا يشكل الواقع مصدر التصور، وهي فكرة بسيطة لا مجال فيها للتأليف والتركيب وهي وجود موجود واحد حاصل على جميع الكمالات وهو علة الوجود، فلو كان الإنسان خالق نفسه لمنحها الكمال ظ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ١١٠.

خاتم الأديان. يضاف إليها أن في خاتم الأديان مقولة تطويرية تتمثل بمجموعة من أدوات إلحاق ما لم يرد فيه نص، بحكم المنصوص عن طريق الاجتهاد الذي يلاحق التطور الحضاري، ولكن يتميز النص بأنه ثابت لا يتغير^(١) والاجتهاد بأنه متغير بتغير الظروف والأحوال والبيئات.

ويرون أن برهان النص إعجازه المستمر الدائم، ودقة مضمونه وصحة هذا المضمون وعدم اصطدامه مع أية حقيقة علمية أو تجريبية، وعدم تضارب نصوصه وتناقضها، وبرهان الاجتهاد مسالكة العقلية والبرهانية، لذلك لا تحصر هذه المرجعية الحضارات في حقبة تاريخية، ولا يسوغ العدول عن هذه المرجعية المعصومة إلى مرجعية يمكن أن يجوز عليها الخطأ والهوى كالعقل البشري وتجارب المجتمعات، فالوحي أصول جاهزة والاجتهاد أداة المعاصرة، لأنه أولاً إحساس بالواقع، فقضية الأصالة والمعاصرة تتمثل في أن كلا منهما موجودة في الأطروحة الإسلامية^(٢).

إن نظرية الإسلام، في بناء الحضارة، لم تبق في حدودها النظرية إنما تم تطبيقها، وسرعان ما تحولت إلى تجربة فعلية أنجزت إنجازات عظيمة وحضارة كبرى استمرت لقرون ستة، وتركت لنا تراثاً هائلاً من الرؤى الحضارية كله منتزع من النص، لأنه المفسر للوجود والمحيط الأكبر لحركة العقل التي لم يرسم لها خط واحد إنما تركت لتتحرك في فضاءات متعددة الاتجاهات والأبعاد بحيث كان النص ينبوع الحقيقة.

يقول أودنيس: لقد عبر النص القرآني عن الحقائق خارج حدوديات الزمان والمكان^(٣) فهو كلي، وليس ذاتياً ولا موضوعياً إنما هو كوني وموجه للبشر جميعهم. فهذا النص يفتح أذهاننا على خيال خلاق وحركية في التأمل والتأويل^(٤) وعن علاقة

(١) يلاحظ عند هيجل أن مفهومه عن الفكرة المطلقة أنه يجعل للوحي وجوداً مستقلاً عن التاريخ من جهة، وله مساره في التاريخ أي متحقق فيه من جهة أخرى يقول أودنيس لا يجب النص القرآني عن أسئلة الوجود والأخلاق والمصير بشكل جمالي فني ونقل عن أكثر من تأمل في النص عن علماء الغرب. إن لغة القرآن كأنها نبض القلب وعناق مع حركة الكون.

(٢) حسن حنفي: موقفنا الحضاري، الفلسفة في الوطن العربي ص ٤١.

(٣) أودنيس: النص القرآني وأفاق الكتابة ص ٣٤.

(٤) المصدر نفسه ص ٣٤.

الثابت النص، بالمتغير الاجتهاد أسس المفكرون رؤية منهجية تجعل المحكم هو المعيار وضوابط الاجتهاد هي الأداة وعدم التعارض مع السياقات والمقاصد العامة هي إمارة الصحة، لذلك فإن المعرفة طبقاً لهذا البناء يجب أن تخضع لموجهات النص وأهدافه (الخير، الحق، السعادة) فما مشروع أسلمة المعرفة إلا إعادة ترتيب المعرفة على أسس هذا التوجيه وأهدافه.

لهذا كله، فإن الإسلام، بهذا الوصف، جدير بان يكون مرجعية الحضارة العربية، وينبوع المشروع الحضاري النهضوي المعاصر. فإذا تم لنا ذلك، انتقلنا إلى الخطوات اللاحقة في البناء الفوقي الإجرائي في تجديد التراث وتفعيل الاجتهاد وعقلنة العقيدة وعلمنة الأحكام التي تخص شؤون الإنسان..

الجذر الفلسفي للصلة بين الشريعة والفكر الفلسفي أن انفتاح المسلمين على الثقافات الأخرى، وبخاصة الفكر اليوناني، مع حركة الترجمة، كان للتعرف على ذلك الفكر من دون الشعور بالنقص أو التخلي عن السائد، فلقد تم ذلك في وعي عال بتمايز الأنا عن الآخر، لذلك فإنهم ترفعوا عن ترجمة الأساطير بحكم تصورهم للعالم. ويلاحظ أنهم اتخذوا ثقافة الآخر وسائل لتطوير ما أنتجوه، فكانت ترجمتهم للوفاد وسيلة وليست غاية، ولعل هذا النموذج يشابه إشكاليتنا الحاضرة من جهة ضرورة تحليل الوعي التاريخي للأمة. وإذا كانت طبيعة تحصيل المعرفة في البحث الفلسفي تختلف إلى حد ما، عن طبيعة تحصيل المعرفة في إطار إسلامية المسالك، يصبح الأمر كما يقول الجرجاني: أما أهل الفلسفة، فإن البحث يجري عندهم على مقتضى العقول، حتى إذا انتهوا عادوا إلى النصوص، فإن وجدوها على وفاق معهم قبلوها، وإلا صرفوها عن ظاهرها بالتأويل وحملوها على المعنى الذي انتهى إليه بحثهم العقلي. إن عدداً من المفكرين المسلمين، ممن يشتغل في الفكر الفلسفي، حدد نوع الصلة، وكانت تحديداتهم على أقوال هي:

١ - إن التفكير الفلسفي يخدم استنطاق النص بالنظر العقلي فيه، ذلك لأنه يهدف إلى علم الأشياء على حقيقتها، وقد وضعت الرسل أسفار الحقيقة أمام العقل فما عليه إلا استكناها، وهو رأي الكندي الذي يتطابق مع نظرية الثابت والمتغير،

- وهو ينقله إلى مصاف القاعدة الكلية المجردة لعموم الفكر^(١).
- ٢ - إن ما جاء في الشريعة مثال للحق، وما تأتي به الفلسفة مثال، فهما كيانان فكريان يتماثلان في اكتناز الحقيقة، سوى أن في الشريعة جانبا علميا للحقائق الفلسفية، وهو مذهب الفارابي الذي يقول. على الفلاسفة أن يجتهدوا لتفهم أهل الملة أن ما في ملتهم هو مثالات للفلسفة^(٢).
- ٣ - ترى السينوية ضرورة دمج الفلسفة في تقديم الشريعة بإطار عقلي، ودمج الفلسفة في تقديمها بإطار روحي مرتبط بالمطلق. ومع تطور هذا الاتجاه على يد الغزالي في تهافت الفلاسفة وحوار ابن رشد في تهافت التهافت، وفي رسائل إخوان الصفا^(٣).
- ٤ - اتجاه الغزالي الذي يرى أن الفلسفة يبحثها الحر قد تشتط، فيوهمها البحث الحر بما يتعارض ومستلزمات التوحيد، وقضايا الانصياع للمرجعية القرآنية، فأوقف بعده ابن الصلاح النظر الفلسفي وحرّم المنطق، وأغلق الاجتهاد، وفصل بين التفكير الديني والتفكير الفلسفي بفاصلة غير قابلة للحوار وتبادل الرؤى^(٤).
- ٥ - موقف ابن رشد الحفيد، أواخر القرن السادس، الذي أكد حاجة الإنسان إلى الأصالة (بالوحي واجتهادات العلماء)، والمعاصرة بالفكر الإنساني على سبيل التكامل وبأساليب الاستدلال الخطابي والجدلي للعامّة والبرهاني للخاصة، وقد عول، في إخاء الحكمة مع الشريعة، على الغاية والنطاق، لدى كل منهما، معرضا عن التباين في الأسس والمسارات، فتوصل إلى أنه لا يحكم فهم جيل واحد للفلسفة أو للشريعة كمعيار على تفهم الأجيال اللاحقة، ودعا إلى تعايش الأفكار والنظريات وضرورة الإفادة من الحضارات. قال: فإن كان كله صوابا قبلناه منهم،

(١) رسائل الكندي ص ٨٠، ظ الجابري: بنية العقل العربي ٤١٧/٢.

(٢) الفارابي: الحروف ص ١٥٥، الجابري: بنية العقل العربي ٤٢٤/٢، ظ عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام

ص ١٠٣، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة ٤٠٢/٢.

(٣) الجابري: تكوين العقل العربي ص ٣١٨، عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام ص ١١٩.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٧٨، حسام الألويسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص ٢٥٩.

وإن كان فيه ما ليس صوابا نبهنا عليه^(١). ويقرر أن النص القرآني ليس نصا تاريخيا. وذهب إلى التأسيس على نظرية وحدة الحقيقة أيا كانت مسالكها شريطة صحة النهج^(٢).

ومن استعراض المواقف نجد محورين للصلة هما:

أ- محور القطعية الذي تبناه الاتجاه الديني السلفي متمثلا بالغزالي وأهل الحديث (ابن الصلاح الشهرزوري) والفقهاء (ابن تيمية). يقوم هذا المحور على رفض ثقافة الآخر رفضا تاما قطعيا.

ب- محور التواصل - وإن تعددت رؤى هذا التواصل - تبناه جميع فلاسفة المسلمين، من الكندي إلى ابن رشد.

السؤال الأساس لماذا يتبنى المشتغلون حاليا بالفكر الفلسفي المعاصر رفض التعامل مع الفكر الإسلامي المستنير؟ ولماذا يعدونه مرجعية تشد الناس إلى التخلف والجمود؟ أليس ذلك بتأثير علمانية الغرب؟ ولماذا يتغافل المعنيون بالفكر الفلسفي الوضعي عن:

أ- إن الإيمان، في منطوق الوحي، لا يصح إلا بعد قيام الأدلة البرهانية عليه، وإن هذا المنطق قد استبعد التقليد في الأصول وإن أجازته بالفروع، أليس يقام الفكر الإسلامي على أساس عقلي مشفوع بأدلة دائمة كإعجاز النص (بالمفهوم الديناميكي للإعجاز)؟

ب- وبعد قيام الأدلة القاطعة على استحالة تقاطع النص مع الحقائق بالاستقراء التاريخي، لم لا يقبل كثير من المشتغلين بالفكر الفلسفي الوضعي بان النص مطلق غير تاريخي، فتكمن فيه حلول المشكلات القديمة والمستجدة؟ وأخيرا، ثم كم يعامل معاملة المرجعية للمشروع النهضوي؟

(١) ابن رشد: فصل المقال ص ٢٦.

(٢) ظ اليون جوتييه: المدخل لدراسة الفلسفة ص ١٨٢، طه عبد الرحمن: تجديد المنهج ١٥٤، محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية عند ابن رشد ص ٢٨٨، ظ للباحث: فصل المقال، دراسة في المقدمات والمنهج، بيت الحكمة، الدائرة المستديرة ج/١٩.

ج- وإذا كان الأساس الذي يبني عليه المتأثرون بعلمانية الغرب هو نجاح التجربة الأوروبية، فلماذا تختزل التجربة الإسلامية، ويعتم عليها وتنتقى منها فقط نقاط الإخفاق والتطبيقات المنحرفة، للتشهير في حل المشكل الحضاري؟

د- ثم لم يسهم الاتجاه العلماني في تطوير آليات الاجتهاد، وضوابط دلالات النص؟ ولماذا لم يعمق سبل تفهم الإنسان له، ما يحقق الأهداف العظمى، وهي بناء الإنسان؟

هـ- إذا كان المنظور الإسلامي للتعددية الفكرية منظورا إيجابيا، فلم لا تتعايش النظريات في كنف هذا المنظور؟ ولم تمارس قوى العلمانية عملية الإلغاء التام للمشروع الإسلامي؟

و- لماذا أسهم الاتجاه العلماني في خنق محاولات تجديد التراث، ودفع اتجاه التراث إلى العنف والتطرف والمغالاة والتفكير الخرافي والأصولية؟

ز- لماذا لا تسعى النخبة المفكرة والذات العالمة إلى تطوير رؤية ابن رشد في تأكيد الصلة الوثيقة بين الإسلام والفكر البرهاني، ليخدم كل منهما الآخر؟ وليصل المجتمع العربي إلى تكاملية للمشروع النهضوي؟

إشكاليات نهضوية في المشروع التراثي من منظور علماني

يشكل العلمانيون على خطاب التراث النهضوي بأنه يعيش وهم الارتداد إلى التاريخ، حيث كان الدين يمثل مرحلة من مراحل التطور الإنساني، وقد انتهت البشرية إلى حصره في تنظيم علاقة الفرد بالله، فالإصرار على تعميمه على جميع مجالات الحياة عودة مرتدة إلى مرحلة تاريخية تجاوزها الفكر البشري. ومع ذلك فإنه قد افتقد بسبب صفته اللاهوتية خطاب الأنسنة^(١) ثم أن الفكر الديني ليس فكرا حرا إنما هو أيديولوجية وثوقية تتمحور على ثوابت مهيمنة^(٢).

ويرى العلمانيون أن الدليل الحسي على ذلك هو تجربة أوروبا التي لم تخرج من أزمة التخلف إلا بعد أن تخلصت من أسر الفكر الكنسي، وحيث أن منطق الأديان واحد فإن القاعدة الأساسية للخروج من أزمة الجمود هي التحرر من مرجعية الدين، أو على الأقل فصل السلطة الروحية عن الزمنية، لذلك يلاحظ على المتمسكين بالفكر الديني أنهم مغتربون زمانيا عن حاضرهم، وهم يرفضون جميع أشكال التقدم بسبب تمسكهم بالموروث والخوف من الآخر، لاسيما أن هذا الآخر قد اقترن في منطقتنا بالاستعمار، فلم يفرق التراثيون بين الفكر ومقولات التقدم وبين الاستعمار والهيمنة، وهم يحشرون الحاضر بجميع متغيراته في إطار مرحلة تاريخية ماضية^(٣). ويرى العلمانيون أن الخطاب النهضوي الإسلامي هو خطاب تجريبي على مستوى الفكر

(١) محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ص ٦١.

(٢) د. عبد الأمير الأعسم: نقد عقلانية المشروع النهضوي ص ١٨١ (أبحاث ملتقى عمان).

(٣) عاطف غضيبيات: الدين في المجتمع العربي ص ١٦١.

العقدي أو التشريعي، فهو خطاب لا يستطيع تجميع الطاقات وتفجير إبداعاتها^(١)، لذلك فهو خطاب تبجيلي، يتعد عن النزعة النقدية للمفاهيم والتجارب التراثية، فيسد الطريق على التنوير.

وهو - على العكس من عموميات خطابه ونزعته الأمية كما تقدم - خطاب تخريبي، وعلى مستوى عموميات الخطاب فقد أزهق الحافظ القومي، ويزهق روح المواطنة لغير المسلمين في العالم العربي ويدفعهم دفعا للانتماء الفكري للتجربة الأوروبية.

ويرون انه خطاب مجمل شعاراتي، لم يقدم نماذج نهضوية، ولا برامج إنمائية مفصلة، جميع التفاصيل اجتهادية عقلانية، لكنها في نطاق تجربة تاريخية، من ذلك مثلا تشكيل الدولة ومسالك تداول السلطة، لذلك ففقه النص يمثل نسيية تاريخية.

وعلى مستوى التطبيق، فان الخطاب التراثي وقف ضد الفكر الفلسفي، والنزعة النقدية والمنطق، وأغلق الاجتهاد وأوقف عناصر التجديد الذاتي، علاوة على ما يتصف به من طبيعة غيبية، ويختلط فيه الذاتي بالموضوعي^(٢).

وأخيرا، يرى العلمانيون أن اكتشاف الحقائق لا يتم إلا بالتفكير الحر المنظم والمتناسق والواعي، وليس بالفكر الذي ينطلق من مسلمات إيمانية، وبهذا يخرج اللاهوت (في جميع الأديان) من نطاق الفكر الحر، والمشروع التراثي يتبنى فكرة (صلاحية النص لكل زمان ومكان) والعقل يأبى هذه الصلاحية، ويأبى تحديد المسار البشري عبر الإلزام بشرعية ثابتة لجميع العصور^(٣).

مناقشة الإشكاليات تتصف رؤية، تصور الخطاب العلماني للمشروع التراثي بأنها عمومية تبسيطية تعتمد مقولة: أن كل شيء في التاريخ أو الماضي فكر تخلف وكل معاصرة فكر تقدم، وفي هذا تعميم بالغ يأباه المنطق العلمي.

ويتجاهل هذا الخطاب المنظومة التشريعية القابلة للتطور والتطوير والتي يعبرون عنها بالأنسنة في الفقه الإسلامي، ما يعد ثمرة الحضارة العربية^(٤)، وينكرون حقيقة

(١) السيد ياس: الحوار القومي - الديني / مركز دراسات الوحدة العربية ص ١١٩.

(٢) الهادي شقرون: نقد العقلية العربية ص ٦ - ٧.

(٣) يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجهها لوجه ص ١٤٤ (في رده على فؤاد زكريا).

(٤) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي ص ٤٩.

ماثلة مفادها أن صاحب الفلسفة الخالصة انطلق من اعتبارات فكرية، وليس من فراغ، فلا يوجد فكر منفصل تماما عن الزمان والمكان والتوارث العلمي وإشكال الوعي الاجتماعي^(١)، ومنه ارتباط الرؤية العلمانية بتجربة أوروبا. أما رفض أشكال التقدم فهو أمر يشترك فيه كثير من الناس وإلصاقه بالتراثيين غير صحيح، إذ يقاس على مرحلة عصر الجمود. المشكلة الرئيسية التي يجب أن يتوقف عندها الخطاب العلماني هي قضية توقف الاجتهاد، وكيفية ردم القطيعة بين عصر الإبداع وعصر النهضة، وآليات استئناف الاجتهاد وتجذير الوعي العلمي والفلسفي لضرورات الحاضر، فهذه الأطروحة قضية جامعة قابلة للحوار والتنظير المشترك.

(١) حسام الألويسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص ٤٨.

إشكاليات الخطاب العلماني من وجهة نظر اتجاه التراث

١- إن الاتجاه العلماني يعتمد أسلوب التعظيم على مدلول المصطلح، سعياً وراء حجب وعي المسلمين عن إدراك المعاني المباشرة لمشروعهم، فهو أولاً منهج تضليلي يخشى الاصطدام بصيرورة الشخصية القومية. ولم تطرح العلمانية منهجاً شمولياً، ولا نهجاً علمياً، بل طرحت أيديولوجية تعبوية ادعت الحق المطلق بالفكر واحتكار الحقيقة، لذلك تحولت من فلسفة مستنيرة إلى أيديولوجية للقمع والاضطهاد^(١)، التزم بها العسكر في تركيا والجزائر لمقاومة المشروع الإسلامي، فصادروا جميع أشكال الديمقراطية، ورويدا تحولت هذه الأيديولوجية إلى أصولية جديدة في عالم الفكر.

٢- إن العلمانية فكر متأثر تماماً بالغرب وخطابه الاستشراقي، تدفعه وتغذيه أيديولوجيات (الأقليات الدينية في العالم الإسلامي)، والمركز الاستشراقي في الجامعات الأوروبية، ويلحظ جهل فاضح بأبسط أبجديات الإسلام^(٢).

٣- لم يستطع الاتجاه العلماني، حتى الآن، حل مشكلة التصادم بين مشروعه وتكونه وصيرورته وتاريخية العقل العربي، وكيف لا يكون دخيلاً عليه؟ وكيف يفك ارتباطه الحيوي بالخطاب الأوروبي الاستشراقي^(٣).

٤- لم يحقق الفكر العلماني، على مدى قرن، انجازاً يعتد به في العالم العربي الإسلامي سوى الاضطهاد الذي أنتج حركات أصولية تتوسل العنف بوصفه رد

(١) برهان غليون: الدولة في الفكر الإسلامي

(٢) يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية ص ١٨٠.

(٣) ظ عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر ص ١٤٥.

فعل على ذلك الاضطهاد، فهو لم يمارس الحوار مع الرأي الآخر على الرغم من أن هذه الدعوى من منطلقاته الأولى.

٥- يرصد الخطاب العلماني، منهجيا، سيئات التجربة الإسلامية بوصفها مادة للتشهير، وليس للحوار، وهو يهرب من التحاور من نقطة الأسس الفلسفية الأولى لكلا الأطروحتين.

٦- يعتمد الخطاب العلماني على المتغير فقط، وقد زج المجتمعات في أتون التجربة الاجتماعية ذات الكلفة الباهظة للإنماء والنهوض.

٧ - يقول د. عبد الأمير الأعسم:

إن محنة العقلانية، في الفكر العربي المعاصر، إنما تأتي نتيجة للتناقضات التي تحياها المجتمعات من جراء تراكم مصنوعة من العقلية الغربية^(١).

ويقول، أنهم يصدرون مفاهيم من خلال الانقسام في الشخصية القومية، بدل أن يبحثوا في التراث عن الجذور العقلية بصياغة نتائج نابعة من التجديد والتحديث^(٢).

ولم يستطع المفكرون، لا النهضويون ولا المعاصرون، أن يفصلوا بين العقلية الغربية بهويتها المسيحية وبين العقلية العربية بهويتها الإسلامية، فحارب التراث مفكرون عرب بأساليب التبعية والتقليد^(٣)، لذلك فمن أغرب ما نرى أن في بلادنا عددا من المفكرين وجدوا أنفسهم أسرى الإنفاق التي حفرها الغرب السياسي لهم^(٤).

ومن هذه الإنفاق تسويق فكرة النهضة على أساس التبعية الفكرية والازدواجية العقلية وانقسام الشخصية، بدل التجديد والإبداع^(٥).

خاتمة البحث ما الذي ينبغي أن يفكر فيه المشروعان النهضويان؟ من كل ما تقدم

(١) عبد الأمير الأعسم: نقد عقلانية المشروع الهضوي ص ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه ص ١٨٢.

(٣) المصدر نفسه ص ١٨٣.

(٤) المصدر نفسه ص ١٨٥.

(٥) المصدر نفسه ص ١٨٨.

يتقرر ما يأتي:

إن على الاتجاه العلماني، في العالم العربي، أن يوجد موازنة علمية وتمييزا علميا بين النص الثابت والاجتهاد المتغير، وأن يسعى إلى إيجاد منهج علمي لتفسير النص وتمييز النتائج الثقافي المشرق من التراث وتحديث خطابه، وتحفيزه للنظر في قضايا العصر، وإن يفك الارتباط البيوي مع الثقافة الغربية، ويتخلص من التبعية، بتخطيط منهج علمي يتفهم منجزات حضارات الأمم، ويعمل على إعادة إنتاجها بما يتلاءم مع النسق الفكري للعقل العربي، تلك المنجزات ذات الامتداد الحيوي في المعرفة التاريخية والرؤية المستقبلية له على أساس ذلك التراث، لتحصيل الشروط التكاملية والتجديدية بوصفها أهم شروط النهضة.

ومما ينبغي على هذا الخطاب القيام به: المطالبة بتأسيس التجربة الإيمانية على أحدث المناهج العقلية وأقواها^(١)، وضرورة التخلص من آفات النظرة التجزيئية للتراث، وقياس قيمة التراث بلياته المنتجة له، وتجنب الآليات المنقولة من تراث الآخر^(٢)، وتجنب حشر التجربة الأوروبية (العلمانية) في المشهد النهضوي المعاصر، لأن هذه القضية لها ظروفها الخاصة بها، ولا يعرف العالم العربي والإسلامي، في تكويناتها المعرفية والحضارية، قضية مشابهة لها، مع ضرورة الحفاظ على الهوية الحضارية للأمة في عالم تكتسح فيه، هيمنة العولمة الثقافات القومية، تشكيلا للعالم من جديد وفق ترتيب يخدم الهيمنة الغربية، فالعمل لتكريس الاغتراب الفلسفي والفكري يخدم الأدوات الفعلية للهيمنة، علاوة على ذلك تحل قضية الثقاف على أسس منهج يحمي هذه الهوية، لأنه ومع فارق تقنيات الخطاب وقضاياها، فهو حاليا يشتمل على ضرر جسيم بالتكون العلمي للشخصية العربية.

كما ينبغي أن يتخلى الخطاب العلماني عن التوسل بالقمع وسيلة للانفراد بالساحة الفكرية، لأن الفكر والاضطهاد ضدان لا يلتقيان، وإن الحرية وسيلة الإبداع الفكري.

وعلى الخطاب النهضوي الإسلامي:

(١) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل ص ١١.

(٢) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث ص ٤٢٢.

١- أن يسعى إلى تطوير الاجتهاد داخل النص بما يرتقي إلى مستوى قضايا العصر ومشكلات الإنسان، بحيث يقدم الإسلام -وبآليات عقلية- أطروحة عقلية نقدية إنسانية حوارية برهانية الأسس والنتائج.

٢- وأن يقدم نمذجة تفصل في اقتراحاته لحل المشكلات القائمة، ولا يصح الاكتفاء بالنصوص العامة والأحكام المناظرة ذات الصفة التاريخية.

٣- أن يطور أنموذجه الثقافي، بحيث يسع الآراء الأخرى، سواء داخل اجتهادات النص أم خارجها كمادة للحوار والرأي الآخر، وكذا الحال في مستوى طريقة إدارة المجتمع والدولة.

٤- أن يتخلى عما يأتي:

أ) عن خطاب التبجيل لكل ما في التراث من اجتهادات، وأن يربط تطبيقاته بمرحلة تاريخية بوصفها مرجعية أساسية، بدلا من ادعائه امتلاك الحقيقة لوحده وتكفير المخالفين وتهميشهم، وإنزال العقوبات بهم.

ب) عن الغلو، والتطرف، والعنف، والعقل الاتهامي.

٥- وان يضع هذا المشروع برنامجا معياريا للإفادة من انجازات الشعوب في مجال الحضارات والمجتمع المدني وشروطه الحضارية.

٦- أن يطور أسلوب أسلمة المعرفة على أساس التفريق بين العلم (قوانين معرفية ثابتة) وبين مادة العلم التي تتبع متغيرات العصور، فلا بد من فقه البيئته، وفقه التعددية والحرية والحقوق، وفقه التنمية وبناء الإنسان، وفقه الثقافة الحضاري، فتكون الأطروحة النهضوية الإسلامية محاولة لتحليل الواقع، ولا بد من التحرر من سلطة الماضي وسلطة الموروث، والاعتناع بأن لا سلطان إلا للعقل المسدد بالنص، ولا قيمة لغير واقع الإنسان^(١).

٧- إن التمسك بالعقلانية التراثية يفترض بالبداهة أن ينزع المنهج بالباحثين نحو الفصل بين النزعة الوثوقية والنزعة النقدية، وذلك لا يحدث طالما كانت

(١) حسن حنفي: التراث والعلوم الاجتماعية ٣٥٢/١، التراث والتجديد ص ٩٤٥.

العقلية العربية لا تستطيع استحداث علم المنهج في كل اتجاه. ولا يحدث هذا إلا برجوع المفكرين إلى العقل العربي للإشادة بدور خطابه الفلسفي الإنساني، ولا بد ضرورة من استنباط قوانين منظمة للعقلانية وفق الواقع الراهن وليس الواقع المغيب^(١).

٨- أن يخطط للفكر المعاصر مجالات ودوائر ثلاث هي:

أ- دائرة المسلمات التي نتحاور فيها، وهي الأهداف والغايات، وضروريات ممارسة النقد لما دون النص المعصوم، فهذا لا نتحاور فيه ولا نختلف فيه.

ب - ودائرة ما يمكن الحوار فيه، وهو كل اجتهاد إنساني يحتمل فيه الخطأ والصواب، وهذا نتحاور فيه متى شئنا بلا موانع أو معوقات.

ج - ودائرة ثالثة يجب الحوار فيها، على جميع المستويات، وهي ما تصادم فيه التراث مع الواقع، وما كان من التراث (متموضع) ويراد له أن يكون أنموذجا مطلقا، فالأول الذي لا مجال فيه للاختلاف، فالخلاف فيه لا عقلاني.

والثاني: الذي فيه إمكان الخلاف، فلا بد من منهج معياري لممارسته.

والثالث: مما يجب فيه الحوار للوصول إلى تحديد المواقف على أسس عقلية للخروج من أزمة الخطاب النهضوي.

أخيرا، أستطيع أن أخلص، من ثنايا هذا البحث، إلى أن جدل الفكر التراثي القومي مع علمانية الغرب، المنتقلة إلى المشهد الثقافي النهضوي العربي ينتج رؤى جديدة لكل من الاتجاهين، وتعديلات جوهرية على كل من الأطروحتين، شريطة أن يعترف كل منهما بحق الآخر في التفكير بمنظومه، وحقه في التعبير عن مفاهيمه والدلالة عليها والانفتاح على المخاطبين (أصحاب الحق في النهوض)، وأن يدافع عن بقاء الآخر في الأهداف والغايات، ويحترم قضايا الخلاف على أمل الوصول إلى صيغة تأليفية لبرنامج النهوض..

الفصل الرابع

الإسلام وإشكالات التحولات الحديثة
قراءات نقدية في آراء برنارد لويس

المدخل

يبدو أن قدرنا التاريخي نحن المسلمين أن ندخل في صراع تاريخي مع أوروبا - الغرب، و قدرنا أن نحمل مشروعنا ويحمل الغرب مشروعاً آخر للعالم، وقدرنا أن نعتنق دينين بينهما كثيراً من نقاط الاتفاق ويفهمان ربما فهما يتعارض من جورهما معاً، وقدرنا أن ندخل في مواجهة تاريخية لا تزال مستعرة منذ خمسة عشر قرناً، فلم يهدأ ذلك الصراع بين الإسلام والأخر الغربي لاسيما - القوى الصراعية في (الغرب)^(١).

لقد كان المصداق الأول لهذا الصراع ، السجال (اليهودي-التلمودي) ضد المسلمين والذي أخبرنا القرآن عنه في آيات عدة والتي كانت تدور حول امتلاكهم الخبرة وأن المسلمين بحاجتهم دائماً حتى في معرفة قبلة صلاتهم^(٢).

وانتقل هذا السجال في صراع الروم مع المسلمين الذي كان يسير جنباً إلى جنب مع المواجهات الحربية، وكان الرؤية التاريخية لطبيعة هذا السجال تتلخص في أن وجود أحد الطرفين مرهون بإنهاء الآخر. فصيغ القانون التاريخي على المعادلة الآتية كلما قويت الحضارة الإسلامية يلزم منها أن تضعف المواجهة الغربية لها، والعكس صحيح، فلم نشهد للصراع مشهداً ناتجاً عن تكافؤ الطرفين الذي ربما يؤدي إلى فرصة لاقسام الهبات الإلهية للبشرية ويتحقق التعايش الإنساني.

هذه الملاحظة تقابلها رؤية أخرى لهذا الصراع ومن جانب آخر تلك التي تفسر جوهر هذا الصراع بأنه (ديني عقائدي) فقط.

إلى جنبها رؤية ثالثة تحمل تفسيراً آخر يرى أن الحروب الصليبية كمشال على المواجهة لم تكن حرباً دينية محضة، وإنما اختفت وراء الدين أهداف اقتصادية

(١) القوى الصراعية في الغرب: هي القوى التي تميل إلى وضع العلاقة على قاعدة المواجهة والصراع لأي هدف من الأهداف، مقابل من يرى ضرورة التضامن الإنساني.

(٢) ينظر: الميزان ج ٤ ص ١٢٥ أسباب نزول قوله تعالى: (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...).

وسياسية، ويؤسس أصحاب هذه النظرية للعقل الغربي المعاصر مشروعية استمرار الصراع حاليا بين اليمين المسيحي الإنجيلي في أمريكا وبين الجانب الإسلامي (بكل تنوعاته) على ذات الأسس. فمنطلقات الرؤية المعاصرة مركبة من أمور عقائدية واقتصادية وثقافية ووفق المنهجيات المعاصرة - تحولت الممارسة الصراعية من ممارسة بسيطة إلى مواجهة استراتيجية أي أن أوروبا وأمريكا باعتبارهما جغرافية النهوض المعاصر وإن العالم الإسلامي (جاكرتا - مراكش) من حيث هو جغرافية التخلف والعجز هذان التوصيفان يتصارعان ضمن استراتيجيتين الغربية (الهيمنة) والإسلامية (الدفاع).

وبهذا الحصر والتوصيف - تواصل الدراسات في هذا الصدد متجهة نحو البحث الحقيقي عن عناصر قيمية إنسانية يحملها طرف من أطراف الصراع تطوعا للناس كافة فالعالم الإسلامي - يزعم مفكروه أنهم حملة رسالة إنسانية قيمة وان كان عالمهم في وضع أضعف من أن يبشر برسالة، وإن المفكرين الأوربيين أيضا يصرحون أنهم حملة رسالة الحرية والتقدم الإنساني والمدافعين عن حقوق الإنسان بيد أن المقاصد المادية لحضارة الغرب لا تتسع للمسؤولية الإنسانية للتبشير بالقيم غير البرجماتية.

ومنذ القرن التاسع عشر حتى اليوم وهو زمن الانتكاس الحضاري للمسلمين، الذي هو نفس الوقت زمن الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي ثقافيا واقتصاديا وعسكريا لم يتغير هدف الغرب من المواجهة انه مشروع الاستحواذ على الثروة تحت يافطات منها الدعة إلى تبني أيديولوجيا الحداثة وتفكيك ((إشكالية الحداثة واصطدام الإسلام بها)) و((إشكالية حقوق الإنسان المفتقدة في البناء الإسلامي للمجتمع)) كما يبشرون وعدم احتواء المشروع الإسلامي لحل هذه الإشكالية يقتضي التدخل المباشر لبناء الديمقراطية.

هاتان الإشكاليتان تعبران عن مادة فكرية في محتوَاهما، وماهيتهما، وإزاءهما يقف العالم الإسلامي متعددا في مواقفه، بسبب افتقاد الفكر الإسلامي المعاصر للأدوات في حوار جاد ومتكافئ، ولعل ذلك سببا من أسباب تبني بعض الفصائل الإسلامية أسلوب العنف المسلح للتعبير عن الوجود والاحتجاج على العدوانية الغربية. وإن كان وراء ذلك أسباب أخرى...

كيف تعامل الغرب مع ظاهرة العنف الإسلامي

لقد أفاد الغرب من هذا التبني فوائد جمة، فركز الأضواء على ظاهرة العنف وضخمتها في وسائل الإعلام ليظهر الإسلام للناس كأنه دين بدائي همجي يسعى أتباعه إلى تدمير الحضارة والمدنية وسفك الدماء، والاعتداء على القيم التي ضحت لأجلها أجيال من البشر مثل قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وقيم التقدم.

ومن صور هذه المواجهة التاريخية، فعاليات العنف في التسعينيات من القرن الماضي التي اعتبرت نقطة تحول غاية في الأهمية عن سابقتها، فقد جاءت مع مجيء المحافظين الجدد الذي أفرزهم اليمين الأمريكي ومع أحداث انهيار الاتحاد السوفيتي، وفي هذا الخضم ظهرت نظرية صدام الحضارات وأيديولوجية نهاية التاريخ، ومن طروحات هذه النظريات دعوى استحالة تقبل الإسلام للحداثة مفاهيمها ووقائع وهي أطروحة برنارد لويس الذي يسميه أركون^(١) ((مفتي الغرب)).

(١) ينظر: هاشم صالح: برنارد لويس والحركات الأصولية المعاصرة: موقع [alwan](http://alwan.net).

من هو برنارد لويس؟

برنارد لويس مفكر بريطاني الأصل، متخصص بتاريخ الإسلام والشرق الأوسط وبالذقة ((علم اجتماع الحضارات (Civilization Anthropology Since))^(١).

هاجر إلى أمريكا عام ١٩٧٤، وهناك كوّن مع مجموعة باحثين ما يسمى الأمريكيان سكول للاستشراق (American School Group) ولأعماله الكثيرة ومؤلفاته ورؤاه أصبح من أبرز المنظرين المعاصرين لليمين الأمريكي المحافظ، هو إلى جنب شخصين مهمين يعملان على ذات القناعات والأهداف هما صموئيل هنتنغتون وفرنسيس فوكوياما، وقد صاغت هذه المدرسة أفكارها الاستراتيجية منهجياً بدمج الاستخلاص التاريخي بالحفريات الفكرية أي التركيز على أثر العقائد في تحديد الأهداف والسلوك لترشيد رسم الاستراتيجية للبيت الأبيض إزاء الشرق الأوسط لاسيما بعد انهيار السوفيت، وتصعد العالم الإسلامي بعد حرب الكويت.

لقد تحول هؤلاء الباحثون من مؤرخين أكاديميين إلى مستشرقين غائبين ثم إلى مخططين للإستراتيجية الأمريكية إزاء العالم الإسلامي، ولقد أسهمت نتاجاتهم في الربع الأخير من القرن الماضي بإثارة العقل الإسلامي التقليدي وتحويله إلى وجهة قتالية ضد السوفيت في أفغانستان وما أعقبه من تنامي النزعة العنيفة العشوائية التدميرية للداخل الإسلامي فتحول مفهوم (الجهاد) بعد ١١/أيلول/٢٠٠١ عندهم من واجب ديني موجه لرد العدوان على المسلمين إلى جهاد داخلي على أساس تبريري وهو تكفير المسلمين وقتلهم كمقدمة ضرورية للمواجهة مع الغرب.

وقد سبق القول أن أحداث ١١/أيلول أعطت للسياسة الأمريكية فرصة كبرى لتكوين رأي عام دولي أو على الأقل رأي عام مسيحي وهيأت تلك الدراسات العقل المسيحي عامة لقبول الموجة الحربية ضد المسلمين وصورت حروبها بأنها دفاع استباقي عن أمن الشعب الأمريكي خاصة وأمن أوروبا عامة^(٢) وأنها هي التي تمنح

(١) هاشم صالح: برنارد لويس والحركات الاصولية المعاصرة: www.alwan.net

(٢) ينظر: استراتيجيات البيت الأبيض الأربعة في الشرق الأوسط، آذار ٢٠٠٦، كانون الثاني ٢٠٠٧، راجع موقع

الحضارة الغربية فرصة النمو والاستمرار، وبدون هذه الحروب فإن هذه الحضارة مهددة، وأن الإنسان الغربي مهدد في وجوده، ودينه وحضارته، وهكذا عبأ الأمريكان العقل الأوربي ضد الإسلام.

ومن معطيات ١١/أيلول في العلاقات الدولية أنه نقل صنع القرار الحربي والمخابراتي من أوروبا الوسطى إلى أمريكا، وأفادت الأخيرة من مراكزها البحثية التي تربو على (٢٠٠٠) مركز دراسات استراتيجية^(١) ترشد القرار السياسي والاقتصادي وسياسات المواجهة في تزعم العالم الجيد واتهام أوروبا بالعجز.

وفي واشنطن تعاطم أثر نظرية صراع الحضارات، ونهاية التاريخ ومن تلك المقولة المتكررة وفي هذا السياق إشكالية الإسلام والحداثة، وحول هذه الإشكالية ظهر كتاب مستقل عن الإسلام والحداثة فكان كتاب برنارد لويس الذي أصله ثلاث محاضرات أقيمت في فينيا عام ١٩٩٩م ونشرت تحت عنوان *Culture and Modernism is ierung im vaben* عام ٢٠٠١م وأعيدت صياغتهما فانتخب منهما الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب أما الفصول الأربعة المتبقية: فهي مقالات ومساهمات للويس مثل مشاركته في المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية وغيره. من كل ذلك ظهر كتابه ((أين يكمن الخطأ صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط))^(٢) والذي صدر عام ٢٠٠٢م أي بعد أحداث أيلول ثم ترجمته ونشرته دار الرأي / دمشق عام ٢٠٠٦م.

ومنهج الكتاب: أنه يستنتج من تتبع تاريخي لمجريات تاريخ العلاقات بين الغرب والعالم الإسلامي إحداثا لها دلالة ما لينتهي إلى أن العقل الذي يشكله الإسلام عقل يصطدم ذاتيا مع الحداثة.

لقد عمل لويس أستاذ كرسي في كليفلاند دودج لدراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون، وألف أكثر من (٢٤) كتابا أشهرها:

١- الإسلام من محمد حتى القسطنطينة

(١) مراكز البحوث ومعطياتها / بحث معد لندوة استقلالية الجامعات - السليمانية..

(٢) **What went wrong the clash between Islam and modernity in the middle**

- ٢- مستقل الشرق الأوسط
- ٣- العرب في التاريخ
- ٤- انبثاق تركيا الحديثة
- ٥- تعدد الهويات في الشرق الأوسط
- ٦- لغة الإسلام السياسية
- ٧- والاكتشاف الإسلامي لأوروبا
- ٨- تاريخ مختصر للأعوام الألفين الشرق الأوسط
- ٩- وكتاب أزمة الإسلام
- ١٠- وكتابه أين يكمن الخطأ
- ١١- الحرب المقدسة والإرهاب.

لقد وصفته (Washington post) بأنه مؤرخ مقنع لمقاومة الإسلام للحدثة. وكما وصفه هاشم صالح: أنه أشهر مستشرق في الغرب بعد موت جاك بيرك، وأنه من كبار المختصين العارفين بتاريخ الإسلام والشعوب العربية والإسلامية، وتعد كتبه مراجع كلاسيكية لكل الباحثين، وأنه يجيد إلى جانب العربية والإنكليزية: التركية والفارسية، والفرنسية والألمانية، وقد وثق مترجموه أنه في عام ١٩٥٧ كان المكتشف الأول لنظرية صدام الحضارات قبل صموئيل هنتنغتون.

مواقفه السياسية:

لبرنارد لويس مجموعة من المواقف السياسية الكاشفة عن الأسس المعرفية التي توظف لصالح تلك المواقف.

- أنه مع حرب أمريكا الأخيرة على أفغانستان والعراق.

- دعمه الشديد للسياسة الإسرائيلية.

- دعمه الشديد للمهمة المسندة للجيش التركي في حماية العلمانية حتى بالوسائل غير الديمقراطية.

- تحريضه الدائم ضد الملف النووي الإيراني وتوصيته باستخدام القوة لإنهاء الملف.

- اتهامه لأوروبا بأنها تتراجع عن مهامها المقدسة.

- الوقوف ضد انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي^(١).

- الوقوف ضد الهجرة من العالم الإسلامي إلى الغرب وبهذا الصدد له مقولة مشهورة «إذا سمحنا بالهجرة فإن تحرير فيينا عام ١٦٨٣م يكون قد ذهب سدى» ويرى أن أوروبا ستصبح قارة مسلمة في نهاية هذا القرن^(٢) إذا استمرت الهجرة.

ماذا في كتاب ((أين يكمن الخطأ؟))

في هذا الكتاب مقدمة طويلة وفصول أربعة يمكن تلخيص الفرضية المركزية فيه انه توظيف لتاريخ الصراع بين المسلمين وأوروبا المسيحية للوصول إلى الإقناع باستحالة الحداثة مع الإسلام فلقد كان الإسلام حركة حضارية كونية متعددة الطاقات الذاتية لا ينافسه إلا العالم المسيحي جدياً لأن الأخير يمتلك دين مقابل دين الإسلام ويمتلك قوة عالمية لا يملكها المسلمون، فلم تكن الحضارة الصينية منافسة للإسلام لأنها حضارة محلية تتحرك على مجموعة عرقية واحدة.

وإذا كان هنتنغتون يوصف الصدام الحضاري بأنه معاصر أو على الأقل لم يصرح بالامتداد التاريخي السحيق له فان لويس يرى أن الفتوحات الأولى باتجاه سوريا المسيحية كانت نقطة البدء في هذا الصدام.

لقد استفاد برنارد لويس من تعمقه في تاريخ الشرق الأوسط فانتقى مجموعة أحداث تاريخية، وأتقن طريقة توظيفها ليصل من خلال فلسفة الحدث والذي صيره مجموعة أدلة إلى الإقناع بافتراضه الأساس.

(١) ينظر: هاشم صالح: برنارد لويس مصدر سابق.

(٢) آلان غريش: برنارد لويس وجنة الإسلام، ينظر: موقع نواة www.nawaat.org.

لقد انطلق من وسائل نشر الإسلام وبدء الفتوحات واعتبرها منطلقه نحو أهدافه الفكرية فجعلها نقطة المبادرة بما سماه عدوان إسلامي على الغرب ثم أشار إلى أن الفتوحات قد توقفت بعد فترة من الزمان، وعندها بدأت دورة التراجع، وكان أول مؤشر على توقفها طرد المسلمين من صقلية ١٤٩٢ بعد ثمانية قرون من الاستيلاء عليها، وهذا الحدث فتح الدرب للغزو المسيحي لآسيا وأفريقيا وسماه الهجوم المضاد.

وعند مجيء العثمانيين الذين اندفعوا إلى أوروبا وحققوا انتصارات خاطفة لم يتوقفوا حتى واجههم حلف مسيحي (١٦٨٤م) برعاية البابا وبه تكررت خسائر العثمانيين، وتم إجبارهم على التخلي عن مفاهيمهم القديمة في التعامل مع العالم الخارجي.

أما التجارة، فقد امتاز المسلمون الوائل بأنهم تقنيين حركة تجارية عالمية متميزة، نشروا في حركتهم الإسلام في جنوب وجنوب شرق آسيا، إلا إنهم تراجعوا تدريجياً عن تلك التقانة فلم يعد لهم ذلك الدور المتميز في التبادل التجاري العالمي، وسنشير فيما بعد إلى أسباب النكوص التجاري كما وصفها لويس.

أما المعرفة العلمية فإن المسلمين لما قرروا نقل المعرفة الإنسانية لبلدانهم من أوروبا وترجموها ونشروها كانوا يستحقون لقب أفضل أمة تعاملت مع المعرفة والإفادة منها في تشكيل رؤيتهم الحضارية لقد كانوا من أكثر الأمم إبداعاً في التصرف بالمعرفة الإنسانية ولكن ذلك لم يدم طويلاً فقد استولت قوى أصولية كانت تؤمن أن صداماً حتماً بين الإيمان والمعرفة من صور الفتنة الإلهية للإنسان ليختبر إيمانه. فحرموا الفلسفة والمنطق وغلغوا الاجتهاد وسادت الأساطير.

وهكذا يقرر لويس أن الوسائل الثلاثة التي انتشر الإسلام بواسطتها قد أخفق المسلمون في ديمومة الإفادة منها^(١) وعلى عدم الإفادة من وسائل نشر دينهم تساءل لويس: السؤال التاريخي شبه الأزلي: أين يكمن الخطأ؟ أنه سؤال الباحث عن سر الانتكاس، سواء ممن يريد اجتيازه، أو ممن يريد تكريره.

لكن لويس يسعى إلى أن يثبت أن الخطأ يكمن في الإسلام نفسه حاله حال

(١) ينظر: برنارد لويس: أين يكمن الخطأ: المقدمة ص ١٢-٢٤.

عموم خطاب الاستشراق الذي يجعل من الفروع والتطبيقات دوال مؤشرة على نجاح النظرية الكونية أو إفشالها وكما يصور لويس ذلك فمثلاً: أن لويس يقرر أن انهيار الحضارات الكبرى أمام الزحف الإسلامي الأول كان زلزالاً لا يتصور معه أن تتقدم على حضارة المسلمين أية حضارة، لأنها كانت حضارة عالمية (عابرة القارات) تبشر بقيم التقدم والإنسانية آنذاك.

فكيف تنازل العالم الإسلامي عن موقعه من متصدر حضاري إلى أمة يصطدم عقلاً مع الحداثة والتحديث تلك الحضارة التي أعادت إنتاج المعرفة الإنسانية المنقولة إليها وقد تلقت أوربا فيما بعد الإرث العلمي والحضاري للمسلمين، وأحرزت فيه فهما متقدما وجعلت من نهاياته الإسلامية نقطة الشروع، في حين تراجع الإنجاز العلمي الإسلامي بعد القرن الخامس عشر فهذا المحفز للسؤال أين الخطأ، ويستطرد لويس أن القرن الخامس عشر الميلادي كان قرن الانطلاق لأوربا ولكنه كان قرن التوقف الحضاري للمسلمين، ففيه بدأ التوسع التجاري للأوروبيين في العالم الإسلامي وفيه انحسرت الحركة التجارية عند المسلمين عن معدلاتها الأولى فلماذا توقفت الفتوحات وحصل العكس، ولماذا استبعد العالم الإسلامي عن نفسه الإفادة من المعرفة الأوربية في القرن التاسع عشر ولماذا انحسر النشاط التجاري للمسلمين (أين الخطأ؟).

والى جانب هذه العوامل الثلاثة المهمة كان لتخلص روسيا من سلطة وسيطرة المغول المسلمين، والصراع الداخلي بين الصفويين والعثمانيين عوامل مساعدة في غاية الأهمية في البحث عن سر العجز الإسلامي.

لقد اعتبر لويس كل ما تقدم معركة تاريخية، وتعامل معه بوصفه أحداث تلك المعركة، فجعل الفصل الأول من كتابه دروس المعركة وأراد بها نتائج هذه المعركة التي ظهرت في مطلع القرن الثامن عشر الميلادي فأجزها بعدة نقاط:

١- تراجع العثمانيين أزاء الزحف الجيو-سياسي الأوربي على العالم الإسلامي.

٢- انتزاع النادي المسيحي (إسبانيا والبرتغال وصقلية) من المسلمين.

٣- التواجد الأوربي في جنوب وجنوب شرق آسيا الإسلامية.

٤- حصول تحولات إدراكية في عقل النخب من المسلمين ويستشهد على ذلك بقول عسكري مسلم ((ينبغي على المؤمنين إتباع الكفار في تنظيمهم العسكري وطرق إدارتهم للحرب))^(١).

٥- نهوض روسيا الجديدة بدون سلطة إسلامية.

٦- وانتصار الفرس على العثمانيين (والفرس يعيدون عن المرونة) بحيث لم يحفظوا المسلمين على أخذ علوم الغرب.

هذه العناصر: أضعفت النزوع إلى التحديث في الوقت الذي كانت أوروبا فيه تجتاز أهم الخطوات التأسيسية نحو مجتمع المعرفة التطبيقية، وفي هذا الوقت توسع النشاط الدبلوماسي الأوربي بينما لم يمارس المسلمون العمل الدبلوماسي، لأنهم يعتقدون أن غيرهم من الشعوب كفار وهمج وبربرة فلا يستحقون الاعتراف بهم، فعرف الغرب أسرار المجتمعات الإسلامية ولن يعرف المسلمون أسرار الغرب ولم يتنبه المسلمون إلى أهمية النشاط الدبلوماسي إلا بعد قرنين من الزمان، فباشرت تركيا أول مرة في فرنسا، وكان تقرير راتب أفندي (الدبلوماسي العثماني) عن الغرب المؤلف من (٢٤٥) صفحة يعادل عشرة أضعاف ما كتبه أسلافه الدبلوماسيين جميعاً^(٢).

وعلى مستوى التحديث قام اليهود المهاجرون من إسبانيا وأوروبا والمسيحيون المنشقون (الهراطقة) بإنشاء مطبعة في إستانبول فكانت طبقة التكنوقراط من الذميين، ورغم أن تركيا كانت أكثر استعداداً لقبول التحديث من إيران التي أجبرها العجز الحضاري على التنازل عن أراضي شاسعة إلى روسيا ١٨١٣-١٨٢٨ ولكنها لم تمارس التحديث لأسباب دينية فينتهي إلى القول بالمحصلة لم تخلق الفرصة التاريخية لإيران ولا تركيا لمراقبة الغرب عن كئيب حتى مع ظهور الاحتكاكات الدبلوماسية، والحرب، والتجارة، والمعرفة.

لقد كان أهم سبب من أسباب انحسار النشاط التجاري الإسلامي أن الفقهاء يركزون بعناية على حرمة الرحلات إلى بلاد الكفر وهم مختلفون في مدى جواز

(١) برنارد لويس: أين يمكن الخطأ ص ٢٨.

(٢) م.ن ص ٣٢.

عيش المسلم في بلدان غير إسلامية وأغلبهم على الحرمة بل يفتي كثير منهم بوجوب مغادرة المتوطنين في تلك البلدان (ما تبقى من المسلمين في إسبانيا).

وهنا يعترف لويس أن هذه الفتوى افتراضية لأنه المسيحيين في إسبانيا لم يكونوا متسامحين، بيد أن الفتوى غير ناظرة للموضوع من جانب الموضوع الأنبي بل هو موقف ديني خوفا من تنصرهم وردتهم ولكون المسيحية أمر منتقص القيمة عند الفقهاء فإنهم لا يستحقون أن يجاورهم من هم أفضل منهم.

ويبرر لويس اضطهاد المسيحيين للمسلمين القاطنين في أوروبا بالقول: ((لأنهم يتحسسون أن بلدانهم يوما ما خضعت لسيطرتهم بينما لم تخضع للصينيين أو الهنود، ولأن حضارة الصين والفكر اليهودي التلمودي لم يهاجما حضارتهم كما هاجمها المسلمون بل لم تقدم هاتان الحضارتان نسخة تعتقد أنها أفضل من الأنجيل بوصفه كلمة الله الخالدة مع هذا الظرف جاءت الفتوى الدينية بكرهه الرحلات إلا للضرورة خشية الاندماج، على أن قضية الاندماج في العقل الفقهي قضية خطيرة فهم يحرمون اندماج المسلم بغير المسلم واندماج الرجل بالمرأة، واندماج الدين بالعلم، على أنهم على علم كاف أن عددا من الذميين كانوا يتولون أعمالا مهمة في المجتمعات الإسلامية مثل الدبلوماسية، والتجارة لكن بعد تزايد النكسات والهزائم أفتى الفقهاء بجواز محاكاة الكفار - بهدف التفوق عليهم ولم يفكر العقل الفقهي بسؤال لماذا كان الكفار هم الذين يقدمون الإنجاز الحضاري.

في الفصل الثالث: كان لويس: يبحث عما أسماه عوائق التحديث والحداثة الاجتماعية والثقافية، فيقول أنه بعد الانتكاسات أعطى المسلمون اهتمامهم للتسلح والإنتاج الاقتصادي والإدارة الحكومية لكنهم نسوا أن يعالجوا مشكلات الموقف الفقهي من المرأة وإشكالية تعدد الزوجات، ونظام الحريم، والموقف من غير المسلم حتى أن المصلحين من المسلمين كانوا يخشون الحديث عن حقوق المرأة وكمثال على ذلك: الباشا نامق كمال الذي اضطرت له الهجمة الفقهية أن يترك المسار الذي بدأ به.

في عام ١٨٩٩ كان قاسم أمين قد نادى بحقوق المرأة وربط بين تحرير المرأة

وتحرير المجتمع فلاقى ردود فعل عنيفة^(١) لقد تحول السجال إلى تبرير على أساس التفرقة بين الحداثة والتغريب، فالحداثة تغيير في سلوكيات استخدام التقنيات والتغريب تغيير في القيم العليا لتلك السلوكيات فكانت مشكلة المرأة، ومشكلة العلم من مسائل التغريب.

لقد ترجم إلى التركية كتاب تاريخ الصراع بين الدين والعلم، وكان جزءا من عدد من المدونات التي تثير الانتباه إلى ضرورة اعتماد الطريق الأوربي للوصول للتقدم.

في الفصل الرابع: كان لويس يرسم العلاقة بين التحديث والمساواة الاجتماعية فناقش إقرار الإسلام بالعبودية، وتفاوت الحقوق بين الرجل والمرأة والمسلم والمشارك وتعرض إلى تعارض فكرة المواطنة مع فكرة الذمي والجزية في العالم الإسلامي والتي ظلت مشكلة بلا حل رغم تأثيراتها الكبيرة الخطرة ومنها تحفيز غير المسلمين من أتباع الإمبراطورية العثمانية على الانفصال^(٢).

أو المطالبة بالحكم الذاتي وقد ضيق هذه الرؤية الإقصائية إلى (العرق) بعد أن كانت في الدين، لقد أدى ظهور نزعة انفصالية أو المطالبة بحكم ذاتي لدى بعض المقاطعات إلى ضرورة إعادة النظر بالمركز القانوني لرعايا الإمبراطورية من غير المسلمين، مما أظهر طبقة من الإصلاحيين في تركيا خططوا لقراءة جديدة للإسلام.

في الفصل الخامس: جعله تحت عنوان العلمانية والمجتمع المدني تحدث فيه عن الالتباس في مصطلح العلمانية وقرر أن أصول المسيحية الأولى أصول قابلة للنمط العلماني زاد من ذلك القبول الاضطهادات التي طالت الكنيسة من جراء سيطرتها على السلطتين الزمنية والروحية.

ويرى لويس: إن المسيحية بشكل عام والبروتستانتية بشكل خاص تعطي مجالا لبناء المجتمع المدني على قواعد علمانية لا تتمتع اليهودية ولا الإسلام بمثل هذه القابلية^(٣).

(١) م.ن ص ٦٣.

(٢) م.ن ص ٧٩.

(٣) م.ن ص ٨٥.

فيوسف ﷺ أول من صاغ مفهوم الدولة الدينية.

والرومان القدماء كان قيصر روما هو الرب فاتحد الله مع القيصر أما المسلمون فالسيادة العليا عندهم (الله) والخليفة نائب عن الله ثم يتوسل (لويس) في أطروحته بالتطبيقات فيرى أن المأمون فرض على الدين نظرية خاصة للدولة وأن الجغرافية المذهبية والعقائدية – عند المسلمين كلها رسمت بضغوط السلطة الرسمية إلى جانب ذلك فإن الشريعة في الإسلام هي القانون الموحد الأشمل للدين والدنيا – بينما في الغرب هناك قانونان القانون المدني، والقانون الكنسي. ثم لا توجد طبقة كهنوتية تختص بالدين في الإسلام بعكس المسيحية إذن هذا التمازج والتداخل بين الدين والدولة في الإسلام لا يسمح بإقامة دولة علمانية، إن الإسلاميين يشيرون إلى أن العلمانية استبدلت الله مرتين، مرة حين جعلت الشعب مصدر السلطات وأخرى حينما جعلت الوطن موضوعاً للعبادة والولاء^(١) بعد نزاع طويل تحولت بلدان المسلمين إلى دول علمانية فعلا، وإسلامية اسما، فتركيا تجربة علمانية محضه وكثير من الدول لم تجعل للشريعة سلطة إلا في الأحوال الشخصية أما الآن فهناك صراع بين الدولة التقليدية وبين الحركات الأصولية التي تريد إقامة الدولة الدينية.

بالمقابل: أقيمت إسرائيل على أسس ليبرالية ديمقراطية – لكنها تمنح رجال الدين نفوذا هائلا. أما فكرة المجتمع المدني – فإنه في أوروبا كان مقابل المجتمع الديني أما في العالم الإسلامي – فعليهم أن يجعلوه مقابل عسكرة المجتمع.

أخيرا يقول لويس: صحيح أن العلمانية في أوروبا كانت محاولة لحل الصراع بين الكنيسة والدولة أما الآن: فلمنع الدولة من التسلط على الدين وتسخيره لأغراضها ولمنع استخدام رجال الدين قوة الدولة لتستخدم لرهاناتهم.
وفي الفصلين الأخيرين:

كانت رؤى لويس حول الوقت كزمن تاريخي، ومسار التحديث كفعل تاريخي، وينتهي إلى أن التغيير الثقافي يحمل مفهوم التغريب ولا بد للحداثة من شيء من التغريب، فلا يمكن الفصل بينهما.

بعد الفصل السابع عنون قسما تحت كلمة خلاصات اثبت فيها:

- ١- أن الإسلام في القرن العشرين تسبب في عالم فقير وضعيفا وجاهلا.
 - ٢- أن شكل السلطة في العالم الإسلامي كان شكلا موغلا بالديكتاتورية ليس لها من الحدائة والديمقراطية شيء ولم تمدن إلا في امتلاك أجهزة القمع.
 - ٣- أن هُضة اليابان في نصف قرن - دليل على أن الإسلام يستحيل أن يتبنى الحدائة.
 - ٤- أن تجربة الإسلام المعاصر مختلفة تماما عن تجربته الأولى^(١).
- فما عسى المسلمون أن يفعلوا؟

تحليل الخطاب الاستشراقي الأمريكي

لا يوجد أروع من أن نطلع على (خصومنا) كيف يفكرون وعلى نقاط الضعف فينا ليسهلوا علينا نقد الذات ولاسيما إذا عجزنا عن أن نقصد ذاتنا كما لا يوجد أروع من أن يتحول نشاط المؤرخين المسلمين من توثيق الحدث التاريخي إلى تحليل الحدث من بيان الدوافع إلى تشخيص الآثار، كما فعل لويس وهنا أقول لماذا انهارت فكرة الاستغراب؟ هذان الأمران هما منطلق التعاطي مع خطاب يرنارد لويس.

فلويس أولا:

- واحد من ثلاثة منظرين مشهورين يتبنون نظرية تعتقد أن التاريخ قد وصل إلى حلته الأخيرة في ليبرالية الغرب ولم تعد الإنسانية قادرة على تجاوز هذا الإنجاز وما حققته من تقدم.

- وعليه فإن المطلوب الأمريكي أن على حضارات الشعوب، وثقافات الأمم أن تعترف بالنقص والقصور إزاء حضارة الغرب (عامه) والموديل الأمريكي خاصة.

- إن هذه المرسى الاستشراقية، لا ترى الآن منافسا لحضارتها في الهند أو الصين، إنما تجمع على أن الإسلام هو ندها الأساس ومعادلها الموضوعي، ولما كان منطوق هذه

الحضارة الصراعية منطق إقصائي استثنائي، لا يؤمن بتكامل الحضارات بعد حوارها فإنهم مصررون على تفتيت الإيمان الإسلامي بمشروعهم العالمي وإنهاء القنعة لثلاثية تكرار الفرضية التاريخية باكتشاف أن حضارة الغرب حضارة رقمية.

النصوص الناقدة لأفكار لويس

لقد أثارت آراء لويس ردود أفعال كثيرة أشير إلى بعض منها للكشف عن تداعيات النص الاستشراقي الأمريكي:

١ - نشر موقع (نواة) مقال لـ(بار آلان كريش) في أيلول/ ٢٠٠٥ حول العداة للإسلام، ومقال عن برنارد لويس اسماه جينة الإسلام ركزت على المسبقات الأديولوجية عند لويس واتهموه بأنه لم يكن في تحليلية التاريخي موضوعيا إنما وجه المعلومة التاريخية نحو نتائج مخططة سلفا وقد ذكرا أن أبحاث لويس لم تتخلص من التزاماته السياسية، وإنهما - الأبحاث والالتزامات - معا انتظما بخيط واحد وهو أن العالم الإسلامي متحجر مما يؤكد أنه المكتشف الأسبق لنظرية صدام الحضارات فقد اكتشفها منذ ١٩٥٧.

٢ - ينقد لويس بتبنيه لفكرة إن أثار الصراع ليس بين الدول أو المصالح إنما بفعل الصدام بين حضارتين، وانه بدء من لحظة تدفق المسلمين نحو سوريا إلى أسبانيا وكلها مناطق مسيحية فكان الهجوم المضاد الحروب الصليبية، والمرحلة الثانية التوسع التركي الإسلامي باتجاه أوربا الغربية فكان الهجوم المضاد الثاني للغرب بوقوع الشرق الأوسط كله تحت الهيمنة الغربية الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية.

٣ - لقد استندت هذه التقارير الناقدة إلى Bernard Lewis, Islam Quarto, Gallimard Paris, 2005, p. 55 ويرى غريش: أن لويس لا يفسر حركة الشعوب للتحرر من الوجود الغربي بسببه الحقيقي، وإنما يراه موقفا سياسيا ودافعه العداة للثقافة الغربية، وإن المسلمين إنما يكرهون الغرب ليس بسبب ما يفعله الغرب بهم، وإنما بسبب رفضهم لقيم الحرية الغربية، ولأن المسلمين

فقدوا جبروتهم منذ قرنين، وعلى هذه الخلفية يفسر تأميم قناة السويس وسقوط الشاه، وانتفاضة فلسطين، وحركة المسلمين في كوسوفو وبه يفسر مساندة المسلمين تركيا العثمانية لدول المحور، والتحالف الغربي مع الاتحاد السوفيتي إبان الحرب الباردة، تجد ذلك مفصلا في كتابه (The Root Of Muslim Rage) وأخيرا ينتهي (غريش) إلى أن لويس يتعامل مع أحداث عشرة قرون تميزت بالكثير من الانشقاقات والتحالفات حتى مع القوى المسيحية تعاملًا انتقائياً، ويزدري غريش بدعوى لويس القدرة على اختصار ما يفكر به المسلمون من نخب وشعوب وأمم وطبقات ومذاهب وفرق متعددة في توصيفاته.

نقد د. إدوارد سعيد

يرد سعيد على قول لويس إن (إن المتمزّه في شوارع القاهرة لم يسمع نوتات موسيقية لموزارت Mozar أو برامز Bramis).

يقول د. إدوارد سعيد: ألم يسمع لويس في مقاهي لندن أو باريس الموسيقى العربية، ثم يقول: ألم يعرف لويس أن هناك عدة عواصم عربية تملك معاهد جيدة للموسيقى وقد خرجت آلاف الموسيقيين الممتازين وهم يؤدون العديد من الأوركسترات السمفونية ثم يتساءل إدوارد: لماذا يستخدم لويس سلاح الموسيقى الغربية لمحاكمة الإسلام، ولماذا لا يأخذ بالاعتبار السجل الاستثنائي للموسيقى في العالم الإسلامي. ويختم إدوارد سعيد أن جوهر أيديولوجية لويس أن الإسلام لن يتغير وأن أية مقارنة سياسية تاريخية، أو جامعية للمسلمين عليها أن تبدأ وتنتهي من كون المسلمين هم مسلمون لذلك شاعت مقولة تزدري ب لويس تقول (على الأرجح أن أحد العلماء الأمريكيين سيكتشف قريباً جينة الإسلام لتفسير ما يفرقهم عن سائر العالم المتحضر).

Edward Said. Cite par shahid Alam counter punc Edward Said.

Impossible Histories, why the many Islam's cannot be simplified.

نقد هاشم صالح - لبرنارد لويس

يتركز نقد هاشم صالح وهو المترجم والمصاحب لمحمد أركون على موقف لويس من الحركات الأصولية المعاصرة.

يقول هاشم صالح: أن علتة الوحيدة موقفه غير المقبول، وغير المتوازن من الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، فهو ميال إلى الدولة العبرية أكثر مما ينبغي وأشد أنصارها في الغرب.

وينقل هذا شم صالح موقف محمد أركون من كتابات لويس بأنها تنتمي منهجياً إلى ((المدرسة الاستشراقية التقليدية في علم التاريخ وقد ظهرت المنهجية الحديثة المتمثلة بمدرسة الحوليات الفرنسية.

ويصفه هاشم صالح أنه لا يوضع الحدث ضمن المدة الطويلة لتاريخ الإسلام كما يفعل أركون، ولا يأخذ بعين الاعتبار العدوان الذي يمارسه الغرب على الشعوب الأخرى.

ثم أنه: لا يوضع الأصولية الإسلامية ضمن منظور مقارن وواسع مع بقية الأصوليات كي تفهم على حقيقتها فهو حينما يصرح بان معظم الإرهابيين اليوم هم من المسلمين يواجه بالاعتراض على عدم إبراز الإعلام الغربي للعمليات الإرهابية لغير المسلمين

فيرد ذلك بالتوصيف الآتي:

يقول لويس: إن غير المسلمين من الإرهابيين يقدمون أنفسهم كقوى مضطهدة (الباسك / إيرلندا) ولا يحشرون الدين المسيحي في عملياتهم أما الحركات الإرهابية (للمسلمين) تقدم نفسها بأنها حركات إسلامية تمارس القتل باسم الله والدين وتسمي هذا القتل جهادا.

فيرد عليه هاشم صالح: لقد حصل في أوروبا قتال بالغ المأساة باسم المسيحية ومنها الحروب الصليبية، والحرب الأهلية فيما بينهم التي دامت (٣٠٠) سنة، وكنموذج حرب الثلاثين عاما التي اجتاحت ألمانيا وشرق أوروبا في القرن السابع عشر، وكنموذج

محاكم التفتيش.

كل تلك المآسي جرت باسم الإنجيل ومباركة رجال الدين من كلتا الجهتين البروتستانتية والكاثوليكية. وعليه فلا ينبغي أن نحصر العنف بالإسلام إنما ينبغي أن نموضعه ضمن منظور مقارن وحينذاك سنكتشف أن جميع الأديان استخدمت لشرعة العنف وليس الإسلام فقط.

إن برنارد لويس يرفض مقارنة الإسلام بالأديان الأخرى ليستطيع أن يلحق به وحده الصفات الدونية ومنها صفة الحث على ممارسة العنف وهذا غير صحيح تاريخياً أو منهجياً.

إن لويس يذكر بأن المسلمين يمارسون العنف الذي يرفضه القرآن هو اعتراف منه بأن النص الشريف شيء والتابعون له شيء آخر، وإن الناس قد يفعلون عكسه إذا ما دعتهم الحاجة إلى ذلك ثم يتعللون بالنصوص، وهذا ما تعلمنا إياه تجربة التاريخ في كل الأديان، فالمبادئ المثالية شيء والتطبيق العملي شيء آخر، وهذا يحصل مع كل الأيدولوجيات، وليس الأديان فقط، وللتحقق من ذلك أنظر ما حصل للماركسية.

ويتقد هاشم صالح تفسير لويس لانتشار الأصولية الإسلامية، فيراها بدافع مقاومة الأيدولوجيات المستوردة.

والحق: إن الأصولية هي التي تفهم مباشرة من عامة الناس لأن مفاهيمها متجذرة تاريخياً في أعماق العقل الجمعي ومن السهل أن تعارض السلطة باسم الأيدولوجية الدينية وأن تستنهض ملايين الناس بها، ولكن ليس من السهل أن تحرك الجماهير بالماركسية أو الليبرالية.

لأن الدولة العربية نشأت وترسخت في صورة الدكتاتورية المستبدة التي تنهش كل أنواع المعارضات، لكنها مهما تطرفت في الاستبداد لا تقوى على ضرب الكتلة التي تتراصف وراء مدعيات دينية مما ساعدها على البقاء، ويمنعها استخدام الدين كسلاح سياسي أن تحقق الكثير من أهدافها.

والحق: إن الأصولية في الأصل مفهوم بروتستانتية، نُشر في المجال الإسلامي إلى حد لم نعد باستطاعتنا تحاشيه وكان الصحيح أن نطلق عليها - الحركات المتمزعة

دينياً، أو المتطرفون والحق إن الأصولية: تيار بروتستانتية انحرف عن الليبرالية وينادي بالعودة إلى الأصول ((الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد)) وينتهج التفسير الحرفي ويرفض التأويل المجازي أو التاريخي و يرفض اللاهوت الليبرالي وقد شهد هذا التيار انتعاشاً كبيراً بعد ١١/أيلول.

يقول هاشم صالح: أما في الإسلام فلا يوجد تيار ليبرالي يستطيع أن يقف بوجه التيار المتزمت المسيطر التاريخي ولا يوجد نقد تاريخي للنصوص الدينية كما هو حاصل في المسيحية.

لقد وجد لاهوت عقلاني - عند المعتزلة، والفلاسفة لاسيما في فكر ابن رشد وفلسفته - ولكنه ضمير ومات منذ زمن طويل، وانتصر التيار الحرفي الذي أسسه أحمد بن حنبل وتبناه ابن تيمية.

وزاد فيه التشدد والتطرف محمد بن عبد الوهاب، وأجنحة الأخوان المسلمون التي تبنت المواجهات المسلحة مع مجتمعاتها.

وفي المجال الشيعي كما يرى لويس هناك تيار متزمت منغلق، منذ أقدم العصور وهنا تكمن أزمة العالم الإسلامي.

إن المأساة الكبرى استخدام أموال البترول في نشر الفهم الضيق للإسلام للمهاجرين إلى بلاد الغرب، رغم أن هذا الفهم يتعارض كلياً مع الحداثة العلمية والفلسفية المعاصرة، والحداثة السياسية المتمثلة بحقوق الإنسان والمواطنة والحريات الفردية والقيم الديمقراطية.

رأي الباحث

- ١- ربما نجد فرصة للاتفاق مع لويس في أن مشروعين حضاريين بدءا بالتنافس على إسعاد الإنسان في اللحظة التي تحول المشروع الإسلامي فعليا إلى مشروع عالمي كان المعرقل له التداخل الأوربي.
- ٢- كذلك الحال في: أن طبيعة هذا الصراع ليست طبيعة عقائدية إنما طبيعة معقدة (القيم - الثقافة - الاقتصاد - البناء الاجتماعي) ووراء ذلك - رؤية حضارية كونية تستثمر أية فرصة للصدام ونشاطه في أن هذا الصراع لا يبحث عن الموائمة.
- ٣- أن تجربة (ماليزيا) من عام ١٩٨٥ واختزال التجربة التنموية بأقل من ربع قرن وظهورها تجربة ناجحة دليل على أن هناك فرصة للحدثة والتحديث في العالم الإسلامي.
- ٤- إننا نعتقد أن المسلك العنفي الدموي (للسلفية القتالية) لم تولد ولادة طبيعية وشرعية، إنما هي ظاهرة صنعتها الهيمنة الغربية قفزا على التراث الإسلامي السني الذي كان متمسكا بطاعة ولي الأمر فهي ولادة غير شرعية ولذلك ارتدت هذه الجماعات من مواجهة مع الغرب إلى مواجهة مع اتباع دينهم من الفقراء والمحرومين بحجة التكفير.
- ٥- إن خطاب الاستشراق كله، والمسيح منه بالخصوص، يعتمد عدم التفريق بين النص المؤسس والثقافة المؤسسة على فهم بشري للنص، ويوظف أسوأ الاجتهادات البشرية لينسبها إلى الأصل المؤسس وهذه ظاهرة تكاد توسم عموم خطاب الاستشراق والخطاب العلماني العربي تبعاً له.
- ٦- إن كتب لويس ومواقفه السياسية تخرجه من الرواق العلمي الموضوعي المحض إلى الرواق السياسي وبه نفس توظيف المعرفة التاريخية لصالح القرار السياسي لذلك لا يمكن التعامل مع أفكار لويس بوصفها مخرجات

موضوعية لبحث علمي.

- ٧- يلاحظ في نص (الأمريكان سكول) الاستشراقي أنها تريد أن تؤسس ((لصدام حضاري)) على أساس ديني محض، وفي ذات الوقت تهدف من وراء هذا المدخل إلى هيمنة اقتصادية، استراتيجية، وهيمنة لنفوذ.
- ٨- يريد لويس أن يقنع الناس أن الخطأ يكمن في الإسلام نفسه، والحق أن قضية التخلف والتقدم العلمي وعلاقتها مع فلسفة المجتمع شيء ومع الدين شيء آخر، وإلا كيف نفسر فقر الولايات في جنوب أمريكا وكيف نفسر تقدم الصين، وهونج كونج، مع أن هذه التجارب لا علاقة لها بالليبرالية المسيحية ولا بالإسلام.
- ٩- إن المشكلة التاريخية بين الكنيسة والتنوير لا يمكن أن تتحول إلى قانون للتخلف والتقدم في العالم كله، ولا تختزل تجارب الأمم كلها في تجربة أوروبا الوسطى.
- ١٠- إن فساد السلطة الحاكمة، والحكومات غير الصالحة، وجهالة المتغلبين على الحكم لا يمكن أن يكون ناتج إسلامي بالضرورة.
- ١١- إن فتاوى الفقهاء بكراهة الرحلات مؤسس على فهم الفقيه للمصالح والمفاسد، وخطأ الفقيه محتمل لكنه ليس خطأ الإسلام.
- ١٢- إن قضية الاندماجات الثلاثة لا تساق أكاديمية بهذا الشكل الأكثر إجمالاً وعمومية.
- ١٣- إن فقه المرأة أكثره فقه عرفي ولعل لويس وغيره يلفت الأنظار إلى إعادة النظر فيه وكذلك التكيف القانوني لمركز (المواطن) داخل دولة تحترم القيم الإسلامية.
- ١٤- إن موضوع (العلمانية) تلك الظاهرة التي أفرزها تاريخ أوروبا الآن تحتاج إلى رسم علاقة سليمة بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية وكذلك نظرية المجتمع المدني ليست بالضرورة ذات المنهج الأوروبي.

الفصل الخامس

الشرق الأوسط واستحقاقات الإصلاح
بين العاطية والعوطة والأمودج الوطني للثقافة

المدخل

—

القدر التاريخي لكل أمة من الأمم قضية قوانين طبيعية لها مجرياتها وربما تتضاءل في أجوائها الخيارات والبدائل، والأمم الحية التي تتعامل مع أقدارها على مبدأ (الكلفة - والمخرجات) بعقل وإع واستشراف دقيق للحاضر والمستقبل، واحتساب إسقاطات الماضي والتراث على تشكل المواقف للحاضر وبناء تصورات للمستقبل.

وشعوب الشرق الأوسط من إندونيسيا إلى مراكش بعد أن خسرت الماضي فإنها تمتحن الآن في حاضرها، ويتأزم الموقف إزاء مستقبلها، كل ذلك بسبب أنها لم تبادر مسرعة للتأمل الدقيق بمشروعها الحضاري في زمن صراع الثقافات ولاسيما أواخر القرن التاسع عشر، ولم تبلور وتطور هذا المشروع نحو التنفيذ والتحقيق أبان القرن العشرين، حتى إذا دخلت الأمة القرن الحادي والعشرين وجدت نفسها أمة مغلوبة منهجيا ومعرفيا وتقنيا قبالة المارد الأوربي - الأمريكي، وقد تخلل هذه الغلبة قهر واستلاب ونهب للثروات من جهة الغرب على العالم الإسلامي، وجهود منظمة لإسقاط جوهر التراث الثقافي والقيمي إيصالا لها لوضع الاستلاب والاغتراب مقابل ردة فعل شرقية تمثلت بالانكفاء على الذات واللجوء إلى وسائل دفاعية بدائية وُصِّمت بالإرهاب الذي عزي إلى ثقافة وتراث هذه الأمة وعزي إلى الاستبداد والدكتاتوريات ومصادرة حقوق الإنسان في العالم الإسلامي^(١) فظهرت مقولة ((ضرورة إصلاح الشرق الأوسط الكبير)) على وفق المقاييس التي تحققت مصالح الغرب، وقد خطط هذا ((الإصلاح)) على إعادة النظر بالمناهج الدراسية، وتشجيع ثقافة الحقوق الإنسانية والديمقراطية والاقتصاد الحر، وما سمي باعتناق ثقافة التسامح والتعايش الإنساني وإقامة الجمهوريات الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة، وخصخصة اقتصاديات

(١) فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ أو الإنسان الأخير ص ١١٧.

المنطقة، مستدلين على ذلك بان النهضة الأوربية التي اجتازت القرن السادس تهدي باختزال تجاربها وخسائرها في أجوائها خالصة إلى عالم الشرق الأوسط بوصفها التجربة التي أنتجت التقدم والنهضة^(١)، وإن تجارب العالم الإسلامي منذ تأسيس السلطة الدينية ورسم العلاقة بين الحاكم والمحكوم حتى الآن هي تجارب قهرية وقسرية تفتقد للحوار والحريات وثقافة حقوق الإنسان واختلاط الثروة القومية بملكية السلطان (ولي الأمر) وازدواج المعايير.

ومنذ سقوط (الاتحاد السوفيتي سابقا) تحركت مؤسسات تعنى بالدراسات الدولية والمستقبلية نحو نظرية صراع أو صدام الحضارات، وتم ضبط ونمذجة الحركة السياسية والدولية نحو غزو الشرق الأوسط، وكانت أحداث ١١ / أيلول مبادرة لبدء الغزو فكانت أفغانستان ثم العراق، ولا ندري من يقف في الدور بعد العراق^(٢)، وطرح أبان غزو العراق نيسان ٢٠٠٣ مشروع الشرق الأوسط، وقذفت الكرة في ملعب الشرق الأوسط، واهتز العقل الإسلامي في خضم هذا التحدي الدولي -كعاداته- منقسما بين التجارب والرفض والانتقاء وكل هذه الاستجابات سنؤثر في رؤاها على نمط العلوم الإنسانية في المكون المعرفي والثقافي والإعلامي، وكذلك في سبل تحصيل المكون العلمي التطبيقي وطرق استخدامه، وفي منهج هذه العلوم مما يحدث تغييرات واسعة وخطيرة في الحاضر والمستقبل فتوجب أن يسهم المفكرون الوطنيون في تجلية هذه الصورة ويسهمون في ترميم المواقف إن لم نقل في إعادة البنية الأساسية للموقف الوطني إزاء التحدي الدولي على أساس احتساب الكلفة ثم احتساب المخرجات (النتائج النوعية والكمية)، للموازنة واكتشاف الربحية على أساس من نمذجة جديدة وبرهانية لمقولة الجدوى الحضارية على غرار الجدوى الاقتصادية مستنديين في ذلك على مفهوم (التقية) الدولية فهي ((عبارة عن تأمل دقيق في آليات وإجرائية إدارة الصراع والأزمة)) بين تحقيق نصر خالص بلا كلفة - أو بكلفة اقل، وبين كون الكلف أقل من الأرباح والمتحصلات، وبين الخسارة تكون النتائج أقل من الكلفة الإنسانية والاجتماعية والمستقبلية.

(١) ظ هنتغتون: صدام الحضارات ص ٢١٤.

(٢) المصدران السابقان نفسيهما ص ١١٧، ص ٢١٤.

-٢-

ولعل الخطوة الأولى في رصد ملامح الأصول التراثية والواقع الفعلي على الأرض بمفرداته ذات الصلة بالموضوع تشير إلى أن ثقافة الشرق الأوسط منذ خمسة عشر قرنا هي ثقافة الإسلام، فهو بالنسبة للمسلمين ثقافة العقيدة وثقافة الحضارة معا، وبالنسبة لغير المسلمين في الشرق الأوسط فهو ثقافة الحضارة والسيرورة التاريخية لمكونات العقل الشرق أوسطي، وبالنتيجة فالإسلام هو المكون الحضاري للشرق الأوسط. ولم يقف الأمر على هذا بل تعداه إن أصبح الإسلام جزءا من المكونات الحضارية لجنوب أوروبا وبعض الولايات في أمريكا بسبب الهجرات والتوطن البديل عن الوطن الأم واكتساب الجنسيات الأوربية والأمريكية.

وعليه: فإن تجاوز وإهمال المكون الحضاري للشرق الأوسط والمكون الحضاري لأوروبا من بين عدة مكونات وإغائه نهائيا، وإهمال أثره في التشكل التاريخي للعقل الإنساني قضية تقترب من الاستحالة العقلية، لكن الخلاف في الاعتراف به وبدوره ومداه ونوعية تأثيره وفي مدى ما تستطيع أطروحة الإصلاح تضيق سلطانه على النفوس، ومدى القدرة على تهذيب فهم نصوصه والثقافة التي تحلقت وتكونت حول تلك النصوص، على نحو يلتقي مع قوى الصراع وإرادات الهيمنة من جهة، وقوى الدفاع وإرادات الاستقلال وتكافؤ الفرص من جهة أخرى.

-٣-

ولأسباب تاريخية يشهد المتأمل في تشكل ثقافة المسلمين وتراثهم العلمي ظاهرة عدم تبلور الجهد المنهجي فقد كان الأسبق ظهورا هو المعرفة على شكل وجهات نظر لم تعتمد أصولا واحدة فقد كانت تعاني أزمة أسس^(١)، فالمعرفة بسبب كون الإسلام حضارة نص إلهي سبقت تأسيسات المنهج فالفقه قبل أصول الفقه وتداول الحديث وشروحه قبل ضوابط السند وقواعد نقد المتن، والشعر قبل العروض والفصيح قبل

(١) المصدران السابقان نفسيهما ص ١١٧، ص ٢١٤.

النحو، وضبط الحوادث قبل تخطيط المنهج التاريخي^(١)، ولذلك ولدت قضية المنهج في الثقافة الإسلامية من رحم المعرفة ذاتها فلم يكن للمنهج المتولد من رحمها سلطة نقدها وتطويرها، وإذا كان في العالم الإسلامي تطور وقفزات في المعرفة، فهو بطيء في نظرية المنهج، وهذا سبب مشكلة عدم تبلور الموقف من التحديات والمستجدات بالسرعة التي تقتضيها تلك التحديات، ومن تلك قضية التعامل مع الغزو الفرنسي لمصر أواخر القرن التاسع عشر، وقضية تصدع الإمبراطورية العثمانية ونواتج الحرب العالمية الأولى، وتشكلات الدويلات القطرية بعدها، وممارسة إدارة الدولة بعد التشكل وصياغة نمط الوعي الاجتماعي إزاء المشكلات الوطنية والتعدد غير المنضبط للموقف إزاء الاحتلال الأمريكي المعلن وغير المعلن لأقطار الشرق الأوسط والمشكلة كلها تكمن في ((تردي ونقص الريادات التنظيرية لمشروع حضاري تنويري إسلامي للمنطقة يتعامل مع هذه التحديات، سواء من الاتجاه التراثي الإسلامي - والاتجاه المتعاطف مع التجربة الأوروبية.

وإذا عدنا إلى إشكالية المنهج العلمي وتاريخ هذه الإشكالية فإن الموقف التاريخي المتجدد من (القياس المنطقي) أو القياس الفقهي لا تزال ماثلة في عدم تبلور موقف برهاني من صلاحيته لتثبيت المعرفة أو لإنتاج المعرفة وتوليدها وكذلك نشهد ظاهرة الدعوة إلى اعتماد نظام الاستقراء في فترة من الفترات إلا إن هذا النظام العلمي لم يستمر ولم يطور حتى القرن العشرين الميلادي ومن ذلك ما نجده في رفض المنطق اليوناني من المفكرين الإسلاميين لأسباب أيديولوجية وليست أسباب علمية برهانية كما رفضته أوربا لهذه الأسباب، بحيث تجلى ذلك في الحملة المتشددة على المنطق والفلسفة والتأمل العقلي وحرمة التعامل بهما بفتاوى دينية^(٢) مما أدى إلى نضوب وتضاؤل الاتجاهات العقلية في المكون التراثي الإسلامي والدفع باتجاه الفهم الذاتي للنص، والانتقائية في وضع وترتيب مسالك ثقافة النص نحو التأثير بالتموضعات

(١) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية تقسيم نقدي، بحث منشور في ندوة (العرب والعولمة) مركز

دراسات الوحدة العربية بيروت ص ٢٩٧ ط ٣.

(٢) عبد الأمير زاهد: أزمة المشروع الحضاري وإشكالية المنهج / بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي

العربي الثاني ٢٠٠١ (بيت الحكمة - بغداد) ص ١٣٤.

المكانية والزمانية وتموضعات وعي المعرفة ووعي الواقع فضلا عن وعي النص.

وطبيعي في مثل هذا المسار أن يصل هذا النفق إلى قرار ديني - سلطاني بغلق الاجتهاد حتى في المجال الفقهي الذي انحسر فيه - بدل أن يكون الغاية من التحصيل العلمي في مختلف المجالات، فغلق الباب أمام نزعة الابتكار والإبداع جاء كأنه أمر ديني فضلا عن أن ظروف مصادرة الحقوق والحريات كشروط موضوعية لهما كان هو الآخر سببا موضوعيا لتناقض ظواهره كمأ ونوعا، وحشر الأمة وعقولها فيما فكر فيه أسلافها - على حسب وعيهم وظروفهم - إلغاء لمقتضيات الزمن ومستجداته كنموذج على ذلك مثلا آراء الشيخ ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في تحريم النظر العقلي^(١).

فتكونت للأسباب المتقدمة نزعة لمقاومة الجديد، ومقاومة التجديد، وانتشرت قداسة زائفة لحاكمية التقاليد والأعراف وصلاحية كل القديم وبطلان كل جديد أو مستجد.

وتكونت لذلك أيضا ظواهر خطيرة في المسار الثقافي أبرزها أن الواقع الفعلي على الأرض لم يتطور على وفق نظرية نهضوية مفكر فيها ومخطط لها وللواقع معا، بل سارت التعاملات والعلاقات وتشكلت المواقف إزاء الأفكار والأشخاص والأشياء بعيدا عن الضبط المنهجي للحضارة الإسلامية في طريق تطورها النظري بمعزل عن قيادة الواقع، بل أن الواقع المتطور لوحده صار يفرض متطلباته وضروراته على هذه النظرية بلا تواصل بوصفه نظرية السلوك والتكليف، مما الجأ الناس إلى مراجعة الفقهاء حول نقاط الاصطدام الواضح بين ما ساقتهم إليه ظروف آبائهم وظروفهم وبين ما يجب فعله تحت ضغوطات الحساب الاخروي والخوف من الغضب الإلهي، فصار الخروج من الأزمة هذه يتم على نوعين: أولهما لجوء المنظر الإسلامي إلى (فقه التصحيح الجزئي أو التجزيئي) الذي أطلق عليه اصطلاحا (الحيل الشرعية)^(٢) التي يناقضها مبدأ (سد الذرائع)^(٣) الذي هو مبدأ ترميم وليس مبدأ تأسيس، من ذلك مثلا

(١) فتاوي ابن الصلاح الشهرزوري طبع القاهرة ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية ج ١٦٦/٤.

(٣) الحيل الشرعية: محاولة فقهية في تغيير بعض المقدمات للتصرف لكي ينطبق على شكل قاعدة الجواز وإن

(هدية المقترض) للمقرض في ظروف الحاجة الملحة للاقتراض، والشرط المتقدم على العقد عند الشافعية، وجواز التحايل لإسقاط الشفعة عند المالكية، وجواز نصب شباك الصيد قبل الإحرام وأخذ المصيد بعد الحل عند الحنابلة وهكذا^(١)، هذا فضلا عن ربط الأداء والتحمل بالموقف الأيديولوجي المذهبي الذي ظهر مبكرا، فقد نقل عن الإمام مالك مثلا ((لا يحمل العلم عن أهل البدع كلهم)) ولا يؤخذ عن صاحب هوى، وقول الخطيب البغدادي (من جرحه الواحد والاثنان وعدله مثله فالجرح أولى)^(٢).

هذه مجموعة بسيطة من آلاف الوقائع التي تدل على اختلالات الواقع وتعرجاته خارج الضبط التكليفي الذي انكفأ على المسار النظري التقليدي الذي توفر على (مقولة منهج السلف توفرنا متطرفا فأهمل الحاضر وتناسى المستقبل نهائيا).

وربما ظل تطور الثقافة التقليدية الإسلامية على هذا من القرن الخامس الهجري مما سبب أكبر خسارتين فعليتين في التاريخ الإسلامي وهما سقوط قرطبة (٦٥٤هـ) وسقوط بغداد (٦٥٦هـ) بعد اغتيال العقل رسميا في فتاوى ابن الصلاح (٦٤٣هـ) ومن المستغرب أن القدر الجبري التاريخي استمر عصر النزاع الأوربي - الشرق الأوسطي أواخر عصور سلاطين العثمانيين عند ذلك حينما طرح الخيار الدستوري البرلماني وجدنا أن صراعا شديدا مارسته النخب العلمية حول مشروعية الدولة والدستورية أو مشروعية الاستبداد، وتحول هذا من الحوار على مستوى النخب إلى التقاتل في أوساط عامة الناس على غير وعي من قضايا ومستلزمات الدولة الجديدة مطلع القرن العشرين.

ولأن النخب الفكرية لم تتوصل إلى قرار متوازن إزاء القضايا المستجدة في عالم جديد في بواكير القرن العشرين كانت الأمة كلها مشلولة إزاء نتائج الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٧ وتم تقسيم الشرق الأوسط على أساس وجود الثروة النفطية وتوزيع حوض النفط على دول متعددة (العراق، إيران، السعودية، الكويت) وضع الخليج العربي ودويلاته تحت الانتداب حتى سبعينات القرن الماضي ثم إعادة تشكيله

(١) سد الذرائع: تحريم الجائز لأن فعله سيؤدي إلى حرام.

(٢) ابن قيم الجوزية: اعلام الموقعين ج٣/١٥٩٣.

على صيغة (دولة الإمارات العربية) تفكيك القارة الهندية بين الهند والباكستان وأفغانستان وبنغلادش مع إبقاء أزمة كشمير أزمة دائمية، فصل السودان عن مصر تقسيم اليمن إلى شمالية وجنوبية بوصفها التخوم الجنوبية للشرق الأوسط.

وضع مصادر المياه في موضع تترتب عليه نزاعات مائية (العراق سوريا - تركيا)^(١) النيل (السودان - مصر)، سلب الجزر كمراسد متقدمة على أسس إستراتيجية مثل سبته ومليلة في المغرب والجزر العربية في الخليج.

ترتيب أوضاع هذه البلدان اقتصاديا بالربط بالدول الأوربية حتى في مجال العملة إنشاء تحالفات شرق أوسطية مع دول أوربية على خلفية النزاعات الأثنية (العرقية / الدينية / والمذهبية / والسياسية..). وأخيرا وضع التراث الفكري التقليدي في موضع اختبار مع (التقنيات الغربية في المنهج والمعرفة)^(٢) مما تولد من عدم مجاراته وعجزه عن التواصل ازدياد النخب العلمانية العربية به مما أدى إلى نشوء مسلكين إزاء ثقافة التراث المسلك العلماني والمسلك التراثي، وكلاهما قد تحركا صوب ترتيب مشروع نهضوي على خلفية التطرف، فالعلمانيون استنسخوا التجربة الأوربية مع الكنيسة فرفضوا كل التراث جملة، والإسلاميون انكفأوا على التراث بما فيه، ورفضوا التحديث لمبررات أيديولوجية . وكان الأمر أن خسر التراثيون جولة الصراع الأولى عام (١٩٤٨) بتأسيس الكيان الصهيوني، كنتيجة لخسارتهم صنع مشروعهم الحضاري، وخسروه مرة أخرى في (١٩٦٧)، وتردد وتائر التنمية الاقتصادية وساد الفقر والحرمان والمرض والجهل من جراء الرؤية الاغترابية العلمانية في دويلات الشرق الأوسط، وصودرت الحقوق والحريات وترسخت ثقافة الاستبداد تحت سمع وبصر المؤسسات الراصدة لأوربا لمجريات الأوضاع وتشجيع الدوائر المخابراتية للسلطة المتعسفة الجاهلة التي تحكم أقطار الشرق الأوسط، وإمدادها بوسائل القمع والمعلومات التي تحمي هياكل الدكتاتوريات ودفع بعض أقطار الشرق الأوسط للحروب مثل حروب العرب وإسرائيل، والحرب الهندية الباكستانية وحروب البنغال والحرب العراقية الإيرانية وحرب الكويت، والمساهمة الفاعلة في إشعال أوار هذه الحروب استنزافا للثروات

(١) ظ لسان الميزان ج ١٢.

(٢) د. عبد الأمير كاظم زاهد: المياه ملكيتها وأحكام الانتفاع بها في الفقه الإسلامي ص ٧.

واغتيال لفرص التحديث والتنمية بنفس القدر الذي تم به اغتيال العقل البرهاني واغتيال الشعور بالمواطنة والشخصية الوطنية في الشرق الأوسط وإخضاع أنماط التفكير لعقد التعصب بكل دوائره وتشجيع الأثنيات كبديل عن المواطنة وتقسيم المجتمع اقتصاديا إلى طبقتين إحداهما ثرية إلى حد التخمة على حساب الجياع، والأخرى جائعة الحد بيع الأبناء لصالح الإثراءات غير المشروعة والنهب الدولي للثروات مما عبأوا العالم الإسلامي لمقولة الإصلاح الأوربي - الأمريكي للشرق الأوسط على خلفية هذه الكوارث.

- ٤ -

مقابل ذلك وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر تيار الإصلاح الإسلامي المتمثل بخط (جمال الدين الأفغاني) على صعيد الكثرة السنية الإسلامية وخط (النائيني) على صعيد أتباع مدرسة آل البيت الإسلامية وتطور الخطاب لمواجهة المشروع الأوربي - الاغترابي العلماني، وافرز مشروع الأفغاني مدرسة المنار (محمد عبده - إلى سيد قطب) مثلما أفرز مشروع النائيني مدرسة الحوزة (محمد حسين آل كاشف الغطاء إلى الخميني).

إلا أن المشروع الأول دخل في خضم الرؤية الاحتجاجية في الستينات وتشظى بعد الضربة الموجعة له إلى كتل وتيارات تكفيرية تعتمد العنف وسيلة للتبشير بأرائها وانتقلت إلى المملكة السعودية لتنمو فيها قرابة ربع قرن لتظهر بدعم أمريكي في مقاومة الغزو الروسي لأفغانستان، وتشظت في مصر والجزائر والخليج والباكستان واندونيسيا والشيان.

أما المشروع الثاني فقد دخل في مواجهة (احتجاجية أيضا) لكنه لم يصل إلى استخدام العنف السياسي إلا نادرا تمثل ذلك في الحركة الإسلامية في العراق^(١) على يد

(١) عبد الأمير زاهد: إشكالية المنهج في الثقافة العربية / بحث منشور ضمن بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثالث ٢٠٠٢ (بيت الحكمة) بغداد ص ٣٧.

المفكر محمد باقر الصدر^(١) وفي إيران على يد الإمام الخميني والشهيد مطهري والشهيد شريعتي وفي لبنان البحرين والباكستان..

إلا أن العراق يبقى النقطة الساخنة والإستراتيجية في التفكير الحركي الإسلامي في قلب الشرق الأوسط، فكان محط تركيز وعناية بحيث مارس الغربيون مع (طنمة ١٩٦٨ - ٢٠٠٣) كل أساليب إرهاب الدولة وسياسة حكومات المنظمة السرية، مما افلت بسبب هذا التركيز الجهد الإيراني بتأسيس دولة إسلامية في القرن العشرين ونما الخط الحركي الإسلامي في تركيا فنال السلطة من خلال صناديق الاقتراع ولا تزال الحركة الإسلامية في السودان تعاني من تخللات الإسقاطات الدولية على تيارات الصوفية والسلفية والتنويرية داخل المنظومة الإسلامية.

هذه التقسيمات وتطوراتها - عاشت ونمت فيما سمي بالحرب الباردة (أمريكا - الاتحاد السوفيتي) (١٩٢٤ - ١٩٩٠) وبسقوط الضد الإيديولوجي لأمريكا ظهرت مقولة صدام الحضارات وانتقلت العولمة إلى حيز الشروع والتنفيذ بمقدمات أبرزها (حرب الكويت) حيث دولت هذه الأزمة للتهيئة لوضع (حوض النفط العراق - إيران - الخليج) تحت الوصاية الأمريكية - فكانت مقدمة لأزمة دولية تجاوزت أكثر من عقد من السنين لتنتهي باحتلال أفغانستان (شرق الشرق الأوسط) والعراق (قلب الشرق الأوسط) على خلفية (مكافحة الإرهاب) وإزالة أسلحة الدمار الشامل، ثم أخيرا المساهمة بإصلاح العالم بواسطة إصلاح وإعادة بناء الشرق الأوسط الكبير الذي يهدف:

- سياسيا ودستوريا: إقامة الحكومات الديمقراطية في أقطاره.
- اقتصاديا: خصخصة اقتصاديات هذه الأقطار، وربطها بمنظمة التجارة العالمية
- ثقافيا: تصدير النموذج الثقافي القيمي الأمريكي.

وتعتمد هذه الإستراتيجية على:

- تحويل المناهج المدرسية إلى ما يؤدي بالعقل الشرق أوسطي إلى هذه

(١) عبد الأمير زاهد: موقف العقل الشيعي من قانون النص / بحث منشور في مجلة الملتقى سنة ٢٠٠٧ ص ١٢.

الخيارات.

- استثمار الوسائل الثقافية ومؤسسات الرأي العام لهذه الإستراتيجية فصارت قضية الإصلاح إشكالية تدور بين العولمة والعالمية والأنموذج الوطني للثقافة.

افتراضات المشروع العولمي لإصلاح الشرق الأوسط

تقوم نظرية إصلاح الشرق الأوسط على فرضيات منطقية ومنطلقات أساسية وجدلية فكرية أبرزها:

أ- توحيد العالم على ثقافة واحدة ورؤية كونية واحدة تتجاوز خصوصيات الهوية الثقافية التي تكونت في المسار الإنساني للحضارات مثل الدين دور الفكر في صنع التراث والهوية الوطنية دور الوطن والمواطنة، ودور الأمة وقضية الانتماء، ودور الدولة تاريخيا في العلاقة بين الحاكم والمحكوم وهذه كلها مفردات تجارب تاريخية مؤسسية تركت آثارها على العقل^(١).

ب- تغيير موجهاً العقل ومكونات الرأي العام من الحوار الموضوعي البرهاني المماثل، والتأمل الناتج من القراءة الحرة للتراث والجديد الفكري ونقده إلى موجهاً الصورة والفضائيات بزخم إعلامي مؤسس ومخطط ومبرمج مع الإشارة إلى فرض الحجر على مؤسسة إعلامية تعارض الخط العام لاستراتيجيات العولمة^(٢).

ت- تحويل أنموذج التعايش من كونه ناتجا طبيعيا للأخوة الإنسانية على أساس التعاون والتكامل، بتجميع نقاط القوة في الحضارات الإنسانية المتعددة إلى نظرية إكراهية فسرية تفرض أنموذجا غير متكافئ للتعايش

(١) مجموعة باحثين: محمد باقر الصدر مفكرا ص ٨٣

(٢) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية ص ٢٩٩.

بين المجموعات البشرية.

تجلت الفرضية الأولى على الزعم أن الرأسمالية فكرا وثقافة وتجربة قد تربعت على المسرح العالمي بغير منافس، وقد تطورت هذه الفكرة على يد فرانسيس فوكوياما في كتابه الشهير ((نهاية التاريخ)) ليتحول إلى محاولة لصياغة وعي كوني الغرض منه إثبات أن الرأسمالية أصلح ثقافة إنسانية إلى أبد الأبدين (١)، ومعلوم أن ارتباط الرأسمالية اقتصاديا بالخصخصة، وسياسيا بالأنموذج الديمقراطي الأوربي، حلا للصراع الأبدي بين الفردية والجماعية، وبين الدين والعلمانية، وثقافيا إشاعة ثقافة التسامح ومبدأ النسبية الثقافية في مواجهة ثقافة العنصر والدين، وعلى أساس مبدأ النسبية اختارت العولمة (رفض إطلاقية الثقافة الشمولية ادعاءً، إلا أنها وقعت في (فرض أنموذج قيمي واحد على العالم كله، ومؤسسيا على تقليص مركزية الدولة وتوزيع مؤسساتها على مهمات صنع القرار، على افتراض أن هناك نظرية وحيدة للديمقراطية).

وفي هذا الفرض إشكالية تحقق، فطبقا لتعريف الثقافة ومكوناتها التاريخية يمكننا القول أن افتراض أن تسود العالم ثقافة عالمية واحدة لا يمكن أن يتحقق لأنه (خارج السنن الطبيعية) وليس من المحتمل أن تفرض وينجح فرضها بالقوة، والطبعي أن توجد ثقافات متعددة تعمل بصورة تلقائية. وإلا تحولت الثقافة المفروضة إلى آلية تهدف إلى فرض إرادة للهيمنة على العالم لأنها ستعني إلغاء حق الشعوب وتفسير الماضي وتأويل الحاضر والتفكير في المستقبل على أساس المكونات المعيارية التي نمت تاريخيا، وإحلال الاختراق الثقافي الذي يريد إنهاء المنافسة الحضارية وتكريس الاستتباع الحضاري (٢).

أما الفرضية الثانية : فإن الإدراك هو الجوهر لثقافة أية أمة، وهذا يتم بوسائل الملاحظة الحرة الدقيقة المتأملة، التجربة المباشرة، الحوار المتكافئ، القراءة المتأملة، بينما الوسيلة العولمية لتحقيق الإدراك المؤدي إلى وعي الأفكار والأشياء فهو الصورة السمعية البصرية التي تسعى إلى تزييف الوعي الوطني وتسطيحه من مستوى الدراسة

(١) محمود عوض: تعقيب على بحث السيد بلقريز (العرب والعولمة) ص ٣٢٦.

(٢) السيد يس: في مفهوم العولمة بحث منشور في ندوة العرب والعولمة ص ٢٣.

المتعمقة إلى مستوى الصور والمشاهد العابرة ذات الطابع الإعلامي الإشهاري المثير والمستفز وبذلك تتعطل فاعلية العقل ويتم تكيف النطق لصالح نظام معين للقيم ونمط معين للاستهلاك^(١).

إن استخدام تقنيات الإعلام الفضائي يؤثر على أكبر عدد من الناس، ولأنها لا تحتاج إلى المصاحبة بين اللغة والعقل التأملية فهي خطاب ناجز يمتلك مقومات التأثير، أو هي لغة تكفي بنفسها دون الحاجة إلى التعقل والمراجعة، فقبل عقود كانت ثقافة الصورة حكرا وطنيا بينما أصبحت الآن تدخل بلا حواجز (اتساع جغرافية البث الصوري السمعي) لينتقل بالوطني إلى العالمي فتنهار جغرافية الثقافية في خضم الجغرافيا الكونية صاحب ذلك إمبراطوريات إعلامية دولية، تستهلك منتجاتها ملايين العقول وهذه المنتجات ليست مادة للتشويق ولا للتلقين بل إجرائية جديدة لصنع وعي مخطط للعالم وأسلوب للتعبير عن ذلك الوعي، فهو طريقة لتغيير الإدراك، وبهذا يتدخل المهيمن في إجرائية التنمية الثقافية والقيمية ويؤثر في معايير الحق والفضيلة في المجتمعات، فتتحول ثقافة التراث في نظر الناس إلى ثقافة سطحية هزيلة يثور التساؤل حول جدواها المستقبلي وهذا يجري في طول التراجع المروع لمعدلات القراءة المتأملة للفكر الوطني فوق إنها ثقافة جسد، وثقافة برجماتية، خارجة من رحم تجربة أوربية مما يوجد الفاصلة بين مساقات التطور الاجتماعي، والقفزة الجديدة ويسبب تشوهات عجز مفردات التراث على أن تكون أفكارا حية كمنتوج اجتماعي.

أما الفرضية الثالثة: فإنها إن حضارات الألم الجنوبية لم تحقق نصرا على الطبيعة ولم تحقق تقدما للإنسانية، بل سحقت الإنسان لصالح السلطات لذلك فهي تقوم على أساس الإلغاء التعسفي لكل مرتكزات الحضارة القوية في أية حضارة للإنسان، ففكرة التعايش في ظل هذه الرؤية الكونية العولمية تقوم على فرض نمطية للتعايش على أسس (تبدو جميلة) لكنها في المحصلة تدر بالفوائد على الأقوى تقنيا ومعرفيا ومنهجيا، فالاقتصاد العولمي يدفع بثروات الأقطار المتخلفة اقتصاديا في روافد الدول المتقدمة لقدرتها على تقليل الكلف وإتقان الاستهلاكية وتطويرها، والديمقراطية - على

(١) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية (ندوة العرب والعولمة) مركز دراسات الوحدة العربية ص ٣٠٣.

النموذج الغربي - يصب في صالح هيمنة الأقوى عالميا والثقافة المصدرة للعالم تسبب اغترابا عن الصيرورة فتتصدع الشخصية الوطنية في أتون الصراع بين حاضرها وتراثها، وبذلك لا يكون التعايش الإنساني مبنا على يقين التكافؤ والعدل ومعايير المساواة والإنصاف وبالتالي لا بد من استخدام النزعة القسرية لفرض التعايش بالقوة طالما لم تستعن العولمة بالعمل في دائرة ((التوافق العقلي بين الحضارات)) على قيم التعايش والتكامل والتكافل بين الإنسان وبين الطبيعة من جهة وبين المجتمع الوطني والمجتمع الدولي من جهة أخرى.

فمجمل الفرضيات تنتهي إلى إرادة تشكيل وضع يتميز بالاستحالة العقلية والتاريخية، ومحاولة فرضه توجب الصدام، فلا تنتج محاولات السيطرة الثقافية التي تعتمد العنف الثقافي واستفزاز الشخصية الوطنية فتؤسس لحالة الانكفاء الثقافي للمغلوبين بما في الانكفاء من تراجع معرفي إلا أنه شكل من أشكال الممانعة وتكتسب شعوريا سمة المقاومة الثقافية المشروعة حتى لو أدرك الجميع أنها تدخل في معركة خاسرة.

وربما بهذا تشجيع هذه الآلية المفروضة في مجال التعليم والبنية الثقافية الأصوليات القومية والدينية والوطنية، وتنتهي إلى أن شروط الإدماج الثقافي للشعوب لم يتم في ظل شروط اقتصادية ومعرفية متقاربة كما هو حال أوروبا مع أمريكا، لذلك فان فكرة القبول مطلقا بالعولمة ينتهي إلى الشعور بالخسارة والاستلاب وهذا مما يقوي نزعة الرفض المطلق سواء كان رفضا سلبيا أم إيجابيا وينتهي إلى تعطيل أو إهمال الخط التطوري الطبيعي لا للأمم فالإصلاح المفروض بدوافع الاستراتيجيات الصراعية يتبنى التحويل والتطوير من الخارج (**demo cratisation**) **globulisathon**) والسيطرة بالتحكم عن بعد، وهذا يلغي المشاركة الطوعية الوجدانية للأمم في تطوير ذاتها، فوق انه يعد تطور في أيديولوجيات المطلقات التي سقطت من قبل من مثل الماركسية وإذا كانت المطلقات رغم إمكانها العقلي قد انتهت بالخيبة فوضع العالم على أفق الاحتمالات المفتوحة بسبب الشك القوي في حتميات الانتقال والتغيير الاجتماعي.

الموقف الاستراتيجي من قضايا الإصلاح للشرق الأوسط

يذهب عدد كبير إلى القول: أن إمكان مقاومة زحف العولمة منعدم اليوم مستندا على درجة الخلل في التوازن (المعرفي - المنهجي - الثقافي - الاقتصادي - العسكري) ولذلك لا بد من تكييف التراث والمكونات التاريخية للعقل الإسلامي على وفق افتراضات العولمة. والإفادة من ثمراتها، واعتبارها قدرا تاريخيا وهذا الرأي يهمل تماما إشكاليات التصدع بين الصيرورة التاريخية للشخصية الوطنية وبين البديل العولمي الذي سيحكم العالم المعاصر، ويهمل أيضا أن علاقات المجتمع تلغي أعراف القرون الخمسة عشر مرة واحدة يؤسس لفوضى قيمية، وربما تؤدي إلى سقوط المعايير بعامة، على ما يؤدي هذا من اضطرابات هائلة على صعيد التفكير والسلوك والعلاقات و ما يؤديه من نمو للأصوليات كردة فعل - تتوسل إلى المقاومة بالعنف في كل المجالات في وضع غير متكافئ مما يسبب انتكاسات هائلة في مركز الحركة الاجتماعية نحو استجابة عقلانية متوازنة تراعي كل الظروف والضغوط، فهناك عصف اقتصادي وعسكري وثقافي، وهناك قلاع غير قادرة على حماية من يقا تل خلفها أو من يحتمي بها.

ويذهب المتشددون: إلى أن التاريخ البشري شهد غزوات فكرية وعسكرية كثيرة، ارتدت على أعقابها خاسرة لأنها ركبت موجة لا تتفق في سنن تطور وسقوط الحضارات، فهذه قوانين جبرية كونية مرسومة، والاستحالات العقلية لا تحقق نجاحات على الأرض إلا مؤقتا فلا بد من التمسك الأعلى بالأصول والمعارف التراثية ومقاومة الهيمنة العولمية بكل الوسائل طالما هي موجة وتطور للرأسمالية، فحالها كموجة طاغية حال الماركسية التي تهاوت على حين غرة معولين على احتمالات الصراعات الدولية وانتظار فرص الصدام مع القوى الكامنة لتلك الحضارات، ولذلك تتطلب هذه النظرية أن يكون الانتماء الثقافي الأعلى من السياسي وهو الموجه له لأنه أكثر التصاقا بالأفراد.

ولكل نظرية للمواجهة أسباب ودوافع، وعلى كل منها تترتب نتائج على مستوى صياغة المناهج المدرسية وتوجهات الفعل الثقافي بعامته، والتعبئة النفسية خاصة، وصياغة الرؤية السياسية وأساليب المواجهة، بيد أن حسابات الواقع والمنظور من المستقبل لا تصطف مع إحدى الوجهتين بل: المطلوب حاليا البحث عن نقطة التوازن بين فهم وطبيعة التراث المؤسس للعقل الإسلامي وتفصيلات الواقع المعاصر، والعصف العولمي الضاغط.

فالثقافة تصلح أداة صالحة للممانعة عندما تكون مبنية على نجاحات في ميادين الاقتصاد والسياسة^(١).

ونستدل على ذلك بالأنموذج الأوربي بعامته والفرنسي بخاصة، ولا بد أن تكون وهي بهذه القدرة (power) موجهة للفعل السياسي، لأنه الأخير إرادة تعمل في الحاضر، والثقافة فعل ممتد من الماضي إلى المستقبل إلا أنها تبقى بلا فاعلية في السياسة طالما بقيت منفصلة عنها ولا تعبر الأخيرة عن تطوراتها وتطلعاتها وهي ذات المشكلة التي سببت عجز الثقافة الوطنية عن التدخل في عدم حدوث إشكاليات العصر، وعجزها في مواجهة الإشكاليات بعد أن حصلت، وأخيرا عجزها في اختيار البدائل لحماية ذاتها حينما تعرضت لضغوط العولمة الكونية.

فكيف تطور ثقافتنا حتى تحقق نجاحات في ميداني الاجتماع والاقتصاد؟
في تقديرنا أن ذلك يتم في:

- إدراك وتشخيص مظاهر الأزمة الحضارية في مجتمعات دول الجنوب و أسباب فشل هذه المجتمعات في تحقيق التنمية الإنسانية الشاملة وفي تشخيص أزمة البرنامج العلمي والتأهيلي^(٢).
- عقلنة التصور الفلسفي بحيث لا تحاور شعوب الأرض فيه على أسس اتمائية إنما على أسس عقلانية - مقارنة بين المقولات وكمثال على ذلك ما تصورنا للحرية؟ وما تصوركم، ما مداها عندنا وما مداها عندكم، ما آثار المدى عندنا، وما آثار المدى عندكم، وهكذا الملكية، والثقافية، والمرأة،

(١) عبد الإله بلقزيز: العولمة والهوية الثقافية (العرب والعولمة) ص ٣١٦.

(٢) فهمية شرف الدين: تعقيب على بحث بلقزيز (العرب والعولمة) ص ٣٢٤.

والاندماج بين الشعوب^(١).

واعتقد أن الوظيفة المنطقية لعلم الكلام الإسلامية في انطلاقته الأولى كانت عقلنة الوحي والدخول إلى الإيمان من باب الحرية الفكرية وحرية التعبير وليس الدخول للحرية من باب الإيمان لان الأخيرة تجربة وجدانية عقلية، والعقلانية تجربة تأملية قابلة لكي تنقل من الإنسان إلى الإنسان بصرف النظر عن الانتمائية لذلك فان أولويات وضع (جدلية الحوار الحضاري) على أساس فهم النص فهما معاصرا، وتفعيل الاجتهاد وتعميقه وتوسيعه ليشمل كل المجالات، تفعيل الفكر الفلسفي الحر، وتفهم حضارات الإنسانية على أسس من نظرية علمية للتعامل مع (الآخر) المحلي والإقليمي والقومي والديني والإنساني، واعتقد إن (رؤية علمانية يجب أن تؤسس في ثنايا الفكر الإسلامي لأغراض التعامل مع الآخر على خلفية فهم العلمانية هي التساوي بين المواطنين داخل الدولة أمام القانون، وتساويهم في الفرص) ومن هم خارج نطاق الدولة، فاحترام وقبول التحوار معهم على افتراض أن بعض الحقيقة يملكها الآخر.

ولعل هذا المسلك يؤدي إلى اكتشاف القواسم المشتركة بين الحضارات ((مقتضيات العقل الفطري، ونواتج القانون الطبيعي)) الذي عبر عنه الفلاسفة المسلمون بفكرة التحسين والتقييح العقلين^(٢)، ويترتب على هذا: اتساع الأنموذج الوطني للثقافة (الخصوصية الثقافية) لاحتواء الأفكار الحية من الثقافات الأخرى طالما انسجمت مع الموازين العقلية لينتج عن ذلك أن تكون العلاقة بين الحضارات علاقة (اخذ وعطاء، تعارف وحوار) وبهذا يتحول الصراع الأيديولوجي إلى تكامل أيديولوجي مبني من الجميع على (ضرورة نقد كل ثقافة لتراثها نقد كل ثقافة لأنموذجها، وعليهما يتشكل فهم الحاضر البشري وتصور مستقبل البشرية وبهذه الطريقة حينما يتشكل الوعي على هذه الأسس يكون التغيير والإصلاح من الداخل على مبدأ تلاقح الحضارات وتناص الحضارات، ويتم إعادة رصف النموذج الوطني للثقافة والعلم على أساس الخصوصيات العقلية البرهانية المقبولة بدل الانتمائية وسلطة التراكم التاريخي المعرفية. وتكون الهوية الثقافية ناتج تحول ثقافة الأوطان ثقافة للجميع، فذاك قد كان ممكنا

(١) عبد الأمير زاهد: أزمة المشروع النهوي ص ١٣٨.

(٢) عبد الأمير زاهد: إشكالية المنهج في الثقافة العربية (المؤتمر الفلسفي) ص ٤٢.

لغيرنا ولم يكن ممكنا لنا في الماضي، فهل يكون ممكنا لنا اليوم في وقت أصبح صعبا لغيرنا، لان العولمة أصبحت (ضرورة للغرب)) والإصلاح من الداخل أصبح ضرورة لنا. وبهذا يكون الانتقال من المجال الوطني إلى المجال الكوني انتقالا رضائيا وربما بهذا تمتزج العدالة الاجتماعية بالعدالة الدولية ويتحقق التشابك الوثيق بين العدالة والعدالة، بين التأثير والحرية.

وفي ضوء المبادئ المتقدمة - تجرى دراسات تفصيلية لإنجاز وضع البرامج الدراسية في المراحل كافة، وتصميم البنية الثقافية وتم برمجتها على أساس تعاضد الجزئيات.

معوقات الاندماج الثقافي السليم ومعوقات التعايش الإنساني مع الثقافات

في تقديرنا أن العلاقة الصّدامية بين الغرب والشرق لاسيما المتأخر منها بسبب الغزو العسكري والاستشراقي والاقتصادي لدول الشرق الأوسط سببت انفصاما نفسيا أمام التعايش السلمي واعتقد أن معوقات الاندماج والتعايش تقع في عشرة بنود:

وضع العلاقة على أساس النزعة الأيديولوجية:

إن الحقيقة الجوهرية التي لا تقبل التبديل والتغيير هي النزعة الإنسانية وإذا كان من لوازم الإنسان غير المنفكة انه كائن مفكر، فان التفكير أو ملكة تلقي الفكر تكون (أيديولوجيا: تصور كوني - أخلاقي - سلوكي) سواء كان الأصل في ذلك (حضارة نص: الأديان) أو حضارة عقل أو تجربة إنسانية إلا أن هذه الأيديولوجيا - ناتج إنساني، وليس سببا في إيجاد الإنسان لذلك، فإن وضع العلاقة على أساس إلغاء الآخر لأسباب فكرية أو دينية أو عموم الأيديولوجيا، يبثني على فكرة خاطفة هي توهم ((امتلاك الحقيقة كلها))، والحال السليم والعقلاني إن فهم الحقيقة نسبي في الأصل والترتب في الفكر البشري، ونسبي في الترتب عند المتدينين (أتباع الديانات الكبرى) لذلك، فالفصل والتفريق بين البشر على أساس المعتقدات والفكر يعد معوقا للتشاقف والتعاون والتكامل لجمع أكثر من رؤية لموشور الحقيقة. ولا نشك أن (أوريا - وأمريكا) منذ القرن الخامس عشر الهجري، قد اعتبرت حضارة المسلمين حضارة بربرية تمتهن القتل والوحشية وأسس (جرسيوس) واضع لبنات القانون الدولي العام مقولة (نادي الدول المتحضرة) مقابل المتخلفة بسبب الدين، وتوفرت دراسات الاستشراق على تفكيك الثقافة الإسلامية وتشويه مفاصلها بنقد الوحي، والسنة،

وشخصية النبي (ص) وأجهدت نفسها للكشف عن نقاط الضعف (الأفكار الميتة) في ثقافة المسلمين التاريخية، وانبثقت عن هذا المناخ رؤى عنصرية على أساس جغرافي أو عرقي أو ديني، أو حضاري مثل النازية، والفاشية، والصهيونية، وأخيراً جدلية الصراع بين الديمقراطية والاستبداد.

إن إنهاء هذه المعضلة المعيقة للتقدم البشري والتكامل الإنساني يكمن في تفهم نسبية المعرفة وتوزع الحقائق الأزلية على العقول، وخطأ احتكارها في أيديولوجية ما إنما يتم على افتراض أن الحضارات لا تتكامل إلا بالحوار وافتراض أن كلا منها يسهم في تقدم الإنسان بدرجة ما، وافتراض أن الخصوصيات تعبر عن اختلاف التنوع، لا اختلاف التضاد، وذلك بوقف تفعيل عناصر الخلاف، وتفعيل وتقوية عناصر الالتقاء والتكامل.

ولعل هذا المسلك الأوربي - الغربي قد استفز (الأخر) فاعتمد ذات المعيار. فأسهم هذا المسلك بتقوية مجموعات التكفير والإقصاء والدونية للغير. وتأسس عليه عنف المؤسسات الغربية وحروبها على العالم الإسلامي وعنّف المجموعات السلفية في دفاعها عن الذات وكلا الوصيلتين تملك من التطرف والخطورة على مستقبل العلاقة بين الشمال والجنوب بما هو مؤسس على عناصر السلب الثقافية، أكثر من تأسيسه على العناصر الإيجابية للثقافات.

الفرقة الصراعية:

لقد وضح من المعوق الأول انه مدخل لنظرية الصراع والصدام، إلا أن الذي يجب أن يشار له أن طبيعة الفكر الغربي يضع علاقة الإنسان بالبيئة على أساس الصراع، والعلاقات الرأسمالية (اقتصاد السوق) على أساس المنافسة، والعلاقات الدولية على أساس إنتاج مبدأ القوة هي المنطق، وهذه الخلفية الفلسفية التي تتبنى قضيته الصراع تقف حائلاً أمام التعايش السلمي، إن مطابعة (الغرب) للعرب في تلطيف قضايا (الجهاد) و(التكفير) يتطلب منهم إعادة النظر بالأسس الصراعية الكامنة في ثنايا التطور المعرفي للعقل الغربي.

نزعة الهيمنة على خلفية تفوق الإمكانيات:

إن قوانين نشوء الحضارات وتصدها وسقوطها - كما تعتقد قوانين سننية. والتفوق في الإمكانيات (القوة العسكرية، الاقتصاد، الإعلام، المعرفة، المنهج) يجب أن يبني على رسالة إنسانية تؤمن بان البشر جميعا شركاء في الإنجاز الإنساني، وإذا تحولت الرسالة هذه إلى أنه (انجاز النادي المسيحي) مثلا أو الجغرافي فانه ينتج عن ذلك حجب حلقات التقدم التقني عن الآخر مرة بعدم إيصاله له، وأخرى بإعلامه عدم صحة امتلاكه للتقنية، وثالثة بغزوه لهذه الذريعة، لأجل أن يكون التفوق أساسا آلية للهيمنة وهذا يستفز الممكنات الأولية بل البدائية للمقاومة التي حينما لا تكون دقيقة في مسلكها تتحول إلى (مشروع هدم جماعي) مرة من جهة المقاومين وأخرى من جهة الغزاة.

محاولات تسطيح الوعي كمقدمة لسلب الوعي:

الصراع بين مجتمع يعي مصالحة على أساس ما، وآخر مثله يؤدي الوعيان معاً إلى إمكان اكتشاف مدى التوافق، أما وضع الصراع على أساس (وعي مجتمع ما) لمصالحة، مقابل تسطيح أو سلب الوعي للمقابل يؤسس الصراع على غير منطوق يمكن رؤية مقتضياته، لذلك تكبر و تنمو إمكانيات أن يتخلل الصراع مفاجآت غير محسوبة تضع على شفا الخطورة.

يترتب على ما يتقدم إن تعطيل فاعلية العقل المعرفي وتكييف المنطق العقلي لصالح المصالح الإستراتيجية لأمة من الأمم، يجعل من إمكانيات التكامل في حيز ضيق من الفرص، وذلك بفرض الوعي عن طريق الصورة السمعية البصرية المسطحة والمستلبة (بكسر اللام) وهذا يوجد معوقا آخر وخطير.

ومع ما تقدم فإن الأسلوب العولمي في التشويش على القيم - يدفع المجتمعات إلى مناخ (اللامعيارية)، فسقوط القيم المعيارية التاريخية، وعدم تقبل القيم المعيارية المفروضة ينشأ فراغ قيمي، فإذا عرفنا أن المعيارية القيمية ضابطة للسلوك العلمي والمهني والاجتماعي فان الفراغ يحدث خلافا واضطرابا اجتماعيا تتولد عنه الكثير من

النزوعات الهدمية داخل المجتمعات وفيما بينها، والتصور العولمي حينما يوسع الدائرة من الوطن إلى العالم ويدمج الأمة بالأمم، ويلغي حدود في خضم أوضاع غير متكافئة، ويضعف خصوصيات الدين والفكر الوطني فانه بذلك يوجد حالة (عممة) للضوابط المعرفية بدل تهذيبها لصالح التكامل الإنساني ويوجد معوقا لتعاون البشر لصنع حاضرهم ومستقبلهم.

الاستتباع الحضاري:

إذا كانت الحضارة هي الأقوى والأقدر على جذب البشر لها طوعا، وعقلا و يقينا فهذا (اتباع)، وإذا كان الانتماء يتم عن طريق التزييف المخطط لحضارة قوم، وفرض الأنموذج على مجتمعات لها أنموذجها فهذا استتباع، وهو محفز للممانعة التي قد لا نكتشف نقطة التوازن فتكون معوقا للتعاون الإنساني.

فرض الإصلاح من الخارج وبوسائل قسرية:

إن المجتمع هيئة مكونة من الأفراد، والرأي العام جماع الآراء الخاصة الفردية والإنسان - جوارح وعواطف وعقل - فمتى أحس الإنسان وتوافقت لتكوين هذا الإحساس قواه الداخلية سعى لجعل المعالجات على الواقع سعيا طوعيا ربما تداخله حماسة للتنفيذ والإسراع، لكن متى فرض عليه من الخارج حاكمه على أساس تاريخ المعرفة، وثقافة الانتماء وتوازن المصالح، وتصورات مستقبلية، والعمل هذا حينما يحصل حالة مرضية، إن لم يتعامل معه على أساس. وخلفيات التعصب.

تكريس ازدواجية التشكل:

حينما ينقسم الغربيون إلى محافظين وراديكاليين فإنهم يتفوقون على المصالح العليا لبلدانهم، لكن حينما نختلف نحن بين سلفيين و علمانيين، ويختلف السلفيون بين جهاديين وتكفيريين، ويختلف العلمانيون ويتوسط ذلك التنويريون فإننا جميعا سنجعل (المنهج السياسي) فوق الوطن والمواطن والمستقبل، وقد يوصلنا استقراء

السلوك السياسي الغربي إلى اغتيال أية فرصة للتوصل إلى إنهاء ازدواجية التشكل، كلما لاحت في الأفق مقولة ((الاندماج الوطني))، لأغراض الإفادة من ازدواجية التشكل، ولأجل أن يكون لنا مشروع حضاري لا بد من صياغة قواعد الاندماج الوطني، وجعل التشكل تحت سقف الوطن والمواطن والحاضر وحماية المستقبل، والفكر العالمي يقوى عناصر الشد ويغتنال عناصر الدمج وهذا يشكل معوقا داخليا يتحول إلى معوق خارجي.

وضع المؤسسات الدولية ومساواة الشعوب فيها:

لا بد للعولمة أن تدرك أن اليأس من الاحتكام للمؤسسات الدولية يسبب إشكالية الانفصال النفسي، ويشهد أن صندوق النقد الدولي ومحكمة لاهاي ومجلس الأمن، وغيرها تزدوج فيها الأحكام والمعايير على أسس غير موضوعية وبذلك ترفع مجموعات شعار (تحریم الاحتكام) للمؤسسات الدولية، وتسقط الشرعية الدولية، وتحقق الهوة النفسية للتعاون الدولي، وعلى ذلك عشرات الشواهد.

مواجهات ذاتية لمشروع العولمة الحضاري

لا يتوقف تحقق الإصلاح بصورة سليمة على وفق الاستجابة السلبية انتظارا لما يحققه الفعل الغربي، وما يحققه رد الفعل، إنما على وفق استجابة مخططة واعية، وفي ظني أن أولى خطوات هذه الاستجابة، ضرورة التفكير الجدي بالدوافع التي أنتجت اتجاهات المشروع النهضوي الإسلامي في القرن التاسع عشر، ثم دراسة تلك الاتجاهات وتطورها، وأزمة اكتشاف المشروع الذي يحقق التوافق والتفاف الناس عليه، فالمشروع النهضوي فيما يرى أكثر الباحثين لم يولد معافى بعد، فلا بد من استخلاص نقطة الاختناق التنظيري ومعالجتها. ودفع القوى المفكرة إلى إعلان مشروع الأمة للنهضة وتحقيق الوجود الحضاري وامتلاك وسائل القوة، فلقد حقق اليابانيون والهنود تقدما في مشروعاتهم ولم نحقق تقدما في مشروعنا.

ومن مستلزمات هذا الجهد أن نستبعد افتراض رفض العولمة مطلقا بالتحصن بالتراث على ما فيه بحيث يجرنا ذلك إلى الانكفاء على الذات وشيوع الخطاب التبجيلي على ما فيه من تضليل، فانكفاء المغلوب على الذات يعجل بخسارته، ويسرع بتراجع المعرفة، إنما المشروع في الاستجابة الواعية إننا نعتمد التحصن بالأنموذج الوطني للثقافة فقط للاحتماء من عملية الاقتلاع الكاسحة، لتكون الخطوة التالية مخططة للمدافعة الايجابية التي تتسلح بالأدوات ذاتها لتقنيات العولمة، لأن الأنموذج الوطني جماع مقتضيات الوطن والأمة والتراث والدولة ولا بد من تجديد الأنموذج ولا يتم ذلك إلا من داخله بإعادة بنائه وممارسة الحداثة في معطياته والتماس الوجوه من فهمه وتأويله، ولا بد من اكتساب الأسس والأدوات والمنهج لدخول عصر العلم والتقانة والمعلوماتية ولا بد من سيادة العقلانية، ولا بد من الديمقراطية والتعددية.

ومهما كانت الاجتهادات التي يطلقها الرافضون لمعطيات العولمة حول قدرة الوضع الحالي للأمة على المقاومة فان هذه القدرة تضعف تدريجيا إذا لم ترفدها اتجاهات جديدة مبنية على قراءة واعية للتراث وقراء واعية لتطورات العصر وقضاياها، فالحاجة ملحة لتعديل جذري في عناصر المواجهة وأسلوبها لان الانكفاء وان كان أسلوبا لتشديد الممانعة إلا أنه - بالطبع - سيكون ضد الجديد المعرفي، وسيجبر الإنسان المسلم على شكليات التجديد السياسي والاقتصادي، فتتعدد الأحزاب بلا رؤية توافقية وطنية، وتحكم آليات السوق بلا ضمان اجتماعي، أو تطوير للإنتاج أو نظرية وطنية للتنمية الشاملة والمستدامة.

ولابد من أن نبدأ بتقوية المقومات الحضارية على وفق النموذج الوطني للثقافة للإنتاج الثقافي بعامه، والإعلامي بخاصة، ولابد من مخطط علمي متكامل لتدعيم المناهج الدراسية وتحديثها باستمرار.

وهذه كلها لا تكفيها (أطروحات مبنية على وجهات نظر) إنما يلزم أن تتولى المؤتمرات تقديم حشد من المعلومات والتحليلات الجادة لهذا الموضوع، ومطالبة الجامعات ومراكز البحوث وضع (حلول على شكل مبرهنات اجتماعية، لان كل متفوق علميا ومنهجيا جزء فعال في مسار العولمة وشريك غير قابل للإقصاء، ولنا في ألمانيا واليابان دليلان واضحان، فالثقافة العلمية الحية الفعالة هي التي لا تهزم.

وإجمالاً فان مواجهتنا للعولمة لا تكون من خارجها وعلينا أن نخوض المواجهة من داخل العولمة وعلينا - مواجهة نزعة العنف في مجتمعاتنا، والتساؤل حول شرعيته والتوصل إلى عدم إفادته كوسيلة لنشر الأفكار وفرض النماذج الحضارية ويجب أن تسعى آلياتنا الثقافية إلى بلورة الوعي واكتشاف الوسط المتوازن بين ضياع الهوية، والنزعات الأصولية (قومية، دينية) وضرورة بلورة الوعي إزاء ظاهرة الاغتراب الثقافي، وازدراء الهوية الوطنية للثقافة وشكلها التاريخي. لما في ذلك من انفصام في الشخصية الوطنية، ولابد من تجديد البنية المعرفية والمنهجية للفكر الإسلامي من الداخل منطلقين من التراث إلى التجديد وليس من التجديد إلى التراث.

الفصل السادس

فلسفة حقوق الإنسان في الفكر
الإسلامي المعاصر وإشكالية الإجماع

المدخل

يعد الالتباس الحاصل حالياً في قضايا حقوق الإنسان نظرية وتطبيقاً من أكثر التباسات الفكر والسياسات المعتمدة حالياً في عالم صراع الأيديولوجيات المعاصر. وتعتمد دول الغرب أوروبا وأمريكا التصريح - بأنها تحمل للعالم منظومة حقوق إنسانية تعدها ناتج حضارتها تريد أن تنشرها على العالم كله^(١) لإنقاذ البشرية من تعسف السلطات وتعسف مركز القوى الأخرى، وتأمل هذه الآلة الدعائية أن يوجد ذلك اغتراباً حضارياً لدى مسلمي العالم، ويؤسس عزوفاً عن تراثهم وتهميشاً لثقافتهم التاريخية، ومن ثم نزوعاً لاستبدالها بثقافة الغرب، تعويلاً منها على أن انسلاخ الإنسان من مكوناته القيمة والحضارية^(٢) يفكك شخصيته التاريخية وعقله الحضاري، وتسقط المناعة الحضارية وتهاوى الإرادة الوطنية التي تصنع الحاضر والمستقبل. وتعمل هذه الإستراتيجية أيضاً على تعميم تردي العلاقة بين الفرد والأسرة كما هو الحال في العالم الأوربي، وتوجد صداماً في العلاقة بين الفرد والمجتمع، وتخرب العلاقة الفرد والدولة، ثم بين الفرد والموارد والبيئة (بالفقر والاستلاب). لتعزو التردي إلى غياب ثقافة الحريات والحقوق^(٣) فتصل بالنتيجة إلى إدانة الرؤية العقائدية الكونية للمسلمين بأنها رؤية متخلفة، وأن المسلمين أمة لا تزال في المراحل الأولية للتاريخ، بل خارج التاريخ، وخارج منطق التقدم ولما للتقدم من حاجة ضرورية وفطرية فإن الإسلام لا يصلح للعصر ولا للإنسان.

وقد استجاب لهذه الدوغماتية كإشكالية صراعية عدد من أبناء العالم الإسلامي ممن أعوزتهم ثقافتهم الشخصية أن يكتشفوا حقيقة الادعاء، أو ظللهم واقعهم المتردي

(١) هنتغتون: صدام الحضارات ص ٨٧

(٢) فوكوياما: نهاية التاريخ ص ١١٢.

(٣) هنتغتون: صدام الحضارات ص ٨٨

فأسقطوه على الإسلام^(١)، وساعدت على ذلك قوى داخلية وخارجية ثقافية وسياسية واقتصادية.

إن نماذج (التحديث المعاصر) في مصر، وتونس، والمغرب، ولبنان، وتركيا أصبحت عظة وعبرة في نتائجها المعاصرة إذ أنها لم تتوازن في نظرياتها بين (استلهاج الفكر التراثي) وعقلانية الإفادة من المستجدات المنهجية والمعرفية المعاصرة فحشرت في خيارين أما سلفية تاريخية صاغت منظومة القيم الحضارية ومنها المنظومة الحقوقية للإنسان أو تحديثية اغترابية قلدت وضعا في أوروبا كان قد نتج عن تداعيات الحركة والصراع في خلال أربع قرون عازفة كل العزوف عن (صيرورة إسلامية للتحديث بحيث يكون لها مميزات وظروف نشأتها) وبذلك لجأت إلى صيرورة أوربية مغايرة لصيرورة العقل الإسلامي لاسيما في تأثيرات الزمان والمكان والوعي ونقلات التطور والنتائج والنهايات ذات الأثر على التشكل النهائي لطبيعة الحقوق ومدياتها.

ومن المؤسف القول أن ثقافتنا لم تصل إلى وضع اليد على: نقطة ((التوازن الإستراتيجية)) التي ستوسط بين ضرورة التحديث وضرورة الانسجام مع الصيرورة التراثية مع الأخذ بالاعتبار آفاق التراث المتراكم وضعا وتموضعا وموضوعا.

لذلك: تحاول هذه الورقة تحقيق مقارنة لهذه التوازنية من خلال عرض رؤية إسلامية تحديثية لمنظومة حقوقية إنسانية منفتحة لا تصدم بثوابت العقل الإسلامي، والضمير الفطري، والعقلانيات الضرورية ومقتضيات المعاصرة معا.

فتضع الورقة الفرضيات الأساسية الآتية:

هل الإسلام عقيدة طقوسية، أم مشروع حضاري إنساني شامل؟

وإذا كان الثاني، أليس الإنسان هو جوهر هذا المشروع؟ مع ما يترتب على ذلك من ضرورة مشروعية حقوقه الثابتة والمتطورة في آن واحد؟

هل النص الإسلامي يؤكد الحقوق الثابتة والأساسية ويوقف النظر بالمستجدات

الحقوقية للإنسان؟

(١) د. عبد الأمير زاهد: الخطاب العلماني بنيتة الموضوعية / بحث منشور في مجلة المنهاج العدد ١٧، ١٨ ص ٥..

هل للرؤية الإسلامية آليات منهجية ومرجعيات إجرائية للتواصل مع مقتضيات التطور الإنساني ويكتشف حزمة حقوق تلك المقتضيات؟

التعريفات الإجرائية

نقصد بالمشروع الحضاري للإنسان: (رؤية كونية برهانية للوجود ومنظومة حقوقية للحركة، وقيم فاعلة للعلاقات، بحيث تنسجم هذه العناصر مع بعضها لتمنع الشلل الحضاري وتوجد وضعاً توازانياً لكل عوامل الارتقاء بالإنسان، والوطن، والدولة^(١) والأنساق الثقافية). ومن هذه العناصر يمكن اشتقاق واكتشاف الرؤية الإسلامية لأية قضية من القضايا الكبرى.

أما الحق: فقد اختلف العلماء في تعريفاته اختلافاً فقهياً كبيراً بيد أن الجوهر لا يتعدى استجابة التشريع لإصدار أحكام تلبي الحاجة الضرورية المتوافقة مع طبيعة الخلق والإيجاد وظروفهما، فيكون الحق القانوني استجابة التشريع لضرورات الحق الطبيعي الذي ينطوي على مصلحة لصاحب الحق لذلك عرفوا الحق بأنه مصلحة مستحقة للغير وثابتة^(٢).

وذهب بعض العلماء إلى أنه اختصاص يقره الشرع لله أو للإنسان^(٣)، وهذا ينقصه أن يضاف له ومكونات البيئة التي أغفلتها المكونات الحقوقية للمنظومات في حقوق الإنسان. ولكي يتحول الحق من حق طبيعي إلى حق قانوني لا بد له أن يتحول إلى علاقة التزامية بين طرفين على محل الالتزام، وبذلك يكون للحق عدة عناصر وكذلك للالتزام، منها من يثبت له، ومن يثبت عليه، ومشروعية الالتزام، والاستحقاق، و عنصراً خامساً تفتقد إليه الدراسات الكلاسيكية وهي مدى تناسب هذا الحق مع المكونات الأخرى للحياة، فلا يلاحظ الحق بمعزل عن سياقاته التاريخية فأصل الحقوق يبدأ من

(١) د. عبد الأمير زاهد: إشكالية المشروع الحضاري أزمة التاريخ والمنهج / وقائع المؤتمر الفلسفي العربي

الثاني/بيت الحكمة ٢٠٠٠.

(٢) أبو سنة: نظرية الحق في الفقه الإسلامي ص ١٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٠.

هرم الفلسفة الإسلامية للعقيدة، وفلسفة القانون فإذا كانت عقيدة الإسلام تبدأ من تصور وتكامل أركان الاستخلاف الثلاثة (الله، الإنسان، الطبيعة)^(١) فإن كل حق لأي عنصر يستلزم التزاماً للعنصرين الآخرين.

وهذا ما تمتاز به ثقافة الإسلام عن الغرب، فنظرية الحقوق (الغربية) لا تعمل على نسق العناصر الثلاثة إنما تدرس الحق وفق منهج تجزيئي (حق الإنسان) بمعزل عن حق الله، وبمعزل عن حقوق البيئة الطبيعية والاجتماعية ومعطياتهما، ولو أعدنا تراتبية هذه الحقوق والالتزامات على علوية حق الله ثم حق الإنسان ثم حقوق البيئة فإننا سنجد أنفسنا أمام منظومة متكاملة متقابلة متوازنة بين حزمة الحقوق، وحزمة الالتزامات مع ما لها من درجات في الإلزام).

تأصيل المنظومة الحقوقية ودستورية الرؤية

من الواضح أن كل حق واجب السداد والإيفاء. وهو كما تقدم يحتاج إلى مشروعية، ليكون حقاً قانونياً فإذا أحييت المشروعية على القانون فهذا الأخير هو يحتاج إلى مشروعية من أخص ملازماتها الثقة بالمشرع والطاعة له. وكذلك لو أحييل إلى العرف والتقاليد فإنها أيضاً تحتاج إلى إقرار من سلطة موثوق بها ومطاعة فلا بد إذن من تأصيل المنظومة أعني شبكة الحقوق المتعددة والالتزامات المقابلة لها ولا بد من أصل فلسفي أولي برهاني تبدأ منه هذه المشروعية.

ففي الغرب اعتبر المجتمع ممثلاً بنوابه المنتخبين وأعطى منح المشروعية وقد عبر عن ذلك دستورياً بمقولة ((الشعب مصدر السلطات))، وفي تجارب اجتماعية أخرى اعتبر الحزب الماسك للسلطة ورؤيته أنها ((مصدر شرعية الحقوق)).

أما عند المفكرين المسلمين فإنهم مجمعون على أن الله تعالى هو مصدر الحق، لأنه مشرع الأحكام فالنص المعصوم الذي (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) والمؤيد بالإعجاز الدائم المستمر بالتحدي هو المانح للمشروعية، فلا الدولة ولا نواب أو ممثلي المجتمع ولا الأحزاب ولا القوى الاجتماعية يمكن أن تمنح المشروعية لأن

(١) د. فاضل الحسب: نظرية الاستخلاف في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي / طبع بيروت ص ٢٦.

هذه المؤسسات كلها لا تملك منح المشروعية في فرض الحق والالتزام، بينما في الإسلام فإن مفهوم اليقين والبرهان والقناعة بعقيدته والتمثل الوجداني لها بعد التدليل العقلاني على عصمة المشرع بوصفه الموجد للحق والالتزام^(١).

ويلاحظ أن في أصل المشروعية خلاف بين رؤية الإسلام ورؤية الغرب، فرؤية الإسلام تفترض أن الإيمان لا بد أن يؤسس على (قناعة عقلية بالتوحيد والحاكمة الإلهية للبشر) فهي إذن منطلقة من المفهوم الجوهرى للحرية وهو حرية التفكير، بينما مشروعية الحقوق عند الغربيين طالما تنطلق غالباً من نواتج القوة الفارضة لتداعياتها فهي قائمة على المفهوم غير المنظور للإكراه.

وإذا كان من المتفق عليه أن النص القرآني عبارة عن المقولات الدستورية التأطيرية العامة فإن العقل والمصلحة المؤيدة بالنظر العقلي والاجتهاد جميعاً تعمل داخل اطر النص الدستورية مما سيجعل من أصول نظرية الحق الإسلامية ليست أصولاً تاريخية بل نص مهمين لذلك كان النص والاجتهاد مرجعيتين لملاحقة اكتشاف جزئيات منظومة الحقوق متى تطلب تطور الإنسان والبيئة وأشكال السلطة وأشكال العلاقة بين الأمم وحكوماتها، وبين الأمم والمنظمات الدولية.

إن هيمنة الرؤية الكونية (الفلسفة العقائدية) على نمط المنظومة التشريعية هو الفارق الأساس لأية رؤية لقضايا حقوق الإنسان، وان النص كما هو المؤسس للرؤية الكونية فانه المؤسس للمنظومة الحقوقية فالمرجعية التشريعية واحدة، ولكن التراتبية الاشتقاقية متدرجة كالآتي: النص مرتبط بالفلسفة الكونية التي ترسمها العقيدة الناتجة عن النص ومنها تستقى منظومة الحقوق القانونية كما تستقى من الاجتهاد المرتكز على النص ومن تلك الحقوق المدنية والسياسية والمالية والشخصية والمصالح العامة.

ومن مجموع النصوص الحقوقية تستقرأ المصالح التي تقسم إلى الضرورية والحاجية والتحسينية والتي تشتق منها بحسب -تجدد الوقائع- تقسيمات جديدة فليس بالضرورة أن نقف عند استقراءات عصر الشاطبي - طالما تمكنا من الاستقراء. بحيث

(١) ظ محمد باقر الصدر: مقدمة الفتاوى الواضحة ص ٣١.

نستطيع أن نرى المقاصد التشريعية بوضوح لنلحق بواسطة الاجتهاد حلول الإشكاليات المتأزمة في العلاقات من المقاصد نفسها. فالرؤية الكونية (النص + المنهج الاجتهادي + التفاعل مع الواقع وتطوراته) يؤسس آليات للمراجعة الدائمة للحالات المتأزمة حينما يستجد على سطح الحركة الاجتماعية واقع لا بد له من توصيف شرعي، وهنا تبرز مجموعة فوارق بين فلسفة حقوق الإنسان عند المسلمين، وفلسفة حقوق الإنسان في المشروع الغربي ومنها:

هل الأهم أن يكون الموجه الأشمل للإنسان (العقيدة والنظام العام) أو الحاجات الغريزية للإنسان؟

فعلى الأول: ترد قضية علوية حق حماية العقيدة على حق الحياة إذا نظرنا للموضوع وهو منحصر في حالة التزاحم، لذلك فإن الجهاد في الإسلام مقدم على حق الحياة، ومعاينة محاولات زلزلة عقائد الناس والإساءة إلى تصوراتهم الكونية مقدّم على حق الحياة أيضاً، وعلى حرية التعبير وحرية التفكير وحرية الاعتقاد، لأن العبثية واللاعقلانية وفوضى التصورات الفلسفية تدمر المجتمعات والحضارات والوجودات الاجتماعية القوية وحينما تتغلب العبثية فإنها ستصادر كل الحقوق فيما بعد فلا يمكن أن تترك تحت ذريعة حرية التعبير أو حرية التفكير فدفع مفاسدها مقدّم على حق الوجود الفردي للمتسبب بالعبث واللاعقلانية، وعلى هذا تفهم أحكام الردة والارتداد^(١) في الفقه الإسلامي الذي يثور الغرب في وجه أحكامه بشدة، أو أحكام مكافحة الإفساد الجنسي، و(عقوبة الإعدام) في شأن الجرائم مع العود^(٢).

إن هذا من توازن الحقوق والالتزامات، فالحريات ليست حقوقاً لا نهائية، إنما هي حقوق ممنوحة على قدر الحاجة التكوينية الفطرية للإنسان وعليها أن لا تصطدم بالالتزامات المماثلة لها كاصطدام حرية الإنسان الفرد مع حرية فرد آخر) أو حرية الفرد مع حقوق المجتمع، أو حرية الإنسان مع حقوق الأجيال. فإفساد البيئة إذا تم

(١) د. عبد الأمير زاهد: قراءة أصولية في فقه السيد الخوئي / بحث منشور في مجلة السدير / العدد ٥ السنة الثانية

(٢) معنى مصطلح العود. أن يكرر المجرم الجريمة ذاتها مرات عدة بعد أن يعاقب على كل مرة.

تحت مفهوم الحرية والحق يؤدي إلى الدمار والإضرار بحقوق الأجيال فهو تهادى على حقوق أخرى لها نفس القدر من الاحترام، إن هذه التوازنية تضبطها نظرية المقاصد التي ستكون مصدر إنارة حينما يسكت النص أو عندما لا نجد سابقة إفتائية أو اجتهادية في ثنايا الخزين الثر للفقه الإسلامي.

وفلسفياً: نتلمس هيمنة العقيدة الإسلامية الكونية في آثارها على مديات الحقوق فالاعتقاد عند المسلمين قائم على الاعتراف بالأديان السماوية السابقة جميعاً وهذا الاعتراف يعد التزاماً حرص المسلمون على تطبيقه في أحكام غير المسلمين في مجتمع إسلامي لكن لا بد أن يقابله حق المسلمين على غيرهم في احترام واعتبار خاتمية الإسلام التي لا تعني إلا الاعتقاد بأن الإسلام احتوى المضامين الأساسية للأديان الأخرى وأضاف لها ما طورها انسجاماً واتساقاً مع حكمة الله وعلمه بتطور الكائن الإنساني، فالإيمان بالإسلام إذن إيمان بما في الأديان السابقة جميعاً وزيادة، والردة عن الإسلام ردة عن الأديان كافة وإساءة لمنطق التقدم وعودة عن اختيار عقلي حر لمرجعية متكاملة ذات أبعاد مستقبلية إلى مرجعية ماضوية تاريخية لا تقدم للحاضر وللوجود والتقدم أية فوائد لاسيما وإن الإنسان بطبيعة خلقه كائن متطور لذلك فالردة اخطر من إيقاف حق التعبير أو حرية الاعتقاد مطلقاً أو تقليص مدياتهما بما لا يشمل الإساءة إلى ما استقرت عليه الأمة من يقينيات كبرى.

إن آلية المقاصد: كمنهج لا توجد في المنظومات القانونية غير الإسلامية لأن قوانينها منفصلة عن هيمنة الرؤية الكونية، إن لم تكن ملفقة من هيمنات فلسفية متعددة ولعل أبرز فائدة للمقاصد إنها إمارة ستعزز فهم المجتهد للدليل^(١) وتعين على تفهم الوقائع والغوص في النصوص التي نعتقد بسبب أصل خاتمية الإسلام أنها ((لفظ ثابت يشتمل على معانٍ متعددة))^(٢) يكتشفها عقل المجتهد من خلال إنارة المقاصد لذلك العقل وهذا يفسر لنا تعددية الآراء إزاء الوقائع فقد يحرك مباح إلى واجب، ومندوب إلى واجب ومكروه إلى محرّم تبعاً لتغير الوقائع ومدخلية المقاصد والعناوين الثانوية.

(١) عبد الرهّاب خلاف: أصول الفقه ص ٢٦.

(٢) د. عبد الأمير زاهد: التأويل وتفسير النص / مجلة السدير / العدد ٤ السنة الأولى ص ٩.

إن الخلل الذي لم يعالج في رحم إيديولوجيا الغرب هو إشكالية التزاحم بين الحقوق بينما وضعت النظرية الإسلامية للمقاصد قاعدة منهجية تنص على أن: (لا يراعى تحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بحاجي ولا يراعى حاجي ولا تحسيني إذا كان في مراعاة احدهما إخلال بضروري)^(١).

ونجد من أبحاث نظرية التزاحم فقه العناوين الثانوية^(٢) وكل تلك تقدم لنا خبرة قانونية هائلة تتجسد في المذكرات التفسيرية للقانون، والأسباب الموجبة للتشريع، إن وضع التعريفات الإجرائية في نظرية الحقوق الإسلامية هو عون منهجي ثالث لتلافي الخلل (انعدام التوازن)، من ذلك مثلاً تحديدهم للمقاصد الضرورية بـ(ما تقوم عليها حياة الناس) وإذا كان الشاطبي قد حددها بخمسة (الدين، النفس، العقل، العرض، المال). فهذه قراءة متقدمة له في عصره، لكنها لا تمنع قراءات استقرائية لعصرنا طالما أن التحديد الإجرائي لا يزال سليماً، وهكذا في المقاصد الحاجية والتحسينية.

وقد ينتج عن استقراء معاصر أن نوجد أو نكتشف مرتبة رابعة مثل المقاصد المستقبلية، فمفهوم مقاصد النص مفهوم متحرك يتسق مع مظاهر التطور الحضاري والمدني للإنسان ومظاهر وتجليات الوعي وتقدم المعرفة.

(١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة ج ٢ / ص ٣.

(٢) العناوين الثانوية: هي العناوين الاضطرارية والتي تغير الحكم الشرعي الأولى إلى حكم آخر وما فيحكمها ينسجم مع العنوان الطارئ.

حقوق الإنسان المعاصر ومرجعيات النص وفقه المقاصد

ونظرية جدوى الفتوى الشرعية

كما لا يمكننا الانفصال عن هيمنة الرؤية الكونية على منظومة الحقوق لأنها ناتجة عن قوة البرهان على العقل لا يمكننا التنازل أو الإعراض عن نظرية المقاصد لأنها إحدى مسالك ربط الوقائع بالنص، لكن ما نلقت النظر إليه أن العقل الاجتهادي الإسلامي يجب أن يتمتع في دراسة الواقع (الاجتماعي والسياسي والعلمي والحضاري) والواقع الدولي و(إمكانيات الصراع والتنافس والتدافع بين القوى الدولية الفعلية) وهذا ما يجب أن يدخل في نظرية معاصرة للمقاصد، ففهم الواقع فهماً دقيقاً أي فهم (موضوع الحكم) سيقود الإفتاء إلى تحقيق السمة العملية للفتوى أو الحكم التكليفي، ثم يحقق السمة الايجابية (إما دفع المفسد أو جلب المصالح) وفي حالة التزاحم فدفع المفسدة مقدّم، ولأجل الإفادة نستعرض مجموعة حقوق على أساس هذا التنظير.

١- حق التعددية السياسية

إذا كان في التعددية الفلسفية الكونية مطلقاً خلاف بين المفكرين الإسلاميين بحيث يتركز المنكرون لها في عدم جواز الإقرار بالإلحاد أو الشرك أو العبثية العقائدية، فإن التعددية الدينية في الرؤية الحقوقية الإسلامية تحظى بتوافق الفقهاء لجواز اكتساب (غير المسلم) حق المواطنة كاملاً في كيان سياسي إسلامي وإن أحكام الجزية الذي يجب أن يقرأ اليوم قراءة حضارية جديدة تراعي المقاصد والنص وجدوى التصور وجدوى التعامل مع الوضع المعاصر، وإذا كانت التعددية الدينية حق مثقل بالتزامات مضافة على كل الأطراف فان حق التعددية السياسية أي ((الاتجاهات الإسلامية داخل

منظومتها)) حق يلزم أن نصرح به اتفاقاً وتوافقاً، على أن نقل هذا الاتفاق للتعددية الوطنية السياسية.

الأسس الفلسفية لحق التعددية السياسية في مشروع إسلامي:

إذا لم نختلف على أن قراءات المفكرين الإسلاميين للنص تراكمت لأربعة عشر قرناً حتى أصبحت تراثاً هائلاً لا يمكن أن نفصل عنه أو نعرض عن تأثيراته، وإذا لم نختلف على أن المنطلق أي (المهيمن الفلسفي) هو خاتمية الإسلام للأديان فإن ذلك يعني ضرورة مسايرة النص - لتطور الإنسان المفتوح على الزمن، وإذا كان النص ثابتاً بلفظه مكتنزاً بمعانيه، وكانت المقاصد منهجية حركية ومتحركة، وكان الإمكان العقلي والفعلي للتعددية واضح وجلي فعلياً أن نظهر عدم الممانعة أن يقرأ الإسلام قراءات متعددة، وقد حصل تاريخياً أن قرأ الرواد الأوائل قراءات انبثقت عن تلك القراءات عشرات المدارس والاتجاهات عقيدياً ونظميةً ومنهجياً وسلوكياً، لذا فإن إلغاء أو مصادرة اجتهاد ما أو مدرسة إسلامية موضوع غير منطقي والإصرار على ذلك يتعارض مع حقائق الأشياء ثم مع حقائق القرآن وهو المصدر الأساس للشرعية و للمشروعية على أن يقابل ذلك التزام مؤداه أن لا تعتقد أية مدرسة بأنها تمتلك الحقيقة كل الحقيقة لكي نتوصل بذلك إلى استبعاد قراءة للإسلام قراءة تاريخية ماضوية لا تتعامل معه على انه رسالة حضارية متجددة وقابلة لكي توجه الأوضاع المدنية المعاصرة بإيجابية وعطاء ، فالاعتراف بالآخر (الإسلامي) والتكامل معه حق الآخر، والتزام على الذات، لذلك فالتكفير والتفسيق والرمي بالزندقة، والاتهام بالردة، وما يجري مجراها أساليب إقصائية علمتنا تجربتنا التاريخية أنها واحدة من أسباب انهيار عناصر القوة الحضارية للكيان الإسلامي بل لكل كيان لأنه تعبير عن ثقافة الكراهية.

إن حق التعددية يبدأ أسرياً بمنهج تربوي يضع الثوابت وينفتح على التدايعات، ثم تعليمياً في أن تكون غرفة الدرس الأولى صالة للآراء المتعددة وان نتعلم أن الأرجح والراجح هو ما يعززه دليل النص ، أو المقاصد، أو العقل، أو الواقع، أو التجربة الاجتماعية المتكررة والثابتة وهذا لا يتم ما لم تسعى (المناهج المدرسية) لإدانة كل محركات ثقافة الكراهية بسبب العنصر أو الدين، المذهب، الانحدار... الخ). وإذا سار

التأسيس على هذا المنوال بحيث يتطور مسار صنع التعددية حينما تشجع المحاضرة الجامعية تعدد وجهات النظر الفكرية (داخل أطر الثوابت)، وتسمح البيئة الجامعية بالتعبير عن هذه الجهات المتعددة مقابل الالتزام باحترام الرأي الآخر، والتعامل معه على انه يحمل جزءاً من الحقيقة، وتتقن قيم ممارسة الحوار والتوسل بالدليلة وفق صياغات عالية السمو^(١) فتعكس ثقافة التعددية فيما بعد على الممارسة الاجتماعية كلها لبناء الأمة والوطن والمؤسسات المدنية على تعددية السبل والمسالك طالما عززت بالأدلة العلمية على اختيار الصالح والأصلح، وهنا لابد من الإشارة إلى ضرورة البدء بتقليل إن لم نستطع إزالة أي تعسف للسلطات السياسية أو المعرفية، وتقليل التعامل التبجيلي والقداسوي للأفكار والأشخاص والاجتهادات، ولابد من تحريم استخدام العنف كوسيلة لفرض الأيديولوجيا، ولابد من الالتزام بمقتضى الدستور الذي يقر ويكفل حق الاجتهاد ويحدد ميدانه ومدياته.

ويؤيد هذا:

- من النص المقدس: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

- ومن الاجتهاد: فان جوهر وأصل وجوده بل مشروعية وجوده قائمة على مشروعية التعددية لأنه استنباط واستفادة من (النص، العقل، الواقع) بما لابد فيه من تعدد للآراء.

- ومن المقاصد أنه بتوازنية (نظرية التعددية) توجد الحرية ويزدهر الإبداع وبالغائها سيكون الإكراه - والعنف، والعنف المضاد والهدر النفسي والثقافي والاقتصادي.

- ومن جدوى الفتوى في الفهم الدقيق للواقع يظهر أن دفع العنف هو دفع للمفسدة وتهيئة المسرح للدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة. وإذا تمت واستطالت ثقافة التعددية وتحول حق التعددية من حيز النظرية إلى حيز الفعل نتج عنها حق

(١) مجموعة باحثين: التصورات المستقبلية / ندوة جامعة الخليج العربي لسنة ١٩٨٨.

(٢) سورة الزمر: آية ١٨.

التفكير وحق البحث العلمي الحر وحق التعبير وحق النقد وحق المشاركة في البناء. لينطلق جيل التعددية من تعددية الداخل، إلى تعددية مفتوحة على العالم فتلج الأمة واثقة في ممارسة حوار الثقافات وحوار الأديان وتكامل الحضارات تاريخياً ومعاصرة حواراً عمودياً في (نقد التراث) وأفقياً في تبني نظرية (تكامل الحضارات).

ومع القناعة بالتعددية تختفي النظريات التي تفتقد إلى المضمون الأرقى وتختفي الشخصيات التي لا تمتلك عطاءً فاعلاً وتختفي الظواهر التي لا تنتج عنها دالة التطور. وفي انحسارها فقط نكسب مصالح هائلة المعطيات، ومع القناعة بالتعددية وممارستها تتحول الطاقات والإمكانات من النشاط السالب الذي تهدر به الموارد والإمكانات ومنها (ممارسات المجتمعات المتخلفة للعنف) إلى مجتمع بناءً تقفز قدراته في البناء قفزات نوعية، ومع التعددية يتحقق الأمن الاجتماعي، ومعها تزدهر القدرات الاقتصادية وتتطور التجربة السياسية، وتتغلغل الثقافة وترصن الهوية الحضارية. فالحقوق الطبيعية الفطرية للإنسان هي (الأمن، الحرية، التقدم) وهذه الحقوق تحققها التعددية، وحينما يتسالم العقل على (حسنها) فهي حسنة شرعاً^(١)، ويعزز هذا أن النص والاجتهاد والمقاصد وجدوى استشراف الفتوى الرشيدة المهمة بالحاضر ومتطلباته والمستقبل ومستلزماته كل تلك المرجعيات تسند وجهة التعددية نظريةً وتطبيقاً.

إن هذه الحقوق (الفطرية التي اكتسبت المشروعية القانونية) كحقوق ملزمة للطلاب الجامعي لا بد أن تدخل في عناصر التعليم الجامعي للإيفاء بها وهي (الأستاذ، المحاضرة، المقرر العلمي، والنشاط العام، والقيم والممارسات السلوكية داخل الجامعة). ولا بد أن ينعكس ذلك كله في لوائحها وأعرافها وتقاليدها الجامعية^(٢).

٢- حق الحياة:

إذا كان الفقه الغربي للحقوق يعد الحياة هبة الطبيعة (التي لا حقوق لها) في منظومته فإن الإسلام يقرر أن الحياة هبة الله للإنسان بيد أنها أمانة أودعت عنده، فهي

(١) محمد شريف: فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين / أطروحة دكتوراه ص ٨١

(٢) التصورات المستقبلية: مصدر سابق ص ١٢٠.

حق للإنسان على الله تعالى، ولكن الالتزام بحفظها وحمايتها مسؤولية الإنسان، فلا يحق لأحد -غير الله- حرمان الإنسان من الحياة إلا وفقاً لحكم شرعي قاطع الصدور وقطعي الدلالة أي أن قوة الدليل يجب أن تتناسب مع قداسة الواهب للحياة (الله)، لذلك يعد القتل من الجرائم الكبرى التي تترتب عليه عقوبات جمة (دنيوية وأخروية). بل يعد حق الحياة للفرد يساوي في الثقل الأخلاقي حق (الحياة: كنوع) ففي

قوله تعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(١)، شاهد على ذلك.

وحرمان الإنسان من الحياة يحصل إما بالحروب وفي هذا نجد أن ((نظرية الإسلام الدفاعية)) تضع عشرات القيود لحماية حق الحياة هذا في مجموعة أحكام وأخلاقيات الحرب، وتحصل أثناء التمرد والعصيان المسلح (البغي على دولة دستورية شرعية).

ومن المثير للإعجاب أنك تجد في معالجة الإسلام المخففة للعقوبات السالبة للحياة منافذ عدة للتخفيف ومخارج عدة لكي لا يضطر القضاء للحكم بحرمان الباغي من الحياة، وليس كما يرد حكم الإعدام في أحكام العقوبات الجنائية ومنها القصاص في القتل العمد، وجريمة زنا المحصن، والردة العلنية الهادفة إلى زعزعة يقين الأمة ومع ذلك فستجد أن القصاص له بدائل ((كالدية والعفو))، وللزنا شروط ومقدمات يصعب توفرها كحيثيات للحكم، وقد تقدم موضوع الردة ومعالجاتنا للرؤية الإسلامية له، ووفق هذه الدستورية الصارمة نجد أن ((عقوبة الإعدام)) أو عقوبة الحرمان من الحياة عملياً في أضيق صورها وهذا ما يقلل من ممارسات حرمان الإنسان من الحياة بل يجعل ذلك شبه منعدم، فإذا كان الأمر على هذا التوصيف القانوني وبهذا الحرص على حق الحياة، فإن أي تأويل متعصب أو متطرف للنصوص يستبيح حق الحياة يجب أن تؤشره الثقافة الجامعية أو ثقافة أي مجتمع ناهض بأنه من نواتج رؤية ظلامية لا يدعمها نص إسلامي ولا مقصد شرعي ولا اجتهاد سليم، إن هذا الاستنتاج يلغي من

(١) سورة المائدة: من الآية ٣٢.

الواقع المصمم على أساس الإسلام أية ثغرة أو نافذة تفرض الدوغماتية ظلاميتها بالتساهل في حماية و قدسية حق الحياة.

ويتفرع عن هذا الحق: حق الفرد، وحق المجتمع في التمتع بالأمن والشعور بالطمأنينة وان لا ينتاب الإنسان أي قلق على حياته وحياته أسرته ومجتمعه، وعلى الدولة أن تكفل هذا الحق، كما على التشكيلات المدنية أن تكفله أيضاً، وتحرم شرعاً وعقلاً كل الممارسات السياسية والدينية التي تتوسل إلى أهدافها بوسائل القتل بصورة عامة، ناهيك عن القتل العشوائي للمتهم والبريء، أو ارتهان الإنسان والمساومة على حياته أو ابتزاز ذويه مقابل هذا الحق الذي لا يتصرف به القانون أو السلطة إلا في حالات نادرة ومقننة تقنياً يصعب معه تكامل القرار القضائي، ومن جهة الفقه الجنائي الإسلامي، فإن قاعدة ((درء الحدود بالشبهات)) التي هي أصل لحق المتهم بان يفسر الشك والشبهة لمصلحة البراءة وليس للإدانة فإنه باب من أبواب تضيق سلطة القضاء على حق الحياة.

و يتفرع عن هذا الحق الكلي حق الإنسان في أن يعيش في بيئة نظيفة غير ملوثة بكل إشكال التلوث وهي - كما هو معلوم - التزام الدولة والمجتمع ومؤسساته المدنية وكذلك مسؤولية الأفراد لذلك يتوجب أن يُدرس ((فقه البيئة)) كواحد من مباحث الفقه المعاصر لأن حق الإنسان في بيئة سليمة حق مكتسب، تتوزع الالتزامات عنه على عدة تشكيلات ((الدستور، البرلمان والسلطة التنفيذية، والقضاء، والثقافة، ومؤسسات الوعي الاجتماعي، والمؤسسات المدنية والأفراد، ويتناول حيزاً مهماً من الدراسات الجغرافية والصحية والشرعية والقانونية والإعلام، والطاقة، والهندسة وتشارك التخصصات الجامعية شراكة صميمية في خلق وتحقيق الالتزام بهذا الحق، وفي الشرع الإسلامي عشرات بل مئات الشواهد والنصوص التي تفرض هذا الحق على شرائح الالتزام به. لأنه مرتبط بحق الحياة.

ومما يتفرع عن حق الحياة: حق العلاج المجاني والضمان الصحي للناس - بالتناسب مع قضايا الأجور والأسعار، فكلما كانت الأجور منخفضة توجب على الدولة أن لا تفرط بحياة الفقراء الذين لا يستطيعون سداد نفقات العلاج ويجب ألا يتوقف الأمر على الطب العلاجي، بل لابد من توفير مستلزمات العلاج الوقائي الذي يقلل من

كلف العلاج السريري ويقلل من الهدر البشري ونسب الترددي الصحي.

وحينما ندرك أن طبيعة الوضع الدولي، والإمكان المتكرر لحصول الكوارث فإن للفرد كامل الحق في حمايته من الكوارث وتجنب آثارها أياً كانت، لذلك فمن حق (الإنسان) عموماً المطالبة بإنهاء موضوع التسلح بأسلحة الدمار الشامل والالتزام الفعلي الصادق بهذا الحظر لكل حكومات العالم وإنهاء المظاهر المسلحة في المجتمعات المدنية.

ومن تفرعات حق الحياة: حق الإنسان في توفر الغذاء السليم الصالح للاستهلاك البشري، وكفالة الدولة للبطالة وحق الفرد على الدولة في إجراء تنمية اقتصادية تمنع أو تخفف كوارث الفقر وسوء التغذية، وذلك برفع معدلات الزيادة في إنتاجية العمل واستغلال الطاقات البشرية بزيادة وتعميق وتطوير التأهيل العلمي والمهني والتشديد على المواصفات القياسية للمنتجات الاستهلاكية.

إن الفقه الإسلامي معني أن يقرر هذه الحقوق ويضمن مصداقية تطبيقها من خلال الرقابة الدستورية على تشريع القوانين، والرقابة التشريعية على تنفيذ القوانين، والرقابة الوطنية الشاملة على أداء وسائل الإعلام ومنع أية دعاية للتعصب والحروب والكرهية والاشتباكات المسلحة وأية دعاية لأبيولوجيات التطهير العرقي والمذهبي والديني لارتباط ذلك كله بحق الحياة.

وهذا يتم بفعالية إذا تبنت الجامعات بإصرار تعميق هذه القيم في نفوس وعقول وضمائر طلبتها لكي تتحول المعرفة هذه إلى وعي ويتحول الوعي إلى قيم فاعلة وقوية ويرسم السلوك تبعاً لتلك القيم، والذي اعتقده أن المنظومة العقائدية الإسلامية أقدر من الفلسفات الغربية على إنتاج مثل هذه النماذج من الهرميات القيمة.

٣- حق العقلانية:

ربما حسم الخلاف في قضية أن الإنسان كائن مفكر حسماً فلسفياً ومعرفياً وبيولوجياً.

فللعقل إطلاقان:

الأول: كونه الأداة البايولوجية التي يفكر الإنسان بواسطتها.

والثاني: التراكم المعرفي من التراث الوطني الذي يشكل القيم الفاعلة لسلوكه^(١).

والإطلاق الثاني يقتضي أن العقل المعرفي يصوغه التراث وتحده الهوية العقائدية، فيصبح التراث مرجعية العقل أو الحلقة الرابطة بين إنتاج الموقف، وإشكاليات الواقع (الأفكار، الأشياء، الأشخاص) لذلك ينتج عن هذا التزاوج حقان أحدهما ضرورة حماية التراث وتحصين الهوية الحضارية، وثانيهما حق الأجيال في محاكمة هذا التراث ونقده وتصويبه والإفادة من جزئياته المتحركة، وكذلك حقه في إعادة إنتاجه وتحديث خطابه وإيجاد معياريات لنقده^(٢).

وهذا لا يتم إلا إذا استوفى الإنسان حقه في التعلم (كماً ونوعاً) باكتساب المعرفة، والتنمية العقلية البرهانية، والجامعات هي المراكز الأكثر تحملاً للمسؤولية في هذا لأنها مؤسسات (ممنهجة)، تعاونها في ذلك الثقافة ووسائل، الإعلام وغيرها من مؤسسات خلق الوعي وصناعة الرأي العام.

وإذا كان مصطلح ومفهوم أسلمة المعرفة محاولة لإعادة ترتيب العلوم الإنسانية على أساس قيم التوحيد التنويرية، فإن الربط بين تعلم واكتساب مهارات التقنية التطبيقية وكيفية استخدامها -إنسانياً- يعد بدرجة الاهتمام بأسلمة علم الاقتصاد أو الاجتماع أو نظرية المعرفة لذلك من حق الفرد على المؤسسات الجامعة أن تعلمه كيف يتحسس عقلاً وجود الظواهر والإشكاليات تحسناً مبكراً- لئلا تتفاقم آثارها وكيف يتعامل معها علمياً وعقلاً وموضوعياً، وكيف يحول أبحاثه إلى مشاريع لتحسين الأوضاع العامة للمجتمع، وعلى هذا ينبغي أن تتوجه الأبحاث -بأية مستوى- توجهاً صحيحاً - إلى مشاكل المجتمع محاولة حلها وتطوير أداء الكفاءات في فك عقد ارتباطاتها وإعادة الارتباط بما يحقق إنتاجية عقلية وتجريبية وتقنية واستخدمية عالية.

إن أسوأ ما في تشكلنا التاريخي هو العزوف عن الاجتهاد، الذي جعله الله قرين

(١) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي ج ١٦٧.

(٢) ظ أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الرابع جدل التراث وعلمانية الغرب ص ٣١.

كتابه الكريم وحث عليه فقد ضيقه فهمنا وجعله فقط في مجال (الفقه)، في حين كان ينبغي أن يترسخ في كل العلوم، فالعلوم جمعياً تحتاج إلى خلق المجتهدين في نطاقها، وحينما أغلق بقرار سلطاني في القرن السابع ضيعناه حتى في أضيق نطاقه.

والآن: ينبغي للجامعات في عالمنا الإسلامي أن تسعى نحو تمهيد الأرضية لممارسة الاجتهاد في اختصاصات المعرفة كافة، وان يؤسس لها حق التمتع بمزايا الابتكار العلمي، فيكون الاجتهاد مصطلحاً جامعاً لقضايا الإبداع، وعلى هذه الخلفية لابد أن تحترم الحقوق الفكرية.

وحتى نسعى نحو اكتشاف نقطة التوازن بين حق الإنسان في حماية تكونه التاريخي من الاغتراب والاستلاب، وبين ضرورة الانفتاح على الانجازات المعرفية والمنهجية للأمم الناهضة لابد من سن وتشريع حق الإنسان في التفكير بلا قيود، وحقه في المساءلة بلا حدود، وحقه في الحوار بلا كوابح ولا سلطات معرفية قامعة فإذا وفرت الجامعات للأكاديمي معرفة المبادئ العلمية والأخلاقية للحوار، ومرسته عليها بالحياة الجامعية نفسها، فلا بد من تأسيس وتطوير وتطبيق ((برهانية التخاطب)) ولا بد من تأسيس وتطبيق وتطوير الحقوق في الفكر والدين والمذهب والاتجاه السياسي، ولا يجوز مطلقاً أن يتعرض أحد للإكراه لكي يعتنق فكرة ما، وعلينا ألا نقيد هذه الحقوق حتى بنص دستوري.

إن اتجاهات المعرفة الجامعية حالياً يجب أن تمازج بين الحقوق والوعي والتقنيات والهاجس الإنساني، والتجريب والعقلانية، والتراث القابل للنقد والمعاصرة بخطاب برهاني.

إن واجب الجامعات حالياً: أن توجد إنكاراً نفسياً يصل إلى حد الاستياء من ممارسة العنف، والدجل، والخرافة، والعقل الأسطوري والكارزميات، والشعاراتية، وفقدان المضمون والانكفاء على الذات، والاغتراب الاستلابي باكتشاف حقيقة التوازن.

٤ حق الفرد في مجتمع مدني

أحكم التطور الحضاري الطوق على المجتمعات البدوية، وتقلصت أعراف الريف

واتجه النمطان نحو المدينة بنظامها الاجتماعي والمعماري والمؤسساتي ولا تزال بقية شكوك تتجه نحو تصور التصادم مع مفهوم المجتمع المدني وعلى خلفية السجل الأوربي في أنه نقيض المجتمع الديني استناداً إلى النزاع بين الكنيسة والمدينة الأوربية فإن نقل هذه الإشكاليات من رحم التجربة الأوربية نقلاً تسطيحياً إلى التجربة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية يعد سفاهة علمية.

إلا أننا نعتقد بعد التعرف على أصول التكون الفلسفي لمصطلح المجتمع المدني أنه عبارة عن آلية تنظيمية وليس فلسفة عقائدية حتى يتصور فيها التقاطع فالمدينة تشكل جديد لمجتمع إنساني يختلف عن (البداءة والأرياف) ويحتاج هذا التشكل إلى مؤسسات يخلقها أفراد المجتمع نفسه خارج هيمنة السلطة التنفيذية، وتؤسس هذه المؤسسات على أساس حرية اتخاذ القرارات التكاملية مع الحكومة المركزية أو المحلية لتقديم المنافع للمجتمع، ومن تلك التجمعات المهنية والفكرية والروابط والاتحادات والنقابات. وبالتكامل ذلك تسعى إلى تقييد سلطة الدولة من خلال تحسين طرق الحكم وأساليب الإدارة وترشيد القرار والتوازن بين قوى المجتمع وقوى الدولة على أمل الوصول إلى تطبيق مشروع تحديني وحضاري من خلال المبادرة والمساندة والرقابة ويتوفر الاعتراف بهذه المؤسسات يكون للمجتمع حماية دستورية فلا تصبح قوى عزلاء أمام قوة الدولة، ولا تكون الدولة مجرد سلطة حاكمة إنما طاقة ايجابية للارتقاء.

إن هذا الحق لا يخرج من حيز التأمل النظري إلا إذا فكرت النخبة الجامعية في بناء مضمون ثقافي لمؤسسات المجتمع المدني يعتمد على إمكان المشاركة لكل مواطن بإدارة مجتمعه، وممارسة التحديث الحضاري والمدني.

وأول مؤسسات المجتمع المدني: الأسرة فلا بد من قراءة متوازنة لأحكام الأسرة وإعادة قراءة لفقهِ المرأة وتخليص هذا الفقه من الإسقاطات الاجتماعية البائدة، مثال ذلك المغالاة في الحجاب (النقاب). ومنعها من ممارسة العمل، والمشاركة السياسية والثقافية، وتقليل الحساسية إزاء تصرف المرأة بوصفها كائن إنساني له نزوعاته الإنسانية، وخلق المرونة في تسهيل الطبيعة التعاقدية للعلاقة بين الرجل والمرأة على أساس الزواج الشرعي، فلا تتدخل الأسرة إلا بالتوجيه والإقناع فليس للأسرة سلطة

قانونية في سلب المرأة حقها التعاقدية في مجالات العمل المدني، أو الأحوال الشخصية، أو الدستوري. لكن مقابل الالتزام الشديد بمنع الجرائم الجنسية والأخلاقية، أو الاعتداء على الحقوق التعاقدية للزوجين، إن المرأة حالياً تحتاج إلى حماية المجتمع من النزعة الأبوية والذكورية غير المستندة إلى قانون، وتحتاج إلى حماية القانون لها، بالتشريع لبيئة جنسية سليمة وصالحة لحماية النسل من ذلك الإقرار بحق الدولة في تشجيع تحديد النسل وتحسينه ووضع البرامج للرعاية الأسرية للأولاد في سن ما قبل المدرسة، وإيجاد ثقافة أسرية تتضح فيها الحقوق والواجبات. لأن الأطفال شخوص المستقبل القريب وهم الذين سيرثون كل انجازات الجيل الأسبق فلا بد من تأهيلهم لحمل الأمانة، لذلك لا بد من إعادة قراءة عناية منظومة الحقوق الإسلامية بالطفل لاسيما ((من تعرض إلى فقدان أحد الأبوين أو كلاهما لأي سبب)). لتأكيد مقاصد الشريعة للنزعة التقدمية المستقبلية في الإسلام.

وكذلك: سن وتشريع حقوق الشباب من التأهيل النفسي إلى العلمي والمهني إلى التأهيل للمشاركة السياسية الايجابية الواعية والمنظمة والمعطاءة إلى تهيئة الفرص لاستثمار طاقاتهم في مختلف القطاعات، لان حشرهم في فرص القطاع الوظيفي إشكالية نفسية ومهنية كبرى، فلا بد من فك الارتباط بين التعليم وقطاع العمل فالتعليم والتأهيل ملكة وقدرة، يمكن توظيفها في قطاعات العمل كافة. فكلما سنحت الفرص للشباب أن يتعلموا من الجيل الأسبق بأخلاقية عالية- وشجعوا على ممارسة مهام الخط الاجتماعي الثاني كلما كانت صورة الغد أفضل وذلك باكتشاف نقطة التوازن بين حقهم في المشاركة والتزامهم بأخلاقية احترام الجيل الأسبق.

٥- الحقوق المالية

المال عصب الحياة، والنفس الإنسانية مخلوقة على نزعة الاستئثار. أين نقطة التوازن بين الزهد السلبي، والاستئثار السلبي. على فلسفة الاستخلاف (المال ملك الله)، والإنسان مستخلف والكون مسخر وقد وفر التراث لائحة اكتساب الثروة، ونص الدستور الإسلامي على قداسة الملكية وحمايتها، إلا أن الخلل الذي نعيشه أن التصور النفسي والشرعي لمدى القدسية للمال العام أقل من مدى قداسة المال الخاص. وهذه

الإشكالية مهمة في البناء الجامعي وحتى البناء الديني بل بعض القراءات الدينية تمنح (الشرعية) لانتهاك المال العام أو استباحته وتقلل من أعباء الوظيفة الاجتماعية على المال الخاص.

فالمال العام كما يلزم أن يسان من الأفراد يجب أن يسان من السلطة والحقوق المترتبة على المال الخاص كما هي معيار الالتزام، فمصارفها وأولياء الصرف عليها مسؤولون أمام المجتمع في كيفية إنفاقها لذلك: فحق المواطن في الاستثمار المشروع حق دستوري، على الدولة أن تمنع حتى في حالات التزاحم الاستثمار الأجنبي إذا أضر في حقوق الاستثمار الوطني إن لم تشجع الأخير.

ومن حق المواطن على الدولة ألا تنتهج سياسة التضخم النقدي، ولا بد من مراجعة دقيقة لمعادلة التوازن بين الأجور والأسعار.

ومن الحقوق المالية حق الإبداع والملكية الفكرية وحق إنشاء المؤسسات المصرفية، ومؤسسات تشغيل المدخرات وحمايتها من العسف الضريبي، وتنقية السوق من مشكلات الاستغلال والاحتكار والغش، وفقدان المميزات القياسية للسلعة.

ومن حق المواطن: ألا تساهم الدولة ومؤسساتها في غض المتابعة عن الرشوة والابتزاز والمساومات غير الشرعية حماية لحق الإنسان في التصرف بأمواله، كما أن من حقه أن تتوفر له قاعدة بيانات للاستثمار وهذه كلها حقوق مهمة في التأسيس النظري لمنظومة الحقوق.

الخاتمة

- ظهر من بنود المشروع وطبقاً للنصوص والاجتهادات والمقاصد أن الإسلام: مشروع حضاري تتعاقد في تركيبه الرؤية الفلسفية الكونية والمنظومة الحقوقية والمعايير الأخلاقية، تعاضداً لا يفكك، يعكس الرؤى الغربية التي غالباً ما تنفصل عنها الرؤيا الكونية.
- ومن ميزات المشروع الإسلامي: انه يعتمد على درجة من الثوابت (في النصوص، والمقاصد) بحيث لا يدع للانفعال بالتطورات ما يلغي ضوابط هذه الثوابت على العقل والسلوك فوضع المقاصد الضرورية الثابتة والحاجية والتحسينية بصورة متحركة يعبر عن السمة التقدمية المستقبلية في المشروع الإسلامي لصالح الإنسان.
- وإذا كان الغرب يجعل التعددية المشروعة ضمن (مصالحه الوطنية والإقليمية) ولا يسمح بتعددية تنال من جوهر تلك المصالح، ويسمح أن تتغير تبعاً لتغير المصالح -فهى عرضة للتغيير-، فإن المشروع الإسلامي جعل التعددية مشروعة طالما هي في نطاق ثوابته العقلية التي أمضاها الشرع والعقل فلو نزعنا عنها إمضاء الشرع فلا يؤيدها العقل مطلقاً بصرف النظر عن أيديولوجية ذلك العقل.
- وإذا كان حق الحياة حقاً مقدساً عند المسلمين، فإن قداسته تشملهم وتشمل غيرهم على حد سواء، فحق الحياة للإنسان مطلقاً مصون في الشرع الإسلامي، أما حق الحياة في النظرية الغربية لحقوق الإنسان المدون فقد دلت مصاديق وتجارب كثيرة على إن المرتكز الذهني مؤسس على أسس عنصرية لا تعطي حق الحياة للإنسان غير الغربي أهمية معتبرة، إلا بالقدر الذي توجبه الضوابط كالإعلام، والرأي العام، وسياسات الأحزاب المتنافسة على السلطة، وربما توفر الكيانات الغربية الأمن لمواطنيها لكن على حساب مصادرة أمن الشعوب المستضعفة واستعمال العقوبة الجماعية والاستعمال المفرط للقوة تحت طائل ما يسمى بـ((مكافحة الإرهاب)) تحقيقاً لأمن ((النادي المسيحي الغربي)). ومثل ذلك في موضوع البيئة فإن الإفراط في الصناعات ذات العوادم وصناعات الأسلحة ووسائل التدمير والمشعات ودفن النفايات الإشعاعية في عالم دول الهامش دل على أن

رؤية الغرب لبيئة نظيفة رؤية ناقصة وانكفائية في حين أن قضية البيئة في التصور الإسلامي قضية غير قابلة للتجزئة والتفكيك.

• وفي جانب حفظ العقل، فالممارسة التطبيقية الغربية لا تستطيع أن تنكر أن وسائلها الإعلامية أصبحت وسيلة للتضليل وخلط المفاهيم وتزييف الحقائق وغمط الفضائل، وكذلك ما نلاحظه من تسخير التقنيات المعلوماتية لأغراض استخباراتية، وكطرق فعالة في الغزو الثقافي، وتصديق الهوية الحضارية وتضييع تراث الأمم، وامتلاك ما تجده صالحاً لمتاحفها، وإغلاق الطرق لنقل المعرفة والعلم على دول الهامش، وإيجاد فاصلة بين شعوبهم وشعوب الدول المتخلفة في حلقات التقنية، والتطور المدني.

• ظهر أن تعطيل تفعيل قضية الاجتهاد والإبداع بتشجيع القوى الظلامية سراً، ومحاربتها علناً - متى ما اتجهت بظلاميتها إلى الغرب، فما دامت تمارس ثقافة التخلف في بلدانها فهي محط رعاية وحماية من الغرب، ومتى تطلعت إلى ممارسة تضر مصالح الغرب في بلدانها أو بلدان الغرب هوجمت بقسوة مع بيئاتها الاجتماعية كافة هجوماً شاملاً لا يفرق بين الناس، ومع هذه الوسائل تدفع بالاتجاه التغريبي إلى حد القطيعة الكاملة مع التراث الوطني ن بحيث توجد (مجاميع) تدعو إلى الانفصال النفسي والمنهجي والثقافي مع الصيرورة الحضارية لتلك الأمم ومهاجمة أشكال سلطة التراث لكي تتذرع هذه السلطة دائماً لتمد عسفها بأنها مستهدفة من الغرب وتقمع الآلة الغربية السرية كل نزعة مستنيرة حوارية برهانية الخطاب بوسائل غاية في الابتكار والسرية تطبيقاً لنظرية صدام الحضارات.

• أما في جانب (حقوق المرأة) فإن الغرب يعاني من انفلات لا يمكن إعادة السيطرة عليه إزاء -تنظيم المجتمع - على وفق المؤهلات الفطرية للإنسان رجلاً أو امرأة بما يؤدي إلى تفكك الأسرة، وما يترتب على ذلك من أمراض اجتماعية ومشكلات إنسانية غاية في الخطورة مثل التشرد والإدمان والجريمة، وقد أدى ذلك إلى تعميق الفرادية في التصور والسلوك، وانتشار الأمراض النفسية وبيئات الانحراف بمختلف أشكاله. وتحاول أمريكا وأوروبا نقل هذه المشكلات لمجتمعاتنا.

• أما المال: فإن الحقوق المالية - يحددها السوق والقدرة على الاستهلاك، وما

العلاجات للنتائج السلبية الحاصلة في أوروبا إلا بسبب ضغط المعارضة السياسية (للحزب الحاكم) وليس بسبب مقتضى المبادئ النظرية التي تؤمن بها الدولة. لذلك نحن بحاجة إلى أن نفهم مشروعنا الحضاري من خلال تمكين الجيل من فهم الحقوق المكتسبة ونفهم المشروع الغربي ونأخذ منه ما يعمد مشروعنا، ونبشر الغرب بمشروعنا لاعتقادنا أن حضارته على حافات التصدع وإن البديل هو المشروع الإسلامي الحضاري لحقوق الإنسان.

- لا يختلف اثنان حول أهمية حقوق الإنسان والدور الفاعل لتلك الحقوق إلا أن القبول بها لا يستلزم القبول بالأسس الفلسفية الأوربية حصراً لتلك الحقوق.
- إن القبول بعالمية حقوق الإنسان لا يسوغ تعميم ثقافة غربية أحادية المنشأ على العالم بأسره، وفرض قيمها واعتباراتها وجعلها مقياساً للحقيقة ومعياراً للتقدم. كما لا يمكن التمسك الإنكفاني بالخصوصية الثقافية حتى تصادر بعض حقوق الإنسان تحت تلك الذريعة بتفسير الحقوق الأساسية تفسيراً إيديولوجياً ظلامياً على أننا يجب أن لا نهمل أية لائحة لحقوق الإنسان، بشرط أن ندرسها غير منفصلة عن السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي التي ولدت فيه.
- إن الجامعات في العالم الإسلامي هي المعنية بصورة أساسية في تنوير العقل الشبابي بهذه الحقوق وتمكينها من التدريب على استيفائها بالوسائل الحضارية. على برنامج مخطط ومدروس بعناية فائقة، بحيث يعد التأهيل نفسياً ومعرفياً ومنهجياً وحقوقياً مسؤولة الجامعات بالتساند مع مؤسسات المجتمع المدني لذلك يتوجب على التعليم الجامعي أن يفكر بإبداع ويطبق بعناية ويتأكد من مخرجات التفكير والتطبيق رصد السلوكيات على شرائح الطلبة أثناء الدراسة وبعدها بالمتابعة العلمية المعروفة.

الفصل السابع

قيم العقل الطعري الإسلامي
المعاصر وإشكالية الأبناء

النصير المركزي للبحث

لكل أمة تطلع إلى مشروع حضاري، يخرج مجتمعاتها من وضع اختلال التوازن القيمي إلى وضع التوازن بين عوامل الارتقاء الذاتي وعوامل الدفاع عن الوجود؛ بحيث ينشط هذا التوازن في عالم التطبيق^(١)، ولكل مشروع حضاري أيا كانت طبيعته وسماته جذر معرفي متراكم، وإن تفاوت عمقه التاريخي، ومتى كان الجذر أقدم كان أكثر تركزاً. فللمصيرورة التاريخية للمعرفة التي تتحول إلى عقل قابل للنقد والمساءلة آثارها التي تنتجها أحداث تاريخية متلاحقة ومستمرة، تعمل في خياراتنا المعاصرة، وترسم مواقفنا إزاء الأحداث والأفكار والمفاهيم، وتوجه أعمالنا الفردية والمؤسسية^(٢).

وينشكل العقل المعرفي من المعتقدات والتشريعات والأعراف والتقاليد والقيم المتوارثة؛ ليكون بمجموعه معياراً للتفهم المعاصر، وأساساً للخطاب السياسي والحضاري، وخلفية للاختيار بين بدائل الموقف إزاء موضوع واحد^(٣).

ويعدّ الدين من أبرز عوامل تشكيل العقل المعرفي، لا سيما في منطقة الشرق الأوسط؛ لأنّ الإسلام هو المكون الأساس لثافة شعوبه حتى لغير المعتقدين له؛ لأنه صاغ المناخ الثقافي، وأوجد مساحة للتمازج والتعايش بين ثقافته وثقافة وعقائد المتمين إلى غير دين الإسلام^(٤).

لا يعزى التشكل السالب - فيما أعتقد - إلى أساسيات الإسلام أو نصوصه الرئيسة الأولى، إنما إلى قراءات الفقهاء والمنظرين والمفكرين لتلك النصوص، ففي طول

(١) د. عبدالأمير كاظم زاهد: أزمة المشروع النهضوي / بحث في المؤتمر الفلسفي العربي الثاني (بيت الحكمة) ص ١١٣.

(٢) د. طه عبدالرحمن: تجديد المنهج ص ١٩.

(٣) د. محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (١) ص ٩.

(٤) د. عبدالأمير كاظم زاهد: التراث وعلمانية الغرب / المؤتمر الفلسفي العربي الرابع (بيت الحكمة) ص ٧٢.

تاريخ تكوّن الثقافة المبتنية على أساس تلك النصوص الأولى، تأسست مدارس واجتهادات ونزعات فكرية وتوجهات وتيارات. ويُعدّ أمراً طبيعياً أن نصاً شمولياً مطلقاً من محددات الزمن والمكان والمستويات الحضارية والبيئية مثل النص القرآني أن يُقرأ قراءات متعددة، وتتناوله اجتهادات متعددة، لا سيما وقد مرّ عليه زمن طويل تجاوز الخمسة عشر قرناً.

وعلى ما تقدم فلا يختلف إثنان في مكونات هذا الواقع المعرفي أو في مسبباته، ولا يختلف أحد في أن القضية في (قراءات الإسلام) التي أنتجت ظروف التلقي له من جراء عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية، بيد أن إشكالية البحث تدور حول أن هذه القراءات هي التي أنتجت عقلاً معرفياً قد أصبح فيما بعد المنظور والزاوية التي تحدد اختيار الموقف، فبقدر ما تكون القراءة برهانية موضوعية إيجابية منفتحة يكون الموقف المختار مثلها، وبقدر ما تكون انغلاقية منكفئة تتوهم احتكار الحقيقة والصحة يكون الموقف من جنسها، ولعل سؤالاً يرد هنا: لماذا الإسلام والشرق الأوسط؟

الإسلام والشرق الأوسط وخيار العنف السياسي

هل تعني هذه الثنائية أن الإسلام ثقافة تولد الإرهاب؟

أقول: كلا، لا جنسية للإرهاب والعنف السياسي والعقائدي ولا دين له. نعم، للإرهاب ثقافة ربما تتصل بالدين تأخذ منه مشروعيته^(١)، إلا أن الواقع الحالي وطبيعة مسارات الصراع بين (مجتمعات الشرق الأوسط) وهيئات الدول الغربية والنادي الديمقراطي المسيحي، يفرض تحديداً للبحث نضجه بالسياق الآتي:

إن الطبيعة الدينية للإسلام طبيعة ممتزجة، غير قابلة للفصل في مكوناتها العقائدية والتشريعية والأخلاقية، فهو المعادل لوجود الإنسان بكل مسارات حركته ووجوده، وهو الذي يمنح التصور الكوني، ويضع نظرية تفصيلية ومحددة في التكليف بشكل شامل لأنماط السلوك.

وفي الإسلام هرم معياري ضابط ومنضبط، بعكس المسيحية ذات الأفق الاعتقادي - على الأقل في أزماننا المعاصرة - دون التشريعي. أما اليهودية فهي دين ذو نزعة لا يلتفت فيه إلى صحة اعتقاد من كانت أمه يهودية، ثم هو دين يدعو إلى تحقيق سيادة اليهود على العالم كله بالوسائل كافة، أما الاتجاهات الفكرية العلمانية فهي تهمل الجوانب الاعتقادية الكونية، وتركز على (قوانين المجتمع المدني)، بلا تقييد لحرية المعتقد والدين.

فالإسلام إذن، يختلف تماماً في تأثيره على صنع الإنسان؛ لأنه يرتبط به ارتباطاً صارماً لا مجال عنده لاتخاذ موقف دون العودة إلى موازينه وأصوله، وحيث أن

(١) د. عبدالحسين شعبان: إرهاب الإسلام أم إسلام الإرهاب ص ١٨٣ / بحث منشور في مجلة المعهد - لندن

موازينه وأصوله لم تبق في حدود النصوص الأولى المؤسسة، إنما تجاوزتها إلى نصوص اجتهد الإنسان فيها على أساس من تلك الأصول الأولى، فألحقها التاريخ بالنصوص المؤسسة، فصارت منظومة معرفية ثم تحولت إلى عقل معرفي ثم قيم معيارية تكمن وراء كل تصرف، ومنها ممارسة العنف السياسي والعقائدي. وهنا نتساءل:

ما صلة القيم المنتزعة من التراث والدافعة للعنف؟

الجواب: هناك صراع تاريخي بين مصالح الغرب وحقوق مجتمعات الشرق الأوسط، متى تم التحسس بالخطورة عليها، استعان الشرقي بقيمه وقراءاته التراثية لكي يكون شرعية للمواجهة^(١)، ولعل هذه مقدمة (هي المدخل الأول) للإجابة عن: (لماذا الإسلام والشرق الأوسط)؟

فالصراع التاريخي على الموارد والنفوذ وطرق التجارة شكل تحدياً مزدوجاً، زاده تراحم وتدافع بين نظرية التبشير المسيحي، ونظرية الدعوة إلى الإسلام، فأوجد تعارضاً فيما بينهما (الغرب والشرق). وعلى تخوم أوربا الجنوبية وتخوم العالم الإسلامي الشمالية نشأ تلاقح واحتكاك، أثر في قراءة كل دين لنوع العلاقة مع الدين الآخر من الناحيتين الفلسفية والاستراتيجية، أي النفوذ والهيمنة السيادية. فتنامى شكل العلاقة على اتجاهاين: الأول (المواجهة الفكرية)، والثاني (المواجهة لأجل مدّ النفوذ على حساب الآخر). ولم ينشأ تطلّع أو نزوع نحو علاقة تكامل وتعاون وحوار وإنهاء الهيمنات.

فقد ظهرت المنافسات السياسية الحادة من فتح القسطنطينية، وظهرت في شكل الدعوة للسيطرة على القدس التي تطلبت السيطرة على بلاد الشام تحت دعوى حماية المسيحيين من إكراهات المسلمين، وظهرت استثمارات القوة في منتصف القرن التاسع عشر، والقرن العشرين، مما سمّى بالاستعمار الغربي للعالم الإسلامي. الهدف منه نهب ثرواته إلى جانب ظهور عدد من الدراسات الاستشراقية لمهاجمة ثقافة المسلمين وعقيدتهم^(٢). ثم ظهرت في شكل إقامة حكومات قطرية رافقت تجزئة

(١) عبد الأمير كاظم زاهد: إردات الهيمنة (قراءة في فكر أركون) / بحث في مؤتمر الجمعية الفلسفية الأردنية - عمان ٢٠٠٢.

(٢) اليونسكو العربي: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ج ١ ص ١١٧.

وتفتتت العالم الإسلامي، وتم تنصيب حكومات تتخادم مع التطلعات الغربية، وهذا كله ولد أصلاً علاقة صراعية تتصاعد باتجاه المواجهة الحادة والساخنة، والتي وجدت نفسها مضطرة لقراءة التراث الإسلامي من جديد؛ لاستنهاض أية دافعية تخدم تلك النوعية من المواجهة، التي بدأت في نهايات القرن العشرين تتلمس وسيلة للتغلب على صعوبات عدم التكافؤ بين القدرات الغربية، وقدرات المواجهة لدى شعوب الشرق للهيمنة الغربية، فاخترت الإدارات الغربية استخدام القوة المفرطة والحروب المدمرة، بينما اختارت بعض أشكال (المقاومة الإسلامية) طريق القتل الجماعي مضطرة، مما سمي مؤخراً بالإرهاب، الذي حاولت الولايات المتحدة الأمريكية نقله من الساحة الأمريكية - الأوربية إلى مكافحته على أرضه، فاخترت أفغانستان والعراق، وربما ستختار بلداناً آخر ساحة لتصفية (قدراته) وتجفيف منابعه، وكلا المطالبين، أي مطلب تبدل السياسة الأوربية - الغربية من سياسة العنف والقوة والنهب والاستغلال واحتكار التقنية^(١)، ومطلب السياسة الجهادية السلفية لدى معتقي نظرية الإسلام الجهادي في الشرق الأوسط، صعب.

فهل ستسهم بحوث وتأملات وأفكار ونظريات الحكماء من المفكرين إلى إبدال هذه الأنماط من العلاقات بين الشمال والجنوب وحضارتيهما؟

وهل يمكن فتح نافذة من النور أمام ايدولوجية يشترك الغرب والشرق في تبنيها من خلال مبدأ حوار الحضارات، ونقد تراث كل منهما لفتح الطريق أمام استراتيجيات جديدة تتطلع إلى مجتمع عالمي إنساني تربطه علاقة المصالحة والتعاون والتكافل؛ لمواجهة كوارث البيئة في أوروبا، والمجاعة في إفريقيا، والتخلف في آسيا، وتنتهي باعتمادها سلوكيات الاستباحة الغربية لمقدرات شعوب الشرق، وتحريم استخدام القوة وأسلحة الدمار، كما تحرم سلوكيات القتل الجماعي العشوائي لأسباب سياسية وعقائدية، مقابل بقاء العلاقة صراعية تغذي دوامة العنف والعنف المضاد، وبينهما ستضيع تنمية الإنسان وتقدمه، ويشيع الخوف والرعب، وينعدم الأمن الدولي؟

وسوف لن يكتب النصر الحاسم لأحد الطرفين طالما استطاع الإنسان - في الغرب

(١) صموئيل هتفون: صدام الحضارات ص ١٦٩.

والشرق - أن يستخدم التقنية استخداماً للموت وليس استخداماً للحياة والسلام، فهل من اكتشاف لقيم جديدة في ثنايا تراث أوربا، وتراث الشرق معاً مما يحفز على الخير والتعاون وفتح الآفاق الإنسانية، والتعامل مع المصالح على موازين الحق والعدل الدولي بأفق أرحب من الانكفاء العرقي أو الديني أو الجغرافي، أو الاستراتيجي؟ وهل من تجليات إنسانية لثقافة الأديان ونظريات فكر الإنسان بحيث توظف في هذا المجال للوصول إلى مجتمع عالمي معافى من الدمار والحروب والقتل والتجريح، (الذي عانى الشعب العراقي من نموذج قاس منه والذي سمي بالحصار الاقتصادي على الضحية دون الجاني؟

هل من سبيل للتنازع عن ايدولوجيات الإحباط، والقراءات المأزومة للمركب (المصالح - الثقافة) الذي يفرض ثقافة من خلال إكراه السلاح أو يدافع عن عقيدة أو مصالح من خلال وسيلة الموت الجماعي غير المميز بين المذنب والبريء؟ هل ازدهار أمة على حساب إفقار أمة استراتيجية يكتب لها الديمومة؟ هل (نظرية) إصلاح الشرق الأوسط من الخارج وسيلة للمصالحة أو وسيلة للإخضاع؟

وهل في الإسلام نص أساسي يولد الإرهاب؟ أم القراءات الانكفائية له تولده لا سيما حين يتساند معه ظلم الدول الكبرى لشعوب الشرق الإسلامي الفقيرة، ثم ظلم الحكومات في بلدان العالم الإسلامي لشعوبها المضطهدة، واعتماد سياسات التعسف إزاء توجهات تراثية يتمثل ذلك بإبعاد وإقصاء التيارات الإسلامية حتى لو كانت معتدلة ومستنيرة وعقلانية؟

هل التخلف الاقتصادي والبطالة، والإثراء الهائل لفئة قليل أو الإثراء الهائل لدول الغرب على حساب اقتصاديات الشعوب المظلومة دافع لممارسة العنف في العالم الإسلامي؟

هل يحتاج العالم الإسلامي إلى تطوير اقتصادياته بالتعاون مع دول العالم المتقدم؛ لخلق دخول كافية تمنح من تداعيات الشعور بالإحباط، حتى يتساوى الموت والحياة، مما يشجع على العمليات الانتحارية؟

هل يحتاج العالم الغربي لأن يتفهم أن الأمن الدولي أصبح مسؤولية مشتركة بين دول العالم وشعوبه؟

من هذا العرض يتبين أن الأسباب الدافعة لممارسة العنف السياسي والعقائدي في بلدان منطقة الشرق الأوسط هي:

١- القراءات المتعصبة والانكفائية للإسلام، التي لبعضها ظروف وضرورة تاريخية، ولبعضها الآخر إكراهات معاصرة.

٢- سياسات الغرب تجاه منطقة الشرق الأوسط، وممارسة الحروب والتدمير ضد بلدانهم، ونهب ثرواتهم، واحتكار التقنية عنهم.

٣- تخلف اقتصاديات الشرق الأوسط إلى جانب سوء التوزيع في بلدانهم، وثراء العالم الغربي على حساب حقوق الحياة عندهم.

٤- المساندة الدائمة والمطلقة من أمريكا والغرب للكيان الصهيوني رغم ممارساته الوحشية وجرائم الإبادة الجماعية والتطهير العرقي، والإعراض والتمرد المستمر على الشرعية الدولية، وقرارات الأمم المتحدة، ومحكمة العدل الدولية.

٥- دعم الغرب للحكومات المحلية المتخادمة مع السياسات الغربية، ودعم توجهاتها القمعية والإلغائية، ودعم ديكتاتوريات السلطة في بلدان العالم الإسلامي.

٦- الحرب الثقافية الغربية ضد الثقافة الإسلامية، واشتراك وسائل تشكيل الرأي العام بتشويه صورة المسلم في العقل الغربي. وتأسيس وتطوير الاغتراب الحضاري لدى أبناء شعوب الشرق الأوسط.

٧- تشجيع الغرب (لمجموعات متطرفة) لتنفيذ مآربها الآنية، مما يجعل هذه المجموعات تتقوى فتقلب على سياسات الغرب فيما بعد. وكمثال على ذلك (مجموعات طالبان، ونظام صدام حسين الذي قام بدعم محايد للغرب).

٨- عدم المساهمة في التنوير الموضوعي للإنسان المسلم؛ لخلق توجهات منفتحة ومستنيرة.

٩- وبعد استعراض أبرز الأسباب ستتناول هذه الورقة جزءاً من السبب الأول وتحليلاً وتأثيراً وإشكالية لهذه الورقة.

أصول العقل المعرفي الإسلامي

النص القرآني وقراءات المفسرين

يشاطر الكثيرون من يرى أن العقل المعرفي العربي قد مرّ بمرحلتين، مرحلة ثقافة ما قبل الإسلام، ثم مرحلة الثقافة المؤسسة على النص القرآني، والأولى فيما يعتقد الكثيرون لم تترك أثراً واضحاً لسبب بسيط هو احتواء الثانية للأولى تصحيحاً أو إقراراً أو إلغاءً بحيث لم تعد واضحة الأثر.

أما الثانية، فإنها شكلت العقل المعرفي للمسلمين عرباً كانوا أو غير عرب على تفاوت في التمثل ونمط القراءة^(١)، وهذه الثقافة لها أصول أساسية أولية، الأصل الرئيس فيها هو (النص القرآني الموحى به)، وهو نص نزل خاتماً للنصوص السماوية ومعجزاً في صياغته، وجوهر إعجازه تعدد دلالاته بما يتوافق مع استمرارية الزمان وتعددية المكان (البيئات الحضارية) ومستوى الوعي البشري لحقائق الوجود، ويعتقد الكثيرون أن قضية المحكم والمتشابه^(٢) إنما جاءت في النص؛ لكي يستمطر كل جيل من علماء الأمة من النص الثابت في لفظه والمتعدد في دلالاته ومضامينه الموقف من كل إشكالية تستجد في واقع مجتمع أو بيئة، وإمكان النص الذي تتعدّد فيه القراءات يجعل منه نصاً مفتوحاً على التأويل، وتتعدّد فيه الرؤى، وكل رؤية وتمثل وتأمّل واستنتاج له جذره الذي يستند إليه، أي أنه يشتمل على قدر من المشروعية والمستند، ويبقى الحوار في مدى مقبولية الاستفادة التأويلية من النص^(٣).

وحضارة - مثل حضارة المسلمين - تنعقد في أصلها على نص مفتوح على التأويل توهم بأنها غير منضبطة، إلا أن الحق أنها أكثر ضبطاً من حضارة تقوم على

(١) د. عبدالأمير زاهد: أزمة المشروع النهضوي ص ١١٩.

(٢) الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٧١.

(٣) د. عبدالأمير كاظم زاهد: التأويل وتفسير النص مقارنة في الإشكالية / مجلة السدير العدد ٤، ص ٩.

أساس فكر بشري رائد متقدم على عصره، يلحق به سريعاً الجيل التالي فيتناول النص الأصلي المؤسس بالتحليل والتفكيك، حتى يصل به الحال في بعض الأحيان إلى مناقضة ذلك النص بالضد. أما النص الرباني فيبقى دستوراً ثوابته (الآيات المحكمة)، وكل التأويلات تجري على أساسه ومعاييره، لذلك فإن الحضارة الإسلامية في أصلها المؤسس تستند إلى (النص المنزل) أكثر ضبطاً، ويلحق به مشكلاً العقل المعرفي النص المفسر للنص المؤسس، سواء كان من السنة (وهو أعلى مرتبة) من النص البشري، أو من (آراء المفسرين) والفقهاء والشراح والمتكلمين، وعموماً فالكل يسهم بدرجات في تشكيل العقل المعرفي الإسلامي.

ولو راجعنا النص القرآني نجد فيه عشرات النصوص التي تدعو إلى التعاون والتكافل بين البشر، وتحترم تلك النصوص وتقدس حق الحياة؛ لأنها هبة الله للبشر، وإلى جنبها نصوص تدعو للدفاع عن الحياة والإنسان والوجود العقائدي، وحرية العقيدة ومصالح الجماعة المنضوية تحت منظومة الاعتقاد، ولو نظرنا بطريقة متوازنة لكلا المجموعتين من النصوص، فلا نجد حاكمية من النمط الأول، أي (آيات التعاون بين البشر) على (الآيات الجهادية)، ولا نجد العكس، فلكل من الوقائع أحكام خاصة بها، إلا أن قراءات المفسرين أوجدت حاكمية الآيات الجهادية على آيات التعاون بين البشر.

فالمفسرون المتممون إلى تموضع السلطة، والخاضعون لمقتضياتها ربطوا بين مصالح الدولة ومصالح العقيدة، أي أن كل تمرّد على الدولة أو إساءة لها إساءة للعقيدة؛ لأن منطلقهم كان حماية السلطة أكثر من حماية العقيدة، وجعلوا الجهاد لأجل عقيدة الدولة أكثر مما هو رد للعدوان على مجتمع العقيدة.

بينما المفسرون المتممون إلى (تموضع المعارضة) انطلقوا من التأكيد على حقوق الإنسان داخل الدولة أولاً، وهذا ألزمهم بالاعتراف بحقوق الإنسان مطلقاً، سواء المسلم أو غير المسلم؛ لذلك عاملوا آيات الجهاد على أساس أنه (قرار يتخذه حكماء يقدرّون فيه ضرورة وأهدافه ووسائله)، وعليه فالجهاد تكليف جماعي عند الشيعة، وهو تشريع للأمة وليس للأفراد، ولا يتخذ قرار الجهاد إلا بمراعاة مقاصد الشريعة (الأدلة

العليا)، وحكمة التشريع، وحسابات الجدوى، وليس تطبيقاً تجزيئياً للنص^(١) خارج هذه المكملات الضرورية لحيثيات القرار.

والعقل الشيعي وإن لم يبلغ علم المقاصد ولوجاً عميقاً، إلا أنه جعل قضية الجهاد خاصة مرهونة بـ(حسابات القدرة والجدوى والهدف البعيد والتداعيات)، واعتبره قرار الأمة وليس قرار الأفراد؛ لكي لا يتخذ الفرد أو المجموعة قراراً دون مشورة حكماء الأمة، ولا بد أن يجري تحت راية إمام شرعي له مؤسساته الدستورية، أما الدفاع الشرعي عن النفس أي ما يطلق عليه (بيضة الإسلام) فهذا له أحكامه الخاصة عند بعض فقهاء الشيعة، ويلحق بأحكام الجهاد عند غيرهم^(٢). ووسائل الجهاد والدفاع عند الشيعة متعددة لا تنحصر بالقتال، فمنها المقاطعة الاقتصادية، ومنها الحث على قطع الصلات الدبلوماسية^(٣).

ويرى مفسرو الشيعة أن قضية النسخ في القرآن قليلة جداً لا تتعدى آية أو آيتين (٤)، في حين يصرّ المفسرون من باقي المذاهب على مقولة النسخ ويتوسعون فيه، وثمره هذا الخلاف أن الآيات التي تؤكد على السلام والتعاون ادّعي عليها النسخ، لإحباط أثرها على العقل المعرفي الإسلامي، وكمثال على ذلك، قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا آذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً﴾^(٥)، والأمر الربّاني للنبي (ص) بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّثْ لَهُم بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٨). كل هذه الآيات ادّعي عليها النسخ بآيات الجهاد والقتال،

(١) الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الاجتهاد والتجديد ص ٩٢.

(٢) المصدر السابق نفسه ص ٩٤.

(٣) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة (رسالة فقهية علمية) ج ١ ص ٤٨٥.

(٤) الإمام أبو القاسم الخوئي: البيان في تفسير القرآن ص ٢٧٥، الزلمي: النسخ في القرآن ص ١١٨.

(٥) سورة البقرة: آية ٢٠٨.

(٦) سورة الأنفال: آية ٦١.

(٧) سورة النحل: آية ١٢٥.

(٨) سورة يونس: آية ٩٩.

وفسروا قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾^(١) بأنه التعارف، أي (معرفة الآخر) وليس التعامل (بالمعروف) الدالة عليه آخر جملة تأكيدية في الآية^(٢). بل، إن أداة النفي وإلغاءه بالاستثناء المفيد للحصر في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، يؤكد على أن إرسال النبي كان لإشاعة أخوة البشر، وتعاونهم بلا حصر بعقيدة أو عرق، وإلا فكيف تتحقق الرحمة من دون ذلك؟ وكيف تفهم لفظة (العالمين) إذا كان المسلمون جزءاً من (المجموع البشري) الذي يشاركنا الأرض والبيئة؟

لذلك حرم القرآن الكريم إفساد الأرض والإساءة إلى البيئة الطبيعية والبشرية فقال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾^(٤).

ثم جاء الأمر الرباني بالتعاون مع المجتمعات التي لم تدخل معنا في صراع

مسلح فقال: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٥).

ولو طالعنا تفسير الطبري^(٦) وابن كثير^(٧) والنيسابوري^(٨) من القدماء، ودروزه^(٩) من المعاصرين وابن عاشور^(١٠)، وآراء الشافعي وأحمد وابن حزم وغيرهم^(١١)؛ لوجدنا

(١) سورة الحجرات: آية ١٣.

(٢) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ج ١١ ص ١٢١.

(٣) سورة الأنبياء: آية ١٠٧.

(٤) سورة محمد: آية ٢٢.

(٥) سورة الممتحنة: آية ٨.

(٦) الإمام الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ج ١٠ ص ٢٤.

(٧) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج ١ ص ٣٣١.

(٨) النيسابوري: غرائب القرآن و رغائب الفرقان ج ٤ ص ١١٥.

(٩) محمد عزة دروزة: الدستور القرآني ص ٢٣٩؛ وله أيضاً التفسير الحديث ج ٧ ص ٢٩٨.

(١٠) ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير ج ٢ ص ٢٠٩، محمد أبو زهرة: نظرية الحرب ص ١٠.

(١١) ابن حزم: المحلى ج ٧ ص ٢٩٦.

أن قراءات هؤلاء جميعاً كانت قراءات (تموضعت حسب مقتضيات سياسة الدولة ومقولات السلطة).

أما الشيعة الإمامية، فإننا نرى أن الشهيد الثاني يؤكد على أن الجهاد لا يجب إلا مع عدوان الغير على المسلمين^(١)، وكذلك السياغي وصاحب البحر الزخار من علماء الشيعة الزيدية، وإلى حد كبير تأثر بهم الحنفية فنرى بعض هذه الآراء تسربت إلى مدوناتهم.

لكن القرآن (بوصفه نصاً حملاً للوجه) مما يمكن الاستفادة منه للوجه كافة، فلو أخذنا حزمة (موضوعية) من آيات في موضوع الجهاد وجعلناها حاكمة على الآيات الأخرى؛ لتحملنا مسؤولية عدم استمرار القتال طيلة حياتنا، طالما بقي في الأرض (غير المسلم)، ولو أخذنا حزمة موضوعية لآيات (السلام والتعاون) وجعلناها حاكمة على آيات الجهاد، لأسقطنا واجب الدفاع الشرعي عن الوجود الإسلامي، ولو أخذناهما معاً بلازمة التعارض والترجيح لرجح الحاكم على المحكوم من الحزمتين، ولو عاملناهما كل في مجاله مع إشراك الواقع مرجحاً لاتخاذ القرار، وإشراك الحكماء في عقلنة مقتضى النص، لوجدنا أن قرار (قتال الغير) لا يتخذ بصورة فردية؛ لأن قضية القتال وما ينتج عنه من تدمير الثروات والبنى الأساسية للمجتمعات، وإشاعة الخوف والرعب، وإزهاق الأرواح ليس قراراً سهلاً، بحيث يتخذه فرد أو مجموعة أفراد يتفهمون النص على وجه من وجوهه، ثم يلزمون الناس بفهمهم، فيتخذون قراراتين أحدهما إعلان الحرب، والمواجهة المسلحة بدون مشاركة حكيمة وعقلانية (لأهل الحل والعقد)، والآخر تكفير من لم يوافقهم في القرار على ما في ذلك من نتائج خطيرة ومدمرة، واعتبار من لم يوافقهم الرأي كافراً أو مرتدداً يستحق الموت، وتهدر حياته ودمه،

= ومن العلماء من يذهب إلى أن غاية الجهاد فرض الإسلام على الغير، وليس الدفاع عن الوجود. أنظر: محمد بن الحسن الشيباني في السير الكبير، والسرخسي: شرح السير ج ١ ص ١٨٧، السمرقندي: الخزانة ج ١ ص ٢٧٣، ابن الهمام: فتح القدير ج ٤ ص ٢٨٢، المواق: التاج والإكليل ج ٣ ص ٣٤٦، الشافعي: الأم ج ٤ ص ٢٣٩، الشيرازي: المهذب ج ٢ ص ٢٢٧، الرملي: نهاية المحتاج ج ٨ ص ٤٣، ابن قدامة: المقنع ج ١ ص ٤٨٣، المرادوي: الإنصاف ج ٤ ص ١١٧.

(١) الشهيد الثاني زين الدين: الروضة البهية ج ٢ ص ٣٩٣، الطوسي: المبسوط ج ٢ ص ١٢.

وتسقط الحرمة والحصانة عن أمواله، ولعل هذا متنزع عندهم من أحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو في حقيقته التوعية الداخلية والتثقيف أو تهذيب السلوك لصالح الأهداف السامية للشريعة والأمة معاً، لكنها سبقت مبرراً لمعاقبة الغير مفسرين النهي (بالمعاقبة).

ويسندون قضية المعاقبة إلى حديث النبي (ص): ((من رأى منكم منكراً فليغيره بيده))^(١)، واليد كما هو لفظ دال على القوة، فإنه يدل على العطاء، أما العنف فهذا ليس تشريعاً للأفراد إنما تشريع للأمة، ولا يحق لمجموعة أن تتولى تكليف الأمة كلها منفردة دون إجماع أو أغلبية منهم، أو دون أن تعهد الأمة لهم بتنفيذ التكليف من خلال سلطة مستنيرة شرعية مؤسساتية مدركة ضابطة تدرس ردود الأفعال، وتدرك مدى ما يؤدي ذلك التصور لمعنى النهي عن المنكر إلى الإخلال بالنظام العام، الداخلي أو الدولي، والصحيح والعقلاني أن توازن (قيادة عقلانية حكيمة) بين مفسدتي المنكر، وتداعيات النهي عنه، فلعل عنفاً يؤدي إلى إصلاح المجتمع، ولعل عنفاً يؤدي إلى دوامة من الكراهية والرد بالمثل، ولعل نهياً عن منكر يتم من خلال وسائل غير مسلحة مثل الممارسات الاحتجاجية، كالمظاهرات والاضرابات والاعتصامات وغيرها، وهذه إذا حصلت إن لم تمارس بطريقة محسوبة جيداً، فأنها تتسبب في فوضى داخلية وتستعمل في أهداف بسيطة بحيث تفقد فوائدها، لذلك فكل من وسائل الجهاد الدفاعي ووسائل الأمر بالمعروف للإصلاح الداخلي لا يخضع مباشرة للمتلقي للنص فينفذ مقتضاه بفهمه له أو بفهم مجموعته له دون الرجوع إلى رأي أغلبية الأمة من خلال قادتها وحكمائها ومجتهديها، ولا بد من حساب (المفسدتين) أيهما الأشد، فيحتمل الأخف لدفع الأشد، كما هو مقتضى القادة العقلية والشرعية، معاً، ولا تعمم الحالات والمواقف، فلا بد من أن تدرس كل حالة بخصوصها، ففي حالات يجد العقلاء أن السكوت أجدى، وفي أخرى يجدون أن الحوار أوفق؛ لأن لخسارة المجموعة الجهادية في الصراع المسلح له تداعيات تدمير البنى الارتكازية، وفرص التقدم، وهدر الطاقات البشرية والمادية، وضياع هذه القوى حينما يراد استعمالها -

(١) رواه أبو سعيد الخدري (قال السيوطي في الجامع ج ٢ ص ١٧١: حديث صحيح، ورواه مسلم في جامعه، ورواه أحمد في مسنده.

بوضع أفضل - كقوة ضاغطة، أو قوى رادعة، فبخسارتها - لقرارها غير المدروس - تضيع على الأمة مجموعة معطيات، وبذلك تتسبب المواقف غير المحسوبة على (الجدوى) بإتلاف مجموعة مصالح تملك الأمة حق استيفائها بالوقت الذي يرى حكماؤها أنه الوقت المناسب للمواجهة - وبالطريقة التي يختارونها - فهذه الطاقات مدخرة لذلك الوقت، وبإهدارها يبقى القرار الصحيح والسليم والمجدي فاقداً للقوى المنفذة له.

السنة النبوية والعقل المعرفي

عرّف العلماء السنة النبوية أنها أقوال النبي (ص) وأفعاله وإقرارته^(١)، وحاول بعضهم التعامل مع السنة بوصفها نصوصاً مطلقة لا تقل عن إطلاقية القرآن الكريم، واختلفوا في الصحيح منها من دون الصحيح وصولاً إلى الضعيف والموضوع من جهة الصدور، كما ظهرت بصورة غير جلية اتجاهات ترى أن ظروف عصر النبي (ص)، وأسلوب قيادته للجماعة المؤمنة في مكة، والدولة في المدينة تضرنا للتعامل مع النص النبوي اعتبار الظروف الموضوعية لصدور الحديث أو الفعل، إلى جانب اختلافهم في دلالة الحديث - وإن كان من حيث الكم - أقل من الاختلاف في دلالة النص القرآني؛ لأن القرآن نص معجز، والحديث النبوي لا إعجاز فيه، ويرى آخرون أن سلوك النبي هو عبارة عن التفهم الأرقى للمقولات القرآنية، وإن كان تفهماً بشرياً لما ورد في القرآن ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٢).

ويرسم القرآن الكريم صورة نبي الإسلام رسماً مختلفاً عن صورة عيسى (ع) في العهدين القديم والجديد، وصورة موسى (ع)، فهو في المسيحية تجسيد للرب، فماهيته ربوبية، لذلك جاءت آيات الإنجيل عبارة عن سيرة الرب، الذي جمع بين كونه الإله والمرسل بكنيونة مزدوجة، بينما في اليهودية فإنه بشر يخطئ ويتمادي، وكل

(١) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام ج ١ ص ١٤٥.

(٢) سورة فصلت: آية ٦.

الرسول في العرض التوراتي كذلك ربما يقترفون الجرائم، أما نبي الإسلام فهو إنسان يوحى له، وقد سده الله في القول والعمل، وأوهبه التفهم الأرقى لكلمة الله، لذلك جعلت نصوص القرآن من حيث المضمون معياراً لصحة الحديث النبوي، فما خالف القرآن فلا يعتد به مما رواه الناس عنه، فالعلاقة بين السنة مجملاً والقرآن كالعلاقة بين متشابه القرآن - في تفهم الناس - ومحكمه؛ لأن المحكم هو الضابط لهذا التفهم، ولأن الخلاف على السلطة السياسية بعد النبي (ص) أصبح محور الخلاف بين الاتجاه الشيعي والاتجاه السني، فقد تحول هذا الخلاف من النطاق السياسي إلى النطاق التدويني للحديث النبوي، وهذه من أخطر إشكاليات تدوين النص.

وعموماً فقد صار للشيعنة مدونات حديثة يرجعون إليها ويعتقدون بطرقها وبصحة أغلب ما ورد فيها^(١)، بينما انصرف أهل السنة إلى مدوناتهم التي كتبت تحت رقابة السلطة السياسية، وعبرت عن مقولاتها في الغالب، فاعتبروا (صحاحها) حقائق لا تقبل التشكيك في صدورها عن النبي (ص)^(٢)، وترك للناس تلقيها وحفظها والعمل بها بلا توسط الاجتهاد في فهمها في ضوء مقتضيات الواقع المتجدد والمقاصد العليا للشرع، وعلى الرغم من كل هذه التعارضات، فلقد اتفق محدثو الشيعة والسنة في كلتا المجموعتين من مدونات الحديث على صدور أحاديث عن النبي (ص) تشكل العقل الإسلامي تشكيلاً حضارياً إنسانياً ببناءً، لا يلجأ إلى القتل والعنف إلا في الحالات التي يجدها ضرورية، فالحرب والقتال في مجمل المشروع الحضاري الإسلامي الذي أسسته نصوص القرآن والسنة النبوية استثناء إزاء قوانين قدسية الحياة، ولعل هذا ما تتفق عليه أيضاً عقول البشر كافة، ولكن إلى جانبها عشرات النصوص التي تؤكد على حق الإنسان في الدفاع عن وجوده وعقيدته ونفسه ومصالحه ومصالح مجتمعه وإقليمه بالوسائل المجدية، والأقل تدميراً مما يحقق لها أهداف ذلك الدفاع ومع الأمرين معاً، فإن القاعدة الأساسية للصلوات والعلاقات بين البشر هي قاعدة أخوة البشر كافة

(١) مثال ذلك الكافي للكليني، والتهذيب والاستبصار للطوسي، ومن لا يحضره الفقيه لابن بابويه القمي، ووسائل الشيعة للحر العاملي.

(٢) مثال ذلك جامع البخاري، جامع مسلم، جامع الترمذي، سنن ابن ماجه، سنن أبي داود، مسند أحمد.

وتعاونهم فقد قال (ص): ((كلكم لآدم وآدم من تراب))^(١)، وقال: ((الناس سواسية كأسنان المشط))^(٢)، وقال: ((أحِبْ لأخيك ما تحب لنفسك))^(٣)، ولو أردنا استعراض هذه الشواهد لبلغت المئات.

ولم يكن اختلاف العقيدة فيما ورد عنه (ص) سبباً في إزهاق الأرواح، فقد عاش (ص) في مكة أكثر من عقد من السنين بين من يخالفونه بالعقيدة ويعارضونه، بل يقاتلونه ويعذبون أصحابه، ولكنه لم يتخذ سلوكاً عنيفاً ضدهم مع قدرته على ذلك، ثم هاجر مع أصحابه إلى يثرب وامتلكت وسائل الدولة وقوتها، ولم يبادرهم بحرب أو قتل أو إرسال مجموعات إلى مكة لتقتل مخالفه، وكان ذلك عليه من أسهل التدابير بيد أنه صدَّ هجمات مخالفه دفاعاً عن نفسه، ولم تظهر في سياساته سلوكيات انتقامية ولا ضربات استباقية.

أما سياسته الداخلية في المدينة المنورة التي كان يسكنها اليهود ومن بقي على دينه، وطريقة عبادته، فقد كانت سياسة جامعة بناءً حقوقية دستورية، جسدتها صحيفة المدينة^(٤) التي رسمت للكل - على اختلاف تنوعهم - حقوقهم وواجباتهم، وفيها يحدد حق الجوار فيقول: ((إن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم إلا من ظلم وأثم))^(٥)، ثم دعا اليهود للرجوع إلى كتبهم حتى يلتمسوا وعد الله لهم بإرساله ثم قال: ((فإن كنتم لا تجدون ذلك في كتابكم فلا كره عليكم، قد تبين الرشد من الغي))^(٦)، وفي صلح الحديبية نجد معاهدة للهدنة والسلام وتبادل المصالح والمنافع تعقد مع اختلاف العقيدة، وعقيب معارك شرسة أزهقت فيها الأرواح وسالت فيها الدماء فانتهدت إلى المسالمة والسلام، وأغاث (ص) أهل مكة وهم مشركون، فأرسل لهم في مجاعة

(١) رواه البزار عن حذيفة، قال السيوطي، في الجامع الصغير ج ٢ ص ٩٥: (حديث حسن).

(٢) رواه مسلم في الجامع ج ٢ ص ١١٦.

(٣) رواه البخاري في صحيحه ج ٣ ص ٢٩١.

(٤) ابن هشام: السيرة النبوية ج ٢ ص ١٠٥.

(٥) المصدر السابق ج ٢ ص ١٠٦.

(٦) المصدر السابق ج ٣ ص ١٣٨.

ألمت بهم غوثاً منه^(١)، كل ذلك إلى جنب مئات النصوص التي تهذب وتخفف ويلات الحروب، وتراعي الأسرى والعزل والمدنيين وغير المحاربين، والتي تلزم المسلم بالرفق والإحسان لغير المسلم^(٢).

وهذه الشواهد - كما قلنا - موضع اتفاق بين التدوين السنني للحديث والتدوين الشيعي، وإلى جانبها نصوص تحث على الصبر والمقاومة والمرابطة والفروسية والمكافحة للعدوان، فغلب (الرسميون ومثقفو السلطة وكتاب السلاطين) أحاديث القتال والجهاد والحروب على أحاديث السلام والبناء وازدهار البشرية كافة، على طريقة الناسخ والمنسوخ، وكذا الحال في كتب التاريخ والسيرة النبوية، حتى أن واقعة فتح مكة وطريقة تعامل النبي السامية مع أعدائه التاريخيين، أوجدت لديهم إشكالية في تفسيرها، من جهة كتاب سيرته، التي صوروها نزاعة للعنف.

وتروي السيرة أنه (ص) بعث خالد إلى أسفل تهامة داعياً، فتصرف خالد وقتل أناساً من بني جذيمة من كنانة، فوصل أمره إلى رسول الله (ص) فارسل علياً (ع) ومعه تعويض لكل منهم، حتى رضوا، فقام الرسول (ص) وقال ثلاثاً: ((اللهم إنني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد))^(٣)، وختم عمره الشريف في حجة الوداع وهو ينادي: ((إن دماءكم وأموالكم عليكم حراماً إلى أن تلقوا ربكم))^(٤)، مؤكداً في ذلك حق الإنسان مطلقاً بالحياة، وحقه في الملكية.

الإجماع:

وهو الأصل الثالث من الأصول الرئيسة المؤسسة للعقل الإسلامي، وقد عرّفه العلماء أنه (اتفاق العلماء على حكم - تعددت دلالة أصله - فاتفقوا على واحدة منها)، وهذا الأصل - على وجاهته - لم يقع في تاريخ أية أمة إلا على الكبريات

(١) محمد بن الحسن الشيباني: في (السير الكبير)، أنظر السرخسي: شرح السير ج ١ ص ٩٦.

(٢) د. عبدالأمير كاظم زاهد: نظرية الصراع المسلح / ندوة الجهاد (بيت الحكمة) ص ٧٩.

(٣) ابن هشام: السيرة النبوية ج ٤ ص ١٥٥.

(٤) المصدر السابق ج ٤ ص ١٨٤.

والبدييات والمنتفق عليه مما يندر للخلاف فيه، وفي الغالب تصور الأغلبية الموافقة على أمر ما - لأي سبب من الأسباب - إجماعاً، بصرف النظر عن ظروف حصول هذه الأغلبية، حتى صار دليلاً لا بد أن يقام عليه الدليل مما يلزم فيه الدور، والأكثر إشكالاً أنه قد ادّعا كل مخالف على مخالفه، وردّ المخالف بادعائه أيضاً، فتوحد في المفهوم وتعدد في المصداق، وهو فيما أعتقد جسر الوصل أو المنقطة الوسطى بين النص والاجتهاد الفردي، أي أن الاجتهاد الجماعي يأتي بالدرجة التالية بعد النص^(١).

الأدلة العقلية (الاجتهاد)

وهو الأصل الرابع المؤسس للعقل الإسلامي، ومرادهم منها مختلف، فالأدلة العقلية: مفهوم جامع شامل تعددت آلياته عند المفكرين المسلمين، فذهب الشيعة إلى مفهومه الأشمل بما سمّوه المستقلات العقلية، وذهب أهل السنة إلى أنه القياس والاستحسان والمصالح والذرائع والعرف وغيرها من الأصول، وفي ظني أن مصطلح الاجتهاد جامع لاستخدام هذه الآليات.

وقضية الاجتهاد، قديمة قدم النص، فقد اختلف العلماء في أن النبي (ص) هل كان يجتهد عندما تحصل واقعة ليس فيها نص؟ وأقر الجميع باجتهادات الصحابة، وتشكلت مدرستان: إحداهما تقف عند النص وهي (مدرسة المدينة) التي انتجت مذهب مالك وأحمد والظاهرية؛ وثانيهما تتوسع في الرأي والقياس وهي (مدرسة الكوفة) التي نشأ عنها مذهب أبي حنيفة، ويقال: إن مذهب الشافعي أفاد من المدرستين فتوازن، واتخذ أهل البيت (ع) طريقاً ثالثاً يضع النص في موضع الموجه، ويضع العقل في موضع الجامع بين مقتضى النص ومقتضى واقع الموضوع، ويأخذ بالاعتبار أنسنة القرار ثم يقضي بالواقعة على وفق هذه المدخلات.

وبعد عصر الأئمة الكبار تعاظم مفهوم الاجتهاد واتسع، وتكاملت آلياته حتى أواخر القرن الرابع الهجري، فحصل تدهور في مجتمع الدولة الإسلامية مما أدى بالرسميين إلى حصر الاجتهاد (بما قاله الأئمة الأربعة)، ولم يسمح لأحد أن يقول في

(١) الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام (مبحث الإجماع) ج ١ ص ١٦٧.

أمر ما فتح الله به عليه إلا إذا أسنده لواحد من الكبار، ولم يلتزم الشيعة بهذا، واستمروا ينادون بوجود الاجتهاد في الأصول والفروع وجوباً كفاثياً، مستنديين في ذلك إلى أنه من ضروريات الحياة، ومن ضروريات الإفادة من النص. فالدين - بلا اجتهاد - يقرأ قراءة تاريخية، ويسبقه الزمن بمبتكراته، ويضطر المسلم للتعامل مع المستجدات خارج أطر الضبط الشرعي، أو يتخلى عن التواصل مع الحياة وهذا فرض صعب، ويرى الشيعة أن الواقع متغير ولا متناه في وقائعه، والنص (متناه) في اللفظ، لا متناه في المعاني والمضامين المكتنزة به، لذلك فالرابط بين النص والواقع هو الاجتهاد؛ لكي يستمر الفهم الصحيح والسليم للإسلام من خلال هذا المركب.

إذن، فالاجتهاد ضم مقتضى الواقع لموجّهات النص، والتخلى عنه يؤدي إلى إحلال فهم سابق (غير واقعي) للنص، مما يؤدي إلى تصادم بين رسم سياسات للحياة المتجددة وسياسات للتقدم مع النص، وتقع القطيعة بينه وبين هاجس التقدم، وباستمرار الإغلاق تستمر القطيعة. ومن المؤسف أنه لم يغلّق الاجتهاد الفقهي فقط، إنما غلّق الاجتهاد في كل مستويات المعرفة، وأصيبت الأمة بالركود، فساير الأوربيون العصر، وتوقف المسلمون في عصور مظلمة دامت ثمانية قرون، تراكمت فيها القطيعة بين الواقع والنص، والواقع والعقل الإسلامي المقيد بوقف الاجتهاد، وتعاضمت القطيعة بين المسلمين والإنسان خارج العالم الإسلامي، حتى أفاق المسلمون في القرن التاسع عشر على غزو أوربي يمتلك تفوقاً في منهج البحث والتفكير، والمعرفة وتطبيقاتها، لا سيما على مستوى آلات الحرب والاقتصاد والإعلام والإدارة... فخسروا المواجهة معهم في العصر الحديث.

وعليه، فإن تنشيط الاجتهاد وتجديده المستمر، وتسريته لكل صنوف المعرفة، والإكثار من حوارات المجتهدين، يقدم القرار الإسلامي إزاء ظروفه وتحدياته خطوة نحو إنهاء القطيعة، وخطوة نحو التكامل التشاوري، الذي يجمع في النهاية بين ضبط الموضوع وضبط الحكم معاً. وأريد بضبط الموضوع: التعرف الدقيق على عناصر (المشكلة) وتداعياتها كافة، وتقدير ما إذا كان الحكم مطابق للمصلحة أم لا، وهل هو على مستوى العنوان الأولي أو العناوين الثانوية؟

وبهذا الضبط (لصانع القرار) ينضبط الشارع، ويتحدد الرأي العام ويقف أمام

المشكلات وقفة التوازن، ويحقق المشروع الاجتهادي خطواته نحو التأسيس والتطوير. فمن يؤمن بالاجتهاد، ويقيم له سلطة تشكيل الرأي، وتشكيل الوعي، يتعامل مع المستجدات والتحديات بلا تطرف، أو على الأقل بتوازن أكثر، فخسارته على مستوى تحقيق الأهداف الفعلية على الأرض، أو على مستوى قوة القرار وصحته تكون أقل، ومن يتعامل مباشرة مع النص فإنه ينقل التجربة التاريخية مباشرة إلى الحاضر. من ذلك مثلاً:

هل يقر الاجتهاد المعاصر اعتبار اختلاف وجهات النظر في (اعتقاد بقراءة للإسلام) رذّة، يترتب على صاحبها القتل وإسقاط حق الحياة، وسلب ونهب ممتلكاته؟ إن الاجتهاد في الأقل لا يجعل هذا الحكم إجماعياً، بل في الأقل يجعله حكماً خلافياً، وفي هذه الحالة لا يكسبه قوة الإجماع.

والاجتهاد لا يجعل القرار الفقهي قرار المجموعة الايديولوجية، أي (أصحاب القراءة الواحد) بل، يجعل منه دراسة مقارنة للآراء الفقهية؛ للاطلاع على وجهات النظر المتعددة بصرف النظر عن الخلاف؟

وفي ظني، لو كانت هذه الآليات معتمدة في أفغانستان لما سادت راديكالية طالبان، ولو كانت في مصر لما سادت منها جماعات التكفير والهجرة، ولما تنامت جماعات القتل في الجزائر، ولما تنامت جماعات التكفير في السعودية مثلاً. إن تجربة (حزب الله) لبنان وهي حركة سياسية شيعية لها جناح عسكري مقاوم؛ لأنها تكونت في ظروف المقاومة ضد إسرائيل، لم تنجر حتى في القتال مع عدو واضح وعدوان حاصل إلى ممارسات القتل الجماعي إلا نادراً، وتعد تجربة حزب الله أقصى اليسار الشيعي الذي لا يسوغ وجوده إلا المقاومة، ولنشهد أنه دخل في مشاركة سياسية مع المسلم في قراءة للإسلام تختلف عن قراءة (حزب الله)، ومع المسيحيين ومع الماركسيين ومع أصناف آخر مخالفة في الايديولوجيا.

لم تستطع قيادات حزب الله أن تعبئ (جماهيرها) نحو ممارسات إرهابية مثل قطع الأعناق والتمثيل بالأجساد، والضرب العشوائي، وإمطار الموت دون اهتمام أينما يقع؛ لأن منظومتها الثقافية والقيمية (بوصفها معياراً) لا تساعد على هذا النوع من

التعبئة والتشكيل القيمي للعقل.

وأياً كانت العقيدة العسكرية والسياسية التي يؤمن بها (حزب الله) في أصل العلاقة بينه وبين (الآخر المسلم، والآخر غير المسلم)، إلا أنه عملياً الآن يؤمن بأن القتال على موازين أخلاقية هو الردّ على العدوان، فلا قتال لإكراه الناس على ايدولوجية الحزب، أو الطائفة التي ينتمي إليها.

أما في (وضع فكري) يقفل أعمال العقل والاجتهاد، لضبط الموضوع وإعادة قراءة النصوص على أساس من مناهج ثبتت قوة وصحة إنتاجها للحكم مع ضرورة الاستعانة بالمناهج الجديدة والمتجددة، فإنه سيكون صاحب فقه تاريخي سلفي ماضوي، الصحيح منه له ظروفه التي يعد بسببها صحيحاً. أما غير الصحيح في زمنه، فمن الخسارة أن تنقل آراء غير صحيحة من زمن (تغيرت ظروفه) إلى زمن له مستجداته.

ومن الطريف، ونحن نسير في مسلك المقارنة، أن أغلب علماء الشيعة لا يرون صحة تقليد المجتهد بعد موته ابتداءً، بل يرى بعضهم أن بموته يلزم (غير المتخصص بممارسة الاجتهاد) أن يتبع مجتهداً لا يزال على قيد الحياة يمارس الاستنباط بوعي كاف للواقع والظروف، ويعيد قراءة النص والسوابق، ويأخذ بعين الاعتبار المصالح على أساس (فسحة الاجتهاد الولائتي)؛ لأنّ المجتهد يفترض نفسه أنه ولي أمر الأمة، ولا بد حينما يتخذ قراراً ما يراعي (مدى إمكانية التطبيق، ونوع تداعيات هذا التطبيق)، ومن أمثلة ذلك:

إن الشيعة بصفة عامة لا يعترفون لأية سلطة بعد وفاة النبي (ص) - ما عدا حكم الأئمة المعصومين - بالشرعية إلى يومنا هذا، ويختلفون في منح الشرعية حتى (للحاكم الشيعي الفقيه) على خلفية مبناهم في صحة أو عدم صحة نظرية ولاية الفقيه، بيد أنهم توازنوا إزاء هذا الموقف بما يطلق عليه (بالتقية)، أي التعامل مع هذه السلطة (رسمياً) لا روحياً أو عقائدياً، وهو ما نطلق عليه بالاعتراف الواقعي، وليس الاعتراف الشرعي، ولا يرفعون ضد هذه السلطات - غير الشرعية في نظرهم - سلاحاً، إلا في حالات نادرة جداً، منها لو اعتمدت سلطة ما من تلك السلطات انتهاك حرمة من حُرّم الدين وضرورياته، أو السعي إلى إزالة واحدة منها، أو العمل على إبادتهم وتهديد وجودهم،

ودليلنا موقف مرجعية النجف خلال السنوات ١٩١٦ - ١٩٢٠، وموقف مراجع إيران للأعوام ١٩٥٢ - ١٩٧٩، وحركة البحرين الشيعية أعوام ما قبل ٢٠٠٠، وحركة الشيعة في المنطقة الشرقية بالسعودية، وحركة المحرومين في جنوب بيروت وجنوب لبنان والشيعة في باكستان والشيعة في أفغانستان إبان حكم الملك ظاهر شاه، وإبان حكم ما قبل طالبان، موقف مراجع الشيعة في العراق ١٩٦٨ - ٢٠٠٣ إزاء سلطة حزب البعث، ثم موقفهم في أعقد مرحلة وهي ما بعد آذار ٢٠٠٣.

إن تقرير مثل هذا الموقف التاريخي لا يعني أن الشيعة (مجتمع لا يقاوم الظلم)، لكنه في الغالب يعتمد وسائل (غير مسلحة) ووسائل مواجهة (غير جماعية) ضد خصومهم والظالمين لهم، والمتجاوزين على حقوقهم ومقدساتهم، لقد تركز في أذهانهم كيف تعامل أئمتهم مع ظالمهم عبر قرنين من الزمان. وأعتقد أن سيرة الأئمة قد تحولت إلى أساس معرفي قيمى درجوا عليه، فأكسبهم مرونة سياسية عالية في التعامل مع سلطات لا تمارس إلا القمع، ولعل هذا هو الذي أبقاهم وأبقى ثقافتهم عبر العصور رغم الأخطار الهائلة التي أحاطت بهم، والقسوة التي مورست ضدهم على طول تاريخهم.

ربما: يمكن وصفهم بأنهم قوم أتقنوا كيف يعارضون، ولم يتقن إخوانهم المسلمون السنة إلا (كيف يحكمون)، فتحول التاريخ المعرفي لدى كل منهما إلى طبيعة ذهنية متراكمة ترسم نمط السلوك السياسي، وكدليل تاريخي آخر على هذا:

نجد أن الشيعة الإسماعيلية (الفاطميين) أسسوا دولة في شمال إفريقيا ومصر، وامتدت حتى بلاد الشام على مدى ثلاثة قرون ونصف (٢٩٧ - ٥٦٧هـ)، مقابل هذه الدولة كانت دولة سنية في بغداد وبلاد المشرق في ذلك الوقت، والذي حصل أن (دولة بغداد) وجهت المسار العلمي والثقافي والتدويني بشكل رسمي؛ لإعادة كتابة الإيديولوجية السنية للإسلام عن طريق المدرسة النظامية والمدرسة المستنصرية، وما صدر في القرنين الرابع والخامس من كتب في الفرق والعقائد، وعلم الكلام والتفاسير والفقه والحديث وعلم الرجال (تميز بالإقصاء الكامل للمدون الشيعي الذي كان سائداً حتى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري).

وبذلك نجد أن السياسة نزلت لتكون الموجه للثقافة والمعرفة، وتجعلهما خادمتين للموقف السياسي، مما تسبب بمواجهات دموية (على خلفية التنافس المذهبي)، الذي اضطر الطوسي مثلاً أن يهرب من بغداد إلى النجف عام ٤٤٨هـ جرّاء ضغط السلطة والشارع المعبأ تطرفاً من وعاظ السلطة إلى منطقة بعيدة (عن العاصمة بغداد)، وهكذا تشكلت ثقافة رسمية - سادت إلى يومنا هذا - في القرنين الرابع والخامس ترتكز على القسر، في حين نلاحظ أن الدولة الإسماعيلية لم تمارس (تغيير البنية الثقافية لمصر) لصالح مفاهيمها الشيعية، وحينما أنهت تلك الدولة أُعيدت مصر إلى الثقافة الرسمية دون أن نلاحظ (خلطاً ثقافياً)، وأظن أن الخلفاء الإسماعيليين لم يكونوا عاجزين ثقافياً أو تعبواً، لكن مانعاً معيارياً ثقافياً تركّز في أذهانهم يمنعهم من ممارسة الإقصاء للآخر.

ولم تتوقف (السلطة الرسمية السنية) عند إقصاء ثقافة التشيع فقط بالوسائل كافة، إنما دخلت في صراعات عنيفة مع الاتجاهات العقلانية، حتى مع المتفقيين معهم في القراءة. فصراع الأشاعرة (نظرية السلطة) مع المعتزلة كان لأسباب بنيوية الثقافة، وصراع الفقهاء (مع الفلاسفة) وتحريم الفلسفة والاشتغال بها لم يكن إلا محاولة لإقصاء (نظرية تعتمد موازين عقلية)، واضطهاد ابن رشد شاهد على ذلك^(١).

كما أن اضطهاد مفكري التصوف واتهامهم بالردة والكفر والزندقة، لم يكن مدفوعاً بدوافع إيمانية محضة، إنما كان اضطهاداً فكرياً سياسياً إقصائياً. ولو تتبعنا تاريخنا الرسمي، وتاريخ نشأة السلطة وتطورها في القرون الخمسة عشر الماضية، فإننا لم نجد تداولاً أو حواراً فكرياً طويل الأمد، إلا لأغراض مقاضاة ذلك الفكر، أي مواجهته بلائحة اتهام لها طبيعة ثقافية.

التطبيقات التاريخية

لقد تحولت النظرية الإسلامية إلى واقع فعلي اتسم بممارسات عقائدية معارضة للسائد في جاهلية مكة وممارسات سياسية معارضة، ثم تحولت إلى ممارسات

(١) د. عبدالأمير كاظم زاهد: أزمة المشروع النهضوي ص ١٢٧.

(سلطة) في المدينة المنورة، ثم حصل أن تفتت السلطة إلى قوى اجتماعية مؤثرة كانت قريبة من التداولية، حتى تركزت في نظام أسري وراثي أوجدت فصائل كانت معارضة متعددة الاتجاهات، تتنافس على إقناع المجتمع بنظريتها، ومن المؤسف أن دراسات السيرة النبوية لم تبلور السلوك النبوي في فترة البعثة (بمكة)، ولم تجعلها (سوابق) يُستنار بها في سلوك المعارضة الإسلامية المعاصرة للثقافة السياسية، وتم التركيز على السلوك النبوي في المدينة، وهذه واحدة من إسقاطات الذهن الإمبراطوري.

ثم فصل المؤرخون وكتاب السير في إجراءات الحكام واعتبروهم دائماً هم المعيار، واتهموا السلوك الاحتجاجي للمعارضة بتهم الخروج على السلطان، وبعد ذلك نشأ اتجاه يعدّ التطبيقات التاريخية مصدراً للمعيارية، ويستند إليها لتصحيح الحاضر على اعتبار أن تلك التطبيقات قد تمت لصيقة بالنص من خلال الأجيال الأولى التي آمنت به وفهمته جيداً، وتأسست لهذه المنظومة فكرة عدالة الصحابة واستقامتهم، وانطبق هذا المفهوم وما ترتب عليه على عصر الخلفاء الراشدين بوصفهم من أوائل الصحابة، إلا أنه وطبقاً للقاعدة المؤسّس عليها لم يستطع التيار التاريخي أن يستثني (معاوية) رغم كل ما حصل في ظل سلطته؛ لأنه من الصحابة (تاريخياً).

ثم امتد الأمر إلى التابعين، فحُمل تصرف السلطات كلها على الصحة حتى نهاية عصر عمر بن عبدالعزيز؛ لانطباق المفهوم على واقع متعدد، ولأجل استمرار عصر التدوين لابد من مد العصر إلى أتباع التابعين. ولأجل إسناد هذا التوجه، وُجد حديث ينص على أن: (خير القرون قرن رسول الله ثم الذي يليه)، ومهما ناقش نقاد الحديث هذا النص سنداً ودلالة، إلا أنه أصبح مستنداً، وقد سبب هذا التوجه مشكلات كثيرة منها خلق ثقافة تبريرية، فكل التصرفات التي حصلت حتى نهاية القرن الثاني والتي تعارضها النصوص، جعل الشراح والمفسرون يتدخلون لتبريرها (طالما أن النص له وجوه، والتصرف الحكومي له وجوه واحد)، فلا بد من تطويع النص وهو أسهل عليهم بكثير من إنكار التصرف؛ لأنه ثابت تاريخياً؛ ولأن قوة السلطة على عقل الأمة أكبر من قوة النص.

أما في منهج الشيعة، ونتيجة لموقفهم مما حصل بعد رسول الله (ص)، فإنهم لم

يلتزموا بهذا المنهج، بل انكروا ما جرى فيه، واعتمدوا مقولة إن ما وافق النص فهو صحيح ولكنه ليس مستنداً؛ لأن المستند هو النص نفسه، وهذا المنهج أكثر دستورية، وأرحب في مجال ممارسة النقد التاريخي أو نقد التراث، ولأجل (طبيعة المستند) الذي تغاير على أسس سياسية، أصبح المرجع فيما لم يكفه النص - عند السنة - التطبيق التاريخي والتصرف الإنساني، بينما ما لم يكفه النص - عند الشيعة - أصبح العقل والواقع والموازنة والترجيح العقلي بين البدائل هو المكمل لمرجعيات الاجتهاد، ولم تشكل السابقة التاريخية - على فرض حصولها - شرائط المقبولة إلا لكونها المصدق الأول التطبيقي للنص، فلا تنفع التطبيقات التاريخية إلا كونها شاهداً أو أمانة على رجحان الاستنباط من النص. الآن وهنا نتساءل، ما صلة ذلك بالاستخدام المعاصر للعنف السياسي؟

الجواب: من يعدّ - التطبيقات التاريخية - مرجعاً ومستنداً ومصححاً، فإنه يرى فيه (تطلعاً إمبراطورياً).. تطلعاً للدولة الإسلامية وسياستها الخارجية، وهي في أغلب الفترات تطلعات حالة الحرب المفتعلة، وعلى مستوى الوضع الدستوري لا يجد الباحث تداولية ولا احتراماً لرأي الأمة، ولا تدخلاً للأمة في صنع القرار. أما الوضع السياسي المرتبط بالعقيدة قسراً، فكل المعارضين السياسيين قطعاً مخالفين للعقيدة إلى درجة الارتداد، الدرجة التي تسوّغ قتلهم، وبالمقابل فإن المعارضة تزعم أنها وحدها التي تمتلك الحقيقة؛ لذلك يتأسس المفهوم التاريخي: (إن عدم شرعية السلطة، وضرورة يوجب استعمال السلاح كوسيلة سياسية أولى للمعارضة)، وبهذا تتراتب إيديولوجية العنف السياسي داخلياً وخارجياً.

أما من لم يعدّ ذلك مسوّغاً معيارياً، ويراها (سلوكيات) تحتاج إلى تطابق مع النص حتى تكتسب الشرعية أو يقرها العقل الضروري، لذلك فالمعادلة المترتبة على هذه المقدمة: أن النص يعامل عقلياً لاستنباط أفضل وجوه الدلالة مع احتساب الواقع (موضوع الحكم) ملاحظة المقاصد العليا (الضروريات) لكي يتم الإفتاء، فإن هذا المفهوم يعدّ أكثر ديناميكية وتأملاً ودقة في تحسس المشكل السياسي، وتفكيك عناصره، وجدوى المواجهة، ومدى المرونة في سبل المواجهة.

مقولتا السلطة والمعارضة في العقل المعرفي الإسلامي

ربما يقع الباحث في اضطراب استنتاج أن أصل الخلافات التي أصبحت فيما بعد خلافات فكرية أو مذهبية، كان أصلها خلافاً على قضية انتقال السلطة من المنصب النبوي المسدد بالوحي إلى البشري (التابع)، إذ يعتقد الشيعة أن إدارة المجتمع والدولة من المهام الجسيمة والخطيرة، بحيث تحتاج إلى حصانة ذاتية ضد الظلم، وتحتاج إلى تسامي عن الغرض الشخصي، وقدرة فوق اعتيادية على عقلنة الأفكار، وتفهم شمولي ودقيق للواقع، كل ذلك إلى جانب فهم عميق ومسدد للنص. وقد عبروا عن ذلك كله بمصطلح الإمام المعصوم الذي انتقلت إليه السلطة بنص إلهي ورد في القرآن الكريم، وتنصيب نبوي رسمي وعن طريق الوحي أيضاً حصل يوم الغدير، ويرون أن المعهود له بإدارة وقيادة المجتمع مكلف ربانياً أن ينقل السلطة إلى المعين ربانياً أيضاً من أبنائه ممن يحمل هذه الصفات، وبذلك تكون السلطة متميزة بأمرين:

الأول: إنها غاية السمو والعدالة والرحمة والأخذ المتفوق بيد الأمة نحو التقدم.

الثاني: ترتب طاعة المجتمع لهذه القيادة التي بهذه المواصفات بحيث تحرم مخالفتها مطلقاً.

وعليه فكل قيادة للمجتمع لا تتوفر فيها هذه المواصفات ليست شرعية، بل غاصبة للسلطة منهم، إلا أن الوجه الثاني لهذه النظرية أن أصحاب السلطة الشرعيين - في رأي الإمامية - كانت تحكهم معادلة في مستوى التطبيق الواقعي لنظريتهم، معادلة أكثر تعقيداً وصعوبة، فإنهم حينما يكونون على رأس السلطة فهم متسامحون يؤمنون بضرورة أن يعبر الآخر عن رأيه، وإن خالفهم الرأي بالرغم مما يتمتعون به من تسديد، استمراراً لسيرة النبي المسدد الذي استمع إلى آراء أصحابه، وغير رأيه طبقاً لما سمع،

بل شاورهم وطلب آراءهم وأمره الله تعالى بذلك؛ لإشعار التابعين بضرورة أن يكونوا جزءاً من صنع القرار السياسي، ولنا في تجربة دولة الإمام علي عليه السلام على مدى السنوات الخمس أكثر من دليل، وكيف تعامل مع مشكلات الآخر المخالف.

لكنهم - أي الأئمة - حينما يُغلبون على حقهم، فالقاعدة عندهم أنهم يسالمون السلطة والمجتمع الإسلامي متى سلمت أمور الناس، وإن لحقهم جور وغيص عليهم حقهم، ولننظر سيرة الإمام علي عليه السلام مع الخلفاء الثلاثة قبله أنموذجاً.

أما إذا تعرضت مصالح المسلمين وتضرر التطبيق لأساسيات الشريعة، فإنهم يمارسون المعارضة بالوسائل السلمية، فمتى ما واجهوا قمعاً مفرطاً نزلوا لاضطرابهم إلى الدفاع الشرعي عن أنفسهم، وسيرة الحسين عليه السلام وزيد الشهيد أنموذجاً.

وحينما تكون سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام على هذه المسلكية، وهي تحظى بقدر كبير من الاحترام، وتعامل معاملة المنهج والمعيار، فإنها قطعاً ستعكس على السلوك السياسي للشريعة فيما بعد.

أما عموم المسلمين - من غير الشيعة - فهم بين منكر للنص الدستوري؛ لانتقال السلطة من النبوة إلى الإمامة، وبين مضطر للاعتراف بذلك النص، إلا أنه يؤول معناه إلى ما لا يمس قضية السلطة، ويرى أن المسلمين اجتمعوا وانتخبوا الخليفة الأول على ما بايعوا كبارهم عليه، وأياً كانت ملابسات الموضوع تاريخياً، إلا أن المبايع (الخليفة الأول) لم يلتزم بطريقة اختياره، فأوصى عاهداً بها إلى من بعده، ولم يلتزم الثاني بطريقة اختيار الأول ولا بطريقته، فعهد بها إلى ستة يختارون من بينهم أحداً، وكانت بيعة الرابع بيعة عفوية شاملة عامة على مرحلة واحدة (الاستفتاء العام)، فاضطر المثقفون تحت ضغط إيديولوجي إلى اعتبار كل هذه الطرق مسالكاً لشرعية السلطة.

فلما أخذها معاوية بالغبلة والتمرد، دخلت الغلبة، أي (الانقلاب العسكري)^(١) أو نواتج القوة المكروهة، وسيلة أيضاً لسلطة (وضعوا لها حقاً على الناس بالطاعة) لذلك استمرت مقولة السلطة خارج إرادة المجتمع في الدولة الإسلامية حتى مطلع القرن العشرين، حين سقطت بسقوط الخلافة العثمانية. ولم تعرف الأمة في تاريخها تداولاً

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٣٦.

سلمياً للسلطة، ولم تظهر فيها ثقافة اختيار الأمة للحاكم، ولا قيم الانضباط الطوعي للسلطة حتى مجيء الفكر الغربي، فأقام جمهوريات وملكيات إلا أنه لم ينجح في الوطن العربي، ولا في بلدان العالم الإسلامي سواء كانت حكومات (علمانية ليبرالية) أو دينية.

فالتجارب السياسية وطبيعة أنظمة الحكم التي قامت في مطلع القرن العشرين، كانت ذات طبيعة (ملكية، وذات صبغة برلمانية شكلية، التفّ على مضمونها الإرث القيمي المتوارث فأجهضه). وحينما برزت الاتجاهات الثورية في العالم الإسلامي، قومية أو يسارية، سوّقت ديكتاتوريتها باسم مكافحة ومقاومة الاستعمار حتى الستينات. ففي الوطن العربي، عُلقَت الانتخابات والأوضاع الدستورية على تداعيات قضية فلسطين، والصراع مع الصهيونية حتى الثمانينات التي سقطت بها قضية فلسطين (بعد زيارة السادات فلسطين المحتلة)، فانفتح في مصر الوضع السياسي على برلمانية أوسع قليلاً من بقية بلدان الوطن العربي.

على أن الملفت للنظر أن لبنان قد شهد ممارسات وتجارب (برلمانية ديمقراطية)، وذلك لوجود ضاغظ المسيحيين المارونيين، الذين وجدوا في العلمانية والديمقراطية أمراً يحقق لهم حماية لوجودهم المهدد منذ تولّي الأمويين لقيادة تجربة الأمة، في حين أن سورية والأردن لم تشهدا وضعاً ديمقراطياً إلا بعد التسعينات في الأردن بضغظ أمريكي بريطاني، وبقية سورية تنتقل من وضع ديكتاتوري إلى آخر.

وفي مطلع الثمانينات تأسست تجربة سياسية إسلامية شيعية في إيران - أوجدت لها دستوراً، بالقياس على دساتير التجارب العلمانية العربية والعلمانية في بلدان إسلامية غير عربية - تعد تجربة متقدمة، وبضغظ من المفكرين والقوى السياسية للشباب في الجامعات، والمرأة، اتجهت التجربة تصلح ذاتها بما يطلق عليه الإصلاحات، ويطلق على أصحابها الإصلاحيون، وإن كانت لهم توجّهات انكفائية أيضاً.

إن مفارقة تثير التساؤل والبحث تجسدها المقارنة بين تجربتنا الهند والباكستان، بما يؤيد هذا التحليل. فالقارة الهندية كلها كانت تحت سيطرة انكلترا، وحينما

خرجت منهما انفصلت باكستان عن الهند عام ١٩٤٧. وبالرغم من أن الهند (شعب متعدد الأعراق واللغات والأديان والاتجاهات)، إلا أن تجربة برلمانية ديمقراطية تداولية عاشت وكتب لها الحياة، وإن اتسمت ببعض النواقص، لكنها استطاعت أن تلبى حاجة العدد الهائل من سكانها إلى الحد الأدنى من العيش، والحد الأدنى من التقدم والحفاظ على استقلال القرار، واستطاعت أن تدخل النادي النووي، وأن تؤسس مجموعة عدم الانحياز، لكن إلى جنبها (باكستان) وهو بلد أغلبه من المسلمين (وإن تعددت مذاهبهم)، إلا أنهم فشلوا في غضون أكثر من نصف قرن أن تعيش في بلدهم ديمقراطية برلمانية تداولية، فعشرات الانقلابات، وفترات تعليق الدستور، وإعلان حالات الطوارئ، والفقر والفقدان النسبي لاستقلال القرار السياسي، كانت سمات ملازمة للتاريخ السياسي في باكستان. فإذا تساءل أحد عن الأسباب فلأن (المنظومة المعرفية القيمة والتاريخ الذي شكل قنوات العقل الإسلامي كانت منظومة كارزمية^(١) تتمحور في ولائها على شخص، ولا تميل إلى مجتمع المؤسسات).

ولعل تجربة أفغانستان أوضح دليل على ما قلناه، فقد دفع ضعفها السياسي والداخلي (السوفيت سابقاً) لاحتلالها تساوياً مع أمريكا، التي أغرت بدورها فيما بعد (حكام بغداد) للعدوان على إيران في أيلول ١٩٨٠، مما دعا (السلفية الجهادية) للاستعانة بأمريكا لمقاومة الاحتلال السوفيتي تحت عنوان الحلال والحرام ومقاومة

(١) القيادة الكارزمية charismatic leadership

أسلوب قديم من أساليب نقل السلطة، والحفاظ عليها. سابق لنظام الوراثة يمتد تاريخياً إلى ما قبل ٨ آلاف سنة، إذ وجد عند السوريين والمصريين القدماء وبني إسرائيل وفي الهند واليابان القديمة، حيث اختلط بالوراثة والطقوس الدينية فولد حقاً مقدساً للملوك في تولي السلطة، فكانت الكارزما تشكل عند القدماء الاعتقاد بألوهية الحاكم.

اتخذت الكارزما أشكالاً متعددة، منها التعيين، كما كان ذلك في المجتمع الروماني، أو عند أباطرة الجerman. ثم تطورت الأسس الموضوعية للكارزما، فظهرت الكارزما العسكرية، والكارزما البطولية، فكانت أساساً لنمط الخلافة الذاتية، التي باتت الكارزما البطولية واضحة في مؤسسي الدول الاستعمارية من قادة حركات التحرر في القرن العشرين.

للمزيد راجع: موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية، عامر رشيد مبيّض، ص ١٠٦٤، ط.

الكفار والملحدين، مما جعلها ساحة لتجمع المقاومين، فما أن انسحبت القوات السوفيتية حتى تحولت أفغانستان إلى مقاطعات ودويلات، وظهرت شخصيات خاضت فيما بينها حرباً مدمرة، انتهت بهجوم كاسح شنته (مجموعات طالبان) تحت يافطة دينية أيضاً، وأظهرت للعالم صورة مظلمة مشوهة عن الإسلام، الذي سوقته وكأنه دين القتل والظلامية والاضطهاد، وتهديد المجتمع باغتيال السلم الاجتماعي فيه، واغتيال حقوق الإنسان وكرامته، ثم تحولت تجربة طالبان بعد فترة إلى (مجموعات إرهابية) تقتل بلا بصيرة ولا تمييز وبكل الوسائل المتاحة، وتنتقل هنا وهناك لتمارس عملية القتل؛ لتهدى لأمريكا إعادة بسط نفوذ الغرب تحت ذريعة مقاومة (الإرهاب!!) على بلدان العالم الإسلامي.

وكان قدر العراق أن عاش ديكتاتورية علمانية قاسية، فأصبح بلد النكبات والتقل في دوائر المخابرات والحصار والموت الجماعي، فاستغلت أمريكا (الانفصال النفسي بين الحكام الجلادين والشعب (المحكومين))، فهاجمت العراق، وبدأت تجربة أخرى من تجاربها لإخضاع الأمة لنظريتها الفكرية، وهيمنتها السياسية، ولم ترعوي تلك الجماعات الظلامية من أكثر من تجربة دموية جرّت الولايات على شعوبها، حتى انتقلت من أفغانستان لتقاتل أمريكا على أرض الرافدين، وصار القتل سجلاً أغلب ضحاياه أبرياء وعزّل ومحرومو هذا البلد الممتحن. والوجه السياسي له (مقاومة الإسلاميين للاحتلال).

وهكذا حينما نتلمس أزمة حركة الإنقاذ.. التي أفضل العلمانيون توجهاً ديمقراطياً لها في الجزائر، أدى إلى أن تحولت بعض فصائلها إلى مجموعات جهادية، وتنافست على أرض الجزائر ثقافة العنف لسنوات عديدة مع إرادة السلام.

وفي مصر تنفق الحكومة المصرية المليارات لضبط الأمن إزاء التوجهات السلفية الجهادية، وتهيأ المجتمع المصري لقبول علمانية غربية كردّ فعل على ممارساتها.

والصورة الأكثر إثارة: تحول المجموعات السلفية في (السعودية) من مناصرين لسلطة أيديولوجيتها (سلفية وهابية) إلى أعداء وخصوم، وتتركز أهدافهم في إسقاط الأسرة الحاكمة بطريق القتل الجماعي والتكفير، فلم يعد هناك معيار (للكافر والمسلم)،

ولم يعد هناك خط أحمر (لحق الإنسان في الحياة) لا يمكن تجاوزه.

إن عقلية الخوارج سابقاً انتقلت إلى ما يطلق عليه (القاعدة) اليوم، الذين تحتقر صلاتك إزاء صلاتهم، وصومك وعبادتك إزاء عبادتهم، ولكنك تشعر بالتهديد العنيف في توجهاتهم، وتخشى من اتساع هذا في بلدان العالم الإسلامي، بل بلدان العالم أجمع.

وفي وسط هذا الخلط المتعمد في الأفكار والمبادئ والقيم المعيارية للنص الإسلامي، مع تداعيات قراءة النص قراءة سلفية ماضوية عنفية أول وسائل التعبير عن وجودها (القتل)، تضع حقيقة الإسلام كمشروع حضاري إنساني، ويخسر دعاته في أوروبا أبرز وسيلة للنصر بكسب عقول المفكرين الغربيين ومجتمعات الغرب، لكي تستثمر الديمقراطية الغربية بكثرة أصوات المسلمين في (أوروبا وأمريكا) سواء من المهاجرين أو المواطنين لتكثي قوة الضغط السياسي لمصلحة الإسلام، ويخسر هذا الدين إحدى أهم وأبرز الوسائل للانتشار السلمي الفكري البرهاني في طول بلدان العالم وعرضها.

ولقد استقر في ذهن الأوربي أن الإسلام عبارة عن دين القتل، ودين الدماء، ودين التخلف والجوع والحرمان، ومصادرة الحقوق الأساسية والحريات، دين ينتج الديكتاتورية والإرهاب، وقد صار من الصعب أن تُزال هذه النظرية إلا بوسائل ترقى إلى إحداث تأثير العنف السياسي الذي مارسه السلفيون في ١١/أيلول/٢٠٠١.

ثمة صورة أكثر إثارة للدهشة والحيرة وهي: أن هذه القوى الجهادية السلفية تمتنع من ممارسة نشاطاتها في (فلسطين المحتلة)، ويشهد الحاضر أن (إسرائيل) طالما حاصرت قوى المقاومة الفلسطينية (حماس، الجهاد وغيرهما)، وكان يفترض دينياً أن تُعان تلك المقاومة (بقدرات القاعدة المتطورة)، لكن الواقع يخبرنا عكس ذلك، بل لم تسمع في أديباتهم توجهاً نحو الصهاينة، مع احتلال الأرض وارتكاب المجازر الوحشية ضد مسلمين فلسطينيين في جنين وغزة، كما لم تتضح صورة مساهمة قوى الصهيونية (جيشاً / مخابرات) في المشاركة بقتال القاعدة وتنظيماتها. إن حياض (إسرائيل) إزاء الصراع بين المجموعات السلفية الإرهابية وبين الهيمنة الأمريكية، مثير

للحيرة والدهشة، ولقد تجلّى هذا الحياد في الثقافة الموجهة من القوى الصهيونية، وفي (النشاط المخبراتي، والنشاط العسكري) الذي لم تتناول فيه الأجهزة التابعة للتجمعات اليهودية لتنظيم القاعدة بسوء، ويلاحظ أن هذا الحياد موقف متبادل بين الفريقين معاً، على أن المفترض أن يكون أول أهداف المقاومة السلفية الجهادية فلسطين، أما الآن ففي المشهد المعاصر للأمة نلاحظ:

١- تصاعد المواجهة بين هذه المجموعات وبين مواطنين مسلمين أبرياء في العراق وأفغانستان، وأن أغلب ضحايا هذه المواجهة ليس المحتلون والأجانب. فالقتال يتحول من قتال المحتل إلى قتال عموم الأجنبي، ومن قتال الأجانب إلى قتال مواطني العالم الإسلامي، ومرّة هذا التوارث التاريخي لقيم المعارضة (الخوارجية) التي قرأنا ممارستها السياسية في كتب التاريخ.

٢- عدم الالتزام بأخلاقيات المواجهة المسلحة التي نص عليها القرآن الكريم، وأكدها أحاديث السنة النبوية، والتعاليم العليا للإسلام، واعتمادهم وسائل تخلو من الرأفة والإحسان للغير، وتمارس المثلة، والقتل بطريقة وحشية، وهذا يدل أن قراءة الإرهابيين للإسلام قراءة منقوصة وبرجماتية.

٣- إن مبدأ العقوبة - في الإسلام - محصور بالجنّة، وهي على قدر (الجنّاية)، وهذه السمة الأخلاقية في النصوص الإسلامية الأصلية قد قلبتها القراءات المأزومة والمتشجّعة، حتى عادت العقوبة توجه للمذنب والضحية والأعزل والبريء والمضلل والمغرر به ومدني الوعي معاً، وبلا حساب للجنّاية. وهذه السمات كلها ليست سمات النص الأصلي، إنما سمات قراءات النص، وفقه القتال المتوارث من عصور كانت لها تموضعاتها وظروفها التي أنتجت مثل تلك الثقافة، والتي نحتاج اليوم إلى عملية نقدها والبحث عن ثقافة التراث المتوازنة والعقلانية.

الاستخلاصات

ظهر من خلال البحث:

إن للإنسان عقلاً معرفياً مشكلاً من العقائد والتشريعات والأعراف والقيم الأخلاقية، وإن الإسلام يجمع هذه جميعاً، حتى عاد جوهر ثقافة الأمة، فهو إذن (مكون العقل المعرفي للشرق الأوسط).

إن الإسلام ليس (المكون للعقل المعرفي) للمسلمين فقط، إنما لمواطني الشرق الأوسط والأقصى. فثقافة المسلمين بأعراقهم والعرب بأديانهم، قد كونت الهوية الحضارية لهذا الجزء من العالم.

ظهر أن المراد بثقافة الإرهاب في هذا البحث (ليس النص الإسلامي المؤسّس)، إنما النص المفسّر وقراءات النص وتراكماتها التاريخية.

إن إعادة نقد وتقويم التراث في ضوء مصالح الأمة، واكتشاف حقائق الخير (في ثنايا القراءات الاجتهادية) للإسلام، واجب علمي وإنساني وشرعي وأخلاقي يقع على عاتق المؤسسات العلمية والأكاديمية، وعلى عاتق علماء الدين والباحثين فيه بما يؤدي إلى (إظهار الإسلام للبشرية مشروعاً إنسانياً للحضارة، وبرنامجاً سامياً لمجتمع مدني متفوق أخلاقياً)، وهذه في تقديرنا مهمة العلماء والمفكرين الإسلاميين، والمنصفين من باحثي الغرب.

ظهر من البحث أن هناك ترابطاً وثيقاً بين (مسلك استعمال العنف كوسيلة لانتشار الإسلام وبين واقع التخلف في العالم الإسلامي)، واستمرار هذا الواقع، لتلك لا بد من إعادة النظر بهذه الجدلية على مستوى الواقع والفكر والتطبيق والتعاون الدولي.

ظهر أن التراث الفكري الشيعي بعامة لا يسعف التوجهات العنيفة لأسباب ايدولوجية، بينما التراث الفكري للمتشددين من المذاهب والفرق الإسلامية الأخر حاضن للممارسة العنيفة، وسبب ذلك عند الشيعة (سيرة أئمة أهل البيت (ع)، واستمرار مقولة الاجتهاد).

ظهر أن الديمقراطية (عامل جاذب) وليست عاملاً طارداً، فالمشروع السياسي الرصين والبرهاني الذي يخدم الإنسان لا يعارض الديمقراطية كآلية لتشكيل السلطة (جوهرأً وصلاحيات)، بينما الفكر غير العقلاني لا يرغب بالاحتكام للرأي العام؛ لعدم قدرته على احتواء الأغلبية الساحقة منهم.

ولأجل تخليص العالم من الإرهاب يجب أن تُنظر أسبابه كافة، سواء من داخل منظومته أو من خلال السلوكيات الغربية في العالم الإسلامي، ويُعالج معالجة شاملة.

الفصل الثامن

موقف العقل الشيعي من قانون النص
دراسة في البنية الهيكلية

إزاء جدلية النص والاجتهاد حصلت تداخلات وأثيرت إشكاليات فكرية ومعرفية ومنهجية كثيرة من أقدم الأزمان، فطبيعة الحضارات أما أن تبدأ بنص مثل الحضارات الدينية ومنها الإسلام، أو تبدأ بفكر شرقي خلاق يتحول بعد حين إلى نص مؤسس، فكلاهما إذن من الحضارات السماوية والأرضية الوضعية يؤسسها نص له قوة التأطير، ولأجل تطور هذه الحضارات وتفاعلها مع الزمن والمستجدات والوقائع المتجددة يتدخل الاجتهاد البشري أما لتطوير النص المؤسس أو تفعيله أو تجديده أو ربما استبداله الذي قد يصل إلى درجة نقض الأسس وكمثال على ذلك البيروستريكا ((إصلاح الماركسية على عهد غورباتشوف))^(١).

والإسلام - بوصفه حضارة كونية لا يشذ عن منطق تطور الحضارات لان هذا المنطق قانون طبيعي في نشأة الحضارات وتطورها تخضع له كل مصاديق التطور الإنساني وتطور الفكر^(٢).

فالإسلام: بدأ بنص ((القرآن الكريم)) وتلاه نص أدنى منه درجة هو أقوال الرسول (ص) وأفعاله وتقريراته، ثم تلاه نص ثالث هو روايات الأئمة من آل البيت (ع) فصار مركب النص في المنظور الشيعي مركب ثلاثي تنازلي القوة الإلزامية وتصاعدي المرجعية فكل نص له مرجعية أعلى منه حتى الوصول إلى القرآن الذي جمع بين المضمون العقائدي والتشريعي والأخلاقي من جهة وبين كون المرجعية الأولى المؤسسية، ولذلك جاء نص القرآن الكريم متمتعاً بخصائص انفرد بها وأهمها:

١- إنه معجز في شكله وأسلوبه وألفاظه إعجازاً أبدياً.

٢- إن ألفاظه ومبانيه ثابتة بينما المعاني المخزونة في أبنية ألفاظه كثيرة مخبوءة تكفل أن تقدم حلول المشكلات مهما استجدت، بيد أن الذي يستخرج ويستنتق تلك المعاني المخبوءة هو القدرة التأملية العقلية المزودة بالأدوات والمنهج^(٣).

(١) د. عبد الأمير كاظم زاهد: جدلية النص والعقل، بحث منشور، دراسات فلسفية، ع ٣، السنة ٢، ص ١٢٠.

(٢) روجيه جارودي: الإسلام هو البديل ص ١٧.

(٣) د. عبد الأمير كاظم زاهد: التأويل وتفسير النص، (السدير)، ع ٤، السنة الأولى، ص ٩.

لذلك فحجم النصوص في المنظور الشيعي أكثر من حجم النصوص الملزمة في الأفق الآخر الإسلامي، لأن مدرسة الصحابة وان قدمت آلاف الدراسات لاعتماد أقوالهم كنصوص إلا أن تلك الدراسات لم تستطع أن تمنحها قوة الإلزام - كما منحت النظرية الشيعية أقوال أهل البيت (ع) قوة الإلزام من خلال مقولة عصمة العترة الطاهرة التي دلت عليها بأدلة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية بما يبلغ مئات الأدلة.

فابن حزم مثلاً يرى أن شريحة المقلدة هي التي دعت العلماء إلى إعطاء الصحابة سلطة وضع النص لذلك يرى أن الموقف الصحيح لابد أن يتضمن إنكار سلطة الصحابة، لأنهم أما شخصوا أسانيد للرواية عن النبي (ص) وفي هذا يخضع الصحابة لذات القانون الذي يخضع له رواة الحديث كافة، أما إذا اعتبرناهم مصدراً مضافاً لمصادر العقيدة والتشريع فإن هذا يحتاج إلى دليل قطعي، وحيث لا دليل فالاعتقاد إذن لا يقوم على يقين^(١).

ويعتقد كثير من الناس أن قضية موثوقية الصحابة مطلقاً هي قضية سياسية افتراضية وضعها الوضع العام، وإذا حشرنا فهم الإسلام فهماً صحيحاً فقط في فهم الصحابة له فإن حق المتأخرين سيسقط بهذا الافتراض الذي لا دليل عليه^(٢). فأصل ((حصر الفهم الأسلم للإسلام بالصحابي مصادرة متعسفة لا دليل عليها لحق الأجيال التي ستعقبهم كافة، مما يترتب عليه سقوط كل إبداعات المتأخرين ونظراتهم وتطورهم لثقافة النص، فهذا المنطلق أساساً منطلق نظري مؤسس لغلق وقفل الاجتهاد، قبل أن يتحول إلى قرار رسمي فيما بعد، إذن فزيادة مساحة النصوص المؤسسة في النظرية الإسلامية - غير الشيعية- كانت تزيداً لم يتمكن المروجون له وضعه في مجال البرهان والبرهنة، فضلاً عن انه سبق بما يمهد لضبط طريقة تفهم (القرآن والسنة) على (عقلية زمنية محددة) اقل ما فيها من عيوب أن عدد الصحابة من الكثرة بحيث إذا عدنا أن كل واحد منهم مصدراً فقد أسقطنا من المصدر أهم خصيصة وهي (أن يكون المصدر محددًا)، فضلاً عن أنهم اختلفوا إلى حد التضاد

(١) ابن حزم: الأحكام ج ١ ص ٦٠، الغزالي: المستصفى ج ٢ ص ١١٩.

(٢) ظ المنصف بن عبد الجليل: المنهج الانثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي / مجلة الفكر المعاصر

والتقاطع^(١)، عندها لجأ المبررون إلى تسمية ذلك بأنهم (اجتهدوا) فأنزلوهم لتبرير التقاطع من منزلة المصدر الذي هو من جنس الثوابت إلى منزلة الاجتهاد الذي هو من جنس المتغيرات فوَقعت النظرية بالتهافت.

في حين نلاحظ أن توسيع دائرة النص (عند الشيعة) بإضافة أقوال الأئمة المعصومين (ع) تميز بخصائص منها أنهم محددون بالعدد والتتابع فليسوا جميعاً أبناء (عصر زمني واحد) وهذا يعني أن النص بقي مستمراً في مواجهة التحديات على مدى ثلاثة قرون ونصف، ومن جهة أخرى فإن الزيادة حصرت الأمر بانثني عشر إماماً وقد اتفق الجميع على أن هذا العدد ورد في حديث صحيح عن النبي (ص) في قوله ((الأئمة بعدي اثنا عشر)) وبالاستقراء الدقيق لم يثبت فيما ورد عنهم بسند صحيح أنهم اختلفوا وتقاطعوا بالرغم من تغير أزمانهم وتعددتها ولم يلزم الأئمة أتباعهم إلا بالأصول الضابطة فأسسوا ثلاثة مرتكزات لفهم الإسلام هي النص ثم الحرية في التفكير، ثم إعمال العقل، فاتساع زمن النص عند الشيعة حتى (٣٢٩ هـ) عام الغيبة الكبرى كان يقترن بالحث على استخدام العقل وممارسة الاجتهاد في ظل جو من الحرية المطلقة.

ولعلنا نجد ذلك واضحاً في المسلكية الفكرية اللاسلفية في خطب ووصايا ورسائل نهج البلاغة وهو النص المؤسس للتفكير الشيعي فعشرات النصوص تؤكد ضرورة الانحياز إلى مفاهيم العقل الكلي وتدعو إلى حرية الاجتهاد ويمكن اعتبار الإمام علي (ع) مؤسساً للنزعة العقلية في الإسلام لذلك يجد المتابع لتطور البنى الثقافية الشيعية أن اتساع زمن النص، واتساع دوائر النص وتراتبها قد اقترن معه اتساع دائرة حرية العقل وضرورة ممارسة الاجتهاد حتى مع وجود سلطة النص، لذلك فإن مجال الحديث عن سلفية شيعية في تحليل الثقافة الإسلامية أصبح مجالاً ضيقاً جداً والمسار هذا تجد فيه صورة غير منسجمة، فتوسيع النص إلى اعتبار فهم جيل من الناس بالآلاف يقتضي أن يكون الاجتهاد من ابرز لوازمه، بينما توسيع النص إلى (اثني عشر إماماً) ويتعاقب زمني ربما يسوغ فيه القول بغلق الاجتهاد عليهم إلا أن المسار

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول ج ٢ ص ١٢٠ .

التاريخي للثقافة الإسلامية افرز عكس هذه النتائج تماماً فالنص الشيعي جعل الاجتهاد ضرورة والنص الإسلامي غير الشيعي ألغى مقتضيات الزمن والتطور فاقفل الاجتهاد على أربعة مجتهدين كان قد اختزل منهم وروايات الآلاف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين على التصنيف الطبقي المعهود في فكر مدرسة المذاهب الأربعة.

وعلى المنطق البرهاني لتطور الثقافة الإسلامية طبقاً للمنظور الشيعي فإن الإجماع من الناحية النظرية ((اتفاق المجتهدين على دلالة نص، أو مقتضى عقلي في عصر من العصور فيما يخص حكماً شرعياً))، إلا أنه عملياً أصبح حالة معبرة عن حركة سياسية محشدة تحشيداً لذلك ذهب مفكرو الشيعة إلى الإقرار بالإجماع كمصدر، وإهداره كنتيجة عملية.

وكدليل على ذلك: نجد أنه تم التذرع بالإجماع في غمرة خلاف سياسي هائل أبان النزاع على السلطة بعد عصر النبي (ص)، وتم التذرع بالإجماع على محاربة المتمردين على السلطة الخلافة سواء كانوا مرتدين أو متمردين، وتكاثر الاستناد إلى الإجماع حتى صار الإجماع في بعض الحالات دليلاً لكلا الرأيين المتناقضين والمتضادين، ولعل للنزاع في (حجية القياس) صلة بموضوع البحث. فمدرسة الصحابة تعد القياس مصدراً بالغ الأهمية في مرجعيات الفقيه، بينما يتحفظ الفكر الأصولي الشيعي على القياس وهذا من الصور ذات السمة الانعكاسية فتوسيع النص بالقدر الهائل على الصحابة يفترض فيه لكثرتة أن لا حاجة للقياس، وقلّة مصادر النصوص المتوسع فيها عند الشيعة يلزم أن يعتمد عندهم القياس بينما نجد الأمر على العكس من نواتج هذا التحليل وهذا الأمر إذا كان لا بد له من تفسير فإن التوسع على الصحابي لم يكن توسعاً له يقينية في المضمون لأنهم جميعاً كانوا يجتهدون في ظل ظرف واحد وعصر واحد وضغوطات حضارية محددة لذلك لم يكن قد نتج عنهم فكر استباقي يمكن أن يعوض عن عملية القياس لما فيه من دمج البشري بالإلهي إذ أن القياس ليس إلا تصوراً بشرياً لوحدة العلة بين الأصل والفرع والتصور البشري تصور اجتهادي، فاستبدلوه بأفق أوسع ناتج عن ممارسة التعقل في التعامل مع النص في ظل حرية تفكير في أطر النص وكلياته لذلك فالنص عند الشيعة طليق من كل القيود والوصايات والممارسة الشيعية للاجتهاد متحررة إلى حد كبير من وصاية الماضي

وهذه النظرية أكثر اعتداداً بالعقل ودوره.

ولكن بالقدر الذي يكون النص طليقاً - عند الشيعة - فإن ممارسة عقلنة الواقع وعقلنة الممارسة الاجتهادية يجب أن تتم في ظل (محكمات الضوابط الأصولية الصارمة) بحيث يعد الإنتاج الفكري الأصولي عند الشيعة متقدماً عما هو في المدرسة الإسلامية غير الشيعية.

مسألة أخرى تثير دواعي التحليل والتفسير وهي: الموقف من ممارسة الاجتهاد. ففي المدرسة الإسلامية - غير الشيعية فإننا نجد هجوماً عنيفاً على ممارسة التفكير والاجتهاد بدأ من التوقف عن التفسير بالرأي والتخرج من الإفتاء ودم المحدثين من رواة السنة على الرأي والاجتهاد تحت ذريعة أن الاجتهاد تشريع مزاحم لأحكام الله تعالى^(١)، وقد ظل الأمر على هذا حتى عصر أبي حنيفة واستخدامه الرأي والقياس وتعديل الشافعي لمنهجي النص: عند المالكية، والرأي: عند الحنفية، وظهور احمد بن حنبل الذي جمع بين رواية الحديث وممارسة الاستنباط منه بأقل قدر ممكن من التوسع فتغير الموقف من الاجتهاد والرأي فيما بعد وحظي بالمقبولية لأنه في الذهن الإسلامي تحول إلى آلية لاستنطاق النص، بعد أن كان في ظل التأسيس السلفي مزاحمة للنص.

أما في المدرسة الشيعية: فان الاجتهاد منذ عصر النص المؤسس للفكر الشيعي (نهج البلاغة) يصرح بقوله (أعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد) فكان الاجتهاد والنص متلازمان، لكن الاجتهاد من جهة كونه ممارسة تخصصية لم تظهر في تطور ثقافة التشيع إلا بعد مخاض من التأمل ووضع الضوابط، من ذلك ما نجده في هجوم الشيخ المفيد وهو من الأوائل على زميله ابن الجنيد^(٢)، على أن الخلاف لم يكن على الممارسة الاجتهادية ككل إنما كان على منهج ابن الجنيد في التوسع بالرأي، وكذلك هجوم السيد المرتضى (٤٣٦ هـ) على الاجتهاد في الذريعة لم يكن هجوماً عليه بقدر ما هو هجوم على القياس، لذلك فمقولة الاجتهاد عند الشيعة ملازمة للنص

(١) د. عبد الأمير زاهد: جدلية النص والعقل / مجلة دراسات فلسفية: مصدر سابق .

(٢) الشيخ المفيد: المسائل السروية ص ٥٦-٥٧.

ولكنهم يرفضون ممارسته بآليات غير محكمة فيصبح غير متوازن مع مقتضيات النص أو لأن الممارسين له ليسوا مؤهلين من جهة امتلاك أدواته.

لذلك فالهجوم الشيعي على القياس مثلاً لم يسفر عن إلغاء الاجتهاد بقدر ما أدى إلى التوسع في أدواته والضبط في مناهجه والتحديدات في مدياته لاسيما في التقيد بقانون تحليل النص وقد ظهر ذلك واضحاً في النواتج المعرفية في كتابي المبسوط والخلاف للشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) وهذا في الواقع ظهور مبكر ومؤسسي^(١) وعلى صعيد مذهبية التقليد فان الفكر الشيعي اعتمد على تزامن قضية التقليد مع تقادم الزمن فكما تقادم الزمن بمستجداته تطورت مسألة التقليد فعند الشيعة قاعدة يتكاثر التوافق عليها فيما بينهم وهي عدم جواز تقليد المجتهد الميت والنزوع إلى تقليد المجتهد الحي، بل حتى القائلين بتقليد المجتهد الميت على قلتهم يوجبون الرجوع في المستجدات إلى المجتهد الحي فيكون التقليد مركب بين مجتهد ميت ومجتهد حي.

بينما هي في المذاهب الأخرى غائبة فالتقليد يشمل - عندهم - المجتهدين فهم مقلدون أيضاً للائمة الأربعة (مالك، أبو حنيفة، الشافعي، احمد)، والناس تبعاً (للمجتهدين - المقلدين) في آن واحد، ولذلك فان الفقه السني لا يحصر المستجدات أو عملية الإفتاء بها على طبقة نخبوية من العلماء طالما الكل مقلدون، إذن فالكل لهم الحق في قراءة المستجدات والنصوص معاً وهذه المسألة من الخطورة بمكان بحيث تتخذ فيها قرارات تكليفية يعوزها الانضباط الذاتي والموضوعي في حين أن فترة من فترات تطور التفكير الشيعي وبسبب انتقال الشيخ الطوسي إلى النجف (٤٤٨ هـ) وتأسيسه لجامعة علمية فيها كان الفارق بينه وبين طلابه كبيراً بحيث عندما توفي لم يكن بين طلابه من يقترب من مكانته، عند ذلك اتجه الناس إلى العمل بكتبه وفتاويه، وقد سميت هذه المائة عام بعد وفاته عصر ((المقلدة)) التي أنكر صيرورتها الحمصي وهو مجتهد شيعي قريب من عصره بقوله (لم يبق للإمامية بعد الشيخ الطوسي مفتاً على التحقيق بل كلهم حاك)، ولولا حركة العالم اللامع محمد ابن إدريس الحلبي ومناقشته الساخنة لآراء الشيخ الطوسي، والتصريح بآراء مختلفة عن آراء الطوسي في

(١) د. عبد الأمير زاهد: منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف / مجلة فقه أهل البيت العدد ٢٧ ص .

كتابه السرائر وتجديده بذلك روح الاجتهاد لاستمر عصر المقلدة إلى أكثر من قرن.

إن تطور علم الأصول عند الشيعة واكتنازه بالعقليات نقله من مباحث في مرجعيات النص (كما هي طبيعة البحث الأصولي السني) حتى زمن الشاطبي إلى مباحث في المرجعيات ومباحث معمقة في علم الدلالة وعلم المنطق الحركي الذي يضبط طبيعة التعامل مع النص، وقد تأسس هذا التطور على يد العلامة الحلبي، بعد أن فصل السيد المرتضى البحث الفقهي عن البحث الأصولي^(١) وتطور الأمر في كتاب المعارج للمحقق الحلبي (٦٧٦هـ)^(٢). وكان لا بد أن يتطور علم الأصول على يد العلامة الحلبي (٧٢٦هـ) لأنه عمق البحث المقارن على صعيد تعدد الآراء داخل فقه الشيعة، وتعددها بين فقهاء أهل السنة، وعلى يد المحقق الحلبي ومن بعده تطور منهج إعادة تقنين المباحث الفقهية.

ولبعد زمن العلامة عن عصر النص فقد جمع آراء متعددة للفقهاء فصار اختلافهم في صدور النص من قضايا وتحديات نظرية المنهج وصار تعدد دلالة النص أيضاً من قضاياها ولأجل اختيار الراجح كان لا بد من أن يخطط منهجاً في التعارض والترجيح بين النصوص أو بين النقول أو الإفتاءات.

لم تظهر في تاريخ الفكر الشيعي اختلالات التوازن بين حاكمية النص وحركية العقل رغم المحاولات المتعددة التي حاولت أن تفكك بين هذين الأمرين وأبرزها محاولة المحدث الاستربادي في كتابه الفوائد المدنية واستمرت حتى قبض الله الشيخ يوسف البحراني المتوفى (١١٨٦هـ) الذي ادخل الاعتدال على النظرية السلفية الشيعية (الحركة الإخبارية)، راجعاً إلى مقولة التوازن فقد قال (إن وجوه الفرق بين الأصوليين والإخباريين كلها عند التأمل لا تثمر فرقاً في المقام)^(٣)، ولم تصمد الحركة الإخبارية كثيراً فقد تهاوت أمام المناظرات المعمقة واللون والمحتوى العقلي الجديد لبحوث علم الأصول في القرن الحادي عشر الهجري وللأمثلة نجد عبد الله التونسي (١٠٧١هـ)

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية / تحقيق السيد محمد كلانتر مقدمة التحقيق .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الشيخ يوسف البحراني: مقدمة الحدائق الناضرة في فقه العترة الطاهرة ج ١ ص ٢٣ .

في كتابه الوافية والشيرواني في الحاشية على معالم الأصول (١٠٩٨ هـ). ثم الوحيد البهبهاني (١٢٠٦ هـ) الذي ألف الفوائد الحائرية مما يعد المطور الأبرز لعلم الأصول الحديث الذي تلاه السيد محمد مهدي بحر العلوم ثم الشيخ الأنصاري واستمر البحث المنهجي الأصولي المتوازن الذي يخلق قانون النص ثم يحكمه لضبط حركة الذهن الإنساني في رحاب النص متعدد الدلالة والمضمون.

دواعي ناسيس وتطوير قانون النص

أغلب الظن في ابرز الدواعي لتطوير قانون النص عند الشيعة ينعقد على النصوص القرآنية التي تدعو إلى وضع المنهج، لأن قضية المنهج ليست قضية معرفية ثابتة إنما آليات وسبل للإفادة من النص بحسب مقتضيات التوضع الحضاري، فالتجديد الفكري لا بد أن يسبقه تجديد في المنهج وهذا قانون طبيعي فطري وناتج عن استقراء تاريخ الثقافات برمتها فهناك عشرات النصوص القرآنية التي تدعو إلى بناء نظرية منهجية وتخول العقل الإنساني التفكير في أسسها ومنطلقاتها وهيكلها بطريق موضوعي برهاني ليس محلاً للاختلاف بين الناس، كما أن السنة النبوية تشاطر في عشرات النصوص هذا المسلك، وتشاطرها أقوال الأئمة عليهم السلام بالحث الصريح على ممارسة الاجتهاد، وهذا في مجال المرجعيات النظرية.

ومن الدواعي العملية أن الفكر الشيعي قد حفزته الأحداث السياسية والخلاف على إمامة الأمة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فنشأ فكراً محاججاً والحجاج يحتاج إلى براهين وأدلة عقلية وهذه تحتاج إلى منهج يتميز بالرصف الموضوعي لتلك البراهين ويحتاج إلى سمة تراتبية، لأن الامامة قضية لا يثبتها إلا النص الجلي والدليل العقلي معاً وحينما تحول التشيع إلى جنب كونه رؤية فكرية وتشريعية لها سماتها الخاصة بها إلى تيار سياسي معارض احتاج إلى ما يعادل قوة السلطة من قوى البرهان والموضوعية وخصائص التوازن لكي لا يضعف أمام إمكانات السلطة التي امتلكها خصومهم ومخالفهم فكان عليهم الدمج الموفق بين الاستناد للمرجعيات والأصول النظرية والى فهم الواقع وتحليله ومتابعة تطوراته وتكييفها لصالح المرجعيات فانعقدت رؤيتهم على حاكمية النص وقداسة العقل وآليات قواعده وضرورة التعامل مع الواقع برؤية حكيمة تأخذ في الاعتبار قانون المصلحة والمفسدة فلم يكن تياراً سياسياً اضطرتة الظروف التاريخية رغم قساوتها إلى أن ينفصل عن الأصول النظرية الإسلامية كما حصل عند الغلاة أو في بعض فرق المنصوفة ولم يقف عند النصوص موقفاً سلفياً كما هو الحال في ثقافة السلطة السياسية التي لم تعد بحاجة إلى تطوير إمكاناتها مكتفية

بإمكانيات السلطة في تطويع وترويض المعارضة بوسائل عدة أبرزها القمع والتكفير والزندقة وإسقاط المشروعية الإيمانية عن المعارضين لها، فكانت نظيرت الشيعية للحركة السياسية مرتبطة بالنص وحاكميته وغير متخلية عن الواقع وفهمه والتعامل معه ولا منفكة عن التمسك بالقواعد العقلية واستمرارية ممارسة الاجتهاد فنشأ عندهم علم الاجتماع السياسي نشأة طبيعية انسيابية.

ولأن التطبيقات التاريخية قد جرت ليست على طبق الرؤية الإسلامية بعامة، ولا على الرؤية الشيعية بخاصة فإنهم لم يرفضوها - جملاً وتفصيلاً - إنما خططوا لها أساساً فكرياً لاعتبارها سلوكيات لا بد من أن تستند إلى النصوص استناداً موضوعياً وبرهانياً لكي تمنح المشروعية، فهي ليست مانحة للمشروعية بنفسها فالتاريخ والممارسات التطبيقية في السلطة وإدارة الدولة والمجتمع وقائع قابلة للرأي والرأي الآخر بحسب قربها وبعدها عن النص. فأنكروا اثر السلطة على التاريخ وأنكروا فعل التاريخ على العقل وكان من نتائج ذلك أنهم لم يعترفوا لتاريخ السلطة حينما أورت الخضوع لديكتاتوريات الخلافة الأموية والعباسية بالتأسيس المرجعي لان سلطة التاريخ قد خضعت للممارسة البشرية وليس لتأسيس النص.

وهكذا نجد أن الفكر الشيعي يؤسس للمشروع الحضاري الإسلامي قراءة متوازنة لجدليات النص والعقل، والواقع والأصول المنهجية، والحاضر والتاريخ، والهوية والاغتراب، والأصالة والتطلع للمستقبل. ويبقى المنهج الشيعي مصراً على اكتشاف نقطة التوازن بين النص والعقل والواقع بممارسته المستمرة للاجتهاد.

الفصل التاسع

جدليات منهجية وثنائية
مقاربات في فكر السيد الصدر

المناشئ الفكرية والواقعية للجدليات

ربما أدرك السيد الشهيد الصدر قبل غيره إشكالية المنهج في الثقافة والفكر الإسلاميين منذ اللحظات التكوينية الأولى، وتعامل مع هذا الإدراك تعامل المتعاطي مع الإشكالية، وربما أدرك أيضا آثار ومعطيات الهوية التي فصلت بين المعرفة الإبداعية والواقع الذي يشكل حاضنة لهذه المعرفة باعثا عليها ومحلًا مما ستقع عليه آثارها..

إن هذا التشخيص بطبيعة الحال لا يقلل من الشراء العظيم الذي امتاز به النتاج الإسلامي للمعرفة في كل المجالات^(١)، إلا انه مما يشار له بيقين أن القرن الخامس الهجري كان قرن حصاد التراكم العلمي للتراث الفكري الهائل الذي بدأ مع بواكير تفسير النص الإسلامي وتكون الفقه والأصول وعلم الكلام والفلسفة والأدب والعلوم التطبيقية الصرفة.. كما يشار إلى أن نتاج القرن الخامس فيه قدرة ذاتية على الامتداد نحو احتواء المستجدات لقرن قادم على ذلك التاريخ ومثال ذلك ما يطلق عليه مثلا في مجال الفقه بالفقه الافتراضي، ففيه خصخصة الهيمنة على المستقبل المنظور من جانب خضوع الواقع للمعرفة الإسلامية وبقاء حركة الإنسان والمجتمع والمدنية تحت سيطرة النص أو تفسير النص. ولعل ذلك الحصاد وإن بدا عليه تناقص هذه الخصيصة تناقضا تدريجيا إلا انه بقي محافظا على سمة الإبداع المعرفي حتى القرن الثامن الهجري ولعل أدل برهان على ذلك إنتاج ابن خلدون في المقدمة والشاطبي في الموافقات وبسبب ثلاثة عوامل سالبة هي القرار الرسمي بإيقاف الاجتهاد وتحريم النظر الفلسفي وتداول المعرفة الفلسفية، وتحريم اعقاد المنطق بلا بدائل معرفية من داخل المجال الإسلامي أدت إلى تناقص الوهج العلمي واستشراف المستقبل الذي كانت تتسم به ثقافة القرن الخامس حتى بدا واضحا أن معرفيات القرن التاسع الهجري انحسرت إلى مهام تحليل وتفكيك إشكاليات الواقع المعاش آنذاك ورسم حلول لها دون الامتداد في أفق التفكير

(١) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

إلى ما بعد ذلك القرن، وأظن أن القرن العاشر شهد اتساعاً في الهوة بين الواقع المعاش والمعرفة المنتجة بسبب انكفاء تلك المعرفة على الذات وتأثرها بنواتج الغزو المغولي وسياسات الدويلات، والتخلي عن البعد العالمي الرسالي في المهام الاستراتيجية التي تفكر بها سياسة المسلمين وتخطط لها العقول المعرفية للمسلمين^(١).

فقد توالى على ((فقدان القدرة الاستباقية للمعرفة لاحتواء الواقع المستقبلي)) خصيصة أكثر سلبية هي عدم احتواء الواقع الفعلي المعاش، ولذلك صار للواقع الفعلي مسار ولمسارات المعرفة وتراكماتها مسار آخر.

هنا انفصل الواقع تماماً عن المعرفة المنظمة له والمخططة لمستقبله؛ وأصبح خارج سيطرة التنظير الحقوقي والفكري فكانت مثلاً اقتصاديات ذلك القرن (العاشر) تتطور خارج السيطرة وتفرض نفسها عند التعارض الصريح ليأتي الفقهاء مصححين لمسار وليس مخططين له، كما كانوا سابقاً فظهر منهج الترميم وهو منهج اضطراري لرتق ما ظهر فيه من سلوكيات فقدت الشرعية في المنظومة الحقوقية.

وربما أدرك الإمام الشهيد من خلال اطلاعه الدقيق والعميق على تطور هذه الإشكالية من خلال رصد العلاقة بين المنهج الفكري والواقع الاجتماعي أن هذا المشهد قد تجذّر واستحكمت القطيعة بين التنظير والتطبيق، وصارت هذه القطيعة أمراً واقعاً... على مدى ثلاثة أو أربعة قرون، وفي القرن الثالث عشر الهجري ارتطم الفكر الإسلامي بالفكر الغربي الوافد مع حملات السيطرة والاستعمار وتحولت أجزاء العالم الإسلامي إلى نفوذ المركب (سياسي - ثقافي - أيديولوجي - اقتصادي) مزوداً بآليات منهجية، وتقنيات تطبيقية، ومعرفة غير مفكر بها في ثقافتنا وبالتفاعل بين هذه السمات والخصائص التي رافقت عملية الاشتباك بين الثقافتين مطلع القرن العشرين وجد الناس في عالمنا الإسلامي أنفسهم على اتجاهات أربعة:

الأول: من تولدت لديه القناعة بان التراث الفكري الإسلامي عاجز تماماً عن المنازلة، ونزويد الصراع التحرري الإسلامي من النفوذ الغربي بأيدولوجية التحرير والاستقلال وتكوين الدولة الحديثة المدنية، والرؤيا الثقافية الرصينة، والاقتصاد

(١) برناد لويس: الإسلام والحداثة (أين يكمن الخطأ).

التنموي المؤدي إلى مجتمع الرفاهية.

الثاني: مَنْ وجد أن الأصل في مقاومة الغزو الفكري الغربي وما ارتبط به من سياسات، واقتصاد، هو إعادة العقل الإسلامي إلى تراثه الأصيل واعتماد هذا التراث (على كل ما فيه) لاهوتاً للتحرير والتحرر فترتب عليه انه رفض كل ما جاء به الغرب فكراً وفلسفة وتقنيات ومنهج، واستخدم الدين – بكل ما يملك من قدرة تعبوية للمواجهة.

الثالث: وهو الاتجاه الذي أدرك أن التراث الفكري كما هي حاله لا يكفي للمواجهة إزاء المهمّات الإستراتيجية للأمة مطلع القرن العشرين وهي ((التحرر من هيمنة الأجنبي، بناء الدولة المدنية الحديثة، تكوين اقتصاديات تنموية عادلة في توزيعها تسعى إلى مجتمع الرفاهية، وبنية ثقافية حركية متجددة)) لذلك سقط في عملية التوفيق غير المنسجم مما اوجد رؤية مشوهة لا يمكن اعتبارها موقفاً إسلامياً ولا موقفاً شمولياً أو عربياً.

الرابع: اتجاه عمد إلى إعادة النظر بالتراث وفرز الشرائح الفكرية الثلاث، وهي شريحة الأفكار التي ليس لها مجال حيوي فعلي، والأفكار التي ولدتها حالات العجز فكانت من جهة التصنيف أفكار معطلة للمشروع النهضوي، والأفكار الناشطة التي يمكن إعادة ترتيب مضامينها وتجديد خطابها وهيكلتها بما يتناسب مع التقدم المعرفي والعلمي لكي تصلح مشروعاً إسلامياً منفتحاً على الثقافات والانجازات الإنسانية على أن تكون هي معيار القبول والرد، وهذا الاتجاه يقضي باكتشاف منهج معياري للفرز، ورؤيا نقدية، وآلية لإعادة ترتيب المضامين الفكرية، وتشكيل الخطاب..

ومن مصاديق تلك المستلزمات الفكرية تطبيق منهج الاستقراء (تجميع الأحكام جزئية وتنظيم مشتركاتها وصولاً إلى حكم كلي ثم تجميع الأحكام الكلية وصولاً إلى هيكل النظام في ذلك المجال، وأخيراً استكمال النظرية مثل النظرية الاقتصادية الإسلامية، أو النظرية الاجتماعية الإسلامية أو فقه الدولة... الخ.

إشكالية الجدليات

بيد أن الراصد لهذا الاتجاه الذي بدا على يد مدرسة الأفغاني في طورها الأول، ومدرسة النائيني، إن معوقات فكرية جابهت هذا الاتجاه مما أوجدت إشكاليات فكرية لم يتخطاها البحث في خضم هذا الاتجاه ومنها:

١- تشخيص طبيعة العلاقة بين الإنسان - والموارد الطبيعية بين الصراع والتكامل.

٢- حقوقه المستمرة المنتقلة إلى الأجيال في المواطنة والثروة والبيئة.

٣- ومنطقة ما سَكَتَ عنه النص، أو قصور فهم النص، أو قصور النص ذاته.

٤- اكتشاف المصطلح المفهومي المنتزع من رحم الثقافة الإسلامية.. بعد أن غمرنا المصطلح الغربي الناشئ عن ثقافة لها سياقها التاريخي المختلف عن سياق ثقافتنا مما يولد خلطاً مفهوماً مؤثراً على نسق الأفكار.

٥- إشكاليات تحديد المرجعية الفكرية والحضارية للخطاب الإسلامي المعاصر.

٦- مكانة القيم النبيلة في مجال القانون والاقتصاد.

٧- تعدد البنى الفوقية في الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية الاتصال والانفصال.

إن هذه الجدليات السبعة أوجدت حلقة فاصلة بين المعرفة التراثية والخطاب المعاصر، لم تجد لها حلاً إلا عند الإمام السيد الشهيد الصدر، في عموم مؤلفاته وجهده الفكري وسأعرض لحلولها إجمالاً.

مقاربات السيد الصدر لتفكيك الجدليات:

١- جدلية العلاقة بين الإنسان والموارد:

تحكم الفكر الإنساني الوضعي نظرية الصراع والغالب بين الإنسان والطبيعة وقد استحكمت هذه النظرية على العقل البشري منذ عصور اليونان فالإنسان عنصر في معادلة الصراع مع الطبيعة والموارد الكونية بل والظواهر الكونية الأخرى، ومن المفيد الإشارة إلى أن قاعدة الصراع هذه انتقلت فيما بين الإنسان والإنسان وبين الثقافات والأديان والحضارات وهذه النظرية اقرب للتناول الإنساني الأولى للمشكلة هذه. وتقف هذه النظرية وراء الكثير من المشكلات التاريخية والمعاصرة والحروب والتراعات، والعلاقة مع الطبيعة، وأسلوب الإفادة من مواردها.

وقد وصلت بعض شظاياها الفكر الإسلامي؛ إلا أن السيد الصدر الأول أعاد ترتيب العلاقة بين الإنسان والموارد على قاعدة التكامل والربط بين التشريعي والتكويني على أساس فلسفة الاستخلاف، التي تلخص المراد والمؤدى بان الإنسان كائن مفكر منتج مستخلف من الله تعالى، وان الكون قد خُلق من أجله مسخرا لمنافعه المشروعة وان وظيفته إعمار الأرض لرافهية الإنسان، فبالقدر الذي يطبق فيه المقولات الشرعية السلوكية يحقق انسجاما في حركته مع حركة أجزاء الكون، وعلى أساس تكامل قوانين الخلق التكوينية مع قوانين الخلق التشريعية، وبذلك يؤسس للعلاقة بين الإنسان والبيئة مناخ السلام والارتباط التنموي الشامل ويختزل خيار الصراع والصدام ومن السلام بين الإنسان والموارد ينضج السلام بين الإنسان والإنسان وبين الثقافات فيؤسس لحوار حضارات على أسس المنفعة الإنسانية الشاملة، لا المصالح المنحصرة في مجموعة دول أو مجموعة مجتمعات.

وهذا الأساس الفلسفي: يعكس تأثيره على الفكر والثقافة والعلاقات الاقتصادية المحلية والإقليمية والدولية، وعلى الفكر السياسي المحلي والدولي، ويحدد مذهبية التنمية الشاملة، ويقدم السيد الصدر هذا الحل ليس للمسلمين فقط إنما للإنسانية كافة فمن جهة يقدمه مشروعا لحوار المسلمين مع الآخر، ومن جهة أخرى يخاطب الإنسان عموما برؤيا تجمع بين القيم النبيلة والمنفعة المشروعة.

٢- حقوق الأجيال واستمرارية وتوارث الانجاز المدني:

إذا كان الفكر الوضعي يمنح الإنسان الفعلي (في أية حقبة زمنية) حقاً مطلقاً في الاستفادة من الثروات بقدر ما يستطيع ويقدر ما تتيحه له المعرفة السائدة في عصره، فإن السيد الشهيد انتهى إلى أن الثروة والبيئة مكونات تشترك فيها الإنسانية بأجيالها كافة، استناداً على تحسيس خراج الأرض العامرة المفتوحة، وحديث الشركة وملكية المعادن الباطنة... الخ.

وعليه فلا يحق لجيل ما أن يستنزف الثروة كاملة ليفقر الأجيال القادمة، صحيح أن المحدد للاستثمار محدد موضوعي (نسبة المعرفة التقنية للإنتاج) إلا أن السيد أضاف له محدداً فكرياً، مستنداً على وقف الأراضي العامرة بشرياً أو طبيعياً للناس كافة أو للمسلمين في عصورهم كافة.

مما يجعل الموقف إزاء الفرض إن لو امتلك المسلمون كل تقنيات الإنتاج المتقدمة واستطاعوا استخراج النفط كله وبيعه، فإن هناك محدداً فكرياً يمنع من ذلك مراعاة لحق الله المنتقل فعلياً للأجيال ولهذا صلة واضحة بمشكلة تلوث البيئة عطفاً على قاعدة التصالح والتكامل بين الإنسان والطبيعة فالعالم اليوم يشكو من خطر العوادم الصناعية الفائضة على قدرة البيئة على الاستيعاب مما يؤثر على مجمل المفردات البيولوجية.

وبذلك يؤسس هذا التفكيك لحق إنساني في العيش في بيئة نظيفة، ويجعل هذه البيئة مشتركة إنساني للجميع الحق في العيش بها بشرط سلامتها، وعلى الجميع حمايتها من التلوث انطلاقاً من حق الأجيال المستمر والثابت والدائم في التكامل بين الجهد الإنساني والحاضنة البيئية للإنسان.

ومن الواضح -تأسيساً على ما تقدم- أن المشروع الحضاري الذي يطرحه الإمام الشهيد السيد الصدر الأول في الجدلية الأولى والثانية مشروع عقلائي يجد قبولا من المسلم وغير المسلم..

كما أنه من الواضح أن الفكر الغربي رغم تقنياته لم يتمكن إلى الآن من طرح مثل هذه الأفكار، لذلك يمكننا القول إنها نقاط قوة رصينة في خضم التجاذب والسجال

الفكري بين حضارة المشروع الإسلامي للإنسان وحضارة الغرب ومشروعة الليبرالي الموجه من خلال العولمة للإنسان أيضا.

٣- سكوت النص، وقصور فهم النص، وقصور النص:

بدءاً: ليس في الأصول النصية للإسلام (القرآن والسنة بمعناها الشامل لأقوال الأئمة عليهم السلام، نقص في النص لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ لكنهم على أصل الإباحة هناك مناطق ومفردات ومساحات سكّت عنها النص، وهناك قصور بسبب تدرج المعرفة ومراتب العلم عن فهم كل المراد من النص، وإذا كانت المدارس الفقهية كلها تجتمع على أن النصوص متناهية والواقع لا متناهية، فلا بد من جعل النص في موازاة تجدد الوقائع والأحداث فتوسيع المناط بعد تحقيقه، أو تنقيح المناط وحده غير كافٍ لمثل هذه الإشكالية، وحيث أن القياس في جنبه من الظن غير الكافي لتأسيس الحكم على مستنبط العلة منه، وإن الاستحسان مختلف حجتيه، فإن علاج الإمام الشهيد كان توسيع صلاحية المجتهد بالاستناد إلى كليات الشريعة ومقاصدها وتحكيم المصلحة الضرورية القطعية الكلية في ملء منطقة الفراغ التشريعي سواء في ما سكّت عنه النص أو ما قصر عنه فهم النص ((استنادا إلى أن الإسلام لا يقدم أحكامه بوصفها علاجا مؤقتا أو تنظيما مرحليا يجتازه التاريخ... إنما يقدمها بوصفها النظرية الصالحة لجميع العصور))^(١) فكيف يكتشف العنصر المتحرك ويحتوي الجانب المتطور من حياة الإنسان ومنه ما يطلق عليه تحجير المباح، فمبدأ الإحياء مثلا في العصور القديمة^(٢) محدد موضوعيا بالقدرة التقنية ومع تعاضمها فإن المبدأ هذا قد يخوّل الإنسان المزوّد بالقدرة التقنية إلى خلل في توازن الثروة، وبذلك يزعزع العدالة الاجتماعية ويتعارض مع تصور الإسلام للعدل وها تبرز منطقة الفراغ التي تركها

(١) اقتصادنا: ٢ / ٧٢٤.

(٢) م.ن: ٢ / ٧٢٤.

المُشرع للمجتهدين في معالجة مثل هذه الحالات بحيث يمكن ملؤها بحسب الظروف^(١).

ولا يمكن - بل لا يتصور - إن القول بمنطقة الفراغ يستلزم نقصا في التشريع أو إهمال الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، فالشرع هو الذي أوجد منطقة الفراغ وهو الذي أجاز للمجتهدين ملؤها بحسب نوع التطور وحسب الظروف^(٢) لقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

ومنطقة الفراغ ليست مطلقة، إنما محددة، فكل فعل مباح تشريعيا يجوز فيه لولي الأمر إعطائه صفة ثانوية بالمنع منه، أو الأمر به، فإذا منعه أصبح حراما وإذا أمر به أصبح واجبا.

ومنه نظرية الفراغ: تنفرع رؤية الإمام الصدر للصادر عن المعصوم وتقسيمها على نوعين الإمام ما كان نصا مطلقا بوصفه مبلغا عن الله والثاني بصفته ولي الأمر وما صدر منه هدف تدبير وقته^(٣).

٤ إشكاليات نحت المصطلح المعاصر:

يخضع إنتاج المصطلح المفهومي المعاصر لضغوط فكرية ثلاثة، الأول استثمار الفكر الغربي للقطيعة المعرفية بين التراث الفكري والواقع المعاصر وتصدير المصطلح الغربي للمفاهيم بحيث يستعمل هذا المصطلح بلا وعي للحاضنة البيئية التي أنتجته، مما يشوه الوعي المعاصر للمشكلة الاقتصادية وحلولها مثلا، والثاني حاجة الفكر المعاصر لاستحداث المصطلح حاجة ضرورة لا يمكن الإعراض عنها، والضابط الثالث محاولة أسلمة المصطلح المتداول.

ويمكننا هنا أن نلتمس أن الشريحة المتنازلة عن التراث استسلمت للمصطلح

(١) م.ن: ٧٢٥/٢.

(٢) م.ن: ٧٢٥.

(٣) م.ن: ٧٢٧/٢.

الغربي رغم ما فيه من جذور ثقافية لبيئة مختلفة عن صيرورة المفاهيم في بيئتنا، وان الشريحة الملتزمة تماما بالتراث ظلت دون استخدام المصطلح رغم انه ترميز فكري مدمج يحتاجه الخطاب المعاصر، وان الشريحة الثالثة حاولت أن تؤسلم المصطلح الغربي.

أما السيد الصدر: وهو من المدرسة الرابعة فقد تولى ودعا إلى اكتشاف المصطلح ونحته من خلال صيرورة تراثية مفتوحة على فكر الآخر مثل مبدأ الملكية المزدوجة، ومبدأ الحرية الاقتصادية المحدودة، والتوزيع الأساس (توزيع مصادر الإنتاج) وهو مختلف تماما عن توزيع الدخل في الفكر الاقتصادي الوضعي^(١) ومفهوم الحاجة الاقتصادية^(٢).

٥- المرجعية الحضارية للفكر والخطاب الإسلامي المعاصر:

لا خلاف في أن النص المعصوم (الكتاب والسنة) هو المرجع الأساس للفكر والحضارة، إنما وقع الخلاف في دور العقل وجودا وعدما والمساحة الموكلة إلى العقل، ومدى مشروعية التطبيقات التاريخية كأصلين تابعين للدولة الأساسية.

أما بالنسبة لدور العقل فان السيد الشهيد منح المعالجة الفكرية للإشكاليات المعاصرة حقا محددا لاستخدام العقلانية، وجاء التحديد بان يتقيد منهج العقلانية بشرط عدم معارضته النص معارضة تامة وواضحة، حتى كانت دلالة النص قطعية، فلا يسوغ لمنتج عقلي أن ينسخ دلالة قطعية النص، لكنه يمكن أن يتحرك في نطاق الدلالة الظنية، وله أن يمارس دوره في سكوت النص وإدراك موضوع الحكم... الخ من المهمات^(٣).

أما التطبيقات التاريخية فقد ظهر في كتابات الإمام الشهيد انه يعتمد على خلفية إقرار المعصوم لها من جهة، ومن جهة أخرى فانه استند إلى أن الإسلام لم يكن نظرية

(١) ظ: اقتصادنا: ٢٩٣، ٣٤٨.

(٢) ظ: الحاجة الاقتصادية، ظ: اقتصادنا: ٣٩٦.

(٣) ظ: جدلية النص والعقل / بحث منشور في مجلة دراسات فلسفية العدد السنة ص .

فكرية فحسب إنما دخلت في عالم التطبيق، وأوجد علاقات على المستويات كافة لذلك فإن عملية اكتشاف النظرية العامة المنظمة لأي مجال حياتي تحتاج إلى دراسة على الصعيد التطبيقي بالقدر الذي ندرسه إلى الصعيد النظري لان التطبيق يحدد ملامح النظرية وخصائصها العلمية.

إلا انه يرى أن الرؤيا الشاملة التي تنتج عنها النصوص التشريعية مقدمة على حجبية التطبيقات التاريخية^(١)؛ لان التطبيق نص تشريعي في ظرف معين قد لا يستطيع ان يعكس المضمون الضخم لذلك النص ولا يحيط بمغزاه الاجتماعي كاملا فيختلف الهام التطبيق ومعطياته مع التصور النظري للنصوص ومرد ذلك خداع التطبيق لحواس الممارس الاكتشافية ويمثل السيد الشهيد لهذا التفكيك بقوله ((قد يوحى التطبيق بان الاقتصاد الإسلامي اقتصاد رأسمالي))^(٢) كما ذهب إلى ذلك عدد من المفكرين^(٣)، ويخلص الإمام الشهيد إلى القول أن النظرية لم يبرز وجهها كلّه من خلال التطبيق^(٤).

ومن جهة أخرى دعا السيد الشهيد إلى ضرورة ربط النص بظروفه وشروطه وصرح بان تجريده منها تمديد للدليل دون مبرر موضوعي^(٥).

ويضرب لذلك مثلا من جنس التقرير الذي هو جزء من السنة إضافة إلى القول والفعل، أو ما يطلق عليه بإجازة الشرع للعرف العام، السيرة العقلانية وقد وضع السيد الشهيد لمثل هذه شروطا ثلاثة:

- ١- أن يكون الإقرار في عصر التشريع.
- ٢- أن يتم التأكد من عدم صدور النهي من الشريعة فلا يكفي عدم العلم بصدوره.
- ٣- يجب الأخذ بجميع الصفات والشروط الموضوعية المتوفرة والمحيطه

(١) ظ: اقتصادنا: ٤٢٣.

(٢) م.ن: ٤٢٤.

(٣) المودودي: مسألة ملكية الأرض في الإسلام ص .

(٤) اقتصادنا: ٤٢٨.

(٥) م.ن: ٤٠٩.

بذلك الإقرار^(١).

بهذين اللحاظين تظهر لنا جلوية الواقع والنظرية، وتشابكات التطبيق مع الاستدلال ومن الغريب أن السيد الشهيد لم يتعرض إلى تصنيف التطبيقات على حسب حقبها الزمنية وإن كان في ذلك له أكثر من مسوغ..

لذلك يمكن القول: أن مرجعيات الفكر الحضاري الإسلامي عند السيد، النص، الاجتهاد الصحيح، التطبيقات التاريخية بالشروط التي وضعها على أن هذه المرجعيات ولو كان السيد في مقام التفصيل لأفاض فيها إلا أنها جاءت مفردة في ثنايا خلفيات طرق الاكتشاف للمذهب الاقتصادي الإسلامي.

٦-مكانة القيم النبيلة في مجالي القانون والاقتصاد:

من سمات المعرفة الغربية في تخصصاتها كافة، أنها تعزل ((القيم النبيلة والأخلاق)) عن القانون، وعن الاقتصاد، وترى أن تداخلها في هذه المعرفة يسبب خلطاً بين حزم القاعدة القانونية أو الاقتصادية وبين العمل الإنساني الذي قد يتجاوز هذه القواعد وتأثيرها؛ لأنها مبادئ سامية من صنع الضمير ويرون أن مخالفة هذه القواعد (الأخلاقية) لا يرتب القانون عليها مسؤولية فصدق الوعد، وتجنب الخداع من جنس القيم الأخلاقية وليس من جنس القانون^(٢).

إلا أن التطورات الأخيرة حولت بعض هذه المفاهيم إلى قواعد قانونية مثل وجوب معاملة جرحى الحرب الذي أقرتها اتفاقية جنيف المعدلة ١٩٤٩م؛ إلا أنه ليس هناك معيار لما يسمح بدخوله منها في القانون مما لم يسمح إلا سلطة تقديرية للمشرع أساسها الضرورة وحاجة المجتمع^(٣)، إلا أنه في فقه الشريعة الإسلامية نجد تمازجاً واضحاً بين أحكام العقيدة والمضامين الأخلاقية وكذلك مع أحكام الفروع الفقهية ومن الصعب تفكيك هذا المركب لأن الخطاب الشرعي يخاطب الإنسان كوحدة واحدة لا

(١) اقتصادنا: ٤١١.

(٢) عصام العطية: القانون الدولي العام: ١٨، حامد سلطان: القانون الدولي: ١٨.

(٣) محمد سامي عبد الحميد: أصول القاعدة القانونية: ١٩.

يفصل بين العقل وضميره ونواميس العدل والهاجس الفطري الدافع للاحتكام إلى القيم الفضيلة^(١).

وعند السيد الشهيد الصدر (قده) نجد مبحثاً مهماً في كتابه اقتصادنا معنوناً بـ ((التفسير الخلفي للملكية في الإسلام)) وأراد بالأخلاق التصورات المعنوية التي رسمها الإسلام عن الملكية دورها وأهدافها لتصبح قوى موجهة للسلوك ومؤثرة على تصرفات الأفراد^(٢)، وللمذهب الاقتصادي والإسلامي صفتان هما الواقعية والأخلاقية^(٣)، ويرى السيد أن تفصيلات التفسير الخلفي مستل من فلسفة الاستخلاف فالخلافة تضي طابع الوكالة وتجعل المالك أميناً على الثروة ووكيلاً عن الله؛ ولذلك يكون هذا التصور قوة موجهة للسلوك وقيداً يمنع من تجاوز الحدود المرسومة وهذا التفسير أعم من كونه وجهة نظر مذهبية وهذا ليس تفسيراً اقتصادياً إنما تفسيراً قيمياً يحد الانعكاسات النفسية ويطور مشاعر التضامن بين الناس، ويقف هذا التفسير وراء الأعمال الخيرة والبر الذي ليس له تفسير اقتصادي (معاوضي) ويتكئف الإنسان المسلم معها نفسياً وروحياً.

كما أن عامل القيم الأخلاقية يوسع من مفهوم النظرة الغائبة للملكية إلى الزمن الآخر (زمن الآخرة)..

فإذا تصفحنا أبواب الفقه فإننا سنجد أن القيم الأخلاقية الاحترافية دخلت في شروط الصحة بل في شروط الانعقاد، مثل الوفاء بالعقود، ومعلومية العوضين في عقود المعاوضة... الخ والشواهد كثيرة.

وبهذا يكون الإمام الشهيد قد استلهم هذه الأسس من أصول النص الإسلامي وتراكمات تفسيراته ليوظفها في مجال اكتشاف أركان النظرية المعرفية، والاقتصادية، وفي تفسيره للسنن الكونية لنشوء الحضارات وسقوطها.

(١) عبد الأمير زاهد: المدخل إلى القانون الدولي الإسلامي: ٥٣.

(٢) اقتصادنا: ٥٦٣.

(٣) م: ٣٠٥.

١٧. إشكالية البنى الفوقية:

البناء التحتي لكل التصورات الإسلامية: هو القرآن الكريم ثم السنة النبوية بمعناها الأشمل لدخول روايات المعصومين فيها قولاً وفعلاً وتقريراً، وكل ما عدا هذه الأصول هي بنى فوقية مرتبة بحسب قوة اكتشاف الموقف الجزئي أو الموقف الكلي، (للتظرية العامة لمجال من المجالات).

فهل الاقتصاد الإسلامي ينتزع من رحم الأحكام الفقهية فيكون الاقتصاد ناشئاً عن القانون، أم القانون تحدد أحكامه وقواعده طبيعة العلاقات الاقتصادية؟.

نلاحظ أن الإمام الشهيد أولاً التفريق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي فعنده أن علم الاقتصاد: مجموعة قوانين الفاعلية الاقتصادية، أما المذهب فهي الأطر الأيديولوجية الموجهة للفعاليات الأربعة (الإنتاج، التبادل، التوزيع، الاستهلاك) فيما يتعلق بتحسين الإنتاج وتطوير وسائله (علم اقتصادي)، أما لماذا وماذا ننتج فهذه مفاصل المذهب الاقتصادي، وقواعد علم الاقتصاد لا تتفاوت فيه الأمم مهما اختلفت، بينما المذهب الاحتكام إلى مبادئ ومفاهيم فكرية معينة والإمام يرفض أن يكون (العلم الاقتصادي) منفصلاً تمام الانفصال عن المذهب الاقتصادي، ويرى ذلك ينطوي على خطر بالغ، ويرح بأنه يدرك أن العلم والمذهب مختلفان في طريقة البحث وفي الأهداف، وليس الاختلاف في الموضوع والمجال، ويضرب لذلك مثلاً في أن التخطيط المركزي مجموعة حقائق علمية وإحصائية يمكن أن تندمج معها مبادئ المذهب الاقتصادي بل يعتبر التخطيط الاقتصادي فكرة مذهبية^(١)، وعن مكونات قواعد المذهب يتساويان هل المذهب الاقتصادي في الإسلام منتزع من قواعد القانون؟ فيشير أولاً أنه لا تطابق بين الفكر الاقتصادي والقواعد القانونية في أوروبا الغربية لاختلاف دولها في تشريعاتها القانونية واتفاقها في الرؤيا الرأسمالية للاقتصاد لذلك يرى السيد:

أنه من الخطأ الجسيم أن يقدم باحث مجموعة أحكام فقهية بوصفها مذهباً اقتصادياً كما يصنع بعض الكتاب، ويعترف السيد الشهيد بوجود الصلة بينهما بوصفهما جزأين من بناء نظري كامل، ويدرك الروابط التي تشد بعضهما إلى الآخر إلا أنه يقول:

((فالمذهب الاقتصادي بنظرياته وقواعده يشكل قاعدة لبناء فوقي من القانون ويعد عاملا في تحديد اتجاهه العام، وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بناءً علويًا لقاعدة يرتكز عليها بحيث يضم طوابق متعددة يرتكز بعضها فوق بعض.

فالمذهب والقانون طابقان والقانون هو الطابق العلوي المرتكز على المذهب ففي أوروبا الرأسمالية ولد مذهب سلطان الإرادة في نظرية الالتزام من المبدأ المذهبي الرأسمالي ((حرية المنتج والمستهلك)) وكذلك الحال في حرية التملك مما أجاز للغربيين حق ملكية المعامل)).

وفي نهاية المبحث يحدد الإمام السيد الشهيد: أن من لم يتح له الاطلاع المباشر على المذهب الاقتصادي يمكنه أن يرجع إلى قانونه المدني لا بوصفه المذهب الاقتصادي بل بوصفه البناء العلوي للمذهب.

ومنهج السيد في اكتشاف الأطر العامة للمذهب الاقتصادي على أساس الأبنية الفوقية يتدرج وفق الخطوات الآتية:

أ- وضع النظرية العامة للمذهب الاقتصادي، وجعلها أساسا لبحوث ثانوية وأبنية علوية وذلك هو التدرج الطبيعي أي من الأساس إلى التفرعات.

والملاحظ: أن السيد الشهيد قد اكتشف النظرية الاقتصادية كما هو واضح في كتابه (اقتصادنا) من المباحث الفقهية المتناثرة هنا وهناك مستخدما ممارسته في الاستقراء.

لكنه بعد الاكتشاف جعل الأسس الفلسفية والقواعد الكبرى المكونة للنظرية أساسا للقوانين..

وفي ظني أن ذلك الاكتشاف قد ألقى المسؤولية المعرفية على من بعده لتوظيف القوانين على وفق الرؤيا الاقتصادية التي نحتها في كتابه (اقتصادنا)^(١)، بالإفادة من البناء الفوقي (الفقه) وصولا إلى البناء التحتي (الرؤيا الاقتصادية) وبذلك يقول السيد

(١) اقتصادنا ص ٣٩٠.

الشهيد قُدُّس:

((وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف أن تسلك طريقا معاكسا للطريق الذي سلكته عملية التكوين... فتنتقل من جمع الآثار وتنسيقها إلى النظر بصورة محددة للمذهب الاقتصادي بدلا من الانطلاق من وضع المذهب إلى تفريع الآثار))^(١).

وبهذا أُجبرَ السيد الشهيد على تعصيف الإبداع ومخالفة الرواد للمذهبيين الرأسمالي والاشتراكي؛ بل وحتى دارسي هذين المذهبين وما ينطبق على القانون المدني ينطبق على النظام المالي لأن الأخير أيضا من الأبنية العلوية.. ((فمن مظاهر العلم أن إيرادات الدولة قد اختلفت وظيقتها تبعا لنوع الأفكار الاقتصادية المذهبية))^(٢).

لأجل ذلك كله يقرر السيد الشهيد أن الأحكام الفقهية لا تدخل كلها في صميم المذهب إنما هي طريق للاكتشاف^(٣).

(١) ظ: اقتصادنا: ٣٩١.

(٢) للتفاصيل: ظ: اقتصادنا: ٣٩٣.

(٣) ٤- ظ: م.ن: ٣٩٦.

منفردات الرؤية الاقتصادية

١- السبب في المشكلة الاقتصادية

يحدد السيد الشهيد متخطيا التفسير التقليدي عند الباحثين الإسلاميين (السبب في المشكلة الاقتصادية) إلى عوامل اقتصادية فعلية تدني العوامل المحفزة على استثمار الثروة، وسوء التوزيع وهذان العاملان (مركب العلة في المشكلة الاقتصادية) ناتج عن امتثال الحكم الشرعي في مجالات الإنتاج والملكية والتبادل والتوزيع ونمط الاستهلاك..

مركزا على أهمية إدراك التوافق والتكامل بين القوانين الشرعية والقوانين التكوينية، فالموارد عند السيد الشهيد كافية (إمكانا) وليس كافية فعلا إلا بتضافر العمل كمكتمل لإنتاج السلع المؤدية إلى الكفاية الاقتصادية، ويقرُّ السيد الشهيد أن تطور الحاجات يسبب تعاضم المدينيات مدعاة إلى تطور الإنتاج وبنفس القدر في الحد الأدنى وهو هنا يشير - منفردا - إلى أن زيادة الإنتاج والغنى والرفاهية غير المتناسبة مع حجم الحاجات ونوعها مدعاة إلى التفسخ الاجتماعي وتحقق إمكان اتجاه القوى الإنتاجية ومعطياتها نحو العدوان فالشحة النسبية للموارد (السلع) حافز لتعظيم العمل نوعا وكما(*) .

٢- نظرية الملكية المزدوجة

اكتشف السيد الصدر أن المذهب الاقتصادي الإسلامي يقرر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد.

(*) لقوله تعالى: ﴿وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيبَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مَّتَطَهَّرَةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ

فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِنَاسٍ الْخَوْفَ وَالْحَرُونَ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿ سورة النحل: ١١٢.

فهو يؤمن بالملكية الخاصة والعامة وملكية الدولة ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية قطاعاً خاصاً تعمل فيه، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً أو استثناءً أو علاجاً مؤقتاً اقتضته الظروف^(١).

وبذلك يصح الاستنتاجات التي وردت عند المودودي (رأسمالية الفكر الإسلامي) وعند السباعي (اشتراكية الفكر الإسلامي) وهذا التنوع لا يعني أن المكتشفين للاقتصاد الإسلامي مزجوا بين المذهبين إنما ذلك تصميم إسلامي أصيل قائم على أسس وقواعد فكرية معينة وموضوع ضمن إطار خاص من القيم والمفاهيم ثم يقول:

وليس أدل على صحة الموقف الإسلامي من واقع التجريبتين لأنهما اضطرتنا إلى الاعتراف بالشكل الآخر من الملكية الذي يتعارض مع القاعدة العامة فيهما، وقد برهن الواقع على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للملكية.

٣- مبدأ تدخل الدولة

مثل تلك الجدليات المفككة (مبدأ تدخل الدولة) ومدى الحرية العامة الممنوحة، ومبدأ العدالة الاجتماعية مقابل تفضيل المبدعين والمنتجين.

٤ الإسلام لا ينظم الوجه الخارجي للمجتمع إنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية ليوفق بين المحتوى الداخلي وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي، ويمزج التخطيط والإنتاج بالعامل النفسي والدافع الذاتي.

٥ لذلك يقرر السيد أن من الخطأ أن يُدرّس الاقتصاد الإسلامي مجزأً، إنما يُدرّس ضمن المنظومة العامة للإسلام ولا يُدرّس منفصلاً عن النظام الاجتماعي والسياسي والروحي، إنما يجب أن يُدرّس ضمن تراثية العقيدة - المفاهيم - العواطف..

الخاتمة والنائج

لقد ظهر من خلال البحث مجموعة من النتائج:

١- ظهر من خلال دراسة فكر السيد الشهيد انه على إدراك تام لعدم وجود منهج علمي وموضوعي في دراسات التحديث للفكر الإسلامي. فعالجها بإيجاد نظرية منهج لدراساته.

٢- كان السيد الشهيد على إدراك كامل - للهوة المعرفية والقطيعة بين الحاضر وعصر الإبداع الفكري للمسلمين، وقد احتاج منه ردم هذه الهوة الكثير من التأمل في البحث المعمق والحاضر في دلالات النص.

٣- ومن ذلك إدراكه (قده) ضياع القدرة الاستشرافية للمعرفة الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري.

٤- أدرك السيد الشهيد عدم نضج منهج الشرائح الأربعة التي تعاطت موضوع (المشروع النهضوي المعاصر) فتخطاها جميعا.

٥- شخص السيد الشهيد في إنتاجه الفكري أولا: وجود إشكاليات جدلية سبعة فتناولها بالتحليل والتفكيك وإعادة ترتيب البنية المعرفية.

٦- كانت لدى السيد الشهيد في دراساته بعامة، والاقتصاد بخاصة انفرادات - اعتبرت حلولا لما كان عصيا على الباحثين قبله.

بذلك: يشكل السيد محمد باقر الصدر (نقطة تحول في طريقة التفكير وأسلوب المعرفة والتأسيس للمنهج والمشروع النهضوي من خلال التجذر والتجديد).

جدلية الفكر والواقع . قراءة في الاستراتيجيات الإصلاحية
السيد محمد نقي الحكيم (نموذجاً)

قديمًا اختلف الحكماء في أيهما أسبق في إنتاج الموقف، هل الفكر هو الذي يشكّل الواقع ويطوّره، ويتحكم في وجوداته..؟ أو الواقع المادي والاجتماعي هو الذي يرسل انعكاساته للفكر ليصوغ العقل المعرفي نظريات التعاطي معه من خلال عناصره..؟

خلاف قديم أدى إلى ظهور مدرستين، إحداهما تقرر أن الواقع أصل الأفكار والمعقولات والمنتصورات.

وثانيهما ترى أن المثل (الأنموذج) حالة خارج الواقع، والفكر يتساوى معها وهو بتساميه يشكّل الواقع.. لأن الواقع مجموعة أعمال الإنسان في الطبيعة، والأعمال لا بد أن يسبقها فكر.

ويبدو أن المدرسة الهيجيلية اختارت مذهبًا ثالثًا سمّته الجدلية (Dialectic)، ومراده أن المادة (الواقع) والفكر كلاهما يوجد أن في نفس اللحظة وهما يؤثران بذات الوقت على إنتاج وضع جديد أو واقع مادي يتشكل من عناصر النفي والإثبات، ومع ذلك فإنها انحازت إلى أن التاريخ الوقائعي المادي أسبق في صناعته لروح الفكر وكانت بمقابل نظرية المثاليين الذين يرون أن الفكر يصنع التاريخ، وأبسط دليل على ذلك أن خطط النمو والتنمية توضع أولاً في الفكر وتلاحق في التطبيق وإن المفكرين على هذا الافتراض ينظمون الحاضر ويرسمون ملامح المستقبل لأنهم بأفكارهم يصنعون له مقدمات الصيرورة والتحقق، فيتكون على أبعاد لا تنأى كثيراً عما فكّر به الحكماء.

والمعتقد الشائع أن مثل هذا العمل الفكري المعطاء قد حصل في تاريخنا مرات قليلة فكان منها رسالة الإسلام العظيمة التي بدأت بكلمة (الله) أو بالوحي، تلك البداية الإقرائية للفكر والتي حفّزت العقل والفكر أن يتجلى في سلسلة البراهين لتوصله إلى أن كلمة الله هي الحق، بعدها طبقت تجربة الإسلام التي استمرت تمنح عطاءها للبشر قروناً عدة ولا تزال.. فأنتجت النصوص القرآنية تجربة تاريخية كونية.

وقد منحت التجربة الإسلامية على وجه الإجمال لهذه الأمة تاريخاً وهوية وثقافة ومشروعاً للتنمية الإنسانية، وبرامجاً لإدارة الحياة. إلا أنها وفي ثنايا تفاصيلها كانت

تجربة عملية عانت في كثير من سلوكها التاريخي من سوء فهم النص القرآني ومقاصد الشريعة مما نتج عنه سوء التطبيق الفعلي لقيمها العظيمة. فرغم أن رسالة الإسلام في أول مهماتها كانت تريد أن تنشط حركة العقل وتدعم برهانية التفكير، وتتعامل مع مجتمع معرفي.. فقد جاء قرار السلطة بإيقاف الاجتهاد في القرن السادس وتحريم التفكير الحر العقلي، وتزايد ممارسات القمع تحت مدعيات الدين، وتسويغ الاستبداد السياسي على أسس دينية وحرّم على الإنسان أن يكون مسلماً تنويرياً، وأن ينتزع نفسه من مناخ الظلامية..

ومعلوم أنه قبل هذه الانتكاسة الحضارية كانت الأمة قد حرمت من (قيادة المعلم الملهم المعصوم) بعد النبي صلوات الله عليه وآله، ولم تستبدل به وضعا شورياً جماعياً يتم فيه تداول المعرفة تداولاً برهانياً، فأسقطت طرق التنوير كلها ويتم فيه تداول السلطة تداولاً سلمياً.

عند ذلك ضاعت المسارات المحددة لحركة الإنسان، وأدخل المفكرون في ظلامية السلفية المتطرفة وكان من ملامح هذه المسارات انهيار الإبداع، وتطلب إيقاف أوضاع التردّي.. لأن المجتمع الذي تضيع فيه المسارات فإنه يضع المفكرين في حالة الاغتراب المزدوج. اغتراب عن العقلانية النقدية، واغتراب عن الاندماج المنجزات الفكرية للإنسانية.

فالمفكر المغترب يفقد خط التفاهم والحوار مع عامة الناس من جهة، ولأنه مبدع فإن قلق المعرفة وهمومها ووهجها لا يدعه يتصرف طالما افتقد إلى خط التفاهم، فهو لا يستطيع إلا أن يفكر بتوظيف المعرفة لصالح الإنسان، ويظلّ مصراً على رصد الواقع وتشخيص مشكلاته وإشكالياته وينفعل بها ويندفع للمعالجة، فهو دائماً إن لم يكن تأسيسياً الرؤية فإنه تصحيحيّ النزعة، لا يرضى إلا أن يكون في ضمن عوامل صناعة هذه التصورات، ما تقدم هو الإطار النظري للبحث وتطبيقاً سنحلل آراء المغترب (المفكر) المبدع الأستاذ الراحل السيد محمد تقي الحكيم، فكلما أمعنت النظر فيها وفي أجوائها فإنها تحكي سيرة ذلك العالم العرفاني الجليل الذي لم يغادر هذه الدنيا حتى ترك بصماته على المشهد الثقافي بعامه، وعلى البنية الأكاديمية الشيعية بخاصة من خلال رصد مربع الإشكاليات وعلاجاتها.

فهو كمن سبقه من حملة مهام الإصلاح الذي انبثق في عقولهم من رحم المعاناة العلمية والاجتماعية في العالم الإسلامي. بدءاً بالمصلحين جمال الدين الأفغاني ومدرسته محمد عبده، ورشيد رضا ومدرسة الشيخ النائيني وامتداد مدرسته إلى السيد محمد تقي الحكيم ومحمد باقر الصدر ومحمد مهدي شمس الدين ومظهري.. وغيرهم.

مربع الإشكاليات في تفكير النقي الحكيم

يُعدُّ أستاذنا السيد محمد تقي الحكيم العالم المبدع متمرساً في الاغتراب المزدوج، كما هو متمرسٌ أيضاً في رسالته. فهو رسالي الهدف والهم والقضية، والانطلاق من الرسالية هذه تجعل المساحة المتطورة للهموم أوسع، والدافع لمواجهة المشكلات أقوى، لذلك كان السيد الحكيم ينظر بعمق ودقة للإشكاليات الأربعة المترابطة فيما بينها حتى كأنه مربع بيثي..

الإشكالية الأولى: إشكالية الدوغماتية العقدية والفكرية في المجتمع الذي يتعامل معه هذا المفكر

الإشكالية الثانية: إشكالية تشوهات النص التاريخي، من الحقب التاريخية والمنهج أو المنظور الذي سينطلق من قياس الماضي على الحاضر.

الإشكالية الثالثة: إشكالية الانكفاء على التخصص المعرفي وعدم التوسع الأفقي للمحاولات الثقافية بعامة بحيث تتحكم قوانين الاجتهاد في تلك المجالات المعرفية.

الإشكالية الرابعة: إشكالية غياب النزعة المؤسساتية في المرجعية الدينية للشريعة في العالم.

والممتنع والدارس لمؤلفات السيد محمد تقي الحكيم يلحظ أنها جميعاً كانت جهود متضافرة لهدم هذا المربع من الإشكاليات واستبداله بـ:

١- إعادة تشكيل فضاء فكري مفتوح وأفق عقائدي عقلاني.

٢- تأسيس منطق برهاني للمعرفة^(*).

٣- التعامل مع رؤية نقدية للتراث.

(*) انظر بحوثه التمهيدية لكتابه الأصول العامة للفقه المقارن (أصول الاحتجاج) والمبادئ الأولية السبعة.

٤- اكتشاف التوازن بين الضواغط.

إن مهمة هذا البحث رصد هذه الإشكاليات والاستبدالات التي أنتجها فكر السيد الحكيم (العلاجات والأهداف) ويمكن تسمية الإشكاليات الأربعة مربع الواقع الذي عاشه السيد الحكيم. ويمكن اعتبار الأهداف التي سعى إليها السيد محمد تقي الحكيم مربع الحل الذي وظف قلمه وجهده لتحقيقها.

ولابد من الإشارة إلى أن مربع الإشكاليات تركة تاريخية زادت عنها عصور الانحطاط ثقلاً وعبئاً على حاضر المشهد الفكري ومشهد الاجتهاد المعاصر.

فليست هذه الإشكاليات هي نتاج عصر السيد الحكيم لذلك ولأجل أن ترسم خارطة العلاج أو (الحلول) لابد من الغوص لاكتشاف منهج موضوعي برهاني ومتميز، والغوص في النص التاريخي وتحليله تحليلًا علميًا..

لذلك نجد أن السيد محمد تقي الحكيم قد أنتج من خلال رؤية تحليلية (منهج المقارنة) في علم الأصول المنتج للأحكام الفقهية، وفي علم القواعد الفقهية المنتجة أيضاً للأحكام الفقهية.

ونجده كذلك غوّاصاً في النص التاريخي، وناظرًا له من خارج النص زمنياً وموضوعياً. ليهيئ نفسه لنقد هذا النص.

وكتيجة لهذين النمطين من الغوص وإنتاج (آليات) الوصول إلى العلوم المعيارية ليعيد تصفيف أو إعادة ترتيب ما نتج فيكتشف مربع الحل كما تقدم، وسأبدأ بمربع الإشكاليات.. وبعدها نرصد اكتشافات السيد الحكيم لمربع الحل.

مربع المشكل التاريخي

إشكالية الدوغمائية العقدية والنظرية في العالم الإسلامي

على أصل أن الإنسان كائن عاقل مفكر، وإن عوامل شعورية ولا شعورية تكوّن آراءه ومبانيه، فإن هذا الأصل يقتضي تماما الإقرار بمشروعية التعددية الفكرية والمنهجية وجودا وتعاملا، ولأن الأفكار ليس لها خط امتداد واحد ولا تلاحظ من أفق واحد، فإن رؤية أية قضية فكرية أو آثارها من زوايا متعددة هي وضع تكويني سنني، لهذا فإن مدرسة (العقل البشري الحر المطلق من الأديان) تقبل تعدد رؤاه، ومدرسة (الوحي الموجه للعقائد والمعرفة) تقتصر على تعدد مفاهيمه ومسالكه في التفكير، وهذا التعدد القهري لا سبيل إلى إنكاره أو قمعه، إذا ترك بلا ضابط فإنه يتمهى إلى حد التشظي، وإذا قمع بهدف التنميط فإنه لا يعبر البتة عن الحقيقة الفعلية.

إلا أن الأمم الناهضة تجعل ممارسة الاختلاف على ثلاثة مستويات:

١- مستوى الصفوة (أهل الذكر، الراسخون في العلم) العلماء المبدعون.

٢- مستوى طلاب المعرفة.

٣- عامة الناس.

إن مهمة المستوى (أ) ممارسة الحوار العلمي في مناشئ الخلاف، وامتداداته ووضع العناصر المشتركة وقواسمها قيد التداول وتوسيعها ما استطاعوا.

ومهمة المستوى (ب) السعي المختص بالتعرف على الآراء، ثم التعرف على الأداة، حتى يكون معيار التفضيل الإقناع والبرهنة.

أما مهمة المستوى الثالث فهو تلقي البنية الفوقية للمعرفة والعمل بناء عليها واستنادا إلى وضع الثقة بالأجدر علميا..

إن الذي فعلته الدوغماتية إنها أوجدت تقبلا مجتمعا للخروج عن المسار العلمي فأفقدت المستوى الأول الوعي بمهمته، وجعلت الأساس في الانتماء للمعرفة الانتماء العقائدي المذهبي أو السياسي وأهمل البرهان والبرهانية، ولأن المستوى الأول بعد أن تشوه وعيه حقن الناس بالانتماء وليس بالبرهان، استجاب المستوى الثاني إلى تقديس الانتماء للمدرسة الفكرية وجعله معيار صحة الأفكار بدل الدليل العقلي عند ذاك تحول الفكر عند عامة الناس إلى كينونة اجتماعية انتمائية، وصار الأساس لتجمع متميز ينكفي غالبا على ذاته ومقولاته.

لعل السيد الحكيم (قده) قد شخّص ملامح هذا الواقع في عموم العالم الإسلامي ولعل من أبرز أسبابه تظهر عند العودة إلى المراحل التأسيسية للثقافة الإسلامية ونشأة علوم المسلمين.

فقدما تحول علم الكلام من وظيفة عرض مقولات الإيمان الإسلامية على أساس عقلي وبرهاني على الآخر (غير المسلم)، واستخدام الحوار حول ما عند الآخر على أساس من التداولية الموضوعية.

أقول: تحول علم الكلام إلى علم سجالي بيني ليس هدفه تحصيل المشروعية الإسلامية فقط، بل وإسقاط الاجتهادات الأخرى، فلم يعد علم الكلام يدافع عن الأطروحة الإسلامية بمعناها الأشمل، إنما صار يدافع عن اجتهاد ما داخل هذه الأطروحة بإسقاط الاجتهادات الأخرى ليس عن طريق بحث الأدلة لاجتهاده مما كانوا يسمونه النقض والإبرام إنما بعوامل أيديولوجية.

وتلاحظ عند استعراضك لعلم الكلام أنه يخلو من أية مقارنة موضوعية ومنصفة بين الأديان، أو الثقافات، أو القضايا الإنسانية المشتركة^(١)، بل تحول فيها المنهج والمعرفة إلى سجالي إسقاطي للآخر، وفي أحيان أخرى تسلك منهجية عدوانية كما هو الحال لاسيما عندما نعرف أن علم الكلام أسبق ظهورا وربما تدوينا من الفقه، فقد

(١) لو توقفنا عند كتب علم الكلام نجد أن هذه الظاهرة واضحة جدا أما في كتب الملل والنحف التي كان المفترض أن تعقد مقارنات بين الأديان ذاتها أو بين المذاهب الإنسانية الوضعية الكبرى على أساس (قضايا الإنسان المشتركة) فإننا نجد أنها مرت على هذه الموضوعات بسرعة وتوقفت عند الفرق الإسلامية.

سرت بعض هذه الترديات المنهجية إلى البحث الفقهي فبرزت الظاهرة المبنائية وادعاء امتلاك الحقيقة، حتى وصل الحال إلى القول بأن (كل آية أو حديث يخالف مذهبنا فهو إما مؤول أو منسوخ)^(١) ومن المؤسف أن إطلاقية النص التأسيسي الأول قد منحت للنص الثاني بلا التفات لمشروعية هذه الاستعارة أو أهدافها، فصار النص الفقهي المؤسس على آية قرآنية أو حديث هو ذاته نصاً إطلاقياً معصوماً، ودخلت الثقافة والتأسيس الاجتماعي في الدور المنطقي (الثقافة المبنائية تخلق تكتلاً اجتماعياً، والتكتل الاجتماعي يخلق نمطاً ثقافياً).

فالكينونات الاجتماعية تعاملت مع آراء المجتهدين حقائماً وعقائداً قاطعة الصحة، وفديت دونها الأرواح والدماء والأموال، وبهذا مُهّد الطريق لأي نزعة تدعو إلى الاحتراب الداخلي باعتبار تحول المعرفة الاجتهادية إلى هوية وعقيدة.

في ظل هذا الواقع الذي ارتكز إلى امتداد تاريخي وتراكمات من التشوهات المعرفية والمنهجية كان السيد محمد تقي الحكيم يتصاعد وعيه في ممارسته لغربته وقطيعته مع هذا الواقع لكي لا يكون جزءاً منه ولكي يتعامل معه من شرفات المفكر الذي يحيط بالظاهرة إحاطة تامة.

وأنتج تصاعد وعيه إلى أن يضع رؤيته لتصحيح هذا الواقع من خلال محاولته في الأضعدة الآتية:

١- على مستوى الأبحاث العلمية، خطط منهجاً للمقارنة الموضوعية الشاملة من الجذور الأولى للخلاف إلى البنى الفوقية، أي من المباني الأصولية إلى الفروع الفقهية.

٢- على مستوى المسؤولية عن البحث العلمي وحصره في نطاق معرفي، أصر على إعادة محاوره الخلاف إلى النخب (أهل الذكر) حتى لا يتحول بالجهل - إلى كيانات اجتماعية.

٣- وضع الآليات للتقريب، لمعالجة ما أهدره غياب الوعي المتقدم والذي

(١) المقولة منسوبة إلى الفقيه الحنفي الكبير أبي الحسن الكرخي..

ذكرناه قبل قليل..

ولابد من القول:

إن السيد محمد تقي الحكيم ليس الرائد الأول في هذا الميدان، إنما سبقه وعاصره (أفذاذ) فكروا بهذه المحاولة التصحيحية إلا أنهم.. سرعان ما عجزوا عن مواصلة الدرب الصعب بينما استمر هو بعزيمة قوية وتصاعد نوعي في تطبيق رؤيته وآلياته التي فكر بها في معالجة المعضل ذلك، لذلك يعد السيد محمد تقي.. ممن حافظ على البقاء في القمة ولم يكتف بالوصول إليها فقط، وسنرى أساسيات برنامجه في المبحث القادم.

حل الإشكالية الأولى

برنامج السيد محمد تقي الحكيم

بدأ السيد محمد تقي الحكيم من أساسيات المنهج (أي أساسيات قواعد إنتاج المعرفة) وهو علم الأصول الذي وصفه غير واحد بأنه منطق الفقه^(١) وكما أن المنطق لصيق بالفلسفة (ومتجا لها) فإن علم الأصول علم منهجي منتج للمعرفة الفقهية^(٢) فاختار عرض كل الأصول المنتجة لتلك المعرفة محاوراً في حجية كل أصل من الأصول ومدى المساحة التي يشغلها في إنتاج المعرفة^(٣).

ثم انتقل إلى القواعد العامة للفقهاء المقارن وناقش مدى إنتاجهما للحكم الفرعي وعلى مسلك استدلالى مقارن وهو بذلك يتجاوز السائد النظري والمعرفي، فالسائد النظري ابتنى على مقولة غلق الاجتهاد التي حصرت المشروعية في آراء المذاهب الأربعة، وكل من قال بغيرها اعتبر خارجاً عن الإجماع والسائد المعرفي، والمؤسف أننا

(١) ظ محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي: البنية ج ١، ص

(٢) الشيخ محمد إسحق الفياض: نظرة خاطفة في الاجتهاد ص ٣.

(٣) هذه مجموعة مباحث كتابه الخالد: الأصول العامة للفقهاء المقارن.

نلاحظ أن كتب الفقه المقارن في ثقافتنا قد جرت على هذا النمط.. وكأمثلة على ذلك تجد أن كتاب (رحمة الأمة) للدمشقي وكتاب (التنبيه على أسباب الخلاف) للبطلوسي (٥٢١هـ)، وكتاب (بداية المجتهد) لابن رشد و(الميزان الكبرى) للشعراني، هذه الكتب لم تورد رأياً خارج نطاق الفقهاء الأربعة الذي أوقف الاجتهاد عليهم، بل اختار بعضها حذف آراء الحنابلة لوصف أن الإمام أحمد محدث وليس فقيهاً، واقتصر نمط ثالث منهم للمقارنة بين رأيي الحنفية ورأي الشافعية مقارنة سجالية.

في مقابل هذه النزعة نجد أن الشيعة الإمامية مارسوا فقه الاجتهاد بالمقارنة مع ما عندهم فظهر كتاب الشيخ المفيد (الإعلام لما عند الإمامية من أحكام)، وكتاب الشريف المرتضى (الانتصار)، ثم كتاب الشيخ الطوسي (الخلاف).

ومن الملاحظ أن كتاب (الإعلام) للمفيد هو عرض للمنفردات التي ينفرد بها الإمامية، وكتاب الانتصار للتدليل على راجحية هذه المنفردات، أما الخلاف فالأصل في عنوانه (الخلاف مع الكل) وهو عرض لآراء الجميع بالمقارنة مع رأي الإمامية والتدليل عليها.

لقد كان هذا كله ردّ فعل للإقصاء السلطوي والتهميش الرسمي لجزء كبير من الفعالية العلمية للمسلمين وعدم الاعتراف بها والحملة غير العلمية وغير الموضوعية التي تعرّض لها فقه الشيعة الإمامية، رغم أن كتبهم المقارنة جاءت للدفاع عن الذات إزاء هذه الإقصائية إلا أنها اعتمدت المقارنة مع الكل (ومن تلك كتاب الخلاف نموذجاً)^(١)، لكن مما يؤسف له أن مدرسة الإمامية لم تُطور كتاب الخلاف وتُنظّر لمنهجه حتى يتحول إلى مدرسة مقارنة يتميز بها الإمامية عن غيرهم، فنجد أن المقارنة عند الشيعة تراجعت حتى ضاقت دائرتها إلى داخل المذهب كما في كتاب (المختلف) للعلامة الحلبي، فقد أجريت المقارنة في كتاب (المختلف) بين آراء مجتهدي الإمامية فقط.

على أننا يجب أن نتفهم أن كتاب (المختلف) رد فعل على إقصاء ثقافة السلطة

(١) د. عبد الأمير زاهد: منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف / بحث منشور في مجلة فقه أهل البيت العدد ٢٧

لآراء الشيعة، ومع ذلك فقد ظهرت المقارنة سمبترة- بعد ذلك في كتب آيات الاحكام التي صنفها علماء الشيعة فيما بعد.

لابد من الإشارة في ذلك إلى الريادة عند المقداد السيوري، لكن المقارنة تضاءلت في (زبدة البيان) بعد ظهور (كنز العرفان) بأكثر من قرن، وكذلك تشهد تنازلاً في اعتماد المقارنة في (قلائد الدر)، و(مسالك الإفهام)، وهكذا حتى عصرنا الحاضر.

وبعد هذا التصدع في منهج المقارنة وممارستها جاء السيد محمد تقي الحكيم ليحيي منهج المقارنة على خلفية التلاشي الذي بدأ ظاهراً في البحث قبل عصر العلامة الحلبي.. فكم يحتاج السيد الأستاذ ليردم ما تركز في هذه القرون ليس على صعيد الحكم الفرعي إنما على صعيد الأصول العامة المنتجة للأحكام الشرعية، ثم على صعيد القواعد الضابطة للإنتاج الفقهي الفرعي.

وعلى مستوى إشكالية تشوه النص التاريخي، فبين من يرى أن التاريخ مجموعة أحداث متعاقبة وإن على المؤرخ أن يسجل هذه الأحداث، وبين من يرى أن التاريخ حركة حضارية تعد امتداداً للتطور المدني بينهما أي ما بين السكونية في الرؤية وجوهرية الحركة في الوجود. وهذه الأخيرة تستند إلى فلسفة تحليلية تعمل بطريقة الحفريات تمازج من جهة وتفصل وتعارض من جهة أخرى، وأيا تكن رؤية المؤرخ المعاصر فإن النص التاريخي قد كتب في تراثنا تحت ضغوطات التموضع وهو (خضوع النص المدون لتأثيرات الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، في عصر تدوين النص وما بعده من عصور تحليل النص التاريخي وتفسيره)، لذا جاءتنا النصوص محملة بالإرادات والهيمنات، وتراكمت آراء المتلقين له عن قرب زمني وقد تداخل فيه الذاتي بالموضوعي، واخترقته هيمنة السلطة ورؤيتها التي لا ينكر أحد أنها في تجربتنا الإسلامية أخضعت الفعاليات الثقافية للهيمنة السياسية وربما من عشرات الأدلة على مثل هذا السلوك ما شكل دافعا لتأسيس المدرسة النظامية في العصر السلجوقي وما نتج عنها من مدونات هدفها تحقيق مآرب السلطة، ونظرة واحدة لكتاب (الملل والنحل)، و(فضائح الباطنية)، وكتاب (الفرق بين الفرق) تدلّك أن هذه المدرسة هي إحدى نتائج استبدال سيرة ابن إسحق بسيرة ابن هشام ويعد هذا التشويه العلني الحاصل في النص التاريخي أهون وأقل خطورة من التشويه الذي تسبب عن

خلفية الوعي الباطن أو اللاوعي العقائدي، وما نتج عن عقد الانتماء والتعصب والأفلام المتطرفة المتبرعة لذاتها لأجل التشويه، ناهيك عن عوامل الغفلة والإهمال وغياب الرصانة العلمية^(١).

لقد كان أبرز ضحايا هذا التشويه، أتباع مدرسة أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومدوناتها التي تعرضت للطمس والتلف والإحراق، وربما من ضحاياها الفاطميون والعلويون والقرامطة وغيرهم الكثير..

لقد طال هذا التشويه المتعمد (رجالات السند) الذي صار التضعيف والتعديل يجرى على خلفية انتمائية أيضا وهذه صفة مميزة لم تكن على أسس موضوعية، إن ممارسة تجريح الرواة الذي نراه على أغلب رواة صحيح مسلم إنما وقع على الشيعة منهم، رغم أنهم عدول ثقات صادقون، ولكن تشيعهم فقط هو المشكلة عند الرجاليين المتعصبين.

وزاد في تشويه النص التاريخي أو النصوص المفسرة أو المحللة له دخول منهج الاستشراق على هذا النص فأسقط عليه عقدة التلمودية والإنجيلية، بل حاكمه على أساس الفهم الغربي لتراث الإسلام الذي نشأ في أوضاع بعيدة عن الغرب.. بينما الفهم الغربي لسوسيولوجيا الثقافة له صيرورته الخاصة.

إن إنتاج المدونات التاريخية بهذا الشكل يعدّ جزءاً من أزمة تأسيس العقل العربي حتى صار ينتاب الشك كل المدونات ورغم ذلك كله تذهب مجموعة من السلفيين إلى اعتبارها معززات للشريعة الدينية، إن لم تكن هي -المدونات- الأدلة على الشرعية مطلقاً ومعياراً لما يصحّ ولما لا يصحّ -وهو جوهر السلفية الثقافية- التي أسهمت في العصر الحديث -أي منذ ظهور الوهابية- في صناعة المعرفة على أساس أيديولوجي انتمائي، والسعي إلى إحلال الخلاف الفكري إلى خلاف مجتمعي يدخل فيه عامة الناس ليكون نطاقاً لكيونة اجتماعية بما يترتب عليه أو يستبطن سحب الشرعية عن الاختيارات العقلية التي تخطط للحاضر، وعليه ثم جعل التاريخ هو المعيار للصحة، وبذلك فقد المنهج الفاصل بين النص والعقل والتاريخ.

(١) للتفاصيل راجع: كتابات السيد محمد تقي الحكيم في ندرات القاهرة، وندوة مناهج البحث في التاريخ.

لقد أسقطت هذه السلبيات على العقل العربي مجموعة من الاختلالات في المسيرة العلمية، ومسألة خطيرة كهذه تحتاج إلى عبقرية فذة لتفكيك مبانيها الإشكالية، ووضع الحلول لها، ولهذه المهمة تصدى أستاذنا السيد محمد تقى الحكيم ضمن مجموعة من الرؤى.. والاستراتيجيات المعرفية للتصدي التي سنعالجها في البحث القادم.

حل الإشكالية الثانية

استراتيجيات التصدي

لم يختار السيد الأستاذ القطيعة مع التراث، كما اختار القطيعة مع الواقع لكي لا يكون جزءا من مركب المشكلة، لكن لم يسلم أن كل التراث الفقهي والأصولي والتاريخي هو ناصح وسليم، فاختر أن يكون جزءا من الذخيرة التراثية النفيسة في الوقت الذي يضع معايير القوة في مفاصل التراث ليقوم بعملية الفرز، وهنا لا بد من التذكير: إن مفكرين وباحثين اختاروا أيضا الاغتراب عن الواقع ولكن بالمقابل اختاروا القطيعة مع التراث، مثل: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، العروى. واختار آخرون بسبب عمق الاغتراب عن الواقع خطاب الاحتجاج على كثرة في التراث، مثل: أبو رية، خليفات، الورداني، وربما حسن الترابي.

إن المنطلق الأساس الذي ينطلق منه السيد الأستاذ:

إن التراث وجودا شرطاً للمعاصرة، وإن النظر إلى التراث باحترام بالغ شرط لاستحضاره، ولا توجد أمة تحيا يومها، لا تتعامل باحترام مع تشكلها المعرفي.

لكن:

التعامل مع التراث على إجماله كجهد متراكم للأجيال أمر، ونقد التراث وتنقيته أمر آخر. فلا بد من تجلية وعي تاريخي لطبيعة هذا التراث ولا يمكن تحقيق هذه التجليات إلا بدراسة تتم وفق منهج علمي يتولى نقد التراث على أسس معيارية لفرز

الأفكار الحية والناهضة فيه..

وتشخيص الأفكار الحية والناشطة عن غيرها يتطلب التأشير على الأفكار الميتة والقاتلة على تصنيف المفكر الجزائري مالك بن نيمار. مما اجتازته مدنيتان الإنسان، وهي تلك الأفكار التي تضع الإنسان في نطاق السلبية في التفكير والممارسة، ولأجل ألا يكون التراث عينا على الحاضر، لابد من التمييز بين هذه الأنماط الثلاثة من الأفكار في التراث..

وواضح أن هذا يتطلب تجريد الخبر التاريخي من آثار التموضع أو ما يطلق عليه (أجواء الرواية التاريخية) والعوامل المساعدة على صنعها إذا أردناه حقيقة علمية تتعامل معها على أنها من البنى التأسيسية للمعرفة..

بيد أنه لا يمكن أن نتغافل عن العكس تماما، إذ لابد من مراعاة أجواء الرواية (الحديثية) إذا أردنا أن نعاملها بأنها حقيقة شرعية مطلقة ودائمة لكي نلاحظ: هل ما ورد فيها بقي على إطلاقه الزمني..؟ أو عالج قضية لها زمانها الخاص أو شخصها المحددين ومنظورها الخاص، هذه الرواية بهذه الاقترانات لا يمكن اعتبارها نصا مطلقا من محددات التموضع الحتمي الذي يجب أخذه بالاعتبار، أما التموضع الآخر الذي يصوغ رواية تاريخية تماما مضادة للواقع أو محرّفة لمسببات الحدث أو مفسرة لحدث ما تفسيريا يرضي السلطة فهذا الذي يجب أن نفتش عن تجريد الرواية عنه.

وهذه القضية جزء من المنهج العلمي الذي فكر السيد التقي فيه كثيرا فوضعه ضمن تطبيقاته.

وفي عقيدتي أن المعرفة التاريخية ليست من جنس الدراسات المعيارية الصرفة. فإنه لابد ألا يطغى منهج ما على دراستها إنما يلزم أن تدرس دراسة تكاملية، فتقارن مع ما استفاده عموم الباحثين من الحدث لتتوصل إلى أقرب التحليلات لحقيقة الحدث، ومن سار على هذا المنهج وظهرت نتائج بحثه بما يوافق هواه فإن المنهج هو الذي أوصله إلى ذلك، وليس انتماؤه أو ذاتيته أو صلته إلى ذلك وإن خالفت نتائج دراسته هواه وميوله، فإن موثوقية شخصيته العلمية هنا هي الفيصل.

لذلك تأتي خطوات إعادة قراءة الحدث التاريخي عند السيد محمد تقي الحكيم.

مبنية على تحديد المدى الذي نسير فيه لإعادة قراءة الحدث اعتباراً من: تحديد الموازين المنهجية لضبط تداعيات الباحثين، ثم ضبط الاستفادات المتعددة، وتحديد حجم تصحيح النص التاريخي بعد التخلص من التشوّهات. لقد ظهرت هذه الخطوات الثلاث في مؤلفات السيد المعالجة لتشوّهات النص التاريخي وهي كتاب (ابن عباس: حياته وسيرته)، وكتاب (بيت مال البصرة)، وكتابه (مالك الأشر)، ومناهج البحث في التاريخ. ونقل منهج إزالة التشوّهات في النص التاريخي بالمقارنة المنهجية فوجدنا تاريخ التشريع الإسلامي يتعالى عن النص الموضوع أو الضعيف ووجدنا حفریات ممتازة للكشف عن ظاهرة التناقض التاريخي في كتابه (زرارة بن عيين)، و(الإمام علي: منهجيته ومنهجه).

حل الإشكالية الثالثة

الوعي المعرفي الشمولي لدراسة الظواهر والتعامل معها

من المعروف أن طبيعة الثقافة العربية في عصورها المتعاقبة حتى العصر الحديث لم تكن تعرف الانحصار في تخصص دقيق، فقد كان العالم أو عموم المثقف كلامياً فقيهاً أصولياً مفسراً لغوياً نحويّاً. وهذا النوع من التعاطي مع المعرفة يمكن العالم من معالجة أية ظاهرة من زوايا معرفية متعددة، لكنه يقلل من فرص الإبداع والإضافة النوعية في مجال تخصص محدود.

إلا أنه في مطلع القرن الماضي تحول الاهتمام -أكاديمياً- نحو التخصص الدقيق، فصار التعامل مع المعرفة نوعان: نوع يعمل في نطاق (المجال المعرفي الأشمل) ونوع يتعامل مع التخصص الضيق. وقد حاول السيد الأستاذ أن يعتمد طريقة وسطى، وهي ربط مجموعة صغرى من العلوم لدراسة ظاهرة ما. فعمل على إيجاد الوشيجة الموضوعية بين المباحث اللغوية والمباحث الأصولية، لاسيما في مجال مباحث الألفاظ ومسالك الدلالة فكانت له من مجالات الأصوليين في المجالات اللغوية التي مهدت لإتقان تخصص التحليل اللغوي للنص القرآني.

لقد بدأ بهذا التخصص تطبيقاً للدكتور فاضل السامرائي وبعض الدارسين فيما بعد، لكن السيد محمد تقي الحكيم هو الذي أوجد له القاعدة النظرية والمباحث الأساسية كما في بحثه عن المعنى الحرفي مثلاً والترادف والاشتراك^(١).

لقد دخلت مباحث السيد الحكيم هذه في مقدمات تحليل النص لتشخيص الموقف الشرعي وأصبحت لازمة من لوازم الاجتهاد، ولها مدخلية في فلسفة العلم وبدونها فإن طريق الاجتهاد سيطول وسيبتنى على المذاقات اللغوية والدلالية فضلاً عن أن هذه المباحث شخّصت الإضافات المعرفية للأصوليين في مجال إنتاج المعرفة اللغوية، وعليه سار أستاذنا المرحوم السيد مصطفى جمال الدين ود. صالح الظالمى وعدد من الباحثين المصريين مثل الدكتور تمام حسان وتبعناهم بكتابنا قضايا لغوية قرآنية وامتد هذا الخط إلى طلابنا مثل مباحث الدكتور سيروان عبد الزهرة وآخرين.

لكن بالرغم من هذا الجهد المميز نجد أن السيد تقي الحكيم يرى أن مباحث الألفاظ عند الأصوليين ليست من صلب علم الأصول إنما من مقدماته، وهذا ما يحتاج إلى موائمة منهجية.

والذي نريد أن نشير له هنا هو أن السيد محمد تقي الحكيم (قده) قد اختار الوساطة العلمية بين الشمولية المعرفية، وبين الانكفاء على التخصص الضيق وهو الراجح في الخلاف.

كذلك: فإن ظهور موجة الابتسولوجيا كان قد شرع به السيد محمد تقي الحكيم قبل ظهوره كتجلٍّ من تجليات التفكير بالمنهج، وكمثال على ذلك فإن الترادف قد درسه اللغويون مفصلاً عن جهد الآخرين، ودرسه الأصوليون دون الاهتمام العميق بما وصل إليه اللغويون، وطبقه المفسرون وعلماء الأشباه والنظائر، والبلاغيون كل على حده، لكن السيد الحكيم فتح علينا نافذة أن تدرس ظاهرة الترادف اللغوية في هذه المجالات كلها فأسس منهجاً موضوعياً لدراسة الظواهر بحيث يستعين بمعطيات تخصصية عدة لإعادة تقييم الظاهرة المعرفية الواحدة..

(١) ظ مجموعة الأبحاث المنشورة تحت عنوان (جهود الأصوليين في المجالات اللغوية) للسيد محمد تقي

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا النمط من الدراسات التي من معطيات منهجه المقارن، فتارة يقارن بين الآراء في المسألة الجزئية وأخرى يقارن بين التخصصات المتعددة إزاء الظاهرة الواحدة، وقطعا يشكل ذلك تمهيدا للتطوير والتنمية العلمية، مما يدل على أن اقتصار البحث تخصص واحد، وموضوع البحث مدروس في تخصص آخر من منظور يعد خلا مناهجيا. لم يكن فيما سبق السيد الأستاذ أمرا يتسالم عليه الباحثون.

كما أسس السيد أن المنهج العلمي في البحث من الموضوعات وليس من الأحكام، فليس في المنهج توقيف عقلي ثابت، لذلك فإن المنتزع من جهده:

إن التراث وتطويره بحاجة مستمرة لبحث إمكانية التطوير في المنهج العلمي. وعلى كل جيل من الباحثين أن يطوروا المنهج بأفاق جديدة وأظن أن هذا لا يقوم به إلا أولوا العزم من أهل العلم.

حل الإشكالية الرابعة

المؤسسية

العمل المؤسسي في المجال العلمي قد يكون من المقبول أن يختزل العلم في (معلم ملهم). وينزل نزول الشيء في هرم من القمة إلى القاعدة، ربما هذا يحصل مع وجود شخوص المراتب الإلهية المعصومة، والأفذاذ الذين بينهم وبين قاعدتهم البشرية بون معرفي شاسع، لكن مع وجود اشتراكاته الفعلية على الأرض، فالأنسب أن يجري الفعل المعرفي على نظام المؤسسات البحثية التي تتكامل فرق العمل في إنضاج المحصلة العلمية.

فالمجتمعات حينما تتطور من مراحلها الأولى، إلى مراحل أعلى تنتقل من الجهد الفردي إلى الجهد المؤسسي لأن أجلى خصيصة في التطور هو انتقال النشاط من عمل فردي إلى العمل الجماعي. لينتج عنه الفكر المؤسسي في الإجراءات والمعرفيات معا.

فالنجف: بدأت مدرسة كارزمية على يد الشيخ الطوسي الذي انتقل من بغداد إلى النجف تحت ضاغط الاضطهاد والإقصاء واستحالة التعايش في جو من رفض التعددية ومشروعية الاختلاف.. ولم ينتقل معه -فيما أرى- الذين يقتربون من مستواه العلمي من تلامذته، فأوجد نخبة جديدة، لذلك ظلت آراؤه كارزمية قرابة قرن حتى سمي القرن من الزمان بعد وفاته بعصر المقلدة.

وقد سار الوضع العلمي في النجف الأشرف على هذا المنوال، ما عدا استثناءات نادرة وهذا ربما لا ينسجم مع المهمة المطلوبة من النجف من مهام مدرستها الكلامية والفقهية، فهي معنية بتأسيس وعي الماضي ووعي الحاضر لملايين من الناس بوصفها المركز العلمي الأول لعلوم أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ومعنية بموجهات الحوار إزاء الاختلاف والتعدد، ومعنية ثالثة في صياغة معاصرة للإسلام بوصفه مشروعاً حضارياً لاسيما في عصر تصادم الثقافات.

ومهمات منتظرة مثل هذه لا يليها النمط الكارزمي للفعل الثقافي، فلا بد من تحويله إلى نظام مؤسسات علمية متخصصة ومتكاملة ومصممة تصميمياً لا يهتم بالماضي فقط، إنما ينصب اهتمامه على الحاضر ورسم المستقبل، وعليه لا بد أن تكون للنجف بوصفها مركزاً لصنع الرأي العام الشيعي في العالم مدخلات منظمة ومؤهلة ومخرجات فاعلة وقوية ومؤثرة، لا على أساس حاجة العالم الشيعي إلى مجتهدين فقط، ولا تختزل الحاضرة بالإفتاء والتدريس أو توزيع الأموال لذلك أنتج وعي السيد الأستاذ لهذه الإشكالية، أن تبنى الرؤية المؤسساتية فاقترن مشروع متدى النشر بأسماء تاريخية كان هو فيها الرجل الثاني سعيًا منه وراء تصميم المنبر الحسيني على أساس من إنتاج مؤسسي له.

ثم مؤسسة تنتج الكادر الوسط، ومؤسسة تنتج تعديلات على البنية الثقافية بعامة، وأخرى تنظم سبل التواصل مع المجامع العلمية..

وكان يتطلع إلى هذه المؤسساتية من خلال ممارسته لدوره أستاذًا متميزًا لأكثر من عقدين من الزمان.

خلاصة القول أن مربع الإشكالية استدعى من السيد الحكيم أن يفكر بمربع الحل

فمقابل الدوغماتية كان منهج المقارنة والتحليل ومقابل تشوهات النص التاريخي تبني منهجية التفكيك النصي ومقابل الانكفاء التخصصي اتجه إلى الإفادة من العلوم المتقاربة المصمون ومقابل الكارزمية الثقافية اختار الرؤية المؤسساتية وأعتقد أن مشروع السيد الحكيم لا يزال قابلاً للتطوير والتنفيذ معاً.

المحتويات

٥ المقدمة
١١	الفصل الأول: الخطاب العلماني العربي المعاصر - تاريخيته وبنيته المنهجية
٨١	الفصل الثاني: مقاربات نقدية في مشروع د. عبد الكريم سروش - قراءة أولية
١٠٩	الفصل الثالث: جدل خطاب التراث وعلمانية الغرب - مقارنة في قضايا النهضة
	الفصل الرابع: الإسلام وإشكالية التحولات المدنية - قراءات نقدية في آراء برنارد
١٣٧ لويس
	الفصل الخامس: الشرق الأوسط واستحقاقات الإصلاح - بين العالمية والعولمة
١٦١ والأنموذج الوطني للثقافة
١٨٩	الفصل السادس: فلسفة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر وإشكالية الإنماء ...
٢١٥	الفصل السابع: قيم العقل المعرفي الإسلامي وخيار العنف السياسي
٢٥١	الفصل الثامن: موقف العقل الشيعي من قانون النص - دراسة في البنية الهيكلية
٢٦٣	الفصل التاسع: جدليات منهجية وتنظيرية - مقاربات في فكر السيد الصدر
	الفصل العاشر: جدلية الفكر والواقع - قراءة في الاستراتيجيات الإصلاحية
٢٨٣ السيد محمد تقي الحكيم (أنموذجا)