قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

السنة السابعة ـ العددان ٢٤ـ٢٥ صيف وخريف ٢٠٠٣ ـ ١٤٢٤

صاحب الامتياز

ورئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

تصدر عن:

مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد

27 Wallis road Southill, London UB1 3LB

Telfax: 44-208-5745282, E-mail: qahtanee@hotmail.com

مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد

مؤسسة فكرية مستقلة، تعنى بدراسة الاتجاهات الحديثة في فلسفة الدين وعلم الكلام، وتسعى لبلوغ اهدافها من خلال ما يلي:

- الدعوة للتعددية والتسامح، وإرساء قيم الاختلاف وقبول الآخر.
- اشاعة ثقافة التعايش والحوار بين الاديان والثقافات.
- ترسيخ العقلية النقدية الحوارية، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة.
- الاستيعاب النقدي للتراث والمعارف الحديثة.
- تمثل روح العصر، والانفتاح على المكاسب الراهنة للعلوم، انطلاقاً من: الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها.
- تنمية التفكير والبحث والاجتهاد في فلسفة الدين وعلم الكلام.

قواعد النشر في مجلة قضايا اسلامية معاصرة

- الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع.
- تنشر المجلة الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية.
- للمجلة الحق في اعادة نشر المادة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها.

الترجمات: حيدر نجف.

مراسلات التحرير: 27 Wallis road Southill, London UB1 3LB
Tel: 44-208-5745282, E-mail: qahtanee@hotmail.com

الاشتراك السنوي: المؤسسات والجامعات والهيئات ١٠٠ دولار اميركي
الأفراد ٥٠ دولار اميركي

محتويات العدد

كلمة التحرير

حتى لا تختلط المفاهيم	تركي الحمد	٤

حوارات

العقلانية والديمقراطية	محمد عابد الجابري	٢٣
الخلاص من اليقين يقين بالخلاص	عبد الكريم سروش	٤٥
الوفاء المزدوج لمبادئ الدين ولقيم الحداثة	عبدالمجيد الشرفي	٦٣
التباس مفهوم سيادة الشعب	محمد مجتهد شبستري	٨٥

ندوة

التباسات المفاهيم في الفكر الاسلامي المعاصر	أبوبكرباقادر وآخرون	١١٠

دراسات

المرتكزات النظرية لليبرالية	عبدالكريم سروش	١٤٤
الإسلام المعاصر والليبرالية	رضوان السيد	١٧١
الاسلام والديمقراطية	هاني فحص	١٨٦
تجاذبات العلاقة بين الاسلام والليبرالية	مصطفى ملكيان	١٩٧
التعددية السياسية	ابراهيم العبادي	٢٠٧
نحو تعددية منهجية	علي فياض	٢٢٠
حرية الاختيار	غالب حسن	٢٦٨

نقد العدد الماضي

عبدالكريم سروش ونقد المعرفة الدينية	علي حرب	٢٨٧

حين تختلط المفاهيم

د. تركي الحمد

يقول الفيلسوف الهندي راما كريشنا (١٨٣٦ ـ ١٨٨٦): «إن الله واحد في جميع الديانات والمذاهب ولكن أسماءه فقط تختلف. فالماء الذي هو نفسه في أي مكان من العالم تطلق عليه أسماء مختلفة باختلاف الشعوب. ففي اللغة البنغالية يسمونه جال JAL وفي اللغة الهندية اسمه باني PANI أما البريطانيون فيسمونه ووتر WATER الخ.. إن عدم تمكن البشر من فهم لغات بعضهم البعض يجعل عملية التفاهم بينهم أمرا في غاية التعقيد والصعوبة. فإذا ما تجادل أحدهم مع الآخر ليبرهن له أن الماء هو جال أو باني أو ووتر، فإن هذا الجدال يكون أمرا في منتهى العقم والسخرية. كذلك فإن نفس الشيء يمكن أن يُقال عن الناس الذين يتجادلون ويتخاصمون باسم الدين».

ومما يؤثر عن الفيلسوف الفرنسي فرانسوا فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨)، أنه كان يرفض الحوار مع أي أحد، ما لم يحدد هذا الأحد مفاهيمه تحديدا كاملا وواضحا، بحيث لا يكون هناك لبس أو التباس في الفهم يحرف الحوار عن مقاصده، عن طريق الدخول في مماحكات لفظية نتيجة سوء الفهم، أو حبا في الجدل من أجل الجدل.

ما قاله راما كريشنا حول الله والدين يمكن أن ينطبق على كافة المجالات الفكرية، وما قد تفرزه من تيارات فكرية متصارعة أو حتى متصادمة. فالكثير من الخصومات الفكرية أو الصراعات المذهبية، قد لايكون مرده إلى اختلاف حول «جوهر» الفكرة،

بقدر ما هو سوء فهم للمصطلحات والمفاهيم المستخدمة من الطرفين المتنافسين أو كافة الأطراف المتصارعة، على افتراض أن الحقيقة الموضوعية هي المقصد وهي الغاية. فكما في حالة الماء التي تحدث عنها كريشنا، فإن البعض قد يُصر على أن الماء هو «ووتر»، بينما يصر الطرف الآخر على أن الماء هو «آغوا»، وقد يصل الجدال بينهما إلى درجة الخصام ومن ثم حتى الصراع الذي لا يُبقي ولا يذر، مع أن المعنى واحد فيما لو دقق في المسألة بشكل أعمق، فهو ماء في كل الأحوال، مهما اختلفت العبارات الدالة عليه. ولكن التدقيق في المسألة بشكل أعمق يستوجب نوعا من التجرد المعرفي الساعي إلى المعرفة بصفتها معرفة مجردة، أي دون غايات أو أهواء ذاتية توجهها، بحيث ينتفي المعرفي وتبقى الأغراض والأهواء، أو ينتفي الموضوعي ويبقى الذاتي. فإذا كان حاجز اللغة هو أساس الخصام حول معنى الماء في قصة كريشنا الآنفة، فإن حاجز الايديولوجيا هو الذي يقف عائقا أمام الاتفاق المعرفي في غالب الأحيان، وذلك حين تُعرف المفاهيم ايديولوجيا وليس ابستمولوجيا أو سوسيولوجيا. فالبحث الابستمولوجي أو السوسيولوجي يحاول الوصول إلى مكنونات الأشياء، بغض النظر عن أسماء المفاهيم التي تُصنف في ظلها، والتي تبقى مجرد أدوات لتحديد المعنى، وليس غايات بذاتها، بينما أن الهدف الايديولوجي، هو تبرير هذا الوضع أو ذاك عن طريق وسائل معرفية، حتى لو تعارض ذلك مع المكنونات الحقيقية للأشياء.

فالمفهوم، أي مفهوم وكل مفهوم، يتخذ شكلا ووضعا معينا حين يُتعامل معه ابستمولوجيا أو سوسيولوجيا، ويتخذ شكلا ووضعا مغايرا حين التعامل معه ايديولوجيا. ولعل عدم التفريق، أو لنقل تلك الضبابية في العلاقة بين الفضاءات الإبستمولوجية والسوسيولوجية والفضاءات الايديولوجية، هو الذي أدى إلى الكثير من الفوضى المعرفية والخصومات السياسية في عالم العرب، وذلك على افتراض الموضوعية مرة أخرى. فأزمة العرب هي أزمة ايديولوجية، بمعنى أن العقل العربي المعاصر هو عقل مؤدلج في الغالب الأعم، لا يرى الأشياء إلا من خلال منظار ايديولوجي تختلف ألوانه باختلاف التيارات السياسية والايديولوجية العاملة على ساحته. ومن ذلك قد نجد أن مفهوما معينا، ربما كان قد استقر على معناه سوسيولوجيا أو ابستمولوجيا، قد اختلف على معناه حين التعامل معه ايديولوجيا، ومن ذلك مفهوم كمفهوم الليبرالية مثلا.

فالليبرالية، كتيار سياسي وفلسفة اجتماعية، معروفة المعنى والجذور والتاريخ إلى حد كبير، إذا كان المراد فهمها موضوعيا. قد نتفق وقد نختلف مع منطلقات الليبرالية وفلسفتها، وهذا الاختلاف جزء من ذات الفلسفة الليبرالية، ولكن ذلك لا يعني عدم محاولة فهمها موضوعيا، ومن ثم تقويمها واتخاذ موقف منها وفقا لظروف المكان والزمان المُتعامل معه. الموقف الايديولوجي لا يبحث عن الموضوعية في مرتكزاته، بقدر ما أنه يحاول نفي أي موقف أو تيار لا يتماهى معه. وسواء كان هذا الموقف الايديولوجي دينيا أو دنيويا، يميني أو يساري، فإن درجة التماهي معه هي ما يحدد موقفه ونظرته لبقية التيارات. فالماركسية مثلا كانت تصم كل ما لا يتماهى مع نظرتها الايديولوجية إلى الوجود بأنه بورجوازي، أو جزء من الوعي الزائف، أو أداة للاستغلال بيد الطبقة المسيطرة، وعلى ذلك يمكن القياس بالنسبة لكافة الايديولوجيات. فالايديولوجيا هي ذاتها أوهام الكهف التي تحدث عنها فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) في بدايات عصر النهضة، وإن لم يتحدث عن الايديولوجيا بشكل صريح وواضح، حيث أن المفهوم، أي مفهوم الايديولوجيا إنما نشأ وتشكل في القرن الثامن عشر تحديدا.

الايديولوجيا قيدا

ورغم أنه ومنذ أن نشر دانيل بيل كتابه «نهاية الايديولوجيا»، عام ١٩٦١، وعبارة موت الايديولوجيا، أو نهاية الايديولوجيا قد أصبحت نوعا من «الموضة» أو الصرعة في النصف الثاني من القرن العشرين، وذلك مثل عبارة «موت الله» التي قال بها فريدريك نيتشة، أو «موت المؤلف» أو «موت الإنسان» التي قال بها البنيويون ومن ضمنهم دريدا وميشيل فوكو، فإن الايديولوجيا حقيقة لم تمت، وليس لها أن تموت. فعندما كان بيل يتحدث في كتابه الشهير عن موت الايديولوجيا، كانت الصورة التي في ذهنه آنذاك لا تتجاوز كثيرا النازية والفاشية والشيوعية، أي تلك الايديولوجيات الكبرى، بصفتها المعبر الأمثل عما يعنيه بالايديولوجيا. بمعنى آخر، كانت الطروحات الشمولية الكبرى هي وحدها فقط ما يحدد ما هو ايديولوجي وما هو غير ذلك. وبذلك فإن بيل يأخذ جانبا واحدا من جوانب الايديولوجيا، أو بعدا واحدا منها، ويجعله ممثلا

لكل ما يمكن أن يكون ايديولوجيا، وهنا تكمن نقطة الضعف في اطروحة بيل. فإذا كان موت الايديولوجيا، كما أعلنه بيل في ستينيات القرن الماضي، قد أصبح نوعا من الصرعة، فإنه في أعقاب سقوط الاتحاد السوفيتي قد أصبح نوعا من الحقيقة تقارب في صدقيتها حقائق الكون الطبيعي لدى البعض، وهذا بدوره موقف ايديولوجي من الايديولوجيا، رغم أن الحقيقة أبعد ما تكون عن هذه الحقيقة المفترضة.

فالايديولوجيا في النهاية، وعلى اختلاف مفاهيمها واستخداماتها، هي جزء من البناء الذهني للفرد والجماعة، طالما كان الإنسان أسيرا في المكان، ومكبلا بقيود الزمان، أي خاضعا لقيود المحدود. لا يستطيع الإنسان أن يفهم محيطه، ولا أن يتعامل مع هذا المحيط، إلا من خلال قناع فكري معين، وهذا القناع هو الايديولوجيا المهيمنة في النهاية. ليس من الضروري أن تكون الايديولوجيا طرحا فكريا متكامل الأركان والنظام، مثل القومية أو الشيوعية ونحوها من الايديولوجيات الكبرى، بل قد تكون مجرد تلك الفكرة المحورية البسيطة التي تعطي المعنى للأشياء المحيطة، سواء بالنسبة لفرد في حالة عزلة أو ضمن جماعة، أو لجماعة تحاول البحث عن معنى يخصها في خضم تعدد المعاني والأشياء. فبعيدا عن دو تراسي وهيغل وماركس ومانهايم ونيتشة وفرويد وبيل وغيرهم من منظري المفهوم، فإن الايديولوجيا في النهاية هي العين التي من خلالها يمكن إسباغ المعنى على العالم، وإلا فهو في النهاية بلا معنى. ليست المشكلة إذا في الايديولوجيا، فهي حتم لا مهرب منه في النهاية، طالما كان الإنسان عاجزا عن عناق المطلق مهما حاول. المشكلة تكمن في الاعتقاد بإطلاقية الايديولوجيا، أو القطعية الايديولوجية.

فالبناء الايديولوجي بصفة عامة، وهذا يبدو واضحا في الايديولوجيات الكبرى التي عرفها التاريخ، عبارة عن نسق معين من القطعيات، أو الحقائق المطلقة، التي لا يأتيها الباطل من أمامها ولا من خلفها، وذلك وفقا لاعتقاد معتنقيها. فالشيوعية بالنسبة للشيوعي مثلا، هي حتم لا يلبث أن يتحقق طال الزمان أو قصر، بل وهي المشكل لنهاية التاريخ، أو بدايته كما يحلو للماركسيين الرومانسيين أن يتصوروا، طالما أن السنن التي تحرك الكون هي سنن الديالكتيك وصراع النقائض. وانتصار الأمة بالنسبة لكافة القوميين على اختلاف مصادرهم ومواردهم، هو النهاية الحتمية للصراع، سواء

كنا نتحدث عن قوميي ألمانيا أو إيطاليا أو العرب. و«مملكة الله»، أو «مدينة الله» وفق تعبير سانت أوغسطين، هي النهاية الحتمية لهذه الدنيا بأسرها بالنسبة لكافة الايديولوجيات الدينية على اختلاف المصادر والموارد أيضا. فمهما كان المؤمنون في حالة من الضعف في هذه اللحظة أو تلك، إلا أن النصر في النهاية لهم وحدهم دون بقية «المؤمنين» من مشارب أخرى، لا يختلف في ذلك مؤدلج إسلامي أو مسيحي أو يهودي أو هندوسي أو غير ذلك. «مملكة الله» قاسم مشترك بين كافة الايديولوجيات الدينية، وإن اختلف «نظام الحكم» في هذه المملكة. بل ويمكن القول أن «نهاية» التاريخ هي بدورها قاسم مشترك أكبر بين مختلف أنواع الايديولوجيات الكبرى، وإن اختلف مضمون هذه النهاية. بإيجاز العبارة، كل الايديولوجيات الكبرى تشترك في الهيكل العظمي المتشابه، وإن كانت تختلف في نوع ولون اللحم الذي يكسو ذلك الهيكل والدماء التي تجري فيه.

كون البناء الايديولوجي نسق مغلق من القطعيات والحقائق الثابتة والمطلقة، يشكل مصدر قوة الايديولوجيا ومصدر ضعفها في ذات الوقت. فهو مصدر قوتها حين تكون الفكرة المحورية للايديولوجيا معبرة عن مسيرة الفرد أو الجماعة في لحظة تاريخية معينة. قوة الفكرة القومية تكون على أشدها وحيويتها في حالة الصراع مع آخر معاد، كالاستعمار مثلا، أو في حالة نشدان تماسك اجتماعي معين في لحظة من لحظات التفسخ، أو في حالة بناء أمة من لا أمة مثلا. وقوة الفكرة في الايديولوجيات اليسارية تكمن في تعبيرها عن تلك اللحظات التي تصبح فيها بعض المجتمعات أشبه ما تكون عدة مدن في مدينة واحدة، أو بعبارة أخرى، حين يصبح العالم الثالث والعالم الأول في مكان واحد، أي حين يكون الآخر المعادي من داخل النسق الاجتماعي ذاته، حين تصبح الحدود الفاصلة بين الطبقات في غاية الحدة واستحالة المرور بينها. والفكرة الدينية المؤدلجة قد تجد لها مكانا في كل تلك الأحوال، ولكن ما يميزها عن غيرها هو أنها تزدهر في حالات اليأس العام، إن صح التعبير، كتعبير عن الملاذ الأخير عندما يبدو أن كل ايديولوجيا أخرى فاشلة. في هذه الحالة الأخيرة خاصة، تقوم الايديولوجيا الدينية بدور تاريخي فعال حين تصبح المعبرة عن هوية مهددة، أو تفتت اجتماعي لا محيص عنه، أو منح الأمل في نفوس وصل بها الإحباط إلى أسفل درك.

ولكن المشكلة في الايديولوجيات الشاملة، أنها تعتقد في نفسها نهاية الحقيقة ونهاية التاريخ، ومن هنا تتحول قوتها في هذه اللحظة أو تلك من الزمان، إلى ضعف قاتل في النهاية. فالصراع الحاد مع الآخر مثلا، ليس حقيقة تاريخية مطلقة، ولكنه مرحلة لا يمكن أن تستمر أبد الدهر. ولكن تشبث القومية مثلا بمثل هذه الفكرة على أساس الإطلاق، يجعلها تعيش في حالة من النكوص، فتبقى أسيرة أفكارها الأولية، فيما يكون واقع الحال قد تجاوز تلك الأفكار، ومن هنا تكون قد حكمت على نفسها بالفناء وفق ذات الآليات التي جعلت منها قوة ذات يوم. فالشيوعية الروسية مثلا اكتسبت قوتها، لا من الأفكار التي حملها الحزب الشيوعي الروسي فقط، ولكن من تضافر تلك الأفكار مع الواقع الاجتماعي الروسي في بدايات القرن العشرين، ولكن ذات تلك الأفكار أصبحت سما بطيئا لذات الايديولوجيا، حين ضُحي بواقع الحال على مذبح القطعية الايديولوجية، وبذلك سقطت الشيوعية الروسية. وفي تقديري أن التجربة السوفيتية هي التي أوحت للشيوعية الصينية بتغيير حالها، بحيث نستوعب المتغيرات قبل أن تبتلعها تلك المتغيرات. وفي تقديري أيضا هذا هو المأزق الذي وجد رجل مثل صدام حسين نفسه فيه. فهو يتحرك وصورة رجل مثل عبدالناصر، وأحداث مثل معركة بور سعيد في ذهنه، غافلا من أن الظروف تصنع بطلها، بمثل ما أن البطل يصنع الظروف، بالرغم من أن الفكرة قد تكون واحدة.

وبمثل منطق المؤمنين بالايديولوجيات الكبرى، قال فرانسيسكو فوكوياما بمقولة نهاية التاريخ، حاذيا حذو النعل بالنعل مقولات أوغسطين وهيغل وماركس ورايخ الألف عام. انتصرت الليبرالية في النهاية، والديموقراطية الليبرالية تحديدا، ليس لأنها من طبيعة الأمور، فالأمور في النهاية لا طبيعة لها إلا ما نفترض نحن أنه طبيعة لها، ولا لأنها غير مؤدلجة أو نافية للايديولوجيا، فهي بذاتها ايديولوجيا في النهاية، ولكن لأنها ايديولوجيا مستوعبة لكافة الايديولوجيات، أي قائمة على أساس التعددية، بل يمكن القول أنها ايديولوجيا الايديولوجيات من هذه الزاوية. قوة الليبرالية تكمن في كونها تقوم على فكرة محورية معينة هي فكرة التسامح و«التعايش» بين مختلف الايديولوجيات والاتجاهات والنظرات. مشكلة الايديولوجيات الأخرى، وخاصة تلك الكبرى التي عرفها التاريخ، تكمن في كونها نافية لبقية الايديولوجيات، وقد يكون

ذلك ضروريا لتحقيق أهداف معينة في هذه اللحظة أو تلك من لحظات التاريخ، ولكن ما أن تنتهي اللحظة حتى يصبح «نفي الآخر» كعب أخيل في هذه الايديولوجيات. أما الليبرالية فهي، ونظريا على الأقل، ايديولوجيا حقيقتها المطلقة هي أنه لا حقيقة مطلقة، أي أنها تبقى نصا مفتوحا، على عكس النصوص المغلقة في بقية الايديولوجيات. لذلك انتصرت الليبرالية في صراعها مع بقية الايديولوجيات، مما أوحى للبعض بالقول بنهاية التاريخ، أو موت الايديولوجيا، بينما تعني الليبرالية حقيقة، ونظريا على الأقل أيضا، بداية للتاريخ، وإعادة الحياة للايديولوجيا، وإن كان ذلك بدون ايديولوجيا. بوضوح أكبر، يمكن القول أن الليبرالية هي ايديولوجيا واعية بذاتها الايديولوجية، وهنا تكمن قوتها من حيث وعي القائلين بها أن كل شيء ممكن. وبإيجاز العبارة، فإن الليبرالية في النهاية هي ايديولوجيا تحرير الايديولوجيا من الايديولوجيا، وهذا ليس تلاعبا بالألفاظ بقدر ما هو تقرير حالة تاريخية معينة بأقل قدر من الإسهاب. نقطة الضعف الرئيسية في الايديولوجيا الليبرالية لا تكمن في نسقها المفتوح، ولا في أفكارها الفلسفية، بقدر ما تكمن في المعبرين عنها، دولا أو أفرادا أو جماعات، حين يمنحون مفاهيمها معان مطلقة وفق ظروفهم ومحيطهم هم دون غيرهم، وبذلك يغلقون ما هو مفتوح أصلا، ويزعزعون فكرة التعددية والتسامح والتعايش التي لا ليبرالية دونها. بمثل هذا الفعل، تتحول الليبرالية إلى ايديولوجيا بنص مغلق، مثلها مثل غيرها من ايديولوجيات، ويغيب الوعي عن معتنقيها من أنهم يمارسون فعلا ايديولوجيا في النهاية مهما بلغ عمق الإيمان بالمقولات المطروحة، وبذلك تحكم على نفسها بالفناء في النهاية. وفي تقديري، وكمثل على ذلك، فإن السياسة الأميركية في أعقاب الحادي عشر من سبتمبر تسير في هذا الطريق، وتعيد العالم إلى صراع «القطعيات» والغيبوبة الايديولوجية حين يغيب الوعي عن البعد الايديولوجي لما هو مؤدلج أصلا، بعد أن كان يبدو أن التعايش بين البشر قد أصبح ممكنا لأول مرة في التاريخ، في ظل عولمة لها من السلبيات على البعض الشيء الكثير، ولكنها في النهاية تفرش الأرض وتمهد الطريق لمثل ذلك الوضع.

الدين والليبرالية

الليبرالية ايديولوجيا إذن، هذه قضية لا جدال فيها فيما أتصور، ولكنها ايديولوجيا واعية بادلجتها، طالما أنها نافية للثنائيات المتضادة بالضرورة، ومؤطرة للتعددية الاجتماعية وحركتها (المجتمع المدني)، وطالما أنها «نص مفتوح» لم يكتمل ولا يمكن أن يكتمل، كما هو الشأن في زعم الايديولوجيات الأخرى. تقوم الليبرالية على مفهوم جوهري رئيسي واحد، ألا وهو فكرة الحرية، والحرية الفردية تحديدا. فالفرد وحرياته وحقوقه هو حجر الزاوية في البناء الليبرالي. الحديث عن الفرد وحقوقه وحرياته يقود إلى الحديث عن مفهوم الدولة الحديثة، في مقابل الدولة التقليدية، حيث الفرد ـ المواطن هو حجر الزاوية في هذا المفهوم، ومن ثم فإن حقوقه وحرياته وواجباته، تشكل الإطار الدستوري المُنظم لهذه الدولة. بدون مفهوم المواطن والمواطنة الخالصة، أي دون أن تكون هذه المواطنة متعلقة بالعرق أو الدين أو أي إضافات أخرى إلى الجوهر الفردي للمواطن، وبدون ذاك الإطار الدستوري الذي ينظم علاقة الحاكم بالمحكوم، وفق قاعدة الحقوق والواجبات، فإنه لا دولة حديثة، مهما كانت الحداثة مدعاة الليبرالية، وبكل بساطة، هي الفلسفة الأكثر تماهيا مع بنية وحركة الدولة الحديثة، في المجال النظري على الأقل. فالليبرالية هي فلسفة الدولة الحديثة، أو لنقل مفهوم الدولة الحديثة كي نكون أكثر دقة، وبدون هذا الفهم، النظري والتاريخي، فإن أي فهم آخر لليبرالية هو فهم ناقص. ضرورة الليبرالية في العصر الحديث لا تتأتى من كون مقولاتها حق مطلق، أو أن تجسد مفاهيمها هو تشكل لنهاية التاريخ، ولكن من كونها فلسفة الدولة الحديثة، أو حتى الايديولوجيا الأنسب للدولة الحديثة والمجتمع الحديث.

من هنا نجد هذا الالتباس المعرفي حين يتحدث «الإسلاميون» على اختلاف توجهاتهم عن الليبرالية، التي هي موضوع هذا العدد من المجلة. فأكثر التيارات الإسلامية تنظر إلى الليبرالية من زاوية ايديولوجية ذاتية من ناحية، وزاوية أخلاقية مرتبطة بالزاوية الايديولوجية من ناحية أخرى. فالليبرالية من الزاوية الايديولوجية، هي فلسفة نابعة من قيم ومُثل غربية، وقائمة على مفاهيم معبرة عن مجتمعات ذات تاريخ مختلف عن المجتمعات الإسلامية وتاريخها، وهي «بالضرورة» في حالة تناقض مع

القيم والمثل «الإسلامية»، والمفاهيم النابعة من التاريخ الإسلامي. فالإسلاميون على اختلاف تياراتهم ودرجاتهم، يقفون موقفا عدائيا تجاه حضارة الغرب ومنتجاتها الفكرية والفلسفية، على اختلاف في درجة هذا العداء، الذي يكون مطلقا عند «جماعات التكفير» و«السلفية المجاهدة»، وفي كل المجالات، ونسبي عند تلك الأحزاب الإسلامية التي تحاول التوفيق بين مرتكزات الأصالة ومتطلبات المعاصرة، فتعادي سياسيا واجتماعيا مثلا، ولكنها تحاول التوفيق أو حتى التلفيق فكريا وفلسفيا. ومن الناحية الأخلاقية، فإن الليبرالية تعني فيما تعني لدى الكثير من التيارات الإسلامية، الانفكاك من كل قيد، سياسي ذلك القيد أو اجتماعي أو فكري أو أخلاقي، بما يتناقض مع مكونات ذات العقيدة. بل أن بعض التيارات الإسلامية تماهي ما بين «التحررية» والفسوق أو حتى الانحلال الأخلاقي، وهذا ما نجده واضحا في كتابات إسلاميين مثل سيد قطب أو أبو الأعلى المودودي، والتيارات السلفية المتأخرة، أو ما يُطلق عليها اسم الصحوة الإسلامية. هذا الموقف الأخلاقي هو جزء من الموقف الايديولوجي العام لكافة التيارات الإسلامية. فالتقويم الأخلاقي للمجتمع والفكر والسياسة، هو جزء من الايديولوجيا الإسلامية على اختلاف تياراتها، بل ويمكن القول أنه حجر الزاوية فيها.

والحقيقة أن اللوم لا يقع هنا على الإسلاميين وتياراتهم، بصفتهم أصحاب نظرة حدية، بقدر ما أن اللوم يقع على ذات النظرة الايديولوجية. فالموقف الايديولوجي، مهما كان شكله أو تكوينه، هو بطبيعته موقف حدي، أي موقف يقوم على ثنائية التضاد الحتمي: خير وشر، صالح وطالح، عدو وصديق، أصالة ومعاصرة، دين ودنيا، دين ودولة، شرق وغرب، إسلام وغرب، إيمان وكفر..الخ. فالشيوعية في زمانها كانت تنظر إلى العالم من خلال ثنائيات مشابهة: الرأسمالية في مقابل الشيوعية، البروليتاريا في مقابل البورجوازية. والنازية كانت تقوم على ذات النظرة الحدية، ولكن وفق أساس عرقي. الإسلاميون يقسمون العالم على أساس عقدي، والشيوعيون على أساس طبقي، والنازيون والعنصريون على أساس عرقي: اختلفت المحتويات، ولكن النهج واحد. هذا النهج يقوم على أساس في غاية البساطة، وهو أن من هو ليس معي فهو بالضرورة ضدي. هو ذات النهج الذي اتبعته السياسة الأميركية في أعقاب أحداث

الحادي عشر من سبتمبر، في تناقض كامل مع ذات المُثل الليبرالية المتبناة.

من هنا يمكن القول أن عدم القدرة على التمييز بين المفاهيم ليس نتاجا لمحتويات ذات الإيديولجيا، بقدر ما هو نتاج للنظرة الايديولوجية، أو المنهج الايديولوجي. وبذلك فإن التحرر من قيد الايديولوجيات لا يكون بتغيير محتواها أو محاولة تطوير مفاهيمها، بقدر ما أنه يكمن في التحرر من هيمنة القيد الايديولوجي نفسه، أي من النهج الايديولوجي، ومحاولة قراءة الواقع موضوعيا، ومن ثم محاولة البحث عن أفضل إطار نظري يمكن من خلاله التعامل مع هذا الواقع، وتسيير دفة هذا الواقع.

ولو تجردنا ولو قليلا من القيود الايديولوجية التي تكبلنا، أو أوهام الكهف كما عبر عنها فرانسيس بيكون، لوجدنا أن الأسس النظرية التي تقوم عليها الفلسفة الليبرالية لا تتناقض كثيرا مع الأسس النظرية التي قامت عليها كل الأديان، والإسلام واحد من هذه الأديان. فالليبرالية تقوم على محورية الفرد في هذه الحياة، وبالتالي فكل شيء يدور به وحوله: حريته، حقوقه، مسؤوليته الحرة عن خياراته واختياراته، دون وصاية من سلطة عليا، سواء كانت هذه السلطة سلطة معرفية أو سياسية أو اجتماعية. الفرد هو الحقيقة الوحيدة الملموسة في الحياة الاجتماعية، وما عدا ذلك فهو إضافات على الجوهر ألا وهو الفرد. بشكل عام، وبإيجاز نرجو أن لا يكون مخلا، فإن «الحرية الفردية» تشكل مفهوم الأساس الذي ترتكز إليه الفلسفة الليبرالية. وفي المقابل نجد أن ذات المفهوم، أي مفهوم الحرية الفردية، هو حجر الأساس في النظرة الدينية عموما، والإسلام خصوصا. فالعقل هو مناط التكليف والمسؤولية في الخطاب الديني، والعقل يعني في نهاية المطاف حرية الاختيار، وتحمل مسؤولية هذا الاختيار: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم**﴾ (البقرة، الآية ٢٥٦، مدنية، ترتيب النزول ٨٧، غير منسوخة). الخيار عقلاني هنا، وهو يستلزم الحرية، فمن اختار الرشد فقد فاز بالنعيم، ومن اختار الغي فهو إلى الجحيم، ولكن كل ذلك خاضع لاختيار الفرد لا أن يكون ذلك مفروضا عليه.

وهناك من الآيات ما هو أكثر صراحة ومباشرة في قضية محورية الفرد في الخطاب الديني والحرية الفردية، حيث تنص صراحة على أن الاختيار حق من حقوق

الفرد في هذه الدنيا، وعلى أساسه يقوم الحساب في الدار الآخرة، وإلا فإنه لا معنى للحساب والثواب والعقاب حين ينتفي حق الاختيار. يقول الله في كتابه: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا اعتدنا للظالمين نارا أحاط سرادقها وإن يستغيثوا يُغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا﴾ (الكهف، ٢٩، مكية، ترتيب النزول ٦٩، غير منسوخة). وقال: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس، ٩٩، مكية، ترتيب النزول ٥١، غير منسوخة). ويقول: ﴿قل الله أعبد مخلصا له ديني، فاعبدوا ما شئتم من دونه..﴾ (الزمر، ١٤ ـ ١٥، مكية، ترتيب النزول ٥٩، غير منسوخة). كل هذه الآيات دالة على حق الاختيار بين الرشد والغي، بعد أن يبين القرآن ماهية الرشد وماهية الغي، ومصير كل خيار منهما. وعلى ذلك، وفي رأيي المتواضع، فإن قيام «دولة إسلامية»، وفق التصور الذي يطرحه كثير من الإسلاميين هو شيء مناقض لذات الدين ومفاهيمه حول العقل والحرية الفردية. فأن تقوم دولة على أساس الدين، أي أن تجعل من الدين ايديولوجيا محددة لها، يعني القسر، فطبيعة الدولة هو القسر والإكراه، فيما طبيعة الدين هي حرية الاختيار التي يقوم عليها منطق الحساب من ثواب وعقاب. قيام دولة على أساس ديني مؤدلج، يدخل ضمن التحذير الإلهي من: ﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾. الدين أساسه الحرية الفردية، فالإنسان يولد فردا ويموت فردا ويُحاسب فردا: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدثر، ٣٨)، ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت..﴾ (البقرة، ٢٨٦)، وكذلك الليبرالية أساسها هو الحرية الفردية، ومن هنا يتم اللقاء في اعتقادي، فيما لو نُظر إلى المسألة من زاوية أكثر تجردا. وفي تصوري، فإن قضية الحرية والمسؤولية الفردية تجد أفضل تصوير قرآني لها في قصة آدم وإبليس، حيث تبدو مشكلة الحرية في أقصى درجاتها.

الدين والحرية

﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين. قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من

الصاغرين. قال أنظرني إلى يوم يبعثون. قال، إنك من المُنظرين. قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم. ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذءوما مدحورا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين. ويآدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ماورى عنهما من سوءاتهما وقال مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين. وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين. فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليها من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين. قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين. قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تُخرجون﴾ (الأعراف، ١١ ـ ٥٢). ﴿وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ابى. فقلنا يادم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى. إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمؤا فيها ولا تضحى. فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى. فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾ (طه، ١١٦ ـ ١٢٢).

هذه الآيات تتحدث عن بداية «التراجيديا» البشرية على هذه الأرض، وما قبل ذلك مما هو في عالم الغيب، ولا يعلمه تماما إلا عالم الغيب والشهادة. قصة الخلق هنا، وخلق الإنسان تحديدا، ليست مجرد قصة تاريخية، أو ما قبل تاريخية، تخبرنا بما جرى في الأزل مما لا نعلم، ولكنها ذات مغازٍ تتعلق بمعانٍ للوجود البشري، وضعها الخالق في ثنايا القصة من أجل إعمال العقل فيها للوصول إلى مثل هذه المعاني، فما خلق الله العقل إلا للتدبر والتفكير. فالله سبحانه وتعالى لا يفعل شيئا دون أن يكون لغاية معينة، وحكمة محددة، وليس هناك ما يدخل في باب العبث في هذا المجال: ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران، ١٩١). هذا من الأمور

المعلومة بالضرورة في الدين، وخاصة في دين الإسلام. كل شيء وجد من أجل غاية، وكل شيء خُلق من أجل هدف، خفيا كان أو ظاهرا، ومن هذه المقدمة الضرورية، يكون التأمل في الآيات وما تتضمنه من معنى، بذات العقل الذي ما فطره الله عبثا، وبعيدا عن تلك القصص التي يوردها أشخاص وكتب، ليس من الضروري أن تكون متفقة مع روح القصة في القرآن.

في قصة خلق الإنسان كما ترويها الآيات السابقة، هناك محطات كثيرة لابد من التوقف عندها، أو هي تجبرنا على التوقف عندها، من أجل فهم كثير من الأمور التي ما زالت تشكل نوعا من الألغاز ومحل صراعات بين المؤمنين بذات الكتاب وغير المؤمنين، حتى وقتنا الحاضر، بل وخصوصا في وقتنا الحاضر، بينما هي في غاية الوضوح حين التمحيص بعين دقيقة. المحطة الأولى التي تجبرنا على التوقف عندها هي هذا «الحوار» بين الفاطر والمفطور، بين الله وابليس عندما رفض الأخير السجود لآدم. لقد أمر إبليس بصريح العبارة بالسجود، ومن مالك الملك ذاته، ولكنه تمرد على الأمر ورفض الانصياع، عالما أنه يخاطب فاطره وخالقه، فماذا فعل الله وهو الكلي القدرة، الذي فطر إبليس من الأساس؟ بطبيعة الحال كان بامكان الله أن يُلقي بإبليس في جهنم مباشرة، أو حتى أن يلغيه من الوجود جملة وتفصيلا، وهو الذي أوجده من العدم ابتداء، ورغم ذلك لم يفعل. ليس هذا فحسب، ولكنه دخل في جدل مع إبليس حول لماذا لم يطع أمره، وهو العالم المحيط بكل شيء، ويعلم تمام العلم لماذا يتمرد إبليس ومنذ الأزل، ورغم ذلك ساءله وجادله، وفي النهاية طرده من الملكوت الأعلى، وأنظره حتى يوم يبعثون، أي حتى نهاية الزمان، وإبليس مستمر في تمرده ورفضه الطاعة. بل وبعد ذلك يكون في الجنة مع آدم وحواء، ويوسوس للزوجين، ويتسبب في طردهما من الجنة، ورغم ذلك يبقى الله مبقيا عليه إلى يوم يبعثون. السؤال هنا هو: لماذا؟ لماذا يُبقي الله على إبليس، رغم أنه هو مصدر الشرور والآثام، وكل ما هو مضاد لأوامر الله؟ بطبيعة الحال لا بد أن هنالك حكمة ما، ولكن ما هي هذه الحكمة؟ نحن لا ندعي هنا معرفة بالحكمة الإلهية في كل ذلك، ولكن ذلك لا يعفينا من التأمل ومحاولة معرفة تلك الحكمة. الحكمة تكمن في حرية الاختيار، فإبليس اختار، وكذلك آدم وحواء لاحقا، وكان إبليس مسؤولا عن اختياره، كما كان أبوي البشر

لاحقا، ومن هنا تأتي منطقية الحساب فيما بعد. المشكلة تكمن حين يأتي أحد ما، ويحاول أن يجبر الآخرين على السير في الطريق الذي يعتقد أنه طريق الخير، وقد يكون مخلصا وصادقا في ذلك، وأن لا طريق غيره. انه هنا يعتدي على مغزى الحكمة الإلهية التي نجدها في قصة الخلق دون أن يدري، معتقدا أنه يطيع الرب بعمله هذا. فهو يخالف الحكمة الإلهية عن طريقين. فإن كان على حق تام كما يعتقد مخلصا، فإنه لم يتعامل مع الآخرين تعامل الرب مع إبليس ذاته. فالرب هو الحق ذاته، ورغم ذلك لم يُجبر إبليس على فعل السجود، رغم القدرة الكلية على ذلك، بل وجادله ثم أنظره إلى يوم يبعثون. فإذا كان ذات الحق لم يجبر ذات الشر على الكف عن شره، وهو القادر على ذلك، فكيف يسمح المخلوق لنفسه أن يفعل ما لم يفعله الخالق؟

هذا من ناحية، أو الطريق الأول، وإن كان بحسن نية، في مخالفة الحكمة الإلهية. ومن ناحية أخرى، فحتى لو بررنا لهذا الأحد ما يفعله من أخذ الناس على طريق واحد للخير لا ثان له، فإنه بفعله هذا يلغي التعددية التي لا يتبين الخير والشر إلا من خلالها، والتي تقف وراء خلق ملاك وإنسان وشيطان معا، لا ملاك وحده أو إنسان أو شيطان. ومن هنا يتبين لنا مغزى كلمات الحق وهو يخاطب الملائكة بقوله ﴿**إني أعلم ما لا تعلمون**﴾، حين استغربوا أن يخلق الله كائنا فيه شر كثير، وهم المجبولون على الخير التام، فلماذا يكون هناك خلق جديد؟ وللتوضيح، تصوروا مثلا أن أحدهم كان لا يحب إلا زهرة من لون معين مثلا، وهذا حق من حقوقه أيضا لا شك في ذلك. ولكن لنتصور أيضا أن هذا الشخص كان ذا سلطة ما، فأراد حمل الناس على التمتع بأجمل زهرة في الوجود، فمنع زرع كافة الزهور الأخرى، ولم يبقِ غير أزهار من لون واحد، فكيف تكون الدنيا في هذه الحالة؟ ستمج النفس تلك الزهرة، وتصبح أبغض الزهور لدى الناس، وتفقد جمالها الذي ما كان بارزا إلا حين كانت بقية الزهور ترفع رؤوسها بجانبها. لقد خلق الله إبليسا عابدا من عباده في الملكوت الأعلى، وهو يعلم أنه سيتحول إلى شيطان بعد المعصية (لاحظ دقة التعبير في القرآن الكريم، حيث لا يرد وصف إبليس بالشيطان إلا بعد حدوث المعصية)، ويعلم أنه سيخرج آدم وحواء من الجنة بوسوسته، ولكن كل ذلك كان لحكمة أزلية. فلولا هبوط الزوجين الأولين من الجنة، لما عمرت الأرض وقامت الحضارة، وهي الغاية الأساسية من خلق الإنسان قبل

أن يخلق، حيث يقول الخالق: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون**﴾ (البقرة، ٣٠).

نعم، كل شيء بحساب، ووفق تصور إلهي كامل لهذا الوجود. ولكن، وهنا يثور السؤال، أما كان بامكان رب الزمان والمكان أن يفعل ما يريد دون أن يلجأ إلى كل هذه الأحداث المعروفة نهايتها بالنسبة له، وهو الذي تكمن إرادته بين الكاف والنون؟ هنا بيت القصيد كما يقولون، والمحطة الثانية التي نتوقف عندها في قصة الخلق. فالخالق يريد أن يعطي المعنى لعباده من خلال صورة معينة لا تتجلى إلا من خلال أحداث القصة. هذا الإنسان الذي سيفسد ويسفك الدماء ويفعل ما يجوز وما لا يجوز، ورغم ذلك يخلقه الله، ويفضله على بقية خلقه، حتى على الملائكة أنفسهم، وهم الذين يسبحون بحمده ويقدسون له، حين أمرهم بالسجود لهذا الكائن الطيني، وهم كائنات النور الخالص. بل وحتى بعد معصية الأكل من الشجرة، والخروج من الجنة، يبقى الإنسان من أفضل كائنات الرحمن: ﴿**ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾ (الإسراء، ٧٠). كما يمكن أن نستدل على ذلك من قصة أخرى هي قصة «هاروت وماروت». لماذا يكون ذلك، وعلى أي أساس كان هذا التفضيل، رغم الفساد وسفك الدماء؟ لسبب بسيط وواضح في تصوري، هو أن هذا المخلوق الجديد أُعطي شيئا اسمه «العقل»، ومن ثم كان لا بد أن تكون الحرية هي النتيجة.

فالملائكة، في الجانب الأعلى من الوجود، لا يرتكبون ذنبا، وما كان لهم أن يفعلوا، لأن الله جبلهم على هذا الأساس، فهم يفعلون ما يؤمرون دون زيادة أو نقصان، وبالتالي فهم مسيرون بالكامل، ولا مجال لأي نوع من الاختيار هنا. وفي الجانب الأدنى من الوجود، فإن بقية الكائنات من دواب الأرض، تقودها الغريزة العارية، فهي تفعل ما تمليه عليها غريزتها، دون أن يكون لها في الأمر خيار. أما الإنسان، فهو قادر على أن يرتقي إلى مقام العليين، أو أن يهبط إلى الدرك الأسفل من البهيمية، وكل ذلك مرهون بإرادة الفرد من الناس، والإرادة هي لب الحرية. فهو من يقوم بالاختيار، ويحاسب على اختياره الحر هذا. اما أن يأتي أحدهم ويحاول أن يفرض «الملائكية»

أو «البهيمية» على الإنسان، فهو في تقديري تجاوز لإرادة الرب الأزلية، التي أرادت الحرية لهذا المخلوق، ومن خلال حريته تنبع مسؤوليته، ويحاسب بعدل بناء على معيار الحرية والمسؤولية هذا. هذه النقطة تتضح لنا بجلاء من خلال قصة آدم وحواء في الجنة، وهي محطة من محطات قصة الخلق العظيمة.

بعد اكتمال خلق آدم ونفخ الروح فيه، اسكنه الله جنة الخلد، وخلق له زوجا هي حواء، كي يكتمل الوجود البشري بوجود قطبيه: الذكر والأنثى. وكان لآدم وحواء أن يستمتعا بكل ما حوته الجنة من نعيم، إلا شجرة واحدة منعا من الاقتراب منها وتناول ثمرها، ولكنهما في النهاية لم يتمكنا من مقاومة«الإغواء»، فأكلا منها، واكتشفا أنهما عراة، فأُهبطا من الجنة إلى الأرض، وأصبحت الأرض مستقرا لهما، وكذلك الشيطان، إلى حين. قصة معروفة لا نريد تكرارها ولكنها الضرورة. في قصة الشجرة المحرمة هناك نقطة جديرة بالانتباه الشديد: إذا كان الله سبحانه وتعالى لا يريد للزوجين أن يأكلا من الشجرة المحرمة، فلماذا وضعها أمامهما في الجنة بحيث يريانها وثمارها المغرية في كل حين؟

والنقطة الأخرى هي وجود الشيطان أيضا في الجنة، رغم طرده من الملكوت الأعلى بعد معصية السجود: ﴿فوسوس لهما الشيطان﴾.

والنقطة الأخيرة، ولا أخير في تدبر المعاني في القرآن، هي طاعة آدم وحواء لوسوسة الشيطان، رغم علمهما أنه لهما «عدو مبين»، كما أخبرهما فاطرهما، وتحذير الله لهما منذ البداية بأنه سيغويهما ويتسبب في طردهما من الجنة، ورغم علم آدم أنه لم يسجد له حين أمر، وأنه ملعون إلى يوم يبعثون.

الإسلام منهاج كامل للحياة، ذاك أمر لا مرية فيه. ولكن حين نتحدث عن الإسلام، فعن أي إسلام نتحدث؟ أو بالأصح عن أي مفهوم للإسلام نتحدث؟ فنعم الإسلام واحد، وأركانه واحدة، ولكن ذلك لم يمنع من الاختلاف في فهمه ومعناه. هناك اتفاق على النص، ولكن هناك اختلاف على معنى النص، سواء كان تناوله من زاوية فقهية أو كلامية أو فلسفية أو ايديولوجية أو ابستمولوجية، أو غير ذلك.

وفي هذا المجال، يفرق عبدالجواد ياسين مثلا بين نمطين أو مستويين للإسلام: إسلام الوحي «المبني على النص الخالص»، والإسلام الفقهي «الذي تقدمه المنظومة

السلفية مبنيا على التاريخ». ففي إسلام الوحي: «تتسع دائرة المباح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان». وفي إسلام الفقه: «تنقبض دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، ويتسع التوجس من العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئا» (عبدالجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨، ص ٩).

لابد أن الحكيم قد جعل الشجرة المحرمة ظاهرة في وسط الجنة عن قصد وتدبير، فليس للعبث مكان في أفعال رب العالمين. كانت الشجرة موضوعة هناك كنوع من الاختبار لمدى طاعة آدم لأوامر ربه، وهو الذي فضله على كل مخلوقاته. فلو لم تكن الشجرة موجودة أمام الأعين، لما كان هناك محل للاختبار. وجود الشجرة، ووجود الشيطان نفسه، كانا ضروريان لاكتمال التجربة الإنسانية الأولى، وبدونهما ما كان الإنسان الأول (آدم وحواء) قادرا على الاختيار، وبالتالي لا فرق بينه وبين أي بهيمة تسيرها الغريزة، أو ملاك يفعل ما يؤمر. هو إنسان لأنه حر. ولأنه حر، فضله الرحمن على كثير من خلقه. بل أن يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله، وحرا في اختيار مصيره، كان خيارا حرا من البداية: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب، ٧٢).

لقد كان ظلوما جهولا حيث أنه لم يقدر حجم المسؤولية التي قبلها بمحض اختياره، وافتقد الأمن المطلق الذي كان يمكنه الحصول عليه برفض حرية الاختيار جملة وتفصيلا، والتخلص من قضية الحساب والعقاب والثواب. ولكن، ورغم ظلمه وجهالته، إلا أنه كان كبيرا في عين الخالق، الذي فضله على كثير من خلقه رغم الظلم والجهل. فحب الحرية والاختيار الحر مدعاة للإعجاب، حتى لو كانت هذه الحرية مؤدية إلى الهلاك. ففي النهاية، فإن الحر مسؤول عن تصرفاته، حتى لو كانت هذه التصرفات خاطئة، ومن المسؤولية والإحساس بها، تنبع عظمة الإنسان من حيث هو حامل النفخة الإلهية الأولى. فإذا كان لدى الإنسان قدر من الحرية، فإن الله تعالى هو صاحب الحرية المطلقة، فعال لما يريد، إذا أراد شيئا قال له كن فيكون. ومن هنا فإن في الإنسان قدرا من الذات الإلهية نفسها، ومن هنا كان التفضيل ومنبعه. فالسلوك

المتخذ اختيارا، غير السلوك المجبر إجبارا، ولأجل ذلك نجد أن الأجر على قدر المشقة مثلا، والمشقة تكون أعظم في حالة الاختيار. فلو فرضنا أن مسلما يعيش في مجتمع يمنع القانون فيه كل ما حرم الله، وآخر يعيش في مجتمع لا يمنع القانون فيه ما حرم الله، وكلاهما متمسك بدينه وتعاليم هذا الدين، فمن يكون أكثرهما أجرا؟ لا شك في أنه المُعاني أكثر، وهو ذاك الذي اختار الامتناع بمحض إرادته، رغم أنه ليس هناك عقاب قانوني لو فعل المحرم.

إن الحكمة الأساسية التي يمكن استنباطها من قصة الخلق هي أن وجود الشر ضروري لمعرفة الخير، دون أن يكون لأحد الحق في احتكار معرفة ما هو الشر وما هو الخير، وإلا ما كان للخير أن يُعرف، فالأشياء تكتسب معانيها من اضدادها، ويضيع المعنى حين يفتقد الضد. بمعنى، أن تعددية الألوان ضرورية لمعرفة هذه الألوان، وإلا ما كان هناك معنى لأحمر أو أصفر أو أبيض أو أسود. بدون تعددية معينة، وبدون وجود تناقضات وأضداد، لا معنى لأي شيء. أين الخير وأين الشر في كل ذلك؟ هذا ما ستفصح عنه قصة الخلق لاحقا، وحين يُطرد آدم وحواء من جنة الخلد. قد يقول قائل: أين الجديد في كل ذلك، فهذه مسألة معروفة ولا تحتاج إلى فذلكة أو مماحكة لا ضرورة لها. وهذا اعتراض سليم، ونحن لا ندعي هنا بأننا آتون بما لم تأت به الأوائل، ولكن المشكلة أنه رغم المعرفة بالحقائق البسيطة والمباشرة والفطرية، إلا أننا في سلوكنا نفعل غير ذلك. يأتي أحدهم، فردا كان أو جماعة أو دولة أو غير ذلك، فيعتقد، صادقا أو مدعيا، أنه يعلم الخير كله، فيحاول إجبار كل الناس على السير في طريق لا طريق غيره.

الخلاصة

الخلاف بين البشر له أسباب عديدة، ومن ضمنها الخلاف في الرأي. ولكن في كثير من الأحيان، بل وفي غالب الأحيان، فإن الخلاف في الرأي يكون نتيجة ضبابية الفهم، أو نتيجة قيود تجعلنا غير قادرين على تبين أن ما نبدو فيه مختلفين ليس كذلك، فيما لو نُظر إلى المسألة من زاوية مختلفة. وفي موضوعنا هذا يمكن القول أن مفهوم الليبرالية قد تعرض لسوء فهم كبير من قبل معارضيه ونقاده، سواء بقصد نابع من

بواعث ايديولوجية، أو دون قصد نتيجة قصور معرفي معين. فعلى مستوى النظرية والمثال على الأقل، نجد أن فكرة الحرية ومفهوم الاختلاف والتعددية هو أساس الدين والليبرالية معا. فالحساب الأخروي في الدين، وهو من الركائز الأساسية لأي خطاب ديني، لا قيام له دون حرية، ودون وجود بدائل وخيارات عديدة لا بد منها لممارسة الحرية، وعلى هذا الأساس تكون عدالة الحساب. والمجتمع الحديث وما يمثله من دولة، لا يمكن له أن يستمر ويترعرع ويستقر، دون الاعتراف بهذه التعددية، ومحاولة التعامل معها وفق إطار نظري قائم على حرية الاختيار، إذ بدون حرية من هذا النوع فإن التعددية تنتفي، وبانتفاء التعددية تنتفي الحرية، وهكذا. وحين يتخلص العقل من قيوده المختلفة التي تكبله، فإن كثيرا من الصراعات تنتفي لانتفاء مبررها، وهذا هو في تصوري المطلوب منا اليوم من أجل استمرار الوجود في عالم لن يتمكن من الوجود فيه إلا من يعلم ويعرف.

العقلانية والديمقراطية وجنسية وتبيئة المفاهيم

حوار مع:

د. محمد عابد الجابري*

○ **إن المتتبع لأعمالكم العلمية والثقافية يلاحظ أنها ـ في معظمها ـ تصب في حقل معرفي واحد، وهو الانشغال بقضايا وهموم الفكر العربي، وبالتحديد الانشغال بقضيتين مركزيتين فيه: منتجات هذا الفكر (التراث). وأداة الإنتاج (العقل). كما فضلتم التعامل مع نمط معين من الثقافة سميتموه «الثقافة العالمة». هل لكم أن تحدثونا عن هذا الاهتمام والاختيار؟**

□ لو طرح هذا السؤال على باحث فرنسي أو إنجليزي أو ألماني أو ياباني..الخ، لأثار استغرابه ودهشته، فكأنك سألته: لماذا يسكن بيته، أو لماذا يرتب، أو يعيد ترتيب أثاثه... الخ؟ إن التراث بالنسبة للباحث الأوروبي شيء يعيشه دون أن يشعر بثقله ولا بأي تناقض معه، لأن الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر هو في جملته إعادة قراءة مستمرة للتراث اليوناني الروماني الأوروبي الوسيط والحديث، هو نقد متواصل لهذا

* حاوره: د. سعيد شبار، استاذ في شعبة الدراسات الاسلامية بكلية الآداب في جامعة القاضي عياض بالمغرب.

التراث كمحتوى، ونقد له كنظام فكر. أما نحن في العالم العربي، فالتراث عندنا إما يقع خارجنا، بعيدا عنا، وعن روح عصرنا، وتطلعاته الفكرية وغير الفكرية، وإما نقع فيه، فنحن منحبسون في نظامه ورؤاه، وهما شيئان أملتهما على مشيديهما من أسلافنا ظروف عصرهم، حاجاتهم وتطلعاتهم التي يختلف كثير منها نوعيا عن ظروف عصرنا وتطلعاتنا.

أما اشتغالي بـ«الثقافة العالمة» وحدها فهذا شيء يرجع إلى الاختصاص. أنا أنتمي إلى قطاع معرفي معين هو قطاع الفلسفة وتاريخ الفكر، ميدانه «الثقافة العالمة». إن الخوض في «الثقافة الشعبية» من اختصاص علم الاجتماع والأنثروبولوجية، وأنا ليست من هذا الاختصاص. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فـ«التراث» الذي هو موضوع السؤال عندنا، وسؤالك دليل على ذلك، هو التراث الذي ينتمي إلى «الثقافة العالمة». أما تراثنا الشعبي، أو ما ينتمي إلى «الثقافة الشعبية» فهو لا يطرح أي إشكال في وعينا. على الأقل في الظرف الراهن. وهذا لا يعني أنه لا يستحق الدراسة، بل بالعكس، لكن عندما يكون الموضوع هو «نقد العقل العربي» وعندما يختار الباحث النقد الابستمولوجي، فإن مجال البحث هو أساسا «الثقافة العالمة».

○ **من بين ما وجه من انتقادات لأعمالكم، سكوتكم عن قارتين فكريتين، و«تهجمكم» على قارة فكرية ثالثة.**

الأولى الاستشراق، وقد بررتم ذلك ـ في المناقشات المدرجة في كتاب (التراث والحداثة) ـ بالرغبة في التحرر من هيمنة «الآخر» والاستنجاد به بمناسبة وبغير مناسبة، وسلكتم إزاءه مسلك «الذي لا يسمع ولا يرى»، وإذا كان هذا الموقف من قارة الاستشراق واضحا. فإن الموقف من القارة الثانية يلفه كثير من الغموض، قارة «النص الديني»، إذ يأخذ عليكم بعض الباحثين عدم قيامكم بدراسة «نقدية» تطال هذا النص (الكتاب والسنة). خاصة وأنهما مصدرا «البيان» و«المعقول الديني»، وأحيانا «البرهان» و«العرفان»، على غرار ما يفعل محمد أركون وحسن حنفي

وأدونيس وغيرهم. فهل هذا راجع إلى موقف عالم من طرفكم يسلم لسلطة النص الديني باعتباره منزها مفارقا، على خلاف القراءات التي تعتبره تراثا فكريا كباقي الموروثات، أم أن لكم مشروعا لقراءة ما في هذا المجال، كما أشرتم إلى ذلك في (العقل السياسي العربي) بخصوص (العقل الأخلاقي).

المسألة الثالثة، بخصوص نعتكم لفلسفة المشرق بأنها فلسفة هرمسية، غنوصية، باطنية، ومنبع اللامعقول العقلي والديني، على خلاف المدرسة العقلانية في الغرب الإسلامي، مما حدا بالبعض إلى نعتكم بالشوفينية والتعصب، ومما صدر بهذا الصدد كتاب (نقد النص) لعلي حرب، وكتاب (مذبحة التراث) لجورج طرابيشي، الذي تعلوه وتوجهه حساسية قطرية وإقليمية وعصبية مفرطة تجاه هذه المسألة. فما هو ردكم على هذه الدعوى، وما هو تقييمكم لهذا الصنف من الكتابات؟؟

□ بالنسبة للاستشراق ورأيي فيه أحيل القارئ إلى دراستين كتبتهما في الموضوع: الأولى بعنوان: «الاستشراق في الفلسفة منهجا ورؤية» وهي منشورة في كتابي: «التراث والحداثة». والثانية بعنوان: «الاستشراق إقصاء للشرق وبناء للغرب» وهي منشورة في كتابي الذي صدر مؤخرا بعنوان «مسألة الهوية: العروبة والإسلام.. والغرب». وأنا أحيل إلى هاتين الدراستين أولا، لأنني لا أريد أن أكرر نفسي، وثانيا، لأن أي تلخيص لمضمونهما سيكون فيه تقصير واختزال، وبالتالي قد ينطوي على ما يسبب في سوء الفهم والتفاهم. وأما بخصوص مدى استفادتي من أبحاث المستشرقين في كتاباتي في استفادة على صعيد المادة المعرفية من نصوص ومراجع. أما التفسير والتأويل و«القراءة» .. إلخ، فذلك ما اجتهدت في أن أقف منه بالفعل موقف «الذي لا يسمع ولا يرى». موقف «لكم دينكم ولي ديني»، لكم فهمكم ولدي فهمي.

وأما بالنسبة لما أسميته بقارة «النص الديني» فموقفي واضح لا لبس فيه ولا غموض، فأنا أمارس النقد الإبستيمولوجي ـ خاصة ـ في تراثنا العربي الإسلامي، و« التراث» عندي يشمل جميع أنواع الفهم الذي كونه المسلمون لأنفسهم عن الإسلام

عقيدة وشريعة وسياسة وتاريخا... إلخ، بالإضافة طبعا إلى التراث الأدبي والفلسفي والعلمي.

أما النص الإلهي وهو القرآن وكذلك الحديث الصحيح فهما عندي لا يدخلان في مفهوم «التراث» كما أفهمه، فالتراث هو ما تركه السلف للخلف، والقرآن والحديث الصحيح ليس ملكا للسلف وحده، بل للخلف أيضا، هو ملك لكل سلف وخلف (في الإسلام على الأقل).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأنا أرى أن النص الديني أي القرآن والسنة بوصفهما وحيا أو في معنى الوحي (= الحديث) لا معنى لوضعهما على محك النقد، إلا إذا كان الأمر يتعلق بالصحة، صحة النص من حيث نقله وروايته... إلخ، والنص القرآني نص صحيح، فهو هو منذ جمع في مصحف عثمان، ومصحف عثمان جمع من مصاحف سابقة متفرقة، قد يكون في بعضها نقص وقد يكون بعضها يشتمل على عبارات أو كلمات أو صفحات لم تثبت في المصحف العثماني، وذلك مدروس ومعروف في كتب «علوم القرآن». وما يذكر عن الزيادة أو النقص في هذا المصحف أو ذاك من المصاحف السابقة على المصحف العثماني ليس فيها ما يتناقض أو يختلف مع ما هو في هذا الأخير. وإذن فحتى من هذه الناحية، ناحية نقد الصحة، صحة النص، ليس هناك ما يمكن إضافته، وإن البحث العلمي بالطريقة المعاصرة شيء مفيد في هذا الصدد.

أما نقد النص أو المضمون فهذا في نظري لا معنى له عندما يتعلق الأمر بالنص المقدس، فالنص المقدس هو موضوع إيمان، والنقد يمكن أن يتناول فهمنا لهذا النص، وليس النص نفسه. أما نقد الفكر الديني بإطلاق فهذا شيء آخر، لا علاقة له بما نحن بصدده، ولا باهتماماتي ومشاريعي، إن لدي في هذا المجال قناعات، وهي التي أكتب في إطارها وشرحها وإيصالها إلى القارئ، هناك قناعات أخرى لآخرين غيري، وهذا شيء طبيعي ولكن يجب أن لا ينتظرن أحد أن أنوب عنه في التعبير عن قناعاته.

أما «نقد العقل الأخلاقي» فشيء آخر، ومجاله ليس نقد النص الديني أو الفكر الديني. «العقل الأخلاقي» هو أساسا نظام القيم. والعقل الأخلاقي العربي هو نظام القيم

في الثقافة العربية. وهذا موضوع أفكر فيه من وقت لآخر، ولم أجد بعد الوقت للتفرغ له.*

تبقى المسألة الثالثة التي أثرتها تتعلق بآراء الكتاب الذين ينتقدون أعمالي أو رأيا من آرائي. وكما قلت في غير ما مناسبة فأنا عندما أدفع بكتاب أو مقالة إلى المطبعة أكون قد نقلت ملكيتها إلى القراء. يقرأون ويعترضون ويوافقون، وليس من الضروري أن أرد على كل من عارضني الرأي في موضوع أو أكثر، فإذا كان المعارض يرى رأيا آخر غير رأيي فهذا حقه. والقارئ هو الذي سيحكم على الرؤيتين، وقد يكون ذا رأي خاص به. أما إذا كان المعارض يريد شيئا آخر غير إبداء وجهة نظر يعتقدها، فذلك شأنه. ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾. صدق الله العظيم.

وقبل ذلك وبعده لابد أن أعترف أني لم أعد أستطيع متابعة ما يكتب حول أعمالي، تعليقا عليها، أو نقدا لها. إن هناك كتبا عديدة خصصت كلها تقريبا لعرض أعمالي أو بعضها. هذا إضافة إلى أطروحات جامعية عديدة، بالعربية، وباللغات الأخرى الفرنسية والألمانية والإنجليزية والإسبانية، منها ما طبع، ومنها ما لم يطبع. أضف إلى ذلك مالا أحصيه من المقالات والمجلات. فلو كلفت نفسي قراءة كل ذلك لما أتسع وقتي لشيء آخر. المهم هو أن هناك قضايا فكرية تشغلنا جميعا، وإذا عبرت أنا عنها من جهة نظري، وجاءت وجهة نظر أخرى معارضة أو مخالفة بعض المخالفة، فهذا جميل وجميل جدا، إن ذلك يعني أننا نحمل نفس الهموم الفكرية، ونعاني من نفس الأسئلة.

أما ما يسمى بـ«المعارك الفكرية» على غرار «المعارك الأدبية» بالمعنى الصحفي للعبارة، فهذا ما ليس لدي الوقت ولا الرغبة في الانخراط به. إن وقتي لا يتسع لما أنا في حاجة إلى قراءته، ولا لما أنا راغب في كتابته، من الأمور التي أعتقد أن الحاجة إليها أقوى من الحاجة إلى «معارك» تثير الفرجة. إن الحوار الثقافي الحقيقي هو الذي يتم في صمت بين الكاتب والقارئ.

---

* أنجز هذا الحوار قبل تأليف الدكتور الجابري لكتابه «العقل الاخلاقي العربي».

○ بخصوص تقسيمكم النظم المعرفية، التي شكلت العقل العربي إلى بيانية وبرهانية وعرفانية، وتصنيف العلماء بوضعهم في هذا النظام أو ذاك. بشكل اضطركم في كثير من الأحيان إلى تكرار أعمال بعض العلماء في أكثر من نظام، كما حصل مع الشافعي وابن حزم والشاطبي وغيرهم، فهم تارة بيانيون، لكونهم مرتبطين بسلطة النص، وهم تارة أخرى برهانيون، لكونهم جددوا في العقل العربي، وابدعوا في علومه ومناهجه. ألا يمكن لهذه النظم أن تتداخل فيما بينها بحيث يصدر عنها العالم أو المفكر في تفكيره. لا أقول التداخل التلفيقي أو «الصدامي» على نحو ما نسبتم للغزالي، ولكن أقول التداخل بمعنى التكامل باعتبار أن أي عقل في عملية الإنتاج لا يمكن أن يكون مقننا، موجها عبر نظام واحد، فابن رشد البرهاني مثلا صاحب (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) وشروح أرسطو، هو ابن رشد البياني صاحب (بداية المجتهد)، وكذلك غيره من العلماء والمفكرين.

□ يجب أن نتفق أولا على شيء أساسي في هذا المجال، وهو أن التصنيف في أي حقل معرفي هو ضرورة منهجية من جهة، وأن أي تصنيف لابد وأن يكون فيه شيء من التجاوز من جهة أخرى. نحن نصنف الكائنات إلى: جمادات ونباتات وحيوانات وبشر، أو نصنف الحيوانات إلى: زاحفة وثديية وفقريات ولافقريات إلخ، ولكن هذه التصنيفات لا تعني أن هناك انفصالا تاما مطلقا ونهائيا بين الأشياء المصنفة، فالجماد والنبات والحيوان والإنسان أصناف تشترك كلها في أنها جسمية أو مادية وهكذا. والتصنيف الإسلامي للعلوم إلى: نقلية وعقلية، لا يعني أن هناك علوما عقلية لا نقل فيها، ولا أن هناك علوما نقلية لا تعقل فيها. وكذلك تصنيف علماء الإسلام إلى «أهل الدراية» و«أهل الرواية».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالأشياء التي من نوع واحد يمكن أن تصنف تصنيفات مختلفة، منها مثلا تصنيفات تعتمد على الأمور الظاهرة السطحية كتصنيف الحيوانات إلى: مائية وبرية وجوية. أو إلى: زاحفة وماشية، أو إلى: ثديية وغير ثديية.

ومنها تصنيفات تعتمد عكس بنية الشيء، كتصنيف الحيوانات إلى فقريات ولافقريات. ولكل تصنيف فائدته وإجرائيته وقيمته العلمية التي تختلف باختلاف العلوم ومراحل تطورها وتقدمها.

لقد كانت العلوم العربية الإسلامية تصنف ثلاثة أصناف: علوم اللغة، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية. وقد تقتصر على الصنفين الأخيرين إذا أدخلنا الصنف الأول في الثاني، ولكن هذا التصنيف يصنف العلوم فقط ولا يطال العلماء بالضرورة، ولا طريقة تفكيرهم، ولا نوع رؤيتهم للأشياء، فالعالم الواحد قد يكون ضليعا في العلوم النقلية والعلوم العقلية معا.

إنه تصنيف يصنف العلوم على أساس ما هو غالب فيها، إما الرواية والنقل وإما الدراية والعقل. وواضح أن التصوف والعرفان لا يدخلان في هذا التصنيف، ولا يستوعبهما، لأنهما ليست نقلا ورواية، ولا عقلا ودراية. بل إن اصحابهما يميزان معارفهما بكونهما مصدرا خاصة، لا هو بالعقل، ولا هو بالنقل، بل هو إلهام، أو ما في معناه.

كل هذه التصنيفات هي أشبه بتصنيف الحيوانات إلى مائية وبرية وجوية، وهو تصنيف قديم وفائدته العلمية تكاد تكون منعدمة. التصنيف العلمي الذي مكن وما زال يمكن من دراسة الحيوانات دراسة علمية دقيقة ومفيدة، هو الذي يعتبر بنيتها، فيصنفها إلى فقريات ولافقريات. وإذا نحن أردنا أن نصنف العلوم العربية الإسلامية، مثل هذا التصنيف البنيوي الذي يضع أمامنا ليس مظاهر الشيء بل تركيبه الداخلي وحقيقته الجوهرية، فيجب أن نبحث عما يميز بعضها عن بعض، وهو «الفعل المعرفي الذي به تنتج المعرفة، والمفاهيم التي توظفها، والرؤية التي تعتمدها.. وقد وجدت أن مصطلحات «بيان» «عرفان» و«برهان» تؤدي هذا المعنى وتفي بالغرض. وقد اخترتها لأنها مصطلحات «أصيلة» أي إنها مستعملة في الثقافة العربية، وقد استعملها كثير من العلماء بهذا المعنى نفسه.

وهنا لابد من التنبيه إلى أن «البيان» لا يعني ما يعنيه «النقل» أو«النص» فالمتكلمون بيانيون، ولكن علم الكلام ليس علما نقليا بل هو من العلوم العقلية بالاصطلاح القديم.

وكذلك المعتزلة هم بيانيون، ولكنهم لا يعطون الأولوية لسلطة النص، بل «العقل عندهم قبل ورود النص». و«علوم» العرب في الجاهلية وجميع معارفهم كانت بيانية، ولم يكن لديهم نص ولا نقل (بالمعنى الإسلامي). والتصنيف إلى بيان وبرهان وعرفان تصنيف لـ «نظم المعرفة» وليس للعلماء ولا للمعرفة ذاتها (فالعالم قد يكون بيانيا وبرهانيا في نفس الوقت، يستعمل البياني في مجاله، والبرهان في مجاله، كابن رشد فهو في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» يبين الطريقة التي قصد بها الشارع مخاطبة الجمهور، أي الطريقة البيانية الصحية كما يراها هو، وليست الطريقة البيانية التي مارسها المتكلمون، وليس صحيحا أن ابن رشد يبني خطابا برهانيا في هذا الكتاب بل بالعكس، هو يصرح بذلك. كل ما في الأمر أنه يرى أن الطريقة البيانية التي خاطب بها الشارع الجمهور ـ كما يبينها هو ـ تفعل في الجمهور ما تفعله الطريقة البرهانية في العلماء من حيث إعطاء اليقين. أما طريقة المتكلمين الأشاعرة التي عقدتها «مقدماتهم العقلية» مثل نظرية الجوهر الفرد، ونظرية «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول» فهي في نظر ابن رشد لا تصلح للجمهور، لأنها معقدة ومليئة بالشكوك، ولا تصلح للعلماء لأن مقدماتها غير برهانية وقياسها غير برهاني... إلخ. وكما مارس ابن رشد البيان في موضعه والبرهان في موضعه مارس ابن سينا العرفان والبرهان، العرفان في فلسفته المشرقية، والبرهان في عرضه للفلسفة المشائية. وكان ابن عربي عرفانيا في العقيدة، ولكنه كان بيانيا في الشريعة.

وقد حدث تداخل تلفيقي بين هذه النظم، وبالخصوص ابتداء من ابن سينا، وتجلى ذلك بصورة خاصة فيما سماه ابن خلدون «طريقة المتأخرين» من المتكلمين، كالغزالي والفخر الرازي الذين وظفوا القياس الصوري الأرسطي، واستعملوا مفاهيم فلسفية، فخلطوا بين الكلام والفلسفة.

أما القول بإمكانية التكامل بين النظم الثلاثة «البيان» و«العرفان» و«البرهان» فهذا في نظري من قبيل عكس المعنى، فالعلاقة بين هذه النظم تقوم على الاختلاف وليس على التكامل. النظام المعرفي منهج ومفاهيم ورؤية للعالم، فهل يمكن القول بإمكانية التكامل بين الرؤية البيانية التي تقوم على تصور للإله والعالم والنبوة، يختلف جذريا

عن الرؤية العرفانية والتي تقول بالحلول أو بوحدة الوجود أو باستمرار النبوة أو بعصمة الأولياء. وهل يمكن القول بالتكامل بين المنهج البياني الذي يقوم على القياس، وبالتالي يعتمد الاجتهاد والإجماع، وبين المنهج العرفاني الذي يقوم على «الكشف» والاعتقاد في «التعليم»، تعليم الإمام بدلا عن الاجتهاد. أما العلاقة بين العرفان والبرهان فهي علاقة تغاير وتضاد. وقد ظهر العرفان أو الغنوض في القرن الثاني الميلادي كبديل عن العقلانية الأرسطية، أي عن «البرهان» كما شيد صرحه أرسطو. إن العرفان من الناحية التاريخية نفي للبرهان، وكذلك من الناحية المنهجية، ومن ناحية الرؤية للعالم، أما العلاقة بين البيان والبرهان فهي ليست على هذه الدرجة من الاختلاف والتضاد، فالفلاسفة يربطون البيان كمنهج على الأقل بـ«الجدل»، وهو في مرتبة قريبة من البرهان. لقد كانوا يصنفون أنواع الخطاب، كما فعل أرسطو إلى: خطاب شعري، وخطاب سفسطائي، وخطاب خطابي، وخطاب جدلي، وخطاب برهاني، والفلاسفة يستعملون الجدل. هذا من ناحية المنهج، أما من ناحية الرؤية، فلقد حاول الفلاسفة الإسلاميون بناء جسور بين الرؤية البيانية والرؤية البرهانية (العلمية) ولهم في ذلك طرق واجتهادات. وقد أدت هذه المحاولات التوفيقية إلى خلط مسائل الكلام بمسائل الفلسفة ـ في نهاية المطاف ـ ولذلك تصدى ابن رشد لإعادة ترتيب العلاقة بينهما على أساس الاستقلال والاختصاص واعتبار المقاصد التي تحرك الخطاب.

ويجب أن لا يختلط الأمر علينا، فنقيس ما نحن بصدده على «تكاملية» العالم الفيزيائي الدانماركي «نيل بور»، فتكامليته هي أصلا تكامل بين مظهرين في شيء واحد، وبالأحرى تكامل تصور العلماء له من زاويتين مختلفتين، فالحبة الضوئية (أو الفوتون) تبدو من خلال أجهزة القياس العلمي الدقيق، تارة كموجة، وتارة كحبة. فالقول بالتكامل هنا معناه القول بأن الأمر يتعلق بحبة تنتقل وتتحرك على شكل موجة، أو أنها في تنقلها وحركتها كالموجة، أو تكون مصحوبة بموجة، مما يحقق التكامل بين المظهر الموجي والمظهر الجزئي.

والعلاقة بين النظم المعرفية ليست من هذا القبيل، فالنظم ـ أيا كانت ـ لا تتكامل إلا إذا وجد نظام أعلى يشملها جميعا، وتكون تلك نظما فرعية له. هذا يتطلب أن تكون

النظم الفرعية قابلة للانضواء تحت نظام أعم، أي أن تكون العلاقات بينها أصلا علاقة تكامل وليس علاقة تضاد، كما في البيان والعرفان والبرهان.

يمكن أن ننظر إلى الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية والاقتصادية.. الخ، على أنها تتكامل، وهي فعلا كذلك. ولا يمكن أن نقول أن مبدأ الهوية يتكامل مع التناقض أو (اللاهوية)، ولا أن المنهاج التجريبي يتكامل مع المنهاج الاستبطاني، ولكن يمكن أن نقول إن ما نحصل عليه من معارف بالمنهاج التجريبي والمنهاج الاستبطاني والتحليل النفسي، يجعل معرفتنا بالإنسان أوسع وأعمق، وهنا سنكون أمام تكامل المعرفة. هناك في الفلسفة مذاهب معروفة قبل المادية والمثالية والبراجماتية (النفعية)، إن وصف هذه المذاهب بـ«التكامل» سيكون من قبيل عكس المعنى، ولكن يمكن أن نقول إن ما تمدنا به هذه المذاهب من معارف أو تصورات حول الإنسان والحياة يتكامل بعضه مع بعض. وإذا نحن حللنا هذه المعارف والتصورات فيمكن أن نرجعها إلى مذاهب ثلاثة هي التي ذكرنا. والتمييز بين البيان والبرهان والعرفان في الثقافة العربية هو من هذا القبيل.

هذا وقد يكون من المفيد هنا التنبيه إلى أن الأمر نفسه يصدق على العقل السياسي العربي، الذي ميزنا فيه بين محددات ثلاثة: العقيدة والقبيلة والغنيمة. فلا معنى للقول إن العقيدة تتكامل مع القبيلة ومع الغنيمة، فالعلاقة «الذاتية» بين هذه المحددات تقوم على الاختلاف وليس على التكامل. ولكن مفعول القبيلة في النفوس قد يتكامل مع مفعول العقيدة ومفعول الغنيمة، فيكون من ذلك انتصار في الحروب مثلا. فالنصر في حرب معينة يمكن إرجاعه إلى تكامل مفعول هذه المحددات، ولكن هذا لا يعني أن العقيدة تتكامل مع القبيلة أو الغنيمة. كما أنه لا معنى للقول إن هذه المحددات تتكامل مع البيان والعرفان والبرهان، لكونها محددات للعقل العربي في الجانب السياسي منه. هذا كلام لا يستقيم، فالنظم المعرفية شيء، ومحددات العقل السياسي شيء آخر. ذلك لأن النظام المعرفي ينتمي إلى عالم الفكر والنظر، بينما ينتمي العقل السياسي إلى عالم السياسة، عالم الفعل.

محددات العقل السياسي العربي (أعني العقيدة والقبيلة والغنيمة) هي محددات

للفعل السياسي والممارسة السياسية. أما النظم المعرفية، فهي طرق في إنتاج المعرفة ومفاهيم وتصورات يقوم عليها ذلك الإنتاج، وقد سبق أن نبهت على ذلك في الكتاب نفسه (العقل السياسي). فالعقل السياسي ليس هو الفكر السياسي، هناك فكر سياسي خاص بالشيعة وهم أصحاب عرفان، وفكر سياسي خاص بالسنة وهم أهل بيان، وفكر خاص بالفلاسفة وهم أهل برهان. ولكن الممارسة السياسية في التاريخ العربي الإسلامي كانت محكومة بالمحددات التي ذكرنا، أعني العقيدة والقبيلة والغنيمة. والمشتغلون بالفلسفة يميزون بوضوح بين العقل المجرد (أو النظري) والعقل السياسي، وهذا معروف.

○ **رغم تأكيدكم أن التجديد في الثقافة العربية الإسلامية يجب أن يكون من داخل هذه الثقافة لا من خارجها، فإنكم في أحيان كثيرة تلجأون إلى استعارة مفاهيم تحمل مضامين ثقافية معرفية أيديولوجية غربية. ومع تبريركم هذا العمل بإمكانية تبيئة هذه المفاهيم، بطريقة «الإفراغ والملء» بمضامين الثقافة المحلية موضوع التجديد، كما فعلتم في (العقل السياسي العربي) بخصوص مفاهيم «الشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي» و«المجال السياسي»، وغيرها، فإن خصوصية المفاهيم أو «جنسيتها» الثقافية، الاجتماعية، السياسية تفرض حضورها بقوة على كل مفهوم، مما يجعله يفقد مصداقيته، بل ويأتي بنتائج عكسية لتلك التي يزعمها، كما حصل ويحصل مع مفاهيم: الفكر المادي، والتاريخي، والعلماني، والشكي، والإنسي، وغيره.**

فكيف تنظرون إلى خصوصية أو «جنسية» المفاهيم، وهل من سبيل إلى «تقنين» عملية «التبيئة» لتفادي السقوط في مركزية الآخر؟

□ نحن لا نفكر إلا باللغة، واللغة علامات ونظام لها. والعلامات في اللغة البشرية الطبيعية هي الكلمات. والكلمات رموز أو علامات، إما على أشياء مادية، كهذه الشجرة وهذا القلم، وإما على أشياء معنوية، مثل ما نطلقه على المشاعر والتطلعات،

وكذا العلاقات بين الأشياء. والكلمات التي نستعملها للإشارة والدلالة على هذه الأشياء المعنوية هي ما نسميه بـ«المفاهيم» أو «المفهومات»، جمع مفهوم، أي ما نفهمه ونتصوره من الشيء أو الأشياء أو العلاقات، بقطع النظر عن تشخصاتها المادية المحسوسة. هناك ما لا يحصى من الأشجار، وما لا يحصى من العلاقات بين الأشياء، وعندما أتحدث عن «الشجرة» أو عن «البيئة» كمفهوم فأنا لا أعني هذه الشجرة المشار إليها بعينها، ولا هذه العلاقة التي تقوم بين يدي والقلم الذي يتحرك على الورقة بحركة يدي، بل أعني الشجرة على الإطلاق مهما كان نوعها وزمنها ومكانها، عن العلاقة السببية على الإطلاق من نوع علاقة المتحرك بالمحرك الذي يحركه. وإذن فـ« المفهوم» هو تكثيف للمتعدد في وحدة. وقد يكون هذا المتعدد أشياء مادية محسوسة كالأشجار، وقد تكون أشياء معنوية نفسية أو فكرية، وقد يكون تجارب علمية أو خبرة اجتماعية أو حوادث تاريخية أو تصورات وخيالات وأحلام. هذا الطابع التكثيفي (تكثيف المتعدد، تكثيف التجارب) وهو ما يعطي للمفهوم قوته، فنحن عندما نتحدث عن «المفهوم» فنحن نتحدث عن قوة تصورية، وبعبارة أفضل: أداة تمنحنا القدرة على التصور.

ومع ذلك كله يبقى «المفهوم» إسما لمسمى، فمن يخترع الشيء أو يكتشفه يسميه، يعطيه إسما من لغته. وكذلك من يخوض تجربة جديدة فهو يسميها من داخل نظامه اللغوي والثقافي. والبشرية لا تعيش التجارب نفسها في كل مرحلة تاريخية، بل هناك دائما تفاوت كبير، ومن هنا اختلاف الثقافات، وهو اختلاف يتجلى في أمور عديدة، منها وجود مفاهيم معينة في ثقافة وغيابها في ثقافة أخرى. والثقافة الأوروبية المعاصرة هي ثقافة للعصر الحاضر، العصر الذي نطلق عليه اسما عالميا هو «ق ٢٠»، فإذا أردنا أن نعيش هذا العصر على صعيد الفكر والإبداع، وليس فقط على صعيد الجسم والاستهلاك، فيجب أن نساهم في الإنتاج لوسائل هذا العصر، فإذا أردنا أن ندرس مجتمعنا أو تراثنا دراسة نخرج منها بإنتاج معرفي (تحليل، فهم، تصور، تفسير، تأويل، نقد.. الخ) يرقى إلى مستوى عصرنا هذا، فيجب أن نستعين بالأدوات الحديثة، وهي في هذا المجال أدوات التحليل والفحص (المفاهيم). وبما أن المفهوم هو كما قلنا

تكثيف للمتعدد، وتركيز للتجارب في تصور واحد يعبر عنه بكلمة أو كلمتين من لغة معينة، هي اللغة التي وضع فيها ذلك المفهوم أول مرة، فإن مجرد الترجمة لا تكفي. يمكن ان نترجم كلمة تشير إلى شيء مادي بكلمة مماثلة أو مناسبة في لغتي. مثل «بسكليت» دراجة، «أوتوموبيل» سيارة، «تلفون» هاتف، وحتى في هذه الأشياء المادية الملموسة فأنا لا أنقل المعنى نفسه الذي تدل عليه الكلمة الأجنبية. إن الذي ترجم إلى العربية هذه الآلات لم يقم بترجمة حرفية، بل بترجمة فيها تبيئة وتأصيل، فالمعنى الحرفي لكلمة «بسكليت» هو «ثنائي الدائرة» أو «ثنائي العجلة»، والمعنى الحرفي لكلمة «أوتوموبيل» هو «المتحرك بذاته»، كما أن المعنى الحرفي لـ «تليفون» هو الصوت من بعد، فالذي ترجم أسماء هذه الآلات إلى العربية لم يراع تركيبها بل وظيفتها، فالأولى تدرج بكثرة فهي دراجة، والأخرى تسير بكثرة فهي سيارة، والأخيرة تنقل الصوت إلى الأذن فهي تهتف أو هو هاتف. وكلمة «تبيئة» التي استعملها لم أترجمها من لغة أجنبية بل «اخترعتها» داخل اللغة العربية أي اشتققتها من «البيئة» وليس هناك كلمة في اللغات الأجنبية (الفرنسية والإنجليزية، على الأقل) تؤدي المعنى نفسه الذي تؤديه كلمة «التبيئة» كما أستعملها. إن أقرب الكلمات في الفرنسية والإنجليزية إلى هذه الكلمة هي (أكليمتسيون) Aclimatation وهي مشتقة من Clima ومعناها «المناخ» أو «الطقس»، وأقرب الكلمات العربية إلى أداء كلمة Aclimatation معنى هي التاقلم. أي التكيف مع الإقليم، والإقليم مفهوم جغرافي، أما «التبيئة» فهي التكيف مع البيئة. والبيئة في اللغة العربية تفيد في اصل استعمالها المنزل، ولذلك نقول: البيئة الاجتماعية، وكذلك البيئة الفكرية، باعتبار أن المجتمع والفكر كلاهما منزل للإنسان، والذي أقصد بعملية «التبيئة» هي جعل المفهوم الأداة الذي ننقله من ثقافة أخرى يسكن منزلنا، يتكيف مع نظامه ومعطياته، حتى يستطيع التعبير فيه وعنه تعبيرا مطابقا. أما مسألة ما إذا كان هذا المفهوم سيسكن المنزل فعلا، ويتكيف معه فعلا، ويعطيه من قوته فعلا، فذلك كله يتوقف على مدى امتلاك الباحث للمفهوم، وأيضا على مدى معرفته بمنزله وشؤونه. العملية هنا لا تختلف في جوهرها عن ترجمة «أوتومبيل» بـ «سيارة» فالمترجم يمتلك معنى الكلمة الأجنبية، فنظر إليها من

زاوية الوظيفة، لأنها هي المقصودة فترجمها بـ «السيارة» وليس بـ «متحرك بذاته»، وهو يمتلك اللغة العربية فاختار كلمة سيارة «على «نقالة» لأن معنى السير أقرب إلى معنى الحركة «موبيل» في اللغة الأجنبية. وإذن فالقانون الوحيد في عملية «التبيئة» هو امتلاك المفهوم وامتلاك البيئة بما في ذلك اللغة. وأحيانا استعمل عبارة «التأصيل الثقافي»، والمعنى هو نفسه. والقانون هو: امتلاك «الأصل» وامتلاك «الثقافة» بما فيها اللغة. وبذلك يتم تفادي السقوط في مركزية «الآخر».

وما تتحدث عنه أنت من السقوط في مركزية الآخر وما أشرت إليه من المفاهيم الأيديولوجية، «المادية» «العلمانية»... إلخ، لا يخرج عما ذكرنا. فالمفهوم الأيديولوجي هو تكثيف لرأي يعبر عن مصلحة، ويستعمل مفاهيم اجتماعية اقتصادية أو فلسفية، وتبيئة هذه المفاهيم تتطلب امتلاكها كما هي في حقلها الثقافي الأصلي، بما في ذلك التوظيف الأيديولوجي الذي يخضع له. ثم بعد ذلك لابد من تصور دقيق وواضح للمعنى الذي نريد أن تؤديه داخل حقلنا الثقافي، وللوظيفة الأيديولوجية التي نريدها لها. والعملية التي قمت بها بخصوص المفاهيم التي ذكرت «المجال السياسي»، «اللاشعور السياسي»، «البنية الكلية»... إلخ، سرت فيها على هذا النحو. إن مصدر الخطر ليس المفاهيم نفسها بل ترجمتها ترجمة حرفية، تنقل معناها الأصلي إلى حقل لا أصل لها فيه، كالترجمات التجارية والأيديولوجية التي عرفناها في ثقافتنا العربية المعاصرة. وأنا لا ألوم من يختار أيديولوجية معينة وينشر مفاهيمها، فذلك شأنه، ولكن اللوم كل اللوم للتقليد والانسياق مع الكلام دون فهمه وامتلاكه.

○ **بدل المناداة بـ «العلمانية» من طرف مجموعة من المفكرين تطرحون بديل المناداة بـ «العقلانية» و«الديموقراطية»، فهل هذا راجع إلى قصور هذا الاتجاه وعجزه عن مواجهة التحديات وتكريسه مبدأ التبعية والذيلية للغرب، أم أنكم تعطونه نفسا جديدا يعبر عن مضمون حقيقي لمعالجة قضايا الوضع الراهن في البلاد العربية والإسلامية؟**

□ تحدثنا قبل عن ضرورة تبيئة المفاهيم الحديثة في الحقل الثقافي العربي

والإسلامي، و«العلمانية» بالمعنى الأوروبي لا تقبل التبيئة في الحقل الإسلامي. تماما مثلما أن الخلافة أو الإمامة بالمعنى الإسلامي، أو العصبية بالمعنى الخلدوني، أو الانتفاضة بالمعنى الفلسطيني المعاصر، مفاهيم لا تقبل التبيئة في الحقل الثقافي الأوروبي، فكل من يكتب عن الخلافة أو الإمامة أو العصبية أو الانتفاضة بلغة أوروبية يجد نفسه مضطرا لكتابة هذه الكلمات كما هي بالعربية، وبحروف لاتينية، لأنه ليس لديهم مقابل لها لا على مستوى اللغة اليومية، ولا على مستوى سجل المفاهيم. ذلك لأن تجربتهم الحضارية، السياسية، والاجتماعية، والثقافية، لم تعرف تلك الظواهر التي تشير إليها هذه المصطلحات العربية (الخلافة... الانتفاضة).

وبالعكس من ذلك، العقلانية والديموقراطية فهذان مفهومان يمكن تبيئتهما وتأصيلهما تأصيلا ثقافيا في الفكر اليومي الإسلامي، فالعقلانية تحيل في حدها الأدنى إلى ضرورة تحكيم العقل والثقة بأحكامه، وهذا لا يتناقض مع أي معطى من معطيات الحقل الثقافي العربي الإسلامي، بل بالعكس فامتداح العقل والدعوة إلى تحكيمه شيء أصيل في ثقافتنا. وكذلك الديموقراطية، فهي تعني في حدها الأدنى التشاور والمشاورة، وتكريم الإنسان بالحفاظ له على حقوقه، وهذا أيضا لا يتناقض مع أي معطى من معطيات حقلنا الثقافي العربي الإسلامي، وبما أن العلمانية تعني ثلاثة أشياء، في المرجعية الأوروبية، فصل الدين (الكنيسة) عن الدولة، والعقلانية والديموقراطية، وبما أن فصل الدين (الكنيسة) عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام، فإنه يمكن إرجاع العلمانية، بالنسبة لنا إلى العقلانية والديموقراطية. وبما أن هذا المصطلح أعني «العلمانية» ملتبس لكونه يحيل إلى فصل الكنيسة عن الدولة، مما يجعله لا يقبل التبيئة عندنا، فأنا أرى الاستغناء عنه والاحتفاظ بالديموقراطية، والعقلانية، مع تأصيلهما في ثقافتنا، وهو شيء ممكن.

○ بالنسبة للعلمانية هناك من يرى أنها ليست الفصل بين الدين والدولة فقط كما هو شائع ومعروف في الأدبيات العربية خصوصا، ولكنها فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية، عن الإنسان والأشياء والحياة،

بل هي في نهاية المطاف بالإضافة إلى طابعها الكلياني، واحدية النظرة والتفسير، تهدف إلى جعل الإنسان مرجع نفسه، وأن حلمه النهائي في الأرض. بالنسبة لكم كيف تنظرون إلى هذا التعريف موازاة مع التعاريف الأخرى العربية، وما هو تقييمكم الخاص للتجربة العلمانية عموما؟

□ المفاهيم الأيديولوجية ليس لها دائما معنى واحد، بل هناك دوما معاني متعددة يمكن ترتيبها بين حد أدنى وحد أقصى، فالديموقراطية مثلا هي في حدها الأدنى نظام تكفل فيه الحريات العامة، ويقوم فيه الحكم على أساس التداول التمثيلي، تداول الحكم على أساس الانتخاب. أما في حدها الأقصى فالديموقراطية تعني «حكم الشعب نفسه بنفسه» مما قد يعني إلغاء الدولة أو الاستغناء عنها، أو شيئا من هذا القبيل. وكذلك الشأن في الاشتراكية فهي في حدها الأدنى العدالة الاجتماعية، التي تعني التضييق من الفوارق الطبقية مع العمل بمبدأ تكافؤ الفرص، أما في حدها الأقصى فهي إلغاء الملكية، والعمل بمبدأ «من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته». وكذلك الشأن في العلمانية فهي في حدها الأدنى فصل الكنيسة عن الدولة، والعمل بالعقلانية والديموقراطية، في الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة، أما في حدها الأقصى فقد تتسع للمعنى الذي ذكرته، تماما مثلما أن مصطلح «أهل السنة» في الإسلام يشمل مستويات ودرجات تمتد من الوهابية إلى المعتزلة، وكلاهما مذهبان سنيان في مقابل المذهب الشيعي.

أما بالنسبة لي فإني أفضل دائما النظر إلى المفاهيم التي من هذا النوع من خلال تطورها في مرجعيتها، أي من خلال نسبيتها وتاريخيتها، فالعلمانية عندي هي ما ذكرت (فصل الكنيسة عن الدولة، والعقلانية والديموقراطية)، أما ما عدا ذلك فهو تأويل يخص أصحابه ولا يخصني. إن فولتير مثلا علماني، هذا لا يشك فيه أحد، بل هو من مؤسسي الفكر العلماني، ولكنه لا يدعو إلى ما ذكرت من «فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية عن الإنسان»، فالعلمانية عنده وعند فلاسفة الأنوار عموما لا تعني اللادينية. وعبارة «Dieu est mort» التي جعل منها بعض الحداثيين في أوروبا شعارا لهم، من العبارات التي لا يمكن ترجمتها إلى العربية ترجمة صحيحة، لأنه لا

يمكن تبيئة معناها في الحقل الثقافي العربي الإسلامي. معناها الحرفي: «الإله مات». هذه العبارة يقبلها الحقل الثقافي المسيحي الأوروبي، كموقف ثوري متمرد داخله، لأن «الإله» في المسيحية يسمى أيضا «الأب» و«الإبن»، وعقيدتهم تتلخص كما هو معروف في أن الإله تشخص في عيسى ابن مريم، ليخلص الإنسان، وبما أن عيسى بن مريم مات فعلا، فالقول: «الإله مات» قول مقبول عن هذه الجهة. ومن جهة أخرى فالقول «الإله مات» تعني أن «المخلص» مات، أي أنه ليس هناك مخلص يحقق الخلاص للإنسان من الخطيئة الأصلية وما تفرع عنها من الخطايا الجزئية الشخصية، فالإنسان هو الذي يجب أن يخلص نفسه بنفسه.

هذا المعنى، معنى «موت الإله» مقبول في الحقل الثقافي الأوروبي المسيحي كموقف ثورة وتمرد داخله، أما في الحقل الثقافي العربي الإسلامي فهو غير ذي موضوع، فإله المسلمين لم يتجسد في شخص النبي، ودين المسلمين لا يقول بالخطيئة الأصلية ولا بالخلاص، وبالتالي فإذا حمل بعض مفكري أوروبا العلمانية معنى «موت الإله» فذلك موقف منهم مفهوم داخل الثقافة الأوروبية. أما في الإسلام فالرسول بشر، وقد مات كما يموت البشر، والله منزه عن كل تشبيه أو تجسيد، والإنسان مكرم ومسؤول، وهو مرجع نفسه لأنه مطالب بتخليص نفسه بنفسه.

أما بالنسبة للنقطة الأخيرة من السؤال، وهو تقييمي للتجربة العلمانية، فأقول ليست هناك تجربة علمانية واحدة، فالعلمانية في ألمانيا وانجلترا وامريكا تختلف عن العلمانية في فرنسا. أما في العالم الإسلامي فالتجربة العلمانية الوحيدة الصريحة المعلنة هي التجربة التركية، وهي تجربة لم تسفر عن شيء يختلف عما عليه الأمر في باقي الدول العربية الإسلامية، فتركيا لم تتقدم كالدول الأوروبية، والإسلام في تركيا قائم حي، بما في ذلك الإسلام السياسي والحركات المتطرفة. الأسماء شيء والواقع شيء آخر.

○ **الفكر القومي العربي أقرب في أطروحاته إلى الخطاب الإسلامي، بل لعل تجربة الحوار الديني القومي كانت أنجح من تجربة الحوار الإسلامي العلماني، إلا أن هذا الفكر فيما يبدو، لم يعمل على بلورة كثير من**

مفاهيمه رغم التحولات الكبرى التي عرفها العالم، كانهيار المنظومة الشيوعية الاشتراكية، تطورات القضية الفلسطينية، التهديد المباشر للأمن القومي العربي من طرف إسرائيل، وفيتو أمريكا، تكريس واقع التجزئة والتبعية، إعلان المواجهة المباشرة للإسلام والعاملين في حقله... إلخ. إذ ما يزال اعتبار المقوم الديني فيه ضعيفا، ما يزال متمسكا بتبرير الأقليات، بل ما تزال القومية هدفا وغاية في حد ذاتها وليست وسيلة إلى وحدة أعم وأشمل، فكيف تقيمون حركة هذا الاتجاه في ضوء المعطيات المذكورة وغيرها؟

□ أعتقد أن الظروف الراهنة وطبيعة المرحلة المقبلة، عربيا ودوليا تحتم على جميع القوى والتيارات الوطنية في العالم العربي مراجعة مقولاتها واستراتيجيتها وتكتيكاتها، إن هي أرادت أن تكون في مستوى التحديات الراهنة والمقبلة. والتيار القومي العربي مثله مثل الحركات الإسلامية في الوطن العربي، مطالبان قبل غيرهما ليس فقط بمراجعة النفس، بل أيضا بمراجعة العلاقات القائمة بينهما، ذلك لأن الخطر المقبل يتهدد الكيان بجميع مقوماته الوطنية والقومية والدينية. إن الفكر القومي مطالب بإحلال الإسلام دينا وتاريخا وحضارة في محله اللائق به، ضمن تحليلاته وتطلعاته وسلوكه، كما أن الحركات الإسلامية في العالم العربي مطالبة بأن تحتفظ لنفسها بخصوصية خاصة بها، وهي كونها عربية، إن لم يكن بالنسب الجسماني فبالنسب القرآني، والقرآن عربي وسيبقى عربيا أبد الدهر. وكما كان العرب «مادة الإسلام» حسب تعبير الخليفة عمر بن الخطاب فإن بإمكانهم أن يكونوا اليوم كذلك، إذا وعى المسلمون منهم، وهم الأغلبية العظمى، هذه الحقيقة. وعندما خاطب القرآن المسلمين ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس...﴾ كان المسلمون زمن نزول هذه الآية هم العرب وحدهم.

ومع أن الخطاب هنا عام، ويقرر حقيقة حاضرة ومستقبلية، فإن المسؤولية الأولى تقع على من كان لهم شرف أن يكونوا المخاطبين الأول زمنيا بهذه الآية، وذلك تشريف لهم أيضا، و«الحوار الديني القومي» بادرة إيجابية دون شك، وكان مناسبة

يمكن أن تعتبر تدشينا جديدا للوحدة بين الدين والقومية، وهذا الحوار ضروري في نظري، ليس فقط بين المثقفين والعلماء، بل بين كل مثقف ونفسه وبين كل عالم وما يختلج في صدره، فالعربي الذي يتجاهل الإسلام يتنكر لجزء من واقعه النفسي والحضاري، مسلما كان أو غير مسلم، كما أن المسلم الذي ينتمي إلى العالم العربي ويتجاهل عروبته يتنكر هو الآخر لجزء من إسلامه، فالإسلام قرآن، و«العربية جزء ماهية القرآن» كما يقول الأصوليون.

أما مسألة الأقليات غير المسلمة في الوطن العربي فحقوقها يجب أن تضمنها الديموقراطية الصحيحة. ومن هنا ضرورة الديموقراطية في العالم العربي ليس فقط على مستوى السياسة والاقتصاد والثقافة، بل أيضا على مستوى الهوية. إن الإسلام والعروبة والديموقراطية أركان ثلاثة لا يمكن أن يقوم لسكان هذه المنطقة العربية أي شأن في المستقبل بدونها مجتمعة.

○ الصحوة الإسلامية الآن واقع ديني، سياسي واجتماعي وثقافي لا يمكن إلا التعامل والتحاور معه.. بعض المفكرين يحاولون التشكيك في «ظاهرة الصحوة» إما برد جذورها إلى العامل الاقتصادي أو العامل الاجتماعي، وإما بطرح اسم بديل لها هو «الإسلام السياسي» لاختزال عملها في الرغبة في الاستيلاء على السلطة والحكم. كيف تنظرون إلى تطور فكر الصحوة وعملها، وما مصداقية التفسيرات التي يقدمها هؤلاء المفكرون في تقديركم؟

□ «الصحوة الإسلامية» هي فعلا ما ذكرت: «واقع ديني سياسي اجتماعي وثقافي لا يمكنه إلا التعامل والتحاور معه». هي واقع ديني تجسم عودة الدين إلى الساحة النفسية والاجتماعية، بعد أن كان حضوره فيها باهتا من قبل. وهي واقع سياسي لأنها تمارس السياسة، على الأقل بمعارضتها للأوضاع السياسية غير العادلة القائمة. وهي واقع اجتماعي لأنها في جملتها تستقطب أنصارها من الجماهير والفئات المحرومة المهمشة. هذا واقع، أما ردها إلى واحد فقط من هذه الأصول فذلك فعلا اختزال لها. وأنا لا أرى في عبارة «الإسلام السياسي» ما يفيد اختزالها إلى «الرغبة في الاستيلاء

على السلطة»، فالسياسة ليست «الاستيلاء على الحكم» بل هي النضال من أجل حكم أفضل ووضعية يسودها العدل. هذا هو معنى السياسة عندما تكون عملا بين صفوف الشعب، وليس مجرد لقاءات في «الصالونات» والولائم والفنادق الفخمة.

أما وجهة نظري في تطور فكر الصحوة وعملها فلقد سبق أن عبرت عنها غير ما مرة، ولا بأس من التذكير هنا ببعض عناصرها بإيجاز:

أولا: إني أرى أن الظاهرة التي نحن بصددها يجب أن ترتفع بنفسها من مجرد «صحوة» إلى مستوى التجديد، مستوى الاجتهاد الذي يرتفع بنفسه، منهجا ورؤية، إلى المرتبة التي تمكنه من الاستجابة الفاعلة لقضايا العصر، ذلك لأنه بدون التجديد الواسع والعميق لا يمكن مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل. الصحوة انتفاضة ونفض للغبار عن الوجه والجسم، أما التجديد فهو ليس فقط تجديد الثياب، بل أيضا وهذا أهم تجديد النظر وتجديد الفهم والرؤية. إن المسلمين لا يمكن أن يعيشوا في القرن الواحد والعشرين كقوة لها حضورها الفاعل إذا بقوا عالة على اجتهاد أسلافهم. إن القرن الواحد والعشرين يمكن أن يشهد انتشارا للإسلام لا مثيل له في جميع القارات، إذا عرف المسلمون كيف يرتفعون إلى مستوى هذا القرن، وإلا فالعكس ممكن أيضا.

ثانيا: لابد من نبذ العنف، سواء العنف بالكلام أو العنف باليد، لأن العنف هو مؤقت دائما، ومفعوله سلبي دائما، والإسلام اليوم محتاج إلى دوام العمل وتراكم الإيجابي من النتائج، وليس هناك من سبيل لذلك إلا السبيل التي يأمر بها القرآن: ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

ثالثا: ضرورة الارتباط بالعمل الوطني. وفي بلد كالمغرب فإن الارتباط بالوطن وقضاياه هو ما يضفي الشرعية على أية حركة. لقد عرف المغرب تيارات إسلامية وفدت إليه من المشرق طوال تاريخه المديد، ولكن لم ينجح فيه من هذه التيارات إلا تلك التي اندمجت في الشخصية المغربية، والاندماج في الشخصية المغربية يقتضي الاعتراف بشرعية القوى الوطنية المغربية الأخرى، التي تعمل من أجل مصلحة المغرب، ذلك لأنه مادام المغرب يسكنه المسلمون فقط، فإن التعددية فيه هي داخل الإسلام وليس خارجه، فلابد إذن من قبول التعددية والعمل داخلها بل والدفاع عنها.

لأن كل من يلغي غيره اليوم سيلغيه غيره غدا، فالإسلام الجماعة، والدين النصيحة.

○ في إطار الصراع بين الكيانات الفكرية الأساسية المكونة للمجتمع العربي والإسلامي، وأمام التحديات الخارجية الضاغطة بقوة، اقترحتم صيغة للتوحيد والالتقاء بين هذه الكيانات، هي «الكتلة التاريخية». فماذا تقصدون بهذه الكتلة؟

□ يجب التمييز أولا بين الكتلة السياسية والكتلة التاريخية. الكتلة السياسية هي جبهة سياسية تضم عددا من الأحزاب تنسق المواقف بينها. وفي الغالب تكون هناك أحزاب أخرى غير داخلة فيها تنافسها إما منفردة أو مجتمعة، هذا علاوة على الجهة المسيرة إذا كانت خارج الأحزاب. وذلك كما هو الشأن في المغرب اليوم،حيث نجد الكتلة الديمقراطية التي تضم الأحزاب التي تتوفر على عمق وامتداد في الحركة الوطنية التي حققت الاستقلال. وفي الوقت نفسه هناك أحزاب جديدة تكونت بمناسبة الانتخابات، وهي مرتبطة بالإدارة بمعنى واحد على الأقل، وهي أنها تقول «نعم» لكل قرارات الإدارة والحكومة. وهناك ما يعبر عنه في المغرب بـ «المخزن» أي الدولة وجهازها. و«المخزن» كيان مستقل، ليس حزبا ولا قبيلة، وإذا كان من الناحية المبدئية فوق الجميع وفي خدمة الجميع، فإن ممارسات جهازه من مقدمين وشيوخ وقواد وباشوات وعمال ووزراء ليست دائما فوق الجميع ولخدمة الجميع، مما يجعل منه قوة إلى جانب القوى الحزبية الأخرى.

أما الكتلة التاريخية فهي أولا وقبل كل شيء إجماع ثقافي وفكري تنضوي تحته جميع مكونات المجتمع والدولة. إجماع حول قضايا معينة ليست قضايا حزب بمفرده، ولا قوة من القوات بمفردها، فوحدة التراب الوطني ووحدة الكيان المغربي، وضرورة الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وتعميم التعليم ونشر المعرفة، ووحدة المغرب العربي والتضامن العربي، والانتماء إلى الأمة الإسلامية، مثل هذه القضايا يجب أن يتحقق حولها إجماع ثقافي فكري أولا. تأتي بعد ذلك مرحلة الخروج بهذا الإجماع الفكري الثقافي إلى الميدان التطبيقي، وذلك يعني إيجاد صيغة سياسية للعمل على تحقيق تلك

الأهداف داخل الإجماع الثقافي الفكري. إن هذا يتطلب تأجيل المشاريع الأيديولوجية الخاصة بكل حزب، كما يتطلب إرادة سياسية حقيقية، وتجاوز منفعة الحاضر الضيقة من أجل منفعة المستقبل. وهذا الإجماع الثقافي الفكري ليس المقصود به إجماع هيئات وأحزاب وحسب، بل يجب أن يكون داخل الهيئات والأحزاب والفئات، داخل الطلبة، وداخل العمال، وداخل الموظفين، وداخل رجال الأعمال وأرباب المعامل، وداخل الإدارة...الخ، فإذا تحقق هذا الإجماع الثقافي الفكري على مستوى القاعدة سهل تحقيقه على مستوى الهيئات السياسية والنقابية والمهنية وغيرها. وعندي أنه لا مخرج للمغرب عن الوضعية المزرية والخطيرة التي يوجد عليها الآن ولا أمل له في مستقبل يتمتع فيه بالأمن الداخلي، فضلا عن الأمن الخارجي، ولا طريق لتحقيق التقدم والاستقرار فيه، إلا بهذا النوع من الكتلة التاريخية. بل لا يمكن تحقيق ديموقراطية حقيقية بدونها. فالديموقراطية في بلد كالمغرب هي عملية تاريخية، وهي بوصفها كذلك تتوقف على قيام كتلة تاريخية بين المغاربة جميعا. هذا ما أردت أن أقوله هنا في هذه المناسبة، وقد شرحت وجهة نظري في هذا الموضوع في مناسبات سابقة، وهي منشورة في كتبي.

الخلاص من اليقين يقين بالخلاص

حوار مع:

د. عبدالكريم سروش

○ ما هي تصورات الدكتور سروش عن الليبرالية؟ أي العناصر تعتبرها من المقومات اللازمة لليبرالية؟

□ يذهب فريق من الباحثين الى تعذر صياغة تعريف جامع ومتفق عليه لليبرالية، ذلك ان الليبرالية مرت عبر تاريخها بتحولات مهمة وعميقة. لذلك ربما كان الافضل التحدث عن الموروث الاساسي أو السمات الرئيسة لليبرالية. ان دراسة تراث الليبرالية وما وصلنا منها يشي بان العديد من المفاهيم التي تعد اليوم من بديهيات الفلسفة السياسية والنشاط السياسي، كانت قبل الليبرالية مفاهيم منبوذة مشكوكاً فيها، لكن مشاريع المفكرين الليبراليين وجهودهم المتضافرة انصبت على ترسيخ هذه المفاهيم في اعماق الاذهان والعقول، وجعلها مفاهيم بديهية اجماعية. من هذه المفاهيم، مفهوم «العقد»، ومسؤولية الدولة حيال الشعب، والزامها بالاجابة عن اسئلتهم ونقودهم، والحقوق الفطرية الطبيعية للمواطنين، ومبدأ التنافس، والحرية، والفردية، والشك على المستوى المعرفي (أي اعتماد عدم عصمة الانسان وجواز خطئه)، ونبذ الارستقراطية، والحياد الايديولوجي للسلطة، والتحرر والتسامح في السلوك الفردي والاجتماعي. حتى المذاهب المعارضة لليبرالية، كالاشتراكية والمحافظة والشيوعية،[1] لا نراها اليوم تعارض هذه الافكار أو تشجبها، الا انها قد تختلف في المعنى الذي تطلقه لهذه

المقولات، وكذا في مدياتها وتخومها المحبذة. تختلف هذه المدارس مع الليبرالية بشأن قضايا من قبيل: الملكية الخاصة، استمرار الطبقة البرجوازية أو زوالها، مستوى تدخل السلطة في الاقتصاد والثقافة، ارجحية المساواة على الحرية أو العكس، الفردية المتطرفة، درجة الاعتماد على التراث، تمديد أو تقليص مصاديق التعددية ... ونحو ذلك.

لقد طرأت على الليبرالية من التحولات والاضافات على مر الزمن وتطور التفاعلات، ما يخولنا اعتبار الاشتراكية امتدادا طبيعيا لليبرالية، ولزوما منطقيا، ووليدا شرعيا لها. لو عدنا الى تاريخ الليبرالية، لألفينا ان ظهور اليمين الجديد،[٢] كان مرحلة وسيطة بين الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية الكلاسيكية. الليبرالية الكلاسيكية طالبت بعدم تدخل الدولة، أو تقليل تدخلاتها الى ادنى المستويات. اما اليمينيون الجدد فرفعوا شعار تدخل الدولة، بغية توفير الارضية المناسبة للتمتع بالحرية بنحو كاف وصحيح. والاشتراكية طالبت باقصى حد لتدخل الدولة في الاقتصاد. وبهذا يجوز اعتبار الليبرالية الكلاسيكية والاشتراكية الكلاسيكية طرفي طيف يربط بينهما رابط.

كل هذا كان على نحو الاجمال، اما اذا رمنا التفصيل، توجب القول ان لليبرالية ثلاثة اضلاع:

١ـ الليبرالية الاقتصادية.

٢ـ الليبرالية السياسية.

٣ـ الليبرالية المعرفية.

تشكل هذه الاضلاع الثلاثة مع بعضها مثلثا كاملا، ويتوكأ كل واحد منها على الآخر. تطالب الليبرالية بالتحرر، بل هي اساسا مذهب التحرر. واتعمد هاهنا في استخدام مفردة التحرر بدل كلمة الحرية لأشير الى ان الحرية قد تكون سلبية. الحرية السلبية هي رفع الموانع، والسمة المميزة لليبرالية الكلاسيكية في مطلع ولادتها انها حاولت ازالة الموانع والعقبات عن طريق: رأس المال، وحقوق الانسان السياسية، وتقدم المعرفة. الليبرالية الاقتصادية جاهدت لتحرير الرساميل واصحابها والمجتمع من شرور الارستقراطية الاقطاعية. كما تطلعت الليبرالية السياسية الى قونـنة سلوك

السياسيين، وتحميلهم المسؤوليات حيال الجماهير، واشراك الشعب في تقرير مصيره، أي انها طالبت بالانعتاق من الاستبداد السلطوي والاقطاعي، وركزت لبلوغ هذه الاهداف على الحقوق الفطرية الاكيدة للانسان. ولهذا يصنف جون لوك على منظري الليبرالية، لأنه شدد جاداً على حقوق الانسان، والحقيقة انه اعلن عن ولادة الانسان المحق، في مقابل الانسان المكلف.

اما الليبرالية المعرفية فقد عارضت الاستبداد الديني. وتطور هذا الضلع من الليبرالية هو الذي اسفر عن التحرر المعرفي، بمعنى الانعتاق من الجزميات، والخرافات، والاصنام، وتعطيل ملكة التفكير. عارضت الليبرالية المعرفية احادية المصادر، وناهضت بصفة خاصة الاقتدار السياسي، المتوكئ فقط على الحقوق والواجبات المستقاة من مصدر واحد هو الدين.

الكثير من الفلاسفة الليبراليين في عصر التنوير كانوا ابستيمولوجيين، ولعل اهم انجازهم هو الارتقاء بتحصيل اليقين الى درجات تنأى به عن الابتذال وتجعله صعب المنال، وتقرير العديد من بديهيات السلف على انها ليست بديهيات وليست يقينيات، والتوكيد بان اليقين انما هو ثمرة اسباب اكثر منه ثمرة ادلة وبراهين. ومن اهم تلك الاسباب «السلطة السياسية»، وهنا تحديدا يقترن الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني.

ان تركيز فلاسفة عصر التنوير الليبراليين على عنصر الخطأ في المعرفة، وهل هو ذاتي أم عرضي، وهل انه منتظم بنظام معين أم تصادفي، يعد الاب الروحي لعلم المعرفة المعاصر، اذ يمكن اعادة صياغة بحوث المعرفة برمتها على اساس محورية هذا العنصر، أو من زاوية ما قد يسمى بـ«علم الاخطاء». اطلاق نعت «ايديولوجيا الطبقة المتوسطة» على الليبرالية، مرده الى الجوانب الاقتصادية والسياسية في الليبرالية، والا فان رفض اليقين والانغلاق المعرفي واحادية المصدر، لا يختص بالطبقة المتوسطة. الابستيمولوجيا الليبرالية هي التي توجت الرياضيات نموذجا لليقين المعرفي، وانزلت الميتافيزيقيا عن عرشها الذي تربعت عليه ردحا من الزمن، واثارت اسئلة مهمة عظيمة المحتوى في مضمار العقل واللغة واليقين والتجربة والادراك.

تكتنف الليبرالية في جوهرها، فضلا عن مطالباتها بالتحرر المعيشي والسياسي

والمعرفي، قبلية انثروبولوجية تقول: ان البشر عموما طيبون خيرون، ذوو طبيعة تنزع الى الحق والصلاح. ولهذا يؤمن الليبراليون اننا اذا تركنا الناس احرارا، سيختارون الطريق الافضل بطبيعتهم، وبمعونة العقل الجمعي، ولن يكون ثمة لزوم لعسف الدولة، وقهر الكنيسة. وللاخلاق النفعية[٣] صلتها الوثيقة بهذه الرؤية الانثروبولوجية. صحيح ان البشر ينشدون اللذة والفائدة، ولكن بما هم طيبون معتدلون، سيكون طلبهم للذة والمنفعة الجمعية على منهج الصواب في غالب الاحيان، وستغدو رعاية المصالح والمنافع العامة مطابقة لرعاية العدالة.

من هذه القبلية الانثروبولوجية ايضا تنبع افكار التسامح واللاعنف، وهي من أهم دعائم الليبرالية. اطروحة ان الانسان ممكن الخطأ والزلل، وانه مختار، لا تجعل الانسان مستحقا للتسامح. وحتى اعتبار المذنبين مجبرين وخاضعين للظروف والعوامل الخارجية القاهرة، لا تسوغ العطف عليهم أو الشفقة. إذ يتسنى في كلا الحالتين اعتبارهم مستحقين للشدة في التعامل، أو الخلوص الى ضرورة استخدام الشدة لرفع عيوبهم وجرائمهم (كقاعدة لا كاستثناء)، انما على افتراض طيبة البشر وصلاحهم فقط، يمكن اعلان التسامح مع المخطئين، كقاعدة وكمنهج جدير بالاتباع. والا فان السبيل الوحيد لمواجهة اخطاء المنحطين انحطاطا ذاتيا، هو التشدد والعنف، ورد الصاع صاعين. وهذا هو الخيار الذي تتبعه المجتمعات غير الليبرالية.

الديمقراطية ودولة الرفاه ايضا ينبغي ان تصنف ضمن مكتسبات الليبرالية ورسوخها في المجتمع. انهما من استحقاقات عهد الليبرالية الحديثة المتطورة. اشير عجالة الى ان الليبرالية وكما ذكرنا كانت «كلا» كبيرة بوجه الاستبداد والاحتكار، على الصعد المعيشية والمعرفية والسياسية. وقد احرزت توفيقا عظيما في نضالها هذا. ولكن حينما جاء الدور لـ«الحرية الايجابية»، أي للقرارات الايجابية، اتضح الشرخ في معسكر الليبرالية، وبلغ الفصام حداً اتاح حتى للاشتراكية ان تولد من رحم الليبرالية. لم يكن من السهل تحديد متى وفي أي الاحوال يكون الانسان حرا، لهذا نحتت اجابات عدة لهذا السؤال. ولعل من أبرز التحولات التي طرأت على النظرية الليبرالية هي اشراك السلطة في المعترك، وتكليفها بالتدخل في الشأن الاقتصادي، والمطالبة بفرص

متساوية للمواطنين، (وبالتالي رفض الملكية الخاصة لوسائل الانتاج)، وتقرير حقوق جديدة للمرأة والرجل.

○ هل كانت ولادة الليبرالية ردة فعل حيال الفسق الديني في الغرب؟

□ كافة التواريخ المكتوبة عن الليبرالية، تجمع على انها كانت في احد وجوهها ردة فعل حيال استبداد الكنيسة وتزمتها. وقد كان لاستبداد الكنيسة، فضلا عن الاسباب الاقتصادية والسياسية، اسبابه المعرفية المتمثلة بايقان الكنيسة انها على الحق، وبصحة تفسيرها للدين صحة مطلقة. لم يكترث رجال الكنيسة لرضا العامة، ولم يحترموا العقل الجمعي، وتصوروا ان التسلط على الجماهير ومطالبتهم بالايمان والتعبد من دون موافقتهم امر ميسور. ويكفي لذلك ان يؤمن رجال الدين بان آراءهم ومواقفهم هي الحق، ليدعوا الناس الى اتباعهم، او يكرهوهم على ذلك.

ايقان رجال الكنيسة بشرعيتهم واحقيتهم وولايتهم، لم يكن العامل الوحيد الذي ألب الليبراليين عليهم، فولادة العلوم الحديثة اعطت بدورها زخما هائلا لهذه المعارضة. ظهور العلوم والمعارف الجديدة، وتتابع الاكتشافات العلمية الواحد تلو الآخر، ضعضع الايمان بالطروحات الدينية. وقد أدت نزاعات الكنيسة مع العديد من علماء الاحياء، والجيولوجيا، والفلك، والفيزياء، الى تشكيكات نمت وتطورت تدريجيا في تعاليم الكتاب المقدس وافاداته. كما عززت مواقف الليبراليين مشاريع غير مسبوقة لنقد الكتاب المقدس، وترجمته الى شتى اللغات، وتوفيره لجميع المواطنين، وظهور البروتستانتية، والاعلان بان كل انسان بوسعه ان يكون قس نفسه، ويشق طريقه بنفسه الى خالقه. وقد مارست الفردية المعرفية دورا مميزا في هذا الخضم. كما كانت الفردية البروتستانتية القائلة بان كل انسان يجب ان يتعامل مع الله لوحده، متطابقة مع المنحى الليبرالي.

بهذا المعنى، ربما اتيح القول ان ظهور الليبرالية في الغرب كانت ردة فعل ازاء الدين، على ان هذا القول ناقص بلاشك، ولابد له من تتمة. لقد ظل المجتمع الغربي الى نهايات القرون الوسطى[٤] مجتمعا متعادلا متجانسا، بمعنى ان ما فيه من اخلاق

ودين وسياسة واقتصاد وفلسفة وعلم، كانت عناصر متناسبة متجانسة فيما بينها، وتتلون جميعا بطابع الاسطورة والاستبداد والحصرية. الدين كان المصدر الوحيد للمعرفة، والسياسة استبدادية، والاقتصاد في معظمه بايدي الاقطاعيين واصحاب الاراضي الكبرى، والاخلاق والحقوق في خدمة هذا النظام السياسي ـ الاجتماعي. والفلسفة والمعرفة كانتا متناغمتين ايضا مع ما هو سائد، والعلم يشير الى سبل التصرف في العالم والانسان.

الليبرالية ظهرت كردة فعل حيال كل هذا الوضع، وخلخلت التوازن فيه، والعلاقات بين مكوناته. لقد افرغت الليبرالية تلك السلة المليئة بالتفاح (على حد تعبير ديكارت)، وراحت تفحص التفاحات التي بداخلها واحدة واحدة، فأعادت الى السلة التفاحات السالمة فقط. ظهور الليبرالية نسف الاستبداد السياسي، والاستبداد الديني، والاستبداد الاقتصادي في وقت واحد. وهبت العلوم والفلسفة الحديثة لنجدتها، فتم تشييد عالم جديد في الغرب، أي ان الليبرالية غيرت الاخلاق، والدين، والسياسة، و... الخ، أو ان تغيّر هذه المقولات اتخذ له اسم الليبرالية، وبرز الى النور عالم جديد بموازنات جديدة، وبمحورية انسان جديد.

نعم، بمعنى من المعاني الدقيقة، يجوز اعتبار المنحى الليبرالي مضادا للدين، والمعنى هو ان الليبرالية قامت بوجه شمولية الدين وحصريته، لا بوجه الدين ذاته. فلا يخفى ان الليبرالية لا تستسيغ ان يكون النظام السياسي متعددا، انما تؤكد على وحدة شاملة لنظام قانوني في البلد، بعيدا عن تعدد الحكومات. كما انها لا ترضى بتعدد النظم الاقتصادية، وانما تتبع نظاما واحدا تنافسيا رأسماليا (يتضمن في داخله طبعا) شتى صنوف التجاذب والنزاع. اما على صعيد الدين، فهي تعتمد خصائص معرفية معينة، لا تطالب بموجبها بوحدة الدين أو فرضه، وانما تنحاز الى التعددية العقيدية. في الماضي، كان افراد المجتمع، اعضاء امة دينية واحدة، ورعايا سلطان واحد، ومقتاتي مائدة اقتصادية واحدة. والآن ايضا يعد كافة الناس مواطني نظام سياسي واحد، ومقتاتي مائدة واحدة، بيد انهم لم يعودوا اعضاء امة واحدة، بل لقد تفرقت هذه الامة جماعات شتى.

○ يستشف ان التدين في الرؤية الليبرالية «حق» من الحقوق. هل يتسنى التوفيق بين هذا التصور، وبين المنحى التقليدي الذي يرى الانسان «مكلفا»؟

□ اجل، طبقا للقراءة الارثوذكسية، يعد التدين تكليفا أو واجبا من واجبات الانسان. والملحد شخص تنصل من أحد واجباته، لا انه تنازل عن احد حقوقه. بل ان فئة من الفقهاء، يعتقدون ان الكفار مكلفون بالفروع، مع ان عملهم بها غير مقبول منهم. الا ان السؤال هو: أي شخص أو أي مرجع يكلّف الانسان بالتدين؟ ان يرى الانسان نفسه مكلفا عقلا بالتدين، لا يتنافى بشيء مع الليبرالية، التي تشدد على حرية الوجدان والاختيار الفردي. المشكلة ان هذا التكليف تقرره مؤسسة سياسية ـ اجتماعية دينية، وهذا يتعارض مع الليبرالية. حيث ان الليبرالية لا موقف لها من أي دين، ترى الانسان محقا وحراً في اختيار أي عقيدة أو دين، ولا تتكلم اطلاقا عن تكليف محدد تجاه دين محدد، بل تتسع كدائرة جد كبيرة لكافة الاديان والنحل، بل انها تؤكد على البقاء في ظروف ما قبل اختيار الدين. المجتمع الديني مجتمع ما بعد الاختيار، وما بعد التمتع بالحق، بينما المجتمع الليبرالي مجتمع يمارس الاختيار والاختبار على طول الخط. بوسع الفرد ان يختار بضاعته التي يرغب فيها، ويثبت اختياره الفردي ويفرغ منه الى الابد، غير ان القاعدة والاصل هو مواصلة الاختيار في المجتمع وعدم الغاءه. وهذا معناه عدم وجود ديانة رسمية في المجتمع الليبرالي، وتساوي الجميع في حق انتخاب الدين الذي يرغبونه، بحيث لا يحق لاحد تكليف غيره بدينه.

○ انت ممن يعترفون رسميا بـ «تنوع الاديان» و«تنوع قراءات الدين الواحد». الا تقتضي هذه التعددية حياد السلطة ازاء الاديان المختلفة، او القراءات المتنوعة للدين الواحد[٥]؟

□ الاجابة عن هذا السؤال ايجابية. حياد السلطة ازاء الاديان المختلفة والقراءات المتعددة للدين الواحد، من حتميات التعددية المعرفية، التي تعد بدورها من اركان الليبرالية. ان فرض دين معين، أو قراءة بعينها للدين، من سمات السلطة لا من سمات

العقل. حينما يمثل المتدينون الاقلية يطالبون بالحريات العقيدية وحياد السلطة، ولكن بمجرد ان ينتقلوا الى الاكثرية واستلام زمام السلطة، ينسون الاقلية، وينشدون القصائد العصماء عن احقيتهم وبطلان الآخرين، فيضيقون عليهم المجال.

ينبغي تصحيح هذا المنحى الذي يجعل السلطة محورا في صعد الفكر والدين. الحكومة المؤمنة بالحريات الفردية، وحرية الوجدان، والتي تتذكر تجارب الاستبداد الديني في القرون الوسطى، وتقر باهمية الاخطاء في الممارسة المعرفية، لن تنحاز لأي من التيارات أو الفرق الدينية، انما تمهد الارضية لحوار وسجال بين اتباع الديانات والمذاهب المختلفة، يقوم على اساس الادلة والبراهين، لا على أساس الاسباب والنزعات.

اذا اتفقنا بان جل المتدينين مقلدون، وان متبنياتهم حصيلة الاسباب لا الادلة، واذا سلمنا بأن ادلة المتدينين المحقين متكافئة، فماذا ستكون النتيجة سوى حياد السلطة ايديولوجيا؟ من لوازم الابستيمولوجيا الليبرالية ان يبدي الافراد آراءهم بانفسهم حول صحة أو سقم المدارس العقيدية، ولا يرتقوا فتقهم المنطقي والاحتجاجي بخيوط السلطة، ولا يخلطوا بين الحقية والقدرات السياسية. ان يخال البعض أو ان يتيقنوا انهم على الحق، لا يعني انهم على الحق فعلا. الايقان بالحقية لا يفضي الى الحقية ذاتها.

اذا تصورت مجموعة ان السلطة حقها، لا ينتج عن ذلك ان السلطة حقها فعلا:

اولا: الاستدلال اعلاه ينطوي على مغالطة.

وثانيا: هناك الكثير ممن ينافسهم.

من هنا كان الاسلوب الامثل ان لا يقحم احدا حقيته العقدية في دائرة السلطة والحكم، ولا يدافع بادوات السلطة عن العقيدية، ويعتبر الدولة بمعزل عن النزاعات العقيدية.

فكرتان اثنتان تصرفان السلطة عن الحياد:

اولا: ايمان الحكام بحقهم الالهي في الحكم.

وثانيا: ايمان الحكام بحقية دينهم.

بيد ان ايا من هاتين لا تتمخض عن هذه النتيجة (ناهيك عن المفاسد العملية

والاجتماعية). ان اعتقد اني على الحق، او ان السلطة حقي الذي وهبني الله اياه، لا ينتج اني فعلا على الحق، وان السلطة فعلا احد حقوقي (المسألة بالضبط كما لو تيقنت ان وزني مئة كيلو غرام، واردت الاستنتاج من هذا اليقين ان وزني فعلا مئة كيلو غرام). موافقة الجماهير هي وحدها التي تمنحني هذا الحق، وليس يقيني أو ايماني. الاقرار بموافقة الجماهير، وحياد السلطة ايديولوجيا، شيء واحد، فالجماهير طوائف وجماعات كثيرة متنوعة، ويتوجب ترك امر عقيدتها لها.

○ **هل ان تفاوت الحقوق في الفقه الاسلامي (كتفاوت الحقوق بين المرأة والرجل، والمسلم وغير المسلم، و...) من ذاتيات الدين الاسلامي، بحيث يصح القول ان تساوي الحقوق في الليبرالية يتعارض مع صميم التعاليم الاسلامية؟**

□ ينبغي التنبه بادئ ذي بدء، ان بعضا من مصاديق المساواة الحقوقية التي ينافح عنها الليبراليون الآن، لم تكن من لوازم الليبرالية في بواكيرها. أي ان الليبراليين قديما لم يكونوا يطالبون بها اطلاقا. على سبيل المثال، لم يكن تساوي الحقوق بين المرأة والرجل قضية مطروحة في القرنين السادس عشر والسابع عشر على الاطلاق، وانما ظهرت الى النور نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وقد منحت المرأة حق التصويت في بدايات القرن العشرين، ولا يزال انصار الحركة النسوية (فيمينيسم) يناضلون لاحراز مزيد من الحقوق. مناهضة الرق بدأ في القرن الثامن عشر، وبعد ذلك تساوت حقوق العبيد مع اسيادهم. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، لا سبيل الى انكار ما في الاسلام من تمييز في الحقوق، مثال ذلك عدم تساوي حقوق العبد والمولى، والرجل والمرأة، والمسلم وغير المسلم. عدم المساواة هذا من مسلمات الفقه الاسلامي، ومما اجمع عليه فقهاء الفريقين.

السؤال هنا: هل عدم التساوي هذا من ذاتيات الاسلام ام من عرضياته؟ جوابي الصريح هو انه من العرضيات، لذلك كان يمكن ـ حسب التعريف ـ ان يكون على شاكلة اخرى. بل ان نظام الحقوق الاسلامي برمته من عرضيات الاسلام لا من ذاتياته.

ينبغي عدم الخلط بين «مقاصد الشارع» و«سبل الوصول لهذه المقاصد».

انبياء الله، ومنهم نبي الاسلام الكريم (ص)، لم يقوموا لتغيير مستوى معيشة الناس، ولا لتغيير مستوى معرفتهم. لم يقل أي رسول من الرسل: ايها الناس إنكم تعلمون أن الارض ساكنة، بينما الارض متحركة. ولم يقل انكم تعتقدون ان القلب هو مركز الادراك، والصحيح هو ان الدماغ مركز الادراك. ولم يخاطبهم بأنكم تظنون الدم ساكنا في الجسم، والحقيقة انه يدور في الجسم، و... قس على هذا. كما انهم لم يعلموا الناس الطب، ولا الفلسفة، ولا الرياضيات، ولم يسعوا لتحويل مستوى معاش الناس واساليب انتاجهم، أي انهم لم يبدلوا مجتمعا قرويا الى مجتمع مدني، ولا مجتمعا ما قبل صناعي الى مجتمع صناعي، ولم يقدموا للبشر التقنية أو الصحة أو العمارة الحديثة.

الانجاز المهم الذي قام به الانبياء، انهم جاءوا بمعنى ومحور جديد للحياة، ولم يأتوا بحياة جديدة. قالوا للناس: بانكم اذا تاجرتم، واذا تزوجتم، واذا حججتم، واذا نحرتم، واذا صادقتم، واذا حاربتم، و... الخ، فاجعلوا كل ذلك في سياق معنى جديد، تقومون بكل ما تقومون من اجله ﴿**قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين**﴾[٦]. وقد علم الانبياء الناس العبادات لتحقيق ذلك المعنى وحفظه (كما يذكر ابن سينا في الشفاء، ونصير الدين الطوسي في شرح الاشارات).

واذا كان نبي الاسلام قد جاء باحكام اجتماعية، فقد كان ذلك بالاتكاء على عرف المجتمع آنذاك، ولاجل فصل النزاعات في الغالب (وهذا هو رأي الغزالي). يقول المؤرخون والفقهاء: ان ٩٩ بالمئة من الاحكام الاجتماعية في الاسلام، امضائية ولها جذورها في المجتمع العربي يومذاك (كما شرح ذلك الدكتور جواد علي في كتابه المهم: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام)، أي ان الرسول امضى الاعراف التي كانت سائدة في المجتمع العربي الذي عاصره، واضفى عليها الطابع الشرعي، وادخلها في الشرع الاسلامي ببعض التغييرات والتعديلات، من تجارة ورهن وايجار، الى نكاح وطلاق، و... الخ. وعلى حد تعبير الشاه ولي الله الدهلوي في كتاب «حجة الله البالغة»: لقد ربى الرسول قوماً، وقال للآخرين اتخذوهم اسوة، لذلك يمكن التخمين بسهولة لو

ان الرسول الاكرم بعث في زماننا، لقدم معنى جديدا للحياة، من دون التصرف في العديد من صور الحياة المعاصرة، أي انه ما كان سيعرض نظرية علمية ـ فلسفية جديدة، ولا نظاما تقنيا ـ صناعيا جديدا، انما يتقبل عرف العصر، ويطلب من الناس ان يعطفوا حياتهم على المعنى الديني الجديد. والاصلاح الديني في العصر الحديث ايضا لم يحمل للناس سوى هذه الرسالة، فبدل ان ينهمك في ترميم الفقه والحقوق، يصب جل اهتمامه على احياء التجربة النبوية وبسطها. علماء الحقوق والفقه محترمون، الا اننا بحاجة الى اولياء الهيين. على المصلحين ان ينطلقوا من جوهر الدين ثانية، ويستعملوا الاصداف لخدمة الجوهر.

أي دليل نمتلكه على ان اسلوب المعيشة الاجتماعية في زمن الرسول والاعراف والتقاليد التي سادت ذلك العصر تمثل افضل الاعراف والتقاليد الممكنة؟ اسلوب الحياة ذاك كان من الاساليب الحياتية الممكنة، وقد امضاه الرسول بنحو أو بآخر. كما ان اللغة العربية والتقويم القمري كانا لغة وتقويماً متاحين بين يدي الرسول الكريم، وقد استخدمهما وعمل بهما، ولا دليل بايدينا على ان اللغة العربية والتقويم القمري، افضل اللغات والتقويمات الممكنة المتاحة، وقس على هذا عدم تساوي حقوق المرأة والرجل، وحقوق السادة والعبيد. هل تدل هذه الامضاءات ان نظام الرق يجب ان يبقى الى قيام الساعة؟ ألم توقع جمهورية ايران الاسلامية الميثاق العالمي لحقوق الانسان، وتعهدت بنبذ الرق؟ نعم، لم يلغ رسول الاسلام نظام الرق، وانما خول امراء الجند ان يأخذوا الفدية بدل العبيد ﴿فاما مناً بعد واما فداءً حتى تضع الحرب اوزارها﴾[٧]. وفي القرن الثامن عشر افضى ضغط الافكار الليبرالية الى الغاء الرق، فهل ينبغي ان ننكص ونرفع يافطة الرق تارة اخرى؟

ولهذا اقول ان الفوارق في الحقوق من عرضيات الاسلام، وهي استحقاقات الظروف التي بعث فيها نبي الاسلام، ولا تعد اطلاقا من القيم الانسانية المطلقة السامية. وعليه يمكن ان تخضع للاجتهادات العصرية، تاركة مكانها لاعراف وآداب وقيم اخرى، من دون أي مساس بمقاصد الشارع.

○ ذكرت في بحثك الموسوم «المرتكزات النظرية لليبرالية» ان الاجابات في الليبرالية تتجلى بعد الاختبار والفحص، اما المجتمع الديني فانه يعلم اجوبة الكثير من الاسئلة سلفا... ولا يجوز فيه اخضاع بعض الاشياء للتمحيص والاختبار، ما هي برأيك الاشياء التي لا يمكن تمحيصها في المجتمع الديني؟

□ للدين صلته الوثيقة بالاحكام القبلية، ولليبرالية وشائجها الوطيدة بالاحكام البعدية. التجريبية والليبرالية ينبعان من عين واحدة. نظريا، ما من مقدس (فوق التجربة والاختبار) في المجتمع الليبرالي، اما في المجتمع الديني (مجتمع اغلب اعضائه متدينون مؤمنون اختيارا، أو تقليدا، أو تحقيقا) فقد لا تخطر الكثير من الافكار على البال، ولا تسنح الفرصة، ولا يصدر الترخيص، لتجريب الكثير من الاعمال. ذات يوم قلت لاحد رجال الدين: ان كتاب الامام علي(ع) لولده الحسن(ع) كتب في شيخوخة الامام اميرالمؤمنين، وقد اشتمل على عصارة تجاربه الحياتية: «من الوالد الفان المقر للزمان... السالك سبيل من قد هلك غرض الاسقام ورهينة الايام...» فشاهدت على ملامحه آثار التعجب، وكأنه بالامكان صدور اقوال النبي والائمة في أي برهة من أعمارهم، بعيداً عن الشباب والشيخوخة وباقي المراحل. وكأن الزمن لا يجري على النبي أو الامام، وكأنهم لا يقطفون ثمار تأملات أو افكار او تجارب، أو كأن عقولهم وعلومهم لا تتكامل ولا تزيد. وقد جاء في هذا الكتاب العلوي بالذات: ان العقل حفظ التجارب، لذلك كلما زادت التجربة، تألق العقل.

نعم الاشياء المستحيلة التصرف[٨] بها والمستحيلة التفكير[٩] فيها كثيرة في المجتمع الديني. والسبب هو ان الدين لم يظهر الى النور بتجارب الناس ولا بمشورتهم. لذلك لا يتشاور المؤمنون في احكامه ولا يخضعونها للتجربة، انما يقبلونها ويتبعونها وحسب. لهذا كان التعامل النقدي مع الدين عسيرا جدا في المجتمع الديني، والمتدين يعتبر النقد مساوقا للشك، والشك مساوقا لافول الايمان وافول الايمان عين السقوط في الجحيم.

الخطاب الديني خلافا للخطاب الليبرالي لا يشجع على النقد والاستفهام بمقدار ما

يشجع على الايمان واليقين. السؤال في الدين لا يحظى بالاهمية التي يحظى بها الجواب، بينما السؤال بحد ذاته محمود محبذ في الليبرالية، والمجتمع الممدوح هو الحافل بالنقود والاسئلة لا بالتعبد واليقين، فالتعقل هناك يعرف بانه التساؤل والاستفهام. وهذا هو سر التباين الاساسي بين مجتمع ليبرالي وآخر له دين رسمي حكومي. ليست علاقة المجتمع الليبرالي بالمجتمع الديني، علاقة بين امرين متضادين، وانما هي علاقة امر غير متعين بامر متعين. الفارق بينهما كالفارق بين الطريق والغاية، أو بين السؤال والجواب. المجتمع الديني لا يسأل لانه يحسب انه عثر على الاجابات النهائية لاسئلته. المجتمع الديني لا يسأل، لأن بعض الاسئلة لا تخطر بباله، وبعض الامور يعتبرها غير قابلة للسؤال. وهذا على العكس من المجتمع الليبرالي الذي يتحرى الاسئلة الجديدة دوما والاجوبة الجديدة الاكثر تكاملا، ولا يقول ابدا كما قال حافظ الشيرازي: «وصلنا الى الشمس وانقشع الغبار».

في المجتمع الليبرالي، تبقى حالة ما قبل اختيار الدين (أي تمحيص كل المدارس الفكرية والدينية) نابضة حية، اما في المجتمع الديني (الخاضع لسلطة دينية رسمية) فكأن التمحيصات والدراسات كلها قد انجزت، وتمخضت عن رجحان حاسم ابدي لاحدى المدارس على غيرها، لذلك لا يسمح لاحد ولا للمجتمع باسره ان يعود الى ظروف ما قبل اختيار الدين. وهذا حكم يصدق على كافة المجتمعات الايديولوجية (أي الرازحة تحت سلطة سياسية تعتمد ايديولوجيا معينة). الايديولوجيات والاديان خزانات اجابات جاهزة قطعية ابدية، ولهذا قلما تسمح بالاسئلة. المجتمع الليبرالي متعدد الطرق والمجتمع الديني احادي الطريق. الآية القرآنية ﴿**انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا**﴾ لم تعن للمفسرين يوما اشارة الى الحق والاختيار، بل على العكس، كانت تفيد التكليف دوما، فما من مفسر قال ان من حق الانسان ان يختار الشكر او الكفر، انما اجمع الكل على عدم تساوي هذين، فاذا اختار انسان الكفر حوسب ونال جزاءه.

كما ان قول القرآن ﴿**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾ لا يعني ترك الانسان لحاله فيما يختار لنفسه مما يراه قولا احسن. بل ان القرآن ذاته دل على القول الحسن

اذ قال: ﴿ومن احسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا وقال انني من المسلمين﴾ اذن فالاسلام هو القول الاحسن، وجواب السؤال: ما هو القول الاحسن؟ موجود سلفا، وهو النتيجة التي يتعين على السائل المحقق ان يصل اليها في النهاية.

كل ما قلنا لحد الآن يصدق على مجتمع يعيش في ظل سلطة رسمية دينية، ولا يجد المجال والاذن لمثل هذه التساؤلات (اما بمقتضى مصالح السلطة أو بمقتضى احكام الفقه، أو بكليهما). اما بخصوص الفرد، فهذه الاحكام غير جارية (من وجهة نظر كاتب السطور على الاقل) ومن حق الباحث ان يطرح بكل تحرر وشجاعة، شكوكه وتساؤلاته على نفسه بلا حدود، وان لا يقعد عن هذا الى حين الطمأنينة الحقيقية، وان يعتبر التساؤل عبادة يؤجر عليها، ولا يرجح ابدا جزم الجهلاء على شكل العلماء، وينظر الى اجابات الدين كمجرد فرضيات تقبل الاثبات أو الدحض، كما تقبل التفاسير المتحركة قبضا وبسطا، فينهمك بكل جد لاثباتها أو ابطالها، ويحافظ على ظروف ما قبل اختيار الدين، بمقدار ما يقتضي الأمر، ولا يخاف من الكفر والارتداد الفقهي، لان كل هذه احكام تتصل بالمجموع والظاهر، ولا يسمح لها الدخول الى مملكة الفرد والباطن. ينبغي التمييز بين احكام التدين الفردي التحقيقي، واحكام التدين التقليدي الجماعي. فحيث لا يتسنى فحص الامور، كان ذلك مسرح الدين الرسمي والتدين التقليدي الجمعي دون التدين التحقيقي الفردي.

الغاء المعارضين وقتل المرتدين وقمع الاسئلة العقيدية والحفاظ على ايمان الجماهير، من سمات النظام السياسي المستمد شرعيته من تلك المدرسة، والذي يرى تحلحل ايمان الجماهير من اسباب زوال سلطته وهيمنته. اما الذي يعنى بالحقيقة ولا يطمع في سلطة، فلا يجدر به ان يقمع اسئلته الباحثة عن الحقيقة، ولا من واجبه السعي لحفظ ايمانه العامي. على هذا كانت الليبرالية متصالحة مع الدين التحقيقي غير الرسمي، بمقدار مناهضتها للدين الرسمي الاكراهي.

○ **صياغة قراءة ليبرالية للاسلام، الى أي حد هي ممكنة، والى أي حد مفيدة؟**

□ اسلفت بان الدين خزانة اجابات بعدية خالدة عن اسئلة بعدية خالدة. من الاسئلة التي يجيب عنها الدين: من أنا؟ من أين جئت؟ والى أين؟ ولماذا؟ والى أين أذهب؟ وما هي السعادة؟ لماذا الألم والعذاب؟ ما هو معنى الحياة؟ كيف وجد العالم؟

مواقف الدين ذاته معلومة في هذه المجالات، وهي مسجلة ضمن الاجابات. والمتدينون يبذلون مساعيهم لفهم تلك الاجابات رغم ما يطرأ عليها من قبض وبسط وتكامل وتحول، ورغم انها تاريخانية، ومتعددة ومتنوعة بطبيعتها، وتتمتع بسيولة متواصلة، وتعاطيات مستمرة مع سائر المعارف البشرية. يعتقد المتدينون ان الدين اجابة عن الاسئلة الخالدة، وليست موقفا معينا حيال واقع تاريخي خاص (كالليبرالية والماركسية).

والآن، اذا كان المراد من «القراءة الليبرالية» للدين، ان لا يكون للدين موقف معين وجواب محدد للاسئلة والهموم الانسانية، وان لا يكون في خزانته سوى الاسئلة، ولا يكون محددا متعينا بأي حال من الاحوال، فالجواب سلبي بلا ادنى شك.

واذا كان القصد ان بمستطاع المتدينين والمؤمنين، تكوين اجاباتهم عن الاسئلة الدينية، بكل تحرر، وبلا أي التزام بالكتاب والسنة المعتبرة، فالجواب عن السؤال سلبي ايضا.

اما اذا كان المراد ان نعتبر وعينا للكتاب والسنة مؤقتا[١٠] على الدوام، وفي الوقت الذي نطرح فيه اسئلتنا على الكتاب والسنة، ونمارس فيه «الترجمة الثقافية» (كما اوضحتها في بحث «الذاتي والعرضي في الاديان») فاننا لا نبقى صرف مقلدين للارثوذكسية والموروث، في هذه الحالة سيكون الجواب ايجابياً. ولكن ينبغي التبصر اننا في هذه الحالة لن نطرح أي سؤال كان، ولن نتوقع أي جواب كان.

وايضا، اذا كان المقصود ان نسلم الافكار والتعاليم الدينية لمباضع النقد العقلي والتجريبي، قبل اختيار الدين، ونعتبر حتى تاريخ الدين وملابساته التاريخية معيارا للكشف عن احقيته او بطلانه. وحتى بعد التدين واليقين، نبقى نعيد النظر في يقيننا، ولا نكف ابدا عن غسل عقيدتنا وايماننا، ولا نقلع عن التعامل النقدي الشجاع مع الدين، ونكون تابعين للدليل والبرهان، فلا نصنع من الايمان حجابا نضربه على عقولنا، ولا

نبيع تحررنا لقاء الشلل الفكري، ولا نغض الطرف عن بسط تجربتنا الدينية، والافادة من تجارب الآخرين، ونرى انفسنا دوماً في الطريق لا في الوطن، ونستحضر في ذاكرتنا باستمرار سجون التاريخ والطبيعة، و... الخ، ولا ننتهي عن تنقيح وتشذيب قبلياتنا، ولا ننسى تاريخانية الدين وبشريته، ونلائم دائما بين حقنا والحقوق الاخرى، اذا كان هذا هو المقصود من القراءة الليبرالية، فالجواب ايجابي ايضا، أي ان بمقدورنا صياغة قراءة ليبرالية للدين. وستكون هذه القراءة بحثية تحقيقية طبعا، لا تمت بصلة للقراءات التقليدية، والعامية، والجزمية، والذرائعية، والسياسية، والرسمية.

وايضا اذا كان المراد ان لا نحول الجهاز الديني الى جهاز استبدادي، ولا نطمع في اضفاء الطابع الرسمي الاحادي على الفكر والنظام الديني، وباختصار: ان نقلع عن الاستبداد الديني والاستبداد السياسي باسم الدين، ونستعيض عن الحق الالهي برضا الجماهير، ونترك جنة الناس وجحيمهم لهم، ونعتبر التدين حقهم العقلي لا واجبهم الرسمي، ستكون هذه ايضا قراءة ممكنة مقبولة للدين، بل انها السبيل الوحيد لسلامة الفكر الديني وتنميته في العالم المعاصر.

واذا كان المراد التصرف الاجتهادي في بعض الفروع المتعارضة مع مشهورات العصر وبديهياته (كحقوق المرأة، والاحكام العنيفة، وما الى ذلك...)، فهذه مهارات يتدرب عليها في الوقت الحاضر فريق من المصلحين الدينيين، محاولين من خلال التشديد على الشأن التاريخي والثقافي للشرائع والاحكام، وعلى مقاصد الشارع بدل المناهج، عرض قراءة عصرية للاسلام.

○ **البعض يعتقدون ان الايمان الحقيقي ثمرة انتخاب حر، كما ان الحكومة والمجتمع الليبرالي يوفران ظروف الانتخاب الحر افضل من سائر الحكومات والمجتمعات. ما هو تعليقكم على هذه الآراء؟**

□ علينا التمييز بين ثلاثة صنوف من التدين:

١ـ التدين المصلحي التقليدي.

٢ـ التدين المعرفي التحقيقي.

٣ـ التدين التجربي العرفاني.

التدين المصلحي المتمحور حول الشريعة، قد يعتريه الضمور والانحسار في ظل الانظمة الليبرالية، ويفقد هيبته وهيمنته (وحتى هذا غير مقطوع، اذ لا يزال الامريكيون في مجتمعهم الليبرالي جد متدينين، وذهابهم للكنيسة منتظم ويعمل به اكثريتهم، وما فتئ الدين في ذلك البلد قوة سياسية كبرى، ورجال السياسة غير المبالين للالتزامات الدينية لا يحرزون شعبية واسعة، وقد لا ينتخبون،...).

اما التدين التحقيقي المعرفي المتبصر، فسوف يزدهر ويرسخ ويزداد حيوية وعطاء. لا جدال في ان فلسفة الدين وعلم الكلام قطعا اشواطا مهمة في المجتمعات الليبرالية. والذين يرومون التدين والمعرفة الدينية بنحو بحثي تحقيقي، من دون ان تطالهم نيران التقريع والتكفير والتعزير، فلا مراء ان ظروفهم في تلك المجتمعات ستكون انسب وادواتهم البحثية اوفر، وفرص الانتخاب العقيدي الحر امامهم اكثر. اضف الى ذلك ان الالتزام الاخلاقي، بمعنى عدم الحاجة الى الكذب والازدواجية، والتزلف والتذلل، ايسر واسهل وامكن هناك. وهذا بخلاف النظم الاستبدادية التي تعد الازدواجية والرياء اهون آفاتها، وهي بذلك ابعد عن الدين.

اما التجربة الدينية، وبلوغ جوهر الايمان، وتذوق طعم الخشية والهيبة واللطف ووصال الحق، والنظر الى اسرار الوجود، فهي حالات يبدو انها تتناقض مع بعض النعم والملذات، وتستلزم لونا من الاعراض عن الطيبات وتحمل المرارات (الا بالنسبة للنوادر من الوالهين الموهوبين، الذين تتسع نفوسهم الكبيرة لكل النعم على تناقضاتها، من دون ان تنال من مراتبهم الروحية)، ومناخ كهذا نادرا ما يتوفر في المجتمعات المترفة المسرفة. ما يعد في نظر المتدينين، مفاسد منيت بها المجتمعات الليبرالية، ناجم اما عن تنعمهم ورفاههم وثرائهم ﴿ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى﴾، واما عن ظهور الحداثة وتضعضع القيم التقليدية وانخرامها، او انه على حد تعبير الماركسيين حصيلة انحطاط الرأسمالية، وليس بالضرورة نتيجة اللاتدين، او الحريات الليبرالية، والتمتع بالحقوق الانسانية. ومهما كانت هذه المفاسد فهي لا تقارن بمفاسد المجتمعات الاستبدادية. من فاعليات الحرية انها تميط اللثام عن الفساد او الصلاح الخفي، ولا

تصنعهما. مضافا الى ان مثل هذه التجارب الروحية الطاهرة ليست بكثيرة حتى في المجتمعات غير المرفهة.

على ان مضمون التجربة الدينية ومحتواها اهم من خلفية حصولها. العيش في ظل انظمة استبدادية يهيّئ الانسان لتجريب إله مستبد سلطوي، رب للمستضعفين، و... الخ. أما العيش في ظل الانظمة الحرة فيمنح الانسان الها آخر. عرفاؤنا الماضون، حتى حين كانوا يجربون الله بوصفه معشوقاً، فانهم يرونه اسدا ضاريا مفترسا، يقول احدهم في ابيات شعرية:

هل من مفر غير التسليم والرضا ... في قبضة أسد فحل مفترس
احرق هذا البيت أيها الأسد السكران ... فالاحتراق أولى لبيوت العشاق
احرق بيتك كما تحب وترضى ... من ذا ينهاك أو يعترض سبيلك

ينبغي استلهام الدروس والعبر من كل هذه التجارب. وبالاضافة الى عدم الاقتناع بالظواهر، لابد من تثمين محتوى التجارب الدينية، ومضامين الايمان المعنوي.

الهوامش

(1) Communitaianism.
(2) New right.
(3) Untilitiarianism.
(4) High Middle Ages.
(5) The Neutrality Principle.
(٦) الانعام، ١٦٢.
(٧) محمد، ٤.
(8) Untouchable.
(9) Unthinkable.
(10) Tentative.

الوفاء المزدوج
لمبادئ الدين ولقيم الحداثة

حوار مع:
د. عبدالمجيد الشرفي

○ كيف يقدم الأستاذ عبدالمجيد الشرفي نفسه للقراء؟

□ هل يحتاج القارئ إلى أن يكشف صاحب فكرة ما عن نفسه؟ أليس الأجدر به أن ينظر إلى ما قال، بصرف النظر عن انتماءات القائل وميوله الشخصية! لعلّ الحرص على معرفة شخص ما يدل على نوع من الكسل الذهني، إذ يتوهم القارئ أنه بذلك يستطيع تصنيف الكاتب ضمن تيار معروف أو مدرسة واضحة المعالم، ويعفيه هذا التصنيف من التفكير بنفسه لأن له دائما آراء باتّة في خصائص كل فرقة أو اتجاه، فيكون متقبلا مسبقا للفكرة متى كانت صادرة عن جهة ما ورافضا إياها متى كانت صادرة عن جهة أخرى.

أما إن كان لابد رغم ذلك من تقديمي نفسي للقراء فأنا باحث في تاريخ الفكر الإسلامي خصوصا والفكر الديني عموما. أنتمي، من حيث تكويني، إلى ما كان يعرف في تونس بـ«المدرسة القرآنية»، ثم إلى «التعليم الصادقي» الذي هو تعليم عصري مزدوج اللغة. وإلى كليهما، أكثر من التعليم الجامعي الحديث، يرجع الفضل في أنني أدرس الفكر الإسلامي، لا على طريقة شيوخ المؤسسة التقليدية، ولا على

طريقة المستشرقين، هؤلاء ـ مهما كانت دواعيهم ـ يمثل الإسلام بالنسبة إليهم مركز اهتمام، ولكنهم في الغالب لا يعيشونه من الداخل، وأولئك يكتفون بالحفظ وترديد ما استقر من المعلومات الجاهزة، دون الجرأة على إعادة النظر فيما لُقّنوه تلقينا. ولذا كنت دوما حريصا على أن أواكب مكتسبات المعرفة الحديثة في مختلف ميادينها العلمية والفلسفية، وأن أقرأ على ضوئها الفكر الديني، على أساس أن هذه المعرفة هي الشفرة المشتركة التي تسمح لمعاصرينا بالتفاهم والتواصل. ولئن سعيت إلى هذه الغاية بما أوتيت من قوة فإني واع كامل الوعي بأن ما أنشره على الناس ليس الحقيقة الخالصة، وإنما هو اجتهاد متواضع من جملة اجتهادات معاصرة تنشد الفهم الأفضل، وتحتاج إلى من يصلحها ويعدّلها، إن اقتضى الحال، وإلى من يكملها، بل إلى من يتجاوزها، حتى يتخلص الفكر الإسلامي من رواسب عهود ما قبل الحداثة.

○ **تعملون في دراساتكم على تطبيق مناهج البحث الحديث ونتائجه لدراسة الإسلام، وتبررون ذلك باشتراك الإسلام مع سائر الأديان، وهذا يعني أنه يخضع للنواميس والسنن العامة التي تطبع الظاهرة الدينية في الحياة البشرية، غير أن الإسلام في الآن نفسه يختص بميزات تجعله غير قابل للذوبان في أي دين آخر. ومعنى ذلك أن الإسلام بحاجة إلى مناهج ونتائج مولدة لا تستنسخ غيرها ولا تتطابق معها. كيف تعالجون هذه الإشكالية؟**

□ قد تعني عبارة «تطبيق» إسقاط مقولات غريبة عن الفكر المدروس لمجرد أنها حديثة وهذا في نظري خلل منهجي. المقصود هو الاستفادة من مناهج البحث الحديث، والاستنارة بها، لا تطبيقها تطبيقا آليا. ذلك أن هذه المناهج ظهرت في بيئة معينة، وتأثّر أصحابها بثقافة مخصوصة، فلا يصح اعتبارها مقاربات مثلى منبتة عن الظروف التي نشأت فيها، كما لا يصح طبعا إهمالها بسبب ارتباطها في الأصل بتلك الظروف. يجدر بنا في هذا المجال أن نذكر القاعدة الذهبية التي وضعها ابن رشد في «قصد المقال»، إذ قال: «إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبيّن أنه يجب علينا ان

نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة». وبالنسبة إلى دارس الإسلام فلا ينكر إلا جاهل أو مكابر أنه ينتمي إلى اسرة الديانات التوحيدية، وإذن فإنّه، في دائرة أولى، يشترك معها في العديد من الخصائص، مثلما يشترك في دائرة أوسع مع سائر الأديان في أمور لا يقوم بدونها دين ما، مثل وجود أماكن مقدسة للعبادة، وطقوس معينة مشتركة بين أتباع ذلك الدين، وقدر أدنى من العقائد هي أساس نظرة المؤمن الى العالم.

إن الإقرار بهذا الواقع الاختباري من شأنه أن يعين على فهم سلوك المتدين عموما، وأن يؤدي إلى تنسيب دوافعه العميقة في النفسية البشرية عبر الزمان والمكان، وما من باحث جدير بهذا اللقب اليوم إلا وهو ملمّ بالظاهرة الدينية في مختلف تجلياتها، ومطّلع على المناهج المتبعة في تحليلها. ولا نظن أن هذه المقاربة بدعة في ثقافتنا، فما علينا إلا أن نعود على سبيل المثال إلى ابي الريحان البيروني، وهو يحقق «ما للهند من مقولة»، أو إلى الشهرستاني في «الملل والنحل»، لنتأكد من أن أسلافنا قد طبّقوا هذه القاعدة بالوسائل المتاحة في عصرهم. كل ما هنالك أن المسلمين مروا بفترة طويلة انغلقوا فيها على أنفسهم، فضاقت آفاقهم، وضعف عندهم حب الاطلاع على ما عند غيرهم، وواجبنا الآن أن نربط الصلة بالعهد الذي كان فيه البحث منفتحا على الآخر، ولا يخشى فيه الباحث على دينه من معرفة ذلك الآخر على حقيقته.

فلقد حققت علوم الإنسان والمجتمع، وعلم الأديان بصفة خاصة، قفزات عملاقة في القرنين الأخيرين لا يمكننا أن نسمح لأنفسنا بتجاهلها، وإلا حكمنا على الأجيال الحاضرة والمستقبلة بالخروج من التاريخ، وبأن تبقى في أفضل الحالات على هامشه، غير مسهمة في صنعه. إن الاستفادة من المناهج الحديثة أضحت في الظرف الراهن ضرورة ملحة، لا ترفا ذهنيا أو ارتماء في أحضان الغير، كما يتوهم من حرمتهم نظم التعليم البالية في عالمنا الإسلامي من الاحتكاك بها ووضعها على المحك. وهنا كانت دعوتنا إلى أن نستوعب في مرحلة أولى هذه المكتسبات

المعرفية استيعابا نقديا، لا أن نرددها ترديد الببغاء، باعتبار أن استنباط المناهج الأكثر ملاءمة لدراسة الإسلام مرحلة ثانية تبنى على الأولى، فتصحح ما فيها من أخطاء وتعدّل ما فيها من شطط أو تقصير.ونحن واعون كامل الوعي بأننا ما زلنا بعيدين عن الاستجابة لشروط هذا الاستيعاب النقدي الذي نراه ضروريا، فضلا عن إمكان تجاوزه إلى ما هو أفضل. فهذا التجاوز لن يتحقق إلا بفضل تضافر الجهود في مناخ يسمح بحرية التعبير عن الآراء المخالفة، حتى تتبلور الحقيقة بفضل مقارعة الأفكار والنظريات بعضها لبعض. وبذلك تتقلص الهوة الملاحظة اليوم بين ذوي الثقافة التقليدية والثقافة العصرية، وتنشأ بين الطرفين لغة مشتركة تسمح بالتفاهم بينهما من جهة، وتكون أمتن صلة بالواقع المعيش في جميع أبعاده من جهة ثانية، مثلما توفر من جهة ثالثة سبيل التواصل مع المخالف في العقيدة داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها على السواء، أي سبيل التعارف الذي من أجله جعلت الشعوب والقبائل حسب التعبير القرآني.[١]

وبعبارة أخرى فإن استنساخ المناهج الحديثة غير وارد في ذهننا، رغم تشبثنا بضرورة معرفتها معرفة دقيقة، بل حميمة. إن ما يجعل المسلمين ـ وعلماءهم في المقام الأول ـ يحجمون عن خوض هذه المغامرة هو الخوف من أن تؤدي هذه المعرفة إلى التنكر للإسلام، وهو خوف لا مبرر له في تقديرنا، إذ أن المنسلخين من الإسلام في صمت، والذين تمنعهم الرقابة الاجتماعية من الإصداع بموقفهم هم الفئة التي ما فتئ عددها يتزايد، لأن علماء المسلمين عجزوا عن أن يقدّموا لهم الإسلام بصفة تنسجم وثقافتهم الحديثة وتطلعاتهم إلى ما تطمئن له عقولهم ونفوسهم بلا ضغط أو إكراه. ولاشك أن أي فهم للدين قائم على الصدق أكثر وفاء من غيره لمقاصد الرسالة المحمدية، وهو على كل حال أفضل من النفاق، ومن انفصام الشخصية، المنتشرين على نطاق واسع في الأوساط المحسوبة على الإسلام.

---

(١) الحجرات ١٣/٤٩.

○ ترفضون القراءة التي تتناول الإسلام باعتباره ماهية قارة، وتقترحون منظورا آخر ينأى عن تلك النظرة، ويعمل على تأويل الإسلام بما هو دعوة عامة إلى البشر، كيما يحققوا منزلتهم الإنسانية على الوجه الأفضل، وكل يستجيب لهذه الدعوة بحسب ما تسمح به ظروفه الخاصة والعامة، وثقافته، ومزاجه، وآفاقه الذهنية، ومصالحه المادية والمعنوية. وهذا المنظور يؤدي إلى القول بتنوع تجليات الإسلام في التاريخ، بل تناقضها أحيانا. إذن أين هو المشترك بين المجتمعات الإسلامية عبر الزمان والمكان؟ وما السبيل إلى صياغة ميثاق للتفاهم والتسامح في حياتها؟

□ إن القول بتنوع تجليات الإسلام في التاريخ ليس من باب ما نحبه أو نكرهه. هو واقع يشهد به كل ملاحظ لصيغ التدين العديدة عند المسلمين في الماضي والحاضر. هل يستطيع أحد أن ينكر، على سبيل المثال لا الحصر، الفروق بين إسلام الخاصة وإسلام العامة، وبين إسلام «أهل السنة» وإسلام «الشيعة»، وبين الإسلام في أندونيسيا والإسلام في السنغال؟ أليس كل المنتسبين إلى هذه الصيغ من التدين وغيرها مسلمين، رغم اختلافاتهم العميقة أحيانا، والطفيفة أحيانا أخرى؟ إن ما يجمعهم رغم ذلك هو النواة الصلبة التي محورها الإيمان بالله الواحد وبنبوة محمد في الدرجة الأولى، ثم هو في درجة ثانية ما رسخته السنة الثقافية العربية ـ الإسلامية بسائر تعابيرها وتجلياتها، زمن ازدهار الحضارة التي يعود الفضل في سيادتها إلى هذا الدين. فلهذه السنة التأويلية، كما تشكلت في التفسير القرآني، وعلم الكلام، والفقه وأصوله، وفي التصوف، والأخلاق، والسير، وغيرها، امتداد في الزمان والمكان، يعود إلى الشعور بالانتساب إلى نفس الأمة، رغم الحواجز اللغوية، والعرقية، والتاريخية، والجغرافية، والسياسية، وما إليها.

على أن العامل الجديد الذي طرأ على المجتمعات الإسلامية منذ أن صدمتها الحداثة الغربية هو، بالإضافة إلى مظاهر التنوع الموروثة، تواجد أصناف لها بهذه الحداثة صلات متفاوتة. فمن المسلمين من بقي على إسلامه، ولكنه منخرط في منطقها، مساير لمنجزاتها، مستوعب لمتطلباتها، ولا سيما ما تعلّق منها بالجانب المعرفي

الذي حققت فيه قفزات عملاقة. ومنهم من بقي يعيش بذهنه في الماضي، فلم تؤثر فيه إلا تأثيرا طفيفا، يظهر في عدم إنكاره في الغالب لمنجزاتها المادية التي توفر له الرفاه، مع الإعراض عن شروط إنتاجها. وهذه الفئة يتسرب إليها التغريب عن غير وعي لأنها تعودت على التقليد، فهي تقلّد ما تظن أنه من مقتضيات الدين لمجرد أنها ورثته عن الآباء والأجداد ـ وما هو كذلك في حقيقة الأمر، لأن لكل جيل تمثله للماضي، ولا يمكن له أن يستعيد من ذلك الماضي إلا الصورة التي رسمها له ـ، وهي تقلّد في الآن نفسه الغرب بحكم الضرورة، إذ هي تعيش في ظل حضارة غازية تفرض نفسها فرضا في كل نواحي الحياة. وبين هذه الفئة وتلك أصناف تتفاوت درجة وعيها، وتحاول الترميق ما استطاعت، لتوفق بين المتناقضات، وتقارب بين المتباعدات.

على ضوء هذه المعطيات يكون من باب الوهم التعويل على ميثاق ما للتفاهم والتسامح. الحل لا يمكن أن يكون آنيّا، وبمبادرة ذات صبغة مثالية، إنما هو في العمل الدؤوب على تحديث المجتمعات الإسلامية، تحديث شاملا لكل مظاهر الحياة: في تعصير نمط الإنتاج، وفي إنشاء بنية تحتية صلبة، وفي حياة سياسية ديمقراطية، وفي تعليم يشجع على اكتساب الروح النقدية وروح المبادرة، وفي إعلام تعددي حر، وبعبارة موجزة، في عقلنة التفكير والسلوك. وفي اعتقادنا أن هذا التحديث الذي يسمح بالإسهام في الحضارة الراهنة وبتوجيهها والتأثير فيها ليس منافيا لما جاءت به الرسالة المحمدية، بل بالعكس هو منسجم مع مفهوم ختم محمد للنبوة، وفتحه المجال للإنسان كي يعوّل على طاقاته الذاتية، دون الالتجاء، كما كان الشأن قبل ذلك، إلى قوى غيبية تتحكم في مصيره، ويتكئ عليها في كل صغيرة وكبيرة. فختم النبوة معناه أن يتحمل الإنسان مسؤوليته كاملة، وبدون وصالة من طرف ما، أيّا كانت الذرائع التي يقدمها. المسلم الحق هو الذي يختار في شأن دينه عن بيّنة، ويقبل النتائج المترتبة على اختياره الحر، أما إن لم يكن كذلك، وكان متخليا عن حريته ومسؤوليته، خاضعاً للرقابة الاجتماعية عن غير اقتناع بما تفرضه، فسمّه مسلما جغرافيا، أو منافقا، أو ما شئت من الأسماء، لكن لا يجوز لك بحال أن تعتبر أنه مكرّم من الله، مستجيب لنداء الوحي.

صحيح أن هذه الحرية لها ثمنها، وأنها يمكن أن تنحرف، ولكن المجتمعات البشرية قادرة دوما على خلق التوازنات الضرورية لبقائها، وعلى تعديل ما يطرأ عليها من تطرف وانحراف. فلا خوف إذن على الانسجام الاجتماعي الذي غُلّب في التاريخ الإسلامي على حرية الأفراد، حتى ساد تفضيل الظلم على الفتنة، فلم يتحقق العدل، ولم تُتجنب الفتنة، وتوالت مظاهر الاستبداد والتمرد في حلقات متشابهة. إن المنظومة التي أنشأتها أجيال من المسلمين متعاقبة كانت صالحة للمجتمعات التقليدية، ولها مثيلاتها في سائر المجتمعات غير الإسلامية القديمة، وقد ظهرت الآن حدودها، وبانت عدم صلاحيتها للأوضاع المستحدثة في الغرب أولا، ثم في سائر أنحاء المعمورة، ولذا يتعين البحث بكل جرأة عن بديل جذري لها، يضمن الوفاء المزدوج لمبادئ الدين ـ لا لتأويلاته الحرفية التاريخية ـ ولقيم الحداثة. وبذلك تقضي الحرية على رواسب الذهنية التكفيرية ومخلّفات محاكم التفتيش، ولن يكن إذ ذاك مجال لكي تنتصب مجموعة شبه كنسية ناطقة باسم الإسلام ومترجمة عن الإرادة الإلهية، على أساس أنها مكلّفة في نفسها وفي غيرها، بينما عامة المؤمنين مكلّفون في أنفسهم فقط، ولكي يُقصى من هذا التكليف عمليا، وحتى نظريا إلى حد ما، نصف الأمة الذي تكونه النساء، وهنّ اللاتي درج أسلافنا في إجماع رهيب على اعتبارهن ناقصات عقل ودين، وشكّوا حتى في دخولهن الجنة.[٢]

○ **تحفل مجتمعاتنا بملابسات وحمولة تراثية إقصائية، تفضي إلى سوء تفاهم، وغياب الاستعداد النفسي والذهني لقبول ما في الرأي المخالف من وجاهة، بل تفضي في أغلب الأحيان إلى شطب الآخر، وإضفاء الإطلاقية على ما هو بطبيعته نسبي. ما هو نوع التأويل الذي يمكّننا من تجاوز المواقف الإقصائية، وقبول الآخر والتعايش معه، من دون عقد موروثة؟**

□ لا أتردد في اعتبار القراءة التاريخية ـ بالمناهج الحديثة بطبيعة الحال، وجنبا إلى

---

(٢) انظر في هذا الصدد رسالة السيوطي، إسبال الكساء على النساء.

جنب مع تغيير الظروف المادية والفكرية التي ألمحنا إليها ـ هي الكفيلة بإحلال النسبي مكان الإطلاقي. ولا ننسى أن التأويل هو قراءة للنصوص متفاعلة بشكل أو بآخر مع الظروف التي يتم فيها، بل من الباحثين من يربط بين التأويل، والتبرير، والشرعنة، فيعتبر أن التأويل هو بصفة ما تبرير لأوضاع اجتماعية اقتصادية سياسية تقتضيه، وإضفاء للمشروعية عليها، فإذا كانت هذه الأوضاع مستجدة فإنها تولّد لا محالة ما به يبرر الجسم الاجتماعي عن طريق منظريه هذه المستجدات. وربما كان في هذا الموقف بعض الغلو، ولكن فيه بعض الصحة، إذ هو يدل على عدم وجود منهج واحد في التأويل صالح لكل زمان ومكان، بل له منهج علمي بأتمّ معنى الكلمة يفرض نفسه على كل المشتغلين بهذه العملية.

ويجد التنبيه من جهة أخرى إلى أن الثقافة التقليدية ستبقى لمدة طويلة مؤثرة في مواقف المسلمين تجاه الغير، ولذا فإنه من باب الوهم الاعتقاد بأن المواقف الإقصائية ستُمحى في القريب العاجل. لكن المشكل في العالم الإسلامي مزدوج: يتمثل من ناحية في المسافة التي ما انفكت تزداد بين النظرية والواقع، فتقتضي النظرية أن الآخر في وضع يسمح بإخضاعه طوعا أو كرها لحكم الإسلام، بينما يفيد الواقع أن هذا الآخر هو أربعة أخماس البشرية، وان فيه نسبة هامة تمتلك من أسباب القوة ما يجعلها غالبة سياسياً، وعسكرياً، واقتصاديا، وحتى ثقافيا، وقادرة إذن على إملاء شروطها على المسلمين. ويتمثل من ناحية ثانية في أن المواقف الإقصائية ليست مقصورة على فئة هامشية في المجتمعات الإسلامية، بل هي تحتل منها المركز ووسط الميدان، فهي بهذه الصفة عائق حقيقي امام التفاعل الإيجابي مع الآخر، والاستفادة منه على جميع الأصعدة. وهو عائق خطير، لأنه منغرس في نفسية المسلمين، ويعسر استئصاله. ولعله لن يضعف إلا بمرور الزمن، وبفعل العولمة الزاحفة في شتى مظاهر الحياة، والتي من شأنها أن تؤدي، بواسطة تقليص المسافات بين البشر، والتنميط المتسارع لكل الحاجيات الأساسية، من مأكل وملبس ومسكن، فضلا عن المقروء والمسموع والمرئي، إلى التقريب بين السلوكيات والعقليات.

وعلى صعيد آخر، تفرض علينا الواقعية أن لا نأمل في زوال العقد والمركبات

زوالا تاما، فالإنسان لا يستطيع أن يحيا بدونها، وهي مكوّن من مكوناته الأساسية. المطلوب هو بث الوعي بها، وبأسبابها القريبة والبعيدة، على أساس أن هذا الوعي هو الكفيل بتجاوز سلبياتها، والتغلب على العقبات التي تضعها في سبيل الإبداع، والتعامل في المستوى النفسي بنديّة مع الآخر. على أن إعادة الثقة إلى النفوس لا تحصل بالتعليم، وبصفة إرادية فحسب، فلابد من وجود قدر أدنى من الركائز المادية ـ الاقتصادية في المقام الأول ـ التي تدعم هذا التوجه.. وبعبارة أخرى فالصعوبة كل الصعوبة هي في كسر هذه الدائرة الجهنمية التي تجعل التنمية رهينة توافر الشروط النفسية، وتجعل هذه الشروط النفسية ذاتها رهينة توافر التنمية بمختلف أبعادها. فالمسلمون مطالبون نتيجة لذلك بالعمل على مختلف الواجهات في نفس الوقت، وهو ما يبعث شعورا بالإحباط لدى الذين يرغبون في التغيير السريع. ومهما كان الأمر فنحن أميل إلى اعتبار الزيادة في الإنتاج، وإحكام توزيع ثمراته في ميادين تشييد البنية الأساسية العصرية، والتصنيع، والصحة، والتعليم والبحث العلمي، والتنمية الاجتماعية، وإطلاق الحريات السياسية، أقرب إلى بلوغ الغاية المرجوة في تطوير الذهنيات من العكس، أي من التركيز على مقاومة ما تراه النخبة من نقائص في مجال التفكير والسلوك، بغية تحسين مستوى المعيشة، والقضاء على التخلف بالنسبة إلى الأمم الراقية بمعايير الحضارة الراهنة.

○ لم تفلح المواقف الحديثة للإسلاميين في الارتقاء إلى مستوى المقاربة الجدلية، وبقيت نظرتها إلى التاريخ نظرة سكونية، وغاب من أفقها المنظور الديناميكي، وما زالت باقية في براثن التفكير الثنوي. ما هي أبرز هذه المواقف؟ وما هو تقويمكم لها؟

□ مقاربة الإسلاميين، أو بالأحرى الإسلامويين، لقضايا الدين عموما، وبالخصوص ما اتصل منه بالمجتمع، مقاربة تقوم على ثنائية الخير والشر، في غير ما علاقة بظروف نشأة هذين المعيارين أو هاتين القيمتين. وفي هذا المنظور فإن كل المسائل التي يطرحونها تخضع لما يمكن تسميته فعلا بالتفكير الثنوي.

ولعل قضيتي الحكم والمرأة من أبرز هذه المسائل. في ميدان الحكم يطغى على الإسلامويين الحنين إلى عصر ذهبي، عصر الخلافة الراشدة هو في الحقيقة أبعد ما يكون عن المثالية التي يسبغونها عليه. وبصرف النظر عن حقيقة سلوك الأشخاص الذين ارتقى بهم المتخيّل الى مستوى الأبطال الميثيين، فإن الظروف التي عاشروا فيها أبعد ما تكون عن ظروف عصرنا الراهن، لا من الناحية الديمغرافية فقط، بل كذلك من النواحي السياسية الدولية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية. وإذا ما اعتبرت ممارستهم للحكم ممثلة للخير المحض، وممارسة معارضيهم في الداخل والخارج عنوان الشر المحض كذلك، فإنه يعسر عليك إيلاء هؤلاء الأبطال منزلة بشرية تاريخية يكونون بمقتضاها عرضة للأهواء وأخطاء التقدير، ومتفاعلين مع الإكراهات العديدة التي أملتها ظروفهم.

إن المنظور الديناميكي هو الذي يسمح بتجاوز القوالب الجاهزة، وبالتفكير على أساس الجدلية المستمرة القائمة بين الواقع والمثال، أي على أساس الحركية الفعلية التي تميّز كل الاختيارات التي يقوم بها البشر بحسب مصالحهم وموازين القوى الموجودة في بيئتهم، وهو ما يعيدنا إلى مسألة الإطلاقية والنسبية التي هي في نهاية المطاف الفيصل بين التفكير القديم والتفكير الحديث.

نفس الأمر ينطبق على النظرة إلى المرأة. يكفينا في هذا المجال الاستشهاد بنصين سابقين للإسلام:

١ـ يؤكد أحد القوانين الآشورية المنسوبة إلى الملك تيقلاث فالازار الأول (١١١٢ ـ ١٠٧٤ ق م، أي نحو الثمانية عشر قرنا قبل الدعوة المحمدية) على أن «النساء الحرائر [...] اللاتي يخرجن الى الشوارع يجب عليهن تغطية رؤوسهن، وكذا الشأن بالنسبة الى بنات الرجال الأحرار[...] فينبغي أن يكن محجبات، وكذلك الخليلة التي تذهب إلى الشوارع مع سيدتها فينبغي أن تكون محجبة [...] أما العاهر فيكون رأسها مكشوفا. ومن يرى عاهرا محجبة يوقفها [...]. والإماء لا يكن محجبات، ومن يرى أمة محجّبة يوقفها».

٢ـ وفي الأدبيات المسيحية المقدسة يقول «الرسول» بولص في رسالته الأولى الى

الكورنثيين: «رأس المرأة هو الرجل [...] وكل امرأة تصلّي أو تتنبأ ورأسها مكشوف فإنها تشين رأسها، لأنها إنما تكون كما لو حُلِق شعرها. لأن المرأة إن لم تتغط فليقص شعرها، وإن كان عيبا على المرأة أن يقص شعرها أو يحلق فلتتغط. فإن الرجل لا ينبغي له أن يغطي رأسه، إذ هو صورة الله ومجده أما المرأة فهي مجد الرجل [...] ولم يُخلق الرجل لأجل المرأة بل المرأة لأجل الرجل، لذلك ينبغي للمرأة أن يكون لها سلطان على رأسها من أجل الملائكة».

لكأنك وأنت تقرأ القانون الآشوري تقرأ عن ضرب عمر بن الخطاب للإماء اللاتي يحتجبن، فالحجاب في الحالتين هو عنوان المرأة التي تكون في عصمة رجل في الحاضر أو في المستقبل (كما هو الشأن بالنسبة إلى الفتيات)، أما في الطريق العام فالمرأة غير المحتجبة هي إذن امرأة عمومية. دونية المرأة ينظّر لها بولص بأنها خلقت لأجل الرجل لا العكس.

لكن المتأمل في هذين النصين، والمقارن بينهما وبين النصوص الاسلامية، سيتبين بالضرورة ارتباط دونية المرأة بمعايير أخلاقية، لم يعد لها مكان في عصرنا. لقد أزيل فيه الرق، وخرجت المرأة الى الحياة العامة، لتعمل جنبا إلى جنب مع الرجل. فإذا ما بقي الإسلامويون يفكرون على أساس ثنوي، فمعنى ذلك في هذه القضية أنهم لا يراعون ما طرأ على البشرية من تحولات عميقة، ويبقون يفكرون على أساس الخير المحض، المتمثل في غياب المرأة عن الحياة العامة، والشر المحض الذي يدل عليه خروجها للحياة العامة. وقس على ذلك سائر المسائل التي يرونها من مستلزمات الدين، ولا يعون بأبعادها التاريخية المتطورة. ولنقل بعبارة موجزة إنهم يبقون في مستوى النصوص التي حفظوها بتأويلاتها المتعارفة، ولا ينظرون إلى الرهانات الحقيقية التي تكمن وراءها.

○ **في عصر ثورة الاتصالات، وتحديات العولمة الثقافية والإعلامية، هل يبقى معنى للقول بهويات نقية، أم إن الهوية في عصرنا هذا مركبة مزدوجة ملبّسة؟ وبالتالي كيف يتاح لمجتمعنا أن ينجو من أوهام الهوية**

وملابساتها، ليصوغ أسئلته ومقولاته ومفهوماته في إطار يواكب الحياة وتحولاتها؟

□ يحسن بنا بهذا الصدد أن ننتبه إلى أن خطاب الهوية في الغرب هو خطاب أقصى اليمين، المعروف برجعيته وتطرفه في المحافظة، وبعدائه للعرب واليهود، ولغير الأوروبيين عموما. وهو في العالم العربي والإسلامي خطاب الفئات غير المندرجة في حركة الحداثة، والشاعرة بأنها مهددة في ما تعتبره ثوابت شخصيتها، وبالذوبان في أنماط الحياة والتفكير السائدة في الغرب، أي لدى الأعداء التاريخيين الذين تسند إليهم بالمناسبة كل النوايا الخبيثة، والمؤامرات الدنيئة. والرابط بين دعاة الهوية هنا وهناك هو الخوف من المستقبل، والاحتماء بالماضي، أو على الأصح بتمثلاته بعد أن تطرح منه كل السلبيات.

على أن القول بهويات نقيّة ليس جديدا، كما أن النظر إلى الهوية بصفتها مركبة مزدوجة ملبّسة لا صلة له بثورة الاتصالات، وبتحديات العولمة الثقافية والإعلامية، إلا من بعيد، والأحرى أن نبحث عن علاقة الموقف الأول بفترات الجزر الحضاري، وعن علاقة الموقف الثاني على عكس ذلك بفترات المدّ الحضاري. هكذا كان المسلمون في بداية الامبراطورية التي أقاموها، وطيلة القرون الأربعة الأولى على الأقل، لا يستنكفون من الأخذ عن الآخرين، ويتبنون بدون مركبات ما يجدونه عند غيرهم، من لباس وطعام وسلوك، وبالخصوص ما لم يكونوا يعلمونه من المعارف الفلسفية والعلمية والإدارية والفنية. لم يشعروا وقتها بأن ما يستعيرونه من المخالفين لهم في الملة مهدد لهويتهم، فوظّفوه لدعم هذه الهوية وإغنائها. انظر إلى الجاحظ وهو يشدو بفضل التراكم المعرفي، ويدعو إلى اغتنام فرصة صلاح الدهر في عصره: «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا. على أنّا وجدنا من العبرة أكثر مما وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر مما وجدنا. فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، وما يمنع الناصر للحق من القيام بما يلزمه، وقد أمكن القول، وصلح الدهر، وخوى نجم التقية، وهبت ريح العلماء، وكسد العيّ والجهل، وقامت سوق البيان

والعلم؟»[٣]. هل ترى أثرا في هذا القول للخوف على الهوية الإسلامية من الأفكار الوافدة، أو دعوة إلى الرقابة عليها والاحتراز منها، على غرار ما تسمع اليوم من التشنيع على كل فكر نيّر، بدعوى مسّه بثوابت الأمة؟ وقارن موقف الجاحظ بالموقف القار في مصنفات عصور الانحطاط والركود، وهي ترى العلم قد اكتمل، وفي كل جديد بدعة، «وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار».

إن الاعتراض الذي ينبغي أن يواجه به المدافعون عن الهوية الثابتة هو التالي: إن كان قياسكم للجسم الاجتماعي على الفرد فلكل شخص أكثر من هوية واحدة. فله هويات مختلفة، باعتباره ابنا، أو أبا، أو أخا، أو زوجا، أو جارا، أو صاحب مهنة، الخ، وأخرى متنوعة بتنوع الانتماءات، إلى دين، وإلى فرقة، وإلى وطن، وإلى لغة، وإلى تاريخ، إلى غير ذلك من الأوضاع التي لا تلغي فيها هوية ما الهويات الأخرى بقدر ما تتضافر في تكوين شخصيته الفريدة ذات الأبعاد المتجددة. وإن كانت نظرتكم إلى الجسم الاجتماعي في ذاته فهل وجد عبر الزمان والمكان شعب واحد ـ أو أمّة من الأمم ـ لم يمر بأطوار متعاقبة تغيّرت فيها نظرته إلى الحياة، ومؤسساته المجتمعية، وقيمه وأخلاقه، وطرق عيشه، وعلاقاته بالآخرين؟

ثم هل ترغبون في أن تكون هذه الهوية التي تزعمون ثباتها هوية أسلافكم، وقد أدت بوضوح إلى الضعف والهوان والاستعمار الأجنبي؟ أليس الأجدى أن تبحثوا لكم، بمراجعة جذرية لمسلّماتكم، عن هوية تضمن الرقي والتقدم والمناعة بمقاييس عصركم، حتى لا يرمى بكم في زبالة التاريخ، وحتى لا ينطبق عليكم قول المتنبي «وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم»؟

أما السبيل إلى النجاة من أوهام الهوية فليست معزولة عن سبل التخلص من معوقات التنمية البشرية والمادية بمعناها الشامل، أي بلوغ مرحلة الإسهام بندّية في إنتاج الحضارة، سواء في مجال المعرفة، أو في مجال المنجزات المادية. إن أقوى أنصار الهوية الثابتة هم الجهال، والمرضى، والفقراء، وكل من بقي يعيش بوسائل

---

(٣) الحيوان، ج ١، ص ٨٦.

الماضي، وبعقلية الماضي، ويقيننا أن منظري هذه الهوية سيضطرون حين تتغيّر ظروف السكان نحو الأفضل إلى التخلي عن ما يغذي الأوهام والهروب من مواجهة مشاكل الواقع بكل جرأة.

○ **تطغى في خطاب الإسلاميين نزعة ايديولوجية حادة، تمارس إكراهات معرفية شتى، وتغيب فيها روح التأمل والتفكير الحر الجاد، الذي يعاين المشكلات ويحللها ويدرسها بعناية وتأمل، وبموازاة ذلك ترفض قطاعات عديدة منهم أية محاولة لإثارة استفهامات معمّقة حول التراث والاجتماع الإسلامي. ما هي أزمات الخطاب الإسلامي المعاصر؟ وما هي منابعها؟ وكيف تستشرفون مستقبل هذا الخطاب؟**

□ ربما وضعت أدلجة الدين وتسييسه في مقدمة الأسباب التي تفسر ما سميته أنت بأزمات الخطاب الإسلامي المعاصر، وأفضل أنا تسميته بمآزق الخطاب الإسلاموي، إذ الأزمة عادة عابرة، والمآزق بنيوية ملازمة لطبيعة هذا الخطاب، ولا يمكنه تجنبها إلا إذا تخلّى عن خصوصيته، أي إلا إذا عدل عن تجييش العاطفة الدينية ـ عن وعي أو عن غير وعي وبحسن نيّة أو بسوئها ـ لبلوغ مآرب ذات صبغة نفعية عاجلة، سياسية كانت، أو اجتماعية، أو مصلحية ضيّقة. ماذا يعني الدين بالنسبة إلى أصحاب هذا الخطاب؟ هو مجموعة من الشعارات، وقائمة من الأوامر والنواهي، وهذا ليس دينا، هو سياسة واجتماع. الدين الحق هو ما يوفر للإنسان معنى لمبدئه ومصيره ومنزلته في الكون، هو ما يمكّنه من الارتقاء من المرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسان المفكر، الحر، المسؤول. هكذا فهم معاصرو الأنبياء الذين استجابوا لرسالاتهم ما دُعُوا إليه، وهكذا فهم كبار المفكرين والمتصوفة في الإسلام وفي غيره دينهم، «نازعوا الحق بالحق للحق»، على حدّ عبارة عبدالقادر الجيلاني، ولم يكونوا دعاة نفوذ وباحثين عن مال أو جاه زائف. لم يطالبوا الناس بأن يكونوا لهم أتباعا وأبواقا، لأن الإنسان الجدير بهذا الاسم لا يركن الى الكسل الذهني، بل يواجه مشاكله الوجودية والعلائقية بروح المسؤولية.

قد يقول قائل: إن ما تصفه ليس متاحا لعامة الناس، وهذا صحيح، بل هو علة التدني في الفكر والشعور الدينيين، ففي مجتمعات تنتشر فيها العاهات الاجتماعية، من أمية، وفقر، ومرض، وبطالة، وتسلط في العلاقات الأسرية والسياسية، وأمثال ذلك، وتحتاج إلى شرعنة مؤسساتها بواسطة الدين، لا يمكن للمرء أن ينتظر سوى مراعاة غرائز الناس البسطاء، ومستوى تفكيرهم المحدود. أما المجتمعات الديمقراطية فهي التي تسعى إلى الارتقاء بتفكير أفرادها، ولا تدغدغ الأحاسيس للإبقاء على مصالح الفئات المستأثرة بالسلطة، أيا كان مصدر هذه السلطة وشكلها. وما أبعد مجتمعاتنا عن روح هذه الديمقراطية! وليس المطلوب بطبيعة الحال أن يصبح كل الناس متخصصين في شؤون الدين، فهذا مناف لقواعد العمران الأولية، ولكن المطلوب أن تظهر إلى الوجود مجموعة من العلماء، المتشبعين في الآن نفسه بالإنتاج الإسلامي، وبالإنتاج الفكري في أحدث تجلياته، حتى يتمكنوا من تقديم الدين بلغة العصر ومفاهيمه. فإذا ما انتشرت نتائج تفكيرهم على نطاق واسع، وفرضت نفسها على وسائل الإعلام الجماهيرية، فإنها لابد أن تسهم في تطوير الأفكار الموروثة والسائدة نحو الأفضل والأكثر ملاءمة لمتطلبات العصر المعرفية. ولن يحصل ذلك إلا في مناخ من حرية التعبير والحوار، والتلاقح والصراع السلمي، بعيدا عن التكفير والاتهام والإقصاء.

أما الخطاب الصادر عن الإسلامويين التقليديين، أو ذاك الذي يروّجه الإسلامويون الحركيون، فلا مستقبل له بالتأكيد إذا ما توفرت شروط الوعي التي أشرنا إليها، إذ هو لا يعشش بداهة إلا في أذهان المغفلين، وذوي التكوين المبتور الخارج عن الزمان، ولا يجد رواجا إلا حيثما يكون الخواء الديمقراطي، والبؤس المادي. وقد يكون للعوامل الخارجية تأثير ما في ترشيد هذا الخطاب، وتوجيهه نحو العقلانية والتقدمية، إلا أن العوامل الداخلية وحركة المجتمعات الذاتية أهم في نظرنا على المدى المتوسط والطويل من التأثيرات الخارجية أيا كان وزنها، فـ«إرادة الحياة» أقوى من عناصر الانحراف أو الجذب إلى الوراء، وللحياة قوانينها وسننها الكونية التي تتعارض مع كل ما يعطّل الحركة ويقود إلى الموت، ينطبق هذا على الأفراد مثلما ينطبق على المجتمعات. فهل ستكون إرادة الحياة لدى المسلمين أقوى من الانسياق البطيء نحو

الموت؟ المستقبل وحده هو الكفيل بتوفير الإجابة عن هذا السؤال، وفي انتظار ما ستسفر عنه الأيام ليس هناك ما هو أكد من العمل، ومن النضال على كل الجبهات في سبيل الغد المنشود، بدون استسلام لدواعي اليأس والإحباط، وما أكثرها!

○ لم يشذ الإسلام عن سائر الأديان، من حيث الخضوع لمقتضيات المأسسة، وقد تمثلت المأسسة في سيرورات تاريخية مختلفة، وأفضى ذلك إلى انحراف الدعوة عن أهدافها بفعل هذه المأسسة. ما هي أبرز هذه السيرورات؟ وكيف تمثل انحراف الدعوة تاريخيا؟ وما هي آثار السيرورات في المجهود النظري الذي بذله العلماء لتجسيدها في مختلف مجالات الفكر الإسلامي؟

□ ظاهرة المأسسة في التاريخ الإسلامي ليست ظاهرة شاذة في تاريخ الأديان، فكل دين محتاج إليها، كي يستطيع الانخراط في التاريخ في ظل البنى الاجتماعية والفكرية السائدة في عصور ما قبل الحداثة. وهي تتمثل أساسا في ثلاث سيرورات كبرى، وقد تكون متزامنة، وقد تسبق إحداها الأخريين، وتكون سيرورة ما أهم في نطاق دين معين من غيرها. من ذلك مثلا أن تحديد مفهوم موحد للعقيدة وفرضه على المؤمنين أهم في المسيحية منه في الإسلام، وعلى خلاف ذلك فتوحيد الطقوس والعبادات من المهام التي اعتنى بها رجال الدين في الإسلام أكثر من اعتناء الكنيسة بها. على أن هذا التفاوت في الأهمية لا ينفي بحال التفاعل والتكامل بين سيرورات التميز عن الآخرين، وضبط كيفيات العبادة، وتحديد محتويات الاعتقاد. ولا عبرة في هذا المستوى بما يوجد في النصوص التأسيسية، إذ قد تتجاوز هذه النصوص ويُلتجأ إلى نصوص أخرى بديلة، تكتسب بمرور الزمن القداسة والبداهة اللتين ترسخان في الضمير رسوخا تصعب زحزحته، ويكون للإلف والعادة من التأثير في النفوس ما لا يكون للنصوص إلا بتأويل تبريري مخصوص.

هكذا، بالنسبة إلى السيرورة الأولى، تم اعتبار الختان ضرورة للمسلم، رغم أنّه غير مذكور في القرآن، ولم يرد في السنة إلا عرضا، وتميّز المسلمون عن أتباع الديانات

الأخرى بضروب من اللباس الخاص بالمرأة وبالرجل، ومن السلوك في الحياة اليومية، وبمناسبة الأعياد والاحتفالات العمومية، ومن المراسم المتّبعة عند الولادة والزواج والموت، وما إلى ذلك من المظاهر التي يعرف المسلم بواسطتها مباشرة وبدون دليل إضافي أن الآخر مشارك له في الملة أو مخالف.

واقتضت السيرورة الثانية، وهي مرة أخرى غير معزولة عن السيرورتين الأخريين، أن لا تُترك الحرية للمسلم في أداء طقوس العبادة، بالشكل الذي يرتضيه. ولذلك اعتُبر النص القرآني غير كاف في الدلالة على عدد الصلوات وكيفيات أدائها، أي إن المسلمين رشحوا أنفسهم للترجمة عن الإرادة الإلهية حين سكت النص في هذا المجال، ولم يكن يخطر ببالهم أن هذا السكوت مقصود. واعتُبر التخيير بين صوم رمضان وإطعام المساكين منسوخا بالإجماع، مثلما حُدّدت مقادير الزكاة على أساس الإنتاج الزراعي المتاح حينئذ، وضُبطت مناسك الحج في أدق تفاصيلها، مما هو معروف في كل المدونات الفقهية على اختلاف المذاهب في أمور ثانوية. وأصبح الالتزام بهذه الطقوس الموحدة مكونا أساسيا لما هو معروف من الدين بالضرورة، حسب العبارة المتداولة في الأبيات الإسلامية قديما وحديثا.

أما السيرورة الثالثة فهي التي يمكن بها فهم المكانة التي احتلتها السنة النبوية، سواء كانت مرويّة بسلاسل الإسناد الموثوق بها عند أهل السنة، أو تلك المدونة في المرويات عن أئمة الشيعة. فلم يعتن المسلمون بالاقتداء بمنهج الرسول، أو بالسير على خطاه، بحسب ما تمليه ظروفهم، بقدر ما اعتنوا بالتقليد الحرفي لأقواله وأفعاله وإقراراته. وهي نفس السيرورة التي تفسر تعديل الصحابة تعديلا مطلقا، وتمثل الوحي على أنه إملاء لم يكن للرسول فيه سوى دور الوعاء السلبي وحسب، والمماهاة بين عناصر كانت في الأصل متغايرة، مثل الكتاب، بما هو الحافظ عند الله لكلامه، والقرآن، بما هو الخطاب الشفوي الذي بلغه الرسول، والمصحف، بما هو تدوين لهذا الخطاب.

ومن الواضح ان السيرورات المأسسة قد التبست التباسا عميقا بمقتضيات الدين، حتى أضحى من العسير الفصل بينهما، وبات من الضروري بذل مجهود جبّار لاختراق

طبقات التأويل التاريخية الداعمة لهذا الالتباس، قصد بلوغ مرامي الرسالة المحمدية، والتمييز بين ما هو من مقاصدها الأساسية، وما هو مما أملته الظروف التي ظهرت فيها، وقابل للتجاوز بما يحفظ تلك المقاصد. وبهذا يعود الإسلام إلى أداء وظيفته الطبيعية في إضفاء المعنى على الوجود، وفي توجيه السلوك الإنساني الحر والمسؤول نحو الخير والرحمة والسلام، والتعمير وبناء المجتمع الأفضل في عمل لا ينتهي.

وتنبع هذه الضرورة من التقدم الذي حققته علوم الإنسان والمجتمع، فخلّصت الفرد من براثن الاستلاب الذي كان واقعا فيه طيلة قرون وقرون، وكشفت القناع عن الطبيعة البشرية النسبية للمؤسسات الاجتماعية والثقافية، بعد أن كانت ذات صبغة متعالية ومصونة عن النقد والمراجعة. ولهذا السبب بالذات لا نخشى التأكيد بأن جهود الأجيال المتعاقبة من الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والمفسرين والمحدثين وعلماء الدين عموما، كانت مستجيبة لمتطلبات مجتمعاتهم، ومتناغمة مع مستوى المعرفة البشرية في عصرهم، إلا أنها لا تلزمنا اليوم في شيء، وقد بدّلت الأرض غير الأرض، وأصبح ما يفصلنا عنهم في نظم الاجتماع وطرق التفكير أكثر مما يجمعنا بهم. فالمجهود النظري الذي بذلوه لعقلنة الإيمان، وتطبيق الدين في الواقع المعيش، إنما قاموا به مستنجدين بالوسائل التي ورثوها من البيئة الشرق أوسطية، بحضاراتها وأديانها المتعاقبة، واكتسبوها من الفلسفات الهندية والفارسية واليونانية القديمة. بينما وسائلنا اليوم مستمدة من المنهج الاختباري التجريبي، ومن اطلاعنا الأشمل والأوسع والأعمق على الثقافات البشرية المتنوعة، وامتلاكنا لإدراك أدق لشتى الوقائع والظواهر الاجتماعية والطبيعية. ولسنا مخيرين في استعمال هذه الوسائل الحديثة، أو الإعراض عنها، لأنها تلاحقنا في كل منحى من مناحي حياتنا الراهنة، ويستحيل علينا العيش بدونها مهما حاولنا واجتهدنا. ويبقى الفارق الجوهري بين ذوي الثقافة التقليدية وذوي الثقافة الحديثة في درجة الوعي بهذا المعطى، واستخلاص النتائج المترتبة عليه، أولئك مطمئنون مشبعون نفسيا، ويتشبثون بالوثوقية التي درجوا عليها، فلا يحرجهم ما في التراث من تناقض، واختلاف، وانتقاء، تُغيّب فيه عناصر، وتُضخّم أخرى، وهؤلاء أصحاب موقف استفهامي، لا يسلّم بالأمور إلا عن اقتناع عقلي، وبعد الفحص والمراس والمقارنة، ويكون ديدنهم

الاستعداد الدا ئم لمراجعة ما يتبين خطله أو ضعفه.

○ **السلوك الإقصائي يستدعي سلوكا إقصائيا مماثلا أو زائدا، فقد كان أتباع كل فرقة في التاريخ الإسلامي يرون أنهم أحرى من سواهم بمعرفة الحق، وكانت الفتاوى من الأسلحة التي تداولها أتباع الفرق لتصفية خصومهم. ما هو تقويمكم لنزعات الإكراه في التراث والاجتماع الإسلامي؟ وما هو أثرها في إعاقة مسار تطور الفكر الإسلامي واستجابته للاستفهامات المتنوعة؟**

□ لاشك أن الإكراه عموما، وبأي موضوع تعلّق، سلبي من كل الوجوه. وسلبياته في مجال الدين أخطر وأبعد مدى. ولم يكن القرآن لينص صراحة على أنه «لا إكراه في الدين»، بدون تحديد لكونه متعلقا بمن نشأ على الإسلام وخرج منه، أو بمن نشأ على دين آخر، لو كان للإكراه مكان في تعامل المسلم مع المخالف في العقيدة، فما بالك بمن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويخالف الأغلبية ـ أو بالأحرى الذين وكلوا أنفسهم للنطق باسمها ـ في صغائر الأمور أو في عظائمها. ولكن علماءنا ـ سامحهم الله ـ غلّبوا باستمرار مقتضيات الاجتماع، وما رأوه مصلحة الأمة، على مقتضيات صدق الضمير، وهذا أحد أهم الانحرافات التي انزلق فيها المسلمون عبر التاريخ. إلا أنهم، من جهة أخرى، معذورون في موقفهم هذا، لأن الفرد في الاجتماع القديم لم تكن له قيمة إلا ضمن المجموعة، ضيقة كانت مثل الأسرة والقبيلة والحي والقرية، أو متسعة مثل الشعب والأمة، أما في الاجتماع الحديث فقد أصبح الشخص ذا قيمة ذاتية غير قابلة للمساومة بكل المعايير. ولعل إحدى العقبات الرئيسية في سبيل تحديث الفكر الإسلامي أنه لم يستوعب بعد هذا القيمة التي أضحت للشخص، نظرا الى أن ظروف المسلم الحياتية لم تتغير بنفس النسبة التي تغيرت بها ظروف الغربيين الذين أنشؤوا الحداثة، واكتسبت قيمها لديهم صبغة البداهة أو كادت، لا سيما في علاقاتهم ببعضهم البعض.

وإن من دواعي فخر المسلمين، لو تدبروا تاريخهم، أنهم لم يمارسوا الإكراه تجاه

أهل الكتاب بالخصوص، وإن مارسوا الإقصاء نحوهم ونحو أتباع الفرق والمذاهب الإسلامية المخالفة. على أن الإقصاء كانت له مبرراته عندما كان المسلمون يحملون راية المدنية، وقد فقدوا الآن هذا السبق، وصاروا غير مخيرين في الإصغاء إلى الآخرين والأخذ عنهم. إن تطور تقنيات الاتصال، وسرعة وسائل النقل، والتبادل التجاري المتعاظم، وبصفة عامة كل الأوضاع التي فرضتها العولمة، جعلت من الانكماش على الذات سلوكا انتحاريا، فالجميع محتاجون إلى غيرهم، ولن يفوز في السباق نحو التفوق إلا من كسب معركة المعلومات، ولم يحتقر فائدة يجنيها حيث وجدت. إنه استعداد نفساني بالأساس، يتطلب الثقة في النفس، ونبذ المنطق التآمري الذي يرى الأعداء المتربصين في كل مكان. ومثلما تصح هذه القاعدة في ميدان العلوم الصلبة والتقنيات، تصح كذلك في الميدان الثقافي، وفي ميدان الفكر الديني بصفة أخص. فالأخذ والعطاء سمة الحياة، وما على من يعتبر ما عنده أفضل إلا أن يسعى إلى تقديمه على النحو المستساغ في منطق العصر. وهذا ما يحدونا إلى الاعتقاد بأن التحول من الموقف الإقصائي إلى الموقف المتفهم لا يتم بالدعوة والإرشاد بقدر ما يتحقق عندما تشيع الثقافة العصرية بين المسلمين، وتتطور نظم تعليمهم، فلا يبقون أسيري الماضي وحلوله، يرددونها ويحملونها من الأبعاد ما لا تحتمل، ويحاولون عبثا بثّ الحياة فيها، فلا هم ينجحون في استرداد ما فات، ولا هم يواكبون الثورات المعرفية الكبرى التي قلبت نظرة الإنسان إلى نفسه والى الكون رأسا على عقب، وفتحت أمامه آفاقا لم يكن يتصور إمكان وجودها مجرد التصور.

○ هناك حرص فائق في الحياة الإسلامية على الاقتداء بالسلف واتباع الآباء، ولم يقتصر ذلك على طبقة في المجتمع وإنما شمل الفقهاء وغيرهم من النخبة. ما هو أثر هذه الظاهرة في الفكر والاجتماع الإسلامي؟

□ هذه الظاهرة ليست خاصة بالمجتمعات الإسلامية. هي من خصائص المجتمعات التقليدية في نمط إنتاجها، أي المجتمعات الزراعية والرعوية والقائمة على الريع، ما قبل الصناعية عموما. الاقتداء بالآباء واتباع السلف هو القاعدة في كل تلك

المجتمعات قديما وحديثا، لأن طبيعتها تقتضي التقليد والمحاكاة، فليست فيهاحاجة إلى تطوير آلة الإنتاج باستمرار، وإلى الإبداع والاختراع واكتشاف المجهول، كما هو الشأن في المجتمعات الصناعية الحديثة التي تلازمها المنافسة وضرورة التفوق على الأقران في كل الميادين. ويترتب على هذا الوضع أن تكون المثل العليا التي يسعى الناس إلى تحقيقها أو الاقتراب منها في المجتمعات التقليدية مثلا عليا رديئة ـ بمعاييرنا نحن طبعا ـ من حيث هي متسمة بالسذاجة والبساطة والقناعة، تخشى خطر التغيير، وتعمل على تكريس المحافظة. وعلى خلاف ذلك تكون الجرأة على اقتحام الجديد، والمغامرة، وروح المبادرة، والسعي إلى التحسين، سيدة الموقف لدى أوسع الفئات الاجتماعية في المجتمعات الصناعية الحديثة. ونحن لا ننكر أن المثل العليا السلفية كانت توفر للمؤمنين بها نصيبا هاما من السعادة والاستقرار والطمأنينة، وأن المثل العليا المتجهة صوب المستقبل باستمرار تولد حالات كثيرة من القلق والحيرة، والشعور بمأسوية الحياة، كما لا يغيب عنا أن في المجتمعات التقليدية أفرادا وجماعات متبرمين بالماضوية السائدة، وأن في المجتمعات الحديثة أفرادا وجماعات ذوي حنين إلى الماضي بمختلف أشكاله، ولكن العبرة في الحالتين بما هو غالب على القوى الفاعلة ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا وسياسيا من ناحية، وبحتمية مسايرة الميزات التي تطبع الحضارة الراهنة بما لها وما عليها من ناحية أخرى. ونحن ندرك جيدا أننا مقبلون على قطيعة معرفية أليمة لا مهرب منها، متى كنا منخرطين في هذه الحضارة، مختارين أو مضطرين، وأن إحداث هذه القطيعة هو الثمن الذي يضمن لنا مكانة بين الأمم في عالم لا يرحم الضعيف والعاجز والمتخلف عن الركب.

أما أثر هذا الانقلاب في الفكر الإسلامي فإن المجال لا يسمح بالوقوف على كل مظاهره، وحسبنا أن نشير إلى أن التمييز بين المكلفين في أنفسهم، والمكلفين بالإضافة إلى ذلك في غيرهم، مدعو إلى الاضمحلال، مثل التمييز بين المرأة والرجل، والراعي والرعية، في درجة التكليف، بما ينجر عنه بالنسبة إلى المؤسسة الدينية من حتمية مراجعة وظيفتها التي ألفتها طيلة قرون، استأثرت فيها أقلية بالسلطة المعنوية، نظرا على شيوع الجهل والأمية.

ونشير كذلك إلى أنه لا مناص في هذه الحالة من التخلي عن التمسك بحرفية النصوص، ومن البحث عن مدلولاتها العميقة، وعن الرهانات الحقيقية التي كانت وراءها، حتى نحتفظ بروحها وبالغايات التي ترمي اليها. وإذا كانت أغلب النصوص في تراثنا ذات منحى فقهي فإنها كانت بهذه الصفة تنظم الحياة في المجتمع وتُشَرعِن مؤسساته، بينما تنظم الحياة في عصرنا على أسس وضعية تخضع للتطور والتعديل والتحسين، فلم تعد بنا إلى تنظيمات السلف حاجة، لأنها وضعت لزمن غير زمننا، ولظروف غير ظروفنا. ثم هي في نهاية التحليل اجتهادات بشرية، وإن أضفيت عليها قداسة عندما تقادمت، فلا شيء يمنعنا من الإعراض عن تفاصيلها وجزئياتها وأحكامها الفرعية، ومن ممارسة اجتهادات مناسبة لأوضاعنا، نحافظ بها على اللحمة الاجتماعية الضرورية، ونصون في الآن نفسه حرية الأفراد غير القابلة للمساومة بأية ذريعة بذلك، وبذلك وحده، نتحمل مسؤوليتنا كاملة، ونكون جديرين بالأمانة التي عرضت على السماوات والأرض فأشفقن منها وحملها الإنسان.

التباس مفهوم سيادة الشعب في الفكر الاسلامي المعاصر

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستري

○ **من ينظر الى السياسة والحكومة بهاجس ديني، لابد وأن تحظى العلاقة بين الدين والسياسة، بأهمية خاصة لديه. ان جوهر الدين هو الايمان، ويقال عادة في تحليل الإيمان: إنه ظاهرة ثلاثية الأبعاد والوجوه؛ لها وجه معرفي، وآخر عاطفي، وثالث إرادي. والعنصر الرئيس في الإيمان إرادة الإنسان، ورغبته بأن يعيش حياة ايمانية. هذه الإرادة هل تتجلى في العمل والممارسة السياسية للمؤمن، أم في جوانب أخرى من حياته، وليست السياسة هي الميدان الذي تتجلى فيه الإرادة للحياة الايمانية. باختصار: ما هو نوع العلاقة بين الإيمان وارادة الحياة الإيمانية، وبين السياسة والحكومة؟**

□ هذا سؤال مهم وجذاب، وقد طرحت قضية العلاقة بين الايمان والسياسة في مواضع اخرى، وأشرت اليها في بعض كتاباتي، وكان السؤال هناك حول كيفية التعاطي مع السياسة من منطلق إيماني، أما محل البحث هنا، في هذا الحوار، فيتخذ اتجاها آخر.

حينما نقول كيف يمكن الانطلاق نحو السياسة من موضع إيماني، ففي واقع الأمر اننا نفترض أنفسنا مؤمنين، ونريد أن نعرف طبيعة التعامل مع الشأن السياسي، ونوع العلاقة التي يتعين علينا إتامها مع السياسة. ويبدو ان منهجية طرح المسألة متأثرة بالمسار التاريخي لعلاقة الدين بالسياسة في العالم الغربي، وفي الديانة المسيحية على وجه التحديد، فمع ولادة الكنيسة، تزامنا مع ظهور المسيحية في بوادرها الأولى، ظهر مركز سلطة آخر، جنبا الى جنب مركز السلطة الدنيوي (البشري ـ العقلاني)، الذي عكف على الاهتمام بالسياسة، وقد مثّل المركز الآخر تجسيدا للقدرة الإلهية على وجه الأرض، مما مهد أرضية لطرح السؤال حول الوجهة التي يتعين على مؤمني المسيحية اختيارها، وهل كان عليهم أن ينقادوا للسلطة الدنيوية السياسية، أو للسلطة الإلهية المتجسدة على وجه الأرض بـ (الكنيسة).

لقد كانت الكنيسة ـ في الذهنية المسيحية ـ تجسيدا للسلطة الإلهية، وظلت فاعلة في التأثير على الحياة، وايجاد تاريخ آخر جديد (التاريخ المقدس) جنبا الى جنب التاريخ الدنيوي. وكان على كل مؤمن مسيحي أن يلتحق بقافلة المؤمنين، ويصبح عضوا في كنيسة، ليسوق نفسه نحو الملكوت الإلهي. هذه الحقيقة كانت موجودة قبل ظهور سلسلة الأوامر والنواهي، التي كان على الناس الالتزام بها. أي كان هناك وضع قائم وقوة ملموسة خارجيا، ولها أثر، وإلى جانبها، سلطة دنيوية سياسية، مسؤولة عن تنظيم شؤون الناس، وتأمين مستلزمات حياتهم. وهذه السلطة تزاول أنشطتها في إطار «التاريخ العرفي» المحدود بالزمان والمكان الدنيويين.

وكان المسيحيون، تبعا لذلك، يعيشون في آن واحد؛ حياتين وتاريخين؛ حياة دنيوية مادية في ظل السلطة السياسية، وحياة معنوية ذات حضور خارجي في ظل الكنيسة وسلطتها، والتي هي بدورها تجسيد للقدرة الإلهية.

ويظهر ـ تاريخيا ـ ان ثمة صدامات وقعت بين هاتين السلطتين في مواقع عدة، رغم ان السلطة السياسية كانت تستمد مشروعيتها من السلطة الدينية، ومن دعمها لها، على اعتبار ان المسيحيين يعتقدون ان هذه السلطة، هي هبة من الله أيضا، حباها للملوك

والقياصرة، شريطة عدم التعدي عن نطاق واجباتهم، وعدم تدخلهم في شؤون الكنيسة ودائرة صلاحياتها.

في ظل وضع كهذا، بلغ الحال في البابا، في حقبة من القرون الوسطى، أن يزعم ان له ولاية مطلقة، كرئيس لسلطة الكنيسة، بمعنى انه في الموارد التي يظهر فيها تصادم أو خلاف، يكون القول الفصل للسلطة الكنسية، وبالتالي قامت الكنيسة بقضم جزء من صلاحيات السلطة السياسية، وتهميش دورها في بعض المواضع. ومن هنا كان هناك مجال للتساؤل حول الأسلوب المتوخى من الفرد المسيحي المؤمن في التعامل مع الحكومة السياسية، من منطلق إيمانه؛ وفي واقع التزاحم بين سلطتين متنافستين؛ سياسية ودينية.

بيد ان الأمر بالنسبة لنا كمسلمين، لم يكن على هذه الشاكلة، إذ لم يذكر التاريخ، ان المسلمين مارسوا نشاطا يعكس وجود سلطة إلهية مجسدة على الأرض. حتى ان نبوة النبي (ص) ليست سوى (نبوة)، ولم تتضمن تجسيدا لسلطة إلهية على الأرض، بل على العكس، نجد ان القرآن الكريم، وبشهادة آيات عديدة، ينفي بصراحة، الأسس النظرية لفكرة التجسيم والحلول، وظهور ابن الله على الأرض، وحكاية الفدية والصليب (Inkarnatien) ويؤكد القرآن في أكثر من موضع، ان نبوة محمد (ص) ليست من سنخ نبوة أنبياء بني إسرائيل.

إن نبوة محمد تنبئ عن الله، ولا تجسمه على وجه الأرض. رسالة نبينا هي الإيمان بالله، واليوم الآخر، والعمل الصالح، وهي امتداد لرسالات الأنبياء الآخرين، وليست حلقة منفصلة عنها. انها دعوة للنجاة من الخسران، ونيل السعادة المعنوية. وقد جمعت كل هذه المضامين في سورة من سور القرآن: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم* والعصر* إن الإنسان لفي خسر* إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾.

لا يوجد في صدر الاسلام، ولا في دعوة النبي محمد، أثر لتجسم سلطة إلهية على وجه الأرض، ومن هنا، فقد استوعب المسلمون رحيل النبي، وأدركوا أن النبي مات كما يموت غيره. وحينما زعم أحدهم ان النبي لم يمت، لأن الأنبياء لا يموتون، لم

يرتض كلامه أحد.

وفي ضوء ذلك، اذا كنا بصدد الإجابة عن سؤال، بشأن انواع السلطات الموجودة في زمن النبي، فالجواب: انه لم يكن ثمة اكثر من سلطة واحدة، هي السلطة السياسية الدنيوية الأرضية. والشاهد على ذلك، ان المسلمين، بمجرد وفاة النبي، اجتمعوا وأسسوا حكومة دنيوية بديلة، عبر الأسلوب الذي كان سائدا ومتعارفا في أوساطهم آنذاك، وهو (البيعة).

والواقع ان الخلاف بين أنصار علي (ع) والآخرين، لم يكن بشأن وجود أو عدم وجود سلطة أخرى، تجسد سلطة الإله في الأرض، وان الأئمة هم الذين يمثلون تلك السلطة. لا يوجد ما يدل على طرح تصور من هذا القبيل آنذاك، كل ما في الأمر أن الشيعة يعتقدون بأن النبي قد تصدى لتنصيب الامام علي خليفة له، لممارسة تلك الصلاحيات والوظائف الأرضية الدنيوية، على غرار ما كان سائدا آنذاك.

وهذا هو السر في أن كل المفاهيم والمقولات ذات الصلة بالسلطة والحكومة؛ من عدل وقسط، وشورى، وبيعة، وقضاء، قد ورد استعمالها في الكتاب والسنة بمعانيها العرفية، البشرية، الدنيوية، العقلائية، ولم تكن لها ماهية أو حقيقة شرعية مخترعة.

ومعنى ذلك ان القرآن الكريم لم يتطرق لما عدا السلطة الأرضية العرفية (البشرية ـ العقلائية)، ولم يقر سلطة أخرى غيرها. ولما كان المطروح قرآنيا، هو السلطة العرفية الأرضية فحسب، فإن كل ما ورد بشأن الحكومة من شؤون ومقتضيات ومسائل، لم يكن المراد منها في النص الوحياني سوى هويتها الأرضية، ومفاهيمها العرفية، والأمور العقلائية، التي يحتاج إليها الناس في تمشية أمر الحكومة.

ولعل سائلا يسأل: إذن ما معنى كون النبي حاكما؟ والجواب: ان الاستقصاء التاريخي يبين أن البيعة التي عقدها أهل المدينة مع النبي في مكة، تعني أنهم نصبوا النبي حاكما عليهم، ومنحوه صلاحيات الحاكم في حدودها العرفية، الدنيوية، الأرضية، دون أن يجروا أي تغيير في مفهوم الحكومة، وهوية السلطة المنبثقة عنها.

كما ان النبي ـ بدوره ـ لم يدّع، خلال فترة حكمه في المدينة، والتي دامت عشرة أعوام، أن لحكومته ماهية أخرى مختلفة، أو أنها تمثل تجسيدا لسلطة إلهية روحية.

ونراه قد زاول هذا الحق على المنوال المتبع في زمانه، من التعاطي مع القضايا بالأسلوب العقلائي المتعارف، فكانت الحرب، وكانت الغنائم، وكانت الشورى مع رؤوس القوم، وغيرها من القواعد العرفية المتداولة في حينه.

وعليه، لم تكن حاكمية النبي تنطوي على شيء أكثر مما هو متعارف، من الأخذ بزمام السلطة السياسية، استنادا الى الثقة التي أولاها الناس إياه، عبر تظاهرة اجتماعية اسمها البيعة؛ يلجأ إليها الناس عادة، لكي يتفرغوا هم لمزاولة انشطة الحياة الاعتيادية في ظل نظام معين.

الجديد في هذا الأمر هو فقط؛ دعوة النبي للقوم، بأن يؤمنوا بالله ولا يشركوا به شيئا، ويؤمنوا بالقيامة واليوم الآخر، ويعملوا صالحا، والعمل الصالح يستوعب في نطاقه المجال السياسي طبعا.

الأمر الآخر الذي أود الإشارة إليه، أننا اليوم مقصودون بالخطاب القرآني، على حد مقصودية مسلمي الصدر الأول بهذا الخطاب، فإذا وضعنا أنفسنا مكان المسلمين الأوائل، وتساءلنا عن فحوى الخطاب الذي يوجهه القرآن لنا اليوم، يتعين علينا ـ أولا ـ أن نقرر مبدأ هاما، مفاده ان القرآن ليس بصدد تأسيس سلطة معنوية في الأرض، إلى جوار السلطة المادية الدنيوية، التي يعيش في ظلها الناس في عصرنا هذا، وفي غيره من العصور. مثلما انه لم يكن بصدد تأسيس سلطة كتلك، في زمان النبي وزمان نزول القرآن. لقد خاطب القرآن المسلمين في الصدر الأول، ولم يعرض عليهم سلطة اخرى، غير ما كان متداولا بينهم من سلطة دنيوية، بمفاهيم عرفية أرضية، متفق عليها بين أهل ذلك العصر.

والأمر الآن كذلك أيضا؛ فإن القرآن لا يتحدث معنا إلا عن سلطة أرضية ـ عرفية، بشرية ـ عقلائية، ولا يخاطبنا إلا في اطار سلطة كهذه، ولا يطالبنا إلا بما طالب به الأقدمين من إيمان وعمل صالح؛ هو شامل بطبيعة الحال لدائرة الحكم والسياسة، باعتبارها ممارسة اجتماعية أيضا.

فجوهر المسألة إذن، أننا كيف نكون من أهل الايمان والعمل الصالح في حال ممارستنا للحكومة والسياسة كأمر دنيوي عقلائي، شأننا في ذلك شأن من سبقنا من

المسلمين؟ الحكومة والسياسة أمر أرضي، دنيوي، بشري، فوري وآني، نعيش معه في كل لحظة. أما السماوي الأخروي الإلهي، والمستقبلي، فهو الايمان الذي يجب علينا السعي لتحصيله، أو يوهب لنا من مكان علوي.

إذن لا ينبغي ان نقول: كيف نمارس السياسة من منطلق الإيمان؟ بل علينا القول: كيف نستحصل الإيمان من منطلق الوضع السياسي الذي نحن فيه؟ نحن كسياسيين مطالبون بالإيمان، لا أننا كمؤمنين مطالبون بالسياسة. ان طرح السؤال بالصيغة الأولى يفترض وجود انسان هو مؤمن بالذات، ويبحث عن اسلوب للتعاطي مع السياسة وأرباب السياسة. وهذا هو حال الانسان المسيحي في القرون الوسطى، الذي كان يتطلع كعضو (مؤمن) في الكنيسة، الى معرفة الموارد التي يتعين عليها فيها اتباع الكنيسة، من الموارد التي يجب أن يتبع فيها القيصر. بخلاف السؤال بصيغته الثانية المعدلة، حيث يفترض أن هناك انسانا يتعامل ـ أولا وبالذات ـ مع وضع سياسي أرضي قائم، ويسعى من خلال ذلك الوضع السياسي لتلبية الدعوة القرآنية المطالبة إياه بتحصيل الإيمان. وهذا في الواقع هو شأن الإنسان المسلم، وهو المطلوب منه، سواء في زمن البعثة أو الآن.

هاتان الكيفيتان في طرح السؤال، المستتبعتان بطبيعة الحال لنوعين من الإجابة، ستؤديان بالطبع الى نتيجتين متفاوتتين بالكامل. فالسؤال الأول يفضي إلى تفسير معنى السياسة من منظار إيماني، والى تعيين حدودها من هذا المنظار كذلك، كما هو الحال في القرون الوسطى، أو يؤدي الى ايجاد نوع من العلمنة السياسية، يُبرم في ضوئها عقد توافقي بين الاثنين (الايمان والسياسة)، كما هو الحال في عصرنا الحاضر.

اما السؤال بصيغته الثانية المعدلة فيفضي الى الإبقاء على الطابع البشري ـ الأرضي للسياسة، وعدم إخضاعها لتعريف منحاز لنظرة ايمانية، أو محدد بواسطتها، مضافا إلى حيلولته دون تحقق العلمنة السياسية، بالشكل الذي اشير إليه آنفا، بل تبقى السياسة الأرضية ـ البشرية مصداقا من مصاديق العمل الصالح، مقيدا بالضوابط والأخلاق الدينية المعنوية.

والمهم بالنسبة لنا كمسلمين، ان السياسة لو لم يتم تعريفها من خلال الإيمان، ولا

تم رسم حدودها عبر نظرة ايمانية معينة، فسيكون من السائغ لنا ان نتجاوز، في هذا العصر، العينات والمصاديق السياسية والحكومية المستقاة من الكتاب والسنة، والمبتنية على العرف والعادة، لكي يتاح لنا التمسك بالسياسة والحكومة، بمعناهما العملي الفلسفي، دون الاضطرار الى تجاوز الخطاب الايماني للكتاب أو السنة، والابتلاء بالعلمنة السياسية (عدم تقيد السياسة والحكومة بالاخلاق الدينية والمعنوية).

○ **تعلمون ان ثمة تساؤلا يطرح في العالم الاسلامي، مفاده: هل يسوغ لنا تشريع قوانين ومقررات جديدة، في باب الأسرة، والمجتمع، ونظام الحكم، تقوم على أسس نظرية فلسفية وعلمية جديدة، تختلف مع ما هو موجود في الكتاب والسنة؟ ألا يؤدي تبني هذا الاتجاه إلى مخالفة الأوامر والنواهي الإلهية، والإعراض عن المبادئ والقيم والمعايير الموجودة في الكتاب والسنة؟**

□ ما يدعونا ـ بادئ ذي بدء ـ للتأمل والتمعن في هذه القضية، هو مفهوم الأوامر والنواهي الإلهية، وكذلك المبادئ والأسس ذات الصلة بهذا الموضوع. بعبارة اخرى، هناك تساؤلان اساسيان بهذا الصدد:

١ـ هل الأحكام الواردة في الكتاب والسنة بشأن امور عقلائية، تعد اوامر ونواهي إلهية؟ ثم ما هو معنى ذلك؟

٢ـ هل يتضمن الكتاب والسنة فلسفة سياسية محددة، متبناة من قبل الله سبحانه، ويلزمنا اتباعها، وبالتالي فإن اتخاذنا مباني نظرية سياسية جديدة، كأساس لتشريع قوانين جديدة، هو بمثابة التخلي عن محتوى الوحي ومضمونه؟

في البدء، نحن امام مقولة لها دور جوهري في تيسير مهمة البحث؛ وتتلخص في بيان حقيقة الأمر والنهي الالهيين، حيث يذهب بعض النقاد إلى القول: لو أردنا القبول بمبدإ سيادة الشعب، بحدود المعنى المتداول في العالم المعاصر، فان ذلك سيؤدي ـ لا محالة ـ إلى التخلي عن الأوامر والنواهي الإلهية، فيتعين ابتداء أن نحدد معنى الأوامر والنواهي الالهية، وذلك يقودنا ضرورة إلى بيان مجموعة نقاط اساسية:

١ـ لأكثر من ثمانية قرون لم تتبلور رؤية واضحة لدى المتكلمين والفلاسفة، تفصح عن معنى الكلام الإلهي، الذي تمثل الأوامر والنواهي جزءا منه. وبدون الدخول في التفاصيل، أكتفي هنا بالقول: إنه ليس من المقبول علميا ان نبادر الى تصنيف الآيات القرآنية، وان هذه الآية أمر، وتلك الآية نهي، قبل الخوض في مسألة بالغة الأهمية، وهي تحديد حقيقة ماهية الكلام الإلهي.

ان أساس المشكلة يكمن في تباني علماء الفقه والأصول على اعتبار كل الخطابات الواردة في القرآن في صيغة أمر ونهي، بمثابة أوامر ونواهٍ إلهية، وذلك على غرار ما هو موجود في لغة التشريع البشري في نطاق الأمر والنهي. ففي علم أصول الفقه الذي يمثل منطق الفقه، ويوفر له قواعد الاستنباط، نرى ان جميع المسائل التي يتم تداولها في مضمار فهم الخطاب القرآني، من قبيل مباحث المطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والعام والخاص، وأصالة الظهور، وغيرها من المباحث اللفظية، هذه المسائل والمباحث ترتبط باللغة، التي تمثل ظاهرة من الظواهر الانسانية، فالألفاظ والجمل ظواهر بشرية، وعبر مباحث الألفاظ وبواسطتها؛ يمكن فهم المراد في اساليب المحاورة العرفية بين الناس. وهذه المباحث هي حدود ومعالم للغة، التي هي بدورها ظاهرة انسانية، فمثلا يمكن القول أن ظاهر الجملة هو الذي يعكس المراد الحقيقي للمتكلم (وذلك استنادا الى بعض الآراء السيمانطيقية والهرمنيوطيقية). بيد ان هذه الدعاوى لا يمكن تعميمها لما هو خارج أساليب المحاورة بين الانسان وأخيه الانسان.

وبالتالي لو أراد شخص النظر في القرآن، ومحاولة فهم مضامينه، بالاستفادة من تلك الأسس والقواعد، فلاشك انه يتعامل في واقع الحال مع كلام الله بنفس منهج تعامله مع كلام الإنسان ويعتبر الأوامر والنواهي القرآنية كلاما إلهيا، على حد امكانية القول بأن أوامر ونواهي المشرّع الوضعي هي في الواقع من سنخ كلامه وجزء منه.

غير ان ما هو ملتبس في هذا السياق، هو مدى صحة التطابق بين التصور الذي نحمله عن الكلام الانساني، مع التصور الذي يفترض ان نحمله على كلام الله، فهناك نظريات عديدة في تفسير حقيقة الكلام الانساني، وفلسفة اللغة، ولكن هذه النظريات على اختلافها لها أوضاع زمانية ـ مكانية ـ تاريخية، وسمات خاصة، لا تسمح بتعميمها

الى الحالة الإلهية، التي تتسم بكونها متعالية على الزمان والمكان والتاريخ، ولا يمكن وصفها والتعبير عنها بأوصاف وأدوات تعبير بشرية.

ومهما يكن من أمر، فان هناك مبدأ لا مجال للنقاش فيه، حاصله عدم إمكان تعميم تصوراتنا وانطباعاتنا عن الكلام الإنساني، لتشمل ظاهرة الكلام الإلهي. إذا قررنا ذلك، لن يكون بوسعنا تطبيق مباحث الألفاظ في علم الأصول على الأوامر والنواهي الإلهية كجزء من الكلام الإلهي، وعلينا في ضوء ذلك توخي سبيل آخر لحل هذه الاشكالية.

علاوة على ذلك، فإن الفقهاء والأصوليين، رغم تعاملهم مع الكلام الإلهي بمقاييس ومعايير انسانية، وتطبيقهم لتلك المعايير في فهمه، عادوا ووضعوا له ملامح وخصوصيات، تجعله مغايرا كليا للكلام الإنساني، فقالوا ـ مثلا ـ إن جميع الأوامر والنواهي الواردة في الكتاب متعالية على التاريخ، ولا تختص بعصر أو مصر.

وبذلك كونوا لأنفسهم تصورا وتصديقا عن الأحكام الشرعية (الموجودة في الواقع ونفس الأمر، وفي اللوح المحفوظ)؛ يفترض ـ هذا التصور ـ أن تلك الأحكام جارية في الحقلين السياسي والاجتماعي، وشاملة لجميع الناس الى آخر يوم من الدنيا. ومن الواضح ان شيئا من هذا القبيل لا يمكن ادعاؤه بالنسبة للأوامر والنواهي الوضعية الجادة، في مقام التقنين البشري، ذلك ان القوانين البشرية برمتها، يجري تشريعها استجابة لظروف تاريخية واجتماعية معينة، ولمخاطبين معينين، وتتطلع الى تحقيق اهداف واغراض معينة، في نطاق محدد، لا تتجاوزه الى غيره، ومن هنا لا يمكن تصور وجود تكاليف وأوامر ونواه متعالية على التاريخ، في اطار اللغة التي هي مقولة انسانية.

قد يقال: كيف يتاح لنا اللجوء ابتداء الى اساليب المحاورة العرفية، وتطبيقها على الكلام الإلهي لفهم محتواه، ومن ثم نعود ونثبت لهذا الكلام مزايا وخصوصيات، لا يمكن ان تسعها قوالب اللغة وقوانينها العرفية؟!

الواقع ان هذه المشاكل ناجمة بالأساس، عن عدم وجود نظرية واضحة ومقبولة بشأن معنى الكلام الالهي، لا في علم الكلام، ولا في علم الأصول، الذي يمدنا بالمبادئ النظرية للفقه.

وهاهنا بالضبط يجب ان نستند الى علم الهرمنيوطيقا، التي أكدت مرارا ان بدون التوكؤ عليه لن نستطيع ان نشيد علم فقه وأصول جديرين بالدفاع عنهما.

في غضون الأعوام الأخيرة، صدرت نقود عديدة لكتابي الصادر عام ١٩٩٦ تحت عنوان «هرمنيوطيقيا الكتاب والسنة»، ورغم ان مجرد اثارتي لموضوع الهرمنيوطيقيا، الذي كان الى عهد قريب أمرا مجهولا في ايران، تعد مبادرة جديرة بالاهتمام والتقدير، إلا ان الكثير من النقاد أهملوا النقطة الجوهرية في هذا الكتاب، ولم يتنبهوا الى الغرض الأصلي منه. هؤلاء النقاد المحترمون ظنوا ان همي في «هرمنيوطيقا الكتاب والسنة» اثبات امكانية استقاء معانٍ متعددة من نص واحد، ولذا انصب نقدهم على ما يكثر تداول الحديث عنه هذه الايام، تحت عنوان «القراءات المتعددة»، وكرسوا جهدهم لدعم النظريات المعارضة لذلك، والقاضية بأن النص الواحد ليس له سوى معنى واحد، ولا مجال لتعدد القراءات.

وهنا أرى من المناسب الإشارة الى نقطتين:

الأولى: ان مجرد انفتاح الحوزات العلمية على افق جديد، ومعرفتهم بوجود علم آخر في باب مباحث الألفاظ غير علم الأصول، وهو الهرمنيوطيقا، يعد فتحا كبيرا، خاصة مع الأخذ بنظر الاعتبار ان المباحث الاساسية المطروحة في هذا العلم، وأهمها إمكان أو عدم إمكان القراءات المتعددة لها أثر مباشر على مسار فهم النص.

وقد علم كذلك ـ وهذا فتح آخر ـ أن نظرية القراءة الواحدة، لو صحت، فلن تعدو كونها نظرية بين عدة نظريات، وليست النظرية الوحيدة الموجودة في هذا الباب. وبالتالي لا مجال للدلالة القطعية على معنى محدد لدى مطالعة نص ديني معين، لأن كل دلالة ستستند الى نظرية، وحيث تعددت النظريات، فقد وصلنا ـ عمليا ـ الى التعددية، في المعاني أو في القراءات.

النقطة الأخرى الجديرة بالاهتمام، انه بالرغم من اشتمال الكتاب على مبحث امكان تعدد القراءات لنص واحد، إلا أن الرسالة الرئيسية التي يسعى الكتاب لإيصالها للقراء، هي موضوع آخر مهم، ويأتي من الناحية المنطقية في رتبة أسبق من موضوع امكان القراءات المتعددة، ويتمثل ذلك الموضوع الهام والأساسي بأن فهم النص منوط

بالدرجة الأولى بنوع التصور والتصديق الذي يحمله القارئ في ذهنه حيال ظروف ذلك النص وحقيقته. وبعبارة اخرى؛ انه يتعين على القارئ لنص معين ان يحدد قبل كل شيء طبيعة النص موضوع القراءة، وهل هو نص فلسفي، أو عرفاني، أو علمي، أو قانوني، فالنص لا يخلو من انه يصنف على نوع من الكلام «فلسفي، قانوني، تاريخي، اجتماعي، علمي، أو شبه ذلك»، وما لم يتم تحديد نوعية الكلام في نص معين، لن يكون بوسعنا فهم المعنى المراد منه.

ففي الفصل التاسع من الكتاب، هناك بحث تحت عنوان: «القبليات الذهنية عند المفسرين من أهل الحديث والاشاعرة الى المعتزلة والعرفاء والمتأخرين امثال المرحوم الطباطبائي»، وقد حاولت في ذلك البحث تحليل العناصر المعرفية لدى مفسرين مختلفين، وتوضيح تلك العناصر التي أسهمت في تنويع فهمهم للكلام الإلهي وقراءتهم له بشكل مختلف، وبينت ان قراءة كل واحد منهم خاضعة لاعتبارات عديدة، من أهمها طبيعة الرؤية التي يحملونها ـ تصورا أو تصديقا ـ حول ماهية الوحي والكلام الإلهي. وأردت بذلك الإشارة إلى ان أي مفسر يكوّن لنفسه ـ بوعي أم بغير وعي ـ تصورا أوليا عن كتاب الله، قبل الشروع بالتفسير، والتعاطي مع الآيات والنصوص بالانطلاق من تلك الرؤية الذهنية المسبقة، وبينت هناك ان الاختلاف في القراءة والتفسير ناجم عن الاختلاف في التصورات والتصديقات الأولية التي يحملها المفسرون إزاء ماهية الكلام الإلهي.

وصرحت في مقدمة الكتاب ان هذه العناصر والمكونات ليست منقحة في عصرنا بالشكل المطلوب، ولابد ان يجري العمل على تنقيحها، واعتبرت ذلك هو المهمة الأساسية التي يتعين على المفسرين الجدد النهوض بأعبائها.

وأؤكد هنا، أن أهمية عملية التنقيح هذه وضرورتها، تمثل قاسما مشتركا بين القائلين بنظرية تعدد القراءات والقائلين بوحدتها. لا فرق من هذه الناحية أصلا، إذ على التقديرين لا توجد تصورات وتصديقات منقحة وجديرة بأن يدافع عنها في المحافل العلمية ـ الدينية، بخصوص ماهية الكلام الإلهي.

وخلاصة كلامي في ذلك الكتاب، وتلك المقالة بالذات، انه يتعين علينا، ابتداء

الوصول الى نظرية محكمة، في معنى الكلام الإلهي، ومن ثم ننتقل الى بيان معنى الأمر والنهي الإلهيين.

لا يمكن ان نعتبر كلام الله ككلام الانسان، ولا أمره ونهيه كأمر الإنسان ونهيه، وهي المنهجية الخاطئة التي يجري عليها اليوم، علماء الفقه والأصول، فيعدون كلام الله (القرآن الكريم) هو ذات الألفاظ والعبارات الموجودة في المصحف الشريف، قياسا له على كلام الانسان. وفي ضوء ذلك، يعمدون الى تفسير الأوامر والنواهي الإلهية استنادا الى مباحث الألفاظ المطروحة في علم الأصول، وفي نفس الوقت يمنحون كلام الله بعدا متعاليا على التاريخ، في منهج لا يمكن قبوله من الناحية الفلسفية والإلهية، فضلا عن امكانية تبنيه والدفاع عنه، فإن ما يستنبط من مضامين ودلالات عبر هذا المنهج يكون فاقدا للسند العلمي المتين.

لقد أدرك الكثير من المتكلمين والفلاسفة المسلمين فيما مضى، الملابسات التي تنطوي عليها محاولة تكوين تصور صحيح عن حقيقة الكلام الالهي، ولجأوا في خاتمة المطاف الى القول بأن كلام الإله هو نفس كلام النبي، حينما يتصل الأخير بالعقل الفعّال.

وخلاصة ما توصلوا إليه، انه إذا عجزنا عن تصوير معنى للكلام الإلهي يمكن قبوله وتبنيه، دون ان نضطر لتغيير حقيقته وتجريده من خصوصية كونه كلاما، يتعين علينا حينئذ القول إن كلام الله هو ذلك القسم من كلام (النبي ـ البشر)، عندما يوهب النبي القدرة على أدائه بتأثير القدرة الإلهية، في حال هو يدرك بأنه يؤدي ذلك الكلام على نحو استثنائي وبتدخل إلهي.

ومن الواضح اننا لو تبنينا هذا الاتجاه في فهم حقيقة الكلام الإلهي، فان هذا الكلام يصبح كلاما بشريا، وإن جرى بنحو غير طبيعي، وبالتالي سيكون من الممكن فهمه عبر اخضاعه لقوانين اللغة العرفية، وحينها لن يكون بوسعنا ان نتعامل مع أوامره ونواهيه على اساس انها اوامر ونواه متعالية على التاريخ.

واستنادا الى هذا المبنى الذي ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين، يكون الشارع هو نفس نبي الاسلام، مؤيدا ومدعوما من قبل الله تعالى. وبعد ذلك تكون أوامره ونواهيه

في حقل السياسة والمعاملات داخلة في اطار الزمان والمكان، ولها جمع محدد من المخاطبين والمقصودين، وتتطلع الى تحقيق اغراض خاصة في مجتمع معين، وظرف وزمان معينين، ولا معنى لشمولها لأبناء عصر آخر، غير عصر النزول، ولن يكون خالدا وشاملا من تلك الأوامر والنواهي سوى وجهتها الكلية وروحها العامة، متمثلة بإقرار مبدأ العدل.

ودعني الآن ألفت الانتباه الى منحىً آخر في توضيح ما أسلفت الإشارة اليه، وذلك اننا نجد من خلال التأمل في التاريخ، والنظر في أحداثه وظواهره، ان كل نبي بعث الى مجتمع له مقومات اجتماعية وبنيوية محددة، وهذه الأمور الواقعية هي التي تشكل الأرضية لانطلاق رسالته، وتشريع الأحكام الأخلاقية والقانونية التي يدعو لها ذلك النبي، ويعمل على ارسائها في المجتمع. والواقع ان كل نبي يتطلع إلى إصلاح البنية الاجتماعية القائمة، وليس نقضها وتهديمها. والتاريخ يشهد أن الانبياء لم يعملوا على تغيير البنى الاساسية لمجتمعات بعثوا فيها، ذلك ان تغيير البنى الأساسية للمجتمع مرهون بسلسلة عوامل وأسباب تاريخية متعددة، يستغرق اجتماعها زمنا طويلا، ولا يمكن خلقها وإيجادها عبر سنّ مجموعة أوامر ونواه.

والنبي لا يقدم اطروحته الإصلاحية الأخلاقية إلا في حدود ما يراه مناسبا لطبيعة الوعي الأخلاقي لأبناء عصره ومجتمعه، وفي ضوء ذلك، فإن الاصلاحات الاخلاقية والحقوقية التي جاء بها النبي (ص) في مجتمع يقوم نظامه الأسري على مبدأ سيادة الرجل، لم تستهدف استبدال هذا النظام بغيره، رغم ما تضمنته من الانتصار لحقوق المرأة، والدفاع عن شخصيتها الاجتماعية.

وكذلك الأمر بالنسبة للتشريعات التي جاء بها النبي لمصلحة الرعية، فانها لم تكن تهدف إلى نقض النظام السياسي القائم آنذاك على مبدأ الصلاحيات المطلقة للحاكم. وهكذا بقية الموارد، حيث تنبئ جميعا بأن النبي (ص) لم يكن يسعى الى تغيير البنى الاجتماعية تغييرا جذريا، بقدر ما كان همّه تحقيق اصلاحات اخلاقية وقضائية في البنى الاجتماعية القائمة آنذاك.

لقد كانت هناك حدود معينة للنطاق الذي يتعين على نبوة محمد ان تتحرك فيه،

للتأثير على النظام الاجتماعي القائم، ولم يكن مطلوبا من النبي أن يأتي بشيء جديد في كل الحقول، وفي كافة المجالات الاجتماعية. الواقع ان النبي كان يتحرك داخل الإطار الموجود، وليس فوقه أو من خارجه.

ويتحصل من ذلك، ان الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم ناظرة الى الأوضاع والعلاقات الاجتماعية السائدة حينها، وهادفة الى اصلاحها ـ من الداخل ـ أخلاقيا وحقوقيا، لا إصلاح غيرها من الأوضاع والعلاقات والبنى الاجتماعية في كل عصر. ولا تصلح تلك الأوامر والنواهي دليلا لتأييد وجهة النظر الرامية إلى الإبقاء على تلك الأوضاع والعلاقات، وعدم تغيير البنى التي كانت موجودة في زمن النبي، من قبيل سيادة الرجل في الأسرة، وشكل الحكم.

ان عدم تغيير النبي لتلك الأوضاع والبنى لا يعني أنه يعارض غيرها، مما يمكن ان يوجد في مكان آخر، أو يجيء في زمان آخر. فان نبي كل زمان يتعاطى مع الأوضاع والأنساق والنظم الاجتماعية السائدة بين أهل زمانه، ويهتم بإصلاحها دون سواها.

بهذا التمهيد، نصل الى نتيجة مفادها انه في مجال التصورات والتصديقات السائدة في ذلك العصر بشأن حياة الفرد والمجتمع، بما في ذلك شؤون الحكم، كان التصور والتصديق الذي يحمله النبي (ص) عن العدل غير خارج عن إطار التصور والتصديق العام، السائد آنذاك عند الأخلاقيين في زمان النبي.

وليس بوسعنا ان نصدر أحكاما بشأن رسالات الأنبياء وتشريعاتهم الظاهرية ـ الاجتماعية، إلا في حدود ما ينقله التاريخ لنا من حقائق وتفاصيل، وما سجله لنا تراث الأنبياء من مواقف تصلح معيارا لتقييم فعل كل نبي.

وان التمعن في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يكشف لنا ان النبي (ص) لم يأت بتعريف جديد لمفهوم العدل، خارج الأطر التي كان يفهم من خلالها العدل، كمقولة لها ارتباط وثيق بحياة الانسان ببعديها الفردي والاجتماعي. بعبارة اخرى، ان مفهوم العدالة، في القرآن الكريم أو السنة النبوية كان متطابقا مع ما كان يفهمه أهل ذلك العصر من الفاظ كهذه.

صحيح ان بعض العرفاء أثبتوا لنبي الاسلام (ص) شأنا ومنزلة تفوق الحد الطبيعي

في الحياة الانسانية والاجتماعية، أسموها بـ(الحقيقة المحمدية) إلا ان الايمان بوجود تلك المنزلة في البعد الباطني، لا يتنافى مع القول بأن النبي (ص) كان في الميدان الظاهري الاجتماعي الانساني، بشرا مثلنا، على حد تعبير الآية الكريمة ﴿قل إنما انا بشر مثلكم﴾.

وعليه فنحن لا نلتزم في الميدان الظاهري الطبيعي بأكثر مما يثبته التاريخ، عبر الوقائع المدونة من فضائل ومناقب وخصوصيات للنبي (ص)، وبالتالي لو كنا بصدد اجراء تعديلات أو تغييرات في العصر الحالي، على نسق العلاقات الاجتماعية القائمة، أو التزمنا للعدالة بمفهوم وتعريف جديد، لا نكون بالضرورة قد تجاوزنا شأنا من الشؤون الملزمة لنبوة محمد (ص)، أو خالفنا مبدأ من مبادئ رسالته.

هذه هي القضية التي طالما أثرتها، مؤكدا ان دور الأنبياء في مجتمعاتهم يتلخص بالدعم المعنوي للقيم الاخلاقية السائدة في زمانهم، وليس تأسيس نظام أخلاقي جديد.

وليس من الصحيح ان ندخل في بحث مقولة «سيادة الشعب» إلا بعد إقرار هذه المقدمة، والانطلاق منها في التساؤل عن مفهوم «سيادة الشعب»، وعما يتوافر في الموروث الديني الموجود بين أيدينا، من عوامل تعيق تغيير اسلوب الحكم لمصلحة تحكيم مبدأ «سيادة الشعب»؟ إذ لابد من القبول أولا بأن مبدأ «سيادة الشعب» ينطوي على جملة قيم ومعايير لا يمكن ان تنسجم مع الموروث الديني، ما لم يخضع الأخير لعملية نقد واصلاح وغربلة وتهذيب.

○ **لو قمنا بالتفكيك، في الدائرة الدينية، بين مفاهيم الإيمان والدين والمؤسسة الدينية، وفي الدائرة السياسية، بين مفهومي السياسة والمؤسسة السياسية، لوصلنا الى وضع أفضل. الدين هو التجسيد الواقعي، الاجتماعي، التاريخي، للعلاقة الايمانية، ولو رسمنا خطا دائريا وأحطنا به عنصر العلاقة الايمانية بين الانسان وربه، في صميم مجتمع معين، وفي مجموع الأوساط الايمانية على طول التاريخ، أمكننا القول ان**

الشكل الحاصل من الخط، يمثل الدين في المجتمع. ومن هنا فإن الدين يرتبط بالعناصر الاجتماعية والتاريخية اكثر من ارتباطه بالعلاقة بين الانسان والله، التي تتخذ في الأغلب طابعا فرديا متعاليا على التاريخ. المؤسسة الدينية هي، في الواقع، مؤسسة اجتماعية، تعكف على مهام الدعوة والتبليغ، واقامة الشعائر والطقوس الدينية، اما المؤسسة السياسية، فهي أيضا مؤسسة اجتماعية، وظيفتها صناعة القرار، وانتخاب خيار من بين عدة خيارات. ولابد للمؤسستين الدينية والسياسية ان تكونا متمايزتين، وتعملان بشكل مستقل، ويمكن مع ذلك مد جسور علاقة بين المؤسستين بنحو أو بآخر... والسؤال هو: ماهي العلاقة التي يمكن إيجادها بين الايمان والسياسة، آخذين بنظر الاعتبار ان الحياة الايمانية تؤثر حتى على خياراتنا التقنية؟

□ السياسة ليست أمرا جديدا. لقد كان لها وجود في زمان نزول الوحي ومخاطبة الناس، ولو بصورة مبسطة، مبتنية على العرف والعادة والموروث. القضية الهامة هنا، هي أن نعي الكيفية التي كانت عليها العلاقة بين الايمان والسياسة آنذاك. وأساسا هل جرى بين أصحاب النبي تداول للسؤال حول طبيعة العلاقة بين السياسة والايمان الذي دعاهم إليه النبي؟ في اعتقادي ان أحدا من المسلمين لم يتساءل وقتها عن وظيفته كمؤمن حيال القضايا السياسية، وما هو الاتجاه السياسي الذي يتعين عليه اتباعه، ذلك ان النبي (ص) لم يأت أصلا بشيء جديد يزاحم أو ينافس الوضع السياسي القائم آنذاك، وبالتالي لم يكن ثمة موضوع لطرح مثل هذا التساؤل، لأن الأمر كان يبدو طبيعيا للغاية، فلقد كان هناك نظم سياسي معين، وجاء النبي وشغل منصب الرئاسة في ذلك النظم، تزامنا مع دعوته لهم للايمان والعمل الصالح. الكلام الذي كان يصدر عن النبي، من موقعه كنبي، لم يكن يتضمن منحى تغييريا للنسق السلطوي السائد آنذاك، أو يحاول تشييد نسق آخر محله. كل ما في الأمر أن النبي كان يدعوهم إلى مراعاة العدل والاخلاق في الممارسة السياسية، ولهذا ليس هناك داع للتخلي عن الموروث، وتصور ان ثمة مشكلة في التعامل مع السياسة والحكومة من منطلق الإيمان.

وطبعا ينبغي لنا اليوم المبادرة الى عملية تفكيك للمكونات الاجتماعية والدينية ـ حسب ما أشرتم ـ وليس ثمة مانع نظري يحول دون ذلك. وبالنسبة لعلاقة الايمان بالسياسة، هناك مشكلة محلولة، وأخرى ما زالت بدون حل. القضية المحلولة أننا لسنا ملزمين بتقديم تعريف للسياسة من منطلق ايماني، ولسنا مضطرين أيضا الى الالتزام بالعلمنة السياسية (تحييد السياسة تجاه الاخلاق والدين)، كما أشرت الى ذلك مسبقا، اما القضية الاخرى التي مازالت بدون حل، فتتخلص بأن تلك المبادئ الاخلاقية والمنهجية العامة التي يتحتم على سياستنا التحلي بها، ما تزال غير مدونة على نحو شفاف؛ يؤمن لها من جهة، الفاعلية والقدرة، وجدارة تبنيها، والدفاع عنها اخلاقيا، ويضمن من جهة اخرى، احترامها للنقاط الجوهرية لحقوق الانسان.

فاذا كان المقصود من تحديد العلاقة بين الايمان والسياسة هو ذلك، فاعتقد ان تحديد هذه العلاقة يتم عبر تدوين تلك الأصول والمبادئ الاخلاقية، مع ضرورة الأخذ بنظر الاعتبار ان عملية التدوين هذه، يجب ان تستند الى وعي عميق لعناصر الواقع السياسي الجديد، والايمان الراسخ بحقوق الإنسان المعاصر.

في صدر الاسلام كان للعدالة مفهومها العقلائي المحدد، وكان من حق المسلمين قاطبة ان يرفعوا أصواتهم اعتراضا على تعدي الخلفاء على مبدأ العدالة، على النحو الذي كان يفهم آنذاك، رغم انهم لم يحولوا عمليا دون وقوع تلك التجاوزات. وفي ضوء ذلك، فإن التاريخ الإسلامي لا يثبت لنا، لا في سيرة خلفاء أهل السنة، ولا في سيرة أئمة الشيعة، ولاية مقدسة غير قابلة للنقد، على غرار الولاية المطلقة التي كان يتمتع بها الباب في القرون الوسطى. وما هو مدون في الفقه الاسلامي من ولاية في باب الصغير أو الاسرة أو الحكومة، هي في الواقع ولاية عرضية ـ شرعية، قابلة للنقد والاعتراض.

إن القسم الأعظم من الحقوق المدنية المعترف بها في البلدان الاسلامية، هي حقوق دينية، مستقاة من الفقه الاسلامي، بيد ان هذه الحقوق، في نفس الوقت هي حقوق عقلائية، تصدح بمفاهيم الحق والعدل والانصاف، وغيرها من الأمور العقلائية، التي لا يختلف عليها البشر.

ومن ناحية تاريخية، فان الخلاف التقليدي بين السنة والشيعة تعود جذوره الى ان الخلافة الأرضية العقلائية، المبتنية على موازين اخلاقية انسانية، هل تثبت بالبيعة، كما يقول السنة، أم بالنص، كما يقول الشيعة؟ واذا كان المسلمون في يومنا هذا يتطلعون إلى استبدال نظام الخلافة القديم بنظام سيادة الشعب، فهذا بالحقيقة ليس عدولا عن نظام سماوي مقدس، لا يقبل النقد الى نظام عقلائي دنيوي أرضي، بل هو انتقال من نظام عقلائي أرضي كلاسيكي (الخلافة)، الى نظام عقلائي أرضي آخر، يتسم بالحداثة والمعاصرة «سيادة الشعب». والوجه في ذلك أن من مميزات العصر الحديث ان يقوم دين الناس ودنياهم بهذا النظام أفضل من أي نظام آخر.

هذا هو المرتكز الذي أستند إليه في نظرتي لهذا الموضوع، ويتلخص بأن الاسلام لا يتضمن سلطة روحية تعارض السلطة المادية الدنيوية، وبالتالي فإن تبني نظام سيادة الشعب ليس بدعة من الأمر، بل إننا نواصل بذلك ممارسة الشأن السياسي العقلائي الذي كان المسلمون يمارسونه على طول التاريخ الإسلامي، والتفاوت بالأنماط فقط.

وهذه المرة نريد إقامة حكومة معاصرة، تتبع منهجا سياسيا مستندا إلى مفاهيم علمية وفلسفية، فيما كانت الحكومة بشكلها الموروث تنتهج سياسة تقوم على العرف والعادة والتقليد، لا على الأسس العلمية والفلسفية.

○ أعتقد أنكم تقومون بعملية اجتهاد من نوع خاص على مستوى المباني والأصول، وذلك بغية الظفر بقراءة قادرة على التوفيق بين الهوية الإسلامية، وبين امكانية العيش في مناخ ديمقراطي. هل الاجتهاد في مستوى الفروع لا يكفي للوصول الى تحكيم سيادة الشعب؟ افرضوا اننا نبادر لإجراء تعديلات في بعض المسائل، فنقول مثلا بأن الحكومة تقوم على أساس الشعب، ونميز بوضوح بين الأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، ونهتدي الى قراءة جديدة للحكومة الدينية، ذلك ان مجتهدا معينا لو أصدر حكما، لن يكون بوسعنا القول ان هذا الحكم ليس اسلاميا. بعبارة واضحة ان بعض الاجتهادات على مستوى الفروع قد

تتيح للمسلمين المحافظين العيش بسلام في اطار بيئة ديمقراطية، أليس كذلك؟

□ إذا كانت الأرضية ممهدة من جميع النواحي لسيادة الشعب، واتفق جميع دعاة تفسير الدين على ذلك، ولم يبق سوى استحصال فتاوى خاصة، من الممكن ان يقال بضرورة أن يبادر بعض الفقهاء لإصدار احكام وفتاوى جديدة، تساهم في تعبيد الطريق امام إقامة الحكومة الشعبية بالفعل، وعندها سيتحقق ما تطمح إليه بالكامل. ولكن لو لم يكن الأمر كذلك، وكان غالبية المتصدين دينيا، يرون ان سيادة الشعب تمثل خرقا للدين يجب الوقوف بوجهه، كيف يتاح لنا إقامة تلك الحكومة وتهيئة الأرضية لها؟ أليس من اللازم عندها البدء بنقد الأسس التي يعتمد عليها هؤلاء، والدخول في حوار ساخن وجاد، يقود إلى تحرير الفكر الديني من احتكار جماعة معينة، وايجاد نوع من التعددية في الفكر الديني، تمهيدا لفتح الطريق امام سيادة الشعب.

هل ستحلّ المشكلة بمجرد القول لهم ان هناك فتاوى أخرى في هذا الصدد؟ لا يبدو الأمر كذلك! إذ من الممكن ان يطرحوا فتاوى أخرى مخالفة، ويقولوا لماذا لا يتم العمل في ضوء فتاواهم؟ في الوقت الراهن يوجد تيار كبير يحمل مزاعم قوية بأن مبدأ سيادة الشعب يعارض الدين، ويقترحون مبدأ سيادة الدين بديلا عن ذلك، ويطلقون عليه مصطلح «سيادة الشعب الدينية». في ظرف كهذا من الضروري تحريك عملية الاجتهاد في المبنى، وايجاد اتجاه في الفكر الديني قادر على منافسة الاتجاه الرسمي في الفكر الديني، ومواجهته بسلاح المنطق.. أن يسمحوا هم بذلك أو لا يسمحوا، فذلك بحث آخر!

النقطة الثانية ان هذه الأمور التي تدعو لتغييرها، وتعتبر من أهمها إعادة بناء الحياة الاجتماعية على دعامة الشعب، هي في الواقع من موارد الاختلاف ذات الأهمية الفائقة، فان معارضي «سيادة الشعب» يزعمون ان المجتمع في زمن النبي كان قائما على اساس الأمة، ويجب ان يبقى كذلك. وإذا صحت هذه الفرضية (وهي ليست صحيحة) لن يكون من السهل تبديل مفهوم الأمة. إنه لأمر واقعي عدم التوافق بين

مبدأ سيادة الشعب ومبدأ سيادة الحاكم، فلو قالوا بأن القرآن يدعونا إلى نوع من الحكم القائم على سيادة الأمير أو سيادة العقيدة، فان من غير الممكن ان يكون مبدأ (سيادة الشعب) في نظام الحكم بديلا لهذه الأمور. كيف يمكن الوصول الى ذلك؟ بالاجتهاد؟! وهل هذه المسائل من الفروع، لكي يصح فيها الاجتهاد، أم من الأصول والمباني التي لا يصح فيها الاجتهاد؟ انا شخصيا أعتقد بأن هذه المسائل ترتبط بالأصول والمبادئ، حيث تقتضي نحت تعريف جديد للانسان، يتضمن النهوض بمنزلة الانسان، وعده المالك لأمر نفسه. وان كان الإنسان الناهض والمترقي لا يجد غضاضة في انتقاء الكثير من الأمور من رصيده في التراث. والآن إذا كان الآخرون يتصورون ان تراثنا الديني لا يحمل في ثناياه شيئا عن انسان بهذه المواصفات، بل لا يوجد فهم من هذا القبيل للإنسانية، وانما العكس هو الموجود في التراث الاسلامي، وذلك عبر إلزام الانسان بطاعة السلف، وتبني تراث السلف الصالح دون نقد أو تمحيص، في محاولة للإبقاء على ما كان، في حالة كهذه هل تعتقد ان بالإمكان حل المشكلة بمجرد الاجتهاد في مسائل فرعية؟ بالطبع يمكن ان تتوفر عوامل وأسباب في المستقبل تفضي الى مرحلة قلقة وغير مستقرة من تحكيم «سيادة الشعب» دون الحاجة إلى حل جميع المسائل والموانع في المجتمع بشكل نظري مقبول، إلا ان هذه المرحلة، لو تحققت، فلن تستمر طويلا، مضافا الى ان قضايا كهذه لا تجعل أهل الفكر في غنى عن التفكير. ذلك أننا كأصحاب فكر مطالبون دائما بالخوض في هذا النمط من المسائل، ويعود اهتمامنا بها إلى كونها إشكاليات فكرية نواجهها نحن لا غيرنا، كما ان لأهل الفكر هواجس لها ترتيبها من حيث الأولوية، مع إن القول بأولوية الحل النظري، لا يعني بحال ان توفر الحلول النظرية يفضي لوحده إلى ظهور سيادة الشعب وتحققها عمليا.

○ **لو ميزنا بين رجال الدين الأصوليين والتقليديين، فإن الأخيرين قادرون على تزويدنا ببعض الفتاوى التي تحدث انفراجا في هذا المجال، ولن يكون شرف القدرة على التعايش مع الوضع الديمقراطي حكرا على**

المجددين من رجال الدين. التقليديون منهم مؤهلون أيضا لخوض غمار المعركة. هذا توجه مفيد دون شك. غير ان الكلام في مدى فاعلية تلك الفتاوى، ماذا لو قلنا مثلا بالفرق بين الذنب والجريمة، واعتبرنا الأول تخطيا لحدود الشريعة، والثاني تخطيا لحدود القانون، وقلنا أيضا بأن منهج سيادة الشعب لا يستهدف تبديل أحكام الشريعة، وانما يطمح لإناطة التشريع الوضعي والقانوني بإرادة الناس وصناديق الاقتراع.

□ إذا كان المجتهد التقليدي يقول: بأن كل ما شرعه المقننون ونواب الشعب في المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فهو قانون، لأنه يستمد مشروعيته من الشعب، ولا يلزم أن تكون القوانين والتشريعات متطابقة مع فتاوى المشهور من الفقهاء، فان هذا المجتهد لن يستطيع ان يتفوه بمثل هذا الكلام، إلا بعد تغيير الأسس والمباني التي تستند إليها القراءة الرسمية للدين. ان القول بأن احكام الشريعة، رغم تعيينها للحلال والحرام، لكن الحاكمية تبقى للقوانين المشرعة، هذا القول يستبطن تغيير المبنى والأساس، وبعدها، لن يكون مهما انتماء القائل إلى جبهة المحافظين أو المجددين.

○ النقد الذي يوجه الى المرتكزات المعرفية لنظرية سيادة الشعب، هو ان هذه النظرية تتكلس احيانا في قوالب نظرية معرفية، ولا تخرج عن إطار البحث النظري لمبدأ سيادة الشعب. فلعل التعددية في المراجع، أو على مستوى القراءات لمذهب التشيع، تصلح مخرجا من هذه الأزمة.

□ من لديهم هاجس تطبيق سيادة الشعب، يرون انفراجا في الطرق التي أشرتم اليها، ولكن هذا ليس هو كل القضية. يجب على المجتمع أيضا ان يبادر الى حلّ إشكالياته الفكرية. ان الهاجس الذي يحمله أمثالي يتلخص في الحرص على حل تلك الإشكاليات والمسائل. ولاشك ان معالجة هذه القضايا والمسائل الفكرية في محلها، سيعين مبدأ سيادة الشعب الواقع من جهة، تحت تأثير التعددية التي نوهتم بها، والمتأثر من جهة اخرى بالمنهج المعرفي المعمول به. لا ندعي أبدا ان حل الاشكاليات سيقود

لوحده الى تحقق سيادة الشعب. نحن نلاحظ ذلك في مبدأ تقسيم العمل الاجتماعي، كما ان السياسيين لهم منهجيتهم ومحاولاتهم في تقسيم العمل الاجتماعي أيضا، ولكن كل هذه الأعمال مطلوبة وضرورية، وصولا الى تحقيق السيادة للشعب.

اعتقد ان من غير الممكن الوصول الى سيادة شاملة وثابتة للشعب في مجتمعنا ما لم تجر عملية اصلاح ديني جادة في المرحلة الأولى، فلابد من اجراء اصلاحات جدية على مستوى العقائد، والاحكام والقوانين، والقيم، والأفكار، التي تسود المجتمعات الاسلامية، وتتسم جميعها بمسحة دينية. الكثير من الفتاوى والأحكام والقوانين ينبغي ان تتغير، كما ينبغي ان تجرى تعديلات جوهرية على قيم عديدة، من قبيل قيمومية الرجل، والحاكم، والعقيدة، وإلا فلا سبيل الى سيادة الشعب.

يجب العمل على تهشيم التكلسات التي تراكمت عبر التاريخ، وأحاطت بالرسالة المعنوية الأصلية للدين، وتحولت الى مجموعة عقائد، واحكام، وقيم، وطقوس، لا يمكن اختراقها للوصول الى جوهر الرسالة. لابد ان تعرض هذه الطقوس والمعتقدات الى عملية نقد «داخل ـ دينية» و«خارج ـ دينية» في نفس الوقت، لكي يتاح الوصول الى لب الرسالة ونواتها المركزية، متمثلة بضرورة الالتزام بالسلوك المعنوي للإنسان نحو ربه، ومن ثم اعادة بناء التراث والكيان الديني، على النحو الذي يتسق مع تلك الرسالة الجوهرية الأصلية.

ينبغي القيام بهذه الخطوات، لكي تتجلى المضامين المعنوية الحقيقية للتجربة النبوية الغنية، الطافحة بالرصيد المعنوي الذي حظى به الرسول الاكرم (ص)؛ تلك التجربة المؤهلة في هذا العصر لكي تكون ينبوعا متدفقا من التجارب المعنوية الدينية للمسلمين. هذه التجارب التي لم تكن تجربة النبي، هي التجربة الوحيدة التي اسهمت في إثرائها وترقيتها، بل أسهمت في ذلك تجارب أخرى غنية تنتمي الى الأديان الاخرى الكبيرة في العالم.

بالطبع، ان قراءة كهذه للدين، ستكون مؤيدة لمبدأ سيادة الشعب وداعمة له، وليست ناقضة أو معيقة. أما إلحاق مصطلح «سيادة الشعب» بنعت «الدينية» فهذا ما لا نرى له وجها مقبولا.

وملخص القول في ذلك، كما اشرت له في مقال سابق، إنه في مجتمع كمجتمعنا، يعيش اكثر الناس بارتباط وثيق مع الدين، وقد تعرضوا الى الآن الى حملة دعائية واسعة الناطق، تصوّر لهم ان ثمة تعارضا بين الاسلام وبين سيادة الشعب، بينما الأفضل العمل على تصحيح هذه النظرة، وافهام الناس ان هذا التعارض لا وجود له، بل ان مبدأ سيادة الشعب شيء مطلوب دينيا، وان قيم هذه السيادة قيم مقبولة بل مطلوبة دينيا. بعد ذلك سيكون بمقدورنا ان نطلق على سيادة الشعب الحاكمة في مجتمع كهذا انها سيادة شعب دينية، بمعنى ان أبناء هذا الشعب لا يرون تنافيا بين سيادتهم وسيادة التعاليم الدينية، بل يعتقدون ان الثانية تدعم الأولى وتؤيدها، هذا هو غاية ما يمكن ان يقال في معرض تبرير اتخاذ هذا الاصطلاح المزعوم.

اما ان نجعل السر في هذه التسمية ان محافل التشريع والتقنين في مجتمع كهذا تتأثر بطبيعة الحال بمعتقداتها ومشاعرها الدينية، فهذا لا يمثل سببا وجيها للتسمية المومأ إليها، وذلك أنه لا يوجد مجتمع من المجتمعات ـ حتى الديمقراطية ـ إلا ولديه مجموعة عقائد ومرتكزات دينية مؤثرة في أبناء ذلك المجتمع بنحو أو بآخر، فهل يقال للحكومات المنبثقة عن هكذا مجتمعات انها تحكم وفق مبدأ «سيادة الشعب الدينية» لمجرد ان القراءات الصادرة عن مراكز التشريع فيها متأثرة بنوع الدين والعقيدة السائدة في المجتمع؟ بالطبع، قد يكون بوسعنا الكلام في الحكومات الديمقراطية عن أحزاب تكن احتراما خاصا لدين أو مذهب معين، كما هو الحال بالنسبة للاحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا، غير أن أنشطة تلك الأحزاب لا تكون إلا في إطار شكل من اشكال الحكومة المعترفة بـ «سيادة الشعب» لا بـ «سيادة الشعب الدينية». وفي تقديري ان بوسع الأحزاب عندنا أن تضيف لاسمها نعتاً يبين هويتها الدينية أو الاسلامية، ولكن هذا غير إلحاق «سيادة الشعب» بنعت «الدينية».

○ **هناك اختلاف في المعيار الذي تعد الحكومة دينية بالاستناد إليه. البعض يعتقد ان المعيار هو المشروعية، والبعض الآخر يعتقد ان المعيار هو صفات الحكم، وآخرون يرجعون المعيار إلى الأسس المعتمدة في سلوك**

الحكومة. ولنفرض ان سيادة الشعب تحقق لها وجود في الواقع الخارجي ـ لا في مستوى التعريف المثالي لها ـ كأن يتفق غالبية أبناء مجتمع معين، وعبر آليات ديمقراطية، على تشريع قوانين مستوحاة من الدين، أو على الأقل لا تتعارض مع أحكامه، ما هو الاسم الذي تقترح وضعه على هذا النموذج الواقعي لتطبيق مبدأ سيادة الشعب؟

□ هذه هي «سيادة الشعب» المجردة، لا الملحقة بوصف آخر. ولكن دعني الفت الانتباه إلى مسألة؛ فلو أن جميع الناس اتفقوا على تفضيل الرجل على المرأة، أو على منح الحكومة المطلقة لشخص ما، أو إقرار مبدأ التمييز العرقي والطائفي، أو الغاء حقوق الحرية والمساواة، وبشكل عام خرق حقوق الإنسان بصورتها الحالية، فهل هذا احترام لسيادة الشعب أم هي فاشية بغيضة؟! لاشك إنها فاشية، لأن مجرد تصويت الأغلبية لا يجعل نظام الحكم من نوع نظم السيادة الشعبية، ذلك لأن هذا الوصف لا يتحقق ما لم تنبثق من صميم المجتمع مبادئ الحرية والمساواة وسائر حقوق الانسان، كأصول جوهرية وبؤر مركزية، تتوزع على المفاصل المختلفة لنظام الحكم. وفي ضوء ذلك لابد ان نلاحظ أولا طبيعة عقائد الذين يصوتون ـ حسب فرضكم ـ لصالح قانون معين، انطلاقا من إيمانهم بأنه ملهم من وحي السماء، ولا يتعارض مع الدين، لنرى ان هؤلاء يحترمون مبادئ حقوق الانسان المعاصرة أم لا، ومن ثم طبيعة منهجهم في العمل، وشكل الحكومة التي يتبنونها، وطريقة صناعتهم للقرار.

○ **لو فرضنا، في مجتمع مدني متحضر، وحكومة شفافة تحترم صناديق الاقتراع، كان التصويت لصالح قراءة ديمقراطية للإسلام، عبر انتخابات حرة، ومناخ منفتح، فما هو الاسم الذي يطلق على هذه التجربة؟ أليس هناك وجه لتسميتها بـ «سيادة الشعب الدينية»، باعتبار استنادها الى قراءة معدلة للإسلام، وليس الى منهج ليبرالي أو اشتراكي؟**

□ القراءة الديمقراطية للإسلام ربما تصلح مؤيدا لمقولة سيادة الشعب، ولكن ليس بمعنى استناد هذه المقولة الى الاسلام. في الوسع إثبات ان الاسلام بهذه القراءة

أو تلك، لا يعارض سيادة الشعب، وان كون الانسان مسلما لا يلغي كونه ديمقراطيا، إلا ان هذا القراءة لا تفضي الى صيرورة الحكومة حكومة دينية، ولا توجد شكلا خاصا من اشكال الحكومة نطلق عليه اسم «سيادة الشعب الدينية». إذ من السهولة بمكان، إيجاد قراءة ديمقراطية للإسلام في مجتمع معين، دون ان تكون الحكومة فيه حكومة ديمقراطية.

ليس لي تصور واضح عن «سيادة الشعب الدينية» عدا ما مرت إشارتي إليه، وأعتقد ان الدور الذي يمكن ان تلعبه القراءات الاصلاحية للإسلام، وصولا الى تبني مبدأ سيادة الشعب، يتجسد في العمل على ازاحة العوائق دون التأسيس. ونحن نقوم بهذه المحاولات، بالدرجة الأولى، وصولا للاستفادة من مصادرنا الدينية، وبغية إثراء وتعميق تجاربنا الدينية في العصر الحاضر. غير أن هذا العمل سيكون مؤثرا في باب السيادة الشعبية، على نحو رفع المانع، لا إيجاد السبب.

○ هل يعني ذلك ان سيادة الشعب الدينية عبارة عن مشروع، داخل الإطار العام لمبدإ سيادة الشعب بشكله المطلق؟

□ نعم، أريد أن أقول ان اعتماد المسلمين منهج سيادة الشعب في الحكومة، هو الذي يحقق لهم هذا الوصف. المسلمون قادرون ـ كغيرهم ـ على اعتماد هذا المنهج؛ هذا الذي أستطيع أن أفهمه في هذا الباب، لا أن هناك شيئا آخر وراء ذلك، أو منهجا خاصا، اسمه سيادة الشعب الدينية أو الاسلامية. وكما أوضحت في كتاب «نقد القراءة الرسمية للدين»، فإن الأحزاب الملتزمة بالدين، بمقدورها ممارسة أنشطتها وفعالياتها في ظل نظام حكم يقر السيادة الشعبية بشكلها المطلق.

التباسات المفاهيم
في الفكر الاسلامي المعاصر

ندوة شارك فيها:

١ـ د. **أبو بكر باقادر** ـ استاذ الاجتماع في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة.

٢ـ د. **وجيه كوثراني** ـ استاذ التاريخ في الجامعة اللبنانية.

٣ـ د. **السيد ولد اباه** ـ خبير في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس.

٤ـ د. **أحمد الريسوني** ـ استاذ بجامعة محمد الخامس، ورئيس حركة التوحيد والاصلاح بالمغرب.

٥ـ د. **هشام داود** ـ باحث انثربولوجي في المركز القومي الفرنسي للبحوث العلمية في باريس.

○ **يسر مجلة قضايا اسلامية معاصرة ان تستضيف في ندوتها هذه نخبة من الخبراء المهتمين بالدراسات ذات الصلة بالاجتماع العربي الاسلامي، حيث قدم كل واحد منهم مجموعة من البحوث والمؤلفات، التي تناولت اشكاليات متنوعة في هذا الحقل، وانجزوا مقاربات لمداخل عديدة في الفكر والحياة الاسلاميين، تستند الى مرجعيات العلوم الانسانية الراهنة، فضلا عن التراث.**

ان ما نريده في هذه الندوة هو الحديث عن «التباسات المفاهيم في الفكر

الاسلامي المعاصر». والمقصود بالتباسات المفاهيم هو حالة الفوضى الذهنية والمصطلحية عند التعاطي مع مجموعة مفاهيم مركزية، في غاية الاهمية والخطورة، وربما تكون بعض هذه المفاهيم استفهامات حائرة، أو رؤى قلقة، أو افكار مشتتة، أو مقولات غير مؤسسة، واحسب ان طغيان الخطاب الايديولوجي التعبوي عمل على تعميق تلك الالتباسات.

واتمنى ان نفكر معا، لنتأمل هذه المفاهيم الملتبسة، لاسيما واننا امام نخبة من العلماء اجتمعت ببركات موسم الحج الكريم عام ١٤٢٣، وهذه الفرصة ربما لا تتحقق لنا مرة اخرى.

كنت أود أن اتحدث عن بعض هذه المفاهيم، واعرض نماذج لذلك، من قبيل مفهوم التغيير الاجتماعي، فهو من المفاهيم الملتبسة في ادبيات الحركة الاسلامية اذ تطغى النظرة التبسيطية الساذجة لعملية التغيير الاجتماعي، وهذه النظرة سببت كثيرا من المشكلات، وساقت طائفة من شباب الامة الى محرقة.

مفهوم الشورى والديمقراطية ايضا من المفاهيم الملتبسة، فكثير من الباحثين يحسبون الشورى هي الديمقراطية، وان الديمقراطية هي الشورى، ويحسبون الشورى هي الوجه الآخر للديمقراطية، بينما النظرة الدقيقة ترينا ان الشورى تقوم على مقولة التكليف، بينما الديمقراطية تتأسس على مفهوم الحق.

ويقع مفهوم العلمانية ايضا في السياق ذاته، إذ ان التباس هذا المفهوم حوله الى مفهوم معبأ بشحنة هجائية، واصبح وصف العلمانية يعني الإلحاد، ومناهضة الدين، بينما نجد ان للعلمانية مفهومها المختلف عندما نواكبه في السياق التاريخي الغربي، والمجالات التداولية له، والفضاء الثقافي والاجتماعي والديني الذي تشكل داخله.

وهكذا نلاحظ ان مفهوم العلم والدين من المفاهيم الملتبسة كذلك. هل العلم من مقولة، والدين من مقولة، هذه القضية تعتبر من الجداليات المبكرة

التي ظهرت في تاريخ الفكر الديني الحديث.

وهكذا فيما يتعلق بحالة الالتباس في مفهومي الاصالة والتأصيل، وقضية العلاقة مع الغرب، والعلاقة مع التراث، والعلاقة مع الواقع، وقضية الحريات والحقوق، وقضية التكليف، والحكومة والدولة، والحاكمية الالهية، وغير ذلك.

ومن الواضح اننا لا نستطيع ان نغطي هذه المجالات، بتمامها، ولكن نحاول على الاقل ان نطرح بعض الرؤى المنهجية والافكار الاولية، ونسعى ان نمر على بعضها بشكل عاجل.

القضية الاولى التي اود الاشارة اليها هي ان هناك التباسا في الموقف من التراث، وهذا الالتباس يظهر في ادبيات الاسلاميين بشكل واضح، فضلا عن انه يظهر في الادبيات غير الاسلامية، فهل التراث هو الدين؟ أم ان التراث هو التجربة التاريخية للمسلمين؟ هل التراث هو الاسلام؟ ام ان التراث هو تعبير عن جدل النص مع الواقع عبر الزمان؟ عندما نأخذ الاسلام نجده تارة يطلق ويراد به النص الديني، أي خصوص القرآن الكريم، وما هو ثابت من السنة النبوية، ومرة اخرى يطلق الاسلام ويراد به هذا الركام الواسع من الشروح والتفاسير والحواشي والهوامش والتعليقات، التي انتجها المسلمون على طول التاريخ، وتراكمت وتحولت فيما بعد الى ما عرف بالعلوم الاسلامية، كالتصوف، والعرفان، والفلسفة، واصول الفقه، والفقه، وعلم الكلام، والتفسير... الخ. ومرة ثالثة نرى الاسلام يطلق على التجربة التاريخية للمجتمعات الاسلامية، المتمثلة بالتجربة السياسية، والثقافية، والحضارية. وبالتالي فما هو المراد من الاسلام والدين والتراث عندما نتحدث عن هذه المفاهيم؟

هذا الخلط سبب كثيرا من المشكلات، ولذلك فإن بعض الباحثين عندما يدرس قضية تراثية معينة، وبالاستناد الى المعطيات الحديثة للعلوم الانسانية، وتفضي دراسته الى نتائج لا تتطابق مع الرؤية التراثية، فإن

ذلك يثير حفيظة قطاع واسع من الاوصياء على التراث، ويتعرض الباحث الى شتى التهم، وربما يتم الشطب على جهوده تماما. واعتقد ان سبب ذلك هو التباس نفس مفهوم التراث، والتباس مفهوم الماضي، والتباس الموقف من التراث. وددت ان استمع الى ما يقوله الأخ الاستاذ الدكتور ابو بكر باقادر حول هذه القضية.

□ باقادر:

لبيان هذه المسألة، أوجز الحديث في جملة نقاط، كما يلي:

١ـ ان مسألة تحرير المصطلح كانت دائما وأبدا احدى الاشكاليات الكبيرة، ويزيد الامر تعقيدا انه كلما ازداد استخدام المصطلح كلما توسعت معانيه، حتى انها تصل احيانا الى التعارض، وسأضرب امثلة لذلك، فقد وجد في دراسة تفصيلية ان مفكراً امريكيا هو توماس كون صاحب الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» نحت مصطلحا فتعقبت باحثة توماس كون نفسه في كتابه، فوجدته في السياق يستخدم هذا المصطلح في ستة عشر معنى. كما تعقب احدهم مصطلح المجتمع المحلي أو المجتمع الاهلي كما يترجمها دائما الدكتور وجيه كوثراني، فوجد ان هناك اكثر من مائة تعبير. لدي دراسة موسعة قيد الإعداد عن مفهوم «الايديولوجيا» حيث وجدت ان بالامكان الانصراف الى ستة مجالات دلالية، بعضها يتعارض مع بعض، وكلها يستخدم هذا المصطلح.

ينبغي اعادة التحري في مسألة السياق الذي يستخدم فيه المصطلح، لتحريره من حقول ودلالات تراكمت في الاستخدام. وهذا ما جعل بعض الدارسين حينما تتشابه وتتداخل الدلالات الاضافية في الكلمة، ومن ثم يصبح كل يغني على ليلاه، يقترح ان نحذف بعض المفردات من قاموس العلوم الاجتماعية.

توم ادونيس يقول: لابد ان نحذف من قاموس العلوم الاجتماعية بعض المفردات، من الضروري ان نخرج كلمة طبقة وظيفة، لانها لم يعد لها معنى، وهي تتضارب في معانيها بين من يستخدمون هذه المصطلحات.

٢ـ لابد من التفريق بين المفهوم بوصفه مفهوما للتمثيل العلمي، وبين الاعتقاد بأن مجرد اطلاقنا لهذا الاسم يجعل منه كائنا يمكن لمسه، وهذه معضلة كانت دائما كبيرة في العلوم الاجتماعية وفلسفة العلوم الاجتماعية، ففي ما يتصل بكلمة مجتمع محلي مثلاً، هل المجتمع المحلي مفهوم تجريدي ام انه شيء ملموس يمكن تحديده؟ الاستخدامان يقودان الى مواقع زلل مختلفة.

٣ـ ان نقل معنى ودلالات مصطلح من علم الى علم، أو من حضارة الى حضارة، أو من ثقافة الى ثقافة، أو من لغة الى لغة يسبب التباسا وغموضا. يدرك دارسو العلوم الاسلامية انه حينما تنقل مصطلحا من علم الاصول الى علم الحديث ينجم عن ذلك اختلال دلالي. وهكذا اذا اخذت مصطلحا من الانثربولوجيا ونقلته الى دائرة العلوم السياسية، فلابد ان تعاد صياغته، حتى يصبح متسقا مع المجال الذي أدخل اليه.

اما بالنسبة إلى اللغات فبعض المصطلحات التي ذكرتها في حديثك تعطي اشارات لذلك. حينما نقل مفهوم العلمانية وابتدأ الدارسون بناءا على هذا المصطلح الذي له تاريخه يؤصلون ويجذرون له في اللغة العربية، اصبح معنى العلمانية ملتبسا في لغتنا، واضطربت واختلت مفهوماته، بعد ان انتزع من مجالاته التداولية وسياقه الذي ولد فيه في الغرب. والعجيب ان بعضهم يبحث عنه في لسان العرب أو غيره من معاجم اللغة، بينما الامر ليس كذلك. لان مسألة نقل دلالات مصطلح من حضارة الى اخرى ينتج مشكلات مفهومية متنوعة.

٤ـ كيف نستخدم المصطلح في نفس المجال بشكل متسق؟ ما يسمى بمعضلة الاتساق consistence، يعني تجد في الكتابات العربية احيانا مصطلحات وكلمات لا تعرف ماذا يريد المؤلف منها. وجيه كوثراني يقول في احد بحوثه: في الكتابات العربية يستخدمون مصطلح مجتمع مدني في محل يفترض انه مجتمع اهلي، ومجتمع رسمي في محل يفترض ان يكون مجتمع مدني، أو خلافه، بسبب عدم الوعي بأن المصطلحات تسهل التواصل فيقع فيها لغط. اضافة الى الاشكالات الفلسفية الاساسية فيها.

من المؤسف اننا نجد في العالم العربي ان مسألة الضبط خارج دائرة العلوم

التقليدية تحتاج الى اعادة نظر كبيرة. اما في العلوم الاساسية فما لم تكن في العلوم القديمة فانه ينبغي عدم التعويل عليها لكثرة الخطابة، واخراج المعنى عن سياقه الاصلي. وهذه معضلة اخرى تشوب الفكر، فإن ضبط المصطلح في واقع الامر هو الذي يعيد لنا امكانية الاعتماد على منهجية صحيحة، وانا لا اريد ان اطيل لانني بين اساتذة كبار، وكلما اطلت في الكلام ازدادت اخطائي.

□ كوثراني:

في الحقيقة ان الاستاذ باقادر سهل علينا الأمر كثيرا، بمدخله المنهجي، وبأمثلته التي اعطاها، ليبرهن على ان صفة الالتباس مشكلة قائمة، ليست فقط في البحوث العربية، وانما ايضا عند الباحثين الاجتماعيين والمؤرخين الغربيين.

وأرى ان مشكلتنا في الدراسات الانسانية العربية والاسلامية ليست في غياب الضبط، يعني ليست محصورة أو كامنة في الالتباس، فالالتباس موجود في الدراسات الغربية الانسانية المتقدمة، فمثلا مصطلح الديمقراطية، التي هي من اكثر المفاهيم رسوخا ووضوحا في الغرب، مازالت المناظرات حول الديمقراطية بين الحداثيين ومفهومهم للديمقراطية، منذ منتصف القرن التاسع عشر، وبين ما بعد الحداثيين منذ الاربعينات والخمسينات قائمة حتى الآن.

النقطة الثانية التي اود التأكيد عليها هي انه ليس بطرا ان نختلف حول المصطلحات اليوم، وفي المرحلة التي وصلت اليها الدراسات الانسانية في العالمين العربي والاسلامي، بل كأننا في البداية، يعني ان الدراسات الاجتماعية مبتدئة في عالمنا العربي والاسلامي، وليس لدينا تراكم في هذه الدراسات. لدينا مشكلة، وهي ان دراساتنا الانسانية والاجتماعية متأخرة ومتخلفة عن الدراسات الانسانية الغربية. وهنا نقع في مشكلة العلاقة بين البحث والباحثين العرب والمسلمين من جهة، وما انجزه الغرب من انجازات معرفية في هذه العلوم الاجتماعية من جهة اخرى. نعرف انه حصل جمود وتوقف في مسار حضارتنا، بين مرحلة الانتاج في عصور مزدهرة، وبين واقعنا النهضوي الذي بنيناه من خلال عملية تماس واحتكاك مع الغرب. في هذه

المرحلة هناك تفاعل بين الباحثين العرب المسلمين، وما انجزته العلوم الاجتماعية في الغرب. ومن الطبيعي ان يحصل هذا الالتباس عندنا على قدر اكبر مما هو حاصل في الغرب، بمعنى ان الالتباس في الغرب هو جزء من مناظرة داخلية ذات ابعاد معرفية، اما عندنا فالالتباس قد يأخذ طابع الخلاف الايديولوجي. في الغرب الطابع السجالي حول المصطلحات وحول المفاهيم طابع معرفي اجتهادي. الخطر هنا في بلادنا ان هذا الالتباس، وهذا ما نخشاه، قد تحول الى حوار طرشان بين الباحثين عندنا.

لنأخذ مصطلح العلمانية كما يستخدمه الدكتور محمد عابد الجابري، حيث انني لا اوافق على استيعابه للعلمانية، اذ ارى تاريخيا ان محمد عابد الجابري غير مستوعب للعلمانية بوصفها مصطلحاً غربياً، فيقترح مثلا حذفها من القاموس العربي، واذا كان علينا ان نحذف كل مصطلح غربي ترجمناه الى العربية ولم نجد له تأصيلا لغويا، فهذه مشكلة عالجها الفلاسفة العرب في قرون التدوين، وذلك بنقل المفهوم اليوناني الى اللغة العربية، من دون حساسية وخوف. وهذا النحت اللغوي صار جزءا اساسيا من المفاهيم الفلسفية الاسلامية، وإن كان اصله يونانيا، أو هنديا، أو فارسيا.

وبالتالي فإن مصطلحات الديمقراطية، العلمانية، اصبحت مصطلحات عالمية، يجب ان نعمل عقلنا ونبذل جهودنا لانباتها في الثقافة العربية، وفي اللغة العربية. انا لا اوافق على ان العلمانية لأنه ليس لها جذر عربي ينبغي ان نحذفها من القاموس، لأن هذا الباب يقودنا الى ان نحذف الديمقراطية، لانها مصطلح يوناني، وهكذا غيرها من المصطلحات.

قد يقال: ما هي وظيفة هذه المصطلحات كمفاهيم في تقدم مجتمعاتنا؟ ان هذه المصطلحات اذا ما أدخلت، واضحت مفاهيم محلية، فانها تغدو اهدافا لتحقيق التقدم في المجتمعات العربية والنهضة العربية، ولذلك يجب ادخالها، واستنباتها، وجعلها جزءا من الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة.

□ ولد اباه:

ليست عندي اضافات كثيرة لما تفضل به الأخوان، لكن لدي ثلاث ملاحظات

اساسية قد تتدرج من الاعم الى الأخص:

١ـ الملاحظة الاولى تتعلق بأبعاد ومسار تشكل المفاهيم، التي ذكرنا انها ملتبسة في العالم العربي والاسلامي. اعتقد اننا في هذا المستوى لابد ان نميز بين ثلاث محددات، قد تبدو متمايزة ولكنها متصلة:

اولا: البعد الفلسفي في تشكل المفهوم، وهذا البعد ليس بجديد، حيث ان الاشكالية الكبيرة التي خرجت منها الفلسفة الارسطية كلها هي العلاقة بين البعد الكلي الذي تقتضيه المعرفة، اذ لا معرفة الا بالكليات، وبين التميز واختلاف الواقع، فكيف يتشكل المفهوم بين هذين البعدين؟ البعد الكلي الذي ينفي الاختلاف والتعدد، والاختلاف المطلق للوقائع الذي لا يمكن ان توجد في إطاره معرفة. فكان المنطق الارسطي هو الذي اجاب عن هذا السؤال. ولكنه سؤال منهجي لا يزال مطروحا بحدة ويكفي ان نشير فقط الى اهم الكتابات الفلسفية المعاصرة وهو كتاب فليكس غتاري «ما هي الفلسفة» والذي صدر مؤخرا قبل وفاته بقليل. في هذا الكتاب عالج المصطلح، باعتبار انه عرّف الفلسفة، بأنها فن اختراع المفاهيم، وطرح هذا الاشكال في بعده الارسطي، انطلاقا من خلفيات مغايرة تماما.

ثانيا: البعد الابستمولوجي في تشكل المفهوم. المفاهيم هذه المرة ليست كتصورات ومثل، وانما كأدوات للنظر والمعرفة، وهذا البعد الابستمولوجي بعد اساسي.

ثالثا: البعد المنهجي، بمعنى تحويل المصطلح من بعده النظري المطلق، ومن بعده الابستمولوجي، الى بعده المنهجي التحريري، أي المنهج في تطبيقاته العملية، سواء على وقائع مجتمعية، أو على اسس خطابية معينة.

اعتقد ان هذا هو البعد الاول لاشكال المصطلح. ماذا لو اردنا ان ننزل هذه التساؤلات في مجالنا الثقافي العربي الاسلامي؟ انا هنا ادخل في لب الموضوع، حيث إن احد اكثر المفاهيم التباسا هو علاقة النص بالدين، وعبارة التراث هي عبارة مضللة، لانها تقنّع هذا الاشكال، وتوحي لنا خطأ أنه محسوم سلفا، بينما المشكل الاساسي يتعلق بالبعد النصي. تعرف ان الفكر العربي المعاصر شهد ظهور مصطلحات: القراءة،

والخطاب، والتأويل، وتكاد تكون هذه المصطلحات هي السائدة في مختلف نواحيه، ولكن هناك وهمان نادرا ما يقع التعامل معهما:

الاول: وهم القدرة على التماهي مع النص، أي اننا نملك مسافة مباشرة مع النص، ومع الاسف فإن كل تراثنا الدلالي السابق، أي علوم الآلة كما نسميها، علوم المنطق، والبلاغة والبيان، توهمنا هذا الوهم، وكأن لدينا ادوات العلاقة المباشرة مع النص، ويكفي فقط ان نطبق هذه الآلية التفسيرية لكي ندرك معانيها.

الوهم الثاني: وهو آلية التوليد الذاتي، أي أننا يمكننا من خلال عملية التوليد الذاتي، سواء كانت قياساً بمفهومه المنطقي أو مفهومه الاصولي، ان نكتشف البناء كله من اسسه الى فروعه، وكأنها تسمح لنا بإدراك التراث أو النص من بداية تشكله الى مسار تحققه النهائي. اعتقد ان هذا ايضا وهم آخر.

٢ـ الملاحظة الثانية: هناك انماط متعددة للانزياحات، نعبر عنها من جهة اللغة، لأن اللغة ليست مجرد ترجمة لمعاني خارجية، وانما نحن نفكر باللغة، كما يقول ديكارت: اننا نفكر بلغاتنا، فباللغة نعاشر الوجود ونسكنه. اللغة تطرح وتحدد اطار تفكيرنا، فكون القرآن نازلاً باللغة العربية، يمثل دلالة بحد ذاته، ويوفر مجالاته لدلالة النص فيما وراء انماط تمثله المختلفة.

وهناك الانزياح المترتب على التركيبة المجتمعية، فهذا النص ايضا يتنزل في مجتمع معين له تركيبة.

وهنالك انزياح ثالث يتعلق بالعنصر الرافد، أي الثقافة الوافدة، فليست هناك ثقافة اصيلة، وليست هناك ثقافة نقية، بل كل ثقافة تتأثر بالوافد، حتى وان توهمت انها ثقافة اصيلة، ونعرف ان الفكر العربي الاسلامي قد اغتنى من اوجه مختلفة بالثقافة الوافدة، سواء كانت ثقافة فارسية، أو يونانية، وأن المنطق اليوناني استطاع ان ينفذ الى اكثر العلوم الاسلامية اصالة.

٣ـ الملاحظة الثالثة: ان هذه الالتباسات ادت الى ظهور المفاهيم التي اشار اليها الاخ عبدالجبار، وهي مفاهيم كثيرة، سواء مفهوم الدولة الدينية، أو مفهوم الاصالة المعرفية، التي تأخذ مسارات مختلفة، منها الممارسة النظرية المستقلة حسب تعبير

عبدالوهاب المسيري، أو اسلمة المعرفة حسب تعبير مشروع المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فهذا ايضا مفهوم ملتبس.

وهناك مفهوم التحديث الانتقائي، أي اننا يمكن ان نحدث عن طريق التقنيات والعلوم، وان نستوردها ونترك الجوانب الثقافية والمضامين النظرية. هناك مفهوم يجب ان نرجع اليه ايضا، وهو مفهوم تطبيق الشريعة، هذا المفهوم الذي قامت عليه تقريبا كل الحركات الاسلامية المعاصرة، اعتقد ان هذا من المفاهيم الملتبسة ايضا. ان هذه المفاهيم تنبع من الاشكال الذي عبرنا عنه بالقفز على مرجعية نصية، وعبارة التراث هي المسؤولة اساسا عن هذا الالتباس لأنها تقفز على سؤال النص. وانا اعتقد ان النص هو الذي يجب ان يكون المرتكز الاساس في هذا المجال.

□ **الريسوني:**

لو تحدثنا بصفة عامة عن قضية المصطلح فسأتحدث في بعض مجالاته. ولكن الأخ الاستاذ الرفاعي طرح مجموعة من المصطلحات، كلها تنتمي الى حقول فكرية معينة، ليست هي التي أشتغل فيها، وإن كنت اعايشها. ومن باب المعايشة اساهم مع الاخوة الاساتذة، وابدأ بما فكرت فيه منذ التقديم.

لقد ذكر الاساتذة كلهم، وخاصة الدكتور باقادر، ان مشكلة التباس المصطلحات تكاد تكون مشكلة لا حل لها، إذ لا توجد هيئة تتولى توليد المصطلحات، وتوصيفها، وطرحها في السوق، مثلما يفعلون مع العملات، أو بعض السلع، وإنما يتولد المصطلح بكيفية عفوية، احيانا يتولد جزءا جزءا، فلا يستكمل ولادته حتى يكون قد اخذ اشكالا عدة على لسان فلان وفلان. ذكر الاستاذ باقادر ان الشخص الواحد قد يستعمل المصطلح الواحد في الكتاب الواحد بمعاني مختلفة. ذكرني حديث الاخوة باستاذنا في المغرب الدكتور شاهد البوشيخي، وقد يكون هو بحسب علمي اكبر المهتمين بقضية المصطلح في العالم العربي، فإن له اهتماما بالغا في قضية المصطلحات والمفاهيم، وأسس معهدا للدراسات المصطلحية بفاس. سمعته غير مرة يقول: نحن ـ يقصد في العالم العربي ـ بحاجة الى جمارك مصطلحية، لأن المصطلحات تلقى الينا

من السماء، ونتلقفها، ونستعملها، ولا نستأذن عليها... مصطلح: الارهاب، الاصولية، التطرف وغير ذلك، هذه الجمارك غير ممكنة طبعا، وصناعة المصطلح منذ البداية لا يمكن توحيدها. هل يمكن ان نفكر في مجمع ـ على غرار المجامع اللغوية ـ لدراسة المصطلحات وتحديدها في العلوم الانسانية، لأن الاشكال اساسا في العلوم الانسانية، وعلى الاقل المصطلحات الوافدة والمستوردة والمترجمة، لأن الترجمة تضيف اشكالا إضافياً، ذلك ان المصطلح وافد، والترجمة في حد ذاتها تثير اشكالات، فلذلك نجد الاشكالات في المصطلحات المترجمة اكثر مما هي في المصطلحات المحلية، واكثر ما هو في المصطلحات التي نقلت باسمها. نجد مثلا ان الاشكال واضح في العلمانية، لأنها مترجمة، اكثر مما هو في الديمقراطية، ففيما يتصل بالديمقراطية اخذنا نفس الكلمة، لذلك نجد انها حافظت الى حدٍ ما على بنيتها المعنوية، السيسيولوجية، والسيكولوجية، فهي اقرب الى ان تكون حافظت على معانيها التي وفدت بها، اما الترجمة فتضيف دائما اشكالا جديدا. كل يترجم حسب فهمه وخلفيته، ومقصوده احيانا من هذه الترجمة.

فلذلك نلاحظ ان مشكل المصطلح يحسم بالغلبة حتى الآن. يغلب استعمال معين لشهرة الاستعمال، أو لأن وسائل الاعلام، كما هي الآن، هي المحور للمصطلح، اكثر مما يحدده الباحثون. الباحث له معنىً للمصطلح، ووسائل الاعلام تتداول فكرته أو مؤلفه، أو تناقش مضمونه، وتتحدث في نفس الموضوع، فتستعمل المصطلح بزيادة ونقصان وتحوير، لذلك اصحبت وسائل الاعلام، التي هي اكثر رواجا، هي التي تفرض المعنى على الناس. وهذا حل، لكنه حل غير عادل وغير علمي، إلا انه هو الحل الذي يجعل المصطلح له معنىً مقارب، وعلى الاقل بنسبة ٥٠ أو ٧٠ بالمائة.

الاستاذ الرفاعي طرح مصطلح التراث نموذجا لذلك، لتكون البداية به. هذا المصطلح ربما يكون التباسه قليلاً، لأن اهم نقطة تطرح في تحديد المفهوم هي التساؤل التالي: هل يدخل القرآن والسنة في التراث أم لا؟ مع ذلك نحن في المغرب أثيرت عندنا نقاشات حادة حول هذا الموضوع. وذكر الاستاذ شاهد بوشيخي ان القرآن والسنة جزء من التراث، لأنه ذهب الى المعنى اللغوي الاصلي للكلمة، أي

التراث بمعنى الميراث، والشيء الذي نرثه، وهذا ورثناه، وفي الحديث: العلماء ورثة الانبياء. اذن ورثوا القرآن والسنة، فتراث العلماء فيه القرآن والسنة. ولكن هذا ليس هو المفهوم السائد، في الاوساط الاسلامية على الاقل، بل المفهوم السائد هو ان التراث يقتصر على ما انتجه المسلمون، اذن حتى هذا فيه اشكال.

اظن فيما يتعلق بالمصطلحات شديدة الحساسية، والتي لها تأثير كبير، انه لا مفر من ان يوجد مجمع ما يحاول ان يحدد معاني بعض المصطلحات، رغم ان البعض ربما لن يلتزم بذلك، ولكن ستكون له مرجعية على الاقل، كما نقول الآن ان مجمع اللغة العربية أقر المصطلح الفلاني. واعتقد ان في هذا حلاً لهذه الاشكالية الكبيرة الى حد ما، وإلا فسيبقى الحل كما ذكرت هو الغلبة، والاقوى يفرض فهمه لأي مصطلح.

□ هشام داود:

قد اكون أقل الناس بضاعة في هذا الموضوع بحكم اختصاصي، وهو دراسات ميدانية حول ثقافات حية. فأنا قليل الاهتمام بالمصطلحات، شديد الاهتمام بوصف الثقافات التي ادرسها ميدانيا.

○ ان التباس المفهوم هو موضوعنا الاساسي، وفيه بعد عملي ميداني، وبعد ثقافي انثروبولوجي واضح.

□ هشام داود:

اعتقد ان اساليب العمل والبحث هي التي تفرض فيما بعد دقة المصطلح والمفهوم وليس العكس. اذا كانت القضية هي المفهوم وقيمته فيمكننا ان نترجمه لهذا المقدار أو ذاك، ونجمع مجموعة من الناس المختصين لغويا ونحدث نظرة لغوية وثقافية، ولكني ارى ان هذا لا يحصل رغم واقع الترجمة، وواقع التلاقح الثقافي في العالم العربي منذ فترة. هنا لابد ان نتحدث عن قضيتين. أشارك الاساتذة الذين تحدثوا قبلي في جزء كبير مما طرحوا. اذا جعلنا قضية التغيير الاجتماعي، والتراث، وغيرها، فإن هذه مصطلحات تأخذ أشكالاً تعبيرية من فصيل الى فصيل آخر، ومن طرف الى

طرف آخر، ولم تكن مستقلة من ناحية التناول الثقافي. في الدراسات العلمية في الغرب، دائما يقال: ان التراث مادة قابلة للتأسيس، والتراث هو محاولة استنطاق الماضي، وخلق نموذج من خلاله. اذا رجعنا لمفهوم التراث على اقل تقدير، فهل نعتقد ان تراثنا هو الاسلام والقرآن؟ نعم انا اعتقد ذلك. ولكن ايضا ثمة في تراثنا ما اسميه الثقافة بالمعنى الواسع، وأشكال التعايش والتكامل مع فضاء معين، أي المعنى الواسع بما فيه أشكال التعبير، وأشكال الانتاج التقني. هذا الى حد ما، اما ان يكون في اطار اننا نمتلك خصوصية تجعلنا نختلف عن الآخرين، وهي شدة التسييس، وهذا موجود في كل البلدان، حيث يستخدم التراث في هذا المجال أو ذاك للتخصص والتميز عن الآخر.

هناك مفاهيم أخرى تثير اشكاليات في كل مكان، نقول مثلاً عن فصيل ما أنه «اقلية» وهذا مفهوم لا يعرفه العرب والمسلمون، فقد كانت هناك مفاهيم تعيش داخل منطق الامبراطورية العثمانية، داخل فرق، اعراق، شعوب. اما في اوروبا فهو ضمن السيسيولوجيا السياسية التي تطورت. نحن في العراق نطلق على الصغير غير العاقل اسم «القاصر» وشيئا فشيئا حتى القرن الثامن عشر تحول هذا الى المعنى الرقمي فقط، ثم تشبع بمعنى سياسي آخر. تشبع هذا المصطلح في الغرب بمجموعة مفاهيم خلال المسيرة التاريخية. عندما تطرحه عليهم الآن فإنهم لا يقولون ان هذا معنى لاتيني في العصور الوسطى، بقدر ما يفهمونه اليوم في ظل اللعبة السياسية، فهناك واقع سياسي معين يحدث عند التصويت فتكون اقلية واكثرية. الذي حصل عندنا ان هذا المصطلح دخل في فترة انقطاع تاريخي، وخلق انقطاعاً في الممارسة السياسية حتى عند الناس. ان هؤلاء الناس لم يجدوا مكانتهم من خلال التحقيق. فقد عجزت اللغة هنا. في العربية حولناهم الى اقلية رقمية، بدون أي جذر تاريخي ولا معرفي ولا ثقافي. كما نجد في الفارسية تعبير «اقليت» الذي يشير إلى الأقلية العثمانية والكردية ايضا على هذا النحو. نحن اثبتنا عجزا في هذا الموضوع.

هذا المثال اوردته وأنا لا اتناول كثيرا ما يسمى بنحت المصطلح. والاهم بالنسبة إلى هو الحديث حول التواصل بالبحث العلمي، والتراكم، والانقطاع في المسيرة

العلمية في هذا الجانب ان وجد.

ما يقلقني بصراحة رغم ضعف البحث العلمي في العالم العربي ان ارى ان هناك تفشياً لما يسمى بما بعد الحداثة. انا اعتقد ان ما بعد الحداثة قضية تريحنا كثيرا في الحوار العلمي الثقافي في العالم العربي، لانها تتناول عجز العلوم الاجتماعية في بحث وتحليل الواقع، والقضية ان ما يسمى بالعلوم الوضعية هي علوم غير تواصلية، وبالتالي فإن البحوث التي جرت ما هي الا نصوص ونثر ولا يمكنها معرفة الآخر، واعتقد ان الخطورة هنا، حيث يمكن ان يلتقي ذلك بالحركات الاصولية الاسلامية اذ يقولون: ان الآخر غير قادر على فهمنا. اعطيك مثالا واحدا، فمن العجيب ان يكون فوكو مشهورا في ايران! ولكن ليس هو فوكو الذي نتداوله نحن في فرنسا، بل هذا فوكو آخر، مفهوم ومصنّع بشكل آخر، مثلما هو مفهوم في امريكا بما لا علاقة له بفوكو فرنسا. أريد ان اقول انه من الممكن في العلوم الاجتماعية ان تنتج معارف تراكمية. لاحظ مثال مورغان الذي نعتبره نحن في الانثروبولوجيا رائد المدرسة ومؤسسها. كتب عملين اساسيين في المعرفة البشرية، العمل الاول حول الزواج والعائلة، مورغان بعث الف سؤال الى قرابة ٥٠٠ ثقافة أو مجموعة في اول تحقيق علمي يجريه، فجاءته اجوبة، فأخذها وهي ذات طبيعة لغوية مختلفة، ثم قاطعها بنائيا، فوجد ان نظام القرابة والعائلة له ستة انماط في العالم، وحتى لو اختلفت في التعبير فإن بنيتها الداخلية متشابهة. ان العائلة في فرنسا تشبه العائلة في الاسكيمو، والعائلة عند الرومان القديم تشبه العائلة في جنوب السودان. هذا عمل علمي جبار، لكن مورغان نفسه أنجز بعد ذلك بأربعة اشهر، كتابا آخر حول القانون والتطور من القديم الى الحديث، فحول كل نتاجه العلمي الى مرآة ايديولوجية، حيث قال: ان ما قلته كان بتلك الصورة، ولكن اذا بدأ الغرب من اشكال معينة ومن الاباحية فسوف ينتهي إلى درجة ارقى من التنظيم الاجتماعي.

يوجد هنا نموذجان، فكيف يمكن ان نتناول عملاً ومسيرة علمية، ونحول ذلك من عمل تراكمي صحيح من الممكن ان يستخدم في كل الثقافات، إلى عمل ايديولوجي؟ وهذا ليس تراثاً.

اكرر مرة اخرى اننا نفتقد الى اسس صحيحة لمسيرة علمية، اكثر مما يتصل الأمر بقضية المفاهيم التي تأتي فيما بعد كما أعتقد.

○ **الكثير من المصطلحات المتداولة، وما يتوالد منها، تجد مرجعياتها، ومجالها التداولي في العلوم الاجتماعية، ولما كانت العلوم الانسانية والاجتماعية في عالمنا علوما استعارية، لم يجر استنباتها، ومازالت خطواتها متعثرة، ومرتبكة، فإن المفاهيم والمصطلحات ستظل قلقة مضببة، تسودها الاختلالات المتنوعة في العلوم الاجتماعية. ولذلك سنلبث في مرحلة «ما قبل المفهوم» قبل ان نرتقي الى مرحلة «المفهوم» ولن نصل عاجلا إلى مرحلة تبلور «المصطلح» وصياغته، وبناء مضمونه، وتشكل مجاله التداولي، حتى تشهد مواقفنا الفكرية منعطفات حاسمة، ونتحرر من سطوة التراث وروحه المحنطة، ونتمثل العلوم الاجتماعية، ونسهم في تنميتها وتطويرها. ما هو تصوركم حول ذلك؟**

□ **باقادر:**

ان غنى المصطلح يجعله يتطور تاريخيا في مضمونه ودلالاته. ولكن لا يمكن ان يقع له هذا الا بشرطين:

الاول: وجود فلسفة للعلوم، وتخصيصا فلسفة للعلوم الاجتماعية، وللاسف فإن ما يمكن ان يكون اخطاء وعثرات واحيانا تناقضات في الدراسات الغربية هو الذي يصبح تاريخاً للعلوم، وكما قيل ان تاريخ العلوم هو تاريخ الاخطاء أو الغلطات الكبيرة، فتحدث فيها احيانا قطائع ابستمولوجية، وتقع فيها التعديلات احيانا أخرى. ولكن العلوم الاجتماعية لم تستنبت كفلسفة تستقطب التجريب. حينما نريد ان نعالج موضوعا لابد ان نحيله الى كليات والا فإنه يصبح كلاما عاما، وحوادث متفرقة، تريد ان تضمها الى بعض.

الثاني: جدلية البراكتسيسم (الاختبارية)، يعني انك دائما تختبر ما جربته لما هو

قائم، وهذا يساعد في امرين:

١ـ مسألة التجريب تصبح عملية وليست مستقرة، تكشف في كل مرة انه بالامكان تعديل شيء، أو الانزياح عنه الى معنىً آخر، او حقل دلالي آخر.

٢ـ ان لا يصبح الموضوع قابلا لاعادة التشكل وحسب، وإنما ان يقتضي بالضرورة الاحتراز من اعادة الانتاج، لانه لا يعود هناك تراوح عندئذ. واحيانا تصبح النشوة الغربية كأنها موضة، أي ان هناك اصراراً على ان يتم تجاوز المدارس. فيبر يقول: ان المفكرين الكبار هم الذين يحفرون قبور افكارهم. لماذا؟ لانهم هم الذين يثيرون من الإشكالات والاسئلة ما يؤدي بالضرورة الى تجاوزها.

تبقى مسألة اخرى اود ان اوضحها، وهي ان المصطلحات اما ان تأتي بعد الكفاح، وتصبح افكارا ميتة، يعني انك حين تأخذ مساءلة النص والحفريات وغيرها، ويكون متاحاً لكل واحد ان يكتب فيها، فإنها تصبح دون معنى. ان هذه المصطلحات في الواقع امور تدخل في دلالات وترتيبات جديدة، تملي على المرء الاحتراز ومراجعة ما نشره. اريد ان اعطي مثالين على ان التجريب في تشكل المصطلح يؤدي الى ولادة مصطلحات اخرى. ابتدأ كغمان ـ احد علماء الاجتماع ـ بفكرة لشكسبير، وهي ان الناس كلهم يمثلون على خشبة المسرح. وهذه استعارة هامة جدا، وبالمناسبة فإن فلسفة العلوم والعلوم في غالبها استعارات، فأخذ هذه الاستعارة، وابتدأ يطور كيف يقع دور كل ممثل فوق خشبة المسرح ووراء الكواليس، وفكرة الدور هذه التقطها العديد من المفكرين حتى باتت تشكل اطاراً نظرياً واسعاً جداً، وهي بدأت بتشكل ثلاثة أو اربعة مفاهيم. لماذا؟ لأن التجريب اصبح له سياق ينمو فيه ويتراكم. الناس لم يأخذوه كما نأخذه نحن للأسف كأفكار معلبة ومحنطة، حتى انه أصبح مجرد وسيلة للاستعراض على انه موضة.

المسألة الثانية هي كيف يمكننا ان نسعى الى استبصار مدى وصولنا، ليس بالضرورة الى حقيقة، ولكن إلى فهم الواقع الذي نتحدث فيه في إطار العلوم الاجتماعية. انا عندما اسجل هذه الاوصاف، واتكلم عن النص وتجلياته، والحفريات، فهل فهمي هذا هو الواقع أم لا؟ لأننا كما نفكر باللغة فاحدى مشاكلنا احيانا هي ما

يقوله الانثربولوجي، بسبب تطور النقد الادبي الحديث، ولا سيما المدرسة النصوصية الفرنسية. ان معظم النصوص الانثربولوجية كانت عبارة عن سير ذاتية مقلوبة، لانهم لم يستدعوا الاسكيمو ولا الهوتو كقبائل تتحدث بنفسها. بينما النص الانثربولوجي الجديد يتمثل بكيفية ان تسمح للناس ان يقدموا انفسهم، وعندما يقدمون انفسهم، ودعني اقول لك عن خبرة ميدانية، عندئذ لا يكون هناك مصطلح الا وهو قلق.

سأختصر واقول انني بدأت بتجربة عبر دراسة ستصل ان شاء الله اسميناها «ايديولوجيا الزواج» ماذا يعني لك الزواج في مجتمع مسلم؟ الكل يقول في البداية: اكمل نصف ديني، ولكن عندما تحفر، فتكشف عشرات المعاني التي لم تكن تخطر على اذهاننا، وربما كانت مكبوتة في ضمائر اصحابها عندما حفرنا في الظاهرة. اذن لابد ان تكون المصطلحات قلقة، لكن في الوقت نفسه لابد ان تكون مضبوطة لكي يكون التواصل، وما بين القلق والضبط تقوم العلوم الاجتماعية.

□ كوثراني:

في الحقيقة انا مع هذه الجدلية الغنية، التي اشار لها الدكتور باقادر «القلق والضبط». سأعبر عن هذه الحالة بمصطلحات اخرى، قد تكون أقرب الى الحقل المعرفي الذي اشتغل فيه، وهو التاريخ.

ان المفهوم يبدأ كمصطلح، ولكنه يتشكل وينبني كمفهوم. وهنا اريد ان الفت النظر الى ان المصطلح يقع بين المفردة من ناحية اللغة وبين المفهوم، والمصطلح كمصطلح هو اقرب الى المفردة منه الى المفهوم. يعني انه يمكن لغويا عبر المجامع اللغوية ان انحت مصطلحات، ولكن المشكلة ليست هنا، وانما المشكلة هي ترجمة تقنية. المشكلة هي انه كيف يتشكل المصطلح ليصبح مفهوما. دعني ادخل في هذه الجدلية، لاعبر عنها بمسارين، من خلال التجربة، ومن خلال مراقبتي لتطور البحث العلمي الاجتماعي في العالم العربي:

١ـ مسار تاريخي موضوعي، وهو كيف تطورت مجتمعاتنا؟ هل تطورت بالشكل الذي يتيح تبلور علوم انسانية واجتماعية تعبر عن هذا التطور، وكيف؟ في اوروبا

الثورة الصناعية جاء ماركس، ونجد ان الدراسات الاجتماعية الاقتصادية لماركس هي تعبير عن حالة تاريخية، وهي الثورة الصناعية، فالعلوم الاجتماعية تأتي استجابة لتطور تاريخي، لتشكل ظاهرات تاريخية موضوعية. فثمة مسار تاريخي معين ينتج علم الاجتماع. علم النفس، له غايات محددة، من هيغل الى ماركس الى المدرسة الوضعانية، ثم جاءت في القرن العشرين انقلابات أعقبت ذلك.

٢ـ مسار البحث العلمي وموضوعاته، واساساً فإن اختيار الموضوع هو اشكالي، يعني تعلمت طرائق البحث العلمي، وتعلمت تقنيات بعض الاساليب الغربية التي تضبط المصطلح، لكن السؤال يبقى قائما: ماذا اختار من موضوع التراث لأدرسه، وبأي اهداف؟ من أين يأتي القلق هنا؟ القلق يأتي أيضا من الايديولوجيا، لانني عندما اتناول التراث ماذا اريد منه؟

حتى أوضح اكثر، فإنني ألاحظ في التراث ان لدي علم اصول الفقه، ولا نشك ان علم الاصول جزء من التراث، وأن علم الاصول حقق مكاسب هامة في المعرفة الاسلامية والمعرفة الانسانية. السؤال الذي يطرح هو: هل لايزال علم أصول الفقه كافيا اليوم، بقواعده، ومناهجه، وبالعلوم المساعدة له؟ هل لازال صالحاً لينتج معرفة انسانية، تجيب على المشكلات القائمة اليوم؟ هنالك مثال آخر هو الآداب السلطانية وهي جزء من التراث. يظل السؤال تحت وطأة الايديولوجيا، ولكنه يصاغ ايضا باسلوب معرفي، ملخصه: هل للآداب السلطانية علاقة بنشوء الدولة الاستبدادية في التاريخ الاسلامي على مستوى البنى الفكرية والثقافية؟ هذه الاسئلة تتعلق بمسار البحث، وهذا المسار يتعلق ويرتبط بالظواهر الموضوعية التي نشأت في تاريخنا الحديث والمعاصر.

لدينا اشكال من الدول في المنطقة العربية، فهل لها علاقة فعلا بهذا التراث المستدخل بوعي او بلا وعي؟ هل ذلك جزء من اللاوعي الجمعي، يساهم في تشكل علاقة معينة بين ما يسمى بالرعية والحاكم؟ والرعية مصطلح تراثي، لماذا لم يتشكل مصطلح مواطن ومواطنة في الدول التي تشكلت حديثا. عندنا رعية لا «مواطن»، وهكذا.

هذه بعض الامثلة التي يصطدم بها مسار تاريخ البحث الاجتماعي السياسي. ويمكن ان تطرح كثير من الاسئلة على الانثربولوجيا وعلم الاجتماع، على الاقل من ضغط الايديولوجيا، وقلق البحث العلمي. أي ان الايديولوجيا تدخل كمحفز، ولكن المهم ان يحولها الباحث في العلوم الانسانية والاجتماعية الى ابستمولوجيا، ومعرفة، وأسئلة معرفية، وهذا إشكال يعانيه الباحثون العرب الجادون، الذين يحاولون ان يتخلصوا من وطأة الايديولوجيا. اعتقد ان هذا الشعور بالقلق عمره عشرة او عشرين عاماً، أي انه ظهر لدى الباحثين الجدد الذين جعلوا من العلوم الانسانية والاجتماعية التي تعلموها في الغرب اداة معرفية، لا اداة ايديولوجية لتكريس الواقع او تغييره.

□ هشام داود:

امام قضايا مثل هذه، نتحدث عن مصطلح وعن مفهوم. انا اتفق تماما مع اخي باقادر حول قضية الضبط والقلق، وهذا هو الحيز الخصب فعلا للبحث العلمي. كلنا في لحظةٍ ما نقول: ان شيئا ما لا يسير بالصورة الصحيحة، وأن مصطلحاً رسم حدوداً معينة لا يساعدك ان تعبر من خلاله، او ان مسيرة علمية توقفت هنا، فترى ان شيئا ما لا يدور بشكل صحيح. هذا سليم تماما، واتفق معكم حوله.

اقول شيئا آخر ازاء ظواهرنا الاجتماعية، من علمانية، الى ديمقراطية، الى شورى، الى تراث، الى غير ذلك. كثير من هذه المصطلحات لا يوجد عندنا ما يقابلها بالعربية، فالعلمانية «لايسته» بالفرنسية، أي هي نموذج عالمي خاص، تمثل حتى في فرنسا بالقياس الى اوربا والمناطق الاخرى، حالة شاذة. اذا ذهبت اليوم الى اميركا تجد الرئيس الامريكي يضع يده على الانجيل ويؤدي القسم عندما يصبح رئيسا. انا تساءلت فقلت: يوجد هناك مسلمون، فاذا اصبح المسلم رئيسا فهل يضع يده على الانجيل أم لا؟ الدستور الاميركي لا يتعرض لذلك، فبإمكانه ان يأتي بكتاب مقدس آخر، وليكن القرآن. هل نحتاج ازاء حالات كهذه إلى شيء خاص بمعرفة الامور، هو السوسيولوجيا الاسلامية، ام اننا بحاجة إلى علوم اجتماعية اسلامية، ام هناك شيء اسمه العلوم الاجتماعية؟ فيما يتصل بهذا الموضوع اعتقد اننا بدأنا منذ الاربعينات

والخمسينات نتحدث عن علوم اجتماعية تتماشى مع العالم العربي، والثقافة العربية، وبناء الشخصية والهوية العربية. هل هناك فعلا في الاطار الذي ذكره باقادر، والذي اعتبره اطارا، قلق وضبط خاص في مجتمعاتنا، ليصبح ضبطا وقلقاً ذا طبيعة دينية اسلامية في البحث الاجتماعي؟! انا اعتبر ان الثقافات عموما هي ثقافات متواصلة، والثقافات المتواصلة تضيف احداها للأخرى، وهذه ظاهرة معروفة تاريخيا. قليل جدا من الثقافات الموجودة كانت منعزلة وتراكمية في حد ذاتها. كما كان على مستوى القارتين الاميركيتين قبل كولمبس، حيث كان في داخلها مئات الثقافات التي تتواصل، عدا ذلك كان كل العالم يكتمل الواحد مع الآخر. ارجع فأستعير مصطلح «القلق» في هذا الجانب.

○ **اعتقد ان مجموع الحديث الذي أدلى به الاساتذة هو حديث مهم، لأنهم اكدوا الابعاد النظرية في الموضوع، وحاولوا ان يبلوروا بعض الادوات المنهجية، لكن يبدو ان الانشغال في بلورة وايضاح الادوات المنهجية أبعدنا كثيرا عن بعض المفردات التي تمثل مفاهيم ملتبسة، وكانت هذه المفاهيم احدى مشاغل المجلة، ذلك ان مجلة قضايا اسلامية معاصرة تحاول ان تتحرر الى حد ما من النزعة النظرية المنهجية بالبحث، بالرغم من الايمان بضرورة مثل هذا العمل، لأنها ليست مجلة اكاديمية بالمعنى الاخص، وانما هي دورية تحاول ان تقارب المفاهيم والافكار من منظور ثقافي، حتى تتواصل مع طيف اوسع من القراء، ولكي لا تنقطع عن الواقع، وتلامس الواقع بشكل عملي محسوس. كانت الادوات النظرية التي تناولها الاخوة ضرورية ومهمة، ونظرا لتنوع تخصصات المتحدثين كان كل منهم يحاول ان ينطلق من الزاوية التي يعمل فيها، فقدموا رؤى متنوعة اغنت الموضوع. غير اني اقترح ان يستمر الاستاذ الدكتور باقادر في اكمال وجهة نظره بشأن علم اجتماع العلم، ثم بعد ذلك نحاول الانتقال الى مفهوم من هذه المفاهيم لنقاربه.**

□ باقادر:

هناك ما يسمى بعلم اجتماع العلم، وهو يدور حول القضايا التي نتحدث عنها. كيف تتشكل المفاهيم، وكيف يتناول العلماء القضايا التي انتهوا اليها؟ وكيف ينتبهون الى القضايا التي انتبهوا اليها سواء في العلوم الطبيعية او العلوم الاجتماعية؟ ووجد في علم العلم ما نسميه بالعلوم الكونية. معظم العلوم الطبيعية، كالطب والهندسة تعد من العلوم الكونية، بمعنى ان الذين يشتغلون في هذه العلوم هم غالباً ما يشتغلون على نفس المادة، اما في العلوم الاجتماعية فهي ذات طبيعة اقليمية، لأن التراكم التاريخي ليس قطعيا، فنحن ما زلنا في العلوم الاجتماعية نعود الى ارسطو وافلاطون وكأنهما بيننا اليوم! ولكن لو ذكر هؤلاء في العلوم الطبيعية فانهم يذكرون وكأنهم شيء من الماضي. ثمة قطيعة ابتسمولوجية، والعلوم التاريخية طبيعتها التواصل والتراكم. طلال اسد عنده مصطلح جميل، ويحيله بالذات على طبيعة الثقافة الاسلامية، ويسميه بال «خطاب الاستطرادي»، وهو يشبه التفسير كثيرا، أي ما يتكون من الحواشي والشروح. حاول الوضعيون ومنهم دوركايم ومدرسته ان يجعلوا العلوم الاجتماعية على طريقة العلوم الفيزيائية، أي أن نصل فيها الى قواعد ضابطة، ولكن المدرسة الالمانية هي التي انتصرت.

المسألة الاخرى تنظير للمصطلحات التي نتعامل معها، وهي انه لا يمكنك ان تنمي شيئا انت لم تسمه وتعطيه مصطلحه الخاص. مشكلتنا في سوء استخدام المفاهيم هي ببساطة اننا لم نلاحظ هذه الظواهر فنسميها، بل هي جاءتنا مسماة من غيرنا، ولكي نتحرر من ذلك الآخر الثقافي، فإننا عادة ما ندخل في مزالق كبيرة، ونظام التسمية نظام مهم جدا، وهو لا يقع الا عند الفحص والتمحيص باليوم والمعاش والبسيط. نأخذ نموذج «التغير الاجتماعي» مثلا، وهو من مصطلحات العلوم الاجتماعية، وهي تحيلك على مفاهيم كثيرة لدراسة التغيير الاجتماعي. اكتشف العلماء العرب وجود آلية للتغير الاجتماعي، لكن بعض فلاسفة الغرب قالوا: ان مجتمعاتنا انما هي عبارة عن تكرار مستمر لنفسها، ولهذا عندما نتكلم عن التغيير الاجتماعي فعن أي شيء نتكلم؟ ثمة الشيخ، القبيلة، الراعي والرعية، وغير ذلك. عندما نكون واعين للعبة بمعنى اننا ندرس

مجتمعاتنا، وتصبح رأسمال انثربولوجي واجتماعي، فعندئذ يكون التجريب المصطلحي بكل معانيه معنا. المصطلحات الوحيدة التي ظهرت من ثقافتنا هي مصطلحات احتجاجية وتعبوية، كما ابتكر بعض علماء الاجتماع في بلادنا مصطلحات اجتماعية خاصة من قبيل ما نجده في آثار علي الوردي، ومالك بن نبي الذي ابتكر مصطلح القابلية للاستعمار، وعلي شريعتي الذي ابتكر مصطلح التشيع العلوي والتشيع الصفوي... وهكذا جاءت هذه المصطلحات تحسسا للرفض، ونحن الآن نحتاج لهذه العملية، لاكتشاف ما يجري في الواقع. ومن المؤسف ان الواقع في العالم العربي لا يلفت نظرنا. يذكر علي الوردي ان عميد كلية الآداب ضبطه في المقهى يتكلم مع الناس، فقال للوردي: انت استاذ كبير، نال درجة عليا، وتجلس رغم ذلك في هذا المكان؟! فقال له الوردي: هذا هو المختبر، كيف تكون فيلسوفا أو سياسيا وانت لا تعرف ماذا يجري في السوق. ينظرون في الجامعة، ولا يعرفون وقائع الامور. لا يحدث النحت ولا ولادة مصطلح. ومن الامثلة الدالة ان عندنا استاذا درس ان هناك مائة وعشرين نوعا من اشجار الزينة موجودة في حرم الجامعة، كيف عرف ذلك؟ هذه هي مسألة الرؤية، وهي تحتاج الى تدريب وقرب من هذا الواقع، الذي يمكننا من التسمية.

□ ولداباه:

انا اوافق الاستاذ عبدالجبار، ولكن اختلف اختلافا بسيطا مع الاخ الاستاذ باقادر. نحن اهل الفلسفة نقول ان علم الاجتماع كثير المناهج قليل النتائج! ان من اساسيات تدقيق المفاهيم ان ندقق مفهوم الواقع، ونعتقد ان المفاهيم الملتبسة ليست لها أي علاقة مباشرة بالواقع، وقد أثبتت الابحاث الابستمولوجية ان الواقع يصاغ نظريا ولا يكتشف تجريبيا.

اقول هذا اعتراضا، ولكني ادخل في صلب الموضوع. هنا اريد ان ابين اننا عادة ما نستخدم المفاهيم الجاهزة وان المفاهيم بقدر ما تفسر في اطار علمي، فانها تقنع في الاطار الايديولوجي، كما قال الاخ وجيه كوثراني. وسأقف عند هذه المفاهيم بصفة عربية، ولكني اطرحها للنقاش مع الاخوة:

١ـ المفهوم الاول الذي اشار اليه الاخ كوثراني هو مفهوم العلمانية. اعتقد ان مفهوم علمانية هو مفهوم ملتبس في الفكر العربي، بمختلف اتجاهاته وتياراته. فالعلمانية دائما تطرح في اطار العلاقة بالدين. وهذا الطرح يثير اشكالات كثيرة، فاذا كانت العلمانية تقتضي اقصاء الدين عن الشأن السياسي، فاعتقد ان هذا المفهوم يحتاج الى تدقيق، لأن العقل السياسي بذاته يقوم على المقدس، ويقتضي مفهوما مقدسا، وقد اثبت دوبريه في كتابه المهم «نقد العقل السياسي» ان الشأن المجتمعي يقوم على علاقة ما بالغيب والمطلق، سواء كان هذا الغيب والمطلق دينيا أم غير ديني، ولكن المهم ان مفهوم المقدس مقوم اساسي من مقومات الاجتماع البشري، وخصوصا في المجال السياسي، والحداثة السياسية المعاصرة انتجت من التدين اكثر مما انتجت المجتمعات القديمة.

○ هل المقدس هو دائما ديني؟

□ ولداباه:

هنا ندخل مفهوم الدين، فهل يعني الدين الديانات التعبدية، ام الدين من حيث هو يقوم على فكرة العلاقة بالمطلق والعلاقة بالمقدس؟ هذه كلها اسئلة، انا لا اجيب، انا اطرح اسئلة. اذا كانت العلمانية تقتضي في المقابل الوقوف ضد الدولة الدينية، فهل هناك دولة دينية؟ انا اعتقد ان احد المفاهيم الملتبسة في الفكر الاسلامي ايضا مفهوم الدولة الدينية، والمشروع الاسلامي قدّم نفسه كمشروع لانشاء الدولة الدينية، ولكن هل بالامكان ان تنشأ دولة اسلامية؟ هل بالامكان بالمطلق ان يتحول الدين الى شأن سياسي؟ وبالمقابل وبصورة خاصة في المشروع الاسلامي، نتساءل حول هذه الدولة الاسلامية من عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين، فهل كانت بالفعل دولة دينية؟ وما هو المقوّم الديني في هذه الدولة، التي كانت تقوم على العصبية، وعلى العلاقات المجتمعية، حسب التصور الخلدوني. ماذا كان يوفر لها الدين من مصدر شرعية؟ وما هو دور هذا المصدر في اطار بناء الدولة ذاتها؟

اعتقد ان مفهوم العلمانية حتى الآن مفهوم ملتبس، سواء في الفكر الذي يتوهم نفسه علمانيا، أو الفكر الذي يتخذ الصبغة الاسلامية،حتى ان هذا الالتباس ادى الى

علاقة تصادمية، خاصة في التجربة الاسلامية وفيما يتصل بالعلمانية ربما.

ليست العلمانية في الفكر المسيحي الغربي مفهوما سلبيا ابدا، بل على العكس من ذلك فربما تكون العلمانية هي التي انقذت الدين في المجتمعات الغربية، بينما في منظورنا فإن العلمانية ينظر اليها دائما باعتبارها لادينية، فما هو الحد الفاصل في العلمانية بين معاداة الدين والتعايش معه، وما هو الحد الفاصل بين الشأن الديني والشأن السياسي دون معاداة؟ اعتقد ان التجارب الغربية تجارب متعددة في هذا المجال، ولا يمكن ابدا ان تقول ان هناك علمانية واحدة. انا لا اقدم رأيا الآن في الموضوع، وانما اطرح اسئلة فقط.

٢ـ مسألة الديمقراطية ايضا كذلك. ان كل الاتجاهات في العالم العربي تقبل الديمقراطية اليوم، ولكن هل الديمقراطية آلية لحسم الصراع السياسي دون مضامين عقائدية؟ اذا كان الامر بهذا المعنى، فهل يُسمح للقوى التي قد ترفض الاختلاف والتعدد والحرية الفكرية والتعددية، بأن تصل الى السلطة عن طريق آلية الديمقراطية؟ ولكن بالمقابل اذا كانت الديمقراطية هي مضامين نظرية مسبقة، فكيف تستقيم المضامين العقائدية والايديولوجية المسبقة مع فكرة الاختيار الحر؟

٣ـ مفهوم التحديث، هو مفهوم ملتبس ايضا، هل هذا التحديث هو تحديث فقط كما قال الافغاني ومحمد عبده: نأخذ من الغرب قوته وعلمه، ونأخذ من اصولنا وتراثنا محاسنه وثوابته؟ الآلة ليست محايدة، وأعتقد ان القول بأن التقنية هي مجرد ادوات تجلب وتستورد، هو مفهوم خاطئ، لأن التقنية كما بينها هايدغر: رؤية كاملة للوجود. والعلم لا يتجسد بالتقنية، بل على العكس فان التقنية هي الخلفية الحقيقية الميتافيزيقية للاصول الحديثة. وفيما يتصل بالعائق الذي يقف حائلاً دون التحديث الحقيقي للمجتمع العربي الاسلامي، أفلا يتمثل هذا العائق بغياب قيم التحديث القائمة وراء الجانب التقني، حيث انها قيم لم تستورد ولم يتم تبيئتها في مناخنا الفكري والمجتمعي؟

ان هذه الاسئلة تدخلنا في صلب الموضوع، سواء ما يتعلق منها بالعلمانية، أو الديمقراطية، او الحداثة، او ما يتعلق منها بمفهوم العولمة.

ان مصدر هذه المفاهيم الملتبسة دائما في المحصلة النهائية هو اننا لا نطرح العلاقة الجوهرية التي هي العلاقة بالنص لا بالتراث، والنص هو المفهوم النظري الحقيقي، اما التراث فاعتقد انه مفهوم ايديولوجي، استخدمه اللسانيون العرب في مرحلة معينة، حتى يأخذوا به مساحة حرية تجاه النص. وحده محمد اركون هو الذي نبّه الى هذا الاشكال، وطرحه بوصفه إشكالاً مع النص وليس مع ما نسميه بالتجربة التاريخية للمجتمع العربي الاسلامي.

□ كوثراني:

حول المفاهيم التي اثارها الاخ الدكتور ولداباه، انا اعتقد ان العوامل التي جعلت من العلمانية مصطلحا ملتبسا، واكثر من ملتبس، وغامض، وحقل صراع بين الاطراف، هو اشكال تاريخي لغوي، وهو تحديدا اشكال تاريخي اكثر مما هو لغوي، لكنه ادى الى التباس لغوي، فعندما بدأت الاحزاب القومية العلمانية بالتشكل في منطقتنا العربية، وبالتحديد في بلاد الشام ومصر نسبيا، تم منح مفهوم العلمانية بعداً ايديولوجياً معادياً للدين، أي أعطي شحنات عقائدية، ويمكن ان أقدم مثالا فيما يتعلق بالعديد من الاحزاب في مشرقنا كسوريا ولبنان، فكان بسبب هذه الشحنة الايديولوجية التي ألصقت بتعبير العلمانية، ان استنفر المتدينون، وخاصة المسلمين، فأخذ المسلمون يفهمون العلمانية من قاموس القوميين العلمانيين العقائديين، ويعتبرون العلمانية هي المعاداة للدين.

هذا اشكال تاريخي ينبغي ان يكون موضوعا للبحث والتفكير على مستوى الخطاب لاعادة قراءة التاريخ من جديد. لا اقول ان الدراسة تحل المشكلة، ولكنها تقدم مقاربة معرفية علمية، تنقل حقل الصراع من المستوى الايديولوجي السياسي الى المستوى المعرفي. والمستوى المعرفي لا يحسم بشكل مباشر، وانما يحقق تراكماً معرفياً، قد يؤدي على مستوى حركة التأريخ الى الحل، لكنني اعتقد ومن خلال خبرتي في الموضوعات التي تناولتها، ان العلمانية ليست حجابا عند القوميين، ثم انها ليست حجابا عند الاسلاميين، وليس الصراع بين العلمانيين والاسلاميين في مشرقنا

العربي سوى حوار طرشان. قد تعيد الدراسة التاريخية حقل السجال الى حقل معرفي.

ثمة خلافات حول العلمانية كمصطلح ولد في الغرب، فالعلمانية الفرنسية غير العلمانية البريطانية. اريد ان اقول اننا في معالجتنا لمصطلح العلمانية نسينا مسارها التاريخي، وبدأنا نتساجل حول مفرداتها ودلالاتها كنتائج، لكن العلمانية كمسار في حالة تشكل تاريخي تأسست على موقف، وهذا الموقف ايضا كان نتيجة مسار تاريخي، هو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية . رسالة جون لوك هي الاولى بعد الحروب الدينية التي دامت قرنين، وهي كانت البذرة، ثم تبعتها دراسات ونظريات وفلسفات، كانت تواكب ايضا صراعات اجتماعية وسياسية. تتمثل هذه المشكلة في التساؤل حول الجهة التي يسير نحوها تاريخنا، ثم كيف نفهم تاريخنا، وماذا نريد من هذا التاريخ؟ اعني اهداف الحركة التاريخية التي نحن جزء اساسي منها. العلمانية ليست هي المشكلة لكي نتصارع حولها، فليكن الصراع حول هذا التساؤل: هل يؤدي المزج والدمج للسلطة الدينية بالسلطة المدنية فعلا الى حل مشاكلنا كمجتمع مهزوم، أم من الافضل ان نفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، حتى لا يستقوي الساسة بالدين؟ ان تجربتنا في الدولة السلطانية كان مكانها مختلاً، واستخدم سلاطيننا الدين في هذا الإطار كآيديولوجيا، فهل يرضى رجال الدين ان يتحول الدين الى ايديولوجيا حكم وسلطة وقمع وغلبة؟! أشار كبار الفقهاء القدامى، والمؤرخ ابن خلدون، الى استقواء العصبية بالدين، وكانت النتيجة حالة استبداد باسم الدين، وأشار النهضويون المسلمون اواخر القرن التاسع عشر، ومنهم الكواكبي، الى ما يسمى بالاستبداد الديني. هذا ما يتصل بالعلمانية.

اما مسألة الشورى والديمقراطية، فالاسلاميون اليوم، والديمقراطيون الليبراليون، يقيمون صراعا وفواصل حادة بين الشورى والديمقراطية، باسم اختلاف البنيتين، واختلاف المرجعيتين، وينزلق الجابري نحو القول بأن الشورى ذات مرجعية اسلامية، والديمقراطية ذات مرجعية غربية. وإن كانا كذلك أفلا يلتقيان ليتولد مصطلح جديد لدلالات الشورى ولدلالات الديمقراطية في حركة التاريخ العربي والاسلامي؟! يعني هل يتوقف التاريخ عند المرجعية، يعني كما استخدم الخلفاء الراشدون الشورى،

وكما يستخدم الغربيون الديمقراطية، هل نقف عند هذا الحد؟ اعتقد ان النهضويين في القرن التاسع عشر، كمحمد عبده، وجمال الدين الافغاني، والكواكبي، وحتى رشيد رضا قبل ١٩٢٠، استخدموا الشورى بمعنى الديمقراطية، بتنبيه غربي. كان رشيد رضا يحاجج في نشرته عام ١٩٠٧، مسلماً قال له: لماذا تستخدم يا رشيد رضا مصطلح الدستور والحكم الدستوري، بينما توجد الشورى في ديننا وتراثنا! يقول له رشيد رضا: لا تقل أيها المسلم اننا استقينا هذا النظام «الشورى» من الكتاب والسنة، لولا تنبيه الغربيين لنا لما تذكرت انت، ولا علماء الاستانة، ولا علماء مراكش، اننا نمتلك الشورى، فالديمقراطية في الغرب هي التي ذكرت النهضويين بالشورى، وهم قد بذلوا جهدا معرفيا، وليس ايديولوجيا فقط، لتقريب هذين المفهومين: الشورى والديمقراطية، كي ينتجا معرفة جديدة، وليحلا مشكلة معرفية، واقتصادية، وسياسية، كانت واقعة في مصر، وفي بلاد الشام، وفي تركيا، وفي ايران، ووصلوا الى حد ما الى حل عبر الحركة التاريخية، كما في دستور ١٩٠٦ الايراني، ودستور ١٩٠٨ العثماني.

☐ هشام داود:

عندي ملاحظة واحدة حول المقدس في النقطة التي اثارها الاخ ولد اباه. اريد ان أتساءل: هل يوجد المقدس في الخبر الديني فقط؟ اذا كان المقدس في الخبر الديني، والمقدس هو مرتكز اساسي لاعادة انتاج هوية ما، سواء كانت محلية أو وطنية أو قومية، ففي هذه الحالة يصبح من الطبيعي ان يحتل الدين الفضاء العام. لانك اذا رفعت نقطة الارتكاز الاساسية التي حولها يعاد انتاج مجموعة كمجموعة، فإننا سنحل هذه المجموعة، ويصبح من المنطقي ان يكون الدين هو الاساس في اعادة انتاج المجتمع. لذلك أتساءل هنا: هل يبقى المقدس في اطار الدين ام يمكن ان يوجد خارجه؟ انا افتح التلفزيون يوميا، وأجد الفلسطينيين يخرجون للشوارع، ويقولون: عندنا قضية الارض مقدسة! فالمقدس هنا يخرج عن الاطار الديني الى شيء آخر، من دون ان يلغي القدسية في الدين ضمن المرتكزات الاساسية. من الممكن التفاوض حول ـ هذا الفاصل الموجود هنا تاريخيا، دون أن يستهدف ذلك بالضرورة ايجاد اشكال معينة من

التنظيم الاجتماعي. ثمة في الهند علمانية، وهنا يوجد «سكولاريزم» وهو يختلف عن «لايسيتيه». من الممكن لأليزابيث الملكة ان تكون رئيسة الكنيسة. في الاسلام تاريخيا كانت هنالك درجة من الفصل في بعض الاحيان بين الحاكم والدين. يقول جاك بيرك: لماذا نحاول دائما ان نفكك الاسلام، ثم نعيد تشكيله فنقول ان هذا الالتحام كان موجودا؟ صحيح ان الفترات الطويلة كانت تتضمن قرباً واستشفافاً، ولكن المنطق العام الثقافي للتعبير ورموزه كان هو التعبير الديني. وليس معنى هذا ما يمكن ان نسميه حكم المعبد. لطالما أتذكر ملاحظة بيرك، اذ يقول: صحيح ان النموذج الشيعي في ايران ولد هذا الخلط في الفترة الاخيرة. انا اريد ان اقول ان قضية القدسية هي مصطلح ومفهوم ارتكازي، فإذا كان في اطار الدين فمن الممكن ان ينتج مجتمعا يمثل الدين هويته الاساسية واشكال تعبيره وآلياته، واذا لاحظنا عند القومانيين الآخرين الطبيعة الايديولوجية، وتسييس التراث، فمن الممكن ان يكون ثمة حصر لهذا الجانب، ويبقى الدين خارج اللعب السياسي المباشر للدولة. يمكن للمقدس ان يكون خارج الدين، وهذه نقطة مهمة جدا، لأن أي مجموعة بشرية حضارية سوف تتلاشى اذا فقدت فيها نقاط الارتكاز الاساسية. خذ فرنسا مثلا، فالمسيحية لا تلعب دورا مهما هناك. أما ما يسمى بالتراث فهو عائد الى لحمة الشعب الفرنسي، ولكنهم يقولون: انهم ملتفون حول قيم معينة انتجوها تاريخيا، وهي التي تجمعهم. فهم قدسوا البنية البرلمانية والبنية السياسية من خلال مسار علماني.

□ باقادر:

اجمل شيء في العالم العربي انك تجد ان الناس احزاب، وطوائف، وعشائر، حتى مصطلحيا. فلو اخذنا المصطلحات نفسها سنجد انه حينما يكون الاشتقاق من بنية فإنه يصبح تصنيفياً سياسياً ايديولوجياً في بنية اخرى. يعني انك تلاحظ الآن في كثير من البلدان العربية، وفي كثير من الاوساط الاسلامية، انهم يقولون «فلان علماني» وهو في واقع الامر تصنيف قد يؤدي الى الاخراج من الملة، رغم ان هذا المصطلح مثله مثل مصطلح الكفر عند الحنابلة. الكفر احيانا لا يخرج من الملة، فالمسألة ان هذه

المصطلحات تحمل دلائل تاريخية ايضا. لو اخذنا مصطلح الشورى بدل مصطلح الديمقراطية فسيدخل عندك مصطلح الولاء والبراء، والبيعة، والرعية، والخروج على الحاكم، وغير ذلك، بل الادهى من هذا ان هذه المصطلحات تؤدي الى ارباك على مستوى التواصل. حينما نستخدم كلمة الشورى مثلا، فهل هي آلية؟ اذا كانت طرائق وأساليب، إذ نجد ان الشورى التي نرجع بها الى الزمن المؤسس، اخذت اشكالا مختلفة تماما، فبعضها شورى بالتعيين، وأخرى شورى بالتخصيص، وشورى بالاجماع، وشورى بالاكثرية، وغيرها. انا اتكلم عن الشورى في اختيار من الحاكم. ثم هل الشورى مشاورة أم مؤسسة؟ من الذي يختار اهل الحل والعقد؟ وهذا ما يحيلك الى مصطلحات اخرى تماما. هنا تأتي أهمية ما تفجره مجلة قضايا اسلامية معاصرة من محاولات جادة لتحديث الفكر الاسلامي. هل هذه المصطلحات التي تتداخل وتتشابك مع بعض الحديث، يمكن ان تقوم بثورة تفسيرية، كالتي تمت بين بروتستانت اوروبا، وخاصة الذين اسسوا مدارس التفسير والتأويل، مثل شلاير ماخر، ودلتاي، وغادامير، وبول ريكور، وغيرهم ممن عملوا على انتاج ادوات بديلة للتعاطي مع النص. وهنا نصل الى مسألة اشكالية النص. اذا اردنا ان ننزل النص على كل المراحل التاريخية فهل يجب ان نأخذ بالاعتبار الواقع التاريخي، ام انه نص معلق بلا تاريخ؟ وهذه اشكالية كبيرة، ليست عند الاسلاميين فقط، وانما عند العلمانيين ايضا، الذين يخرجون على مرجعية النص، لأن مسألة العودة الى نص معلق في الهواء ـ ان جاز ذلك ـ سواء كان هذا النص هو القرآن، أو نص كتاب من كتب الغربيين، دونما خوض مخاضه بما يحقق جوهر النص، هو بالاساس أمر ينطوي على اشكال. ولهذا لسنا بحاجة الى اعادة النظر في التسمية وحسب، وانما نحن بحاجة الى وضع ذلك في مخاض تفسيري، يقوم برفع القداسة عن النص، اذا اردنا ان ندرسه. هذه اشكالات عظيمة، وتسبب قلقا واضطرابا في مجتمعاتنا، ولهذا فإن التباس المصطلح وشيوعه هو من محاسن الاستقرار احيانا، ولا يحتاج الى ضبط، لانك تتحدث عن شعار، والشعارات كلٌ يفسر ما يقصد، والمعنى في قلب القائل والشاعر والمستمع. ولذلك تجد الناس، وتعتقد انهم يتحدثون عن نفس المصطلح، وهم يتحدثون كلٌ على هواه،

هم يريدون دولة دينية أو دولة علمانية، ولكن عندما تفتش تجد ان ما ذكروه ليس صحيحا.

هنا يبقى التساؤل الذي أثاره الأخ أحمد الريسوني، هل بامكاننا ان ندخل التاريخ من حيث مواجهة اعادة تفسير النصوص الاساسية بما يتواءم مع حياتنا الراهنة، فنصبح ابناءها، نولد معاني لجوهرها. ان غاية الاسلام كما نعرف هي العدل، والسلام، والتوحيد، وجملة من المقاصد، فهل المهم هو المقاصد أم الوسائل التي تحققها؟ اذا عجزت هذه الوسائل فهل نتجاوزها ام لا؟ هذه واحدة من اكبر واخطر الاشكاليات، لأن الكثير ظنوا ان التشبث بالتسميات هو جوهر الشيء، رغم فشل ذلك تاريخيا عند الاسلاميين، وعند القوميين، وعند الليبراليين، لانهم يخوضون في نفس المخاض. هذا ما اود ان نتعرض إليه، وأرجو ان يكون جوابا غير دبلوماسي!

□ الريسوني:

اطمئن أخي الدكتور باقادر بأني لا احسن الدبلوماسية، ولا احسن الا الصراحة والوضوح والتلقائية، فيما اراه، وفيما اعتقده. ما تطرحه يفتح بابا آخر، وان كان عدد من الكلمات التي سبق طرحها يقترب من هذا كذلك. وأعني بهذا قضية الاسلام الجديد، أو الاسلام الذي يمكن ان نعيش فيه في هذا العصر بمقاصده واهدافه وتجديده. هذه قضية كبيرة، وانا اعتقد ان ما اسميته بفشل بعض التسميات، هو فعلا فشل تسميات وليس فشل مسميات. عندنا اشياء فقدت مسمياتها وبقيت اسماؤها. فمثلا تكتب كلمة «نبايعك» بعنوان بارز في بلداننا، وعندنا البيعة يقوم عليها كل شيء. هي اسماء فقط موجودة بقوة، ولكن اين المسميات؟ اذن كثير من الامور التي ننتقدها لم يكن لها وجود لننتقدها، وليس لها وجود لنحكم بفشلها او عدمه. فلنعد المسميات الحقيقية دون التسميات! هذه واحدة من الاشكاليات، مارسنا كثيرا من القضايا وتوهمنا اننا نمارسها بتسميتها بينما كان المسمى غائبا، فالفشل ليس فشلا لتلك المسميات لانها لم تكن موجودة.

○ هلا أوضحت لنا، كيف توصلت الى هذه النتيجة؟! نحن ندعي العكس، فالبيعة اذا اجريت دون أن يكون لها معنى فهذا يدل على ان كلاً من الاسم والمسمى لا معنى له.

□ الريسوني:

لا وجود للبيعة الآن على الاقل في العالم العربي، ولكن هذه الكلمة تشيع في كل مكان، بينما لا وجود للمسمى في أي مكان.

○ هل كان لها وجود تاريخيا؟ ما هي البيعة المؤسسة للبيعات التي توالت فيما بعد؟ هل لك ان تقدم لنا معالجة تاريخية للبيعة الأولى تقرر ان هذا الحدث الذي جرى في ذلك الوقت يمتلك مواصفات تاريخية محلية يمكن ان تنطبق على الأحوال التاريخية في عصور لاحقة؟!

□ الريسوني:

نحن لا نتحدث عن شكليات ايقاع البيعة. كانت هناك بيعة العقبة الاولى والثانية، ونحن لا نتحدث في شكلياتها، نمطها، أو طريقة اجرائها، بأن نطلب تكرارها، إذ لا يمكن ان يتكرر ذلك. لكن ماذا بشأن تعريف البيعة وحقيقتها وجوهرها؟ كان في المغرب عندنا حتى عهد قريب البيعة الحفيظية، فقد خلع المولى عبد الحافظ والعلماء في فاس، السلطان عبدالعزيز، وبايعوا بارادتهم، وبكامل اختيارهم، ووضعوا شروطا فاوضوه عليها وبايعوه على اساسها، وهذا نموذج قريب. طبعا هو قبل بذلك على مضض، ولذلك قام بعد فترة بقتل محمد بن عبدالكريم الثاني، لانه هو الذي حرر تلك الوثيقة الملزمة. اذن فشلت حتى البيعة الحفيظية، بعد ان نسخت. للبيعة مفهوم حقيقي، ويمكن ان نتحدث الآن عن انماط حديثة تعجبنا، لأن لها اسماء اخرى ليست تاريخية، وليست من الحقل الديني، ولكنها في الجوهر هي هي.

ستجد للبيعة في تعريف أي عالم، في اللغة، أو في المصطلح، معنىً محدداً، لكنك ستجد هذا المعنى المحدد شيئاً آخر حينما تنزله للممارسة، وحتى بعض العلماء الذين

يعرفون البيعة تعريفا صحيحاً لسبب أو لآخر، والظروف لازالت متشابهة، قد يقولون ان البيعة هي ما وقع لفلان.

انا وكما يشير الدكتور باقادر أؤمن ان ثمة في الاسلام وفي الثقافات كلها ثوابت، وليس الانسان والحياة الانسانية بضاعة تختفي نهائيا، لتظهر بضاعة أخرى. الانسان هو الانسان.

اذن في الاسلام ثوابت كذلك، ولكن مجال التغيّر والتطوير والاجتهاد واسع جدا. وفي هذا الاطار انا أومن باجتهاد في مقاصد ثابتة، وفي اطار وسائل ومجالات ضمنية، ومجالات مسكوت عنها، فالمجال واسع جدا.

ومن هنا تأتي قضية الديمقراطية. في السنة الماضية زرت بعض المشايخ، فارادوا ان اعرفهم بحركتنا، فقلت لهم: اننا ديمقراطيون، وها هي الديمقراطية كما نفهمها، وانا اعرف ان خلافنا معهم يدور حول هذه النقطة، فبدأت بها مباشرة، لأن الديمقراطية فيها قواسم مشتركة، وانماط مختلفة من الممارسة، فهي ليست ماركة مسجلة موصوفة في علب موزونة.

لا أدري ان كان نقاشنا يتصل بمعالجة هذه الالتباسات، أم انه ينبغي ان نقدم انفسنا كأمثلة لها! نحن نقدم امثلة عملية لهذه الالتباسات، ربما نجد في كلامنا الآن نزوعا أو مطالبة بنزع المقدسات، أو نزع القدسية عن المقدسات، او مطالبة بتوسيع دائرة المقدسات. ما هو المقدس؟ المقدس ايضا مثال آخر للمصطلحات المشكلة، أو الشائكة، أو الغامضة، أو الملتبسة. لا يوجد في الثقافة الاسلامية مصطلح (مقدس)، قد يكون لذلك عشرة مفاهيم، اذا شئنا ان نعرف المقدس بشكل صحيح، فربما لم يكن هناك معنى صحيح سوى معنى واحد من عشرة. لا يوجد عندنا وصف لله بالمقدس، ولا القرآن موصوف بأنه مقدس، ولا السنة، ولا غيرها. عندنا اوصاف اخرى قد تقوم مقامها، ولذلك فهذا المصطلح ملتبس الى درجة، ربما منا من يطالب بإسم العلم بنزع القداسة، ومنا من يطالب بتوسيعها.

أما قضية العلمانية، وفصل الدين عن الدولة، وهو تعبير يكاد يكون هو الترجمة الاشهر لكلمة العلمانية، فهذا يجرنا ايضا الى قضية الدولة الدينية. لماذا تُرفض الدولة

الدينية؟ اولا الدولة الدينية كما اظن هي ترجمة للدولة الثيوقراطية، فلذلك يحصل التباس حينما نترجم الدولة الثيوقراطية بالدولة الدينية، لأن كل الدول في العالم الاسلامي تقبل، بل تصر انها دول اسلامية، ولكنها لا تقبل ان توصف بانها دولة دينية، لأن الدولة الدينية هي دولة ثيوقراطية، والدولة الثيوقراطية معروفة بتفاصيلها ونموذجها وتاريخها.

فالدولة الثيوقراطية، لها دور لعبته، وتحالفت فيه مع الكنيسة، وغير ذلك، وهي التي ادت الى العلمانية. وفيما يتعلق بالدولة العلمانية، فإننا الآن نستطيع ان نقول: ان العلمانية تمارس دور الكنيسة، ولا سيما العلمانية التي تحكم، فهي تمارس الدور الذي أدته الكنيسة، والدور الذي أدته الدولة الثيوقراطية، ولذلك نحن نطالب باسم العلمانية بفصل العلمانية عن الدولة، لانها ادت الى نفس الكوارث، من اضطهاد ورفض للآخر، وتأديب العلماء وقتلهم، واضطهاد الرأي الآخر، الى درجة أصبح الحجاب يهدد الدولة ويهدد طبيعتها، ولذلك يجب فصل العلمانية عن الدولة.

□ باقادر:

ان الاحتجاج اما ان يكون بالممارسة أو بالمنطلقات، وهي تستخدم للجميع، فمن اراد ان يمارس ممارسات سيئة باسم الاسلام، نقول له انك عندما تمارس هذا باسم الاسلام فان الاسلام يكون موضع نقد. انا اعتقد ان الدكتور الريسوني يريد ان يقول: اننا لابد ان ندرك ان ما ننتقد به العلمانية يمكن ان ننتقد به الممارسات التي تقع من أي جانب آخر بما فيه الاسلاميين؟ اذن هذا هو الذي يفض الاشكال، لأن كثيراً من الجماعات الاسلامية مع الأسف حينما تكون في السلطة تتصرف كما لو ان الآخرين ليس لهم حق، وهذا خطأ ولا يمثل جوهر الاسلام في عهد النبي (ص). كان أول شيء فعله النبي حينما دخل المدينة هو كتابة «الوثيقة» وهي اعتراف بوجود الآخر. لا يكتمل ديننا الا باعترافنا بأن هناك اديانا مقبولة سلفا وهي تختلف معنا. تعريفنا الاجتماعي جعلنا نرى ان بعض الاقليات الصغيرة جدا تبقى طوال الوقت، والا كان يمكن سحقها وانهاؤها، لكن هذه الممارسات لم تعد ممارسات قائمة. لو جاءني احد

يمارسها حتى لو جاء بشواهد من الآيات قسرا فاني لا اقره.

- **ان طبيعة النقاش هنا في الحقيقة، وتعدد الابعاد، وتنوع وجهات النظر، ربما يعبر عن التباس هذا الموضوع، وقد يتعمق الالتباس، واعتقد ان تعميق الالتباس مهم جدا، لانه سيقودنا الى طائفة من الاسئلة، ومما لاشك فيه ان البحث عن الحلول بشكل عاجل هو احد ازمات الفكر الديني.**

ختاما تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة الأساتذة الكرام على تلبيتهم الدعوة لحضور هذه الندوة، والادلاء بآرائهم، واستفهاماتهم، التي فتحت لنا نوافذ متنوعة لمقاربة هذه المسألة الهامة، واثراء النقاش فيها، لأن اهمية الآراء تكمن في انها ينبغي ان تقودنا الى نقاشات متواصلة، وتعمل على توليد أسئلة عميقة ومتشعبة، ذلك ان تاريخ الفكر البشري هو تاريخ الأسئلة الهامة والمتنوعة.

المرتكزات النظرية لليبرالية

د. عبدالكريم سروش

الليبرالية مفردة شائعة على نطاق واسع في مجتمعنا، لاسيما بعد انتصار الثورة. وقد استخدمنا هذه المفردة بنحو مكثف خلال العقد الاخير على وجه التميز، حيث صنفنا طيفا من الناشطين والمفكرين، وربما الغيناهم بدعواها، ولكن قلما توفرت لنا الفرصة للحوار الجاد حولها، أو البحث النظري في حيثياتها.

الليبرالية كمصطلح لغوي، وأيضاً كهوية وماهية، وفدت علينا من العالم الغربي. وقد ولدت هذه المدرسة لأول مرة في أفكار وممارسات الفلاسفة والسياسيين وعلماء الاقتصاد الغربيين، ثم استقطبت اليها شخصيات فكرية وسياسية من بلدان خارج نطاق العالم الغربي. اما المحفزات التي دفعت طائفة من الغربيين الى انتاج هذه الفكرة وتشييدها كمذهب، فتمثل قصة مطولة الاحداث والتطورات، تجدد طبعاً بالدراسة، لأن معرفة تلك العلل والاسباب، ستمد لنا يد العون لتشخيص ماهية المعلول وحقيقته. خصوصا وان الظواهر الاجتماعية لا تنفصل انفصالا حاسما عن أسبابها وركائزها التي تقوم عليها، بل تشكل عللها ومعلولاتها تركيبة واحدة، تمتزج فيها معرفة الآثار بمعرفة العوامل في كثير من الاحيان.

الاحداث الاجتماعية غالباً ما تكون ذات أسباب اجتماعية، كما ان الظواهر الفكرية لها عللها الفكرية. وللتعليل، لا يكفي القول ان سبب ظهور الليبرالية هو ظهور

شخصيات غربية، رغبت عامدة عالمة ان تضرب بالحق عرض الجدار، وتتنكر له بدوافع ذاتية، فتنخرط في صفوف المستكبرين المتمردين على الحق الفارين منه.

الانسان الذي ترسم صورته معتقداتنا الدينية، انسان طالب للحقيقة، له فطرة تنشد الحق، فهو مفطور ومجبول على طلب الحق، لذلك لا مبرر لأن يتنكر للحق عبثاً ومن دون سبب، ويعلن كراهيته للحقيقة، فتهيم انظار فطرته عمياء تتخبط في ظلمات الاستكبار.

المنابع الاقتصادية لليبرالية

مؤرخو الحقوق الاجتماعية وخبراؤها، وهم ممن يحللون الاحداث الاجتماعية بطرائق علمية واجتماعية دائما ولا يعزون كل الاشياء للنزعات النفسية في الانسان، يعتقدون اجمالا ان الرساميل حينما تعاظمت، والثروات حينما تراكمت، وعندما انطلقت ايدي الانسان بدرجة اكبر في التصرف بالطبيعة، وتضاعفت اعداد القاطنين في المدن والارياف، وتفاقم البون بينهما، وازدهرت التجارة الحرة باضطراد، عندئذ راح اصحاب التجارة يطالبون تدريجيا بشيئين أكثر من غيرهما: الأمن الاكبر، والمضايقات الأقل من جانب الدولة. بعبارة اخرى، ارتفعت أول النداءات المطالبة بالليبرالية من دائرة التجارة والتجار، تشدد على الغاء مضايقات الدولة، وضمان أمن الطرق والرساميل، ونبذ القوانين المعرقلة، وجعل الاوضاع بالشكل الذي يتسنى معه تخمين المستقبل والنتائج. لا يستطيع التاجر أن يمارس أعماله في مناخ يعجز فيه عن التكهن بالآتي. رأس المال بحاجة الى الأمن. يقول انجلس بصراحة في احدى كتاباته: ان تنامي البرجوازية في الغرب يرجع الى أمن الرساميل، أما في العالم الشرقي، حيث تحول كثرة حالات قطع الطريق دون توفر الامن لرساميل التجار وحياتهم، فقد غدا امتلاك الثروات العظيمة أمراً يسبب الفزع.

كان الدكتاتوريون والرؤساء والسلاطين المستبدون اعدى اعداء الاثرياء، فما ان يتنبهوا الى اجتماع اموال ضخمة عند شخص معين، الا وانتزعوها منه بشتى الاساليب. لم يكن أحد يتجرأ أو يرغب في جمع ثروات ضخمة، الا اذا كان من المقربين للسلطة ورجال الحكم، فيقتسم امواله معهم.

بحسب هذه الرؤية الاجتماعية، انبثقت الليبرالية لاول مرة على خلفية الاقتصاد والتجارة.

فمن تلك الدوائر تعالت الصيحات بصيانة أمن الرساميل، وتقليص مضايقات الدولة، ثم تكاثفت الرؤى الفلسفية ـ النظرية الليبرالية حول محور الافكار الاقتصادية، أي أن متطلبات العصر، ومقتضيات نمو السكان، وتراكم الثروة، خلعت على نفسها في الاطوار اللاحقة لبوساً نظرياً، وتشكلت كل مفاصل المجتمع واجزائه على صورة الاقتصاد الليبرالي الحر.

سواء استسغنا هذا التعليل أم لا، ليس بمقدورنا ان نتجاوز القول بانه على افتراض صوابه، لا يشير الا لبعض اسباب ولادة الليبرالية، وليس جميعها، اذ تبقى جوانب اخرى من هذه المدرسة لا يمكن تفسيرها وفق هذه الرؤية.

ألمحت في مناسبة سابقة ان لليبرالية ثلاثة صعد على الاقل: السياسي، والاقتصادي، والفكري ـ النظري. ابرز شعارات الاقتصاد الليبرالي هو الغاء مضايقات الدولة، وضمان أمن الثروة. وقد صاحبت الغاء مضايقات الدولة، وضمان أمن الثروة، دعامات نظرية تقول: ان الطبيعة خير المدبرين. انصار هذه الفكرة المبرزين نظير ماندويل، وفرغسون، وآدم سميث، اكدوا ان ثمة اياد خفية تنظم الاقتصاد وتوازنه، وأي تدخل خارجي سيؤدي الى افساد خطط هذه الايدي الخفية، أو ابطال مفعولها. «الايدي الخفية» من التعابير المعروفة في الاقتصاد الليبرالي، ومعناها ان البرمجة غير ضرورية، واصدار الاوامر والدساتير العليا ممارسة تصب في الاتجاه الخاطئ، وتدخلات السلطة في الخطط الاقتصادية، والزام التجار بقوانين وتعميمات معينة لا يحسن الفعل الاقتصادي بشيء، بل ينسفه ويقضي عليه. دعوا كل من شاء يفعل كل ما شاء. وسيخلق صدام هذه الارادات والانشطة حدودا متوسطة متعادلة، فيخفض الاسعار، ويشذب الاطماع حين يضارب بينها، ويحقق المنشود من اقتصاد انساني متوازن. العدالة الاجتماعية من وجهة نظر ليبرالية حالة عفوية، تنجم عن النظام الطبيعي للمجتمع، ولا تفرض بالقوة من جهات عليا. العدل الفوقي المفروض عنوة لا يبالي للاستحقاقات، بينما العدل العفوي يأخذ استحقاقات الافراد بنظر الاعتبار.

الليبرالية سياسيا

سياسيا، تتغيا الليبرالية ـ اكثر من أي شيء آخر ـ تقليص دور السلطة، وتعريفها بنحو يخفض هيمنتها الى مرتبة الشرطة. فكرة ان الدولة كيان سلبي معرقل يحسن تقويض مضايقاتها وتدخلاتها الى ادنى الحدود، فكرة تنتمي الى الجانب السياسي من المنحى الليبرالي. وفي فترة لاحقة سنسمع اصداء هذه الفكرة في طروحات حكيم بريطاني عاش في القرن التاسع عشر هو هربرت اسبنسر، الذي شدد بكل صراحة على التضاد بين التكامل[١] والثورة[٢]، مناديا بأن للمجتمع تكامله ونموه وحركته التقدمية، والثورة تعرقل كل هذا التكامل، لأنها تتصرف بطريقة لا مسؤولة في الحركة التكاملية للمجتمع. كانت هذه رؤية سوسيولوجية وليبرالية معارضة للحالة الثورية، التي تتوخى تضخيم دور السلطة والاخلال بالنظام الطبيعي للمجتمع.

الليبرالية الفكرية وعصر التنوير

اما رسالة الليبرالية على المستوى الفكري والنظري، وهي ما نريد التركيز عليه في هذا البحث، فقد لخصها الفيلسوف الالماني كانط، في مقال قصير له بعنوان: «ما التنوير؟». حيث اطلق على القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا اسم عصر التنوير. ومعظم الفلاسفة والمؤرخين والمفكرين الأوروبيين المعروفين، ومنهم مونتسكيو، وروسو، وفولتير، وغيرهم الكثيرين يصنفون على هذا العصر. وهم من تسللت رؤاهم وطروحاتهم الفكرية الى ايران مطلع القرن العشرين، في عهد الثورة الدستورية (المشروطة)، وتأثر بهم المثقفون الايرانيون اذ ذاك.

يشير كانط في مقال مقتضب نسبيا حول التنوير الى نقطة في غاية الاهمية والدقة، فيقول: ان ابرز شعارات عصر التنوير هو: «كن جريئا في استخدام عقلك»[٣]. وأريد التوكيد ان هذا هو أهم شعارات الليبرالية ايضا. كل ما يمكن ان نعرفه ونرصده حول الليبرالية على الصعيد الابستمولوجي والانثروبولوجي يمكن استخلاصه من هذا الشعار. فما نسميه العقلانية المتطرفة، أي الاعراض عن العاطفة والتشبث بالعقل (الفكرة التي عارضتها المدرسة الرومنطيقية لاحقا، واعتبرتها مثلبة في التنوير

والليبرالية) وكذلك التنكر للوحي، والهداية الدينية، ولولاية الاولياء الفكريين والكنسيين، ورفض المقدسات الدينية، والحقوق والامتيازات الالهية، وتتبع كلها بشكل أو بآخر من هذا الشعار: «كن جريئا في استخدام عقلك».

ألمعت في مستهل القول انه لا يوجد مبرر لأن يتنكر الغربيون لفطرتهم الباحثة عن الحقيقة والميالة اليها، فيسحقون الحق باقدامهم، عالمين عامدين، ويضربون به عرض الجدار. الاحداث التي توالت على تلك البلاد اثارت في اذهان مفكريهم آراء اضفت نظاما معينا على المجتمع، عرف عموما باسم المدرسة الليبرالية.

وقد سبق لي ان تناولت بشيء من التفصيل[٤] فكرة المح لها هاهنا بشكل خاطف، وهي ان تاريخ العالم الغربي، وخلافا لما يخاله الكثيرون، تاريخ مغرق في الدين، وما لم يطلع الباحث على مسار الفكر الديني في الغرب، لن يكون بمستطاعه استيعاب تاريخ العالم الغربي على نحو صائب. اغلب مفكري ذلك العالم، بما فيهم الملحدون، كان لهم تعاملهم وتعاطيهم مع الدين. اضف الى ذلك ان الحروب الدينية العديدة التي نشبت هناك تنم عن حيوية الروح الدينية بين عامة الناس. أما استبعاد الدين واقصاء الفكر الديني فهي ظاهرة مستحدثة جدا جدا في الغرب.

وأرى ان العبارة التي قيلت في داروين ذات قيمة حكمية وتعليمية ثرة، اذ يقول أحد المفكرين: ان داروين صنع مع الله ما لم يصنعه أي ملحد. صحيح ان الملحدين ينكرون وجود الله، بيد انهم بانكارهم هذا انما يتحدثون عن الله، ويبحثون حوله، ويسوقون الادلة ضده، وبهذا يحافظون على احتدام النقاش حول وجوده أو عدم وجوده. الطروحات الالحادية، طروحات حول الله ووجوده، وهي ما تفتأ تذكره وتورد اسمه. اما داروين فقد تكلم عن تطور الانواع، بما ألغى الحاجة الى الكلام عن الله اساساً. بتعبير آخر، افكار داروين تجاهلت الله وتخطته، وسارت في طريق ليست فيه محطات الهية. واذا كانت هذه الحالة ضعيفة في القرن التاسع عشر، فقد اشتد عودها في القرن العشرين. حتى الملحدين من الكبار في الغرب، نظير ماركس، وفوير باخ، لم تخل اذهانهم يوماً من الفكر الديني، فقد كانوا يفكرون في الدين ويولونه اهمية بالغة، أما حصيلة كل هذا الاهتمام فشأن آخر. وقد حاول فريق من كبار

المفكرين الغربيين جهدهم ان ينحتوا تأويلات وتفاسير تبقي على الفكر الديني حيا نابضا، لكنهم تركوه جانبا حين لم تثمر جهودهم. وهذا ما يصدق على المفكرين الليبراليين أيضا.

لقد كان اخطر صدام لليبراليين خاضوه مع الخطاب الكنسي، فالكنيسة لها قطعياتها الابدية الصواب، التي تحقنها في المجتمع، وتصادر حق مناقشتها وفحصها من الجميع. هنا بالذات اكتسبت الليبرالية اقوى محفزاتها، واختارت الشعار المومى اليه. في هذا المنعطف تحديدا يتضح بكل جلاء معنى الشعار «كن جريئا في استخدام عقلك». الوجه المهول العبوس الذي كانت الكنيسة تطالع به الناس، سلب منهم الجرأة على العقل: لا تقرأوا، ولا تفهموا، لئلا تكون لهذه القراءات والفهوم استحقاقات تتضارب مع سلطان الكنيسة أو افكارها. هذا هو الجور الفكري الذي مارسته الكنيسة، أما الانماط الاخرى من جورها على الناس فصيتها الذائع يعفينا من ذكرها.

الليبرالية الفكرية في مواجهة احتكار الحقيقة

الواقع ان الليبرالية الفكرية انطلقت من السؤال: هل من حق احد القطع بأن الحقيقة كلها عنده دون سواه، ولا نصيب للآخرين سوى الأخذ والتسليم والانفعال؟ هل الحق موجود لدى الجميع، ومما يتجلى ويظهر بمساهمة الجميع، أم انه حكر على فئة معينة، يتوجب على الآخرين ان يرجعوا اليهم لادراكه وفهمه؟ هل جميع انماط الحق متساوية في قيمتها ودرجتها، أم ان بعضها يحتل موقع الصدارة، وعلى كل حقيقة اخرى، حتى لو ظهرت وثبتت، ان تكيّف نفسها مع تلك الانماط الرئيسة من الحق؟ هل ثمة شيء يحرم الجميع من فهمه، ويعجزون عن ادراكه، ويحتاجون اليه، ويكون في متناول ايدي فئة خاصة من الناس؟

انبثاق مثل هذه الاسئلة كان في الواقع حصيلة تجارب انسانية طويلة، صحيح ان الانسان ينشد الحق، بيد انه ينشد الراحة ايضا، ويتوق الى ذلك، وهذه سواء بسواء. فهو يطلب الحق، ويطلب ايضا الحق الذي يحصل عليه بيسر وسهولة، ولا ألذ للناس من ان يضع انسان الحق في متناول ايديهم بيسر، وتكاليف بسيطة، وهذا ما كانت تفعله

الكنيسة في الظاهر، وهو رمز جاذبيتها وسحرها. اما ان لا تنخرط طائفة من الناس وراء هذه المتعة والراحة فلانهم:

أولاً: شككوا في أحقية ذلك الحق، حيث لمسوا في حالات غير قليلة ان ما اعتبرته الكنيسة حقا مطلقا تبدى غير صحيح في الاختبارات العملية، أو انه يناقض حقائق اخرى ثابتة.

ثانيا: مع تطور الحياة الاجتماعية اتضح ان البشر بحاجة الى حقائق غير متوفرة لدى رجالات الكنيسة، فالعلوم التجريبية وطّدت علاقاتها بالحياة، وحلت عقدا دنيوية عديدة بما بات يقوّض دور الكنسيين يوماً بعد يوم.

ان تضارب المعارف المختلفة في عصر النهضة وما تلاه، علّم الناس ورجال الفكر ان الحق لا يجتمع دوما لدى فئة خاصة دون غيرها. طالما لم يتوفر للانسان اكثر من مصدر واحد للمعرفة، وهو المصدر الديني الذي سيطر عليه رجال الدين، لم يكن الباب مشرعا لمثل هذه النقاشات والتأملات، لكن حينما تعددت المصادر، خصوصا عندما تفشى العلم في الحياة، وتشابكت هذه التيارات مع بعضها وتضاربت، جاء الدور لأن تتناغم مع بعضها، وتبدت مشكلة تحديد الحق والحقيقة، على درجة اعلى من الاهمية والاحراج، واصطفت المعرفتان العلمية والتاريخية بكل قواهما حيال المعرفة الدينية، فاتحفتا الانسان بمعلومات جديدة، واشعلتا نيران تعارضات غير مسبوقة. وتطرق هذا الصراع رويدا رويدا من وجدان المفكرين الى الوجدان العام، ما جعل العصمة التي تمتع بها عدد قليل من الناس لأزمان طويلة، غير مفهومة بالمرة. وادى كل هذا الى تبدد مخاوف الناس مما كانوا يحسبونه حقا مطلقا، وظهر الى النور شعار «كن جريئا في استخدام عقلك».

ان اول ما نضحي به على صخرة الاشياء التي نظنها مقدسة، هو تحلينا بالجرأة، لا مراء في ان الجرأة غير محمودة بصفتها المطلقة، وفي كافة المواقف. عقل الانسان هو الذي ينبغي ان يحدد اين يجب التمرد، واين يستحسن عدم التمرد. ولعل اهم صفات العالم هي ان يعلم حدود علمه، مع ان العديد مما يسمى مقدسا لا يستحق التقديس في واقع الامر. وبهذا سيكون احد تفاسير شعار كانط: لتكن لديك الجرأة على تمحيص

المقدسات. ما اعتبرته الى اليوم مقدسا مطلقا، ولم تتمعن فيه بما يكفي، تحلى بالشجاعة ابتداء من اليوم وتدبر فيه بنحو جديد. ما علمته الى هذا الحين فوق التأمل والتنقيب، اخضعه الآن للتأمل والتنقيب. لتكن لك الجرأة على المعرفة.

نعم، بمعنى من المعاني، تمتع الانسان على طول الخط بالجرأة على التعلم، وكان يطلب المعرفة باستمرار، إن على مستوى العلم، وإن على مستوى المعرفة، ولكن بمعنى آخر، لم تكن له مثل هذه الجرأة، وذلك في مقابل المقدسات، أو ما يتزيّا بمظهر المقدسات.

وعلى هذا سيغدو من التعاريف البسيطة لليبرالية بحسب ما أتينا عليه من تحليل، هو انها انعتاق من قيد المقدسات، لذلك فإن معنى الليبرالي الذي قد يترجم احيانا الى «التحرري» لا يقتصر على التحرر السياسي اطلاقا. صحيح ان الحرية[٥]، الى جانب المساواة[٦]، والاخوة[٧]، كانت من شعارات الثورة الفرنسية، الا ان الحرية المستلهمة من افكار الفلاسفة الليبراليين لم تكن تشير الى حرية الحقوق، أو الحرية على المسرح السياسي، كأول وابرز ما تشير اليه، انما كانت ترمي الى معنى اوسع من ذلك بكثير هو التحرر من المقدسات.

الليبرالية هي عدم وجود أي شخص، أو شيء مقدس، خلصونا من شر المقدسات، لا تقدموا لنا أية شخصية أو عقيدة يكون واجبنا الوحيد حيالها التقديس والاجلال. اننا بعد اليوم من أهل التحليل، لا من أهل التجليل. هذا هو المعنى الدقيق لليبرالية. ومن هذه التربة تنبثق العقلانية كتوأم لليبرالية. مهمة العقل أن يحلل وينقد ويقيّم، لا ان يقدس. العاطفة هي التي تقدس، لذلك نجد العاطفة تهان تلقائيا في المنحى الليبرالي. ربما لو استفسرنا من فلاسفة الليبرالية والعقلانية واحدا واحدا عن هذه المسألة، لما وجدنا أيا منهم راضيا عن امتهان العاطفة، غير ان النتيجة المنطقية الحتمية لليبرالية المحتفلة بالعقل، والمعرضة عن التقديس، هي الغض من شأن العاطفة. ولهذا السبب قامت بعد ذلك في وجه التنوير تيارات معارضة، منها الرومنطيقية، او اللاتنوير، تطالب بحقوق العواطف وتدافع عنها. يقول وليام وردزورث: «كفاكم كل هذا العلم، وكل هذه المهارات والصناعات، انبذوا تلك الكتب العقيمة، واستعيضوا عنها بقلب طاهر،

لكي تفهموا وتبصروا».[٨] لقد اعطيتم للعقل نصيبه، فامنحوا القلب ايضا نصيبه. يمكن بمعنى من المعاني تفسير النهضة الفاشية كونها انتصار للمنحى الرومنطيقي في الغرب، المنحى الذي بلغ بالعاطفة ذروتها، وهبط بالعقل الى الحضيض. الاعتماد الذي عقدته الفاشية على الشباب، يمثل استخداما لعواطفهم اليانعة الفجة، واقالة للعقل بذريعة فتح ابواب العاطفة.

ايا كان، تبدأ الليبرالية مطافها من محاولة الانسان تحرير نفسه من شرور المقدسات. لكن ولاية الكنيسة لم تكن المقدس الوحيد. ولاية الملوك (السلطة) كانت مقدسة هي الأخرى، ولاية السلف من المفكرين ايضا كانت تحظى بالتقديس. كلنا سمع عبارة Magister Dixit التي كثر تكرارها في القرون الوسطى، وتعنى «هكذا قال الاستاذ»، ويراد بالاستاذ ارسطو أو افلاطون. كانت اقوال المفكرين الماضين تكفي للجم الافواه واستسلام الجميع. الانتفاضة على كل انماط الولاية، سواء كانت دينية او سلطوية او فكرية، احد اركان الليبرالية. والى هذا يعزى القول بأن الليبرالية تطالب بدور محدود للسلطة والدولة. انها لا تريد أي سيد على الرؤوس، كائنا من كان، سواء كان الله أو ظل الله، وسواء كان ذلك على صعيد الفكر والرأي، أو الدين، أو في مضمار الحقوق والامتيازات المادية والمعنوية.

هكذا سارت الليبرالية في طريق رفض القوى المقدسة التي استحوذت تماما على المجتمع الاوروبي حينذاك نظريا وعمليا.

بلغة ابسط وارق، تؤكد الليبرالية على اهمية فكرة «ان الانسان غير معصوم عن الخطأ» وقداستها انه المبدأ الذي حل محل كل المبادئ المقدسة السابقة، واعلن ان الانسان ممكن الخطأ، إن في السياسة ، أو في المعرفة، أو في الديانة. ليس الحق نقودا في جيب هذا أو ذاك من البشر، لذلك ليس من حق احد ان يتكلم بوصفه معصوما، أو يحكم باعتباره معصوما. الجميع يتحلقون حول مائدة واحدة، وكلهم سكان ديار واحدة، ليس لأي شخص ميزة على الآخرين اتى بها من عند نفسه أو من عند الله.

الجانب الانثروبولوجي في الليبرالية

اذا تجاوزنا البعد المعرفي لليبرالية، نصل الى جانبها الانثروبولوجي. جوهر ما تدعو اليه الانثروبولوجيا الليبرالية هو ان عقيدة الانسان لا تمس بانسانيته، أو قل ان العقيدة ليست فوق الانسانية. ولنا ان نقارن هذا بالمدارس الدينية أو الماركسية، التي ترى ان العقيدة احدى مقومات الانسان، وان الاستشهاد في سبيل العقيدة من اسمى الفضائل. كما لا يوجد في الليبرالية انسان مقدس، كذلك لا يوجد انسان غير مقدس. تؤكد الليبرالية ان انسانية الانسان واسعة جدا، ولا احد يسقط عن انسانيته بسبب عقيدته، أو يستحق القتل وسلب الحقوق، الا اذا افتى الناس انفسهم باقصائه عن العالم (اعدامه)، وذلك لا بسبب عقيدته، انما جزاء على افعال صدرت عنه. ومن الواضح جدا ان هذا الرأي يتنافى مع المنحى الكنسي الذي بالغ في اقصاء البشر ولعنهم، والحكم عليهم بالموت.

ان اسقاط البشر عن الانسانية لم يكن وقفا على المسيحيين، لنستمع الى جلال الدين الرومي يقول في ابياته:

الاصلاح لا يقتضي قتل الحمير
انما الكفار قد تستباح دماؤهم
اذا توحش الكافر كان دمه مباحاً
فليس للمتوحش الا الرماح والنشّاب
وتهجّر نساؤهم واطفالهم من البلاد
لأنهم غرباء على العقل الجليل
العقل الذي ينفر من عقل العقل
انما ينتقل من التعقل الى الحيوانية[٩]

اما رؤية الليبراليين فتفيد تحديدا ان الانسان اذا خرج عن الدين، لم يخرج عن الانسانية. حدود الدين والانسانية ليست واحدة، فدائرة الانسانية اوسع بكثير. والى هذه الافكار يعزى التسامح الديني، والليبرالية. حينما يستعمل مصطلح الليبرالية في مجتمعنا اليوم ينصرف الذهن غالبا الى مفهوم التسامح هذا قبل

كل شيء، ولهذا التسامح جذراه الانثروبولوجي والمعرفي. كما ان تساوي حقوق الافراد في الليبرالية، وحرية اختيار الزوجة، والعقيدة، والوطن، والعمل، تتعارض بنحو سافر مع عدم تساوي اتباع الديانة السائدة مع اتباع الديانات الاخرى في اسلوب التفكير الديني. يكتب المرحوم الشيخ فضل الله نوري: عند تدوين الدستور ايام ثورة المشروطة، تناقشنا حول تساوي حقوق المسلم والكافر، فقال لي احد المستنيرين المطالبين بالمشروطة: ان تساوي الحقوق هذا مهم، الى درجة انك لو ابقيت على كل المواد القانونية الاخرى في الدستور، والغيت هذا فقط، فلن نُعرف باننا دستوريين. لقد اورد الشيخ فضل الله نوري كلام ذلك المستنير ليستنكره ويدينه، وليقول: ان مدوني دستور المشروطة لم يكونوا ملتزمين اسلاميا. وهذا صحيح، لان هذه الافكار وليدة الليبرالية.اعتبار الناس متساوين، ينجم عنه تمتعهم بحقوق متساوية، وهذا ما يفضي الى شيوع المساواة على الصعيدين السياسي والاجتماعي ايضا.

وهنا تتبدى الحرية السياسية التي سبق ان تحدثنا عنها باعمق معانيها. ان المعنى الدقيق للحرية السياسية هي ان احدا لا يتمتع من عند نفسه، أو من عند الله، بحق الحكومة والسلطة، انما ينبغي ان يمنحه الآخرون هذا الحق. وبالطبع فان المعنى المبسط للحرية السياسية هو ان ينتخب الناس الحكومة التي يرغبون فيها عبر صناديق الاقتراع، بيد ان لهذه العملية رصيدها الفلسفي المعمق الذي تتفتق عنه عملية الاقتراع، وانتخاب الحكومة، وتشكيل المجلس النيابي. وهذا الرصيد الفلسفي هو التمتع بحقوق طبيعية مقابل الحقوق الالهية.

بعد ذلك، حينما اطلقت الماركسية آراءها حول الحق التاريخي، اصطفت ثانية في وجه الليبرالية. تقف الماركسية على الضد من الليبرالية في اكثر من مضمار، احدها هو اشكالية الحقوق الطبيعية. يقال في الماركسية: ان التاريخ وهب البعض ـ الطبقة العاملة المتوثبة ـ حق في السلطة، فهو حق لم يمنحه الآخرون لها، ولا حتى الله، انما منحه لها التاريخ، والعلم كفيل بكشف النقاب عن هذا الحق التاريخي. هذا احد اوجه الافتراق بين الماركسية والليبرالية. على ان الليبرالية في طورها الاول ناهضت الحق الالهي، ووقفت بوجه ارباب الكنائس، الذين زعموا ان الله وهبهم حق السلطة على الناس،

سواء وافق الناس أم رفضوا. انه حق منحوه من فوق. وقد جابهت الليبرالية هذا الحق الالهي يومذاك، وهي اليوم تجابه الحقين الالهي والتاريخي على السواء. والواقع انها ترفض أي حق مسبق، سواء جاء من جانب التاريخ ـ الآلهة الماركسية ـ أو من جانب الآلهة الدينية.

بكلمة ثانية، الجميع يتمتعون بحق السلطة دون أي تمييز، وبدرجة واحدة، فرداء السلطة لم يخلع مسبقا على أي انسان. هذا هو المعنى الدقيق للحرية السياسية في الليبرالية.

التسامح والديمقراطية، ودعوة الآخرين للمشاركة في انتخاب الرئيس، وتبيين الامور، وتشكيل البرلمان، و... الخ، كلها تداعيات تضرب بجذورها في قناعة الفلاسفة الليبراليين، ان بعض القضايا والمشكلات لا توجد لها حلول مقنعة اساسا، ولا أمل في اكتشاف الحقيقة هناك، وهم يؤكدون ان التجارب التاريخية للبشرية اثبتت هذه الفكرة، لذلك ينبغي عدم التشدد والتطرف في تلك المواطن، ومنها قضايا الدين الافضل، والفلسفة الافضل، والحكومة الافضل، و... الخ. الا ان هؤلاء الفلاسفة والمدراء والسياسيين انفسهم لا يعملون بالتسامح في الشؤون المقطوع بها، فهم لا يسمحون مثلا بذلك ازاء شيوع الامراض المعدية، أو المخدرات، وغير ذلك.

على كل حال، لأنهم يرون جميع الناس متساوين، ولا يعتبرون الحق جليا أو مقصورا على جماعة دون غيرها، بل هو ثمرة اسهام جميع التيارات والافراد، نراهم يدعون الجميع للمشاركة الجادة في الامور، ويفسحون المجال للجميع كي يبدوا آراءهم في هذه الامور، ولا يلغون أية عقيدة الغاءً مطلقا. ان اشراك الجماهير في الأمور على نحوين: اشراك مصلحي، واشراك جاد. تارة نجد انفسنا بحاجة فعلا للآخرين فندعوهم الى المشاركة. وتارة لا نرى انفسنا بحاجة لهم، لأننا نخال الحق ناصعا جليا، ولكن لكي لا ينزعج الآخرون فاننا ندعوهم للمشاركة. في الليبرالية تتسم دعوة الجماهير للمشاركة بالجد والصدق بسبب تلك الحاجة الاساسية، وفي ضوء الابستمولوجيا والانثروبولوجيا التي اشرنا اليها. من اهم شعارات الابستمولوجيا الليبرالية: ان الحق غير واضح، لذلك على الجميع ان يساهموا في اجلائه وايضاحه. ان

تعتبر نفسك على الحق، فهذا يمنحك زخما هائلا من الجرأة المذمومة، وان تتهم نفسك دائما بالخطأ، وترى انك في منتصف الطريق، فهذا ما يحضك على التبصر والاحتياط في مسيرتك.

الفوارق الرئيسية بين الليبرالية والانظمة الشمولية

حينما تدعى الجماهير الى المشاركة، ففضلا عن شيوع التسامح، وانبثاق سلطة ديمقراطية، ستكتسب الثقافة والصحافة والتعليم العام معانيها الخاصة. اذ كيف نتطلع الى ان يشارك في عمليات التفاهم والتفهيم، اناس لا يعلمون ولا يقرأون؟ إذن، مهمة الاعلام والصحافة قبل كل شيء هي ايضاح الحقائق، ونشر الآراء المتباينة، وتعريف الناس بحقوقهم، وهي بمثابة مؤسسة لتشذيب النزعة السلطوية، وكبح جماح الحكام، وهذا على الضد تماما من دور الصحف في الانظمة الشمولية غير الليبرالية، فهذه الاخيرة ادوات دعاية للحكام، مهمتها تدجين افكار الجماهير. بوسع السلطة في الليبرالية ان تنوب عن الشعب، لكنها لا تستطيع ان تحل مكان الشعب. شؤون الجماهير يقوم بها الجماهير انفسهم، فالسلطة غير متمركزة، وكذلك المعلومات، وحتى الثروة. على هذا ينبغي ان لا تتصرف السلطة بالشكل الذي تحتاج معه الى معلومات متمركزة كبيرة جدا،[١٠] او قوة هائلة جدا متمركزة فيها، او ثروة متمركزة ضخمة جدا، لأن كل واحدة من هذه تسوق السلطة نحو النزعة الشمولية. اذا ارادت الدولة ان تحل محل الناس، وتعمل بدلا عنهم، وتكون هي التجار واصحاب الرساميل، ولا يكون للناس الا التفرج والتسليم، فلن تكون طبعا حكومة شعبية ليبرالية. كما لا يكفي اطلاع الشعب على القرارات والخطوات، بل يجب ان تنبع القوانين والقرارات، و... الخ، من صميم الشعب.

ينبغي القبول بالجماهير كما هي، لا كما تشتهي السلطة. نعم، بمستطاع الجماهير ان يتساجلوا ويغيروا من عقائد بعضهم، الا ان السلطة غير مرخصة ـ الا بأذن من الشعب ـ بأن تفرض اطارا فكريا خاصا على الجماهير. ليبراليا، كلما تدخلت السلطة اقل كلما زادت شعبيتها ومحبة الجماهير لها.

من هنا يظهر ان الليبرالية حالة ذات مراتب.نوعها الكلاسيكي اليوم يشبه الفوضوية الى حد ما، ولم يعد له اتباع وانصار. ولكن كلما نأت السلطة بنفسها عن القوة والثروة والمعلومات المحتكرة المتمركزة، ووزعت هذه العناصر بين الناس، كلما اقتربت من الممارسة الليبرالية. ثم ان عناصر الليبرالية يتمم بعضها بعضا، فوجود البعض وغياب البعض الآخر سيجعل من السلطة والمجتمع مخلوقات مشوهة.

اضف الى ذلك ان السلطة الليبرالية، وكما اوضح استيوارت ميل، لا تكون ممكنة ولا معقولة الا في المجتمع الليبرالي. لهذا فان ما حصل في الغرب هو تكوّن مجتمعات ليبرالية شكلت في طور لاحق حكومات ليبرالية تتناسب معها. الحكومة الليبرالية ضرب من الادارة المعقولة والعلمية، فيها ادوات لتهذيب القوة، واساليب للتقليل من الخطأ «الديمقراطية والتشاور». اما الحكومة الشمولية فهي ضرب من التأديب الموجّه. لذا كانت السلطة في الليبرالية مجرد منهج، بينما هي في الانظمة الشمولية حق من الحقوق. في الليبرالية، يسألون كيف نحكم؟ وفي الشمولية يسألون: من يحق له ان يحكم؟[١١] في الليبرالية، يطلبون مساعدة عقول الناس، وفي الشمولية يروضون العواطف. في الليبرالية، لا يقصون العقول المشوبة بالاهواء، وفي الشمولية لا يسمحون للعقول بالتدخل والفضول. في الليبرالية يركزون غالباً على الحقوق، اما في غيرها فيشددون عادة على الواجبات (اقول «غيرها» لأشير الى ان الطرف الآخر لليبرالية ليس على شاكلة واحدة).

مصطلحات: حقوق الانسان، الحقوق السياسية، الحقوق الاجتماعية، حقوق المرأة، حقوق العمال، وما الى ذلك، مما ينتشر اليوم انتشارا واسعا، لم يحظ بمكانة مميزة في ادبياتنا السياسية والدينية القديمة. لا نقول ان الناس ليست لها حقوق، والمرأة ليست لها حقوق، والفرد ليس له حقوق على الحكومة، نعم، لكل هؤلاء حقوقهم، على ان اثارة هذه الافكار بشكل مستقل، ورفعها كيافطات وعناوين بارزة، والاعتراف بها وبأهميتها رسميا، وانتاج كم هائل من الابحاث والدراسات عنها، وعن تفريعاتها ودقائقها، واكتشاف لوازمها ومؤدياتها، كل هذه ظواهر حديثة افرزتها الليبرالية.

في ادبياتنا، حتى حينما نتحدث عن الحقوق، فاننا نقصد عادة واجبات الطرف

الآخر. حق الجار معناه واجبات جيرانه تجاهه، وهكذا. وفي المقابل، يكثر الكلام والتفصيل والتدقيق حول الواجبات في تراثنا الديني والاخلاقي والفلسفي. ما هو واجبي حيال جيراني؟ وما هو واجبي تجاه السلطات؟ وما هو واجبي امام ربي؟ الامر والنهي في الادبيات غير الليبرالية ظاهرة مشهودة متفشية. الانسان يواجه دائما من هو افضل منه، وواجبه السمع والطاعة، اما في الليبرالية فحتى ذلك الافضل من الانسان، وضعه الانسان ذاته في ذلك الموقع ليدون القوانين ويأمر وينهى، وهذا هو مغزى النزعة الانسانية التي تستبطنها الليبرالية. وطبعا لا نخلص من هذا الى ان الفاشية والماركسية والشمولية، لم تكن مذاهب انسانية النزعة، الا ان الليبرالية اوفى منها للعلم وللانسانية. للمثال يمكنكم ان تراجعوا القرآن الكريم لتروا كيف تضاهي كمية التكاليف ولهجتها فيه كمية الحقوق ولهجة الترخيص.

من اللوازم الذاتية لليبرالية ان تتسع دائرة الحقوق، وان يعنى الانسان اكثر بنفسه وبحقوقه. ومن جهة اخرى، تتقلص دائرة الواجبات والتكاليف، ويتخلص الانسان قدر المستطاع من قيود الواجبات والمقدسات التي تكبله.

بكلمة ثانية، الانسان في الليبرالية يطرح امتيازاته وما يتمتع به، لا ما يحرم منه ويُمنع. كل حق ورخصة نوع من الحرية، وكل واجب ضرب من التقيد، والليبرالية نوع من تحطيم القيود. انها لا تقبل القيود. ولهذا يفر الليبراليون من القانون. يورد هايك نقلا عن بنثام: «كل قانون شر، لأنه يقيد الحرية».[١٢]

لو لم تواجه اوروبا ولاة الدين الرسميين، لما انحازت ربما الى رفض مطلق للقداسة، ولما اعتبرت الله اجنبيا معرقلا. نعم، ضرورة العقل ان يرفض الانسان الاجانب، ولا يطيع لهم امرا، ولكن هل الله اجنبي؟ لماذا يعد الله اجنبيا؟ الى من يمكن ان نلجأ منه؟ هل الهروب من الله يفضي لسوى الاقبال على الشيطان؟ ان ما حفز على الهروب من الله هو تقديس اولياء الكنيسة، بدل تقديس الله. انهم الشداد الغلاظ الذين تحكموا في الناس بالباطل، بدل الرب الرحيم اللطيف، وامسكوا بالمحبوب السماوي الفتان في قبضاتهم الغليظة الموحشة، صانعين منه حرابا يجزون بها رأس أي زهرة قشيبة تنبت في رياض الفن والمعرفة.

اكرر مقالتي ان تاريخ الغرب ليس تاريخ الاعراض عن الدين والتدين، بل على العكس، لا يزال مفكرو الغرب يعنون ابلغ العناية بالدين والفكر الديني. كما ان الغربيين لم يديروا ظهر المجن للدين والكنيسة بلا سبب ولا مقدمات:

أولاً: لم يفعل هذا كلهم، بل طائفة منهم، والتدين لا يزال نابضا هناك.

ثانيا: حتى الذين اعرضوا عن تقديس المقدسات، لم يتنكروا لفطرتهم الباحثة عن الله والقداسة. ان هذه الفطرة بحسب التعاليم الدينية تحتل مكانتها الراسخة في اعماق كيان الانسان ولا تفارقه، لذلك كان الكلام عن ظهور اسم «المكّار» من بين الاسماء الالهية، واعتبار الغربيين معاندين ذاتيا وجوهريا للحق، كلاما يستلهم مرتكزات الفاشية غير الالهية ليس الاّ.

ثالثا: العزوف عن المقدسات لدى الغربيين، والتمسك بالليبرالية الدينية، والسياسية، والاقتصادية، كانت له اسبابه، ومنها انهم رفضوا الاستبداد والتعسف الباطل، والتظاهر بالزهد، والاغراق في الرياء، واغتصاب مكانة الرب، ومناهضة الفنون والمعارف والانسانية، واصطباغ كل هذه الممارسات بصبغة الدين والخالق. ومثل هذا الرفض والتحرر محمود ومبارك طبعا.

على ان ما غفلوا عنه في هذا الخضم هو ان الاله اللطيف الرحيم ليس اجنبيا، بل هو قريب الينا، خلافا لابليس الذي يصح نعته بانه اجنبي. وللاسف فان عداء الكنيسة للعقل صبّ الزيت على نيران هذه الغفلة او الزلل، وخلط الاوراق، وخرجت العقلانية الانسانية الليبرالية منتصرة من هذا المعترك.

لا بأس من الاشارة هنا الى نقطة تتعلق بالعقلانية المتطرفة في المذهب الليبرالي. يقول ميل: ينبغي تسليم كل شيء لمباضع التجريب والعقل، وعدم الحكم عليه الى ان يتحفنا العقل والتجريب بالنتيجة. لا يمكن الحكم: هل الدين حسن أم سيئ، والحرية الجنسية هل هي حسنة ام قبيحة، والكتاب الفلاني هل هو خير ام شر؟ ينبغي اولا اخضاع هذه الاشياء للاختبار، ثم يجوز الحكم عليها في ضوء نتائج الاختبار. من هنا كانت «حرية الاختبار» احد معاني الليبرالية. الانسان الليبرالي الذي لا يقر بالقدسية لأي شيء، لا يرى أي شيء فوق مستوى الفحص والاختبار. ولأنه من جانب آخر لا يتقبل

فاعلية الادلة العقلية الفلسفية في الشؤون المهمة الاجتماعية والنفسية والمعرفية، لذلك يشدد على الاختبارات العملية، والتجارب الموضوعية، وما لم يغربل الشيء ويفحص في المختبر، لن يعتبر جديرا بالقبول. انطلاقا من هذا الفهم، تتفتح في المجتمع الليبرالي ابواب الاختبارات على مصراعيها، ولا يختم أي شيء بختم الجزم المطلق غير القابل للتعديل، بل يتسنى في كل يوم اعادة النظر في أي أمر مهم أو غير مهم، واستئناف البحث والجدل حوله في ضوء معطيات جديدة، ولذلك كانت الليبرالية ذاتها من الامور الممكن مناقشتها واعادة تقييمها في المجتمع الليبرالي، فيدور السجال مثلا حول هل من المستحسن نبذ كافة صنوف القداسة أم لا؟

الليبرالية والديمقراطية

الديمقراطية من العناصر الضرورية في المجتمع والسلطة الليبرالية. الديمقراطية اساسا اسلوب يراد به الحد من دور الفرد في السلطة، والاستغناء عن الثورة والتعسف. ذلك ان منح الفرد الواحد صلاحيات واسعة، يرفع احتمالات الخطأ الى درجات عالية جدا، والادارة المعقولة تتطلب اخطاء اقل. الانظمة التي يستلزم اصلاحها ثورة عنيفة، او يكون لفرد معين فيها ثقل كبير وتأثير بالغ، لا تعد انظمة ديمقراطية بطبيعة الحال.

ان كلمات الثورة او الاصلاح، تحمل معها اليوم مدحا وذما، وحسنا وقبحا. وحكم الثوري او المحافظ معروف سلفا، احدهما حسن والآخر سيئ. هذا هو الشائع بين الجماهير، الا ان الصواب والدقة يقتضيان القول ما لم يتضح النظام الذي تتعلق به الثورة أو الاصلاح، لن يصح الكلام عن حسن أو قبح أي منهما. ما من انسان ثوري يثور بعد انتصاره على النظام الذي سبق ان ثار لأجل سيادته، بل يستسيغه ويعالج ثغراته ومشكلاته، لا بالعنف والثورة، بل بأدوات الاصلاح، أي انه سيغدو محافظا اصلاحيا. من جهة ثانية، لا تقبل بعض الانظمة الاصلاح، وهي على حد تعبير ماركس: اصلاحها عين اعدامها (كالنظام الرأسمالي بزعمه). لذلك ليس كل اصلاح مذموم، ولا كل ثورة محمودة، بل يجب تقييمهما بحسب متعلقاتهما.

الديمقراطية تبغي اقامة نظام لا يحتاج اصلاحه الى الثورة والعنف، فالانظمة

الفردية والاستبدادية هي التي تصلحها الثورة. بتعبير آخر، اصلاح صغير في الانظمة الاستبدادية الشمولية يتزيا بزي الثورة، وثورة كبرى في النظم الديمقراطية تتخذ لنفسها شكل الاصلاح. اذن فمصلح الانظمة الديمقراطية هو ثائر الانظمة غير الديمقراطية.

من الخطأ الفاحش القول ان الديمقراطية ذات نزعة فردية معارضة للثورة. الديمقراطية ضد الفرد ومستوعبة للتحول، بيد انها تجهد ان لا يرتدي هذا التحول ثياب العنف (نجاحها او عدم نجاحها في ذلك شأن آخر). في النظم الدكتاتورية يتعاظم دور الفرد، واستبدال فرد بآخر قد يترك تأثيرات هائلة على نظام الحكم. في مثل هذه الانظمة قد يكون لكفاءة الحكام، وحتى قسوتهم، دورا عظيما في البناء والحركة. اما النظام الديمقراطي فهو تحديدا ذلك النظام الذي بحسب تعريفه، اذا ذهب حاكم وجاء آخر، لم يتغير النظام، ولا الاطار العام، ولا الاتجاه السابق في ادارة الامور. على هذا، كانت النزعة الفردية على الصعيد السياسي من سمات النظام الاستبدادي دون الديمقراطي.

الليبرالية ذات نزعة فردية على صعيد السعادة، فهي تفسر السعادة بانها اللذة، وتأمين الملذات الدنيوية. تقول المدرسة النفعية[١٣] ـ المقبولة والمعتمدة لدى الليبرالية ـ ان الفعل الحسن والصحيح هو الذي ينطوي على منفعة وسعادة اكبر، أو الذي يستتبع راحة ولذة اعظم. والمنفعة في تعريفها النهائي، بحسب التفاسير المختلفة لهذه المدرسة، هي ما يجلب اكبر قدر من اللذة للفرد أو الجماعة، أو انه يزيل اكبر قدر ممكن من الآلام والعسر عن الفرد او الجماعة. تحري سعادة الذات في المذهب الليبرالي معناه تحري لذة الذات، الى الحد الذي لا يناقض لذات الآخرين. وعلى هذا الاساس تقوم الفردية،[١٤] الملازمة لاصالة اللذة.[١٥] يقول بنثام[١٦] (وهو من رواد النفعية): بحسب اللذة قد يتساوى احيانا لعب الاطفال ونظم القصائد العصماء، فيكتسب هذان الفعلان قيمة اخلاقية متساوية.

اضافة الى هذا ، تجدر الاشارة الى ان الانثروبولوجيا الليبرالية مغرقة في النزعة الطبيعية والواقعية، أي انها تنظر للانسان كما هو، وكما افصح عن نفسه لحد الآن. وهي

طبعا ترسم له مثلا عليا، الا انها لا ترفع هذه المثل الى مرتبة تبتعد كثيرا عن الانسان الفعلي، ولا ترتقي بانسانها المحبذ الى اعلى عليين. انها تعترف رسميا بغرائز الانسان وعواطفه وشهواته وعقله، ولا تطالبه بتعطيلها أو تحديدها. الزهد والرياضة، وغيرها؛ مفاهيم غير مألوفة لدى الليبرالية، لهذا تتلبس الفضائل والرذائل بمعاني مختلفة. على مستوى التربية، تهدف الليبرالية الى تربية انسان اعتيادي وليس انسانا مثاليا. الانسان الاعتيادي هو الذي ينسجم مع المجتمع ويتآلف مع الآخرين. الذنوب لا تعود ذنوبا، انما ينظر اليها كامراض، ولهذا السبب يحل الاطباء وعلماء النفس محل علماء الاخلاق. الامراض لا تدان ولا تشجب، بل يشفق على المصابين بها، ويطلب علاجها من الاطباء وعلماء النفس. والاديان ينظر اليها جميعا بعين واحدة، وليس من حق الحكومة ان تفرض احدها وتلغي الاخرى.

انطلاقا من هذا التصور، سوف تتكرس العلمنة، بمعنى وقوف السلطة على الحياد، وجعل الامور دنيوية. دنيوية الامور هذه ـ ان صح التعبير ـ تعني البقاء في محطة ما قبل اختيار الدين، والاخلاق، والفلسفة، و...الخ. المجتمع الذي لم يختر دينه بعد، ويريد الآن ان يختار احد الاديان، ليس امام حكومته من سبيل سوى الوقوف على الحياد، وعدم فرض رأيها على المواطنين. والمواطنون ليس امامهم سوى ان يخضعوا كل شيء (الاخلاق، الدين، الفلسفة، و...) لاقسى الاختبارات، فيحكموا بكل قسوة وانصاف لصالح الحق، ويضربوا الباطل عرض الجدار.

معرفيا، تجد الليبرالية ان نزاعات الفلاسفة والمتكلمين واتباع الديانات المختلفة حول الافكار الدينية والكلامية والفلسفية لن تنتهي في يوم من الايام، وترى ان ذلك المعترك يشهد دوما، وبسبب الوجدانيات والتعلقات النفسية الشديدة، صراعا بين انماط الايمان، وليس بين العقول، فالاستدلالات والبراهين لا تخلو ابدا من العواطف والنزوات والدوافع الوجدانية. ولذلك كله تقرر ان باب هذه السجالات سيبقى مفتوحا على الدوام، وهي تريده ان يبقى مفتوحا، فلا تختم على هذه التجاذبات بأي ختم يفض النزاعات وينهيها، لذلك نجد انها تؤمن بالتسامح في الدين والعقيدة، وتصر على هذا التسامح. لكنها في المقابل، ترى المعرفة العلمية امتن واوثق، والحكومة نوعا من

ادارة المجتمع وتدبير اموره علميا، لذا تقرر للحكومة مسؤوليات واساليب حديثة، بنحو يتواكب مع تقدم العلوم، واكتشاف المجاهيل التجريبية، وتطلق ايدي رجال الحكم اكثر للتصرف في الشؤون الفردية والاجتماعية للمواطنين. ومع ذلك فهي ترى هذه الآراء العلمية (والاساليب الحكومية تاليا) عرضة للفساد والدحض باستمرار، ولا تتحسس من ترميمها او استبدالها او تصحيحها.

وهنا بالضبط مكمن الاختلاف بين الماركسية والليبرالية. الماركسية التي تضفي على نفسها الصفة العلمية تختلف عن الليبرالية، في كونها لا ترضخ مطلقا لتصحيح متبنياتها، فهي تحسب جزمياتها علمية، وابدية في نفس الآن! وبهذه المواد الانشائية تشيد صرح الدكتاتوريات، ولا تسمح لأحد ان يمسها بسوء، أو يشير نحوها باصابع الاعتراض. كان ثمة تناقض في صميم الماركسية العلمية افضى الى انهيارها، وهو ما تكهن به فلاسفة الليبرالية المتفرسون: تناقضها هو حكمها بالأبدية على الآراء العلمية. فالآراء حتى لو كانت علمية، فانها ليست خالدة، فما بالك بالآراء شبه العلمية أو غير العلمية.

ايا كان، الليبرالية في زماننا ليست ذاتها التي كانت في الماضي، أي انها لم تبق على حالها، انما دخلت عليها اصلاحات وتعديلات غير قليلة. العناصر التي بقيت منها، وهي بمثابة جوهر الليبرالية، عبارة عن نبذ التقديس، ورجحان الحقوق على الواجبات، وعدم الخضوع لأية ولاية، واعتبار الانسان غير معصوم، وتحري الحق وسط تضارب الآراء، وعدم الاعتراف لأي انسان بحق خالص له من عند نفسه، أو من عند الله، والتسامح في الشؤون العقيدية، وتقرير حقوق متساوية للجميع، وعدم اسقاط انسانية الانسان، بسبب كفره أو ذنوبه. هذه العناصر بقيت سارية الى الآن.

اما على صعيد الاقتصاد والسياسة فلم تبق الليبرالية على سابق سخائها وتسامحها، إذ تنبه مفكروها بجد الى ضرورة تدخل الدولة في الأمور، وهنا وجهت الماركسية اعنف صفعاتها لليبرالية، والحقيقة ان بعض مكتشفات الماركسية ادت الى تعديلات في الليبرالية المنفلتة. فالتنمية الصناعية في المجتمع، والتضامن العالي الذي حققته اطياف المجتمع المختلفة مع بعضها، مضافا الى الكشوفات العلمية الحديثة، مستجدات

اوجبت مزيدا من تدخل السلطة في شؤون المجتمع. لو القينا نظرة على اكثر الحكومات ديمقراطية وليبرالية، سنلاحظ ان اشباحها تخيم على كافة مرافق المجتمع وقطاعاته. ما من شيء، لا العائلة، ولا الطب والصحة، ولا التربية والتعليم، ولا الاقتصاد، ولا الجامعات، ولا السوق، ولا أي شيء آخر بمعزل عن سطوة الحكومات اليوم. على سبيل المثال، ليس ثمة حكومة ليبرالية في الوقت الراهن، تترك شؤون الصحة للناس انفسهم يفعلون ما يشاؤون، وينشرون الامراض دون حسيب أو رقيب. كما انها لا تسمح بتدريس أي درس في مدارسها، وترسم تخوماً صارمة في امور التجارة الداخلية والخارجية، ولا تجلس مكتوفة الايدي، لترى كل من شاء يستورد كل ما يشاء، أو يصدر كل ما تسول له نفسه، بذريعة ان الامور تنظم نفسها بنفسها.

الحكومات اليوم تتحمل واجبات كثيرة جدا، وقد اصبحت «حكومات رفاه»[١٧] مسؤولة عن تأمين رفاه المواطنين، ولا يمكنها غض الانظار عن فقر الناس وامراضهم وجهلهم وجوعهم. انها تستوفي الضرائب، وترسم خططا نقدية، وتوجد فرص العمل. واذا كان الامر كذلك، كانت السلطة متلائمة مع المجتمع، فتحولات المجتمع، ومسيره نحو الصناعة، وتطور وسائل الانتاج، والدعاية، والبحث العلمي، تدفع كلها السلطة الى التحول، وهذا هو مصير السلطات الليبرالية (واكتشاف الماركسية). لقد مالت الحكومة الاستبدادية الى الافول بسبب تعقد المجتمع، فالحاكم بحاجة الى معلومات لا يمكنه التوفر عليها بمفرده، لذلك ظهرت الحكومة الديمقراطية الليبرالية الى النور. وقد اضطرت الليبرالية الى البرمجة والتخطيط، بسبب احتياجات المجتمع الملحة، وغادرت قسماً من افكارها ومطامحها بمرارة، اذ اتضح ان الحرية في الظروف غير المتكافئة ليست سوى نادرة للتفكه. ان حرية الانسان المعدم الفقير في اختيار شغله كيفما يشاء، فكرة هزلية وليست جادة. لذلك بات توفير الحد الادنى من الظروف الملائمة للتمتع بالحريات، من واجبات السلطة الليبرالية.

الواقع ان الليبرالية لا مندوحة امامها غير ان تستسلم لهذه التحولات، فهي بخلاف الماركسية لا تدعي انها اكتشفت الحق مرة واحدة والى الابد، انما تعرض نظاما يقبل التعديل، ويتوجب عليه الرضوخ للتغييرات الضرورية بنحو تدريجي، لمواكبة

التحولات في المجتمع والعلوم.

هذه هي ابرز ملاحظة نقدية وجهها المنظرون الليبراليون للماركسية، أي مجافاة الماركسية للمنهج العلمي، فقد اوضحوا ان ادارة المجتمع وتأمين العدل فيه بالطريقة التي تنتهجها الماركسية والاشتراكية، أمر مستحيل. ولهذا قال فون ميزز: أن «الاشتراكية مستحيلة». اما مقولة هايك «المركزية غير ممكنة» فمردها الى ان المركزية تستوجب ان يحيط شخص واحد بمعلومات يستحيل ان يحيط بها ويتوفر عليها.[١٨] وبوبر بدوره أكد على اهمية المعرفة العلمية «الممكنة الدحض» في ادارة المجتمع، مستنتجا افتقار الجزميات الماركسية الى الصفة العلمية.

الليبرالية والفكر الديني

لنتذكر ما سبق ان اوردناه من ان الليبرالية عودة الى ما قبل اختيار العقيدة، بكل ما لذلك من استحقاقات سياسية واقتصادية وسلطوية وتربوية في المجتمع، أي انها تفترض ان الحق والباطل على مستوى العقيدة غير معلوم لحد الآن، وينبغي ان يظهر ويعرف بفضل تضارب الآراء، ومتابعة البحث والتنقيب. لذلك فهي لا تنحاز سياسيا واقتصاديا وتربويا وتعليميا لأي ديانة، بل تتوكأ فقط على العقل والاستشارات العقلانية، وتستعير السياسة والاقتصاد والتربية والاخلاق من العلم والانسان، لا من العقيدة والوحي. على هذا يجوز القول بان المجتمع الديني الملتزم بشريعة معينة، لا ينسجم منطقيا مع اصول الليبرالية وفروعها بحال من الاحوال. تحصل الليبرالية على كل الاجابات بعد الاختبار والفحص، بينما يعرف المجتمع الديني اجوبة الكثير من الاسئلة مسبقا.

المجتمع المتدين يتفاوت جوهريا عن المجتمع الليبرالي الكائن في طور ما قبل اختيار الدين. وواجبات السلطة في هذين المجتمعين تتباين هي الاخرى. في المجتمع الليبرالي يسمح لدعاة الشرائع المختلفة بالعمل، وليس هناك ناطور على العقائد يحق له تكفير اتباع العقائد الاخرى، وطردهم وحرمانهم من حقوقهم. لا معنى لـ «اثارة الشبهات» في المجتمع الليبرالي، ولا معنى فيه للكفر والايمان، وللكثير من الامور

الاخرى. في المجتمع الديني لا يتسنى فحص طائفة من الامور، فهي سواء كانت اصولا ام فروعا فوق المناقشة والنظر، وهذا ما لا اثر له في المجتمع الليبرالي. ومن مواطن الافتراق الاخرى تساوي الحقوق في المجتمع الليبرالي، وعدم تساويها في المجتمع الديني، و... الخ.

حسب المعنى اعلاه، ما من متدين يمكن ان يكون ليبراليا، الماركسيون يطلقون على غير الماركسيين وغير الفاشيين، وعلى المتسامحين، اسم الليبراليين. ولكن هل يصح ان يكون الانسان متدينا مؤمنا بمقدسات خالدة ويسمى مع ذلك ليبراليا (أي متحررا من المقدسات)؟ نعم، في العرف الماركسي، كل متحرر من مقدسات الماركسية، فهو ليبرالي، وبهذا فالمتدينون كلهم ليبراليون. اما في داخل الاوساط الدينية، فيكفي الايمان بولاية الدين، لاعتبار الانسان متدينا، وبالتالي خارجا عن نطاق الليبرالية. اما اذا استفهم عن اصل ولاية الدين، فقد غاص في عمق تربة الليبرالية. والقبول بولاية الدين، مع مناقشة في اسلوب الحكومة الدينية، حتى بالاستناد الى المعارف الدينية ذاتها، يتناقض تماما مع الليبرالية، وهو عين التدين. نعم، لبرلة الاقتصاد والسلطة (بمعنى الاقلاع عن التركيز المطلق للقوة والمعلومات، والعزوف عن اصالة السلطة الشمولية) مسألة ممكنة الاثارة والمناقشة داخل المجتمع الديني، ولا صلة لها بالليبرالية بمفهومها الفلسفي التام الذي ذكرناه، فهي تدابير علمية متناغمة مع مباني الشريعة، ويمكن، بل يجب حسب فهم واجتهاد المختصين ان تخضع للقبض والبسط.

العلاقة القائمة أو الممكنة القيام بين الليبرالية السياسية والفوضوية

هذه مشكلة تفرزها الترجمة الحرفية للمصطلحات. اذ يتصور البعض ان الفوضوية (آنارشيسم) هي الدعوة للهرج والمرج، والليبرالية بمعنى التحرر من كل شيء، وركوب كل شيء، واذن فالليبرالية هي نفسها الفوضوية، غير ان الأمر ليس كذلك.

الفوضوية هي الغاء السلطة. الذي يؤمن بالفوضوية يرى ان السلطة مصدر فساد فيعالج المشكلات بالدعوة لالغاء السلطة. وقد ظهر الفوضويون لاول مرة مقابل

الماركسيين. ولعلهم كانوا أسوء معارضي ماركس، ومنهم باكونين وامثاله. لقد كانوا اشد ثورية منه، ويتهمونه بانه يرفض الحكومات القائمة، لكنه يقيم مقامها سلطة اخرى باسم البرولتاريا تكون بدورها مصدرا لكثير من الشرور والفساد، والحال انه ما من سلطة يمكن ان تكون على حق. في مقابل هذا، تؤمن الليبرالية بالادارة العلمية للمجتمع، وتعتقد بضرورة استبعاد السلطات المقدسة المتعالية على التحليل. اما السلطة الممكنة التشذيب والتحليل، فهي المفيدة والتي يتسنى الدفاع عنها.

العلاقة بين الليبرالية والفكر الوجودي

الوجودية بتصوراتها عن الانسان، واعتباره لوحاً غير مكتوب، وحرية مطلقة، ممكنة الانسجام مع كل شيء. ثمة وجوديون فاشيون مثل هايدغر في المانيا، وماركسيون نظير سارتر في فرنسا، وآخرون ليبراليون مثل هوسرل، ووجوديون مؤمنون متدينون من قبيل كريكغارد، مضافا الى الوجوديين الملحدين كآلبير كامو ومرلوبوينتي. حسنة الليبرالية انها لا تتكيف مع الفاشية على الاقل، بينما الوجودية مادة تتلبس بكل الصور.

العلاقة بين الليبرالية والانظمة الشمولية

في زماننا هذا ثمة علاقات ايجابية بين الانظمة الشمولية والليبرالية، فهي تتقارب من بعضها تدريجيا، أي ان الايام تفصح عن البون الشاسع بين منطق السلطة وبين العقل والاخلاق والمنطق. هذا من الناحية العملية الظاهرية، اما من ناحية المعنى والنظر فهما غير منسجمتين. الانظمة الشمولية تقوم على معرفة جامعة بالانسان، فهي ترى غير المؤمنين بنظام الحكم ساقطي الانسانية. حينما يقال لانسان في النظام الماركسي «برجوازي»، يراد بذلك اهانته والحط من قدره، بالضبط كما نقول لانسان انه فاجر فاسق. هكذا هي النظم الشمولية. بيد ان هذه الصفات لا تسقط انسانية الانسان في النظم الليبرالية، فالانسانية هناك لها مديات واسعة جداً.

في النظم الشمولية لا يعد الانسان انسانا ما لم ينشأ بطريقة خاصة، ويكتسب تربية

معينة. الاصل والقصد في هذه الانظمة ان يصنعوا الافراد بصيغة محددة، فاذا تم صنعهم وفق تلك الصيغة اطمأن بال الحكام وتبددت همومهم، لأن الافراد اذا صبوا في تلك القوالب الجاهزة سيرضخون تلقائيا لنظام الحكم. اما في النظم الليبرالية فليس هناك نموذج مسبق للانسانية، حتى يقال اصنعوا الافراد على هذه الشاكلة. وجود نموذج مسبق للانسان، من خصائص النظم غير الليبرالية. اما في الليبرالية فالذي يسود التربية والتعليم هو ما يكتشف تدريجيا ويتكامل باستمرار، ويتفق مع مبدأ المنفعة. كل شيء هناك قابل للاختبار، بينما النتائج في الانظمة الشمولية معلومة سلفا. فهناك يؤكدون عليكم الى جانب التربية والتعليم ان تكونوا كذا ولا تكونوا كذا.

المبدأ في الليبرالية من الناحية النظرية، هو ان كل شيء جائز مسموح به الا اذا اثبتت التجربة ضرره. وقد المعنا الى ان هذا أحد مواطن الاختلاف بين التفكير الليبرالي والتصور الديني. في التصور الديني لا يجوز اخضاع كل شيء للاختبار والتجربة. لا يجوز للمتدينين اختبار كل الاشياء ليروا النتائج، كأن يسمحوا لفترة معينة بحرية العلاقات بين الجنسين، أو حرية تعاطي الخمور، ليتأكدوا من التبعات. اما في النظام الليبرالي فان التربية والتعليم يشقان طريقهما بالتجارب المستمرة التدريجية. ما من نموذج نهائي في النظام الليبرالي، انما هناك نماذج موقتة تدخل عليها التعديلات بشكل متواصل اثناء الممارسة. لا يقال ابدا ان لنا انسانا مثاليا، وعلى الافراد الذين يأتون في أي من حقب التاريخ والى الابد، السعي للتشبه بهذا الانسان المثالي.

مجابهة الليبرالية للماركسية، ومجابهتها للكنيسة

القدسية التي تقررها الكنيسة لافكارها، ترتكن إلى الوحي. اما القدسية التي تراها الماركسية لافكارها، فتتوكأ فيها على العلم. هذا مما لا مراء فيه، وبه تكون المجابهة بين الماركسية والليبرالية مجابهة بين العقل البشري والعقل البشري، اما النزاع بين الليبرالية والكنيسة فيتبدى نزاعا بين العقل البشري، وما يعتبر وحيا الهيا يدون بايدي ارباب الكنيسة. هذه نقاط اختراق تسجل في مكانها. بيد ان ما عقدنا عليه الاهمية، وذكرناه في مقالنا، هو ان الماركسية لم تنهض بوجه كل اصول الليبرالية، فهي لم

تناهض مثلا عزوف الليبرالية عن الدين، مع انها احلت مقدساتها الخاصة محل المقدسات الدينية. تنحاز الليبرالية الى عدم الولاية، بينما تعتصم الماركسية بولاية وتعبد خاصين. وقد ذكرنا ان الماركسية لا تكترث لمرتكزاتها. مرتكزات الليبرالية احترام العلم والتجربة، ومشاركة المواطنين في معالجة المشكلات الانسانية والاجتماعية. والعلوم بطبيعتها متكاملة متحركة الى الامام باستمرار، لذلك لو زعمت مدرسة انها علمية، ورفعت مع ذلك مثالا ابديا قالت انه لا يقبل أي تغيير او تبديل، فستقع في تناقض مع ذاتها. المدرسة البشرية الناتجة عن معارف ثلة من الافراد، لا يصح ان تزعم لنفسها الخلود، ولا يحق لها ان تنيط انسانية الانسان الى الابد بالايمان والالتزام بمتبنياتها الخاصة، انما يتوجب ان تشذّب متبنياتها باستمرار مع تقدم العلوم والانسان. لكن الليبرالية من هذه الناحية تبقى وفية لمرتكزاتها، ولهذا لم ترسم نموذجا ثابتا لكل العصور. وبناء على هذا نقول ان الماركسية منافسة للدين اكثر من الليبرالية، لأنها تتوفر على عناصر مشابهة للعناصر الدينية. الليبرالية معارضة للدين، الا انها لم تنحت على شاكلة الدين وجوهره، بينما الماركسية تشبه الدين تماما، فهي منظومة صممت لتكون دينا متكاملا، وفيها عناصر ومقولات موجودة ايضا لدى الاديان: الولاء، الشيطان، الكفر، والايمان. مع ان كلا هاتين المدرستين غير دينيتين، الا ان الماركسية منافسة والليبرالية ليست بمنافسة انما هي ضد. ومعلوم ان المنافس قد يكون اخطر من الضد في بعض الاحيان.

الهوامش

(1) Evolution.

(2) Revolution.

(3) Sapereaude.

نشر كانط مقالا في عام ١٧٨٤ بعنوان «جواب عن سؤال: ما هو التنوير» جاء فيه: «التنوير هجرة الانسان عن اللارشد، وهو علة هذه الهجرة، واللارشد هو عجز الانسان عن الافادة من عقله من غير معونة من الآخرين. كما ان اللارشد سببه الانسان ذاته، هذا اذا لم يكن سببه نقصا في العقل، وانما نقصا في التصميم والجرأة على استخدام العقل من غير معونة من الآخرين. كن جريئا في استخدام عقلك. هذا هو شعار التنوير».

مراد وهبة. «التنويرية» في: الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٨، المجلد الثاني، ص ٣٩٨.

(٤) في دروس علم الكلام، فصل الانسان والدين.

(5) Liberte.

(6) Egalite.

(7) Fraternite.

(8) – Enough of Science and of art.
- Close up those barren leaves.
- Come forth with a clean heart
- That watches and perceives.

(٩) المثنوي، الدفتر الاول، البيت ٣٣/٥ فما بعد.

(١٠) استرعت هذه القضية بالذات اهتمام عالم الاقتصاد الليبرالي المعاصر فون هيك، حيث عالجها في العديد من كتاباته ومنها المقال الاول من:

F.A.Hayek, New Studies in politics (RKP 1985 M)

(١١) هذه نقطة مهمة يوردها كارل بوبر، المدافع المعاصر عن الليبرالية، في كتابه «المجتمع المفتوح واعداؤه»، مؤكدا ان خطأ الفلسفة السياسية القديمة يكمن في انها كانت تسأل: من يحق له ان يحكم؟ بينما السؤال الصحيح هو: كيف يجب ان تحكم.

(١٢) راجع هايك، م س ، ص ١٣٤.

(13) Utilitarianism.

(14) Individualism.

(15) Hedonism.

(16) Bentham.

(17) Welfare State.

(١٨) المصدر السابق.

الإسلام المعاصر والليبرالية

د. رضوان السيد*

I

قد لا يكون من المفيد هنا الخوض طويلا في معاني الاسلام والليبرالية، والاسلام الليبرالي. بل سأعمد لبحث وتقييم أربع مسائل في الفكر الاسلامي المعاصر، كيف ظهرت وتطورت، بعد أن أتحدث عن الموقف الراهن، ثم عن حظوظ «الاسلام الليبرالي» وإمكانياته ومستقبله. والمسائل الأربع التي سأختم بها هي: الموقف من مبدإ المواطنة، والموقف من التنظيم السياسي للمجتمع والسلطة السياسية، والموقف من التعددية الثقافية والسياسية، وأخيرا الموقف من العالم أو رؤية العالم، ورؤى العلاقات به.

والواقع أن النقاشات الثقافية في الليبرالية بدأت في المجال العربي في مطلع الستينات من القرن العشرين. أما قبل ذلك، بل ومنذ مطلع القرن العشرين، فإن النقاشات حول قضايا التحديث والعلاقة بالعالم، كانت تجري تحت عنوان: العلمانية، أو العلمانية والاسلام. وكان ذلك من سوء الحظ، فالعلمانية التي كان يجري ربطها بالحداثة والتقدم هي العلمانية الفرنسية، التي تتضمن فصلا عنيفا بين الدين والدولة.

---

* رئيس تحرير مجلة الاجتهاد، واستاذ الدراسات الاسلامية في الجامعة اللبنانية.

ولهذا السبب؛ فإن انتقال النقاش لدى المفكرين الاسلاميين من العلمانية والاسلام، إلى الليبرالية والاسلام، حمل معه كثيرا من مواريث وآثار الرؤى السلبية السابقة. إذ في الوقت الذي كان فيه رفض العلمانية جاريا على قدم وساق؛ كان الهجوم يتناول قيما ثقافية وسياسية أخرى، وصلت لدى الاسلاميين في العالمين العربي والاسلامي في الأربعينات والخمسينات إلى حدود رفض الغرب كله، طبعا ليس بسبب العلمانية وحسب، بل ولأسباب أخرى تتصل بالمتغيرات في المشرق العربي في حقبة ما بين الحربين: الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٧)، والثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، والمتغيرات في الفكر الاسلامي نفسه، وظهور حركات الاحياء الاسلامي في الفترة نفسها.

انتقال النقاش من إمكان العلمانية (يعني الحداثة والتقدم) مع الاسلام، إلى إمكان الليبرالية (التي تعني الحداثة والتقدم، لكنها تعني أيضا الديمقراطية) مع الاسلام، ما كان لأسباب ثقافية، بل بسبب ظروف الحرب الباردة. والمعروف أن الاسلاميين الإحيائيين الجدد لم يكونوا في الواجهة وقتها؛ بل الحكومات العربية التقدمية التي كانت تتجه في البلدان العربية الرئيسية (مصر وسوريا والعراق ثم الجزائر وليبيا والسودان واليمن الجنوبي) للتحالف مع الاتحاد السوفياتي، وتعتمد نظام الحزب الواحد، والاقتصاديات الاشتراكية. وفي مواجهة هذه الجبهة التقدمية العربية المنحازة لطرف في الحرب الباردة، قامت جبهة أخرى عربية من الدول المحافظة متحالفة مع الولايات المتحدة، والتحالف الأطلسي، تصارع الأنظمة القومية والاشتراكية على مواقع النفوذ، وفي الدين والثقافة أيضا (أنظر، مالكولم كير: الحرب الباردة العربية).

نشرت في عقد الستينات (وفي مصر على الخصوص) مئات المقالات، وعشرات الكتب حول العلاقة الوثيقة بين الاسلام والاشتراكية. كما أقبل النظام المصري، والأنظمة التقدمية الأخرى على استخدام المؤسسات الدينية التقليدية في إصدار فتاوى ضد الغرب الرأسمالي، والحكومات العربية والاسلامية الموالية له، وضد الحركات الاسلامية المتطرفة، التي كانت تتمرد على تلك الأنظمة في مصر وسوريا، وفي بلدان إسلامية غير عربية مثل الباكستان واندونيسيا. وردت الأنظمة العربية الموالية للولايات المتحدة من خلال الاسلاميين الذين ألجأتهم إلى أراضيها، بدراسات ونشرات كثيرة

تتهم الانظمة التقدمية العربية بالإلحاد، وتشبه نظام عبدالناصر أو النظام السوري بنظام أتاتورك في العشرينات والثلاثينات.

ما كان بوسع الإسلاميين الذين كانوا يدافعون في الستينات عن الحكومات العربية والاسلامية المحافظة المتحالفة مع الولايات المتحدة، أن يستخدموا سلاح الليبرالية أو الديمقراطية ضد الانظمة التقدمية، فالأنظمة التي ينطلقون منها ليست ليبرالية أو ديمقراطية، والذين استخدموا الليبرالية هم المثقفون الأكثر حداثة، والمقيمون غالبا بإحدى الدول الأوروبية أو بلبنان. وهؤلاء ما كان اهتمامهم منصبا على متغيرات الأنظمة السياسية، بل على ضرورة تغيير المجتمع، فالحكومات سواء أكانت محافظة أو ديكتاتورية، ليست هي المشكلة الرئيسية، بل المجتمعات التقليدية هي الحائلة دون التقدم والحداثة، وهي بوجوه ضعفها، وعاداتها الدينية، وانتشار الفقر والتخلف فيها، تسمح للأنظمة ذات النزعة الاشتراكية بالسيطرة عليها (أنظر Polk وChamleers و Mamsfild وWinder وHaurani وLeuise). وهكذا فإن التغيير ضروري، ولكن ليس من فوق، مثلما تفعل الأنظمة العربية التي يقودها الضباط، بل عن طريق التغيير الاجتماعي والثقافي، لتهيئة المجال لنشوء نخب المجتمع المدني، والليبرالية والديمقراطية. وقد ضرب بعض هؤلاء (حوراني ووايندر وآدامز) مثلا بحركة الاصلاح الاسلامي (تيار محمد عبده وجمال الدين الأفغاني) التي قدمت التغيير الاجتماعي والثقافي والتربوي على التغيير السياسي، والتي وإن لم ترفض العلمانية في صيغتها الفرنسية، لكنها كانت تقول بمجالين مستقلين: المجال السياسي، والمجال الديني. وتساوقت مع هذا النقاش دراسات في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، تعيد النظر في الأصول الفكرية الحقيقية لرموز التيار الاصلاحي، مرجحة أنهم كانوا ماسونيين أو لاأدريين؛ وبالذات جمال الدين ومحمد عبده. وقيل بعدها إن هذا يعلل حيادية كثير من تلامذتهما إزاء الاسلام أو معاداتهم له؛ مثل أحمد لطفي السيد وعلي عبدالرازق وسعد زغلول وطه حسين.

وصل النقاش حول الليبرالية إذن، وبسرعة، أواسط السبعينات من القرن العشرين إلى طريق مسدود. ففي الوقت الذي كان فيه المناقشون غير مؤيدين للأنظمة الثورية

الجديدة (إما لأنهم أرادوها أكثر راديكالية أو أكثر ليبرالية) قادتهم النزعة الثقافوية إلى ما يشبه الأبيض والأسود، وإلى مناصرة عشوائية التغييرين بدون قصد. الليبرالية تعني عندهم بالتحديد الحداثة في مواجهة التقليد. والحداثة اجتماعية وثقافية وليست سياسية بالدرجة الأولى. ونزع القداسة عن الأعراف والنصوص نقطة مهمة في التحديث الاجتماعي والثقافي وبالتالي السياسي. والنموذج المعاصر لذلك المجتمعات الأوروبية التي أخرجت الدين عن المجال العام. أما المقابل العربي والذي لم يكتمل فهو الإصلاحية الإسلامية التي خنقها التقليد. وقد كان بوسع التحديثيين العرب الرجوع لتجربة التنظيمات العثمانية أواسط القرن التاسع عشر، والتي كانت شاملة وذات أبعاد ثقافية وسياسية؛ لكنهم لم يفعلوا ذلك، لكراهيتهم للماضي العثماني باعتبارهم قوميين عربا، ولأنهم أرادوا نموذجا معاصرا وناجحا.

لكن في الوقت الذي كانت فيه الليبرالية تبدو على يد التحديثيين العرب، ودارسي الشرق الأوسط، أيديولوجيا تحديثية، كان الاسلاميون الجدد، العائشون في ظل المحافظين العرب، يصفون حساباتهم مع هذه الليبرالية المعادية للدين، كما صفّوها مع العلمانية من قبل، ويتجهون عبر إدانة الإصلاحية الإسلامية باعتبارها متغربة؛ لرسم معالم النظام الاسلامي الجديد، بعيدا عن الغرب كله بوجهيه الرأسمالي والماركسي. وقد اتفقوا مع التحديثيين العرب والمسلمين في نقطة واحدة فقط وهي العداء للتقليد الإسلامي، في الفكر والمؤسسات، باعتباره جامدا تارة، و باعتباره أداة لدى الأنظمة المسيطرة، تارة أخرى.

II

أجريت عام ١٩٧١ لمجلة «الفكر الاسلامي» الصادرة عن دار الفتوى بلبنان، مقابلة مع مالك بن نبي (المتوفى عام ١٩٧٣) المفكر الاسلامي الجزائري، الذي كان اصلاحيا، ثم صار تغييريا أواخر عمره، دون أن ينتمي إلى حركة حزبية. كنت قد تخرجت في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر بمصر عام ١٩٧٠، وعدت إلى لبنان للعمل بالمجلة السالفة الذكر، التي كانت تصدرها دار الفتوى ببيروت. وقد عبرت لابن نبي عن انزعاجي من جمود الأزهر والمؤسسات الدينية الاسلامية إزاء

المتغيرات، وتبعيتها للأنظمة السياسية في الدول التقدمية والمحافظة. فقال لي: هذا أمر يدعو للانزعاج فعلا، لكن الظاهرة الأبرز في الموقف اليوم هي في مكان آخر؛ ألا تلاحظ أن التقليد الإسلامي الذي أنت منزعج منه، لا يزعج العلمانيين والتحديثيين فقط من أمثال العظم وأركون والبيطار وصعب؛ بل يزعج أيضا اسلاميين كبارا مثل المودودي وسيد قطب والغزالي والقرضاوي؟ إنني ارى أن هذا الاسلام الاحتجاجي المتصاعد سيشغلنا في السنوات المقبلة، بينما نحن غافلون الآن، ومستمتعون بالحملة على الغرب، وعلى الرأسمالية والاشتراكية: الاسلام الآتي هو اسلام الثورة المضادّة، حسب تعبير الماركسيين!

ما فهمت وقتها كلام مالك بن نبي، لأني وزملائي من غير الحزبيين، كنا نعتبر الحركيين الإسلاميين تقليديين جددا أو محافظين جددا، لا يميزهم عن شيوخ الأزهر والقرويين إلا أنهم مسيسون، ويعملون من خارج المؤسسات، بسبب اصطدامهم بالسلطات الجديدة. لكن مع الوقت، وخلال الثمانينات، أدركت مثل الآخرين أن هناك إسلاما إحيائيا قويا، يسميه معتنقوه «صحوة اسلامية»، ويملك نهجا متكاملا في شتى المسائل، ويعمل على تطبيقه في الحياتين الخاصة والعامة. وأرى الآن أن نزوع الهوية هذا بدأ في عشرينيات القرن العشرين، عندما سقطت دولة الخلافة العثمانية، وبدأ ظهور «الدول الوطنية» في الوطن العربي والعالم الاسلامي. وقد اتسم ظهور الدولة المصرية المستقلة بشيء من الغموض؛ إذ انطلقت التظاهرات ضد البريطانيين، ومع البطل الوطني سعد زغلول، من الأزهر. لكن مصطفى كمال لم يترك شيئا غامضا عندما أسس جمهوريته التركية على أنقاض الخلافة، وباسم القومية. واسس الفرنسيون دولة لبنان الكبير على ما سموه: الأمة اللبنانية، في دستور العالم ١٩٣٦. ومن هنا كان سؤال الإصلاحيين رشيد رضا (ـ ١٩٣٥)، وشكيب أرسلان (ـ ١٩٤٦)، وكلاهما من أصل لبناني: كيف يمكن أن تتأسس الدولة في عالم الاسلام على الجنسية (ويعنون بها القومية)؟! ويضاف لذلك عنصر آخرهو أن الدول العربية والاسلامية الأولى (باستثناء تركيا) نشأت في ظل الاستعمار، وصيغت في ظله دساتيرها وتنظيماتها ومؤسساتها. فظهرت نتيجة ذلك؛ في المشرق العربي، والهند، وآسيا الوسطى، واندونيسيا، حركات

هوية، همها الحفاظ على الهوية الاسلامية في المجتمع والثقافة والدولة. وجرى التعبير عن هذا النزوع بانشاء تجمعات وأحزاب تتخذ من الاسلام شعارا، مثل حركة الشبان المسلمين (١٩٢٧)، والاخوان المسلمين (١٩٢٨)، واتحاد الشبيبة الاسلامية في بلاد الشام (١٩٣٣)، وإحياء السنة (١٩٣٣)، والجمعية الشرعية (١٩٣٤)... الخ. وأنشأت تلك الحركات لنفسها مدارسها الخاصة، ونواديها الرياضية، ومؤسساتها الاقتصادية.. وصولا إلى مصانع الملابس الاسلامية للنساء والرجال. وإلى جانب الاهتمام بالحياة العائلية، والقيم الاسرية، والمسائل الشعائرية والرمزية؛ ظهرت الكتب والنشرات النقدية للتبشير والاستعمار، ثم للغرب كله، باعتباره النموذج النقيض للنموذج الاسلامي. وساعد على الاقناع بتلك الكتابات الاستعمار الأوروبي للعالم الاسلامي، ونشوب الحرب العالمية الثانية بما جلبته من أهوال، ثم المذابح بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية، وقيام دولة إسرائيل على أرض فلسطين.

حتى أواسط الخمسينات، وعلى الرغم من انتشار كتابات لعن الغرب، والأنظمة العميلة له في العالم الاسلامي، كان الاسلاميون في مصر وسوريا والباكستان ما يزالون على استعداد للمشاركة في السلطة من مواقع النقد والتصحيح. ثم جاء الصدام بين الإخوان المسلمين بمصر ونظام جمال عبدالناصر ـ ففتح ذلك صراعا استمر حتى السبعينات، وأدى إلى بلورة نظرية سياسية مستقلة لدى الاسلاميين ما تزال مسيطرة حتى اليوم. استمد سيد قطب رؤيته للحاكمية الاسلامية من المودودي، وهي تقدم على جانبين: نقدي، وبنائي. الجانب النقدي يرى أن العالم المعاصر عالم جاهلية وطاغوت، وأن أنظمة الحكم في العالم الاسلامي صارت جزءا منه. والجانب البنائي يقول بضرورة إقامة الدولة الاسلامية التي تطبق الشريعة، لإعادة المشروعية إلى مجتمعات المسلمين ودولهم.

وبسبب الاضطهاد الذي تعرض له الاسلاميون في الدول العربية والاسلامية فيما بين الستينات والثمانينات فقد نشأ إحساس قوي بالحصار، وبوجود مؤامرة عالمية عليهم (أي على الإسلام باعتبارهم ممثليه الوحيدين)، ولذلك سادت حالة من السوداوية النضالية تجاه العالم، دفعت باجزاء من الحركة الاسلامية باتجاه العنف ـ أما

الأجزاء الرئيسية، والتي لا تقول بالعنف وسيلة لإقامة الدولة؛ فإنها هي التي بدأت منذ أواسط الثمانينات تعيد النظر في أجزاء من النظرية، وفي الممارسة، وفي العلاقة بالعالم، من خلال القيم الديمقراطية وحقوق الانسان.

III

يقول الشيخ يوسف القرضاوي، كبير مفكري الاسلام الإحيائي اليوم، في كتابه: «الحل الاسلامي فريضة وضرورة» الصادر عام ١٩٧٤: «لقد جربنا الغرب بوجهيه الرأسمالي الليبرالي، والاشتراكي الماركسي. أما الأول ففشل في الحرب على فلسطين عام ١٩٤٨، وأما الثاني ففشل في حرب العام ١٩٦٧، ولهذا فإن الحل الاسلامي فضلا عن أنه فريضة وواجب من الناحية الدينية، صار ضروريا من الناحية الانسانية والسياسية».

بيد أن الشيخ القرضاوي، الذي رفض الليبرالية والديمقراطية في ذروة حقبة التأزم بين الاسلاميين والعالم مطلع السبعينات، عاد فقال بها أو بهما في كتابه: «فتاوى معاصرة» عام ١٩٨٧. قال القرضاوي في الفتاوى: ان نظام الحكم الديمقراطي، الذي يقوم على الانتخابات واختيار الناس لممثليهم وحكامهم، هو أقرب الأنظمة إلى نظام الشورى الاسلامي. صحيح أن الانتخابات يمكن أن تتعرض للتزوير، وأن النظام نفسه يمكن أن يفسد، لكنه أفضل بما لا يقاس من نظام الحزب الواحد، ومن تأليه الحكام كما يحدث في النظم الشمولية. ويحتج القرضاوي بوجهة نظره بكلام الشيخ محمد عبده عن أن نظام الحكم في الاسلام مدني وإنساني؛ وبذلك يترك القرضاوي نظرية الحاكمية لدى المودودي وقطب، كما يتنكر للقائلين من الاسلاميين بتناقض الاسلام مع الديمقراطية، باعتبار أنها «حكم الشعب» بينما الاسلام «حكم الله». ففي هذه المسألة يفرّق القرضاوي، مثله في ذلك مثل محمد عمارة ومحمد سليم العوّا وأحمد كمال أبو المجد بين الحكم والتدبير. فالحكم أو المرجعية العليا لله، لكن الناس موكول إليهم تدبير شؤون حياتهم اليومية في سائر النواحي، فيمكن أن يكون هناك دستور ينص على أن الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، واذا تناقض قانون أو قرار معها فيمكن أن يصحح أو يعدل بالعرض على المجلس الدستوري الذي يكون بين

أعضائه علماء.

وهكذا فإن القرضاوي وأكثر الاسلاميين من جماعات التيار الرئيسي ما يزالون يعتبرون المرجعية للشريعة الاسلامية، وليس لإجماع الناس أو أكثريتهم، كما هو المعروف في الاسلام السني التقليدي. إذ يغلب في رؤيتهم للشريعة أو القانون الإلهي الطابع القانوني الملزم، وليس الطابع الثقافي أو الرمزي العام. ويظهر ذلك بوضوح عند الحديث عن المواطنة، فقد كان الإصلاحيون المسلمون وامتداداتهم حتى الشيخ محمود شلتوت (ـ ١٩٦٣) ومصطفى السباعي (ـ ١٩٦٢) يرون أن مسألة أهل الذمة جرى تجاوزها منذ منتصف القرن التاسع عشر من خلال التنظيمات العثمانية، وأن الناس اليوم في مختلف الدول الاسلامية متساوون في الحقوق والواجبات أمام القانون، ولا تمييز للمسلم على غير المسلم. ثم شكك الاحيائيون الاسلاميون في هذا المبدأ، باعتبار أن الدولة الاسلامية تقوم على الدين، ولا يمكن التسوية بين المسلم وغير المسلم، لمناقضة ذلك للقرآن والسنة. وفي حقبة الصراع بين الخمسينات والثمانينات، نشرت كتب كثيرة عن محاسن نظام أهل الذمة، كما اعتدى اسلاميون متطرفون على المسيحيين في مصر. لكن منذ الثمانينات بدأ الاسلاميون المصريون يراجعون مسألة المواطنة، فقالوا بأنها تحققت بعقد جديد في مصر من خلال «الجماعة الوطنية» الناشئة نتيجة اشتراك الأقباط مع المسلمين في الكفاح ضد الاستعمار. ومع ذلك ظل هناك من يشكك في هذا الأمر مثل زعيم الاخوان المسلمين حامد أبو النصر، الذي قال عام ١٩٩٧: إنه لا يرى أن يشارك الأقباط في الجيش. لكن حتى لو اعتبرنا المسألة محلولة في مصر بالطريقة السالفة الذكر، كيف نحلها في الاقطار الأخرى التي فيها ديانات متعددة مع الاسلام؛ لا حلّ لذلك في نظر محمد سليم العوّا إلا بالعودة للقول بمرجعية الجماعة أو الناس وليس الشريعة، فالأفضل ائتمان الناس على الإسلام، لأنهم ضمانة وجوده واستمراره. أما جعل المرجعية رهينة نصوص قابلة للتفسيرات المختلفة، فلن يخدم الاسلام في شيء. ثم أن الشريعة ليست قانونا؛ بل هي نظام أو نهج حياة.

وكان الاسلاميون الاحيائيون فيما بين الخمسينات والثمانينات شديدي التشنج تجاه التعددية السياسية، وأكثر تشددا تجاه التعددية الثقافية. إذ كانوا يرون في ذلك حيلة

للتهرب من المرجعية الاسلامية الحاكمة لكل ما عداها. وما يزالون حتى اليوم شديدي التشكك في التعددية الثقافية بالذات، لأنهم يرون أن ثقافة الأمة واحدة هي الاسلام، والتنوع بداخله. لكنهم الآن يقرون التعددية الحزبية أو السياسية، ويتحالفون مع أحزاب «قومية» وقبلية في الانتخابات، وفي التظاهرات في المناسبات الوطنية. ولهم كتابات كثيرة في «تأصيل» التعددية والاختلاف من القرآن والسنة. وهم يعودون للتاريخ فيجدون أن التجربة الاسلامية ـ بخلاف التجربة الأوروبية ـ تقر التنوع والاختلاف والاعتراف بالآخر. ومع ذلك فإن كثيرين منهم يخشون من وضع عنوان «الليبرالية» على رؤيتهم للاختلاف. كما أنه إذا خالفهم مسيحي عربي في أمر من الأمور، سرعان ما يعودون للاتهامات القديمة بعدم الأمانة للأمة أو للمجتمع.

وفي المسألة السياسية ما عاد أحد يتحدث عن نظرية الحاكمية. لكن الإسلاميين جميعا معتدلين ومتطرفين يقولون بالدولة الاسلامية، وتطبيق الشريعة. ويبدو أن الحركات الرئيسية للإخوان المسلمين في العالم العربي في مصر وسوريا والأردن واليمن قد نبذت العنف فعلا. وهي تقول بالمشاركة عن طريق الانتخابات. لكنها فيما عدا لبنان والأردن واليمن غير مسموح لها بالتنظيم والعمل السياسي، تارة لأن الأحزاب الدينية محظورة، وطورا لعدم الثقة بقولها بالتعددية والتداول السلمي للسلطة. بيد أنه حتى في الدول التي يمارس فيها عليها الحظر، تتزعم وتقود حركات الاحتجاج في الشارع. ولأن الجمهور حساس تجاه القضايا الرمزية، ومن ضمنها قضية فلسطين، والطابع الاسلامي للمجتمع والدولة؛ فإن الاسلاميين هؤلاء، والذين لا يسمح لهم بالمشاركة السياسية العلنية والشرعية، يظلون قادرين بسبب نزوعهم الاحتجاجي على استقطاب الجمهور، كما يظلون عرضة للمزيد من الراديكالية، تحت ضغوط الظروف السياسية والاقتصادية، والشغف بكسب الشعبية.

ولكي يكون واضحا ما اقصده بأن الاسلاميين الاحيائيين جدد نسبيا على الساحة، وأن موقفهم من العالم المعاصر معقد، أو مشكل من ناحية ثانية، أذكر بايجاز رؤيتهم لمسائل حقوق الانسان. فهم منذ الخمسينات ينقدون الإعلان العالمي لحقوق الانسان، بحجة أنه قائم على الحق الطبيعي، بينما يرون هم أنه ينبغي أن يتأسس على الحق

الإلهي. وبعد ذلك ينصرفون لاستعراض التجربة النصية والتاريخية الاسلامية وعظمتها، في حماية الانسان، والمرأة، والطفل. ثم يعتبرون الغرب منافقا، وعنصريا، ويكيل بمكيالين. لكنهم بدأوا في السبعينات والثمانينات يصدرون إعلانات إسلامية لحقوق الانسان تتأسس على القرآن والسنة؛ تقلد في الحقيقة في جدول الأعمال والاستراتيجية الإعلان العالمي؛ لكنها تقول إنها في الاسلام ليست حقوقا بل هي «تكاليف إلهية» بدليل النص عليها في القرآن.

ويمكن فهم هذا الأمر على وجهين؛ فهم من ناحية يصرون على الخصوصية بإصدار بيانات مستقلة، لكنه من جهة أخرى يعبرون على طريقتهم الخاصة عن رغبة في المشاركة أو الإسهام في قيم العالم المعاصر. بيد أن الذي يبعث على العجب، أن الاسلاميين هؤلاء، والذين كانوا أشد من عانى من غياب الديمقراطية وحقوق الانسان، والذين ما يزال عشرات الألوف منهم في السجون والمعتقلات؛ تأخروا إلى هذا الحد للاعتراف بالديمقراطية وحقوق الانسان. ثم إنهم حتى اليوم لا يقفون في مقدمة الصفوف في هذه المسائل في الوطن العربي، والعالم الاسلامي.

ويتصل بالقيم الانسانية المعاصرة، بل قد يكون المدخل الصالح لفهم هذه المسائل كلها، رؤية الاسلاميين للعالم، أو للعلاقات به ومعه. فقد تراكمت خلال الخمسين سنة الماضية آلاف الكتب والمقالات الناقدة للاستشراق والتبشير والاستعمار، باعتبارها منتجات غربية، وللغرب كله وبدون تحديد أو تمييز. وفي الستينات والسبعينات سادت الفكرة القائلة إن الاسلام هو البديل عن هذا الغرب الفاسد والضال.في البداية كانت الأسباب تذكر، ويمكن تلخيصها بنزع الغرب للسيطرة والاستعمار، وظلم الناس، والمسلمين بخاصة. ثم أضيف لذلك سبب آخر هو إقامة الغرب حكومات فاسدة لدينا. لكن في الستينات قيل إن الغرب شر على العالم، وعلى المسلمين على الخصوص، لأسباب تتعلق بالطبيعة الشريرة لذلك الجنس وتلك الحضارة، وللصراع التاريخي الدائر بيننا وبينهم منذ ما قبل الحروب الصليبية. المودودي كتب عن شيطان القومية الذي أتى به الغرب، والذي سيدمره ويدمرنا. وسيد قطب كتب عن معركة الاسلام مع الرأسمالية. وعمر فروخ ومحمد البهي عن الغرب والتبشير والاستعمار

والاستشراق. ومحمد الغزالي عن معركة الاسلام مع الشيوعية. ومحمد قطب وأنور الجندي وحبنكة عن التأسيس اليهودي للثقافة الغربية... الخ. وقد عرف الاسلاميون الأوائل بعض الكتابات التي تتحدث عن انهيار الغرب. لكن منذ الستينات؛ فإن شبح الغرب صار رمزيا، ولا علاقة له بأمر معين. وقد يعلل ذلك سبب عدم لجوء الاسلاميين المضطهدين للقيم والادوات الغربية في مواجهة الأنظمة التي اضطهدتهم. إذ كانوا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب «جديد» مناقض لهذه القيم الوضعية، وفضلا عن اعتقادهم العميق بتآمر الغرب على الاسلام وعليهم مع النظم القائمة.

بيد أن اللافت في الحقيقة نفسها لجوء كثير منهم إلى أوروبا وأميركا هربا من الاضطهاد ومنذ أواسط الستينات. وفي الثمانينات بدأت تظهر الكتابات التي ترى جواز وإمكان الحياة الإسلامية في الغرب فيما عرف في أوساط رجالات التيار الرئيسي باسم «فقه الأقليات» .. إلى أن قال المصريون ثم السوريون في التسعينات إن الاسلام دين عالمي ومشروع عالمي، ونحن مطلوب منا المشاركة في العالم من أجل التأثير فيه إيجابا، ومن أجل الإفادة من منجزاته، والعيش فيه مع سائر الناس. أما مسألتا دار الحرب ودار الاسلام فهما مسألتان تاريخيتان ذواتا طابع قانوني، ولا تتنافيان مع القول بوحدة العالم، وقد انتهتا إلى غير رجعة، ولم يبق إلا ما ورد في القرآن الكريم ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم**﴾ فلا سبب للخصومة مع جماعة أو دولة إلا اعتداؤهم على الدين أو الأرض والوطن، وتنتهي الخصومة بنهاية ذلك.

لكن، كما في المسائل الأخرى؛ فإن الأحداث السياسية والثقافية تظل مؤثرة. فقد تصاعدت الأصوات ضد الولايات المتحدة والغرب في حرب الخليج الثانية، كما في الأحداث الأخيرة في فلسطين، وفي التهديدات بضرب العراق؛ لكن هذه الحملات لم تقتصر على الاسلاميين. ثم إنه لم تستخدم فيها المصطلحات الدينية التي يستخدمها الاسلاميون عادة.

بيد أن الذي أثار الاسلاميين أكثر نقاش «صراع الحضارات» الذي أثاره هنتنغتون مطالع التسعينات، فقد أصروا جميعا على حوارية الاسلام، ودفاعية ممارسة الجهاد؛

لكنهم بعد المقدمة التسامحية كانوا ينصرفون لاظهار عدوانية الغرب. ويحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بابن لادن وأحداث ١١ سبتمبر. فبعد مقدمة في استنكار قتل المدنيين، واستنكار الهجوم على الولايات المتحدة بدون سبب، والقول بأن اسلام ابن لادن خاص به وليس هو اسلام المسلمين المتعارف عليه، ينصرف كل الكاتبين للشكوى من الولايات المتحدة، ومن الغرب بشكل عام، ويذكرون الموقف في فلسطين والموقف من العراق، ويستطردون أحيانا فيذكرون محور الشر، والحملات على الاسلام في وسائل الاعلام العالمية.

IV

هل هناك تغيير في رؤية العالم لدى الإسلاميين؟ وأين هو إسلام «التيار الرئيسي» أو التيار المعتدل اليوم؟ وما هي إمكانيات «الاسلام الليبرالي» للظهور والتقدم؟

أذكر أنني قرأت بالنيويورك تايمز مقالة لكارين أرمسترونغ، في العشرين أو الحادي والعشرين من سبتمبر ٢٠٠١ دعتنا فيها نحن المسلمين إلى أن نستعيد الاسلام ممن خطفوه. وكرر هذا المطلب الرئيس بوش وآخرون من بينهم رئيس الوزراء البريطاني توني بلير، الذي اقترح علينا بالاضافة لذلك العودة للاسلام المعتدل، إسلام الـ Main Stream. وفكرة الـ Main Stream أو «السواد الأعظم» فكرة اسلامية قديمة عزيزة على قلوب رجالات التقليد الاسلامي، لأنها تعني اسلام الأكثرية، فالإسلام السني أو الأرثوذكسي هو الطريق الوسط في نظر معتنقيه، والآخرون فرق وانقسامات، يقاس صدق إسلامها بمدى قربها أو بعدها عن الاسلام الأكثري في الاعتقادات والممارسات. والواقع أن هذه هي المشكلة اليوم، فالاسلام السني لا يملك هرمية محددة، ولا قانون إيمان، ولا مرجعية مقدسة. وقد مكنته هذه اللامركزية الواسعة من البقاء موحدا، رغم تنوعه واتساع بيئاته. لكنها تصبح مشكلة في الأزمات، مثل الأزمة التي نعاني منها منذ عدة عقود. فقد قام الاصلاحيون بهجمات شرسة على التقليد الاسلامي، وشاركهم في ذلك السلفيون والإحيائيون. وحجة الطرفين أن التقليد الاسلامي جامد، وأنه مطيع للسلطات وتابع لها. وعندما حدث الاشتباك بين الاحيائيين والاصلاحيين، واستطاع الاصوليون هؤلاء تنحية الاصلاحيين عن الساحة، أقبلوا على

مصارعة التقليديين المسلمين على المرجعية، وكسبوا عليهم جولات، بسبب نزوعهم الاحتجاجي الذي يجلب الشباب، وقدرتهم على الاستجابة للتحديات بإجابات جاهزة تعتمد التغيير الجذري استنادا إلى القرآن بطرائق رمزية، كما هو معروف عن الإحيائيين في الديانات الابراهيمية. فالتقليديون القدامى والجدد (المتأثرون بالاصلاحيين) ما عادوا منفردين بالمرجعية، أي الفتوى والاجتهاد؛ ثم إنهم يزايدون على الاحيائيين أحيانا بدواعي المنافسة أو الاقناع أو الاستضعاف. ولهذا فهناك اليوم؛ بل ومنذ عقدين من الزمان، صراع على روح الاسلام السني، ليس بين الأصوليين المتشددين والتقليديين؛ بل بين الاحيائيين والمعتدلين، والتقليديين الجدد. ويحاول الاحيائيون الاستيلاء على المرجعية من طريق العودة لآليات الاجتهاد التقليدي شكلا وظاهرا في عمليات انتاج «تقاليد جديدة» Imunted trachtiem على طريقة Hapsbawm؛ بينما يحاول التقليديون الجدد العودة لأطروحات الاصلاحيين مطالع القرن العشرين وما بعد. وما ذكرت في الاستعراض السابق للمسائل غير الاحيائيين، لأن فتاواهم واجتهاداتهم هي المؤثرة في الجمهور اليوم، على الرغم أن التقليديين الجدد ما يزالون أكثر انفتاحا منهم.

قطع الاسلاميون الاحيائيون من جماعات التيار الرئيسي شوطا فعلاً في الخروج من الاصولية والدخول في العالم. وأكثر هؤلاء اليوم من غير الحزبيين، ثم إنهم في الغالب ذوو علاقات مقبولة بالسلطات. ويضاف لذلك أنهم في الأكثر أقاموا تواصلا في العقدين الأخيرين مع مجلس الكنائس العالمي، والكنيسة الكاثوليكية تحت عنوان: الحوار الاسلامي المسيحي. ومع أن رجالات الكنائس ما كانوا هم الوحيدين الذين تواصل معهم هؤلاء في الجانب الغربي؛ فإنهم كانوا الأكثر تأثيرا إيجابيا فيهم، لجهة تغيير نظرتهم السابقة للغرب كأنه جبهة موحدة في مواجهتهم.

وفي الوقت نفسه كانت هناك بعض التجارب الايجابية في بلدانهم. فهم يعلمون اليوم أنهم يستطيعون التأثير والمشاركة في الحياة السياسية إذا انفتحت الأنظمة، فالقدر المحدود من الانفتاح جلب لهم حوالي ثلث الاصوات في عدة بلدان. وعلى الرغم من أن الأميركيين يقفون من وراء كل الأنظمة العربية تقريبا؛ فإن الاسلاميين الجدد

يعرفون أن الغرب وحده يمكنه الضغط باتجاه التغيير والانفتاح، وكل تغيير باتجاه الديمقراطية سيكون لصالحهم. وهم يلاحظون تراجعا عن الانفتاح الديمقراطي منذ أواسط التسعينات، سببه توقف الغرب عن الضغط من أجل ذلك، بسبب سوء علاقاته بالاسلاميين. لكن إذا كان التغيير الفكري والسياسي الذي جرى ويجري في صفوف هؤلاء الاسلاميين ليس كافيا (فما تزال اطروحة الدولة الاسلامية، وتطبيق الشريعة قائمة)؛ فإن ذلك يعود بالدرجة الأولى لعدم قدرتهم على المشاركة في الحياة السياسية بالقوة والعلانية المطلوبتين والمرغوبتين. فقد تغير الاسلاميون الأردنيون واليمنيون، بسبب القدرة على الفعالية والحراك في البيئات السياسية، وحرية التنظيم، والتمكن من الوصول لمجلس النواب والوزراء، ومناصب الدولة الأخرى. ومع أن الجماعات العنيفة ما عادت صادرة عن انقسامات في حركات التيار الرئيسي (بل صارت لها تنظيماتها المستقلة تماما منذ مطلع الثمانينات)؛ فلا شك أن الانفتاح السياسي، ومراعاة الحقوق السياسية، وحقوق الانسان؛ في التعامل معها، أي مع جماعات التيار الرئيسي، يمكنها أكثر من ضبط اعضائها، وتجنيبهم الانزلاق نحو العنف، تحت الضغوط الأمنية والاقتصادية.

ويحتاج الاسلام المعتدل لكي يمارس مسؤولياته في التصدي لنزعات التشدد والعنف إلى رؤية أخرى للعالم، ولإمكانيات وفرص المشاركة فيه. وعلى الرغم من الكثير الذي قيل بعد ١١ سبتمر ٢٠٠١ عن حاجتنا للعالم أكثر من حاجته إلينا؛ فإن كتابات التظلم والتشاؤم ما تزال هي السائدة، لأسباب أهمها القضية الفلسطينية، ووضع الأنظمة العربية بين المطرقة والسندان. وليست ممن يقيمون علاقة «ميكانيكية» بين الواقع والوعي. لكن لاشك أن حل المسألة الفلسطينية حلا مقبولا، سيرفع من أسهم المراهنين على علاقة طيبة وصحيحة بالعالم، من قوميين واسلاميين.

وبعد هذا كله، نسأل سؤال هاملتون غب قبل حوال الخمسين عاما: Whither Islam? يومها رأى غب الأمل في اسلام شبه القارة الهندية. بيد أن المشهد الذي عرضته طالبان، وقدرة الأصوليين المتشددين على الاستيلاء على قرارها، واحساس الأقلية الذي يعاني منه المسلمون هناك تجاه الهند، يجعل الأفق أغبر بعض الشيء. ويبدي

دارسون آخرون خيبتهم تجاه الاسلام العربي، لبروز الأصوليين فيه، ويوجهون النظر إلى اعتدال الاسلام الشرق أسيوي. بينما يرى باحثون عرب أن المسلمين في أميركا وأوروبا هم مستقبل الاسلام. لكن لا مستند لهذه الرؤى غير الانطباعات الشخصية، التي يزيحها Clifford Geertz عن الطاولة، بالقول انه ليس فيما بين المغرب واندونيسيا اسلام واحد، بل عشرات الاسلامات. بيد أن طلال أسد يجيبه بالحديث عن وحدة الوعي، أو الـ Perception، أو رؤية العالم على مديات واسعة في العالم الاسلامي. وهكذا، فما هو المقياس، فعلا للقول بأن هذا الاسلام حسن والآخر سيئ. فمن جوانب الصحوة الاسلامية التي لم تدرس بعد جيدا نهوض الحركات الصوفية، بما يفوق الأصولية بعشرات المرات من حيث الحجم لا من حيث التأثير: فهل يشكل الاسلام الصوفي البديل للإسلام التأصيلي الاحيائي؟ الواقع أنني لا أرى المشكلة في اسلام اليوم في هذه الأطروحة أو تلك، أو في هذه الممارسة أو تلك، فالأديان الأخرى تشهد حركات إحيائية عنيفة أيضا. المشكلة في شعور كثير من المسلمين بعدم الراحة أو عدم القدرة على التلاؤم مع العالم المعاصر. إنه نوع من التشاؤمية الثقافية Cultural pessimism التي تبعث على الجمود والكآبة أكثر مما تبعث على العنف. وفي النهاية ربما لم يكن كثير من هذه الاسئلة واردا أو مهما لولا احداث الحادي عشر من سبتمبر، لذلك فالذي ينبغي أن نعمل له نحن العرب على الخصوص: تصحيح العلاقة مع العالم، أو المضي في تغيير رؤية العالم في مجالنا الثقافي والسياسي.

لا أعتقد أن مشكلات اليابان أو الصين في الثقافة كما في الاقتصاد والسياسة مع الولايات المتحدة، ومع الغرب بشكل عام، كانت أقل أو هي أقل اليوم عن مشكلاتنا. وهم عملوا ويعملون على معالجتها دونما حاجة لإعلان الحرب، ودونما حاجة لضرب مركز التجارة العالمي.

الاسلام الليبرالي هو اسلام العلاقة الطبيعية مع العالم، اسلام المسؤولية والمشاركة، والتأثير والتفاعل، والعيش المشترك، وبناء المستقبل المشترك. لقد كانت تلك فلسفة التجربة التاريخية في حضارتنا، وإذا لم يكن تكرارها ممكنا، لتكن لدينا الشجاعة والإرادة لمواجهة هذه التشاؤمية والكآبة التي تطبع رؤيتنا للعالم وعلاقاتنا به.

الاسلام والديمقراطية
امتناع تنميط الدولة

السيد هاني فحص*

لعلهم يحسنون صنعا أولئك الباحثون الها دئون، عندما يلتمسون ويلمسون الفارق بين الاسلام كدين يعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات أهله فيما بينهم، وبينهم وبين الآخرين، وبين الديمقراطية باعتبارها شكلا للحكم، أي لعلاقة الدولة باجتماعها، أو وصفا لطريقة الحكم بالشراكة، مع ما يعني ذلك من أفكار وقيم حاكمة على علائق الأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة، كجامع يجمعهم بإرادتهم ومن اجل مصلحتهم جميعا.

هؤلاء إذن، يلاحظون اختلافاً لا يصلون به إلى حد اعتباره تضاداً أو تناقضا بين الإسلام والديمقراطية، ولكنهم في نفس الوقت يرفعونه إلى مستوى الاختلاف بين مشروعين حضاريين؛ هما المشروع الاسلامي الذي يأتي من مكان ونظام معرفي مغاير للمكان والنظام المعرفي الذي تأتي منه الديمقراطية، وينشغلون بالبحث عن مقام الاتفاق في مستوى المثل بين الديمقراطية والاسلام، ملحين، تجنبا للخلط والتعسف، على تظهير اطار ومقدار التنوع أو التمايز بينهما.

---

* رجل دين وأديب وناقد لبناني.

الاسلام لم يقدم نمطا للدولة

هل بإمكاننا أن نبدأ كلامنا عن الاسلام والديمقراطية من نقطة أخرى؟ من السؤال عن رؤية الاسلام لمسألة الدولة: هل هي ضرورة أم لا؟ وإذا ما كانت ضرورة فهل وصفها الاسلام؟ أي هل اقترح لها شكلا معينا ليستوعب في تطوره المستجدات في المعرفة والاجتماع، مرتكزا على المسلمات الفقهية في ضرورة مراعاة الأزمان والأحوال، أي التوليف بين الثوابت والمتغيرات؟ ما يعني في النهاية أن هناك أطروحة نظرية إسلامية لها تمثلاتها ومثالاتها المختلفة في التاريخ، وان هذه النظرية قابلة لاستيعاب المستجدات، من دون أن يكون ذلك مساساً بأسسها ومسلماتها، بحيث إذا ما تواجهنا، من خلال هذا المنطق، مع عدم إمكان المسلمين، في تجاربهم الحديثة (إيران مثلا) على مستوى بناء الدولة، تجنب أو تفادي تطبيق الوصفات المعمول بها في التجارب الديمقراطية الحديثة (الاستفتاء، الانتخاب، حكم الأكثرية، فصل السلطات... الخ)، ليكون علينا بالتالي أن نتدبر أسسا نظرية لاعتبار الدولة، في شكلها الحديث، وآليات إنتاجها (الديمقراطية)، دولة مطابقة أو غير مناقضة للمفهوم الاسلامي للدولة، كأننا هنا قد عدنا إلى ما بدأنا به، أي السؤال عما إذا كان الاسلام قد اقترح شكلا للدولة؟

في محاولة للإجابة الإجمالية عن هذه الكومة من الأسئلة، يمكننا الاستناد إلى قول إسلامي بالغ الوضوح، ومسلكية إسلامية تقتضي مزيدا من التدقيق، حتى نتجنب الوقوع في التعميم. فعندما أكد علي بن أبي طالب أنه «لابد للناس من أمير بر أو فاجر» لم يتخل عن العدالة كهدف لعلاقة الدولة بالمجتمع، ولكنه وضع وجود الدولة، مجرد وجودها، في المقام الأول، على أساس أن عدمها جور مطلق، بينما جورها الفعلي، التطبيقي، نسبي، فإذا ما ارتفعت نسبة الجور فيها كان علاجها بالاعتراض والاحتجاج والانقلاب المشروط بالعدل أولا.. إذن فقد تعامل علي مع الدولة كضرورة، أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الانسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشريعة، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقية، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى، ويخرج الجياع

شاهرين على الناس سيوفهم ونعود الى المأثور «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم».

إذن فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع ويبنيها، لا تبنيه، وان كانت بعد أن يبنيها تعود لتسهم في اعادة بنائه وتجديده، يجددها ويتجدد بها، وتجدده وتتجدد به.. والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدر بظروفها ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغيّر وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتبعا لذلك تغيرت الأدوار، فلابد أن تتغير الدولة شكلا، وأداء، ودورا، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق، طبقا للتغيرات الحاصلة في بنيان المجتمع.

وهذا يعني أنه من الصعب تنميط الدولة، أي اقتراح نمط واحد لها في كل الأمكنة والأزمة، والاسلام في الأساس، لاحظ حسب القرآن الكريم، مدى التعدد والتنوع البشري، فلم يطمح بإلغائه، بل دعا إلى احترام الخصوصيات، وجعلها مصادر حيوية في العالم ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا...﴾.

على هذا لا يعود الاسلام وضعا جاهزا معطلا الفوارق بين المجتمعات أو داخلها، وهو يمر بالخصوصيات المجتمعة على أساس حفظ التعدد في الوحدة، وهذه من علامات عمقه التوحيدي.

هل أكون حتى الآن قد قدمت مسوغات لرأيي، بأنه لا داعي للمقارنة أو المفاضلة بين الإسلام والديمقراطية، لأن الديمقراطية هي حتى الآن الشكل الأقل اضرارا بالمجتمع، نظرا للاشكالية الدائمة في علاقة الدولة بالمجتمع، ولأن الاسلام لم يقدم نمطا أو شكلا للدولة، وأن الله لا يتعبدنا بشكل من أشكال الدولة؟

الاختلاف ليس مناطا للقطيعة

تقديري، مع إلحاح على البحث والتدقيق، هو أننا لسنا مع الاسلام والديمقراطية، بين نظامين حضاريين، بل نحن مع نظام حضاري اسلامي تاريخي متحرك متجدد على أصوله، نازع بعمق الى استيعاب التعدد وتجاوزه، أي رفعه إلى مستوى أطروحة انسانية

على شرط الحرية. ومن هنا تصبح الديمقراطية، التي كانت و ما زالت، تعبيرا عن شوق انساني الى الحضور في المشهد عطفا على الحضور في المعتقد من خلال الانتماء الديني أو الثقافي، تصبح منجزاً تاريخيا دائم الإنجاز، تنجزه لينجزك، تعيد به إنجاز الاسلام فروعا معروضة على اصولها، ويعيد الاسلام إنجازه طريقا تتسع وتضيق وتعتريها الالتواءات والمطبات من مكان لآخر، ومن زمن لآخر.

أي أن الديمقراطية تقع نظريا في نظام الأفكار الاسلامي العام، المقاصدي، ولا تتعارض مع قيمه، اما أنها محكومة منشأ بسياق حضاري مختلف، فهذا ظلم للاسلام الذي كان شورويا في الواقع، بصرف النظر عن الخلاف في فهم آيات الشورى في القرآن، إلى ذلك فان الاختلاف الحضاري لم يكن يوما حجة للمسلمين للقطيعة مع الآخر، وإلا فكيف انتشر الإسلام واخترق الحضارات لو لم يكن متفهما لها، وموسعا لشراكة معرفية وتاريخية مع منجزاتها؟ والانسان عموما، والمسلم ليس استثناء، هو في الحصيلة مجموع تراكمات ثقافية تبادلية، والاسلام كدين لا يهدف إلى قطيعة بين المسلمين وغيرهم، والاختلاف ليس مناطا للقطيعة، بل هو مناط للتواصل والتعارف والتثاقف، أي التكامل.

والقرآن يعتبر أن الأمة التي يجب الحرص على وحدتها، أو إعادتها إلى الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، وعلى موجب الايمان واللقاء في الواحد، هي الانسانية جمعاء، وهذا ليس مشروع دولة كونية، تقوم على الإلغاء والمصادرة الشمولية، بل هو مشروع ديمقراطيات تتعدد بتعدد المجتمعات، ولكنها تشترك في فضاء الحرية وتلتقي فيه.

إن التعدد والمتعدد، المتحقق دائما، والضروري والحضاري والديناميكي دائما، لا يمكن أن يتناغم ويتجنب الالغاء المتبادل، بالعنف المباشر وغير المباشر، إلا من خلال وعيه للحركة كشرط وجود وحضور وفعل وإيمان.

صيانة الثابت من تعقيدات المتغير

هل هذه دعوة إلى فصل الدين عن الدولة؟ لا يجوز هنا بالذات أن نساوي بين

العارض والذاتي في محدداتنا، أي بين ما هو مكتسب، وما هو جزء من التكوين، وكل ما يأتي من قبل الآخر باعتبار آخر له مكوناته، من دون أن يتماهى مع الذات ليدخل في تعريفها، لا يجوز ـ أو لا يمكن ـ أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له حدود عدم إمكان إزالة الذاتي بالعرضي، لأن الذاتي الذي لا يعلّل فلسفيا لا يزول، من هنا فإن فصل الدين عن الدولة، الذي كان ممكنا وإشكاليا في معناه الكامل في الغرب، غير ممكن في معناه الكامل في حالتنا، على الأقل فإن المسيحية في الغرب وافدة، بينما الاسلام والمسيحية في حالنا نابعة، أي نبعت منا ونبعنا منها، وهذا تعقيد إضافي ونوعي لابد من مراعاته، وبناء عليه، وسواء كان الدين لدينا إسلاما أو مسيحية، فإن غاية ما هو متاح من دون كسر، هو التمييز بين الدولة والدين، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب من نحو من أنحاء الفصل النسبي، أي من دون بلوغ التحام قسري، بمعنى اننا قد نكون مدعوين إلى حماية الدين وصيانته من الدولة، ومن آليات إنتاجها ومترتبات أدائها، أي صيانة الثابت من تعقيدات المتغير، حماية للمتغير بالضرورة، أي الدولة، من الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما، معرفة ووظيفة. آخذين في اعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلا في الغرب، لم تفصل تماما، وما زال الحراك السياسي والاجتماعي، بنسبة أو بأخرى، في الغرب محكوما بشائبة من الدين، ولكنها، أي عملية الدين الواسعة نسبيا، أدت فيما أدت الى حفظ الدين في سياقه ومساره الانساني الفاعل، بعدما كان الخلط قد عرضه إلى الارتهان لسياق المتغير، أي الاندحار بفقدان المصداقية، باعتباره ملاذا لا منصة انطلاق ضد الآخر، أي ضد الذات في المحصلة.

الدولة في الغرب تحتوي الكنيسة

لقد كان رد الفعل الأوروبي ضد الخلط بين الدين والدولة، بحجم الفعل الذي تبلور في مجمع نيقية (٣٢٥م) حيث ظنت الكنيسة تحت إغراءات الجاه والسلطة، أنها احتوت الدولة، والواقع أن الدولة هي التي احتوت الكنيسة في سياق الاستبداد

الامبراطوري الروماني، الذي عاد ليكتشف في المسيحية غطاءه الايديولوجي السهل وغير المكلف، حتى كان عصر الأنوار تخليصا للمسيحية من هذا المنزلق أو المهوى، فترتب عليه لون من التراجع المسيحي (للمسيحية)، ثم ما لبث البعد الديني فيها أن أخذ يستعيد حيويته وعافيته على أيدي الذين اشتغلوا على أنسنته، وتحديث معارفه، والمعرفة به، وتمثله في السلوك اليومي والعلائقي.. وصولا الى تيار دي شار دان ومدرسته المعاصرة.

لا يكدح الى الله إلا الأحرار

إننا مضطرون للتمييز، حتى لا نقع ثانية في ذرائعية مكشوفة، وقد كان الاسلاميون الجزائريون قساة في ذرائعيتهم، أي جعلهم الاسلام ذريعة، عندما توسلوا الديمقراطية الى الاستبداد المكنون أو المنوي، والذي تجلت النية المبيتة فيه من خلال العنف العشوائي «الاستبدادي منشأ» الذي مارسوه ويمارسونه من أجل ديمقراطية شكلانية، أي استبداد آخر، مقدمين بذلك ذريعة للدولة لأن تجسد استبدادها عنفا، بدا وكأنه مضاد في حين أنه كان تأسيسيا، تأسست عليه الدولة وتأسس عليها.

وإذا ما كانت الغائية «القصد» والله تعالى هو مقصد المقاصد «الله الصمد» هي الشرط الإلهي، والحرية هي الشرط الإنساني، الإلهي جوهرا، فإننا نبطل الغائية بإبطال الحرية، وكذلك نبطل الحرية بإبطال الغائية، ومن دون غائية تصبح الحرية على خطر تحولها إلى فوضى عارمة ومدمرة، ومن دون حرية تصبح الغائية إعاقة، وإحالة الدنيا على الآخرة، وللشهود على الغيب، أي تتعطل الحياة، ويصبح الخلاص الأخروي فرضية مفرغة من المعنى ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾.

ومن هنا فإن الديمقراطية بما هي نظام ملائم للحرية، ضابط لها، مشروط بالخصوصيات، هي التي تضمن أن يبقى الشرط الغائي على الهيته وإنسانيته، وعلى ذلك نكف عن جعل ثنائية الإلهي والإنساني ثنائية متقابلة، ويصبح كل منهما مجالا أو فضاء لتحقق الآخر ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه﴾ «كنت كنزاً مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» «الخلق كلهم عيال الله». وهل

يكدح إلى الله إلا الاحرار، الذين تحرروا بالمعرفة، بمعرفة الحق، عرفوا فلزموا؟ إذن فالحرية مآلها إلى الحق والحقيقة، ومنتهى الحق إلى الحرية، لأن الحرية هي الحقيقة الثابتة، والتي نجدها على الطريق من المعلوم إلى المجهول، أي طريق كشف الجهالات بالمعارف، وإبعاد الجور بالعدل، والعنف بالاعتدال، والتطرف بالتوسط، والغلبة بالتسوية.. والتسوية بمزيد من التسوية.

مصطلح المستبد العادل تلفيق بين مفهومين متناقضين

طالما أن شكل الدولة وطريقة تشكيلها ليسا شأن الدين، لا الاسلام ولا غيره، وحيث لا وصفة دينية ملزمة للدولة، وطالما أن شأن الدين، بما هو معرفة و سلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى، هو أداء الدولة، أي عدالتها، وطالما أن العدالة من دون حرية هي جور آخر، فالمستبد العادل تلفيق بين مفهومين متناقضين لا يجتمعان أبدا ولا يرتفعان، أي إما مستبد وإما عادل، وطالما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنة لتوائم أو ضرائر من الاستبدادات المدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده، بل وبمدلولها الواسع، الذي يمتد إلى الشأن الاجتماعي والرعائي والتنموي الشامل، هي التي تجمع الحرية الى العدالة في بنية مدنية، كمفهومين متشارطين تعريفا وتحقيقا، الى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر.

وبناء على ذلك لا يعود من شأن الفقه أو الفقيه أن يصف شكل الدولة أو يقترح طريقة تشكيلها، إلا في حدود كونه شريكا متكافئا مع الآخرين من أهل المعرفة بهذا الشأن وأهل الخبرة. ويصبح الفقه ثقافة معيارية، معيارها الحرية والعدالة، الحق والقانون، أي ديمقراطية تحث على العدل، وتحرض على الجور، وتتعاطى مع مضمون الدولة ومعناها لا شكلها ومبناها، ومن موقع إرشادي حاضني، لا مولوي قابض، لأن المولى هو الله في المطلق وفي التاريخ، أما الولاية على الأمة فهي للأمة.

معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية

مبكرا استرعى انتباهي منذ ربع قرن تقريبا، المرحوم الدكتور علي شريعتي، عندما بادر بتأثير من هواجسه الوحدوية والنهضوية، إلى اقتراح حل معرفي لا سياسي فقط، لمسألة الإمامة والسياسة، أو الإمامة والخلافة، منطلقا من هم إسلامي يمر بالخلافات المذهبية ويتعداها، إلى التوفيق بين المختلفين في قراءة التاريخ الاسلامي على موجب السياسة، وبين استحضاره كرافعة حضارية، يضعفها الخلط أو المزج بين مفاهيم متمايزة، فاقترح شريعتي وقتها في كتابه «أمت وإمامت» أي «الأمة والإمامة» التفريق بين الإمامة كشأن ديني ثقافي واعتقادي جامع يرعى شؤون الانسان المسلم كما هو مستخلف ومكرم، وبين الخلافة التي ترعى شأن الإنسان الطبيعي أيا كان انتماؤه أو ايمانه العام أو التفصيلي، وهذا يدخل اساسا في الدين بلحاظ تدرجه في نظام المقاصد الشرعية، ما يعني أن اختلاف الطبائع يسهم في تفسير الخلاف في الخلافة أو عليها، من دون أن يمس بالدور الحضاري للإنسان (الاستخلاف) وكرامته الأثيرة عند الله. وهذا يتيح أن نستكمل الدورة المعرفية التي لم يخترعها شريعتي ولكنه استأنفها، بالتمييز عموديا وافقيا بين الدين والسياسة، وبين الدين والدولة، بحيث يتحصل لدينا لائحتان من المعارف والسلوكيات. معارف وسلوكيات الاجتماع في الدين، ومعارف وسلوكيات الاختلاف في الدولة. ونبحث لهاتين اللائحتين عن مناطق وفضاءات ومفاتيح ومنهجيات وأبواب للتكامل، وعلى أساس أن الاختلاف شرط للتكامل، وأن التكامل مآل حضاري وتوحيدي للاختلاف، حتى لا يعم الخراب الدنيا، ولا يعود الواحد منا أو الجماعة على طمأنينة لمآلها في الآخرة.

وإلا فان الاستبداد هو في انتظار أي حراك اسلامي مسيّس، والاستبداد الديني أقسى، وإذا كان الاستبداد الديني مسوغا للاستبداد العلماني أو (الجهلاني) فان الاستبداد العلماني الجهلاني اياه، من شاه إيران الى صدام، ربما كان أقل فتكا بالدين وأهله من استبداد اهل الدين بالدين وأهله.

والاستبداد الذي يمتد من تفاصيل الحياة الى المعرفة بالدين والحياة، هو مصادرة واجتثاث للدين وللمعرفة به.

ان معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية، ولعل الحرية هي النصاب الأعلى لهذه المعرفة، تحققها وتتحقق بها.

في النهاية لسنا ملزمين بوضع الله خيارا إلهيا أو انسانيا في مقابل الانسان، ان في ذلك عدوانا معرفيا على الألوهية، بلحاظ الإطلاق الكامل في تعريفها ذاتا وصفات... والأنسنة، أي أنسنة المفاهيم الإلهية تعني عدم موضعتها، لأنها تصبح خلافية مفرقة بدل أن تكون مقامات وفاق جامعة للمختلف تحت سقفها ومعناها، كما أنه اعتداء على الانسان بوضعه في موضوع مصدره ومقصده (الله) أي تحويل المُغيّا إلى وسيلة، وتحول الوسيلة الى غاية، بمعنى ان تأليه الانسان هو الغاء لإنسانيته.

ان التوحيد يقتضي اعتدالا في الرؤيةّ تتيح معرفة أسباب وشروط التأله والأنسنة، وإذا ما نقلنا هذه المعادلة إلى التاريخ، الى السياسة والاجتماع، فإن دولة مدنية جامعة لمكونات مختلفة على نصاب التوحيد الحافظ للوحدة، ونصاب الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، هي التي من شأنها أن تحفظ لنا الدين والإنسان تحت ظل السماء المفصولة مفهوما عن الارض الموصولة مضمونا بهذه الأرض ومن عليها. بالدولة المدنية التي تأبى أن تحقق ذاتها في المس بمكونات الفرد والجماعة، والدين أولها، تحفظ للجماعات الدينية حقها في التعبير عن نفسها كمتحدات لا تنقض الدولة أو تصادرها، وهنا يتاح لنا التوفيق بين الفرد والجماعة، ونعيد إنتاج ديمقراطيتنا بعيدا عن إملاءات الشمولية الدينية أو المادية... وبعيدا عن العقل الذي يريد إنتاج الرأسمالية على موجب الإمبراطورية، وحقها في التعامل الإذعاني لها، من قبل الآخرين، بعدما انتجها سابقا على موجب الامبريالية والحرب الباردة.

الديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل

المواطنة بما هي تكييف وتكيف للأفراد الذين تتكون منهم المجتمعات والجماعات في الوطن الواحد وظل الدولة الجامعة، هي النصاب الضامن لنظام العلائق الإنساني الذي يدخل في مقاصد الشريعة، بل ربما كان محورها أو عمودها الفقري، حسب أصولنا المؤسسة وحراكنا التاريخي والحضاري المعياري، أي الذي تشكل

المسألة الأخلاقية حجر الزاوية في عمارته «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، و«لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم أكلهم، فهم صنفان، اما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق». وإذا ما كانت المحبة شرطا للدين والعدل «وهل الدين إلا الحب؟»، كما يقول الامام الصادق، فإن العدل لا يمكن أن يكون إلا ثمرة للمحبة، والمحبة في الله تتسع لجميع عيال الله... وإلا فلن تكون ولن يكون عدل، والديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل كذلك.

وهذه البنية الفوقية، المواطنة، تتنزل، أي تتجوهر أو تتجلى، أو تتجسد في الديمقراطية، كشكل شبه حصري ومفتوح على التعديل والتطوير، واذن تمسي الديمقراطية هي آلية للارتقاء الفردي والجمعي الى المواطنة، وفي اطار المواطنة على مقتضى الديمقراطية، يتراجع الخوف على الجماعات المكونة، بلحاظ تمايزاتها الثقافية، أي يكف الآخر عن أن يكون استفزازا للهوية المحفوظة بالحرية. هل هذا استبعاد للبعد الإلهي من التشكل السياسي؟ ان الاستخلاف لا يمكن أن يقوم على المطابقة بين المستخلِف والمستخلَف «بالكسر ثم الفتح» فكيف إذا ما كان المستخلِف «بالكسر» خالقا منزها، وكان المستخلَف «بالفتح» مخلوقا عجولا جزوعا هلوعا؟ أي أنه مزود بصمامات أمان ضد الطغيان، إذا ما استقامت الأمور بينه وبين الله على التقوى والقيام بالأمانة... ولعل الديمقراطية هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلَف أن يكدح إلى المستخلِف ليلاقيه على موجب الحرية.. وموجب أن ابن آدم الخطاء مكلف شرعا بالعدالة، أي الحرية، وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد.

الدولة تنتج الدين على منطقها لا منطقه

هل نريد ثقافة أو دينا تنتجه الدولة، أو تعيد إنتاجها على موجبات مزاجها وحاجاتها التي قد تكون مشروعة وغير مشروعة؟ والدولة الدينية تنتج الدين قطعا، ولكن على أساس أنها دولة وليس على أساس أنها دين، ولا تختلف الدولة العلمانية عن الدولة الدينية في ذلك، وان كانت العلمانية في الدولة تنتج الدين سلبيا، أي ضد

الدين، فإن ذلك يربي النزوع الى إعادة إنتاج المضادات الحيوية وبشكل عصبي وايديولوجي مغلق مشدود إلى العنف، والدين الذي ينتج الدولة تعود الدولة لتنتجه على منطقها لا منطقه، لأنهما اثنان. ولا عيب في هذه الثنائية، بل العيب في توهم الواحدية، التي تؤدي عمليا إلى الغاء الدولة بالدين، وإلغاء الدين بالدولة.

ان الثقافة والدين «بمعناه المعرفي المتجدد والحياتي لا بمعناه التأسيسي» من إنتاج المجتمع، والدولة الديمقراطية، بما هي ضامن للحريات تحت سقف القانون، يمكنها ان تحمي عملية انتاج الدين والثقافة، من أي عدوان عليهما، أو تشويههما، أو الخلط العشوائي المتعسف بينهما، والحرية هي ضمانة عدم العدوان أو التشوية، لأنهما يأتيان من جهة الجماعات العصية العصامية التي تريد انتاج الدين على مقاسها (المتبدل) لتعطل الحرية في داخلها وحولها، أي ان الديمقراطية تحمي الناس والمواطنين المؤمنين من عملية اعادة إنتاج الدين على حسابها لا لحسابهم، بشرط الحرية، أو شرط الحريات التي ينحصر نظامها الضامن لاستمرارها وحيويتها بالديمقراطية. في مقابل أي كم من الحريات لا ناظم له، فيتحول الى فوضى تمهد لتأسيس استبداد مركزي أو استبدادات طرفية يلغي بعضها بعضا بالعنف الدوري، المباشر، أي المادي، وغير المباشر، المعنوي، أي التهميش أو التكفير.

تجاذبات العلاقة بين الإسلام والليبرالية

مصطفى ملكيان

(١) الليبرالية (Liberalism)

مفردة تستخدم في صعد متعددة، كالاخلاق والسياسة والإلهيات والاقتصاد، ومعناها أحلك وأعتم من أن يجعل تعريفها الدقيق عملية سهلة.

لكننا سنشير فيما يلي باختصار، ونرجو أن لا يكون اختصارا مخلا، إلى الليبرالية الأخلاقية، والسياسية، واللاهوتية أو الدينية، ليتاح بعد ايضاح مفهوم كل واحدة من هذه الانماط الليبرالية، الالماع إلى ملابسات علاقتها بالإسلام.

(١ـ١) الليبرالية الاخلاقية

على صعيد الاخلاق، يمكن القول ان الليبرالية تقف على الضد من تصنيم القانون أو الشرع (Legalism)، وكذلك من التزمت والتشدد في السلوك (Ngorism)، فالليبرالية أكثر مرونة ولينا من هذين المنحيين الاخلاقيين.

(١ ـ ١ ـ ١) تصنيم القانون أو تصنيم الشرع، هو تلك الاخلاق التي يحلو لها أن تحدد قاعدة توصي بها لكل الاوضاع والاحوال المتصورة التي تكتنف خيارا اخلاقيا. أو انها ذلك المزاج الذي يتبع في كل الاوضاع والاحوال، ما يخاله قاعدة فريدة. وعلى

أرض الواقع، سنت بعض النظم الاخلاقية قواعد سلوكية في غاية الاسهاب والتفصيل، يعد مجرد حفظها أو استذكارها عملية في منتهى الصعوبة والإجهاد، ناهيك عن العمل بها ومراعاتها. ومع هذا فقد ابدت هذه النظم الاخلاقية، على مستوى التطبيق، الكثير من المرونة بحسب الاحوال المختلفة. أيا كان يتغافل تصنيم القانون عن المقتضيات الاخلاقية الواقعية (Factual) الاوسع مضفيا على ألفاظ القانون والشرع، وظواهرهما ومؤسساتهما قداسة مفرطة. ذكرنا أن تصنيم القانون يطلق على نمط من الاخلاق، وعلى شكل من اشكال المزاج. وإذا جاز لنا التقييم، قلنا انه ربما كان مزاج تصنيم القانون أخطر بكثير من اخلاق تصنيم القانون، أو النظام الاخلاقي الذي يصنّم القانون.

(١ـ ١ـ ٢) التزمت السلوكي، والذي يمكن تسميته (اصالة الاحتياط) Tutorism يطلق في الاخلاق واللاهوت الاخلاقي، على نظام يؤكد على الخيار الاقرب إلى الاحتياط في كل حالات الشك. وبكلمة ثانية، حينما نشك، يجب ان نتبع القانون، ولا نأخذ بنظر الاعتبار احتمالات ان لا يكون القانون في هذه الحالة مطلقا. والاستثناء الوحيد هو حينما نتيقن من عدم اطلاق القانون، ولا يساورنا أي شك في ذلك. بيد ان حصيلة هذا الرأي لن تكون سوى عدم الخروج على القانون اطلاقا، الاّ إذا ايقنّا بزوال ذلك القانون، أو انه يفتقد القابلية للاطلاق. مثل هذا النظام الاخلاقي المتشدد يستهوي المتزمتين واصحاب الضمائر الحساسة دائما. وثغرته الرئيسة انه يشيع التحجر والجمود، ويحول دون العمل والحركة، لأننا إنْ لم يكن مسموحا لنا العمل الا حينما نتيقن ان عملنا هذا مشروع ومطابق للقانون، أي الاّ عندما تزول شكوكنا وظنوننا مهما كانت بسيطة، فالواقع اننا نادرا ما سنعمل أو نبادر إلى حركة أو نشاط، وهذا لا يعني سوى التقاعس عن الواجب.

(١ ـ ١ ـ ٣) على هذا النحو تتخذ الليبرالية تعريفا سلبيا، فالنظام الاخلاقي هو:

أولا: ما لا يرى لكل الاوضاع والاحوال الممكنة قاعدة اخلاقية صارمة محددة، بل يعتقد أن الكثير من الأمور والحالات تقع في «منطقة الفراغ».

وثانيا: لا يرى اننا يجب ان نتبع القانون الاخلاقي دائما، الاّ إذا أيقنّا يقينا جازما بزوال القانون أو فقدانه قابليته للاطلاق.

(١ـ٢) الليبرالية السياسية

تنحاز الليبرالية سياسيا إلى:

أ ـ تغييرات تحصل وفق نظام وترتيب معين (بعيدا عن الثورات والاضطرابات).

ب ـ تقليص، أو إذا أمكن إلغاء الامتيازات والفوارق التقليدية.

ج ـ توسيع نطاق الفرص والامكانات.

وبتعبير آخر، الليبرالية:

أ ـ ترحب بالتغيير، لكنها ترفض التحولات الفجائية الثورية، والتعسفية طبعا.

ب ـ تنادي بتقليص أو محو الامتيازات القائمة على العنصر واللون أو الجنس، أو الحرية والرق، أو اللغة، أو القومية والانتماء، أو الوضع الاجتماعي الموروث، أو الفقر والغنى، أو الديانة والمذهب، أو الرأي والعقيدة.

ج ـ تؤمن بتوزيع الفرص والامكانات، بين كل المواطنين بالتساوي، وأهمها حق التمتع بشتى ألوان الحريات الفردية والاجتماعية.

المبادئ الثلاثة اعلاه، كلها مبادئ معيارية (Normative) وقيمية (Evaluative) ترتكز إلى ثلاث قواعد مفتاحية، بعضها معيارية قيمية، وبعضها واقعية وصفية (Factual) وهي:

أ ـ كانت البشرية ولا تزال وستبقى، في تطور مستمر.

ب ـ الانسان ذو طبيعة خيّرة طيبة.

ج ـ الانسان حر يمتلك نفسه. وتمتاز هذه القاعدة الثالثة بأهمية أكبر، فالليبرالية بوصفها فلسفة سياسية، ترى الاصالة للفرد، أي تؤكد أن له حقوقه الذاتية، التي يتوجب أن تقتصر أنشطة السلطة على صيانتها. وهذه الحقوق، وهي في الواقع حقوق الفرد حيال السلطة، وتقابل واجبات السلطة حيال الفرد، تضم فيما تضمه حرية التعبير عن الرأي، وحرية السلوك، والتحرر من القيود والاكراه الديني والمذهبي والايديولوجي.

(١ـ٣) الليبرالية الدينية

في الالهيات، تقابل الليبرالية الارثوذكسية (Orthodoxy) المتزمتة المتحجرة. وتميل

إلى تحطيم التزمت والجمود الذي تتسم به النظم الفكرية القديمة، التي انبثقت وترعرعت في تربة الثقافة الدينية، تحاول في الوقت ذاته الحفاظ على حقائق الدين الاصلية، واعادة طرحها بتعابير ومفاهيم أخرى في اطار النظم الفكرية الجديدة. ولهذه الليبرالية قبليتان اساسيتان، تقول الاولى ان حقائق الدين الاصلية لا تقترن اقترانا ضروريا بأي نمط ثقافي دون غيره، ولا ترتبط به ارتباطا مصيريا محتّما، لذلك تبقى على نفس متانتها ومفعولها بالنسبة للانسان المعاصر، كما كانت بالنسبة للانسان السابق. وتشدد القبلية الثانية على ان النظم الفكرية الدينية القديمة، وبسبب خضوعها لتأثيرات العلوم والمعارف البشرية السالفة، أي لأنها تعكس فهم السلف للحقائق الدينية، فإنها لن تكون مفهومة أو مستساغة من قبل الانسان المعاصر. ولأجل ان تغدو الحقائق الدينية في نظر الانسان الحديث مفهومة مستساغة، ويكون لها اسهامها وحضورها في سوحه الذهنية والوجدانية، يتعيّن ان تقطع حبل وصلها عن العلوم والمعارف والمناهج والرؤى التي اعتمدها الماضون.

وقد اضحت الليبرالية الدينية بتلك النية والغاية وبهاتين القبليتين، تيارا فكريا دينيا يركز خصوصا على البعد الاخلاقي للدين. بمعنى اننا لو لخّصنا احكام الدين وتعاليمه في العقائد والعبادات والاخلاق، امكن القول ان المائز الرئيس بين الليبرالية الدينية والارثوذكسية، هو ان الاخيرة تشدد على العقائد (وهي بزعمها القضايا المعبرة عن مضمون الدين، والاقرار بها هو الشرط اللازم، أو اللازم والكافي للفلاح والسعادة الخالدة) ثم على العبادات، تليها الاخلاق. بينما تصب الليبرالية الدينية جل اهتمامها على الاخلاق، ثم العقائد، ثم العبادات، أي انها تهبط بأهمية التعاليم النظرية الجزمية للدين إلى أدنى مستوياتها الممكنة، بل ترى تكاثف وظهور بعض التعاليم الدينية الجزمية التي يعد الاقرار اللساني أو الايمان القلبي بها شرط النجاة والفلاح، ضربا من تحريف حقيقة الدين.

(١ ـ ٤) إذا غضضنا الطرف عن بعض التباينات الفرعية الصغيرة التي تمايز بين الليبراليين الاخلاقيين، وكذلك عن بعض التفاوتات الجزئية بين الليبراليين السياسيين، وايضا عن الاختلافات الطفيفة الفاصلة بين الليبراليين الدينيين، وكذا عن التمايز بين هذه المعاني الثلاثة من الليبرالية، ربما تسنى القول ان مكوّنات مفهوم الليبرالية بالمعنى الاعم، هي:

أ ـ سعة الصدر، تقبّل التغيير.

ب ـ التركيز على ان يكون التغيير وفق نظام وسياق سلمي تدريجي.

ج ـ احترام حرية الفرد وقيمته، بلا أي تمييز بين انسان وآخر.

هذه المكونات الثلاثة، التي ربما كانت الثالثة أهمها، تمثل العناصر الخالدة للثقافة الليبرالية. وقد اقترح بعض المفكرين نظير ياسبرز (Jaspers) وفيدلر (Vidler) اطلاق لفظ (Liberality) الذي يعني «التحرر» تقريبا، على عناصر من الليبرالية لا تزال تحتفظ بقيمتها واعتبارها. وإذا جارينا هذا الاقتراح، اخال ان بوسعنا اطلاق كلمة «التحرر» على المكونات الثلاثة اعلاه.

(٢) معاني الإسلام

الإسلام، هو تارة النصوص الدينية والمذهبية المقدسة للمسلمين، اي انه مجموع القرآن والاحاديث الصحيحة (وسوف نسمّيه هنا الإسلام الاول). وتارة يعد الإسلام مجموعة الشروح والتفاسير والتبيينات والدفاعات الخاصة بالقرآن والاحاديث الصحيحة، أي ان الإسلام هو نتاجات المتكلمين وعلماء الاخلاق والفقهاء والفلاسفة والعرفاء وغيرهم من علماء الثقافة الإسلامية (الإسلام الثاني). واحيانا يعرّف الإسلام بوصفه جملة الممارسات التي صدرت عن المسلمين طوال التاريخ، علاوة على الآثار والنتائج المترتبة على هذه الافعال (الإسلام الثالث). لن أتطرق في هذا المقال الاّ للاسلام الثاني، أي للقراءات والافكار التي صاغها علماء الدين للاسلام الاول.

كل هذه القراءات والفهوم، يمكن تلخيصها في وقتنا الراهن بثلاثة تيارات كبرى: الإسلام الاصولي (Fundamentalist)، والإسلام الحداثي (Modernist)، والإسلام التقليدي (Traditionalist).[1]

(٢ـ١) الإسلام الاصولي

ونموذجه الوهابية والسلفية، ومن خصائصه:

---

(1) See Nasr, Seyyed Hossein, The Need for a Sacred Science, (Albany: SUNY,1993). PP.138 – 140.

أ ـ إذا قال بحجية وقيمة للعقل البرهاني (Reason)، فليس ذلك الاّ لاكتشاف واستنباط الحقائق من ثنايا الكتاب والسنة، فالعقل، بصرف النظر عن هذا الدور الوظيفي، ليس مصدرا بجانب المصدرين السابقين، الكتاب والسنة. والإسلام الاصولي من هذه الناحية ذو نزعة نصوصية حرفية مركزة.

ب ـ يشدد الإسلام الاصولي على ظواهر الإسلام (Letter) لا على روحه (Spirit).

ج ـ هو اسلام شرعوي، يرى الدين قبل كل شيء عملا باحكام الشريعة والفقه، ويعتقد ان هذه الاحكام لا تقبل التغيير أو التعديل.

د ـ وعلى هذا فهو يعمل جهده لاعادة تاسيس مجتمعات يشيع فيها الفقه بأكمل وجه وأتمه.

هـ ـ وبما ان من الصعب بل المستحيل تأسيس مثل هذه المجتمعات مع وجود حكومات غير دينية (Secular) وغير قيمية (Valua Neutral) لا تنحاز لأي من التصورات المختلفة بشأن الحياة الكريمة الجيدة، فالإسلام الاصولي يعارض كل هذه الاشكال من السلطة، ويعمل لاسقاطها واقامة انظمة حكم تعمل بالفقه.

و ـ وهو لا يؤمن بالتعددية (Plularism) الدينية.

ز ـ ولا ينسجم أيضا مع التعددية السياسية.

ح ـ ويؤكد ان الدين يلبي كافة احتياجات الانسانية، سواء كانت مادية دنيوية، أو معنوية، أو اخروية.

ط ـ ولذلك يعتقد ان قيام حكومة دينية بوسعه تحقيق جنة ارضية.

ي ـ يعارض الثقافة الغربية الحداثية (كالفلسفة، والقيم الاخلاقية، والحقوقية، والجمالية الغربية)، بل والحضارة الغربية المعاصرة احيانا (أي العلوم التجريبية، والتقنية، ونمط الحياة المتمخض عنها)، لأنه يراها جميعا غير منسجمة مع الإسلام المحدد برمته تقريبا في الشريعة والفقه. أو يخال ان الغرب هو مصدر كل معضلات العالم الإسلامي، حيث تسبب خلال القرنين الاخيرين، إن بسلطويته (Imperialism) واستعماريته، وإنْ بغزوه الثقافي، في تخلف المجتمعات الإسلامية واضعافها، بدرجات تتفاوت من مجتمع لآخر.

(٢-٢) الإسلام الحداثي

ويمثله رموز من قبيل السيد أحمد خان الهندي، ومحمد عبده المصري، وضياء غوغالب التركي، والسيد جمال الدين الافغاني. وهو يتسم بما يلي:

أ ـ لا يرى العقل البرهاني اداة لاكتشاف واستخلاص حقائق الكتاب والسنة وحسب، بل يعده مصدرا إلى جانب ذلكم المصدرين. والأهم من ذلك، يحاول الاستعانة بالعقل لاثبات حجية الكتاب والسنة. مضافا إلى ذلك، يتوخى عبر تشخيص غايات الاحكام والتعاليم الدينية والمذهبية، سلخ الالتزام بها عن مجرد الحالة التعبدية، وتكريسها كأمور عقلانية منطقية. فما ان يتبدى له ادنى تعارض بين ظواهر الآيات والروايات، وبين المعطيات العقلية، حتى يعدل عن ظواهر النصوص الدينية ليتأولها وينتزع منها معاني جديدة. لذلك فهو اسلام عقلاني، ومتحرر الفكر، ومجانب للتعبد قدر المستطاع.

ب ـ يؤكد على روح الرسالة الإسلامية، لا على ظواهرها.

ج ـ يرى التدين في ان يعيش الانسان حياة اخلاقية قبل كل شيء. والاخلاق المرادة هنا اخلاق خاصة بهذا العالم، وهي إلى ذلك اخلاق انسانية، ووجدانية (Sentimental) واقصد بالاخلاق الوجدانية تلك التي يتحدد فيها الحسن من السيئ، والصواب من الخطأ بحسب ما يوجدانه من لذة أو ألم.

د ـ لا يرى احكام الشريعة والفقه غير قابلة للتغيير، بل يعتبر معظمها من صنع الزمان والمكان والظروف والاحوال الاجتماعية والثقافية في المجتمع العربي قبل اربعة عشر قرنا، لذا فالجمود عليها من شأنه الابتعاد عن روح الرسالة العالمية الخالدة للدين الإسلامي. وبهذا فهو غير مهموم اطلاقا ببناء مجتمع تطبق فيه احكام الشريعة بحذافيرها، كما كانت تطبق قبل ١٤٠٠ سنة، انما يصب جل اهتمامه وجهده على عقلنة الاحكام الشرعية وتقريبها من حقوق الانسان والاخلاق العالمية التي يفهمها الانسان المعاصر ويتفهّمها.

هـ ـ ومن هنا فهو لا يسعى لاقامة حكومات شرعوية فقهية، ويرى ان المجتمع الديني ممكن حتى في ظل حكومة غير دينية (Secular)، وغير الدينية هنا لا يعني انها مناهضة للدين. ولهذا فإن افتراق السياسة عن الدين، وتخفف الدين من السياسة متاح

بلا جدال، بل ومحبذ أحيانا.

و ـ يعتقد بالتعددية الدينية.

ز ـ يرحب بالتعددية السياسية ايضا.

ح ـ يميل إلى ان الدين يلبي الحاجات الدنيوية المعنوية، والحاجات الاخروية للانسان.

ط ـ لا يؤمن بأن اقامة حكومة دينية وبناء مجتمع ديني، يؤدي ضرورة إلى الرفاه المادي.

ي ـ يدافع عن حضارة الغرب الحديثة، وعن ثقافته في الكثير من المواطن، ويراهما موفقتين في تلبية الحاجات الدنيوية المادية، التي لا يكفلها الدين للانسان، أو انه يرى عدو العالم الإسلامي محليا ذاتيا، اكثر منه خارجيا وافدا. صحيح ان الغربيين كانت لهم نزعاتهم السلطوية والاستعمارية، ولكن صحيح ايضا ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

(٢ـ٣) الإسلام التقليدي

وابرز الناطقين باسمه في القرن العشرين رينيه غينون (Rene Guenon) وفريتيوف شوان (Frithjof Schuon) وتيتوس بوركهارت (Titus Burckhardt) ومارتين لينغز (Martin Lings) وحسين نصر، وجي ايتون (Gai Eaton)، ويتسم بما يلي:

أ ـ يرى هذا الإسلام ان العقل البرهاني مجرد وسيلة لاكتشاف واستخراج حقائق الكتاب والسنة، ولا يعد مصدرا إلى جانب الكتاب والسنة، فالمصدرية في فهمه للعقل الشهودي وحسب (Intellect)، وهو العقل الذي يدعم حجية الدين واعتباره. وإذا بادر هذا الإسلام لتأويل الكتاب والسنة فإنما يفعل ذلك بحكم العقل الشهودي في معظم الاحيان، وليس بمقتضى العقل البرهاني. لذا فهو ليس بالإسلام العقلاني (Rationalist) المتحرر فكريا، والمتهرب من التعبد.

ب ـ يؤكد شأنه شأن الإسلام الحداثي على روح الرسالة الإسلامية، لا على ظواهرها.

ج ـ انه اسلام تجريبي يرى التدين نوعا من السير والسلوك الباطني المعنوي. أما

العمل الدقيق بأحكام الشريعة فيمثل الشرط اللازم للتدين، وليس الشرط الكافي. أي انه لا يعتبر الفقه هدفا نهائيا للاسلام، وإنما أداة لا محيص من التوسل بها واستخدامها، وهكذا فهو ينحو باللائمة على من يعدون الفقه غاية بدل ان يعتبروه وسيلة، وايضا على من ينكرون انه وسيلة لا بد منها.

د ـ لا يحمل هموم بناء مجتمع شرعوي مطبق لاحكام الإسلام، إنما يسعى لاشاعة ضرب من الاخلاق بين عموم الناس، ترتكز على فكرة «لا ترض لغيرك ما لا ترضاه لنفسك»، وعلى التساهل والمروءة والتسامح مع الآخرين، والتشدد والتزمت مع الذات. ويحاول في الوقت نفسه، على مستوى النخبة والخواص، تقريب النزعة المعنوية المتعالية إلى التحقق الفعلي.

هـ ـ وبالتالي فهو كالإسلام الحداثي، غير ساخط على فصل الدين عن السياسة، ولا يرى الحكومات غير الدينية ذات أثر كبير في صد الفرد والمجتمع عن السمو والتعالي.

و ـ ينحاز كالإسلام الحداثي إلى التعددية الدينية.

ز ـ يرحب بالتعددية السياسية.

ح ـ يرى ان الدين لا يلبي للانسان سوى حاجاته المعنوية.

ط ـ لا يعتقد اطلاقا ان الدين يعد بتحقيق جنة على الأرض، بل يجنح إلى خلاف هذا المعنى.

ي ـ يشاكل الإسلام الاصولي في النفور من الثقافة الغربية، بل وحتى الحضارة الغربية الحديثة، ويركن إلى انها ثمرة حقبة ظلامية، وحصيلة نأي الانسان عن اصوله وفطرته المعنوية. ويشدد على انها حضارة وثقافة ذات ماهية غير معنوية مضادة للدين. لكنه يقرر كالإسلام الحداثي، ان المسلمين هم الملومون قبل الغربيين والاجانب، على تخلّفهم وتردي احوالهم.

(٣) العلاقة بين الإسلام والليبرالية

والآن، ننتقل إلى مطارحات جد موجزة حول طبيعة العلاقة بين الليبرالية والإسلام.

(٣ ـ ١) واضح ان الإسلام الاصولي لا يوافق الليبرالية الاخلاقية، ولا الليبرالية السياسية ولا الدينية.

(٣ ـ٢) ولا مراء أيضا في ان الإسلام الحداثي يتلاءم مع الليبرالية الاخلاقية، والسياسية، والدينية. والحق، رغم ان للحداثة صورا واشكالا عديدة غير الليبرالية، فإن انصار الإسلام الحداثي اليوم، وفي شتى اصقاع العالم الإسلامي، يميلون غالبا إلى المنحى الليبرالي.

(٣ ـ ٣) أما الإسلام التقليدي، فيوافق الليبرالية الاخلاقية، ويعارض الليبرالية الدينية، ويتخذ موقفا «بين بين» من الليبرالية السياسية. فهذه القراءة الإسلامية، تُعنى بتغيير واصلاح بواطن الافراد، قبل ان تكون مهمومة بتغيير واصلاح المرتكزات السياسية في المجتمع. وتتجانس مع الليبرالية في مساعيها للقضاء على التمييز بين البشر، لكنها تتناشز معها في فهمها للحرية، كما ان وعي حقوق الانسان في الإسلام التقليدي لا ينسجم تمام الانسجام مع الوعي الليبرالي، فهو خلافا لليبرالية، لا يركن إلى كون الانسانية تسير في تقدم وازدهار مستمرين، بل على العكس يميل إلى انها في تراجع روحي ومعنوي مُنيت به البشرية. على انه يستعيض بفكرة «الامل» عن فكرة «التقدم»، ويرى طبيعة الانسان خيرة مباركة، وانها نفحة من نفحات الخالق. ومع ذلك لا يجاري الليبرالية فيما تجنح اليه من اصالة الفرد.

(٤) وأخيرا

النتيجة النهائية هي؛ من غير المتاح القول ان الإسلام يعارض الليبرالية على نحو الاطلاق، وان الليبرالية الإسلامية أو الإسلام الليبرالي مفاهيم متهافتة العناصر (Paradoxical). ولكن يتسنى القول طبعا ان احدى قراءات الإسلام، وهي القراءة الاصولية، لا تتسق والليبرالية. أما أية هذه القراءات الإسلامية الثلاث أمتن عودا وارسخ برهانا، واصلب كيانا حيال النقود؟ فقضية اخرى بعيدة الأغوار، لا يتسع لها هذا المقام. وأشير عجالة هنا إلى أنني ارى الإسلام الاصولي أهش قراءات الإسلام قبالة النقود والمؤاخذات.

التعددية السياسية

إرث الماضي ورهان المستقبل

ابراهيم العبادي*

لم تكن التعددية السياسية مصطلحا ومفهوما من إبداعات المجال الحضاري الإسلامي، وهي شأنها شأن المفاهيم والمصطلحات العديدة الوافدة، من نواتج الدائرة الحضارية الغربية، لكنها اليوم غدت من أساسيات الفكر السياسي الحديث الذي تنادي به تيارات سياسية عديدة في منطقتنا، والتي قد تختلف حول العديد من المفاهيم والآليات السياسية، لكنها لن تختلف ـ بإرادة مخلصة أو رغبة في الاستقطاب الجماهيري ـ في ترديد مفهوم التعددية السياسية، كشعار جذاب ضمن مفردات خطابها السياسي.

والتعددية السياسية هي انعكاس واع لاختلاف المصالح والأفكاروالأيديولوجيات، والانتماءات المذهبية والعرقية، وتباين التعبيرات الدينية، وتضارب التوجهات لدى الجماعات المختلفة.

إن أساس الاعتراف بالتعددية السياسية هو الاعتقاد بحقوق جميع الأفراد، بممارسة

---

* كاتب عراقي مقيم في السويد.

حرية التجمع، وتأسيس الأحزاب والجماعات، والتعبير عن الآراء والأفكار، والمناداة بالمصالح والأهداف، في إطار السعي لتحقيق تلك الأهداف، من خلال المشاركة بالسلطة، والمساهمة في صنع القرار، والدفاع عن الحقوق السياسية والطبيعية، عبر المعارضة المشروعة المقننة، والمعترف بها سياسيا ودستوريا.

ثمة تماهٍ حقيقي بين ممارسة حق التعددية السياسية، وتوفر المناخ السياسي الملائم، الذي يوفر الضمانات الدستورية الكافية لممارسة مختلف الجماعات والقوى السياسية والمهنية لهذا الحق.

وقد انفرد النظام الديمقراطي إلى حد كبير، ولاسيما وفق المذهب الليبرالي، في كونه النموذج الأكثر احتضانا للتعددية السياسية،[١] لتجد تعبيراتها الواقعية في ظلاله، وأن كانت مسيرة المجتمع البشري الراهنة تتجه في معظمها لانتهاج هذا النهج، بعد أن كرست التجربة التاريخية نتائج حالكة السواد في المضمار المضاد للتعددية، فالأنظمة الدكتاتورية بمسمياتها القديمة والحديثة، وسياسات الاستبداد والإقصاء، كرست القناعة بأن بديل التعددية السياسية المشروع والمقنن هو العنف السياسي، والفكر السري، والحروب الأهلية، والصراعات الأثنية والعرقية، والطائفية، والنتيجة الحتمية للواحدية والشمولية هو هشاشة البنية السياسية والاجتماعية، والإخفاق الاقتصادي، أو الفاشية والعنصرية، وبالنتيجة الانتحار والدمار.

وبصرف النظر عن الجدل الأيديولوجي، فإن التاريخ البشري في تجلياته الإيجابية والسلبية، كان انعكاسا لحركة الصراع بين الجماعات المختلفة[٢]، وبالتالي فإن التعددية بداهة هي تعبير عن إدراك هذه الجماعات لمصالحها، ورغباتها وأهدافها، ومثلها العليا، ورسالاتها التبشيرية، وهوياتها الحضارية، وتمايزاتها المختلفة.

وبهذا المعنى فإن التعددية ولدت قبل الوعي بها، وهي موجود قديم قدم الإنسانية نفسها، ولم تكن ظاهرة نقيضة للرسالات التوحيدية بل العكس، فإن هذه الرسالات جاءت لتقنن ظاهرة الاختلاف، وتباعد المصالح، وتصعيدها إلى سباق خلاف وتنافس إيجابي، وتدافع سلمي، لتحريك عجلة التاريخ، وتخليق الإبداع.

إن البراهين الدينية، ودلالات الآيات القرآنية، تشيد بالتنوع، وتقر بالتباين، وتعترف

بالاختلاف، وتراه ظاهرة طبيعية، طالما أن البشر يختلفون في أفهامهم ومدركاتهم العقلية ووعيهم للمصالح، وينجذبون بدرجات مختلفة للأفكار والرسالات والمذاهب، وتؤثر فيهم العادات والتقاليد، وتترك عليهم البيئات الطبيعية تأثيرات مختلفة.

كما ان قرب الناس وتباعدهم عن إدراك الحق والواقع، هو ما يجعلهم يختلفون أيضا، وقد يتصارعون ويتحاربون، فيسعى كل فريق لفرض إرادته على الآخر، بل قد يسعى لإقصاء هذا الآخر المختلف وتدميره، مما قد ينشأ عن ذلك فعل المداولة، حيث يداول الله الغلبة بين الناس، محقين ومبطلين، وتلك هي سنة من سنن التاريخ والاجتماع.

وإذا كان الفكر الإنساني قد توصل إلى تقنين الاختلاف، كيما يتم تفريغه بشكل سلمي عبر التوافق والحوار، فإن الاعتراف بالتعددية الدينية والسياسية هي من إنجازات القرن الأخير، وهي على الصعيد السياسي ثمرة التجربة الديمقراطية، دون أن يعني ذلك عدم احتواء النماذج الحضارية الأخرى على تجارب ناجحة في فترات زمنية، لكن التعددية السياسية مدينة في واقعها الراهن للنموذج الغربي، الذي نجح في تكريس التعددية السياسية كمنهج مقبول، لحل التعارضات المختلفة بين مكونات مجتمعاته السياسية، وبدا هذا المنهج جذابا ومغريا للآخرين، وأداة ضاغطة ضد النظم الشمولية والاستبدادية، وسبيلا لمواجهة التعسف، واستلاب حقوق الآخر، وهي الآن شعار عالمي، لا يخشى منه إلا الخائفون على سلطاتهم التي استلبوها من تجريد الآخر المختلف من حقوقه ومصالحه.

إن أصل التعدد يقوم على أساس الحرية والمساواة، ومثلما يرفض المرء التنازل عن حريته وحقوقه، ويطلب العدل لنفسه، وينشد المساواة مع غيره، فإن أصل التعدد سيكون ظاهرة طبيعية، لأن الناس مختلفين، ولن يكون ميسورا إرساء الشرعية السياسية المستقرة إلا إذا استطاع النظام السياسي أن يحترم حقوق مواطنيه، بلا تمييز بين الطبقات الاجتماعية، والفئات الدينية، والجماعات الأثنية، ولا يمارس التفرقة بين أقلية وأكثرية، ولا ينتقص من حقوق الجماعات المختلفة في ممارسة حقها المشروع بالتساوي.

لسنا أمام تجريد نظري، يستدعي نظرية المثل الأفلاطونية، وينشد المدينة الفاضلة، بيد أن واقع الحال يشي بأن ثمة استغراق ضروري لتبيئة مفهوم التعددية السياسية، وتكييفه عمليا، لأن المجال العربي الإسلامي ظل واحدا من أضعف الدوائر الجغرافية الحضارية في بناء نموذج الدولة السليمة المعافاة، وفي توفير الحياة الحرة الكريمة لمواطنيه، وفي الظفر بجملة من البرامج العملية والحلول للتحديات العملية التي تواجهه.

وسيظل الفكر السياسي، والثقافة السياسية عندنا، تعاني من مشكلات خطيرة لا تمد الواقع بحلول عملية، طالما استمر الاستغراق والانعزال في دائرة الخصوصية الإسلامية، بلا اجتهاد أو تجديد، والنظر الى تجارب الآخرين كهرطقة مرفوضة، تتعارض مع فقهنا ودیننا وتراثنا، وطالما استمر التعامل مع التجربة التاريخية الإسلامية بمنأى عن الوعي النقدي، مثلما يبدو منهج القطيعة مع التاريخ والقفز على مؤثراته في ثقافتنا وفكرنا السياسي بمثابة هروب من إرث ثقيل لا يزال ماثلا في وعي ولاوعي شعوبنا.

إن واقعنا الراهن هو انعكاس للتجربة التاريخية التي ظلت ترفض القبول بالتعددية في المجال السياسي، فيما قبلها الاجتماع الإسلامي في المجال الفقهي ـ المذهبي، واستوعبها في تجلياتها الأخرى في إطار الأمة الواحدة، وإن اختلفت الدول، وتعددت الفرق، وتنوعت الأحزاب، والمدارس الكلامية والفلسفية واللغوية والتفسيرية والأدبية.

وإن حضور الماضي في العقل السياسي الحاضر، وفي المخيال الاجتماعي، وهو يتطلع نحو المستقبل، ويحلم بتجاوز الإشكاليات العديدة التي يزدحم بها الحاضر الكئيب، كرس ثقافة سياسية، ولنقل لاشعور سياسي رافض للآخر المختلف، رغم الاشتراك في الانتماء إلى الوطن والأمة، وأذكى صراعا خفيا ومعلنا بين الجماعات المكونة للمجتمع الأهلي، لم تستطع شعارات الحداثة والتقدم أن تلغيه، بل إن الأحزاب الطليعية التقدمية تركت في الذاكرة العربية على وجه الخصوص تجارب موغلة في النكوص إلى قيم الطائفية والقبلية والجهوية، واخفق خطاب الأحزاب القومية والتحديثية والوحدوية في أن يفلت من شراك تلك القيم[٣]، فيما لم يفلح خطاب القوى الوحدوية الإسلامية من إدماج المختلف المذهبي والقومي في بلدان

التنوع القومي والطائفي في بنيتها، فغدت كل طائفة لها تيارها الإسلامي ورموزها الإسلامية المتفردة!

لا مناص من نقد الماضي في تجربته السياسية المفعمة بالصراعات، وفي نقد مفاهيمه السياسية التي كانت تشرعن لكل أشكال العنف والاضطهاد، رغم سماحة الإسلام وعلو قيمه. كما لا مناص من نقد التجربة الراهنة التي قادتها قوى عسكرية ومدنية، وحدوية وانعزالية، طائفية وقبلية، لتحرير الإنسان المعاصر في منطقتنا، من المفاهيم الأيديولوجية، والممارسات السلطوية القهرية، والسلوكيات الاقصائية التدميرية، ليكون جماع التجارب التأسيس لفكر سياسي جديد، يكون الانحياز فيه للانسان وحقوقه، ولقيم التعدد والتنوع في إطار الجماعة الوطنية، ولتنشئة ثقافة سياسية يتعود فيها الفرد على أن يحترم الآخر وحقوقه ويدافع عنها، ويتحول فيها الولاء للجماعة الوطنية، وليس للجماعات العصبية الصغيرة قبلية أو مذهبية.

في اعتقادي أن هناك مسببات ذات منشأ عقدي ـ تاريخي[٤] من ناحية، وأيديولوجي سياسي من ناحية ثانية، شغلت بمجموعها ذهنية عامة رافضة للانفتاح على الآخر، والاستماع إليه، والحوار معه، فضلا عن الاعتراف بحقوقه، أو المشاركة معه في التوصل إلى قناعات مشتركة، وجهد توافقي لبناء النظام السياسي، وإدارة الحراك الاجتماعي والسياسي، والنشاط الاقتصادي والثقافي، فالذهنية السائدة هي ذهنية سباق صراعي، لكسب مواقع النفوذ والسيطرة على مفاتيح الغلبة في الجهاز السلطوي، أو في المنابر السياسية والإعلامية والحزبية، وللإمساك برقبة الاقتصاد ومواقع النفوذ المالي.

ولا يقال أن طبيعة العمل السياسي تستدعي مثل هذا السباق المحموم، بل أن الإشكالية الأخطر تتمثل في النظر إلى الاختلاف على أنه اختلاف ماهوي، ينتظم على قاعدة الضدية والخصومة.

ولا يفسر هذا الشعور الثاوي خلف العناوين المموهّة، حزبية أو ثقافية، سوى التركيز المستمر على الوحدة الوطنية، أو وحدة الأمة ونبذ الاختلاف والحزبية، والالتفاف حول قيادة السلطان، والرمز، والقائد الضرورة، والحزب الطليعي، والحزب

الواحد، والمنهج الحق! وهي أشكال من الشعور المندفع تحت يافطة الفرقة الناجية.

مفاهيم معيقة لقبول التعددية

١ـ الفرقة الناجية

ثمة شعور كبير لدى قطاع واسع من المسلمين بأن الحديث المنسوب إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، حول اختلاف الأمة إلى اثنين وسبعين أو ثلاثة وسبعين فرقة، كلها على ظلالة إلا واحدة، هو حديث صحيح، وبالتالي فإن الأمة التي اختلفت واقعيا وتاريخيا منذ وفاة الرسول، بات ينظر المختلفون من أبنائها، والموزعون والمنقسمون إلى فرق ومذاهب وشيع، بات ينظر كل طرف على أنه الأحق بهذا التصنيف، إذ لا يعقل أن يدين صاحب المذهب أو الفرقة نفسه ويلغي ذاته بالقول أنه ليس من أهل الحق، فالكل يصحح اعتقاده، ويشكك باعتقادات الآخرين، والكل يرى صواب مذهبه الفقهي وصحة تأويلاته وتفسيراته، ومتانة اجتهاداته، وفساد اجتهادات وتأويلات وتفسيرات الآخرين.

ولم يدر في خلد المتمسكين بهذا الحديث، أن سبب شيوعه ونزوله نزول المسلمات التي لا تقبل الجدل، هو التوظيف الأيديولوجي السياسي، ذلك أن أحدا لا يسعه أن يسبغ الشرعية على نفسه أفضل من الاحتكام إلى مضمون هذا الحديث والاستناد إليه، وفي أحسن الأحوال، فإن هذا الحديث إن صح صدوره ونسبته إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه لا يقرر حالة قيمية بقدر ما هو كاشف عن مسار الأمور، فيما يميل العديد من الفقهاء وذوي الاختصاص إلى القول بأنه حديث ضعيف[٥]، بيد أن الأثر النفسي القوي الذي تركه الحديث طيلة قرون متمادية، شكّل قاعدة أساسية من قواعد التفكير إزاء المختلف[٦]، فصاحب المنهج الاعتقادي الاشعري مثلا صار ينظر إلى الآخرين بمنظار من هم دونه في الفهم والإدراك الاعتقادي الصحيح، وكذا الحال بالنسبة إلى اتباع المذاهب الفقهية والسياسية والفلسفية والكلامية والصوفية، وإذا اعترفنا بأن كل تجمع من هذه التجمعات كان له لسانه الناطق في الماضي، يدافع عن مصالحه ويكافح ضد خصومه، أمكن القول بأن

الشاعر والفقيه والمحدث والمتكلم في الماضي أصبح اليوم هو الأديب والمثقف والزعيم السياسي.

ثمة تناضر في المواقف والمواقع والزعامات، فكيف يتسنى لوريث الخطاب الماضوي الرافض للمختلف في بطن التاريخ أن يصحح موقفه اليوم، ويرضى للآخرين ما يرضاه لنفسه.

تبدو المغالاة في التركيز على ما تحقق فعلا خلال مسيرة التاريخ أكبر منها في التركيز على القيم المجردة قبل أن تتنزل النصوص والقيم تنزيلا تاريخيا، وهذا برأيي ما يجعل قطاع كبير من الأمة ممن لا تزال الثقافة الإسلامية تشكل وعيه وموقفه الحاضر، يرفض إلى حد كبير القبول بالتعددية الدينية والسياسية. وليس معنى ذلك أنه إذا أردنا لقيم التعدد والتسامح أن تسود في منطقتنا وعالمنا، فإنه ينبغي التخلي عن القيم والمعتقدات والثقافة الإسلامية، بل نعتقد أن النصوص الإسلامية، بدءا من القرآن الكريم، والسنة النبوية العطرة، وتراث الحكماء والعقلاء، بحاجة إلى أن تستعاد لصياغة خطاب تسامحي عقلاني، يتعالى على الموروث السلبي، ويقدم رؤية أكثر إشراقا ومنطقا، بديلا لمنطق العصبيات والإقصاء والرفض. أنه بداية الطريق لثقافة الاختلاف وأدب المختلفين، وعقلانية المتعددين، الذين يستطيعون بناء الوحدة والدفاع عنها.

٢ـ وحدة الأمة

ما من أمة كأمتنا عانت شقاء بين ما تدعوها إليه مثلها العليا واعتقاداتها، وبين واقعها المناقض لتلك المثل والاعتقادات، فقد غدا مفهوم المحافظة على الوحدة ومنع تمزق الأمة سببا لكل الممارسات والآليات المدمرة التي استخدمت لتفتيت الوحدة[٧]، وتقطيع الأوصال، وتهديد التماسك الداخلي، بدعوى منع القوى المارقة والتجزيئية والمهددة للوحدة من الإمساك بمقاليد الأمور، فلكي تكون وحدويا عليك أن تنهج منهجا قسريا متعسفا في فرض المطابقة على الآخرين، وبناء مركزية كليانية لا تنظر إلى الخصوصيات والتمايزات والتنوع الداخلي بشكل إيجابي، بل تراها عقبات

وتشوهات ينبغي معالجتها وفق منطق الصهر والإلغاء.

إن مفهوم الأمة الواحدة، أو الشعب الواحد، يختلف عن مفهوم الوحدة أو توحيد الأمة، تعريفا وآليات، فثمة محددات عقائدية وشرعية هي التي أنتجت وجود الأمة وتبلورها، كموجود عقدي وتاريخي، ولم تمنع هذه المحددات، فئات وأحزاب وقوى أن تختلف حول شرعية النظام السياسي أو أهليته أو كفاءته. كما لم تمنع الوحدة من ظهور اختلافات ورؤى اجتهادية كانت تقود المندفعين من حملتها إلى استخدام العنف، لإحداث التغيير على خلفية تفسير النصوص الدينية.

إن الاختلاف الذي جرى في السقيفة بعد وفاة الرسول الأكرم (ص) بين المهاجرين والأنصار، والثورة التي اندلعت ضد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والحروب الأهلية التي اندلعت في عهد الخليفة الرابع الإمام علي بن أبي طالب (ع)، وكذلك انشقاق الخوارج، وانطلاق الصراع بين الحزبين الأموي والهاشمي، والزبيري والأموي، ولاحقا بين العلويين والعباسيين وكذا الصراع الكلامي بين مدرسة أهل الرأي وأهل الحديث، والعدلية من معتزلة وإمامية مع الأشاعرة، والنزاع الأقوامي بين الشعوبيات المختلفة، بحيث كان لكل طرف مشروعه السياسي وأهدافه السلطوية، كل تلك الأشكال من الاختلاف الدامي والسلمي صنعت التاريخ الإسلامي، وشرعت عزما لدى الفرقاء بأن من لا يملك السلطة، وليست لديه شوكة الدفاع عن مصالحه، سيتعرض وجوده للتهديد.

وحتى السلاطين الذين حاولوا الإفلات من الانتماء الفرقي أو المذهبي، وحاولوا إبراز وجه فكري، لم يتحرروا من الوجهة الأيديولوجية التي وقفت وراءها خلفيات سلطوية، فهذا التاريخ يحدثنا عن كيفية استخدام الخليفة العباسي المأمون، لقضية خلق القرآن، لحمل فقهاء ومحدثين على القبول بأيديولوجية السلطة، أو تصفيتهم، كما حدث لفقيه خراسان أحمد بن نصر الخزاعي، وكان للمعتزلة دور في الموضوع بأسره، حتى إذا انتهت الأمور إلى المتوكل، جاء الدور لأهل الحديث للتنكيل بخصوم الأمس[٨].

إن التجربة التاريخية لا تشي بالقول أن مؤسسة أهل الحل والعقد، أو الشورى، كان

لها وجود حقيقي لاستيعاب هذه التنوعات. ولم تكن المؤسسة السلطوية قادرة، بل لم تكن راغبة في التأسيس لشرعيتها على أساس الرضا العام والاستشارة العمومية، بل أن سطوة الحاكم، وهي سلاح ذو حدين، كانت هي الضمانة للأمن والسلم الأصليين والعكس صحيح أيضا، فإذا ضعفت شوكة الحاكم تأسست دول الأطراف والإمارات شبه المستقلة، واندلعت المناوشات بين ميليشيات القادة العسكريين، من الطوائف المهمشة، أو الأحزاب والفرق المنبوذة، والجيش الحكومي، لينتهي الأمر إلى انهيار الكيان السياسي برمته، تحت وقع حوافر الخيول القادمة من الحضارة الصاعدة.

إنها دورة تاريخية طويلة، اصطبغت بالدماء والعنف الدوري، والاستبداد والفساد، لتكشف عن هزال النظام السياسي، والفصام الهائل بين الواقع والمثال، مما هو مسطر في كتب الفقه السلطاني، التي لم تهتز نظرياتها إلا بعد الانكشاف الخطير أمام الغرب، وظهور السؤال المحوري، لماذا تخلفنا ولماذا تقدموا؟ فكان البحث في بنية النظام السياسي وآلياته، حجر الزاوية في هذا الحفر المضني.

لقد اكتشفت العلاقة بين فاعلية الإنسان وإبداعه وبين تمتعه بالحقوق السياسية، كما ظهر بوضوح أثر العلاقة بين التوافق الاجتماعي والسياسي وبين وحدة الأوطان وتماسكها، وظهر لاحقا أثر العلاقة الجدلية بين وحدة الأمة وحرية إنسانها.

إن منظري ومفكري ما يطلق عليه ببدايات عصر النهضة العربي ـ الإسلامي، حاولوا أن يستفيدوا من التجربة الأوروبية، بل إنهم ما عرفوا مشاكل الذات العربية ـ الإسلامية إلا عبر المقارنة بما هو موجود لدى الغرب الأوروبي، ولذلك سارعوا إلى مقاربة التنظيمات السياسية الغربية ومفاهيمها مع ما هو موجود في التراث السياسي الإسلامي، وحاولوا تبيئتها محليا، عبر إيجاد المناظر لها في هذا التراث[٩]، فالديمقراطية تناظر الشورى، واستفتاء آراء الناس يماثله إلى حد ما أهل الحل والعقد، والرقابة العامة يماثلها مؤسسات الأمر بالمعروف والحسبة، والمساواة تناظر العدل الاجتماعي والإنصاف... وهكذا، وكان لسلطات الاحتلال الغربي دورها في إدخال المفاهيم الغربية، كما ساهم المثقفون الليبراليون في إشاعة تلك المفاهيم والأفكار.

وبالفعل فإن الفترة التي تسمى الفترة الليبرالية من العمل السياسي العربي شهدت

شيئا من المشروعية الدستورية المستندة إلى قانون أساسي، يحبذ التعددية الحزبية، وأشكال من العمل الصحفي الحر نسبيا، وممارسات انتخابية، وصراعات علنية بين الكتل السياسية والحزبية، التي كانت في معظمها تضم أطيافا من انتماءات قبلية، وطائفية، وحديثة.

إن هذه المسيرة التي كان يمكن أن تتطور بين النجاح والإخفاق، تعرضت لنكسة خطيرة بصعود قوى التغيير السياسي الثورية الحديثة، المتأثرة بأدبيات اليسار الماركسي، وتجارب اليسار عموما، مستخدمة المؤسسة العسكرية، التنظيم الأكثر متانة وقوة بين تنظيمات الدولة الحديثة ومؤسسات المجتمع السياسي.(١٠)

لقد كانت الشعارات الوحدوية، ومفاهيم التغيير الثوري، وضرب القوى التقليدية التي كانت توفر البيئة الحاضنة لمفاهيم العمل السياسي الليبرالية، هدف القوى السياسية الجديدة، التي أعلنت رفضها للتعددية، وللشرعية الدستورية، ولأشكال الاقتراع العام، وفرضت سيطرة الحزب الواحد، والمفهوم الواحد، تحت عنوان الشرعية الثورية، بدعوى إلغاء التمايزات، ومحاربة الأشكال التقليدية للتعبير السياسي، كالقبلية، والطائفية، والتحالفات الإقطاعية، الممثلة بأحزاب وواجهات ورموز.

إن المفارقة المذهلة ظهرت تاليا، عندما كشفت الممارسة العملية، أن الأحزاب الوحدوية والقومية الثورية التي أمسكت بالسلطة، رسخت الطائفية والقبلية والقطرية أكثر من ذي قبل، عندما سلبت الحريات العامة، وأممت الحراك السياسي بشكل مطلق، واضطرت تحت وطأة مخاوفها من المجتمع إلى الاعتماد على المؤسسات الاجتماعية الأضيق، كالطائفة والقبيلة، أو الحزب الحكومي ذي القاعدة الضيقة.(١١)

إن السلطة الحديثة التي باتت تعتمد على أجهزتها القمعية، ومؤسستها العسكرية، استخدمت القهر لقمع الأصوات المخالفة، وصهر التلوينات الاجتماعية التي يخشى منها، وضرب التجمعات السياسية، والقوى الدينية والاثنية والطائفية.

وجاء حصاد ذلك مروعا ومدهشا، ممارسات سلطوية لا مثيل في وحشيتها، وتخلف اجتماعي واقتصادي، وانحدار على مستوى القيم السياسية والأخلاقية، وانهيار في بنية النظام التعليمي والتربوي. وكلما غرقت السلطة في عزلتها، وأفلست مفاهيمها،

كانت تزداد تطرفا في شعاراتها، وساهمت في تفريخ قوى متطرفة نازعة إلى الرفض المطلق والعنف الأعمى.

هكذا جرت الأمور في بلداننا ـ مع تمايزات يجب أن تؤخذ في الحساب ـ لتكون حصيلة قرن من الزمان تجربة فاشلة بتضحيات جسيمة، وعاد إنساننا رغم أسوار التخلف يتلمس خلاصه وطريقه، بصندوق الاقتراع، ودولة القانون والمؤسسات، وتنظيمات المجتمع المدني، وآليات تداول السلطة سلميا، والشرعية الدستورية التي تضمن حقوق الناس وحرياتهم، وتساوي بينهم في حقوق المواطنة.

إنها عودة إلى المفاهيم التي أطلقها مثقفو العصر الليبرالي، والتي لم تنضج في حينها كما هي عليه الآن، تلك المفاهيم التي عاشها أسلافنا قبل ثلاثة أجيال أو أربعة، ولم تستفز ذاكرتهم الجماعية، ومحفزات الهوية الخاصة، لهذا لم يشعروا أنها مفاهيم غريبة على دينهم وثقافتهم عليهم رفضها، بل حاولوا أن يجدوا معادلها الموضوعي في شريعتهم وتراثهم، وينظروا لها من منطلق أنها بضاعة الشرق الشوروية، التي رُدت إليه بعد أن طورت وتطورت بفعل احتياجات الزمان.

أحسب أن التطهرية الفكرية التي عشناها ردحا من الزمن كانت ضربا من الانكماش على الذات، والاعتزال الموهوم بفكرة الهوية الذاتية، والخصوصية الحضارية التي لا ينبغي أن تستعير حتى المصطلحات والألفاظ. وهي وإن كانت ضرورية نوعا ما لرد الاعتبار للذات المهزومة، وإعادة التوازن لها، لكنها عميت عن رؤية جوانب مهمة من حياة الإنسان لم تكن مفاهيمنا السياسية الذاتية قادرة على معالجتها.

إن هوية الإنسان لم تعد ماهية ثابتة نقية، لا تتداخل فيها مفاهيم حضارات متعددة وتواريخ متشاكلة، وما نطمح إليه من هوية هو أن تدمج تاريخ الإنسان وحاضره بمستقبله، فلا يكون أسيرا لماضيه، ولا يكون صريعا لحاضره وعصره. وليس من شك في أن الثقافة السياسية التي يعيشها إنساننا تُسهم إلى حد كبير في مأساته، لأنها محملة بحمولات سلبية متخلفة لا ترتقي بممارساته، ومفاهيمه، ولا أمل بالتغيير الفوقي، أي من قمة الهرم السلطوي، وإن كان ذلك عاملا في غاية الأهمية، بل إن عملا ثقافيا

دؤوبا، مصحوبا بممارسة سياسية متدرجة، يمكن أن تعدل صورة المشهد السياسي، فيغدو العمل السياسي منتجا وليس عدميا، بمعنى أن المحافظة على كيان الأوطان لا يأتي عبر القمع والإسكات، بل بإطلاق المكبوت، ومعالجة المخفي والمستور، بعقلانية تتوسل التوافق والإقناع، وتحتكم إلى الشرعية الدستورية، وعندئذ لا تصبح قوة الدولة بتغييب التنوع والتعدد في داخلها، ومصادرة الرأي المخالف على حساب إنسانية الإنسان وميوله الفطرية، بل العكس هو الصحيح.

إن أعدى أعداء الوطن ووحدة الأمة هو الواحدية والشمولية التي ثبت خطرها الشديد، لأنها تكرس الاستبداد الذي يقود إلى خراب العمران، كما قال الكواكبي قبل قرن من الزمان، ولأن الذي أراد فرض الوحدة بالقوة، وألغى المختلف بذريعة سد المنافذ أمام الأعداء، حصد ما أراد أن يهرب منه، وفي حصاد التجارب علم مستأنف.

الهوامش

(١) علي الدين هلال، مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. ط٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٧.

(٢) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣ بيروت.

(٣) د. غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بحث في المشروعية الدستورية) مركز دراسات الوحدة العربية ط١، بيروت ١٩٨٧.

(٤) يقارن مثلا بـ رضوان السيد في: الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، ط١، بيروت ١٩٩٧.

(٥) يلاحظ الرأي الشهير للمرحوم العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في حوار مع مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد المزدوج (٩ ـ ١٠) ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

وكذلك الدكتور الشيخ يوسف القرضاوي في: مبادئ أساسية فكرية وعملية في التقريب بين المذاهب، في: بحوث ودراسات

في التقريب بين المذاهب الإسلامية، منشورات المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية ـ دمشق ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

(٦) الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مصدر سابق، ص ٢٣.

(٧) أطلق المرحوم شمس الدين على هذه النزعة اسم النزعة التوحيدية، وهي نزعة لا تعتمد مبدأ التوافق الطوعي الحر، بل تعتمد وسائل القسر والإرغام على إلغاء التنوعات، تحت شعار التوحيد والوحدة. أنظر قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس ١٤١٩ ـ ١٩٩٩.

(٨) لاحظ: د. محمد عابد الجابري، في: المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٥م.

(٩) يلاحظ بهذا الصدد، بحث الدكتور أحمد صدقي الدجاني: تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (ندوة)، مصدر سابق.

(١٠) د. غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي، مصدر سابق، وكذلك رضوان السيد في: سياسات الإسلام المعاصر، دار الكتاب العربي، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧ بيروت.

(١١) د. غسان سلامة، مصدر سابق.

نحو تعددية منهجية

المفاهيم النظرية في دراسة الفكر السياسي الديني

د. علي فياض*

أولا: مدخل إلى التعددية المنهجية

لم تغادر المناهج طورها الإشكالي لدى الباحثين العرب مذ أقبل هؤلاء على صنعة علم الاجتماع، فقد تتلمذ هؤلاء وفقاً لاتجاهات علم الاجتماع الغربي وإسهامات رواده الكبار، مما أدى إلى تعميق أزمة المنهج في الدراسات السوسيولوجية العربية، وقبل ذلك، إن معالجة مناهج علم الاجتماع تبدو عسيرة، كما يعتبر ريمون بودون، لأن هذا العلم قد عايش تاريخاً حافلاً أكثر من غيره من العلوم، ولأن تنوع القضايا الاجتماعية «قد فسح المجال أمام مسائل منهجية أكثر تشعباً من تلك التي لعلم الاقتصاد أو لعلم النفس»[1].

---

* رئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق في بيروت. وهذه الدراسة هي «الفصل الأول: الاطار المنهجي» لرسالته للدكتوراه، المقدمة الى معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، السنة الدراسية ٢٠٠١-٢٠٠٢م، بعنوان: «الدين والسلطة: دراسة في اشكاليات الفكر السياسي الاسلامي الشيعي المعاصر». وهي «غير منشورة».

إن تنوع القضايا الاجتماعية واختلاف المجتمعات اختلافاً متفاوتاً، يشكل الركيزة الموضوعية لأزمة المناهج السوسيولوجية في مدى مواءمتها وقدرتها على الإنجاب المعرفي السليم، «لقد برهنت التجربة أنه من الصعب استعمال أدوات تحليل مستوردة من حضارة أخرى في بحوث محلية. إن الفقر النظري والعقم اللذين يميزان إنتاجنا الحاضر، إنما يعودان إلى علاقة السوسيولوجيين العرب بأدوات التحليل السوسيولوجي أكثر مما يعودان إلى الأدوات نفسها؛ وبالفعل، فإن علاقتنا بالنظريات الغربية كأية علاقة وضعية وبراغماتية (ذرائعية) لا يمكن أن تؤدي إلى النتائج ذاتها التي توصلت إليها النظريات الغربية، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جردت من إطارها الاجتماعي والتاريخي، وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي (الإبستمولوجي)، ... فكل النظريات الغربية قد نتجت عن علاقتها بالعاملين التاليين: خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية من ناحية، والحقل المعرفي الذي نمت داخله، وطورت قضاياها النظرية المحددة» [٢].

إن الأمر في هذا السياق لم يقتصر على كونه تقليداً أو استعادة مذمومة، بل أفضى تلقائياً إلى تعطيل النمو التاريخي للحقل الإبستمولوجي الخاص بمجتمعاتنا، فلم تكتمل عملية بناء ملامحه وعناصره، وبات بفعل الاختراق المفهومي، والمصادرة المنهجية الغربيين مأزقاً معرفياً بنيوياً يعبر عن نفسه بصيغة قصور دائم وعشوائية منهجية بينة[٣].

من هنا، يمكن أن نتلمس بسهولة تلك الغلبة المنهجية للغرب في تراثنا السوسيولوجي المعاصر، والتي تبدو شديدة التنويع والاختلاف. فيرصد الدكتور غالي شكري أن «بيننا من يرى قوانين الوعي تولد في التقاليد، كما كان يقول ميشال مونتاني في القرن السادس عشر؛ ومنا من لا يرى في الذهنية البدائية أباً أو جداً قديماً للذهنية الحديثة، لأن العقل بنية ذهنية مرتبطة بالجغرافيا لا بالتاريخ، كما يقول برهل في بداية القرن الحالي؛ ولدينا من يعتقد بأن الدين هو صاحب المفاهيم الأساسية في حياة البشر كما كان يقول دوركهايم في بداية القرن أيضاً، وهو الذي كان يؤمن بأن الشكل يتضمن جميع الأشياء، والطبقة الرفيعة تحتوي جميع الطبقات الأخرى، وأن الوعي

الجماعي هو أرقى أشكال الحياة النفسية، ذلك أنه وعي الوعي؛ وعندنا من ينظر إلى الثقافة باعتبارها مجموعة من المعاني والقيم والمقاييس التي يتميز بها الأفراد في حالة تفاعل متبادل ومجموعة المؤسسات التي تموضع وتكيّف اجتماعياً وتنقل هذه المعاني كما كان يقول سوروكين غداة الحرب العالمية الثانية؛ وفينا من يعتنق المقولات الماركسية من لوكاكس إلى غولدمان، والمقولات التي تتقاطع مع الماركسية من كارل مانهايم إلى جورج غورفيتش[٤]. وتبعاً لذلك يصبح يسيراً تعيين الموقع الأيديولوجي لأي باحث استناداً إلى منهله المنهجي وعوده المعرفي، اللذين يستل منهما مفاهيمه وأدواته النظرية.

وقد زُجّ ابن خلدون نفسه في هذا الخضم المنهجي، فأخضع لقراءات شتى، وجرى إعمال المناهج المختلفة على نصه التراثي بهدف زحزحته عن هذا النسق الفكري أو ذاك، فبدا النص الخلدوني مادياً تارة أو مثالياً تارة ثانية أو جدلياً تارة ثالثة، فيما الهدف من وراء ذلك إقامة علاقة تواصلية بهدف الشرعنة أو التأصيل، لكن ذلك أفضى في أحيان كثيرة إلى ضرب خلدونية النص الخلدوني.

إن إشكالية التقليد للمناهج الغربية والذهاب باتجاه الاستعارة الكلية، تؤدي بنا إلى مقاربة إشكاليات أخرى لا تقل أهمية، حول علاقة العام بالخاص في الحقل المعرفي، أي ما يتعلق بعمومية النظرية وخصوصيتها، وعلاقة المنهج بالأيديولوجية، فيغدو من الضروري الاستدراك في هذا السياق، للقول إن النقد لاستعارة المناهج الغربية يجب أن لا يبلغ حد الدعوة إلى إقامة قطيعة معرفية مع التجربة الغربية، فذلك لن يعدو إلا أن يكون وهماً ليس إليه سبيل، وسذاجة علمية تقوم على عدم إدراك أهمية وغنى التجربة والنتاج الغربيين، فضلاً عن أن ذلك يتنافى مع حقائق الاجتماع الإنساني في لحظته المعاصرة، وهو ذو أروقة ومسارب واسعة الانفتاح والتداخل. «إننا من القائلين بأن مناهج العلم لا جنسية لها، ومن القائلين كذلك بجدلية العام والخاص على الصعيدين النظري والتطبيقي، ومن القائلين بأن ليس كل ما يصدر عن الغرب هو عام، وليس مقدوراً على أية كشوف محلية أن تكون من الخاص. إن التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام معيار نوعي لأصالة الحوار الحضاري الخلاق بين تجارب مختلف

الشعوب، لا في الغرب وحده، بل أينما كان العلم والمجتمع. إن الاقتصار على الغرب وحده من زاوية الجغرافيا السياسية، والانفتاح غير المشروط على كل ما ينجزه الغرب في ميادين العلوم الاجتماعية، هما وجهان متلازمان للإشكالية المنهجية التي تُحاصرنا، ذلك أن ما يمكن أن يكون قانوناً عاماً أو خلاصات في المنهج، يختلف نوعاً عن القانون الخاص الذي تشتمل عليه نتائج المنهج، والقانون العام، أو قواعد المنهج، أو الجزء الذي يقبل التعميم من هذا المنهج، ليس في عصرنا المعقد وليد تيار أو اتجاه أو حقل أو مجال أو تقليد واحد محدد، وإنما هو قد يكون حصاداً لمجموعة بالغة التنوع من التجارب والحقول والتقاليد المعرفية غير المرتبطة بوحدةالجغرافيا السياسية» [٥].

إلى ذلك، يغدو مشروعاً التواصل لا التقليد، والتناظر لا التبعية، على أن يجري ذلك على أرضية تمييز العام عن الخاص، والمطابق عن المفارق في إطار من الملاءمة المنهجية التأصيلية كشرط لا بد منه لأي توازن نقدي أو تواصلي. وهكذا نلاحظ في السنوات الأخيرة حرصاً نظرياً ناشئاً على ابتكار منهجي خارج التبعية الصارمة للمنهجيات الغربية، أو في عمليات تبيئة للمنهجيات والمفاهيم النظرية الغربية، أي إعادة تصنيعها بما ينسجم مع خصوصيات الواقع المجتمعي العربي ـ الإسلامي. هذا ما نجده عند برهان غليون. على سبيل المثال .في معالجته لنقد السياسة وإشكاليات الدولة والدين[٦] . وما نجده على نحو بيّن وصريح عند محمد عابد الجابري في نقد العقل السياسي العربي[٧]، فقد أخضع الجابري حشداً من المفاهيم الأساسية الغربية إلى التبيئة حسب تعبيره، فاستلهم اللاشعور السياسي من ريجيس دوبريه، والمخيال الاجتماعي من بيير أنصار، والمجال السياسي من برتراند بادي، وتداخل البنى من جورج لوكاتش، ووحدة البنيتين الفوقية والتحتية من موريس غودولييه، والتعالي بالاحتجاج السياسي من أيون بانو، ومفهوم الراعي والرعية من ميشال فوكو، عائداً من ثم إلى إبن خلدون الذي يعتبره مآله المنهجي، بينما المناهج الغربية التي أخضعها للتبيئة ليست إلا طريقاً له.

وتجاوزاً للمواطن التي أخفق فيها الجابري، أو تلك التي نجح فيها في تبيئة المفاهيم الغربية، أي تأصيلها وشرعنة توظيفها في السوسيولوجيا الإسلامية .العربية[٨]،

نلاحظ أن حيدر إبراهيم علي يرصد تياراً يسميه تيار «المشروع الحضاري العربي الحديث»، حيث تتميز مدرسته بانفتاح نقدي على الفكر الغربي على أساس وجود جانب إنساني عام يمكن التفاعل معه دون اغتراب أو تبعية، ومن منظور التفاعل الخلاق مع الآخر، سواءً الغرب أم الشرق، تعرفت هذه المدرسة على التيارات المختلفة، مثل الوظيفية والماركسية وعلم الاجتماع في أميركا اللاتينية، وحاولت اكتشاف الأدوات الصالحة التي تمكنها من فهم وتغيير المجتمع العربي، وهي التي تمثل النظرية أو المنهج بسبب المكان الذي أنتجه أو أفرزه، ولكن حسب صلاحية وفعالية هذا المنهج أو النظرية في تحليل الواقع، وهنا تختلف عن التيارات الأخرى التي ترفض النظريات والمناهج بسبب مصدرها فقط[٩].

إن ما يهمنا في هذا المضمار هو ضرورة انتزاع المفاهيم النظرية من الإطار الابستمولوجي الإسلامي- العربي وطلوع الأدوات المنهجية من الواقع السوسيولوجي الإسلامي .العربي، عند ذاك تتشكل الأرضية التي يمكن على أساسها هضم وتبيئة المفاهيم الواردة، وتجاوز المسافة البينية معها، ومن شأن ذلك أن يسوغ التبيئة ويشرعنها دون تعسف.

استناداً إلى هذا المدخل، بات بإمكاننا أن نشيد المفاهيم النظرية والأدوات المنهجية التي نبغي استخدامها في قراءة إشكاليات الدين والسلطة في الفكر الإسلامي المعاصر، وبالضبط نظريات السلطة التي يحملها خطاب رواد إسلاميين معاصرين، في طورها المكتمل أو في نزوعها للإكتمال أو بما هي نسق مفهومي عام؛ إن تشييدنا لهذه المفاهيم النظرية والأدوات المنهجية، سيقوم على أرضية رحبة وفسيحة من الناحية المعرفية والمنهجية، إذ إنها ستنبني وفقاً لتعددية منهجية تراعي بالدرجة الأولى خصوصيات الخطاب الإسلامي، وبمعنى أعم خصوصيات الظاهرة الإسلامية المعاصرة، في إطار الإجتماع السياسي الإسلامي ـ العربي وبما لا ينفك عن فضائه المعرفي المتميز، وفي الآن ذاته سنشرع الباب على الاستفادة المنهجية من علم الاجتماع العام، نظرياً وتقنياً، بما لا يُخِل بالخصوصية ولا ينزلق إلى إشكاليات الإغتراب وعدم المواءمة.

إذن، سنسعى إلى تراصف منهجي لا تحول تعدديته دون اتساقه إيجابياً، بغية توفير ملاءمة منهجية قادرة على قراءة الرؤية الإسلامية المعاصرة للسلطة في إطار واقع اجتماعي وسياسي شديد الالتباس والخصوصية في آن.

ثانيا: علاقة الفكر بالأيديولوجيا (الإطار الإبستمولوجي)

لقد تفاوت تعريف الأيديولوجيا تفاوتاً بعيداً، وتطور المفهوم تطوراً مكثفاً، ما دفعه إلى لجة من التحولات والتراكمات المتباينة، بدءاً من ظهور لفظ (Ideology) في العام ١٨٧٦م مع ديستوت كونت تراسي[١٠]، الذي كان ينتمي إلى وسط المفكرين الفرنسيين ذوي النزعة الأنوارية... إلا أن اللفظ الجديد الذي وضع للتعبير عن علم جديد هدفه فهم وتفسير مصدر الأفكار، ويحل محل مصطلحي (سيكولوجيا) أو (ميتافيزيقا) المرتبطين بمفهوم ميتافيزيقي للروح، قد انزلق انزلاقاً دلالياً فأخذ يعني مجموعة الأفكار والقيم والتطورات التي يحملها شخص أو هيئة، والتي تتعلق بالمجتمع والتاريخ؛ وفي مرحلة أولى، أخذت الأيديولوجيا ـ عند الماركسيين الأوائل. معنى الوعي المغلوط أو المشوه الذي تحمله طبقة معينة حول القضايا المتعلقة بالمجتمع، وفي المرحلة الثانية، تخلص اللفظ تدريجياً من شحنته القدحية والسلبية التي ارتبطت باستعماله في إطار هذه المدرسة، ليكتسب فيما بعد معنى سوسيولوجياً محايداً، أي مجموعة الأفكار والقيم التي يحملها عامة الناس حول المجتمع.

وعلى وجه العموم، فإن تاريخ مصطلح الأيديولوجيا تاريخ مضطرب، إذ ظل منذ مولده محط صراع ابستمولوجي وأيديولوجي حول دلالته ومدى مشروعيته في الإشارة إلى وقائع معينة. وقد شهد هذا اللفظ مئات التعريفات، ومحاولات التحديد التي يمكن تصنيفها في أربع خانات رئيسية: تعريفات نشوئية ـ تعريفات وظيفية ـ تعريفات بنيوية ـ تعريفات ماهوية، وكلها تعريفات يتجاذبها ميلان اثنان: إما الميل إلى تقليص الظاهرة الأيديولوجية لتقتصر على الظاهرة السياسية، أو الميل إلى توسيعها لتشمل كل مظاهر الثقافة في المجتمع فتصبح رديفة للثقافة[١١].

وعندما ذهب عبد الله العروي إلى الربط ما بين مفهوم الأيديولوجيا والفكر

الحديث، نافياً أن يكون للمفهوم جذور سابقة على القرن الثامن عشر الغربي، لأن فكر المرحلة السابقة لم يبدع مفهوم الأيديولوجيا لأنه لم يكن بحاجة إليه[١٢]، فقد كان يشيد هذه النتيجة على التحول النوعي الذي أصاب الفكر الغربي في قدرته على تعليل أسباب أخرى للاعتقاد الفردي والجماعي، لا تنحصر في خلل الاستدلالات المنطقية أو الأسباب الغيبية.

لقد طالما غلب على النظرة إلى الأيديولوجيا ولقضايا الأيديولوجيا على أنها في الأغلب تعبير عن قناعات ذاتية أكثر مما هي تعبير عن حقائق موضوعية، وهذا ما يجعلها قضايا غير قابلة للتكذيب والاختبار، فهي قضايا فارغة من المعنى أو هي أشباه قضايا، لأنها قضايا ذاتية أكثر مما هي وصفية أو موضوعية... كما جرى اعتبار التفكير الأيديولوجي يقوم على غياب التمييز بين الفكر والواقع أو بين الرغبة والواقع، والخلط بين أحكام القيمة وأحكام الواقع، أو حسب بعض التعريفات فإن الأيديولوجيا ليست إلا تفكيراً متشيئاً وغير جدي، ويتجلى هذا على مستويين بنيوي وتاريخي، من حيث هي رؤية جزئية تعزل الأحداث والوقائع والأفكار عن سياقها الكلي، ومن الناحية الزمنية، من حيث إنها نظرة ثبوتية تنكر التطور والتغير وتجمد الصيرورة عند لحظة معينة[١٣].

في معالجتنا هذه، سنميل لاستخدام معنى للأيديولوجيا على أنها «ظاهرة كلية تطال مستويات الوجود الاجتماعي كافة: المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي والمستوى السيكولوجي» [١٤]. وبهذا المعنى، فإن الفكر الإسلامي الذي سنخضعه للدراسة، هو فكر أيديولوجي، أي كلي الإهتمامات والوظائف، وإذ سنتوجه بالضبط لدراسة نظريات السلطة، فإن المستوى السياسي يأخذ موقعاً محورياً، إلا أن إسلامية الخطاب تفرض لصفة الكلية معنى مكثفاً، ذلك أن المستوى السياسي في الفكر الإسلامي ليس مستقلاً بذاته، بل يقوم على إندغام مع المستويات الأخرى، بما فيها الديني ـ العبادي. من هنا، سنطل على المضمون الأيديولوجي ـ بما هو اعتقاد ، ليس من موقع التعريف الماركسي أو التعريفات اللاحقة التي تقاطعت مع كارل مانهايم، أي على أساس أن الأيديولوجيا هي الوعي الزائف أو الوعي الذي يعبر عن مصالح

طبقة ما، وهذا ما درجت عليه أغلب الاستخدامات الابستمولوجية التي اعتبرت الأيديولوجيا مصطلحاً للإشارة إلى أشكال التفكير والتعبير غير العلمية وغير الحيادية، وهي بهذا المعنى تشكل نقيضاً للفكر العلمي.

إننا على العكس من ذلك، سنجري إستخدام الفكر الإسلامي بما هو تعبير عن ايديولوجيا دينية، يندغم فيها المعتقد بالمعرفة والدين بالعقل، ذلك أن منهجيتنا ستنحو باتجاه تفسير الخطاب وتحليل حمولته الأيديولوجية وبناء معالمه النظرية، دون ضفة قيمية هدفها كشف كذب الفكرة أو صدقها.

إن علاقة الأيديولوجيا بإشكالية السلطة، سترتبط حكماً بالمسألة الحيوية والأساسية لكل سلطة سياسية، وهي مسألة المشروعية. «فالهم الأساسي لكل سلطة هو اكتساب المشروعية» [١٥]. من هنا، إن طريقة إكتساب المشروعية شكلاً ومضموناً، ونزوعها الأحادي أو التعددي، سيسمح لنا بالإمساك بمرتكز جوهري لتصنيف نظريات السلطة واختلافها، ومدى انفتاحها على تأثيرات خارجية من الواقع، أو من منظومات إعتقادية مغايرة.

إن مفهوم المشروعية أو الشرعية يتلازم بالإجمال مع القبول الطوعي للمحكومين بالسلطة الحاكمة، «ويتحقق عادة عند التطابق بين إدراكات النخبة الحاكمة لنفسها وتقدير غالبية المجتمع لها، وفي توافق عام مع القيم والمصالح الأساسية للمجتمع وبما يحفظ تماسكه»[١٦]. ولا يبعد عن هذا التعريف، ما يقوله موريس دوفرجييه، من «أن شرعية السلطة ليست سوى كونها معترف بها بمثابة سلطة من قبل أعضاء الجماعة، أو على الأقل من قبل أغلبيتهم. تكون السلطة شرعية عندما يكون ثمة إجماع ضمني حولها فيما يتعلق بمشروعيتها. والسلطة غير الشرعية لا تعود سلطة، فهي ليست سوى قدرة، وأيضاً بالقدر الذي تطاع فيه. إن ما نسميه أحياناً أسس الشرعية ـ التقاليد، الريادة، القانون ـ ليس عقلنة أو تبريرات. والأساس الوحيد، والمصدر الوحيد لشرعية سلطة معينة، هو أنها مطابقة لصورة المشروعية التي يحددها نظام القيم والمعايير الخاص بالجماعة التي تمارس فيها، وأن ثمة إجماعاً ضمنياً داخل هذه الجماعة حول هذه الصورة. من المتفق عليه، أن أغلب الجماعات تشيد في المطلق نظام شرعيتها،

مؤكدة أن أي سلطة، في أي مكان وزمان، يجب أن تأتي من الله «أو الشعب، أو الدم الملكي، أو شيء آخر» [١٧].

وعلى غرار دوفرجييه، يقيم د. ناصيف نصار تلازماً بين السلطة والشرعية، وفي حال إنفكاكهما تتحول السلطة إلى سيطرة. فيقول: «إن صفة الشرعية صفة من صفات ماهية السلطة. فالسلطة لا تكون سلطة بمعناها الحقيقي إذا كانت فاقدة للشرعية، والشرعية لا تضاف كصفة ممكنة، بل تتميز كصفة ملازمة لها. بعبارة أخرى، لا سند من الناحية المبدئية للتمييز بين سلطة شرعية وسلطة غير شرعية، فكل سلطة، بما هي سلطة علاقة شرعية. والتأكيد على كونها شرعية عبارة عن تحصيل حاصل، له وظيفة توضيحية أو جدالية. وهذا يعني أن عبارة سلطة غير شرعية عبارة متناقضة، فإذا كانت السلطة سلطة، كانت بالفعل نفسه شرعية، وإنقضى إمكان وصفها بغير الشرعية. وإذا كانت غير شرعية، فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة بشكل أو بآخر» [١٨].

أما من زاوية مكوّنات الشرعية السياسية، فإنها تكشف عن صلة الشرعية بالإيديولوجية، إذ يعدد ديفيد إيستون [١٩] ثلاثة مكونات وهي:

ظاهرة الكاريزما الشخصية، والأيديولوجيا، (بما تعنيه من منظومة المعايير والمعتقدات والمشاعر السياسية السائدة في مجتمع ما وفي فترة زمنية معينة)... أما المكون الثالث فهو الشرعية البنيوية، أي ما يتعلق بدور المؤسسات، بينما يركز ماكس فيبر، في علم إجتماع السياسة أو بالأصح علم إجتماع السيطرة، على أنه «ليس هناك نسق للسلطة يمكن أن يبقى ثابتاً إذا كان يعتمد فقط على القهر الفيزيقي أو مجرد النفعية Expediency، فالقوة تطاع فقط حينما يجد الناس أسباباً مشروعة لطاعتها، ويعرّف فيبر السلطة بأنها القوة التي تمارس بشرعية. كما يميّز بإختصار بين ثلاثة نماذج في أنساق المعتقدات تضفي الشرعية على علاقات السيطرة هي: المعتقدات القانونية والتقليدية والملهمة، وتعتمد السلطة القانونية على إيمان بشرعية القواعد الغير شخصية وعلى إجراءات سن وتطبيق القواعد، وعلى النقيض، فإن صيغ السلطة التقليدية تقوم على العادة والإعتقاد في شرعية الممارسات المعيارية والمقدسات، أما النمط الثالث، فهو السلطة الملهمة والتي تتميز بعدم ثباتها وإستقرارها وديناميكيتها،

حيث تتميز السلطة الملهمة بالطاعة لا للقواعد أو التقاليد، بل لشخص له نوع من القداسة والبطولة أو بعض الخصال النادرة، وبينما تنطوي السلطة القانونية والتقليدية على الإستقرار واستمرارية العلاقات، فإن السلطة الملهمة (الخالصة)، ذات حياة قصيرة، فبموت القائد الملهم تفقد الحركة الإجتماعية مصدرها الأساسي في السلطة» [٢٠].

إلى انه من الخطأ التعاطي مع مفهوم الشرعية بوصفه دوغما ثابتة وكلية، قابلة للإحتساب والقياس، وهو بهذا المعنى يختلف عن المعيار القانوني الذي يشكل بعداً من أبعاد المشروعية. وبسبب من تطور الواقع المجتمعي المعاصر، فإن السمة التنوعية للمجتمعات تجعل من مفهوم الشرعية عرضة للمراجعة المستمرة، وبالتالي، لا بد من بروز كتل إجتماعية أو سياسية داخل كل مجتمع تأخذ موقفاً نقدياً من معايير المشروعية المعتمدة، إلا أن هذا لا يخل بالمصداقية العامة للمشروعية ما دامت تتوافق مع القيم السائدة في المجتمع ومع رضى أغلبية المحكومين.

وفي الواقع العربي ـ الإسلامي، تأرجح مفهوم المشروعية في مرحلة ما بعد تأسيس الدولة الوطنية (القطرية)، بين التحديث والتحرير، وقد لعبت الأيديولوجيا دوراً في تسويغ المشروعية، إلا أن دور الأيديولوجيا الذي ساد في الخمسينات والسبعينات[٢١] مع الأنظمة التقدمية، نحى باتجاه الضمور والتآكل ضمن تحولات معقدة عاشها الواقع العربي.

على أي حال، إن التعريفات السابقة التي أوردناها حول شرعية السلطة، تلتقي كلها على إعتبار قبول المحكومين الطوعي بالسلطة معياراً للمشروعية، إلا أن ما يجعل السلطة مقبولة عند المحكومين، لا بد أن يستند في نهاية المطاف إلى نظام المعايير والقيم الخاص بالجماعة، بحسب ديفرجييه أو بالإستناد إلى الأيديولوجيا السائدة بحسب إيستون، أو وفقاً لنسق المعتقدات على إختلافه (القانوني والتقليدي والملهم) بحسب فيبر. لذا وعلى نحو أخص، فإن السلطة عندما تكون دينية، فإنها تغدو أكثر من غيرها من أنواع السلطة، التصاقاً بالبعد الأيديولوجي، وإتكاءً على منظومة المعايير الدينية. حتى في حال الإستناد إلى أشكال مركبة من الشرعية، كالشرعية الدينية ـ الشعبية، فإن إدخال الشرعية في نطاق السلطة الدينية لا بد أن يستند، في نهاية

المطاف، إلى تسويغ ديني.

لقد نوقشت علاقة الدين بالأيديولوجيا من قبل عدد من السوسيولوجيين، وبقي الموضوع خلافياً، باعتبار أن الدين قوامه المقدس ومصدره التعالي، وهو يشكل وعياً كونياً ورؤية للعالم يتخطى فيها الاعتقاد حدود المعرفة... بينما سمى البعض الأيديولوجيات بأنها ديانات المحايثة، وهي محدودة بحدود العقل، والتعبير لموريس دوفرجييه في كتابه العلوم السياسية، في حين ميّز فيبر وأتباعه بين أشكال الوعي الديني من حيث هي أشكال للوعي الاجتماعي، ورأى بورديو أن تصور ماكس فيبر عن الدين يمكن من الخروج من البديل التبسيطي الذي يقيم تعارضاً بين وهم الاستقلال المطلق للخطاب الديني وبين النظرة الاختزالية التي تجعله انعكاساً مباشراً للبنيات الاجتماعية[٢٢] (وهذا ما سنعالجه لاحقاً).

إلا أن البعض (نصر حامد أبو زيد مثلاً) حاول أن يحدد«الآليات الذهنية الكبرى» التي تؤدي إلى تحويل الخطاب الديني إلى خطاب أيديولوجي، والتي يمكن اختصار أبرزها على النحو التالي:

١ـ التركيز على المعاملات إلى جانب العبادات.

٢ـ التوحيد بين الفكر والدين.

٣ـ التفسير الاختزالي للظواهر بردها كلها إلى مبدأ واحد.

٤ـ الاعتماد على سلطة السلف والتراث، وتقليص المسافة بين النصوص الأساسية والنصوص الثانوية.

٥ـ اليقين الذهني والحسم الفكري «القطعي».

٦ـ إغفال البعد التاريخي، وتحويل الحقائق النسبية والتاريخية إلى حقائق أبدية[٢٣].

ويبدو أن هناك أهمية استثنائية تكمن في منهج الباحث الأميركي من أصل بولوني ميلتون روكيتش، الذي قضى ردحاً طويلاً من الزمن يدرس آليات عمل الأيديولوجيا كاعتقاد، وهو يلقي إضاءات قيّمة على دراسة الشحنة الاعتقادية التي يحملها الخطاب، فقد درس روكيتش الصلابة والتكلس الذهني ثم انتقل إلى مفهوم تشيؤ التفكير ليستقر أخيراً على دراسة (الدوغماتية) دراسة شكلانية خالصة، أي دراسة طريقة أداء

المنظومات الأيديولوجية من زاوية بناها لا من زاوية مضامينها، ولذلك، فإن نتائج دراساته تطال كل منظومات المعتقدات الأيديولوجية، سواء كانت علمية أو فنية أو دينية أو فلسفية أو أخلاقية أو غيرها، من حيث أنها معتقد لا من حيث هي موضوع أيديولوجي ذو مضمون محدد، ويعتبر روكيتش كل معتقد جزءاً من نسق أو منظومة عقيدية وليس معتقداً منعزلاً، ومجموع المعتقدات تشكل منظومة معتقدية، ولكن بما أن لكل معتقد وجهاً إيجابياً وآخر سلبياً، فإن منظومة المعتقدات لا تكتمل إلا بإزاء منظمومة اللامعتقدات، حيث يشكلان معاً منظومة المعتقدات ـ اللامعتقدات، وهي منظومة تتراوح بين الانغلاق والانفتاح، ومنظومة المعتقدات ـ اللامعتقدات هامة تتحدد من خلال ثلاث قضايا:

أ ـ إنها تنطُّح معرفي (منغلق قليلاً أو كثيراً) من المعتقدات ومن اللامعتقدات التي لدينا عن الواقع.

ب ـ إنها منتظمة حول مدار مركزي من المعتقدات ذات الأهمية المطلقة، تليها وترتبط بها معتقدات مشتقة أو تابعة.

ج ـ إنها تولّد سلسلة من أشكال التسامح وعدم التسامح مع الآخر.

كل منظومة أيديولوجية تقتضي حداً أدنى من الانغلاق على الذات تجاه الواقع المتحرك، وتجاه المنظومات الأخرى. فالميل الطبيعي لكل منظومة هو ميل إلى الإنغلاق والاجترار وتوليد الأرثوذكسية تلقائياً، كما أنها عندما تتحول إلى أداة سلطة وتحكم، فإنها تولد بيروقراطية صلبة تتولى مهام حراسة المنظومة من أشكال الانفتاح والتسامح، لأن الانفتاح على دينامية الواقع يؤدي إلى دخول وقائع جديدة يكون لها وقع تفجيري على بنية النظرية، مثلما أن الانفتاح على منظومات أخرى يكون بمثابة إقحام أو إدخال أعضاء جديدة (مقولات، مفاهيم، رؤى) يكون لها بدورها وقع تفجيري على النظرية، وغالباً ما تمارس البيروقراطية الأيديولوجية التي يوكل إليها أمر حراسة المنظومة من اعتداءات الواقع المتطور، أو ضد تسلط الأجهزة المفاهيمية المستقاة من منظومات عقيدية أخرى، غالبا ما تمارس سلطتها بإسم الحفاظ على نقاوة وطهارة وأصولية المعتقد.

وقد وضع روكيتش خمس قواعد هي بمثابة سلم متدرج لقياس درجة دوغماتية وانغلاق منظومة معتقدية ما، وهذه القواعد تحدد التناسب الطردي بين درجة دوغماتية المنظومة ومجموعة عناصر هي:

١ـ العزل الصارم بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات.

٢ـ رفع حدة الفرق بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات.

٣ـ التقليل من التمييز بين منظومة اللامعتقدات.

٤ـ قوة تبعية المعتقدات المحيطية للمعتقدات المركزية.

٥ـ التقليل من شأن (الهنا) و (الآن) لحساب بؤرة زمنية في الماضي والمستقبل.[٢٤]

ما نلاحظه أن نظرية روكيتش تقوم على تنائيات عديدة يمكن من خلالها التماس طبيعة الأيديولوجيا كاعتقاد وقياس مدى دوغماتيتها، انغلاقها وانفتاحها. فهناك المعتقدات/ اللامعتقدات، المركزية/ الانشقاق والتفريع، الحاضر/ الزمن المؤمثل ماضياً ومستقبلاً؛ وهناك بيروقراطية تتولى إنتاج وحراسة المنظومة الأيديولوجية، وهي تتولى «تصفيح الأيديولوجيا» ضد التجربة ومحدثات الواقع، وضد المنظومات الأيديولوجية الأخرى، وهذه «البنية الإسمنتية» هي ما تحوّل (حسب روكيتش) كل أيديولوجيا ـ حتى لو كانت وضعية ـ دنيوية وعلمانية إلى ما يشبه البنية الدينية.

تعليقاً على ما ورد ونقاشاً له نستخلص ما يلي:

١ـ بادئ ذي بدء، لا بد من تمييز الفكر الإسلامي ـ موضوع دراستنا: فهو فكر ديني مكثّف في بنيته، وتتماهى فيه المستويات، وإذ سنعالجه كفكر سياسي، أي في تنظيره لمفهوم خاص للسلطة، ونازعاً بدأب لتحقيقها، فإننا سنجد أن السياسة متماهية مع المستويات الأخرى: الثقافية، العقائدية، العبادية وغيرها، وهذا فكر يستند إلى جذر مرجعي هو النص الديني قرآنياً ونبوياً وإمامياً، وفي الآن ذاته، هو فكر واقعي أي غارق في التنظير لاشتباكه مع الواقع، وهو لهذا خطاب اجتماعي، أي لديه وعيه الاجتماعي الخاص، الذي يؤدي بالضبط إلى تجسير العلاقة بين مرجعية النص الديني وبين دينامية الواقع وتجدد حوادثه؛ إن معادلة النص والواقع هي القاعدة المعرفية والسياسية التي يقوم عليها الفكر الإسلامي. من هنا، إن الفكر الإسلامي عندما يتمظهر على صورة

وعي اجتماعي فإنه ليس نتاجاً مطابقاً له وليس شكلاً من أشكاله بالضرورة، وإن ثبات المرجعية المعرفية للنص ورسوخها يجعلها في موقع الغلبة والاستيعاب لسمة التغيّر التي تشكل جوهر الوقائع الاجتماعية، لذا يتبلور الوعي الاجتماعي الذي يعكسه الفكر الإسلامي، كنتيجة وليس كسبب، كتعبير وليس كمحدد، كتفاعل لمعادلة النص والواقع، لكنه ليس المعادلة نفسها، باختصار، إنه سطح هذه المعادلة وليس قاعها.

٢ـ إن أغلب تعريفات الأيديولوجيا وتحديداتها المفهومية نزعت باتجاه تكذيب الأيديولوجيا وتقديمها كنقيض للعلم والموضوعية، أو في أحسن الحالات هي تعبير عن مصالح طبقة أو فئة ما. في المحصلة، تبدو الأيديولوجيا عاجزة عن كشف «الحقيقي» وقاصرة عن إنتاج معرفة موضوعية أو علمية أو واقعية. السؤال: ماذا لو توفرت هذه القدرة في منظومة معتقدية ما؟ قد يكون الجواب السهل هو عدم انطباقها مع الأيديولوجيا، أي حينئذ ستكون هذه المنظومة غير أيديولوجية، وربما هذا ما يسوغ للبعض القول: إن المعرفة الحقة بالواقع الاجتماعي لا تتأتى للمنخرطين في الصراعات السياسية اليومية، بل تكون في متناول هؤلاء الذين يتخذون مركز ملاحظة خارج المعترك يمكنهم من الحصول على زاوية نظر شمولية، وهذا الموقع الممتاز والمتميز هو موقع المثقفين اللامنتمين الذين يستطيعون، بفضل وعيهم المتميز والمتحرر من الارتباطات، توفير معرفة حقيقية بالواقع الاجتماعي والتاريخي. وكذلك بقدرتهم على الانتقال من منظور إلى منظور آخر بنقد الأيديولوجيات السياسية واحدة من منظور الأخرى والانتهاء إلى نوع من التركيب بين المنظورات (Synthese de perspectives). إلا أن هذه النظرية حول الدور المعرفي المتميز للمثقفين تعرضت للعديد من الانتقادات ـ بالإضافة إلى كونها تناقض الإنشراط الاجتماعي للمعرفة[٢٥].

إن التركيب بين المنظورات على أهميته وتشابهه مع التعددية المنهجية، ليس في حقيقته إلا شكلاً من أشكال الأيديولوجية أيضاً، لذا، فرغم الحديث والمطالبة بأن تكون العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة مثلاً، متجردة من الانحياز الأيديولوجي، فإن المشتغلين بهذه العلوم يؤكدون استحالة ذلك. إذ يقول أحد الأساتذة ـ حسب خبرته: «إن هذه العلوم في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم

(عقائدية)، فالدعوة للتجرد لا يمكن الاعتراض عليها نظرياً لكن في التطبيق فإن الواقع أكثر إشكالية بكثير، ذلك أنه ما من أحد ابتكر طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً) في طبقة، في طقم من المعتقدات، وفي منزلة اجتماعية، أو عن مجرد فاعلية كونه عضواً في المجتمع» [٢٦].

ما نود أن نخلص إليه، هو التأكيد على وهم القول بإمكانية إنتاج مفاهيم نظرية ذات حياد مطلق، إذ كل مفهوم لا بد أن يستند إلى تميّز ما يعكس ماهيته، وهذا التمييز أو التحدد لا بد أن يكون نقدياً للمفاهيم المقابلة، وإذا لم يكن كذلك فلا معنى لتميّزه الماهوي. وهذا البعد النقدي هو بحد ذاته تميّز ما، إلا أن وهم الحيادية في المنظومات المعتقدية لا يعني تناقضاً مع الموضوعية بالضرورة، ولا تقابلاً مع الصفة العلمية، لذا نرى خطأ الافتراض أن كل أيديولوجيا ستكون محكومة حتماً بالعجز عن كشف «الحقيقي»، فالموضوعية ليست نقيضاً موازياً للالتزام الأيديولوجي، إذ تعرّف الموضوعية بأنها «حالة التصور الذهني، وقد تمثّل داخل صيغة معينة تجعله في متناول إدراكات الآخرين. الموضوعية كمفهوم معرفي هي ضمان صحة كل علم، فهي توسس كل معرفة علمية خارج تغييرات أحاسيسنا وتخيلاتنا الفردية، فتجعل المعلوم مجرداً مقاماً على قوانين ثابتة معترف بصلاحيتها من طرف الجميع» [٢٧]، وإن يكن من المبالغة الفعلية أن نفترض إجماعاً على المعارف والمفاهيم النظرية والعلوم الإنسانية.

٣ـ نلاحظ في القواعد التي حددها نصر حامد أبو زيد كآليات ذهنية تؤدي إلى تحويل الخطاب الديني إلى خطاب أيديولوجي، افتراضه الأولي أن الخطاب الديني هو خطاب طقسي ـ عبادي بحت، ذلك أن التركيز على المعاملات إلى جانب العبادات يفضي إلى أدلجة الخطاب الديني، فيما أن العلاقة بينهما متلازمة في بنية النص الإسلامي، وعندما يشير إلى تفسير الظواهر كلها بردها إلى مبدأ أول أو علة أولى تستوي في ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية[٢٨]، فلا يبدو أنه يطل على الموضوع من زاوية النقاش الفلسفي الوجودي فقط الذي يصح معه رد الموجودات والظواهر إلى علة أولى هي مصدر الوجود، بل يشيره بدرجة أولى من زاوية سوسيولوجية فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية، ومن زاوية علمية فيما يتعلق بالظواهر

الطبيعية، أي بمعنى آخر تصبح العلة الأولى بوصفها مفسراً لهذه الظواهر لاغية للمبادئ والقوانين والمسببات في حركة الحياة.

ولو أن الكاتب تسنى له أن يعمم دائرة اطلاعه على نماذج أخرى من الفكر الديني لأدرك أن هذا الخطاب متفاوت في درجة موضوعيته وعلميته، وهذا أمر طبيعي في قضايا الفكر واجتهاداته، ذلك أن إسهامات الشهيدين: محمد باقر الصدر في صياغة السنن التاريخية و مرتضى مطهري في فلسفة التاريخ (على سبيل المثال) ستكشف حتماً عن نموذج آخر من الفكر الديني أكثر صرامة وموضوعية وأكثر علمية أيضاً، من زاوية الهواجس التي يثيرها نصر حامد أبو زيد، حيث أن مقولة «المحتوى الداخلي للإنسان» كقاعدة لحركة التاريخ ومقولة «الجدل الإنساني الداخلي» الذي تنتهي إليه تناقضات الواقع الإجتماعي والسياسي عند الشهيد الصدر، وكذلك مقولة «أصالة الفرد والمجتمع معاً»، أي أصالة الذات والبنية في آن، وفق الاستخدام الأكاديمي المعاصر مع احتساب العناصر الكلية المتعددة والمتواصلة في التحكم في حركة المجتمع عند العلامة المطهري. إن هذه المقولات التي يستوحيها (الصدر والمطهري) من النص القرآني المقدس تجعل من حركة التاريخ مجتمعاً وسياسة واقتصاداً موضوعاً قابلاً للعقلنة.... وتستولد وعياً تاريخياً علمياً يقوم على مبادئ وقوانين قادرة على تفسير الحاضر[٢٩]، ورسم مسارات مفترضة لحركة المجتمعات.

من هنا، علينا أن نلتقط التمايزات التي يتسم بها الفكر الإسلامي، الكامنة في تفاوت محاولات عقلنة الفكر السياسي والاجتماعي، وتبدو هذه المحاولات أكثر ما تتكشف في مفهوم السلطة ومقاربات علاقة الدين بالدولة. ذلك أن هذا المستوى يمثل وعياً أعلى، يتضمن في تلافيفه كل أشكال الوعي الأخرى... أما إسهام روكيتش القيم في دراسة الخطاب الأيديولوجي دراسة شكلانية خالصة فسيبدو مفيداً، إلا أنه في جانب آخر سيظهر عاجزاً عن دراسة الظاهرة الأيديولوجية كصيرورة متجددة، فقد افترض روكيتش أن دينامية التاريخ واختراقات المنظومات الاعتقادية الأخرى ستؤديان بالظاهرة إلى التفجير، لكن ماذا حول آليات تجديد الأيديولوجية لذاتها؟ وكيف يتيسر للمنظومة المعتقدية أن توفق بين أصولها ومرجعياتها، وبين تراكم التاريخ

وتجدد حوادثه؟ وكيف تصنع حداثتها؟ وكيف تواجه الحداثات الأخرى؟

إن دراستنا للفكر السياسي الإسلامي، بوصفه تعبيراً عن بنية دينية في مواجهة وقائع متغيرة، كتاريخ حي ومنظومات معتقدية أخرى، في موقع التقابل أو التناقض معها في ظل توازنات مختلة واغتراب مجتمعي وحضاري راسخ، لن تستقيم من غير إدراك لخصوصيات هذا الفكر، وستكون المحاولة عاجزة عن تقديم إجابات وافية عن الأسئلة الإشكالية التي أشرنا إليها ما لم تستند إلى المحددات الإبستمولوجية والسوسيولوجية الخاصة بهذا الخطاب. إن ما عالجناه في الصفحات السابقة هو معالجة لإشكاليات الإطار الإبستمولوجي، فماذا عن الإطار السوسيولوجي؟

ثالثا: علاقة الفكر بالواقع (الإطار السوسيولوجي)

تأخذ علاقة الفكر بالواقع قيمة قصوى، في تحديد طبيعة المنهج السوسيولوجي، وبقدر ما تبدو وجهة هذه العلاقة ذات أثر حاسم على مستوى السوسيولوجيا، فإن منطلقاتها ذات صلة وثيقة بالفلسفة.

لقد تأرجحت وجهة العلاقة في الفلسفة الحديثة ما بين الفكر والواقع إلى طغيان أحد طرفي العلاقة على الآخر، فمن المعروف أن هيغل اعتبر أن المعنى الحقيقي الباطني الكامن في أساس التراكم الوهمي للأحداث هو في الأساس، عبارة عن تاريخ الأيديولوجيا، أي أن التناقضات التي تحرك التاريخ توجد في البدء في مجال الوعي البشري، أي على مستوى الأفكار،[٣٠] وذلك يعني أن الوعي هو سبب وليس نتيجة.

أما ماركس فقد قلب الهيغلية على رأسها، جاعلاً من الأفكار بناء فوقياً منتجاً تبعاً لبناء تحتي هو وسائل الإنتاج. لقد باتت الأفكار مع ماركس انعكاساً للواقع وتبعاً له، ولا تملك نصيبها من الاستقلالية أو التطور المستقل عن الواقع.

وقد أضيفت إسهامات أخرى خرجت من الماركسية، إلا أنها في جوهرها انقلبت عليها، واعتبرت أن مقاييس المجتمع الرأسمالي التي انتزع منها ماركس مفاهيمه النظرية لا تصح في قراءة مجتمعات أخرى، في هذا الاتجاه اعتبر جورج لوكاتش أن مؤسسات الدولة والمجتمع المدني في تلك المجتمعات لا تشكل بنية فوقية متميزة عن

القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل هذه المؤسسات جميعها جزء من بنية كلية أعم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والأيديولوجي، وأن الانقسام الفعلي في هذه المجتمعات ليس انقساماً طبقياً، ولا الوعي هو وعي طبقي. كما أن الأيديولوجيا في هذه المجتمعات لا تعكس دائماً الواقع الراهن، وأن استقلالها النسبي واسع جداً، وعلاقتها في فترة زمنية بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة باهتة بل تكاد تكون منعدمة[٣١].

أما الانتروبولوجي موريس غودولييه ذو الأصول الماركسية، فقد وجه بدوره انتقاداً شديداً للرؤية الماركسية التقليدية في تحديدها لعلاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، داعياً إلى إعادة النظر في مفهوم البنية الفوقية والبنية التحتية، ومفهوم البنية المهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الحتمية التاريخية؛ وهو إذ ركز معالجته على علاقات التواتر في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، فقد وجد أنها بنية تحتية وفوقية في آن، وهي تجمع وتوحد بين وظائف متعددة ما يجعلها تقوم بدور البنية المهيمنة في الحياة الاجتماعية، ويستنتج أن تلك الحضارات (القبلية) لا تشهد اقتصاداً أو تنظيماً سياسياً أو طقوساً دينية أو الأيديولوجية على شكل نظم متمايزة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب والتي ترجع إلى جانب آخر. إنها تنتظم جميعها في إطار نظام وحيد من العلاقات الاجتماعية[٣٢].

إن هذه النصوص تلقي إضاءات هامة حول علاقة الأفكار بالواقع، وتكمن أهميتها بالدرجة الأولى في زحزحة مقولة العلاقة المرآوية بين الفكر والواقع، ويمكن أن نتبين بسهولة سيادة هذا المنحى في الإسهامات السوسيولوجية العربية المعاصرة[٣٣]، التي باتت تسلّم بالاستقلال النسبي للأفكار، إلا أنها لا تزال تستند إلى ان الفهم الديني يكمن في الاجتماعي، أي أن مفتاح الظاهرة الدينية لا يكمن في الدين ذاته بل في الواقع الاجتماعي الذي يحيط بهذه الظاهرة.

وينعكس ذلك من الناحية المنهجية على المناهج التطبيقية في دراسة الاجتماع الإسلامي التاريخ والمعاصر، من حيث إيلاء النص منزلة مستقلة أو دراسته فقط في إطار الصيرورات التاريخية، فنجد أن رضوان السيد ـ مثلاً ـ يرصد في المرحلة

المعاصرة نزعتين نقديتين جذريتين حاولتا الخروج على فرضية العصبية السياسية (الاتجاه الذي يمثله فلهاوزن والسائرون على خطاه) باتجاه اهتمام أكبر بالنص الإسلامي. فهناك نزعة «الصورة التاريخية» التي ترى في الصراع الفكري السياسي ـ الإسلامي عبر التاريخ صراعاً بين «الصور التاريخية» للفرق والمدارس الإسلامية المختلفة (مثل دراسة عبد الله العروي حول مفهوم الدولة)، بيد أن النصوص عند أتباع هذه النزعة ليست غير صورة أو صورة مثالية (يوتوبيا) علاقتها بالواقع ضئيلة. إن وظيفة الصورة تسويغ الواقع أو الفرقة الموجودة فعلاً والتي تحاول إيجاد مشروعية للبقاء والاستمرار والصراع من أجل السلطة استناداً لهذه الصورة أو تلك اليوتوبيا؛ وهكذا، فإن النص هنا يجري تقديسه وإبعاده عن مجال التأثير الظاهر بحيث يرتفع نهائياً. أما النزعة النقدية الجذرية الثانية، فتتخذ من النهجين البنيوي والشكلاني في تأمل النص أداة للتحليل، إنها تتميز باحترام استقلالية النص وتعاليه ووحدته، ثم تعمد لتفكيكه بعيداً عن التاريخانية الملغية للنص؛ وهكذا، فإن العالم المصطلحي للنص يبدو تماماً لكن بشكل مجرد (من مثل دراسات محمد أركون في مجال الفكر السياسي الإسلامي)، وبذلك تقع بحوث هذه النزعة في القصور نفسه الذي تقع فيه بحوث الإسلاميين المتحمسين... ويعمد فريق من دارسي هذه النزعة إلى تحطيم النص بحجة تحليله وتفكيكه. ويسهل هذا عندما يجري مبدئياً فصل النص عن التاريخ، فيقال إن هذا النص أصيل وذاك غير أصيل في تحكمية غير مفهومة وغير مسوّغة[٣٤].

ولئن بدت هذه الملاحظات مشغولة أكثر بالتاريخ، بيد أن صلتها المنهجية بالإشكالية موضوع البحث شديدة الوثوق، ذلك أن قعودها النظري يتم على أرضية الإشكالية ذاتها (علاقة الفكر بالواقع)، وإلى أي مدى تصح دراسة الأفكار بمعزل عن سياقاتها التاريخية أو أطرها الاجتماعية .السياسية من ناحية، وإلى أي مدى يصح دمجها في هذه السياقات أو تلك الأطر واعتبارها نتاجاً لها أو أسيرة لمنطقها؟

وكان كل من العلامة مرتضى المطهري و العلامة محمد باقر الصدر قد أسهما في مجالات مختلفة في محاولة تأسيس أولي لسوسيولوجيا إسلامية تنطلق من الحقل الابستمولوجي الإسلامي، وجرت هذه المحاولات في قالب فلسفي وفي مفردات

متمايزة إلا أنها تنطوي على مادة معرفية قابلة للتوظيف السوسيولوجي ومؤاتية لانتزاع رؤية اجتماعية ملائمة.

فقد قال المطهري[٣٥] بأصالة الفرد والمجتمع معاً، في مقابل الاتجاهات الأخرى التي قالت بأصالة أحدهما. فمن جهة، ليس صحيحاً القول بوجود مستقل للمجتمع، ومن هنا اعتبار أصالة الفرد، ومن جهة أخرى، يصح القول إن الفرد يكتسب ماهية جديدة بالاندراج في المجتمع هي (الماهية الاجتماعية)، بالرغم من عدم وجود ماهية مستقلة للمجتمع نفسه، ومن هنا، جرى اعتبار أصالة المجتمع، وبناء على هذه النظرية تحدث ظاهرة جديدة واقعية وحية من جرّاء التفاعل والتأثير والتأثر المتقابل بين الأجزاء، وهذا الأمر الجديد هو الروح الجماعية والشعور والوجدان والإرادة الاجتماعية، وهو أمر زائد على الشعور والوجدان والإرادة والفكر الفردي للأفراد، وهذه الروح غالبة على الشعور الفردي، إلا أن كون هذه الروح غالبة لا يستلزم جبر الفرد في الأمور الاجتماعية الإنسانية، لأن للإنسان نوعاً من الحرية والعصيان أمام مقتضيات المجتمع. من هنا يقول إن علاقة الفرد بالمجتمع يتحكم فيها نوع من الأمر بين الأمرين.

وفي السياق ذاته، وفي محاولة لإضاءة جوانب المعالجة كافة، نلاحظ أن العلامة الصدر[٣٦] اعتبر أن المحتوى الداخلي النفسي والفكري للإنسان هو القاعدة، بينما الوضع الاجتماعي هو البناء العلوي، ولا يتغير هذا البناء العلوي إلا وفقاً لتغير القاعدة، حيث ثمة علاقة بين داخل الإنسان وخارجه، فخارج الإنسان يصنعه داخل الإنسان.

ويرى الصدر أن المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ التي تتميز عن الحركات الأخرى بأنها حركة غائية لا سببية فقط، غائية متطلعة إلى المستقبل، فالمستقبل هو المحرك لأي نشاط من النشاطات التاريخية، والمستقبل معدوم فعلاً، وإنما يحرك الوجود الذهني الذي هو الحافز والمحرك والمدار لحركة التاريخ، وهذا الوجود الذهني يعبَّر بجانب منه عن الفكر وفي جانب آخر عن الإرادة، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل وحركيته للنشاط التاريخي على الساحة الاجتماعية، والمحتوى الداخلي الشعوري للإنسان يتمثل في هذين الركنين

الأساسيين: الفكر والإرادة. إذن المحتوى الداخلي للإنسان هو القاعدة لحركة التاريخ، فالبناء العلوي بكل ما يضم من علاقات وأنظمة وأفكار مرتبط بهذه القاعدة، ويكون تغيره وتطوره تابعين لتغير هذه القاعدة وتطورها.

ويرى العلامة الصدر أن كل أشكال التناقض الاجتماعي بين الإنسان وأخيه، والتي تتخذ صيغاً متعددة، هي في جوهرها أمر ثابت وروح عامة، هي التناقض بين القوي والضعيف، بين كائن في مركز القوة وكائن في مركز الضعف، وهذا الكائن الذي في مركز القوة، إن لم يكن قد حلّ تناقضه الخاص وجدله الإنساني من الداخل، فسوف يفرز لا محالة صيغة من صيغ التناقض الاجتماعي، مهما اختلف مضمونها القانوني أو شكلها التشريعي أو لونها الحضاري، فهي بالنهاية صيغة من صيغ التناقض بين القوي والضعيف، وقد يكون هذا القوي فرداً أو عصابة أو طبقة أو شعباً وقد يكون أمة. وكل هذه الألوان من التناقض تحتوي روحاً واحدة هي روح الصراع بين القوي المستغل وبين الضعيف المستغل.

إن تعدد أشكال التناقض الاجتماعي في العلاقات الإنسانية تنبع من معين واحد، وتناقض رئيسي واحد، هو ذلك الجدل الإنساني القائم بين ما يشدُّ الإنسان نزولاً باتجاه الاستبداد والبطش والنفعية الذاتية، وبين الانشداد صعوداً باتجاه الحق المطلق والخير والعدالة والحرية والمساواة.

نلاحظ أن الآراء السالفة للمطهري والصدر تندرج في إطار فلسفة التاريخ، بيد أنها تنطوي على إضاءات منهجية هامة، حيث نجد أن المطهري يقر أن الحقيقة الاجتماعية ليست ذاتية فقط أو بنيوية فقط، إنها تقوم على القول بدور الذات ودور البنية، على الوعي الذاتي والوعي الجمعي. الوعي الذاتي في البدء وبه يتشكل الوعي الجمعي، كما يتشكل من الأفراد الكل المجتمعي، وبذا يأخذ ماهية مستقلة تؤدي دوراً غالباً لكنه ليس قهرياً، وثمة علاقة تأثر وتأثير متبادل، لكن ذلك لا يلغي إمكانية الذات على الاستعصاء والتحرر، وذلك يفضي إلى القول بتأثر الأفكار بالواقع وتأثيره فيها، بل إنتاجها له دون نفي إمكانية الاستقلالية، أي استحواذ الأفكار على الأولوية، أي امتلاكها لأصالة ذاتية هي نتاج هذا التشكل الجدلي.

وتتضح المسألة أكثر مع العلامة الصدر، إن الأفكار مع الإرادة هي قاعدة التغير الاجتماعي، إنها المحتوى الداخلي للإنسان بالمعنى الجدلي التنازعي، فهي بنية تحتية، بينما الواقع، بما هو علاقات وأنظمة ووقائع، هو بناء فوقي. إن الجدل الداخلي هو الأصيل وهو جوهر التناقضات الاجتماعية الخارجية، وفي الآن نفسه منشأ حلها وتسويتها. إن هذا الجدل الداخلي للإنسان ينعكس خارجياً على صورة صراع قوة أو صراع سلطة... صراع استكبار واستعباد، فيما التناقض الاجتماعي يحيل السلطة إلى تسلط ما لم يسوّ الجدل الداخلي للإنسان لصالح غاية فكر الخير وإرادة الحق. إن الأفكار والإرادات، أي المحتوى الداخلي للإنسان ـ هي التي ترسم التاريخ وتعطيه معناه وتملأه بمضمونه التناقضي أو مضمونه التوافقي.

إلى ذلك، يمكن أن نستنتج أن العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية هي في حقيقتها وسائط، لكنها ليست محددات، هي قابلة لأن تلعب دوراً بنيوياً مؤثراً تبعاً لاختلاف المحتوى الداخلي للإنسان. من هنا تختلف صورة المجتمعات، ويختلف «الميكانيزم» الاجتماعي بين مجتمع وآخر، وفقاً لتأثير العوامل الوسيطة التي تنتجها منظومة الأفكار، هذه التي تمتلك فاعليتها بالاقتران بالإرادات وبالاندماج معها في محتوى واحد.

ماذا نستنتج من كل ذلك؟ أو بالأحرى ماذا نستفيد من المعالجات المنهجية السالفة؟ وكيف نقارب الفكر الإسلامي المعاصرفي معالجته لإشكاليات العلاقة بين الدين والسلطة؟

سيبدو من السهل، بالاستناد إلى ما سبق، أن نرفض اعتبار مضمون هذا الفكر انعكاساً لواقع اقتصادي واجتماعي محدد، وبالتالي فهو ليس وليد وعي طبقي أو فئوي. إن جذور هذا الفكر تضرب في بنية النص الديني نفسه، وعلى نحو أدق في بنية دينية هي مزيج من نص وفكر وتاريخ، وهذه البنية هي المحدد الرئيسي لوجهة هذا الخطاب، وهي التي تعطيه مضمونه وخاصيته، ومنها يستقي مصطلحاته ومفاهيمه، إلا أن هذا الفكر، بما هو فكر اجتهادي، عليه أن يواجه تغير الحوادث والوقائع، أي ما يولده تقادم الزمن من تحديات، وما ينتجه الواقع من حركية نشطة ومتغيرة، لذا، يمسي هذا الفكر إنشائياً تغييرياً في مواجهة اغتراب الواقع، وثمة مسافة نائية بين ما

ينشده هذا الفكر وبين ما يواجهه في الواقع الحي. من هنا، يواجه الخطاب الإسلامي بحمولته الفكرية والسياسية ضرورات التجديد أو التكيف، أو عليه أن يتوارى في جمود سلفي تاريخي، هكذا يحضر الواقع كطرف آخر في معادلة بناء الفكر الإسلامي، الواقع كبنية مؤثرة لكنها ليست محددة.

إن علاقة الفكر بالواقع هي علاقة إنتاج، بينما علاقة الواقع بالفكر هي علاقة تأثير، وبمزيد من الحفر في هذه العلاقة، نقع على ثلاثة معطيات: البنية الدينية (نص، فكر وتاريخ)، والواقع (بما هو إطار مؤثر في الفكر أو مجالاً اجتماعياً يحيط به ويستهدفه هذا الأخير في الآن ذاته)، والذات المنتجة للخطاب (بما هي تشكل معرفي، وآليات ذهنية، وبنية سيكولوجية تعبر عن نفسها بإرادة ما). إذن ثمة حوارية ما بين الفكر والواقع، وبين الذات والبنية، وبين الواقع والتاريخ، وربما تأخذ أحياناً طابعاً جدلياً. من هنا، يقوم منهجنا على دراسة البنية ومن غير أن يغفل الإطار الاجتماعي ـ التاريخي كذلك، فهو منهج تعددي وتكاملي في آن، بينما لن ندرج دراسة «الذات» في مقاربتنا المنهجية، كي نكون أكثر انسجاماً مع موضوعات علم الإجتماع السياسي.

إن دراستنا للبنية لن تصرفنا عن دراسة الصيرورة التاريخية، هكذا سنعمل على تحاشي موطن الضعف الرئيسي الذي وقعت فيه الدراسات البنيوية في عزل الظاهرة أو الفكر عن محيطه أو سياقاته، بما هي صيرورات تاريخية، وفيما وقعت به كذلك من إقصاء تام للذات العارفة.

فمن المعروف أن بعض المناهج المعاصرة دعت إلى الاقتصار على الوصف وإسقاط الإحالات التاريخية، كما تنادي بذلك كل من «الوظيفية والبنيوية بدعوى أن التحليل التاريخي يجعلنا نتعامل ليس مع الظاهرة موضوع البحث بل مع صيرورتها، إن هذه الدعوة إلى إسقاط المقاربة التاريخية مهما كانت تبدو لنا وجيهة، فإنها لا تكون صائبة إلا عندما يتم الاقتصار على البعد التاريخي، دون أخذ الأبعاد الأخرى بعين الإعتبار، ولا تكون قابلة للتطبيق بصورة حصرية إلا في الموضوعات التي تعتمد مفهوم القطيعة. حيث يمكن فصل الموضوع عن صيرورته، دون أن يؤدي ذلك إلى بتر معناه بصورة عميقة» [٣٧].

إن اعتمادنا لهذا المنهج البنيوي التاريخي بالمعنى الذي ذكرنا، لن يحول دون الاستفادة من بعض جوانب المنهج الوظيفي، في دراسة الوظيفة الاجتماعية التي يؤديها الخطاب/ الفكر الإسلامي في إعادة إنتاج الهوية المجتمعية، ولعب دور فاعل في الاستقرار والتماسك الاجتماعيين، وفي توليد آليات تكييف المجتمع لنفسه في مواجهة المتغيرات الداخلية والتحديات الوافدة، «من هنا، فإن الدين يلعب داخل هذه المجتمعات دورين يبدوان متعارضين لأول وهلة، إنه يشخص الهوية المحلية! لهذه المجموعات الاجتماعية، ويؤطر رؤيتها الأنطولوجية والأخلاقية للعالم، وينظم العلاقات الاجتماعية داخلها، ويضفي عليها روح الاستقرار والتساكن. لكن، بما أن طابع الانغلاق يطغى على هذه المنظومة الاجتماعية والثقافية، فإن الدين هو الذي يتكفل في حالات كثيرة بتكييف هذه المجتمعات مع التحولات الجديدة» [٣٨].

ومن المعروف أن دوركهايم كان قد اهتم بدراسة المجتمع دراسة أفقية تزامنية، لذلك انكب بصورة خاصة على الوظيفة التي يؤديها الدين كعنصر استقرار اجتماعي، في حين كان ماكس فيبر أميل إلى دراسة المجتمعات الإنسانية في ديناميتها التاريخية، لذلك لفت انتباهه أكثر الدور الذي يلعبه الدين كعنصر تغير اجتماعي، من هنا كان الربط بين صعود الرأسمالية ومنظومة الأخلاق البروتستانتية. وقد استلهم فيما بعد باحث أميركي هو ريتشارد ميتشل هذا المنهج، وطبقه في دراسة حركة الإخوان المسلمين، معتبراً أن هذه الحركة هي تعبير عن انبثاق رأسمالية وطنية مصرية، وأن الخطاب الإخواني ليس إلا تكييفاً محلياً خاصاً للثورة الرأسمالية مع الاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية المصرية[٣٩].

ويبدو بيّناً هنا، أن المغالاة في المنهج الوظيفي ستفضي فعلاً إلى تضييع جوهر الظاهرة وطمسه لصالح دورها وفعلها المجتمعي، من هنا، نود القول إن استفادتنا من بعض جوانب المنهج الوظيفي، وتحديداً في دور الدين كعامل حماية وثبات للذات من ناحية، وتطويرها وتجديدها وتكييفها من ناحية ثانية، وفي الآن نفسه، لن يلزمنا بتبني الجوانب الأخرى من المنهج الوظيفي، سيما ما يتعلق منها بالتخلي عن سمة الشمولية والتعاطي مع الظاهرات الاجتماعية كأشياء على نمط الظواهر الطبيعية.

بالمحصلة، إننا نرى أن اعتمادنا على هذا المنهج التعددي التكاملي، يساعد على الحؤول دون الوقوع في إشكالات كثيرة وقعت فيها دراسات معاصرة[٤٠]، عالجت الحركات الإسلامية أو الفكر الإسلامي الحديث، لناحية انزلاقها إلى إسقاطات مفهومية جاهزة، فبدت معها، في حال تغليب التاريخية، مجرد حركات تراثية؛ أو في حال تغليب الإطار الاجتماعي ـ الاقتصادي، مجرد حركات احتجاج معاصرة تعبيراً عن مصالح فئات متضررة؛ أو في حال ردها إلى نصوصها المرجعية، مجرد حركات منصومة أصيلة أو ضالة ومنحرفة. وبذلك، فإن المنهج التكاملي سيوفر علينا حرج الحكم على الخطاب الإسلامي المعاصر بالصدق أو الكذب أو الأصالة أو عدمها، وسيمدنا بآليات التفسير والتحليل والتصنيف دون أحكام قيمية مسبقة.

رابعا: مفهوم الخطاب وآليات تحليله

إن الفكر السياسي الإسلامي في مقاربته لإشكاليات الدين والسلطة، لا يقتصر على كونه سياسياً إلا من زاوية نشدانه للسلطة، وتقديم تصوراته عنها. بينما هو في جوهره ذو طبيعة كليَّة، أقرب إلى التعبير عن نسقيّة شاملة، منه إلى كونه نتاجاً ذاتياً. فهو خطاب شمولي مكثف، سنسعى إلى مقاربته، وفق إهتمامات علم الإجتماع السياسي، ليس على أساس شكلاني، بل على أساس مفهومي كبنية فكرية.

إن مقاربة الفكر كخطاب له تشكله المفهومي، وآليات إشتغال ووظائف ومنطق ضمني، تجعل من الإطلالة على مفهوم فوكو للخطاب ونطاق إشتغاله، ذات فائدة من الناحية المنهجية، فقد عرَّف فوكو الخطاب بأنه «مصطلح بياني، يتميز عن نص وكلام وكتابة بشمله لكل إنتاج ذهني، سواء كان نثراً أو شعراً، منطوقاً أو مكتوباً، فردياً أو جماعياً أو ذاتياً أو مؤسسياً، في حين أن المصطلحات الأخرى تقتصر على جانب وحيد. وللخطاب منطق داخلي وارتباطات مؤسسية، فهو ليس ناتجاً بالضرورة عن ذات فردية يعبر عنها أو يكمل معناها أو يحيل إليها، بل قد يكون خطاب مؤسسة أو فترة زمنية أو فرع معرفي ما»[٤١].

يمتاز هذا التعريف بقدر كبير من السعة والشمولية، إذ ينطوي على إستيعاب

لمستويات عديدة من الخطاب، ويتضمن بعداً مفهومياً في تفسير الخطاب من حيث إحتمال تجاوزه للذات الفردية، إلى ما يتعداها مؤسسياً ومعرفياً. بيد أن فوكو يدمج أيضاً بين الخطاب والسلطة، إذ «ليس الخطاب، فقط، هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه ما نصارع من أجله وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الإستيلاء عليها» (٤٢).

فالخطاب إذن هو آلية سلطة ونزوع لها، إنه شكل من أشكال الممارسة السيادية حسب فوكو... إن كلاً من السلطة والمعرفة هو معبر للآخر. لقد انصب جهد فوكو على نحو أساس في تحليله للخطاب على المساحات اللامتفكر فيها، في معاملة الأحداث الخطابية، تبعاً لسلاسل متجانسة، لكنها غير متصلة فيما بينها، فاعتبر أن الزمن لا يتعلق بتعاقب لحظات الزمن ولا بتعدد الذوات المفكرة المختلفة، إنما يتعلق بالتوقفات التي تكسر اللحظة وتشتت الذات على العديد من الوضعيات والوظائف الممكنة. لقد بحث عن نظرية للإنتظامات النسقية غير المتصلة، لذا أدخل ما يسميه تعديلاً رفيعاً هو بمثابة آليه صغيرة تمكن من إدخال الصدفة وعدم الاتصال والمادية في جذور الفكر نفسه (٤٣).

لقد رأى فوكو أن وراء الاتصالات الكبرى للفكر... ينكب البحث حالياً على رصد عواقب الانقطاعات، تلك الانقطاعات التي تتباين تبايناً كبيراً فيما يخص طبيعتها وصفتها، مثل الأفعال والعتبات الإبستمولوجية التي وضعها بشلار، والتي تقطع التراكم اللامحدود للمعارف، وتوقف نموها البطيء وتزج بها داخل زمن جديد... وتدفع بذلك التحليل التاريخي إلى رصد نمط جديد من المعقولية، فمن بين تلك الانقطاعات أيضاً تحول المفاهيم وانتقالها. إن ذلك يطرح أسئلة حول الكيفية التي نعين بها مختلف المفاهيم التي تسمح بالتفكير في الانفصال (كمفاهيم العتبة والفعل والقطيعة والتحول). لقد أدى كل ذلك بفوكو إلى القول إن فكرة التاريخ الشامل وفكرة إمكانيته أخذتا في الاندثار (٤٤).

من هنا ابتدع فوكو وفق تحليل برنار هنري ليفي، «منهج الأركيولوجيا، واتخذ له موضوعاً جديداً هو البنية الضمنية للفكر (الإبستمية)، والمقصود هو الأرضية التي تقوم

عليها معرفة عصر معين، ومجاله المرئي، والمرتكز الثابت الذي يوزع خطاباته، أي الفضاء الذي تنتشر فيه موضوعاته، وقانون تواتر مفاهيمه، ونظام مشاكله، وقاعدة توزع أساليبه، أي فرش من الإكر هات المغلقة وغير المحددة الملامح، التي تسم من قبل موطن كل خطاب»[٤٥].

لقد قدر فوكو أن الإنسان ليس خالداً، وبث ذلك في ثنايا خطابه ومنهجه في التاريخ، وهذا ما نجده عندما يواجه حلم اتصال التاريخ بمجموعة من الانكسارات والعتبات والتقطعات، وهذا ما نجده أيضاً عندما تواجه كلية التاريخ المزعومة عتبات ومستويات وتقطعات خصوصية ترفض الخضوع لأي قانون مشترك، وعندما يواجه التيه والعرض، المعنى الذي نفترضه في الخطاب والتقدم الذي نود قراءته فيه. إن ما يفعله ليس سوى تحطيم كل ادعاء لدى الإنسان بالقدرة على التحكم في مسار تاريخه، وعلى إضفاء طابع شمولي عليه. إنه إقصاء للذات، الذات المتعالية، والذات كسيد مطلق...[٤٦].

نلاحظ، إستناداً إلى ما أوردناه من مفاهيم، أن نسق فوكو يقوم على بنيوية صلبة مغلقة، تقصي الإنسان، وتشتت التاريخ، وتروح إلى مجال مفهومي قصي بعيداً عن الانتظام والاتصال.. إنه خطاب البعثرة، وأيديولوجية شتات الأفكار والأنسقة، في محاولة لبناء معقولية تحيط بالمتنافر، وتلم المباغت، وترسم خطاً مستقيماً للانكسارات غير المستقيمة، وبهذا تبدو مهمة منهجية شائكة وخارجة عن المألوف، تجول على أطراف المجالات التقليدية للأفكار وخارج الحدود السهلة للمفاهيم، فهي عقلنة لما نحسبه شواذاً وانفلاتاً، وتفكيراً في ما لا يجري التفكير فيه... من هنا، إننا نقيم علاقة تغاير وتقاطع، في الآن نفسه، مع مفاهيم فوكو، لقد سبق أن عالجنا مواطن ضعف البنيوية، وها هي تبدو مع فوكو بجلاء تام، حيث لا قيمة للذات العارفة، وحيث التشتت يكسر شمولية التاريخ وأهميته، وما يضيفه فوكو بإصرار هو تحويل الانقطاعات إلى أصل أو قاعدة ينصب عليها منهجه، فيما يبدو المنسجم والمتسق، أي ما به يقوم النسق، جانبياً وغير ذي أهمية، لذا، تغدو أهمية منهج فوكو، وهذا ما سنسعى لاستلهامه، في التأكيد على تحولات المفاهيم وعلى الانقطاعات التي تصيب مسارات

الفكر، وعلى أهمية البنية الضمنية للفكر أو المنطق الداخلي للخطاب، من دون أن نذهب مع المفاهيم هذه إلى نهاياتها، أي إعطائها ذلك البعد الصارم والمحدد للخطاب، في ظل إغفال الذات والتاريخ، وهذا ما سبق أن عالجناه بشكل مفصل. كما أننا سنكون مشغولين أكثر بالأنسقة وبترادف المفاهيم وتضامنها وتساكنها بما يمكن من عقلنتها وبناء انتظامها النسقي الطبيعي، فيما ستبدو الانقطاعات والتحولات والعتبات هي الشواذات الطارئة، التي لا يفسرها في الواقع إلا طبيعتها الخارجة على النسق، وقياسها المفارق إلى أصلها المنتظم.

إن أصل المعاني هو إنتظامها واتصالها، وليس تبعثرها وتشتتها، وما الصدفة وعدم الاتصال اللذين أدخلهما فوكو في جذور الفكر إلا تعطيلاً لإمكانية بناء النظرية العقلانية القادرة على بناء نظام المعقولية المنهجية.

إن الخطاب في استخدامنا المنهجي هو تصور أيديولوجي يشغل موقعاً وسطاً، «فهو ليس خافياً كالنوايا، وليس بادياً كالمؤسسات والحروب والثورات» [٤٧]، بل هو تعبيرات ذهنية ومفهومية تتمظهر في اللغة، للإشارة إلى حقائق ورغبات وتصورات قابلة للمراقبة الموضوعية كتعبيرات حسية، وقابلة للتحليل من الوجهتين المنطقية والسوسيولوجية.

إن تقنيات التحليل للخطاب/ الفكر، ستقوم على نوع من التفكيك والتركيب في آن، فقد لا تكون نظرية السلطة التي يطرحها خطاب ما ناجزة، ما يستدعي لمّ المفردات والمفاهيم المبعثرة بهدف إعادة بنائها وتركيبها كشرط منطقي لإمكانية عقلنتها واستيعابها والإحاطة بها؛ وكذلك قد تكون نظرية السلطة التي يحملها خطاب ما ناجزة، الأمر الذي يستدعي فكفكتها وتجزئتها بهدف الإستيعاب والإحاطة نفسيهما كشرط للتحليل الموضوعي.

إن الإحاطة التحليلية الشاملة بمضمون الخطاب لا بد أن تستند إلى عمليات أربع يحددها ناصيف نصار على النحو التالي[٤٨]. تحليل نسق المقومات، تحليل نسق العلاقات، تحليل نسق العوامل، وتحليل نسق الوظائف.

ويتعلق نسق المقومات بتصور المفاهيم، بما هي مجموعة عناصر مؤتلفة ومقترنة

باللفظة الدالة اصطلاحاً على التصور الذي يتحدد عادة بالتعريف، وغالباً ما تكون معاني المفاهيم كامنة في شبكة متكاملة، على التحليل كشفها واستنتاجها وإظهار المخبوء منها. إن نسق المقومات هو ما يعطي، غالباً، الخصوصية الأيديولوجية لمنظومة ما، وحيث إن علينا دراسة مفاهيم السلطة في الخطاب الإسلامي المعاصر، فإن ذلك يجب أن يتم في إطار المنظومة المعتقدية الإسلامية، أي في مجال تفاعله مع شبكة مفاهيم هذه المنظومة.

أما نسق العلاقات، فيتحدد من خلال ثلاثة حقول: الحقل الأول وهو الحقل الضيق أو القريب الذي يشمل التصورات التي لها صلة بمضمون ومشاركة مع التصور المدروس؛ والحقل الثاني هو الحقل الواسع أو البعيد، ويشمل مجموعة التصورات التي تقدمها الأيديولوجيا لضبط وضع التصور في سياقها العام؛ أما الحقل الثالث، فهو الحقل المعارض، ويشمل التصورات المقابلة على اختلافها، التي يحاول التصور المدروس أن ينتصب في مواجهتها وأن ينفيها إذا أمكن. ويقوم تداخل وترابط بين هذه الحقول، ما يجعل تعيين الحدود الفاصلة لكل حقل أمراً شائكاً.

وبالنسبة لتحليل نسق العوامل، فهو يقوم على القول بعدم اكتمال معنى التصور الأيديولوجي بتحليل مضمونه في ذاته وفي علاقاته مع التصورات المحيطة به فقط، لذا لا بد من ردف ذلك بالبحث أيضاً عن معنى للتصور خارجاً عن دائرة التكوين المنطقي لمفهومه. ويبدو المعنى في هذا الاتجاه من خلال نوعين من المعطيات الديناميكية، وهما العوامل والوظائف. وفي الحقيقة تترابط العوامل والوظائف في تحديد معنى التصور الأيديولوجي كما تترابط المقومات والعلاقات في تكوينه الذاتي.

والعامل ليس العلة، وليس الشرط الضروري أو المطلق، إنه عنصر مؤثر في تكوين التصور، ولكن من الخارج، ومع إمكانية توسط عناصر أخرى تتفاوت من حيث الثبات والاستقرار، البيئة والظروف. وهذه العلاقة قد تكون ذات قوام أحادي إذا اقتصرت على عامل واحد، وقد تكون ذات قوام مركب إذا تعددت فيها العوامل وهذا هو الأغلب، فالتصور الأيديولوجي يخضع لتأثيرات عديدة. والفارق بين نسق المقومات

ونسق العوامل هو أن الأول لا تقتضي إعادة تركيبه الخروج من دائرة النص وحركته الذاتية، بينما تحتاج إعادة تركيب الثاني إلى مثل هذا الخروج.

وفيما يخص تحليل نسق الوظائف، فثمة تلازم وتداخل في حياة التصورات الأيديولوجية (الخطابات/ الأفكار)، فالمعيار الأقرب للتمييز بين العامل والوظيفة بالنسبة إلى الأيديولوجيا هو معيار القرب والبعد، والمعيار الأعمق هو معيار الانفعال والفعل، فمن الواضح أن وظائف التصورات الأيديولوجية هي تظهيرات لعوامل تكوينها، وهي في الوقت نفسه تجاوزات لتلك العوامل، من هنا أمكن تقسيمها إلى وظائف ذاتية وأخرى موضوعية، تبعاً لمضمون التصورات بالدرجة الأولى ولمفاعيلها بالدرجة الثانية، من هنا، ينبغي الارتكاز في تحليل وظائف التصورات الأيديولوجية على التمييز الأساسي بين نوعين من التصورات والقضايا: التصورات الخبرية والتصورات الإنشائية.. التصورات الخبرية تتجه إلى تفسير ما هو كائن، بينما التصورات الإنشائية تتجه إلى تعيين ما يجب أن يكون وإلى تبريره، وفي جدلية الخبر والإنشاء مروراً بجدلية أحكام الواقع وأحكام القيمة، تبرز الجوانب العملية لمعنى التصور الأيديولوجي (الخطاب/ الفكر) من طمس أو كشف، ومن تفكيك أو توحيد، ومن محافظة أو تغيير، ومن تحريض أو تأليب، ومن دفاع أو هجوم... إلخ.

خامسا: مقاربات منهجية للفكر الديني

١ـ مرسيا الياد وخصوصية المعطى الديني:

ينفي إلياد أن يكون المقدس مرحلة من مراحل الوعي، بل يعتبره عنصراً من عناصر بنيته، بل إن العالم هو حصيلة عملية جدلية يمكننا أن نطلق عليها إسم عملية تجلي المقدس وظهوره. إن كون الكائن إنساناً .أو بالأحرى تحوله إلى إنسان ـ يعني كونه كائناً دينياً. وهكذا، فإن التفكير الفلسفي، كان منذ بداياته الأولى، مواجهاً بعالم من الدلالات والمعاني «ديني» التكوين والبنية. وهو يذهب، فيما يبدو تفسيراً دلالياً وربما تأويلياً، إلى ظاهرات عديدة تنطوي عليها العصرنة، يمكن ان نستشف فيها إستعادات جديدة وأصيلة للشأن المقدس[٤٩].

إن هذا التأسيس لمكانة المقدس الجوهرية في الحياة الإنسانية، يدفع بإلياد إلى صوغ إطار منهجي لمقاربة الأديان والتعبيرات الدينية، وهو بهذا المعنى يلقي ضوءاً كاشفاً على ما نرمي إليه، ويزود المقاربة المنهجية بما يؤازرها، في فهم أكثر موضوعية لما يتصف بأنه ديني.

إن (إلياد) يوصي مؤرخ الأديان، إذ يدرس التعبيرات الدينية التي تعبّر عن ثقافة من الثقافات، أن يتطرق إليها من الداخل، فلا يقتصر إذن على سياقها الاجتماعي أو الإقتصادي أو السياسي.

ويرى أن ذلك سيكون تسليطاً للضوء على عدد كبير من الأوضاع التي لا عهد للإنسان الغربي بها، فإذا كان من الممكن تجاوز الإقليمية الثقافية المتقوقعة على ذاتها، فإنما يتم ذلك عبر هذا الفهم بالذات[٥٠]. فالظاهرة الدينية يمكن فهمها وتمييزها فقط، عندما تدرس كظاهرة دينية قائمة بذاتها، فإن المحاولات لفهم أو لإدراك جوهر هذه الظاهرة بوسائل، الفيزيولوجيا، السيكولوجيا، السوسيولوجيا، الإقتصاد، أو اللغويات أو الفنون، أو أية دراسة أخرى، ستكون خاطئة، ذلك أنها ستفقد العنصر المتفرد الذي لا يمكن إختزاله أو تقليصه... وهو عنصر المقدس[٥١].

يقيم إلياد، في معرض تأكيده على إستقلالية المعطى الديني، مشابهة بين المعطى الديني والعمل الفني، فيعتبر «أن الأعمال الفنية، شأنها شأن المعطيات الدينية تماماً، تتمتع بصيغة وجود خاصة بها: إنها توجد على مستوى مرجعيتها الخاص بها. وفي عالمها المخصوص، أما كون هذا العالم مختلفاً عن العالم الطبيعي الذي يندرج الإختبار المباشر ضمنه، فأمر لا يستتبع نزع طابع الواقعية عنها... فالعمل الفني لا يكشف عن دلالته ومعناه إلا بمقدار إعتباره عملاً إبداعياً قائماً بذاته، أي بمقدار ما نسلم بصيغة وجوده ـ وهي صيغة وجود الإبداع الفني ـ دون أن نردّه أو نختزله إلى واحد من أبعاده التي يتكون منها... كذلك يبدو لي أن المعطى الديني يكشف عن دلالته ومعناه العميق عندما يؤخذ على صعيد مرجعيته الخاص، لا عندما يُرَدُّ أو يختزل إلى أحد أوجهه الثانوية، أو إلى أحد سياقاته»[٥٢].

في الواقع، تنم هذه المشابهة، عند إلياد، عن تأكيد أن ما هو مغاير لا يعني أنه غير

واقعي. وهو لم يجد في مسعاه ذاك، خيراً من الأعمال الفنية، للكشف عن خصائص الشبه الكلي بينها وبين المعطى الديني. بيد أن ذلك، بتقديرنا، لا يخلو من إلتباس، أو على أحسن الأحوال، من إحتمال إلتباس، ذلك أن الأعمال الفنية، إذ تملك أيضاً منطقها الخاص، إلا أنها أكثر إنغلاقاً وغموضاً من المعطى الديني. من زاوية كونها أكثر ذاتية. وأقل قابلية لانتزاع ما يفترض أنه منطق قابل للوعي والعقلنة. إن التعبيرات الدينية، في طور تداولها البشري، وليس من ناحية خلفياتها الغيبية، يمكن إدراجها في منظومات، قابلة لإدراك معانيها ووظائفها، وبناء الإتساق المنطقي فيها، دون أن تتوارى كفعل ذاتي مغلق وغير مفهوم.

إن ذلك لا ينفي أهمية الحرص المنهجي، الذي لا يني إلياد يظهره، حول إستقلالية المعطى الديني.

إلا أن إستكمال فكرة إلياد المنهجية، نجده في إستدراكه. ان ما سبق من قول، «لا يعني، بالطبع، أن من الممكن فهم الظاهرة الدينية بمعزل عن تاريخها، أي بمعزل عن سياقها الثقافي والمجتمعي ـ الإقتصادي. فلا وجود لظاهرة دينية خالصة، خارج التاريخ، إذ لا توجد أية ظاهرة بشرية إلا وهي في الوقت نفسه ظاهرة تاريخية، وإنما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص، لكن التسليم بتاريخية الإختبارات الدينية لا يستتبع كونها قابلة للرد إلى أشكال من السلوك غير دينية، فالتأكيد على أن المعطى الديني هو دائماً معطى تاريخي، لا يعني أنه قابل للإختزال إلى تاريخ إقتصادي أو مجتمعي أو سياسي. وينبغي أن نضع دائماً نصب أعيننا ذلك المبدأ الذي يعتبر من مبادئ العلم الحديث الأساسية، وهو أن الصعيد هو الذي يخلق الظاهرة» [٥٣].

إن هذا النص يدخلنا في صميم العصف المنهجي، الذي يواجه كل مقاربة للمعطى الديني، إلا أننا بادئ ذي بدء، علينا أن نقيم تمييزاً جوهرياً، بين الدين من ناحية والفكر الديني من ناحية أخرى، الدين دائماً، هو ظاهرة فوق تاريخية، على الأقل بنظر أتباعه هو كذلك. أما الفكر الديني بإجتهاداته واختلافاته وانحرافاته وتشوهاته، فهو إجتهاد بشري، عرضة لتأثير السياقات المختلفة. إلا أن ذلك لا ينفي إمتلاكه لمنطقة الخاص،

ولكونه بنحو من الأنحاء دينياً، خاصة، من ناحية إنتسابه لمرجعيته الدينية الخاصة.

لقد بات ممكناً، إستناداً إلى الأفكار التأسيسية السالفة، ان نصل إلى النتيجة، التي نشد إلياد وصولها منذ البدء، أن الإنسان الديني يمثل الإنسان الكلي. وبالتالي يجب إستعمال جميع النتائج التي أسفرت عنها مختلف المناهج المتبعة في مقاربة الظاهرة الدينية، وأن تُجمع هذه النتائج ويؤلف بينها. فليس يكفي أن يدرك المرء معنى ظاهرة دينية في ثقافة معينة، وان يعمد، من ثم، إلى فك مراسيلها... بل يجب أيضاً دراسة تاريخها، أي تفصيل مسارات تغيراتها وتبدلاتها، وصولاً، في نهاية الأمر، إلى إستخلاص مساهمتها في الثقافة بأسرها [٥٤].

وهو يلاحظ أن عدداً من العلماء في السنوات الأخيرة، قد شعر بالحاجة إلى تخطي ثنائية الظاهرية الدينية ـ تاريخ الأديان، باتجاه الوصول إلى منظور يتسع لتطبيق هاتين العمليتين الذهنيتين معاً. ولا يخفى، ان المقصود بـ«الظاهرية»، هو المنهج الذي يعتمده العلماء الذين يتابعون دراسة البنى والدلالات، أما الإشارة إلى التاريخ، فالمقصود بها التاريخانية، أي ما يشتمل على العلماء الذين يسعون إلى فهم الظاهرات الدينية ضمن سياقها التاريخي [٥٥].

إذن، بالمحصلة، نحن أمام قاعدة منهجية مركبة، تقوم على دمج المنهجيتين الظاهرية البنيوية، والتاريخية. وهي منهجية ثرية لناحية قدرتها على الإحاطة بالتعبيرات الدينية، كما بالإحاطة بأية تعبيرات أو ظواهر أخرى فكرية أو إجتماعية.

لذا، فإننا سنضيفها إلى مجمل البناء المنهجي الذي نحاول إيضاح معالمه وتبنيه.

٢- ريجيسس دوبريه واللاشعور السياسي:

في إنقلابه على الماركسية. وبحثه عن ترسبات الدين داخل بنية الوعي الغربي. يذهب ريجيسس دوبريه إلى قلب الصورة. فقد كان معهوداً، رد الدين إلى محددات غير دينية. كأن يفسر الديني بالسياسي أو بالإقتصادي. إلا أنه، هذه المرة، يمارس العملية المنهجية مقلوبة، إذ يفسر السياسي بالديني. يقول دوبريه: «إنه لا يبحث عن فهم النظام السياسي في ذاته بل في الأيديولوجية. وينبغي البحث عن النظام

الأيديولوجي بدوره في النظام الديني. وليس فهم الأمر الديني من جوهر الدين... وينبغي البحث عنه في الفيزياء الإجتماعية (بالمعنى الأقوى للعبارة الوضعية القديمة التي كانت أساساً لتسمية علم الإجتماع). وتضفي كل أيديولوجية عضوية معنى على العالم، ويصنع العالم معنى، يتفاوت في درجة إعداده، لكل مجتمع بشري» (٥٦). وأغلب الظن ان المقصود بالفيزياء الإجتماعية بالمعنى الأقوى للعبارة، ما تقوم به لحمة المجتمع كونه مجتمعاً، وما تتشكل به هويته الجمعية.

يرى دوبريه أن العلاقات السياسية لا تفسر بنفسها، ولا بالأشكال الجلية التي تتخذها، ولكنها تفسر كذلك بالظروف المادية للحياة. ولا يقتصر الأمر على أنها لا تختصر إلى مجرد عكس لقاعدة إقتصادية، بل يتعداه إلى أنه لا يمكن إستنباطها منها، لا من قريب ولا من بعيد.وبعبارة أخرى، ليست السياسة إقتصاداً مركزاً (لينين). وتشهد ملاحظة المجتمعات الحديثة بأن بنى السلوك السياسي لا يغيرها تغييراً جذرياً تبدل نهج الإنتاج، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة (٥٧).

إن ما يبدو مثيراً في نظرية دوبريه، قوله إن في أصل الواقع الإجتماعي «قوة غير خاضعة للمراقبة، قوة لا عقلانية في الظاهر، تبطل قواعد المنطق وتطلعات المناهج. وهذه القوة التي تستعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة، إما أنها تواريها الدراسة التقليدية للمؤسسات السياسية، وإما أنها يُنظر إليها حين تدخل في الحسبان، على أنها إلى حد ما رقية صوفية تدفع علماء السياسة للهجرة إلى أرض العجائب» (٥٨).

أما تفسيره لهذه القوة الغامضة الكامنة في ثنايا الواقع الإجتماعي، فيعبر عنها من خلال مقاربته التي تخلص إلى القول بأن الوعي لا يشكل جوهر حياة الأفراد النفسانية، بأكثر مما تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات. وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، وإنما وجودهم الإجتماعي الذي يحدد هذا الوعي، هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات المادية الإكراهية. فالجماعات البشرية المنظمة، كالأفراد تماماً، وإن بطريقة أخرى، تملك لا وعياً من نوع خاص، أبرز أعراضه الديانات وبدائلها الأيديولوجية. ويدعوه دوبريه بـ «اللاوعي السياسي»، ولا يصدر هذا اللاوعي،عنده، عن طبيعة سيكولوجية قاعدتها

التمثيلات المفصلة على أنموذج واحد.

إن دراسة هذا اللاوعي السياسي، تفترض، عند دوبريه، في جميع الأحوال «إنقلاباً في الرؤية النظرية، أو إنعكاساً في مراكز الفائدة، يجعل من المترسّب عنصراً مكوّناً، ومن اللاعقلاني عقلانياً، على التوالي والواحد عن طريق الآخر» (٥٩).

إن المفاهيم التي إستقاها دوبريه من تجربته الذاتية، وحاول تعميمها كمنهج في فهم الحياة السياسية، أفضت به إلى كشف دور حاسم للاوعي خلف الوعي، وهو ليس لاوعياً نفسياً، ذاتياً أو جمعياً، إذ إنه لا ينسى ان يشير إلى إختلاف هذا المفهوم، عن مفهوم الوعي الجمعي عند يونغ. إنه محرك كامن خلف الممارسات وخلف المفاهيم.

لقد أقام دوبريه «بحثه على ملاحظة أساسية عامة، مفادها ان الحياة السياسية تبعد الإنسان عن العقل، أيا كان نمط الإنتاج السائد في المجتمع، وتحمله على التصرف بكيفية لا عقلية، تبلغ أحياناً حد الجنون، ففي جوهر الظاهرة السياسية يكمن اللاعقل الذي لا بد من أن يكون له سبب في طبيعة الأشياء نفسها» (٦٠).

يلاحظ ناصيف نصار في نقده لـ دوبريه، أن النقد الذي يمارسه على الوهم الأيديولوجي السياسي، يريده مدخلاً إلى تحليل الظاهرة السياسية نفسها، وبخاصة إلى تحليل شروط إمكان الوهم الأيديولوجي السياسي، فإذا صح هذا التفسير، فإن مؤلف«نقد العقل السياسي» بحسب ناصيف نصار، يضعنا أمام ثلاثة معان للعقل السياسي، فهو يعني أولاً، التصور التفسيري الذي تطرحه الماركسية السوفياتية حول السياسة. ويعني ثانياً، الطبيعة الموضوعية والقوانين التي تحكم الحياة السياسية، وهي تفسح في المجال للعاطفة والمقدس أكثر بكثير، مما يقول الخطاب الأيديولوجي التمويهي عن السياسة. ويعني ثالثاً، السبب العميق لهذا الوضع كله، وهو في نظره الطبيعة الدينية للوجود الإجتماعي المنظم، لا بمعنى نشوئه كما تتصوره الأديان الغيبية، بل بمعنى نشوئه على أسس مادية محضة. وهو يخلص في نقده، إلى أنه إذا كانت بعض النظريات الأيديولوجية، تقدم تفسيراً لهذه الممارسة من شأنه أن يبرر أو يخفي، أو يموه حقيقتها التي تشبه الهذيان أو الجنون الجماعي، فإنه لا يصح القول بأن جميع النظريات الأيديولوجية وغير الأيديولوجية تؤكد الطلاق بين الحياة الجماعية السياسية

وبين العقل. وهذا يعني أنه ينبغي التمييز بين العقل في الحياة السياسية الفعلية الذي هو ماهيتها ومنطقها، وبين العقل في الفكر السياسي، ثم بين العقل عند الفاعل السياسي وبين العقل عن الباحث في السياسة[٦١].

أما محمد عابد الجابري الذي يعالج بدوره مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه، فإنه يمارس على هذا المفهوم قَلباً، منطلقاً من تبيئته وفق الخصوصيات الإسلامية العربية. فيلاحظ أنه «إذا كانت وظيفة مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه، هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك، إبراز ما هو سياسي في الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر... وإذن فما هو السطح هنا هو التمذهب الديني، وليس الإختيار السياسي، وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبريه، بل إن التمذهب الديني هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه...»[٦٢].

لقد أوردنا النصوص الأكثر تعبيراً عن مفهوم اللاشعور السياسي عند دوبريه، وعقبنا على ذلك بنصَّين، أحدهما نقدي والآخر تكييفي، يقوم على التبيئة، أي إعادة تركيب المفهوم بالطريقة التي تنسجم مع خصوصية البيئة الإجتماعية والسياسية العربية. وفي حقيقة الأمر، إن الموقف المنهجي من مفهوم اللاشعور السياسي، لا يشترط أن يقوم على القبول الكلي أو الرفض الكلي، ذلك ان نقاط الإعتراض عليه عديدة، إذ إن تعميم المفهوم وجعله منهجاً كلياً، وتحويل اللاشعور السياسي إلى أصل كامن متفوق على الوعي السياسي، ومحدد نهائي له وللممارسات السياسية، وردّ الدين إلى طبيعة الأشياء المادية الكامنة في المجتمع. كلها إطلاقات، لا يمكن إدراجها في البناء المنهجي الذي نحاول إستنباط معالمه. لقد كنا قد أشرنا إلى إستقلالية التعبير الديني عند مرسيا إلياد وحاجة هذه الإستقلالية إلى مرجعيتها الخاصة ومنطقها الخاص. إن ذلك لا يعفي من ملاحظة فكرتين هامتين في رؤية دوبريه المنهجية: الأولى، تأكيده على أهمية الدين، حتى في المجتمعات الأكثر مادية، والتي يظن أنها أقلعت عن الركون إلى المحددات الدينية. والثانية، تركيزه على المخبوء في بنية الوعي السياسي،

العامل الذي يقبع في الخفاء، والذي يتلطى خلف ما تدعيه الأيديولوجية السياسية. إذ إن الحقيقة بجوانبها كافة، لا تكمن فيما يُدَّعى ويقال ويعبَّر عنه، بل ثمة شيء آخر، يغور في الأعماق السحيقة للوعي والممارسة السياسيين. قد يخفيه السياسي نفسه، ويواريه طيات مكنوناته، وقد لا يعيه فعلاً، كأحد المحددات الذي يملي عليه ما يقوله وما يمارسه.

بيد أن ما يجدر التأكيد عليه، بأهمية شديدة، هو أننا نلح على كون هذا المحدد هو عنصر من جملة عناصر عديدة، تنتمي إلى الوعي السياسي نفسه، وليس المحدد النهائي الذي يختزل فاعلية العناصر الأخرى ويعطلها على غرار ما ذهب إليه دوبريه، أي بكلمة: إن «اللاشعور السياسي» هو أحد المحددات، وليس مجموعها، إذ أن المحددات الأخرى لا تقبع مجاورة له، بل مكانها الوعي ذاته وليس اللاوعي.

٣ـ قبليات الفقيه عند المطهري والشبستري:

إن الفقهاء رغم إستنادهم إلى الأدوات الأصولية ذاتها، ذلك ان ما يتضمنه علم الأصول عند الشيعة، ليس عرضة للتباين أو الإختلاف، إنما يشكل إطاراً مرجعياً مفهومياً مشتركاً لطرق إستنباط الأحكام. رغم ذلك، ثمة نتائج متباينة يبلغها هؤلاء الفقهاء، وهذا التباين يبلغ أوجه في قضايا الحكم والمجتمع. فما الذي يجعل من الناحية المنهجية، هذا الإختلاف ممكناً؟ ما هو شرط وجود هذا الإختلاف؟ ما دام الإطار الأصولي هو نفسه.

يقول العلامة مرتضى المطهري: «إن عمل الفقيه والمجتهد هو إستنباط الأحكام، إلا أن معرفته وإحاطته وطراز نظرته إلى العالم، تؤثر تأثيراً كبيراً في فتاويه. على الفقيه أن يكون محيطاً إحاطة كاملة بالموضوع المطلوب منه إصدار فتوى فيه. فإذا افترضنا فقيهاً دائم الإنزواء في بيته أو مدرسته، ثم نقارنه بفقيه آخر يواكب الحياة. نجد ان كليهما يرجعان إلى الأدلة الشرعية لإستنباط الأحكام، ولكن كلاً منهما يستنبط حكمه على أساس وجهة نظره الخاصة» (٦٣).

إذن، لا تنحكم فقط عملية الإستنباط للأحكام الشرعية، لعلم الأصول فقط، إنما

إلى جانب ذلك، ثمة مؤثرات معرفية أخرى، ستؤدي دوراً في توجيه الفقيه، يقول المطهري: «لو ان أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه، ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاويه، بحيث إن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة» (٦٤).

يشكل هذا النص على أهميته وجرأته، إضاءة هامة على تفسير التنوع والإختلاف، بين الفقهاء، والذي يبلغ في أحيان كثيرة التعارض أو التناقض. وتتركز أهميته في عقده لتلك الصلة بين فقه الفقيه من ناحية ومنظوره الفكري، ومحيطه الاجتماعي من ناحية أخرى، فلا يعود الفقه عملية منطقية محضة أو ذهنية مجردة، إنما عملية ذات إطار إجتماعي وسياسي مؤثر في السياق ذاته. يحاول محمد مجتهد شبستري (فقيه ومفكر إيراني معاصر)، في تحليله لقبليات الفقيه التي تؤثر في عملية إستنباطه للأحكام، إظهار الإشكاليتين اللتين تتصلان بمرحلتي الإجتهاد والإفتاء، أي مرحلة إستنباط الأحكام الكلية، ومرحلة تطبيق هذه الأحكام على الحالات الخاصة، وتحديد أحكام معينة لتلك الحالات، أما الإشكاليتان فهما: الأولى، وتنحصر بالسؤال التالي: بأي معيار يستطيع الفقيه تشخيص ما إذا كان الحكم الوارد في الكتاب والسنة حكماً ثابتاً أبدياً أم مؤقتاً محدوداً بزمان ومكان وظروف معينة؟ والثانية، فيمكن التعبير عنها بالسؤال التالي: كيف يتسنى للفقيه في مرحلة التطبيق تشخيص موضوع الحكم أو الحالة الخاصة ليحدد لها حكماً؟

إن الشبستري يجيب عن هذين السؤالين بالقول، «إن الفقيه يحتاج في الحالتين إلى علوم ونظريات لا علاقة لها بعلم الفقه، فثمة أحكام ثابتة دائمة في الديانة الإسلامية يتفق عليها جميع المسلمين، لكن هذه الحقيقة بحد ذاتها لا تستطيع فرز الأحكام الثابتة عن المتحولة. إذاً، كيف يمكن للفقيه تحديد ذلك؟» (٦٥).

الجواب الذي يقدمه علماء الأصول، هو أن أبدية الحكم وثباته يستفاد من الإطلاق الذي يستبطنه دليل الحكم (الآية مثلاً)، واشتراك مسلمي عهد الرسول ومسلمي سائر

العصور في الأحكام الشرعية. إذاً الثبات والشمول هما مقتضى «الظهور الإطلاقي» للآية من ناحية، والإجماع على وحدة التكليف للمسلمين جميعاً. وبحسب الشبستري، فإن علماء الأصول يرون أن حل الإشكالية كامن في «الظهور» و«الإجماع»، لكن ذلك لا بد أن يستند إلى «قبليات تقول إن القرآن كتاب النبوة الخاتمة، ولا بد أن يفصح عن أحكام أبدية ما دام الدهر، ثم ان الإنسان والمجتمع الإنساني بطبيعته يمكن أن تكون له أحكام ثابتة خالدة على مر الزمن تحقق له مصلحته على الدوام،.. جانب من هذه المفروضات والقبليات لها علاقة بالنبوة ومفهوم الخاتمية، وجانب منها تنتمي إلى نمط من علم الإنسان والفلسفة الاجتماعية القائلة بوجود فطرة سليمة إيجابية للفرد والمجتمع» (٦٦).

إن الشبستري يخلص إلى القول بأنه، وعلى أية حال، ثمة لدى الفقيه أفكار قبلية لا علاقة لها بعلم الفقه، وإنما هي معارف قريبة إلى الفلسفة وعلم الكلام وعلم الإجتماع وعلم الإنسان. وهو يرى أن الفقهاء قد أصدروا فتاواهم ضمن فضاء الثقافة والحضارة الإسلامية، وهذه الثقافة تستند بطبيعتها إلى قبليات ومقبولات معينة، فقد كانت الثقافة والحضارة الإسلامية وحدة منسجمة تترتب في داخلها العلوم وفق نظام خاص (٦٧).

«وعلى كل حال، فالفقيه لا يستنبط الأحكام مستعيناً بعلم الأصول فقط، وإنما تتدخل ايديولوجيا الفقه ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع والحق والعدالة والسياسة والإقتصاد والصناعة والعلوم والحضارة والقيم والأخلاق في صياغة آرائه واستنباطاته الفقهية. وعملية الإجتهاد والإفتاء تتحرك بتوجيه لازم من كل هذه المقدمات، وتسير في طريق معين لتتمخض عن نتائج خاصة» (٦٨).

يتضح مما سبق، أن الإفتاء بأبدية أو عدم أبدية الأحكام يرتكز دائماً على قبليات الفقيه من جانب، وإلى معرفته بموضوعات الأحكام (الوقائع والحوادث) من جانب آخر، وما علم الأصول إلا جزء بسيط من مقدمات الإجتهاد. إن ذلك يعني أنه حينما يتوصل الفقيه إلى حكم معين، ويعلن أن هذا الحكم ثابت أبدي، فعليه قبل ذلك التيقن من ثبات موضوع الحكم. بعبارة أخرى، يجب على الفقيه الإطمئنان أولاً إلى إستناد الحكم إلى أساس «تكوين طبيعي ثابت»، وأن الغاية منه هي الحفاظ على نظام طبيعي

ذي علاقة بالفرد أو المجتمع[٦٩].

إن الشبستري، بناء على المقاربة المنهجية السالفة، يحدد مهمة للفقهاء المعاصرين، تقوم على تحرير الأحكام الفقهية من التناشز مع سائر العلوم الإنسانية. فالفقه معرفة إنسانية تتأتى من مراجعة النصوص الدينية. ولا يمكنها ان تكون متناشزة مع باقي المعارف الإنسانية. وبدون ملاحظة النظريات الجديدة حول الإنسان والمجتمع، لن يظهر فقه عصري يتوافر على هيكلية منطقية جامعة. وبرأيه، سيكون خطيراً ما يتصوره البعض من أن معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية عند القدماء تكفي كنظريات علمية حول الإنسان والحياة. فأولئك لم يلتفتوا إلى التطورات الهائلة والتحولات العلمية المتسارعة، حيث ظهرت مواضيع وقضايا جديدة، وليست معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية بمعزل عن هذه التحولات. فعلوم الإنسان المعاصرة خلقت إشكاليات مهمة في طريق معرفة النفس الفلسفية والحكمة العملية[٧٠].

إن القيمة المنهجية التي يمكن إستخلاصها من رؤية الشبستري لقبليات الفقيه، بمعزل عن التفاصيل التي تضمنتها رؤيته، تكمن في كشف البناءات المنهجية التي يقوم عليها الإجتهاد الفقهي. فعلى غرار ما فعل العلامة مطهري، الذي كان صريحاً في الكشف عن المؤثرات الثقافية والإجتماعية التي قد تكون حضارية أو بيئية (تمييزه بين القرية والمدينة)، فإن الشبستري، حلل آليات الإجتهاد، مستنتجاً أن إستنادها إلى العلوم الأخرى، غير الفقهية، مسألة لا مناص منها. إذ إن «أيديولوجيا الفقيه ورؤيته لقضايا الإنسان والعالم»، تتدخل إلى جانب علم الأصول في بناء الأحكام عند الفقيه. وإذا كان ضرورياً للفقه أن يكون إجتهادياً وعصرياً، فإن تعميق صلة الفقيه، بعلوم الإنسان والإحاطة بالواقع وتحولاته الإجتماعية، يصبح مسألة لا بد منها. ولا يبعد، بصورة عامة، عن هذه الوجهة، ما ذهب إليه الإمام الخميني، عندما إعتبر الزمان والمكان عنصرين في تحديد الإجتهاد، حيث إن المسألة التي كان لها حكم في القديم الظاهر، يمكن أن يكون لها نفسها حكم جديد على ضوء العلاقات الإقتصادية والإجتماعية والسياسية المستجدة[٧١].

إن ذلك يفضي بنا إلى القول، بأن الإجتهاد الفقهي (في غير الثوابت الدينية)، لا

ينحصر في عملية إنتاجه في الإطار الأصولي وحده، ولا هو بالتالي، وليد عملية ذهنية مجردة. بل ثمة أطر أيديولوجية وإجتماعية تمارس تأثيراتها على عملية إنتاجه. وقد تكون هذه التأثيرات بيّنة وجلية، وقد تكون خافية ومتوارية. إلا انه علينا التمييز الشديد الأهمية، بين المحددات والمؤثرات. إذ إن مرجعية الفقيه الأساسية تبقى النصوص الدينية، وبالتالي، فهي تؤدي دور المحددات، أما الأطر المعرفية والواقعية للفقيه، فتؤدي دور المؤثرات في طبيعة الإنتاج الفقهي وتحديد وجهته، على أي حال، إن الخلاصة الإجمالية لهذه المعالجة، قد سوّغت الإمكان المنهجي لعلم إجتماع الفقه (سوسيولوجيا الفقه)، وعلم المعرفة الفقهية (إبستمولوجيا الفقه)، بما يساعد على تشخيص النسيج المستتر للفقه واكتشاف أنساقه الجوانية، ومختلف القبليات والمسلمات التي تصوغ المنظورات الفقهية[٧٢].

سادسا: الخلاصة

لقد قاربنا الإشكاليات النظرية، منذ اللحظة الأولى، من منطلق الإنفتاح النقدي على الفكر الغربي، ومن موقع الإدراك لخصوصية الفكر الديني بعامة، والإسلامي بخاصة. أي كان علينا أن نسير بين حدي الإنفتاح والخصوصية، وأن نتجنب المبالغة بوهم الإستقلال إلى حد القطيعة، والتواصل إلى حد التماهي. إن ذلك أسهم بتجاوز سؤال، كان مباطناً دوماً، لهذه الدورة المنهجية، التي كانت أشبه بترحال إلى عوالم نظرية شتى. إلا أنه لم يلغهِ: هل كان ضرورياً فعلاً، أن يقتضي وصولنا إلى العلامة الصدر والعلامة المطهري في قولهما بعقلنة التفكير الديني وتقعيد الأسس النظرية لعلاقة الأفكار بالواقع على قاعدة جدل الذات والبنية. ومثلهما الشبستري في قبليات الفقيه، أن يقضي ذلك عروجاً على كل تلك الإسهامات النظرية الغربية؟

إنه السؤال الذي سيبقى أبداً، بلا جواب فعلي، مهما حشدنا له من تبريرات على صيغة إجابات. ذلك انه السؤال الذي ينتجه باستمرار عدم إستقرار الفكر السياسي في المجال العربي ـ الإسلامي، تبعاً لعدم إستقرار هذا المجال نفسه.

على أي حال، إن ما خلصنا إليه، هو مجموعة من المفاهيم التي تشكل أدوات

نظرية، تساعد على تحليل أكثر عمقاً للفكر السياسي الإسلامي. وهي في حال دمجها وتوليفها، تشكل إطاراً منهجياً مرناً، أطلقنا عليه إسم التعددية المنهجية أو المنهج التكاملي. وقد إستلزم ذلك معالجة بعض الإشكاليات والأطروحات التي إنحصر دورها في بلورة الرؤية المنهجية وتعميقها، إلا أنها لن تتجلى مباشرة، في الخلاصات والنتائج، أي أننا لن ندرجها في إطار الأدوات النظرية التي سنعمل على تطبيقها وإستخدامها.

وعلى هذا الأساس، فإن الخلاصة الأهم تكمن في تجنب المأزق المعرفي المزدوج، بين التعالي بالفكر السياسي الإسلامي، على قاعدة عزله عن الواقع وتحويله إلى دوغما سكونية، لا مجال لدراستها داخل سياقاتها الإجتماعية والسياسية، وبين إنزال هذا الفكر وإحالته إلى مجرد نتاج مطلق للبنيات الإجتماعية والسياسية.

لذلك قلنا بخصوصية الفكر السياسي الإسلامي، وعدم صحة دراسته إلا بالإستناد إلى منطقه ومرجعياته، دون أن ننفي تأثيرات الواقع عليه، وذلك بالإرتكاز إلى قاعدة منهجية ترى أن علاقة الفكر بالواقع علاقة إنتاج، أما علاقة الواقع بالفكر فهي علاقة تأثير، وأن ذلك سيسمح بدراسة المرتكزات التي يقوم عليها هذا الفكر، ظاهرة وجلية أم مخبوءةً ومستترةً، وفقاً لمسميات منهجية عديدة لكنها تؤدي وظائف متقاربة: البنية الضمنية (فوكو)، اللاشعور السياسي (دوبريه)، قبليات الفقيه (المطهري والشبستري).

إن تموضع علاقة الفكر بالواقع السوسيولوجي، على النحو الذي ذكرنا، يقتضي وفق منهج العلامة الصدر، تأكيد موقف مرسيا إلياد على الخروج من ثنائية الظاهراتية البنيوية .التاريخانية، إلى الدمج بينهما.

لذلك، فإننا سنعتمد دراسة الفكر السياسي بوصفه بنية كلية، وبوصفه سيرورة تاريخية في الآن نفسه، فلا تغنينا دراسة الفكر السياسي بوصفه نصاً قابلاً للتحليل، عن كونه تعبيراً عن تطور لإشكاليات تراكمت في تاريخ الظاهرة السياسية.

إن ما ورد أعلاه، يشكل البنية الرئيسية للرؤية المنهجية التي سنعتمدها في دراستنا للفكر السياسي الشيعي، دون أن نغفل، حيث تستدعي الحاجة، الإستعانة بما انطوت عليه المروحة المنهجية التي عالجناها في ثنايا هذه الدراسة، من منهجيات أخرى،

نظرية أو تطبيقية. بيد أن مفهوم «المشروعية» سيشكل بدوره معياراً منهجياً جوهرياً، في الفكر السياسي وتصنيف نظريات السلطة.

يبقى أن نشير إلى أن الإستناد إلى التعددية المنهجية، يجعلنا في موقع أكثر إنسجاماً مع النزعة السائدة في مناهج السوسيولوجيا المعاصرة. ما يضفي على هذا المنهج طابعاً حداثوياً، إذ يلاحظ بيير أنصار أن تراجع البنيوية أتاح بروز تيارات نظرية، يصنفها ضمن أربعة اتجاهات رئيسة، وهي الإتجاهات التي تميز، كما يبدو، الجوهري من الإشكاليات السوسيولوجيا الراهنة، لهذا يقترح، على مستوى الصياغة، ومهما كانت الريبة التي نحسُّها تجاه هذه العناوين، أن نختار لهذه التيارات الأربعة النظرية التعابير التالية:

١ـ البنيوية التكوينية.

٢ـ علم الإجتماع الدينامي.

٣ـ الطرح الوظيفي والإستراتيجي.

٤ـ الفردوية المنهجية.

إلا أن تعليقه الهام على كل ذلك يكمن في ملاحظته ان كل علماء الإجتماع لا يشغلهم الدخول طوعاً في هذه المدرسة أو تلك، فهم يقتربون، من هذا التيار النظري أو ذاك، بشكل سافر وصريح أو بشكل مضمر، تبعاً لتربيتهم وانسجامهم الفكري. مضيفاً أن معظم الأبحاث ترفض، كما هو متوقع، التشيع لهذه المدرسة أو تلك، بل هي تغرف من مخزون النظريات (المخزون المعتبر مثل علبة أدوات) العناصر التي تراها الأكثر قدرة على إنارة موضوعها الخاص[٧٣].

الهوامش

(١) ريمون بودون: مناهج علم الاجتماع، ترجمة هالة شؤون الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٨م، ط٤، ص٥.

(٢) علي الكنز: المسألة النظرية والسياسية لعمل الاجتماع العربي، مجموعة من الكتاب تحت عنوان: نحو علم اجتماع عربي/ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩م، ط٢، ص ص١٠٠ـ١٠١.

(٣) يلاحظ حسن قبيسي ـ على سبيل المثال: «أن ليس في بلادنا منهج بحث ناجز جدير بهذا الاسم أو جدير بالدفاع عنه، إذ ليس في بلادنا هندسة فكرية بل حرتقة فكرية وحسب»، الفكر العربي، إشكالية المنهج، بيروت، حزيران ١٩٨٦، العدد الثاني والأربعون، السنة السابعة، ص٨٧.

(٤) د. غالي شكري: من الإشكاليات المنهجية في الطريق إلى علم اجتماع المعرفة، مجموعة من الكتاب، نحو علم اجتماع عربي... مصدر سابق، ص٩٦.

(٥) د. غالي شكري: مصدر سابق، ص ص٩٢ـ٩٣.

(٦) برهان غليون: نقد السياسة/ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١ م، ط١.

(٧) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي/ محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١م، ط١.

(٨) راجع على سبيل المثال، علي فياض: العقل السياسي ـ إشكاليات الاجتماع والمعرفة/ نموذج نقدي لفكر محمد عابد الجابري، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع السياسي، الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول، بيروت١٩٩٢، ص ص١٢ـ٥١.

(٩) د. حيدر إبراهيم علي: علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي، مجموعة من الكتاب، تحت عنوان (نحو علم اجتماع عربي)، مصدر سابق، ص١٣٤.

(١٠) ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٦م، ط١، ص٤١.

(١١) محمد سبيلا: الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م، ط١، ص ص٣٢ـ٣٣.

(١٢) عبد الله العروي: مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٨٠م، ط١، ص١١.

(١٣) راجع محمد سبيلا: الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، مصدر سابق، الصفحات ١٤١ـ١٧١ـ١٧٢ـ٢١٥ ـ٢١٦.

(١٤) محمد سبيلا: الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(١٥) محمد سبيلا: الأيديولوجية نحو نظرة تكاملية، مصدر سابق، ص٥٧

(16) Robert .M. Maciver: The web of Government, New york, Macmillan company, 1974, p.4.

(١٧) موريس دوفرجييه: علم الإجتماع السياسي، ترجمة د . سليم حداد، المدرسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩١م، ط١، ص١٣٣.

(١٨) ناصيف نصّار: منطق السلطة/ مدخل إلى فلسفة الأمر، دار أمواج، بيروت، ٥٩٩١م، ط١، ص ص١٣ـ١٤.

(١٩) راجع تامر كامل محمد: إشكاليتا الشرعية والمشاركة وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، بيروت، ١/٢٠٠٠ م، العدد ٢٥١، ص١١٣.

(٢٠) براين تيرنر: علم الإجتماع والإسلام، دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة الدكتور أبو بكر أحمد باقادر، دار العلم، بيروت، ١٩٨٧م، ط١، ص ص٤٢ـ٤٣.

(21) Michael c. Hudson: Arab politics: The search for legitimacy, New Haven, yale university press, 1997. pp. 17-18.

(٢٢) راجع في معالجة هؤلاء السوسيولوجيين، محمد سبيلا: الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، مصدر سابق، ص١٩٣.

(٢٣) نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر ومنطلقاته الفكرية، القاهرة، مجلة قضايا فكرية، تشرين أول ١٩٨٩.

(٢٤) هذا ملخص مكثف لأفكار روكيش التي وردت عند محمد سبيلا، مصدر سابق، نقلا عن:

Deconchy Jean - Pierre: Milton Rokeach et la notion de dogmatisme, in; Archives de la sociologie des religions، س، ١٩٧٠، ٣١-3p: 10-11.

(٢٥) راجع محمد سبيلا: الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية، مصدر سابق، ص ٤٨.

(٢٦) د. حيدر إبراهيم علي: علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي، مجموعة من الكتاب، تحت عنوان: نحو علم اجتماع عربي/ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة· مصدر سابق، ص ١١٠.

(٢٧) يوسف الصديق: المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، الدار العربية للكتاب، تونس ـــ

ليبيا، ط٢، ص ص١٥٣ــ١٥٤.

(٢٨) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤ م، ط٢، ص ص٨١ ــ ٨٢.

(٢٩) راجع علي فياض: نقد الخطاب الديني/ تلوينات النص، مجلة المنطلق، بيروت، صيف وخريف ١٩٩٤م، العددان ١٠٨ــ١٠٩، ص ٢١٣.

(٣٠) هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ / العقل في التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١م، ط٢، راجع مقدمة د. إمام عبد الفتاح إمام، الجزء الأول، ص ص ٣٨ ــ ٤٢.

(٣١) راجع محمد عبد الجابري: العقل السياسي العربي، مصدر سابق، ص ص٢٠ـ٣٠.

(٣٢) محمد عابد الجابري: المصدر نفسه، ص ص٣٠ـ٣٤.

(٣٣) على سبيل المثال، نجد هذا المنحى لدى محمد سبيلا في كتابه (الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية) (مصدر سابق)، ونجده بوضوح في الإسهامات الكثيرة التي تضمنها كتاب (نحو علم اجتماع عربي/ علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة) (مصدر سابق)، ونجدها كذلك عند الجابري في كتاباته كافة.

(٣٤) رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة- دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤م، ط١، ص ص١٤ــ١٥.

(٣٥) مرتضى المطهري: المجتمع والتاريخ، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، ١٤٢٠هـ ط١، ما سنعرضه هو ملخص لما ورد في الصفحات:٢٣ــ٢٤و٣٢.

(٣٦) محمد باقر الصدر: المؤلفات الكاملة، المدرسة الا ـ لامية، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٠م، لاط، ج ١٣، ما سنعرضه هو ملخص لما ورد في الصفحات: ٥٨ و١٠٥ــ ١٠٦.

(٣٧) د.المختار بنعبدلاوي: الإسلام المعاصر: قراءة في خطابات التأصيل/ مقاربات منهجية، دار معد ــ دار النمير، دمشق، ١٩٩٨م، ط١، ص١٣٩.

(٣٨) المختار بنعبدلاوي: المصدر نفسه، ص٤٢١.

(٣٩) راجع في هذه المعالجة المختار بنعبدلاوي: الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص ص١٢٤ــ١٢٥.

(٤٠) يمكن العودة، على سبيل المثال،

للإطلاع على نماذج من هذه الدراسات، إلى كتاب(الإسلام والحداثة)، ندوة مجلة (المواقف)، مجموعة مؤلفين، دار الساقي، لندن، ١٩٩٠م، ط١.

(٤١) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤م، ط١، ص٩.

(٤٢) ميشيل فوكو: المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤٣) راجع ميشيل فوكو: نظام الخطاب، مصدر سابق، ص٣٨.

(٤٤) راجع ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ١٩٨٧م، ط٢، الصفحات: ٦ـ٧و١١.

(٤٥) نظام الخطاب، مصدر سابق، مقالة برنار هنري ليفي حول نسق فوكو، ص ص٥٤ـ٥٥.

(٤٦) نظام الخطاب، مقالة برنار هنري ليفي، المصدر نفسه، ص٥٧.

(٤٧) ناصيف نصار: عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الأيديولوجية، مجلة الفكر العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦م، العدد ٤٢، ص٤٥.

(٤٨) ناصيف نصار: عناصر منهجية لدراسة معاني التصورات الأيديولوجية، مصدر سابق، ص ٤٥ـ٥٤.

(٤٩) مرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول/ في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي. دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ دمشق، لا ت، ط١، راجع الصفحات: ٥ـ٦ـ٧.

(٥٠) مرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول، مصدر سابق، ص ص١٣ـ١٤.

(51) Mircea Eliade: Patterns in Comparative Religion, Meridian Books, New York 1970, sixth printing, p. XIII.

(٥٢) مرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول، مصدر سابق، ص١٧.

(٥٣) مرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول، مصدر سابق، ص١٩.

(٥٤) مرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول، مصدر سابق، ص٢٠.

(٥٥) مرسيا إلياد: الحنين إلى الأصول، المصدر نفسه، راجع ما ورد ص ٢٠.

(٥٦) ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، ترجمة عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٦م، ط١، ص٤٢.

(٥٧) ريجيس دوبريه: المصدر نفسه، ص٤٣.

(٥٨) ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، مصدر سابق، ص٤٣.

(٥٩) ريجيس دوبريه: المصدر نفسه، ص ص٤٤ـ٤٥.

(٦٠) ناصيف نصار: منطق السلطة. مدخل إلى فلسفة الأمر، مصدر سابق، ص٣١٦.

(٦١) ناصيف نصار: منطق السلطة، مصدر سابق، ص ص٣١٧٤ـ٣١٨.

(٦٢) محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي/ محدداته وتجلياته، مصدر سابق، ص١٣، ص١٤.

(٦٣) مرتضى المطهري: تأثير منظور الفقيه في الفتوى،من كتاب يتضمن مجموعة نصوص لفقهاء ومفكرين بعنوان: المشهد الثقافي في إيران/ فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠١م، ط١، ص٣٣٥.

(٦٤) العلامة مرتضى مطهري: المصدر نفسه، ص٣٣٥.

(٦٥) الشيخ محمد مجتهد شبستري: قبليات الفقيه، ترجمة حيدر نجف، نص مطوّل ورد في كتاب المشهد الثقافي في إيران، مصدر سابق، ص٣٤٣.

(٦٦) محمد مجتهد شبستري: المصدر نفسه، ص٣٤٥.

(٦٧) محمد مجتهد شبستري: قبليات الفقيه، مصدر سابق، ص ٣٤٥.

(٦٨) محمد مجتهد شبستري: المصدر نفسه، ص٣٤٦.

(٦٩) محمد مجتهد شبستري: المصدر نفسه، ص ٣٤٨، ص٣٤٩.

(٧٠) محمد مجتهد شبستري: قبليات الفقيه، مصدر سابق، ص ص٣٥٠ ـ٣٥٢.

(٧١) الإمام الخميني: من خطبة له بتاريخ ١٩٨٩/٢/٢٣م، الإستقامة والثبات في شخصية الإمام الخميني، ترجمة الشيخ كاظم ياسين، منشورات مركز الإمام الخميني الثقافي، بيروت، ١٩٩٢م، ط١، ص٢٧٧.

(٧٢) راجع عبد الجبار الرفاعي: فلسفة الفقه، بحث في كتاب «المشهد الثقافي في إيران»، مصدر سابق، ص٢٩.

(٧٣) راجع بيير أنصار: العلوم الإجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ١٩٩٢م، ط١، ص ص١٩ـ٢١.

حرية الاختيار

تأملات قرآنية في فلسفة الاختيار

غالب حسن*

الاختيار في القرآن مفهوم عريض يتجاذب مع آفاق كبيرة حية من تكوين الإنسان النفسي والعقلي، يتجاذب مع التصور الاسلامي للانسان و المجتمع والتاريخ والحياة، فلم يكن قرارا نابعا من الفراغ، بل قرار يستند إلى جملة مقتربات متنوعة، ذات مديات واسعة من المعنى واللايحائات، ينبغي التوغل إلى قاعها البعيد للكشف عن مفرداتها وفضائتها الغنية.

أول هذه المقتربات هي العقل كمفهوم وظيفي قادر على الحركة بين البدائل فحصا وتنقيبا وتقييما ونقدا، ولذا كان العقل مدار التكليف في البداية، فتشريع الاختيار لا ينفصل عن هذه القدرة العقلية الفائقة، لا أختيار مع فقدان القابلية على التمييز، ولا مكان للاختيار إذا كان العقل عاطلا عن المفاضلة بين مجموعة بدائل، ولا معنى للاختيار فيما اذا تعطلت صلاحية الفكر عن فرز القضايا وتصنيف الافكار وتحديد المواقف العقائدية والايديولوجية.

---

* كاتب عراقي مقيم في السويد.

المقترب الثاني تشريع المسؤولية الإ نسانية الفردية، فالإنسان في تضاعيف الخطاب القرآني مسؤول تجاه مواقفه الفكرية و مواقفه العملية ﴿وكل انسان ألزمناه طائره في عنقه﴾، وفي الحقيقة لا يمكن إرساء مفهوم الاختيار، ولا طريق لتشريعه في صلب الموقف الإنساني، فيما لم تتخذ المسؤولية موقعها المركزي من مملكة الفضاء الانساني، كيف تتأتى مشروعية الاختيار والانسان مخلوق سائب، لا ينتصب امامه سؤال عن مصير الحياة وعن مصير الروح وعن مصير الكون ؟

المقترب الثالث الايمان بالحرية كقيمة جوهرية يتميز بها الكائن البشري، الايمان بالحرية على صعيد المبدأ وعلى صعيد العمل، إنه حر في داخله، ويجب ان يكون حرا في خارجه، ولا انفصال بين الخارج والداخل في معادلة الحرية، القدرة على التأمل العقلي الصرف يبقى ناقصا بدون تفاعله مع الفضاء المفتوح، الفضاء الحر، لا تتكامل مسيرة الانسان في سياق الحرية، الا بهذا التواصل بين الداخل والخارج، والاختيار من حصائل الحرية، كمبدأ وممارسة، الاختيار سالب بانتفاء شروطه، ومن شروطه الحرية.

الايمان بكرامة الإنسان، وبحقه بتصميم خارطة حياته ومسيرة تاريخه، من مبررات الأقرار بمبدأ الاختيار الانساني، بل الثقة بالانسان تشكل خلفية عميقة لاشتراع فكرة الاختيار، وتوفير كل مستلزمات تفعيلها على الارض، وحمايتها ذاتيا وموضوعيا، لأن الثقة بالانسان نبع لكثير من الحقوق الطبيعية والاجتماعية، وحق الاختيار يتساوق مع هذه الثقة، ولا أقصد بالثقة هنا الاختيار الصائب، بل القدرة على اتخاذ القرار، والقدرة على تحمل مسؤولية القرار.

الاختيار كي يتحول الى فلسفة، ويمكن تبريره وتسويغه على أسس موضوعية وعلمية، لابد من الاقرار بان الانسان ليس كتلة صلدة، وإ نما هو كيان خليط من العقل والشعور والحياة، وإن ساحته النفسية عبارة عن أتون من الصراع المستمر بين النوازع والميول، مرجل ساخن، لا يهدأ أبدا، فأن السكون يتناقض مع الاختيار، يخلق اتجاها واحدا، لا يستوجب خليطا من قوى متناقضة، يسعى كل منها الى الاستفراد بقيادة الانسان. والاختيار يتواصل مع هذه الخلطة الرهيبة التي يتميز بها البشر.

الاختيار ينطوي على الاعتراف بان الكون ليس كتلة صامدة هو الأخر، هناك كتلة

من البدائل، وإن التاريخ ساحة صراع ونزاع الى الابد، والصراع التاريخي لا يخرج عن دائرة الصراع بين البدائل، في سياق تفاعل معقد بين الذات والخارج، وإلا أين هي الساحة التطبيقية للاختيار ؟ هل ثمة إختيار في نطاق كون هادئ ينطق بحقيقة واحدة ؟ هل هناك مجال للاختيار في كون مسكون بالروتين المتكرر ؟ لنفرض الانسان يتمتع بقدرة على الاختيار، ولتكن قدرة هائلة جبارة، ولكن ما قيمة هذه القدرة على المستوى الوظيفي، وليس هناك فرصة لممارسة هذه القدرة ؟ وإنعدام فرصة التفعيل ليس بالضرورة ناتجة من الكبت والارهاب، بل قد تكون ناتجة من غياب الساحة المناسبة، انها أشبه بالقطعة النقدية، فهي مهما كانت كبيرة وغنية، ولكن تفقد قيمتها الشرائية، فيما إذا كان المجتمع لا طبقي بالمعنى الحرفي لهذا المصطلح. فالكون الهادئ البريئ لا يتناسب مع مبدأ الاختيار، الاختيار بين البدائل، وكلما كثرت مساحة البدائل وتنامت فرصها من الوجود، كلما تكون مساحة الاختيار أكثر سخونة واخطر معركة.

إن القدرة على الاختيار ليست لوحة فنية أو أثرا تاريخيا يحتفظ بأهميته من خلال القيمة الجمالية أو القيمة الدليلية على وجود شيئ ما، القدرة على الاختيار ليست وجودا محضا، هو في هذه الحالة أشبه بالموات، ربما أشعر بأني أملك القدرة على الاختيار، ولكن ما قيمة هذا الشعور الذي ينتاب كل وجودي، ولكن لا أملك الفرصة التي تتيح لي إخراجه من مكنون الشعور إلى عالم الشهادة ؟ بالعكس قد يتحول هذا الشعور بالنسبة لي إلى معاناة ووجع وألم، قد يمزق كياني ويبعثر شعوري بانسانيتي، ومن هنا لابد ان يقترن إمضاء الاختيار ولو على المستوى الوظيفي الفعلي مع إمضاء التنوع الكوني، مع القول بان الكون معين لا ينضب.

يقول تعالى ﴿وكرمنا بني آدم...﴾. ﴿إنا خلقنا الا نسان في أحسن تقويم...﴾.

الى ما هنالك من نصوص حفل بها الكتاب الكريم، كلها تؤكد على أصالة الإنسان وجيشان تكوينه النفسي والروحي بقوى وطاقات وممكنات هائلة متصارعة متضادة، لا تدعه في راحة من تفكيره وإ رادته، وتؤكد على إمتلاء الكون وتجدده المستمر ﴿ويزيد في الخلق ما يشاء﴾، وكل هذه المقتربات تشي عن إرساء مفهوم الاختيار الانساني،

إقرار إمكانية الممارسة لوجود الشروط الموضوعية والساحة المناسبة، بل المنطق القرآني . كما سنرى . يقود إلى الاستنتاج، بأن الا نسان يجب ان يختار، إنه مضطر للاختيار، هناك جبرية من طرف، تمهد الطريق للحرية، وهي جبرية خيرة.

يقول تعالى ﴿لا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار...﴾. ﴿قل إنظروا...﴾. ﴿ولا يغتب بعضكم بعضا...﴾. هذه المصفوفة من الأوامر والنواهي تشير بوضوح إلى إمضاء مبدأ الاختيار، فالله تعالى عندما يأمر بشيئ أو ينهي عن شيئ، لان مجال عدم الامتثال متوفر، ففي الإنسان جانب أدراكي وجانب إرادي وجانب حياتي، ومتوفر لأن الأمتثال المطلوب هنا يمكن ان يحل محله العصيان والتمرد، لا يمتثل، يركن إلى الظالمين، ويشرب الخمر، ويجمد حركة ذهنه، أو يرغمه على الحركة غير الطبيعية، يمارس الغيبة ويحولها إلى غذاء يومي دائم، وبذلك نجد أنفسنا أمام نمطين من السلوك، ينفرجان عن حقيقة صارخة، تقول بإمضاء الأختيار قوة ووظيفة وامكانية.

لا توجد في مطاوي الكتاب الكريم آية تقول صراحة وجهارا بإن الانسان مختار، وإنه يملك القدرة على ممارسة هذه الإمكانية، ذلك إن القرآن ليس نظرية فلسفية مدرسية، وإنما القرآن يقدم لنا نسيجا من المعلومات والمقتربات والحالات، وهذا النسيج يضع بين أيدينا نظاما معرفيا يستنبت هذه الإستنتاجات والتصورات، هناك كم هائل من المقتربات تتصاف بعضها إلى جانب بعض لتقود إلى الإيمان بالاختيار كقوة وممارسة بل وكرامة، ومن الطبيعي فإن مثل هذه الحالة تعرفنا على بعض أساليب القرآن في طرحه لمفاهيمه العظيمة، القرآن هنا لا يعلمنا فلسفة الأختيار، بل يربينا على الأختيار، يزجنا في نار التجربة، يورطنا بها، يمزجنا بروحها، وبالتالي نخرج من هذه المعاناة بنتيجة حية، يدركها العقل ، وينبض بها الضمير ، ويعيشها الوجدان.

إني أستفيد مفهوم الاختيار القرآني ليس من قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾، بل قبل ذلك، أشعر به وأحسه من هذا العرض الهائل للتنوع الكوني، من هذا العرض الملح لقوى النفس المتصارعة، من هذا العرض المحتشد للصراع على الحياة، من هذه العرض المتلاحق للتاريخ، من هذا العرض المكثف للحوارات المتنوعة الغنية، من هذا العرض المتسارع للاختلاف بين الأقوام والجماعات والاتجاهات، من هذا العرض

المتلاحق للتاريخ، من هذا العرض المكثف للحوارات المتنوعة الغنية، من هذا العرض المتسارع للاختلاف بين الاقوام والجماعات والاتجاهات، من هذا العرض الذي لا ينفك لقدرات الانسان العقلية والوجدانية، من هذا العرض الحيادي لكثير من الأوامر والنواهي، وهكذا تتجمع في نفسي صور وحالات ومعلومات ونماذج، فتنبثق من لجة هذا الخزين الساخن الملتهب فكرة الاختيار، لينغرز في أعماق نفسي وفي طيات عقلي، ومن ثم يدخل مساحات حياتي كسلوك ومواقف وتصرف، لا ينحصر في دائرة عقدية مشخصة، ولا في سياق إخلاقي محصور، ولا في إطار سلوكي ضيق، بل يشمل كل حركة وسكنة من حياتي. ولكن هذا لا يتناقض مع كل محاولة علمية تصنيفية منطقية لترتيب مصفوفة من الآي الحكيم لاكتشاف هذه الحقيقة، ولكن على المستوى العام، الكتاب الكريم يربي على الاختيار ليعلمنا الاختيار، وليس العكس. إن تلك العروضات الكبيرة الدائمة المتلاحقة تجعلني أدرك بأن ﴿لا إكره في الدين﴾ سواء نزل فيه قرآن أم لم ينزل، التغذي على هذه المائدة المتنوعة الاصناف، والمتعددة الالوان، والمتباينة الطعوم، والمختلفة الاشكال، يولد في نفسي إ يمانا عميقا بالاختيار، هذا الإيمان ليس عفويا كما يتصوره البعض، بل هو إيمان واعي، فأن هذه المشاهد وهي تعتمل داخل الذات تخلق حضورا ملتهبا بالمسؤولية أزاء كل شيئ، والانسان الذي يدعي إنه ابن القرآن هو الذي يخرج بفكره ووجدانه من بين هذه الحركة القرآنية الحية، وليس بسبب هذه الآية أو تلك.

إن مفهوم الاختيار في القرآن الكريم كمبدأ ووظيفة وممارسة، لا يتكدس في تضاعيف الذات، لا يأخذ نصيبه من هذه الذات على شكل فكرة مقننة محددة الخطوط والملامح، بقدر ما هو فكر متجذر يغوص في الاعماق، فكر يتماس بحرارة مع الذات، فتمارسه وهي مسؤولة عنه، وهذه قضية سوف أفصل فيها لا حقا، فليست كل ممارسة واعية، وليست كل ممارسة تملك التبرير المنطقي، تحمل في داخلها مسؤولية حمايتها، وتلك من مصائب الحقوق، ومن المفارقات التي تعاني منها منظومة الاخلاق.

المخطط النظري

يقول تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾. هذه الآية الكريمة تضعنا أمام تأسيس رائع يتجاذب ويتماهى مع فلسفة الاختيار، وقد أثيرت بعض الاسئلة والاستفهامات التي تتصل ببعض حوليات الآية الكريمة . ترى اهي أخبارية أم انشائية ؟!

الهوية الاخبارية للآية الكريمة تكشف عن حقيقة تتعلق بطبيعة هذا الدين، فهو لا يحتاج إلى ممارسة الاكراه، ذلك لأنه حق، وسوف يظهر إنه حق للعيان العقلي والفطري للمعاند اليوم أو غدا، غاية ما في الامر، نحتاج لشيئ من الادلة والبراهين والشواهد، فإن ذلك كاف لتبديد الجهل والظلمة الفكرية، وبالتالي، المسألة في جوهرها لا تخرج عن كونها مسألة وقت، فالآية تخبر عن طبيعة، تخبر عن ماهية، تخبر عن حقيقة كونية، عن سليقة ينطوي عليها الدين العظيم، ذلك إن الله تعالى إجترحه رحمة للعالمين، فنفي الاكراه هنا يعني عدم اللجوء الى القوة مهما كان جنسها لفرض الاعتقاد والدين، ذلك أن الحقيقة سوف تظهر. هناك موقف آخر، يرى إن الآية جاءت لتشريع خطاطة منهجية تتعلق بالموقف من الايمان، تتجسد هذه الخطاطة بالنهي (عن الحمل على الإعتقاد والايمان كرها)، وهناك فرق بين الموقفين، فأن النفي الاول بداع إنكشاف الحقيقة فيما بعد، فيما النفي في الحالة الثانية عبارة عن حكم شرعي، ينهي عن مشروع تعبيد الآخرين بالقوة والاكراه على الاسلام، لأن ذلك مسألة شخصية، تتحرك في إطار ما يملك الانسان من قدرة على الاختيار، جزء من حريته الشخصية، والحرية الشخصية حق مقدس.

يرى العلامة الطباطبائي أن سبب تشريع هذه المعادلة، هو عجز الإ كراه عن التأثير في القلب، لأنه لا ينفذ إلى دائرة الانسان الداخلية، سوف يقتصر تأثيره على الدائرة الخارجية، الاعمال الظاهرية والحركات البدنية المادية.

وهو تعليل لا يتناول السطح، فإن التعليل المذكور يغفل التكوين الا نساني، ذلك التكوين الذي يفرض الاختيار بكل وضوح، ويغفل مهمة الدين، ويغفل قضية الجزاء في الدنيا والآخرة، ويغفل موضوع التكليف والإبتلاء !

يتعلل أصحاب المذهب الإنشائي بقوله تعالى ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾، فإن الدين قد كشف عن اصالته في الحياة، يحمل في ذاته دليله ووضوحه وقوته، والانسان بعد ذلك يملك حق القرار، حق الإختيار، يقبل أو يرفض، نتيجة متروكة للقناعة والإطمئنان.

وفي الحقيقة تكملة الآية يصب في هذا الاتجاه، ولكن لماذا لا نستعين بالقرينة الكبرى ؟ أقصد الكون كله، فهل ينكر أحد بأن الكون يكرس مبدأ الاختيار ؟ أليس الكون فتنة ؟ وبالتالي يثير السؤال تلو السؤال عن أصله ونشأته ومصيره ؟ هل هناك جواب واحد ؟ هل هناك رؤية واحدة في تفسير التاريخ والحياة ؟ وإذا كان الوجود يفرز أكثر من سؤال، ألا يعني هذا إنه يكرس الاختيار ؟ ولماذا لا نستعين بالروح العامة للقرآن نفسه ؟ ولماذا لا نستعين بالتكوين النفسي للإ نسان، هذه قرائن تساعد على صرف النفي إلى الافق الثاني من الفهم، الفهم التاسيسي. لقد حان الوقت لتحويل الكون إلى قرينة لتفسير القرآن الكريم.

نستطيع أن نجعل من هذه الآية الكريمة القاعدة العريضة في تكريس التصور، وبعد ذلك نفتش عن مصاديق تندرج تحت هذه القاعدة، أي نستعين بما أسميته بالتفسير التطبيقي.

ونحن نأخذ هذه الآية كنموذج إرشادي عام، أو عنوانا عريضا، لأن (الدين) معنى شمولي، من دلالاته الاعتقاد والنظام والسلوك والملة، وسبب نزولها يساعد على إتخاذها بهذه المواصفة الكبيرة، لأنها نزلت لتنهى بعض المسلمين عن إ كراه الآخرين على الاسلام بالذات، وذلك كأن يكونوا أبناءهم أوغرماءهم أو أسراءهم، وبالتالي يمكن أن تصلح معادلة رئيسة، لها تطبيقاتها العملية داخل القرآن نفسه.

قال تعالى ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.موطن الاثارة في الآية الكريمة التزاحم بين حرص النبي صلى الله عليه وآله على سيادة الإيمان وتسييده في حياة الناس، وبين إرساء الاختيار على صعيد الايمان في سياق السنة الإلهية، فأن ذلك الحرص يصطدم بقضية الاختيار، وقد جاء الإنتصار الالهي إلى جانب الإختيار ! مما قد يشير إلى أن من موضوعات النص الخفية

هو اشكالية الخيار.

شيئ مدهش أن تتراجع أمنية رسول الله صلى الله عليه وآله ويستلم التاريخ .في هذه النقطة .قانون الاختيار، ذلك لانه خلاصة تؤدي إليها حركة الكون والحياة، وفلسفة الدين تقوم عليه وتستمد منه الكثير من قيمها واستحقاقاتها.

هذه الآية الكريمة هي من تطبيقات قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ لأن الدين هنا الاسلام العزيز، والايمان يأتي في الاطار العام للدين أو الإطار العام للاسلام. وهو نموذج من التطابق بين النظرية والممارسة، ولكن على صعيد نظري. وما أكثر مصاديق هذه الظاهرة العظيمة.

يقول تعالى ﴿قل ياأيها الكافرون، لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد، ولا انا عابد ما عبدتم، ولا أنتم عابدون ما أعبد، لكم دينكم ولي دين﴾.

وسواء كان مضمون السورة الكريمة بصدد نفي المحاصصة العبادية زمنيا أو موضوعيا، وسواء كان في صدد عباد الاصنام أو مطلق الكافرين، فإن السورة الكريمة تؤصل فكرة الاختيار، تؤصل الاختيار في سياق القاعدة العريضة للاختيار المتجسدة في قوله تعالى ﴿لا اكراه في الدين﴾.

يقول تعالى ﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾.

بيان قرآني جديد ينضم إلى مهمة تأسيس مبدا الاختيار العقدي والشرعي والاخلاقي، والبيان الجديد ينطلق في تأسيس الاختيار من مبدأ الإبتلاء، فكأن الابتلاء أس جذري نشتق منه الإختيار بشكل منطقي، وهذا سير طبيعي واضح أبلج، إذ لا معنى للابتلاء فيما إذا لم يكن هناك بدائل، تتفاوت بين القبول والرفض على درجات أو على درجة من الفصل النهائي القاطع، وإهداء السبيل على مفترقيه عبارة عن رسم لخارطة الحياة بين النفي والإثبات أو بين السلب والإيجاب، والسمع والبصر تلخيص لمركب التفكير الانساني، وبالتالي آلية الاختيار، وبذلك تتم المعادلة بشكل واضح.

يقول تعالى ﴿ألم نجعل له عينين، ولسانا وشفتين، وهديناه النجدين﴾. قال في

الميزان (النجد: الطريق المرتفع، والمراد بالنجدين طريق الخير وطريق الشر، وسميا النجدين لما في سلوك كل منهما من الجهد والكدح...) والآيات الثلاث مسيرة لاحبة من الفكر إلى الاختيار، فالانسان مزود بالعقل وبالتالي يستطيع أن يختار بين طريقين.

يقول تعالى ﴿أيحسب الانسان أن يترك سدى﴾. الذي نستفيده من هذه الآية الكريمة، وذلك بتنقيب تضاعيفها، إن الانسان ألقي إلى هذه الدنيا بين مجموعة من الخيارات، وعليها أن يسبح في هذا التيار اللجي بعقله وضميره، كي يرسي على مطاف، ويثبت على مفترق ليقرر المصير، فهو ليس كمية مهملة، بل هو مسؤول، ولابد أن يتخذ موقفا. فالآية تستبطن فلسفة الاختيار من تصويرها للانسان المكلف، وبالتالي تندرج تحت تلك المعادلة العظيمة.

يقول تعالى ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ وكيف تتأتى هذه البصيرة من دون تخيير بين بدائل ؟ البصيرة تعني في العمق التخيير بين طريقين أو مجموعة طرائق، وليس مجرد استبطان لقوى الذات وأسرارها، ليس مجرد كشف عن خبايا النفس والعقل، بصيرة بالذات وبصيرة بالخيارات ومن ثم بصيرة تتمثل كاملة وفي الذروة بالاختيار.

بعض المفسرين يحصر هذه البصيرة بتجلي الحالة يوم القيامة، ولكن يمكن الاستفادة منها على صعيد تأصيل الاختيار في الحياة الدنيا.

الاختيار بطبيعة الحال ليس إنقيادا للظروف ولا تحديا للظروف، بل هو إلتزام فكري عاطفي، وسلوكي، وإنغماس حيوي ملتهب بهذا الالتزام، ويتكرس بهذه العملية الشاقة واقع الإنسان النهائي.

الإنسان كائن مدعو، ولا يكفي اكتشاف الجمال والقيم، ولا يكفي الوقوف على مناهل الخير والسناء، ولا يكفي التواصل المعرفي مع هذه المصادر الثرة، بل لابد من السير إلى الإمام، من التخطي، النزوع نحو تفعيل هذه الاكتشافات العقلية والوجدانية للقيم والجمال والخير، تفعيلها ليس على صعيد الذهن بالتوليد والتنسيل، بل بالفعل، وقبل ذلك لا بد أن يختار، وبهذا يكون الاختيار مدخلا كبيرا للتغيير والتحويل في بنية العالم.

يقول تعالى ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾ وليس من ريب ان هذا القضاء الإلهي يمضي الاختيار في صلب الوجود، وهذا الاختيار غير مقيد ولا مكبل، به نكبر وبه نصغر، نتقدم ونتأخر، نقوم ونقعد. وبهذا نعين العلاقة الجدلية بين الاختيار والصيرورة، ورغم ما قد يصاحب الإختيار من وجع، إلا أنه وجع لذيذ، لانه يتمخض عن ولادة جديدة.

الاختيار بحد ذاته قيمة جوهرية عالية، ولكن لا ننسى، هناك مقترب آخر يقف الى صف الاختيار، يؤثر في هوية هذه القيمة ومسارها، فالاختيار ينبغي ان ينبع من فكر ودراية وتبصر وتجربة، بل الاختيار يفقد عنوانه الحقيقي، إذا كان نتيجة الاهواء والتبليات السابقة بدرجة تصل إلى حد الهيمنة .لأن التحرر من هذه القبليات إلى مستوى التجرد الكامل مستحيل - ومن هنا يناسج كثير من المفكرين بين الاختيار والحرية، بين الاختيار والوعي، يتجرد الاختيار من عنوانه الحقيقي، إذا جاء استجابة للمحيط بطريقة مرتخية، إذا كان خاضعا بالكامل لتخطيط الذات الخفي، والقرآن الكريم عندما يذم مقلدي الأباء، إنما يصب جام غضبه على الطريقة قبل النتيجة، ينقد المنهج وليس المحصلة في الدرجة الأولى، والاختيار المقرون بالوعي والحذر والقراءة المتعددة المتنوعة للحياة والتاريخ، تنقل الانسان من مقولة الفرد إلى مقولة الشخصية.

الاختيار كمضمون يرجع إلى تقدير الإنسان، إلى حساباته الفكرية والروحية، إلى وعيه وفطنته، إلى تربيته وكيفية تعامله مع الأشياء، وفي تصورنا إن التوحيد هو الخيار السليم، بل هو ليس خيارا بين خيارين، ولكن رغم ذلك، الاسلام لا يفرضه على العقل والارادة، وهو الامر الذي سوف نفصِل به لا حقا.

نحن لا نتحدث عن إختيار قطعة قماش أو موقع وظيفي أو شغلة نرتزق بها أو نموذج سكن، فهذه أختيارات قد تكون حيوية، ومهمة، ولكن الاختيار الذي يشغلني الآن، يتجة إلى الحياة، فهذه الحياة فتنة بنص ا لقرآن الكريم، ولذا يجب أن نحدد موقفنا منها بدقة، ونعتقد، كلما كان مضمون الاختيار واعيا مشبعا بالبصيرة والنور، يكون أقدر على التعامل مع هذه الفتنة بإيجابة وفاعلية وعطاء.

الاختيار الواعي يفتح الذات الإنسانية على كل الممكنات، على كل الواقع، على كل العالم، ينتقل من البعد المحسوب بالارقام إلى البعد المحسوب بالحيز التاريخي، وتكون العلاقة بينه وبين لمجتمع ليس علاقة جزء بكل، وإنما علاقة عضو بوظيفة داخل الكل، ضمن الكل، وبهذا يحقق مقولة الشخصية، ويتمتع الاختيار بهذه المواصفات بقابلية هائلة على تحويل الانسان إلى شبكة فاعلة من العلاقات، ينتشله من العلاقات الروتينية الساكنة، يحرره من السأم، من الضجر، من التواكل، لأنه يسعى دائما لخلق محيط جديد، وخلق عالم جديد. والاختيار الواعي يطعم الذات الإنسانية بنوع من الغائية المعنوية، حتى الحزن في ظل هذا الاختيار يتخذ مسارا آخر، حزن كوني، يدفع الإنسان إلى العطاء اكثر والى البذل أكثر. والاختيار الواعي الحكيم يخلق الضمير بالمعنى الحيوي، الضمير المتواصل، الضمير الذي لا يعرف السكون. الاختيار الواعي يخلص الأنسان من قانون الفعل ورد الفعل، من قانون التكيف الكلي، من قانون الإنصهار، من قانون الأنا الطائعة لمجرد الخلاص. في كلام لأمير المؤمنين عليه السلام (لا تستوحشوا طريق الهدى لقلة سالكيه)، هنا يتبدى الاختيار كمسؤولية بل كرسالة، وهنا تتضح معالم التحول من مقولة الفرد إلى مقولة الشخصية. وعقيدة التوحيد هي المرشحة لمثل هذا الدور الكوني العملاق، شريطة وعيها والاخلاص لها، شريطة التفاعل معها بكل الكينونة وبكل الذات. ومن هنا نصل إلى نقطة فارقة في لب الموضوع، ليس كل إختيار هو ناصح، وقادر على إداء دور الاختيار من حيث المبدأ، وإن كان في تصوري، إن إختيارا هابطا أفضل من منطق اللا إختيار أصلا.

حماية حق الاختيار

يقول الله تبارك وتعالى ﴿وإن أحد من المشركين إستجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغة مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ هذه الآية الكريمة تقدم دستورا أزليا حول حماية الاختيار، تنص على ضرورة توفير الحماية الجسدية والفكرية للخيار المناقض، فيما إذا جاء للحوار، جاء لاستشراف الحقيقة، لأن القضية تتعلق بالفكر والقناعة العقلية، وليست هي سجال جسدي، أو محاولة للكسب بلغة القوة،

ويتعدى منطق الحماية هنا البقعة الجغرافية المؤمنة عقائديا، بل يجب أن تمتد إلى البقعة الجغرافية المحاربة، وقد جاء في تفسير الزمخشري (... إن جاءك أحد من المشركين بعد إنقضاء الأشهر، لا عهد بينك وبينه، واستأمنك ليسمع ما تدعو إليه من التوحيد والقرآن، فأمنه حتى يسمع كلام الله ويتدبره، ويطلع على حقيقة الأمر...) ولكن فيما إذا لم يعجبه الفكر المطروح، لابد من حمايته وتأمين طريقه المؤدي إلى المكان الذي جاء منه !

يستنتج السيد الطباطبائي جملة مقتربات من الآية الكريمة، منها: ـ

١ ـ ان الآية مخصصة لعموم قوله تعالى ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾.

٢ ـ ان قوله تعالى ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ غاية للاستجارة والاجارة فيتغيا به الحكم، فالاستئمان إنما كان لسماع كلام الله واستفسار ما عند الرسول من مواد الرسالة، فيقتدر الأمان الذي يعطاه المستجير بقدره، فإذا سمع من كلام الله ما يتبين به الرشد من الغي، ويتميز به الهدى من الضلال انتهت مدة الاستجارة وحان أن يرد المستجير إلى مأمنه والمكان الخاص به الذي هو آمن فيه، لا يهدده فيه سيوف المسلمين ليرجع إلى حاله الذي فارقه، ويختار لنفسه ما يشاء على حرية المشيئة والإرادة.

٣ ـ ان المراد بكلام الله مطلق آيات القرآن الكريم، نعم يتقيد بما ينفع المستجير من الآيات التي توضح له أصول المعارف الآلهية، ومعالم الدين والجواب عما يختلج في صدره من الشبهات، كل ذلك بدلالة المقام والسياق.

٤ ـ ان المراد بسماع كلام الله الوقوف على أصول الدين ومعالمه.

٥ ـ ان الآية محكمة غير منسوخة، ولا قابلة له لأن من الضروري البين من مذاق الدين.

٦ ـ ان الآية إنما توجب إجارة المستجير إذا استجار لأمر ديني يرجى فيه خير الدين.

٧ ـ ان قوله في تتميم الأمر بالاجارة ﴿ثم أبلغه مأمنه﴾ مع تمام قوله ﴿فآجره حتى يسمع كلام الله﴾ بدونه في الدلالة على المقصد، يدل على كمال العناية بفتح باب

الهداية على وجوه الناس، والتحفظ على حرية الناس في حياتهم وأعمالهم الحيوية، والاغماض في طريقه عن كل حكم حتمي وعزيمة قاطعة ليهلك من هلك عن بينة ويحي من يحي عن بينة، ولا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

وفي الحقيقة هي مقاربات مهمة جوهرية، ولكن دونها مقترب أكثر جوهرية وقوة وحيوية، ذلك هو قانون حماية حق الاختيار، ولم أجد مثل القرآن الكريم عبر هذه الآية الكريمة ضمن هذه الحق، فهو ضمان كلي شمولي، مليئ بالامان والحرية والاحترام.

يقول تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول مِن بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولهِ ما تولى ونصلِه جهنم وساءت مصيرا﴾.

في كنز الدقائق: [﴿ومن يشاقق الرسول﴾ يخالفه، من الشق، فإن كلا من المتخالفين في شق]. [﴿مِن بعد ما تبين له الهدى﴾ ظهر له الحق].[﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ غير ما هم عليه، من اعتقاد وعمل]. [﴿نوله ما تولى﴾ نجعله واليا لمن تولى من الضلال، ونخلي بينه وبين ما اختاره].[﴿ونصله جهنم﴾ وندخله فيها].

وفي مجمع البيان: [﴿نوله ما تولى﴾ أي نكله إلى من إنتصر به واتكل عليه من الأوثان، وحقيقته، نجعله يلي ما أعتمده من دون الله أي يقرب منه، وقيل معناه: أن نخلي بينه وبين ما أختاره لنفسه].

وفي صفوة التفاسير: [﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين الهدى﴾ أي يخالف أمر الرسول فيما جاء به عن الله من بعد ما ظهر له الحق بالمعجزات ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ أي يسلك طريقا غير طريق المؤمنين ويتبع منهاجا غير منهاجهم ﴿نوله ما تولى ونصله جهنم﴾ أي نتركه مع اختياره الفاسد وندخله جهنم عقوبة له].

وفي الميزان [﴿ومن يشاقق الرسول مِن بعد ما تبين له الهدى ويتبع سبيل غير المؤمنين...﴾ المشاقة من الشق، وهو القطعة المبانة من الشق، فالمشاقة والشقاق كونك في شق غير شق صاحبك، وهو كناية عن المخالفة، فالمراد بمشاقة الرسول بعد تبين الهدى مخالفته وعدم طاعته، وعلى هذا فقوله ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ بيان آخر لمشاقة الرسول، والمراد بسبيل المؤمنين إطاعة الرسول، فإن طاعته طاعة الله، فقد قال

تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾... ﴿نوله ما تولى﴾ أي نجره على ما جرى عليه...].

لا أ دعي أن هذه الآية تشرع حق الاختيار، ولكن تصب في إمضاء الرأي الآخر حقا متروكا، لتقديره، وتفكيره وتصوره، ومسؤوليته، فالانسان وما يعتقد، ولكن الجديد في الآية الكريمة، أن هذا الموقف يقرره القرآن في نطاق المؤمنين في مسألة خطيرة، حيث تشير الآية الشريفة الى الخروج من الجماعة المؤمنة بتصور مخالف جملة وتفصيلا، وهو شقاق شنيع بصورته التفصيلية، مخالفة لله والرسول والمؤمنين ! بعد الإيمان التفصيلي المتسبب عن العقل والوعي والبصيرة، بعد الإنخراط الزمني والعقدي والروحي في صميم الجماعة، الأمر الذي يسلط الاضواء الكاشفة على مدى أمضاء الكتاب العزيز للناس على إرادتهم وسليقتهم الفكرية والعقدية، فالصورة الجديدة اكثر إثارة من سابقتها، وهي جديرة بالقراءة الجادة العميقة.

الاختيار إذن حالة صميمية في متن الخطاب القرآني، ونحن لو تابعنا حوليات التفسير لوجدنا تماهيا مع إمضاء الاختيار كقرار شخصي، ليس لأي قوة في الارض الغاءه (أي ونخلي بينه وبين إختياره)، فأن هذا النص يترجم بوضوح صارخ عملية الاختيار من حيث هي حق شخصي، وذلك بصرف النظر عن طبيعة الاختيار، وهويته الفكرية والروحية والعقدية، ونعتقد بإن ذكر سبب النزول سوف يساهم بتوسيع أفق الوعي بالأية ومستحقاتها وفضائاتها، فقد جاء في مجمع البيان (قيل نزلت في شأن ابن أبي أبيرق سارق الدرع، ولما أنزل الله في تقريعه وتقريع قومه الآيات كفر وارتد، ولحق المشركين من أهل مكة، ثم ثقب حائطا للسرقة، فوقع عليه الحائط فقتله عن الحسن، وقيل إنه خرج من مكة نحو الشام فنزل منزلا وسرق بعض المتاع، وهرب فاخذ ورمي بالحجارة حتى قتل عن الكلبي).

هذه مقتربات تعالج قضية الاختيار بروح شفافة وصريحة وقاطعة، وهي مقتربات تعالج القضية بالصميم، ومن خلال سياق فكري وأجتماعي وسياسي وتجريبي اذا صح التعبير، لانها لم تأت من تأمل نظري بقدر ما هي طرح مشغول بالواقع الحي الفائر بالاحداث، وقصة أبن ابي بريق شاهد على تفاعل الفكرة مع الواقع، دليل على

تمازجها مع حساسية الموقف الا نساني ونرجسيته ومستحقاته، من قيمة الاختيار كطريق يتحدد بمسؤولية الأنسان الفردية الشخصية، من قيمة العلاقة بين الفكر وا لقوة والاقناع، من تحليل ضمني خفي للقوة وشرعيتها، من رفض مخبوء للأجبار والإكراه. وأنا هنا أقرأ ما بين السطور، لأن قراءة النص تأتي من التنقيب بالمخفي أكثر من الوقوف على السطح.

الاختيار والمسؤولية الفردية

ترتبط فلسفة الاختيار بجذور تقرير المسؤولية الفردية في صلب الخطاب القرآني، فأن الكتاب الكريم قد أرسى المسؤولية الفردية مبدأ ثابتا لا شك فيه، وقد عبر عن ذلك بلغة بليغة جميلة، فقد قال الله تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا، إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا، من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾، فهذه المصفوفة من الآيات تشكل منظومة من الفكر الذي يمضي المسؤولية الفردية كأساس قانوني ملزم، فكل إنسان يتحمل تبعة ممارساته في هذه الدنيا، وفي الميزان يقول (... إن الآية إنما تثبت لزوم السعادة والشقاء للانسان من جهة أعماله الحسنة والسيئة المكتسبة عن طريق الاختيار...)، وبهذا ينكشف لنا التفاعل الجدلي بين الاختيار والمسؤولية الفردية، وتتصلب الرؤية وتصل الذروة في تمكينها من الامضاء الثابت بقوله تعالى ﴿إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم حسيبا﴾ حيث يرتب الجزاء الفردي على المسؤولية الفردية، هناك ترابط موضوعي بين الافقين، مما يشير الى تنظير قرآني بالغ الدقة ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾، وتلك نتيجة ترسي العدل بالتناسج مع المخطط النظري للاختيار، أن تقرير الاختيار وتعويمه وتثبيته وربطه بالجزاء المخصوص طبق مقولاته ومقتضياته ومستحقاته، إنما يتمخض عنه تأسيس العدل كقيمة جوهرية في الحياة الدنيا والآخرة، فلم تعد الحياة ومسيرتها والتاريخ وصناعته من صنع الصدفة، ولا هي جبرية سائرة ترغم الارادة البشرية باتجاه مرسوم سلفا، لان هناك الاختيار، وبالتالي يكون مرسوم الحياة ولون التاريخ من صناعة

هذا الاختيار، فكيف لا يكون العدل جوهر التعامل مع الأعمال والمشاريع والنتائج والمخاضات ؟ الجبرية تعدم اي حاجة للعدل، لا حاجة له، لان موضوعه منعدم، لا يوجد المجال الذي يسري فيه، منتفي بشكل طبيعي، فيما الاختيار يستوجب العدل بشكل منطقي.

يقول الله تعالى ﴿... ليهلك من هلك عن بينة ويحي من يحي عن بينة﴾ حيث يذهب السيد الطباطبائي إلى أن الهلاك والحياة تعبيرين مجازيين عن الهدى والضلال، ولم يكن هناك من موقع مناسب للبينة لو كان الزمن الانساني من صنع الصدفة أو القدر المسبق. وفلسفة الشيطان لا تخرج عن التماهي والتجاذب والتواصل مع فلسفة الاختيار، لانه يغري بما فيه خراب الوجود وفساد الدنيا، ولكن مِن أين يتأتى الأغراء لو كان الا نسان نسخة منسوجة من قبل ؟! لقد كانت لحظة اختراع الشيطان تعبيرا عن ولادة فلسفة الاختيار كفكرة ومبدأ وقدرة وسلوك، فلم يكن وجود الشيطان صدفة أو للعبث بل لتمريس الإرادة الا نسانية في طين الحياة المشتعل بالخيارات الواسعة.

أن قاريء الكتاب الكريم يدهشه هذا التوكيد القرآني المستمر على مسؤولية الإنسان تجاه نفسه وتجاه الآخرين وتجاه الكون والحياة، وبذلك يتأكد لنا إن قضية الإختيار بالنسبة للأنسان مصيرية كونية.

يقول تعالى ﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره﴾ ولا ادري كيف تتقرر هذه البصيرة التي هي وعي منفتح على الاشياء والحقائق والموضوعات، لو لم تكن هناك مصادرة قائمة بنفسها تجسد الاختيار ؟ فمسألة الاختيار في الكتاب الكريم مقولة قد أحسمت وقد استقرت في الموقع الأول من خارطة الطرح الرباني العظيم.

يقول تعالى ﴿قوا انفسكم...﴾ وكيف تتحقق الوقاية فيما انعدمت البدائل ؟ وفيما إنعدمت القدرة على الاختيار؟ وفيما انعدمت الفرصة لأمضاء هذا القدرة على شكل فعل وليس على شكل أدراك مجرد؟

الخطاب القرآني يلح على قضية الاختيار، لاسباب موضوعية عديدة، منها ما ينبع من طبيعة الرسالة الدينية ذاتها، ذلك أن هذه الرسالة تؤسس عالم التعدد وعالم التنوع في مسالك الحياة وألوان الوجود ومفارقات التاريخ، فهناك شر و خير، وهناك صالح و

طالح، وهناك صواب وخطأ، فهذا التلون الذي يصخب به الوجود يتطلب موقفا جادا، يتطلب تحديدا ملتزما، وبالتالي هناك خيارات، وفي الذروة هناك إختيار، سواء على صعيد القابلية والقدرة أو على صعيد مجاله العملي الحسي الميداني. وليس من شك ان مساحة الحوار التي تشغل منطقة كبيرة من ساحة القرآن ذاته لا تكشف عن شيئ كما تكشف عن الاختيار كقضية محسومة، فهي مساحة حية ساخنة، بين المؤمن وغير المؤمن، بين الانبياء واتباعهم، بين الله وابليس، بين المؤمنين انفسهم، وكانت مواضيع الحوار كثيرة عميقة ساخنة، تتصل بالله، والنبوة، والمعاد، والحقوق والواجبات، والواجبات وتفسير الظواهر الكونية، وتصحيح المواقف التاريخية، وتوجيه العقل، وتحديد مناهج التفكير الصحيحة، من قضية الى غيرها، والحوار يطرح تصورات متعددة تصل بطبيعة الحال في بعض الاحيان الى التناقض والتضاد، والقرآن يطرح وجهة نظر، معتمدا على مبدأ مفترق الطرق، وبهذا يكون الاختيار شاخصا بوضوح ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ ولكن تتجلى قضية الاختيار منذ البدايات الاولى لخلق الانسان، وإلا بماذا نفسر إفتراق هابيل عن قابيل ؟ ألا يعني هناك بدائل منذ فجر الخلق ؟ منذ اللحظات الاولى ؟ ويالها من قصة منطقية رائعة لما نعرف ان الشيطان بلحاظ ذاته ودوره كان حاضرا في هذه الفترة المبكرة من خلق الانسان، ويالها من قصة منطقية رائعة عندما نستعرض الحوار بين الاثنين بوضوح، يتوزع بين خيارين ساطعين كالشمس في رابعة النهار، سواء كانت القصة رمزية أم حقيقية، وسواء كان المقصود مسؤولية الفرد برسمه المسمى ام الامة، فإن القصة تدشن تاريخ الانسان بالا ختيار! الاختيار بين المبدأ والمضمون.

قراءة سريعة للآيات الكريمة تكشف عن مساحة نوعية للاختيار يتيحها القرآن المجيد للانسان، ومن أبرز ألوان الاختيار ذلك القائم في مجال العقيدة، فأنت حر بموقفك العقدي، ولعل قوله تعالى ﴿لا أكراه في الدين﴾ يشير إلى هذه المساحة الحساسة من الاختيار، ذلك إن الدين يعني الملة والمعتقد، وما يتصل بهذا الفضاء، وأخبار أسباب النزول تساعد على هذا الاتجاه، فأنها تجمع تقريبا على نفي إكراه الآخر على الاسلام، وكم هو جميل كلام سعيد بن جبير بخصوص هذه الآية بقوله

﴿من شاء إلتحق بهم ومن شاء دخل في الإسلام﴾، فهي شهادة رائعة على انصراف الآية الكريمة إلى الاختيار العقدي، وهي ترسم خريطة واسعة لحرية الاختيار في هذا المجال، لا تقف عند التوحيد، بل في مجال التوحيد والمعاد والنبوة وغيرها من مفردات عقدية أخرى، وفي قوله تعالى ﴿لكم دينكم ولي دين﴾ تطرح مجالا مخصوصا لممارسة الاختيار، يتعلق بعبادة الأصنام ومستحقاتها كما جاء في اسباب النزول، وهي ذات دلالة كبيرة، ذلك إن الوثنية كانت من أهم التصورات العقدية المنبوذة في التصور القرآني، وقد خصص نوعية هائلة من خطابه النقدي والحجاجي لتزييف هذه العبادة ومحاربتها، مما يعني عدم تدخل القرآن بنوعية الخيارات التي يقررها الانسان لنفسه، ولذا اتساءل فيما لو نزل القرآن الكريم في وقتنا، وهل سيكون له ذات الموقف من الماركسية مثلا ؟ أو البوذية ؟ أو الكونفوشسية ؟ فإن هذه التوجهات ليست أكثر سلبية، وظلامية، وجاهلية من الوثنية، ومن الشرك، ومن القول بتوليد الذات الخالقة، وغيرها من الاتجاهات التي تخالف وتناقض مع جوهر الاسلام ومرتكزاته الاساسية، ولذلك نتصور امكان بقاء الباب مفتوحا لمثل هذه التصورات والفلسفات والافكار، ولعل مما يلفت النظر حقا وصدقا، إن من مميزات قرآننا العظيم، استعراضه الملح والموضوعي لرؤى ومواقف الآخر، ممن يخالفه جملة وتفصيلا في النظر الى الكون ومبدئه والحياة و غايتها والمصير وطبيعته، وعلى صعيد الأخلاق والسلوك والتشريع، بل وقد يستعرض حجج هذا الآخر وبراهينه بأقوى بيان وأنصع صورة، حتى تكون لغته مشرقة بالايحاء، ثم يحاوره حوار الفكر الهادئ الجميل، أفلا يشعر هذا بأن القرآن يسعى لخلق المجتمع المفتوح ؟!

القرآن الكريم كما بينا بكل وضوح يمضي الاختيار كمبدأ قائم، ويؤكد في الوقت ذاته القدرة على ذلك، كما أنه يتيح للاختيار مساحة عريضة للتحرك والممارسة، ولكن لا يعني هذا إن القرآن يشجع إلى كل إختيار، وذلك مهما كان لونه وهويته وطبيعته، بل للكتاب المجيد اختياراته بطبيعة الحال النابعة من رسالته العظيمة القائمة على الخير والحق والجمال حسب منطوقه ومتبنياته، ولذا يشجع ويحبذ خياراته للمخاطب، تلك هي رسالته، تلك هي مهمته، فالقرآن كتاب خيرات

معروضة، معروضة للتفكير والنقد والمحاكمة والالتزام والتطبيق والدعوة، وجماع هذه الخيرات تنطوي تحت عنوان عريض، ذلك هو الإسلام ﴿ان الدين عند الله الاسلام ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه﴾، وكم هي موضوعية القرآن لما يطرح خياراته الى جانب خيارات الفلسفات الأخرى بغية المقارنة والمحاكمة، بغية تفعيل العقل النقدي، من أجل خيار واع مسؤول.

قال تعالى ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون﴾، هذه هي القاعدة الرئيسية في خيارات القرآن، تستند إلى خيارات الله، ففي الميزان وهو في معرض تفسير الآية الكريمة يقول [﴿يخلق ما يشاء﴾ اشارة إلى اختياره التكويني، فإن معنى إطلاقه أنه لا تقصر قدرته عن خلق شيء، لا يمنعه شي عما يشاؤه، وبعبارة أخرى لا يمتنع عن مشيئته شيء لا بنفسه ولا بمانع يمنع وهذا هو الاختيار بحقيقة معناه، وقوله (ويختار) إشارة إلى إختياره التشريعي الاعتباري ويكون عطفه على قوله ﴿ويخلق ما يشاء﴾ من عطف المسبب على سببه، لكون التشريع والاعتبار متفرعا على التكوين والحقيقة...]. فالقرآن مصفوفة من الخيارات، في العقيدة والشريعة والاخلاق، وللانسان موقفه المسؤول عنه تجاه هذه الخيارات، ومن الطبيعي أن ينتصر لخياراته، ويرجحها على غيرها، ويدعو لها، ويشجع على تبنيها، فذلك من جزء من ذات المضمون، أو هو مكمل له.

يقول تعالى ﴿قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير...﴾. يقول تعالى ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى...﴾.

إن الخيار الاسلامي يقرب المسافة بين الله والانسان، أو بالاحرى يرمِم الخلاف بين الله والانسان، ذلك إن الانسان بطبعه يميل صوب الانفلات من كل التزام، يريد الانطلاق الجامح، ومن ثم الخيارالاسلامي هو الكفيل على ترميم هذه العلاقة، باعتباره خيار الله لمخلوقه العزيز، العارف بمصالحه العامة والخاصة، والقادر على تعيين الحاجات بدقة، وهذه هي ميزة الخيار الاسلامي على غيره.

عبد الكريم سروش
ونقد المعرفة الدينية

علي حرب*

I ـ الثابت والمتحول

القبض والبسط في الشريعة عنوان عرفاني قديم لكتاب حديث ألفه المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، وترجمته د. دلال عباس من الفارسية إلى العربية.

ويعد سروش في طليعة المجددين على ساحة الفكر في إيران، ومن رموز ما يسمى علم الكلام الجديد. ومع أنه يقف في الداخل الثقافي وعلى أرضه، فإن محاولته لقيت الهجوم من جانب التيار المحافظ الذي يقف ضد أي محاولة للتجديد الفكري، سواء أتى من الداخل أم من الخارج، بل إن أصحاب هذا التيار يتهمون محاولات التجديد من الداخل بأنها تتم بوحي أو بتأثير من الخارج الثقافي الغربي بشكل خاص. وما

---

* نشرت مجلة قضايا اسلامية معاصرة في العدد الرابع عشر ملفا تناول خلاصة لنظرية «القبض والبسط» للدكتور عبدالكريم سروش، مع مجموعة من المراجعات النقدية التي تناولت النظرية لنخبة من الباحثين الايرانيين، وفي هذا العدد تنشر المجلة اول نقد لمفكر عربي هو الاستاذ علي حرب لنظرية القبض والبسط.

واجهه سروش فكريا ما انفك يواجهه الرئيس الإيراني الدكتور محمد خاتمي سياسيا، ذلك أن تيار المحافظة يعارض محاولات التجديد الفكري في قضايا الدين، بقدر ما يقف ضد إرادة الإصلاح والتغيير السياسي، كما تشهد السجالات والصراعات التي تنفجر بين الفريقين بين الحين والآخر، لكي تترجم عنفا رمزيا أو ماديا على شكل اتهامات ومحاكمات أو إدانات واغتيالات.

ينطوي كتاب القبض والبسط على وفرة في المعلومات والمعارف، وعلى غنى في التحليلات والتمييزات، المشغولة بلطائف الحجج ومنطق الاستدلال، بالإضافة إلى كثرة الأمثلة والشواهد المستندة إلى الوقائع أو المستمدة من فروع العلم المختلفة. ومع أن سروش مختص أصلا في الكيمياء والصيدلة، فإنه تحول في ما بعد نحو فلسفة المعرفة وعالم الفكر. وهو إلى ذلك ذو ميل صوفي بارز. يظهر هذا الميل في عنوان الكتاب، كما يظهر في لجوئه إلى مقتطفات من الشعر الصوفي يعزّز بها آراءه وحججه، مستمدة بالأخص من كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي.

باختصار: الكتاب هو عبارة عن حشد من المعلومات والأدلة والأمثلة، على شيء من التكرار، لأنه كتب أساسا على شكل مقالات جمعت في ما بعد بين دفتي كتاب. والذي يعنيني منه بالدرجة الأولى هو المحور الذي يدور عليه، وهو نقد المعرفة الدينية. لا يستخدم سروش مصطلح النقد. ولكن ما يفعله في كتابه هو إخضاع المعرفة الدينية للنقد العقلاني والفحص المعرفي، بشرح ماهيتها وتحليل بنيتها، وتسليط الضوء على إشكاليتها، وتبيان سبل تجددها وتطورها.

يميز سروش بين مستويين في موضوعه: الدين ومعرفته، الوحي وفهمه، النص وتفسيره، الشريعة وتطبيقها.

أما الدين فهو في نظره إلهي وفطري، مطلق وثابت، مقدس ومتعالٍ، خالد وأزلي، تام وكامل. ولذا لا مجال فيه للخطأ والتعارض، ولا يخضع للجدل والنقاش، ولا يحتاج إلى مساعدة العقل البشري أو للمعرفة البشرية بل إن ما يلحقه من تزوير وتحريف فإنه ناتج عما يلحقه من غبار البشرية. هذا الجانب هو ما يندرج تحت عنوان «القبض».

أما المعرفة الدينية، أي معرفة الناس بالدين، فهي على العكس بشرية. ولذا فهي

متغيرة ومتحولة، نسبية وسيالة، عصرية وراهنة، بقدر ما تحتمل الالتباس والغموض، أو تخضع للخطأ والتناقض. إنها معرفة ترتبط بزمانها، أو ترتهن لظرفها التاريخي، أو لحيثياتها الاجتماعية، بمعنى أنها تتغذى من علوم العصر ومعارفه، وتتأثر بها، أو تتلاءم معها، الأمر الذي يجعلها في تراكم مستمر وتحول دائم. والمقصود بالعلوم العصرية المعارف التي ينتجها البشر، في أي قطر أو صقع، بصرف النظر عن هوياتهم الدينية أو العرفية.

ولذا يعتبر سروش أن كل الأوصاف التي يطلقها العلماء على الدين مستمدة من خارجه، وكذلك النزاعات والصراعات، كلها تفاسير وتأويلات تختلف وتتغير، أو تنمو وتتجدد، لأنها صادرة عن عقول البشر المتحولة والمتغيرة، بحسب اختلاف الأزمنة، وتغير البيئات الثقافية والحضارية، أو العوالم اللغوية والقومية، فضلا عن اختلاف العلوم، وتباين آراء العلماء في الاجتهاد والتأويل. هذا ما يجعل سروش يؤكد بأن لفتوى العربي رائحة العرب، ولفتوى العجمي رائحة العجم، أو يقرر بأن لإسلام الفيلسوف رائحة الفلسفة، ولإسلام الصوفي رائحة العرفان.

وهكذا ينبني كتاب القبض والبسط على ثنائية حاسمة بين الدين الثابت وفهمه المتحول، هي الثابت في تفكير سروش، ولذا فهي تحكم الخطاب من أوله إلى آخره، بحيث أن الكتاب هو عبارة عن شرح وإيضاح لهذه الأطروحة، على سبيل البرهنة والاستدلال، أو التوسيع والتنويع.

II ـ الجرأة والجدة

لا مراء أن محاولة سروش هي نقد تختلط فيه الجرأة الفكرية بالجدة المعرفية. فالقول بأن المعرفة الدينية معرفة متغيرة ونسبية تحتمل الخطأ أو التناقض، يخالف الرأي السائد لدى أكثرية الإسلاميين الذين يعتبرون أن معارفهم الدينية هي معلومات مطابقة وتامة، بقدر ما هي صحيحة وضرورية من حيث علاقتها بالأصل والنص، مما يجعل كل فريق يدعي أن فهمه للإسلام هو الفهم الأصولي الصحيح، وأن خطه هو الخط المستقيم، مستبعدا بذلك سواه من حظيرة الإسلام أو من دائرة الإيمان.

والأهم من ذلك أن أطروحة سروش حول تغير المعرفة الدينية تزعزع فكرة أسْلَمة

المعارف، كما تتجلى لدى الذين يحدثوننا عن معرفة توحيدية شاملة تطال مختلف مستويات الوجود ودوائر الحياة، وكما تتجلى لدى الذين يسحبون الداخل على الخارج، لكي ينسبوا إلى الإسلام والمسلمين ما أنتجه الفلاسفة والعلماء الغربيون من المعارف والحقائق. والمثالات كثيرة في هذا الخصوص من الذين يقولون بأن الديموقراطية هي الشورى الإسلامية، إلى الذين يجزمون بأن الشريعة أتت لتحرير المرأة، ومن الذين يؤكدون بأن حقوق الإنسان من صميم تعاليم الإسلام، إلى الذين يعتبرون أن المنهج التجريبي قد أخذه الغربيون عن القرآن لكي يتقدموا في حين تركه المسلمون لكي يتأخروا؛ هذا فضلا عن الذين يرون أن القرآن ينطوي على النظريات التي توصل إليها العلماء في فروع العلم المختلفة كالطب والفلك والجغرافيا... وهذه آليات دفاعية دأب المسلمون، منذ محمد عبده حتى محمد الغزالي وزغلول النجار، على ممارستها في مواجهة التوسع الأوروبي والتفوق الغربي. وهي تشهد على القصور العقلي، وتنم عن نرجسية ثقافية، بقدر ما تشكل نوعا من الالتفاف على الحقائق، والسطو على المعارف.

وهكذا فإن سروش يسير في أطروحته باتجاه مضاد للتيار الذي يشتغل أصحابه بأسلمة المعارف. فهو لا يسحب الداخل على الخارج، بل يعتبر أن المعرفة الدينية هي مجرد فرع أو «حيز داخل جغرافية المعرفة البشرية»، وأنه بقدر ما تتغير خريطة المعارف في ضوء الكشوفات العلمية أو الابتكارات الفكرية في حقل من الحقول، تتغير حكما المعرفة الدينية، على سبيل التصحيح والتعديل، أو التوسيع والتطوير، من خلال انفتاحها وتأثرها بما ينتج من المناهج والنظريات، أو المذاهب والمدارس، في مختلف شعب المعرفة.

هذا ما حصل في الماضي حيث الفقهاء والمتكلمون أفادوا من فلسفة اليونان وعلومهم، وإن أنكر بعضهم ذلك. كما أنهم استفادوا وأفادوا من حيث علاقتهم بزملائهم ونظرائهم المسلمين المنتجين للمعرفة من المناطقة والفلاسفة وعلماء اللغة والرياضة أو الفلك والطبيعة... وهذا ما حصل وما يزال يحصل في الزمن الحديث من حيث علاقتهم بالخارج، وتأثرهم بما ينتجه الغربيون في مختلف ميادين المعرفة، وإن أنكر بعضهم هذا التأثر من فرط نرجسيته، تماما كما أن نرجسية الغزالي حملته قديما

على إنكار تأثره بفلاسفة اليونان وعلى التهجم عليهم.

بهذا لا تعود مهمة الأمناء على الشريعة في نظر سروش هي التقوقع على الذات وإقامة السدود في مواجهة تدفق المعارف من الخارج، ولا الاستنفار العقائدي لكي نقرأ أقوال الآخرين «لنتمكن من الرد عليهم بشكل أفضل»، بل تصبح المهمة أن نتعرف إلى ما ابتكروه ونفيد مما أنجزوه بشكل أفضل، لنبتكر أفكارا جديدة تتيح لنا شحذ الفكر وجلاء الفهم وإعادة بناء الذات، وتلك هي حصيلة تبادل المنتجات المعرفية بين الأنا والآخر.

هذا الواقع، كما يتمثل في العلاقة العضوية والوثيقة بالخارج الثقافي والمعرفي، أكانت تأثرا أم حوارا وسجالا أم تأثيرا متبادلا، هو الذي يحمل سروش على القول، بأن فهم المعاصرين للشريعة هو «أفضل من فهم القدماء لها»، وبأن المعرفة بالشريعة هي نسبية وتاريخية، لتعلقها باختلاف العلوم والذوات العارفة أو بتعاقب العصور المعرفية وتعدد البيئات الثقافية.

نحن هنا إزاء تعامل نقدي عقلاني مع المعارف الدينية، يتيح الخروج على عقلية الفرقة الناجية، التي تحول المجتمعات والطوائف إلى معسكرات عقائدية، بقدر ما يشرع الباب أمام التعدد والاختلاف المشروع في التفاسير والتأويل، ويضع حدا لادعاء كل مجتهد أو فريق بأنه يحتكر مفاتيح الإسلام الصحيح، بقدر ما يفتح المجال أمام التعامل مع المعرفة الدينية بوصفها متغيرة أو متراكمة ومتجددة. ولهذا لاقت آراء سروش الجريئة وتحليلاته النقدية معارضة عنيفة من جانب الفكر الأحادي الاختزالي، وأصحاب العقليات الأصولية المغلقة والمفخخة. ولا غرابة فإن مثل هذا النقد يزعزع النرجسية العقائدية، ويفضح ادعاءات التماهي مع الأصل، أو القبض على معنى النص، أو على حقيقة الشريعة، مما يكسر وحدانية الفهم، ويفتح الإسلام على تعددية المعنى والدلالة.

قد يقال بأن محاولة سروش قد تبدو عادية أو أقل من عادية، من حيث جرأتها وجدتها، قياسا على مواقف القدامى والمحدثين، من نقاد المعرفة الدينية والخطاب الديني ذاته، كمواقف أبي العلاء والرازي والفارابي وابن رشد، وسواهم، ممن أنكروا ظاهرة الوحي والنبوءة، أو تعاملوا مع خطاب الوحي بوصفه معرفة مبتذلة هي من

الدرجة الثانية أو الثالثة. كذلك قد لا يكون موقفه جديدا كل الجدة، بالمقارنة مع الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين الذين يُخضعون للفحص والنقد أو للتعرية والتفكيك المعارف الدينية التي تكونت حول خطاب الوحي، فكيف بالذين يخضعون نص الوحي نفسه للنقد المعرفي والفحص العقلاني بالتعامل معه كخطاب بشري محايث أو كنتاج ثقافي تاريخي.

قد يكون من الظلم لسروش أن نتعامل مع أطروحته كجهد فكري لا يضيف جديدا إلى معارفنا حول النص والمعرفة أو حول الدين والوحي. ذلك أن هذه الأطروحة تكتسب أهميتها من غير وجه: الأول من جهة سياسة الحقيقة، إذ هي تشكل في السياق الثقافي الراهن، وفي إيران بالتحديد، محاولة لكسر التحجر العقائدي، ومواجهة الإرهاب الفكري الذي يمارسه حراس العقائد وشرطة القداسة. الثاني من جهة تحليلات الحقيقة، ذلك أنه وإن كان القول بنسبية المعرفة الدينية ليس بجديد، فإن سروش يحاول إغناء هذه الأطروحة وتوسيعها من حيث معالجته لها، بالتجديد في حقل التناول ومجاله، أو في الآليات والوسائل، أو في البراهين والشواهد، أو في الآراء والاجتهادات.

III ـ فخ معرفي

لا مراء أن لمحاولة سروش حدودها، كما لها إشكاليتها ومأزقها. ومحدوديتها تنشأ عن كون صاحبها يقف في الأصل موقف كلاميا، بالرغم من انفتاحه على المعارف الفلسفية والعلمية. والمتكلم يفكر ضمن السياج العقائدي لعلم الكلام، بقدر ما يبقى أسير عقلية المدافعة عن الأصل والنص. وما أراه أن سروش يجدد أحيانا بقدر ما يخرق هذا السياج، ويقع في المأزق بقدر ما يشتغل كحارس للشريعة، استنادا إلى معتقده الديني بثبات الأصل، أو إلى معتقده الفلسفي بأن الحقيقة «ليست نسبية أو عصرية»، بل صافية وثابتة، بل إنه يقع في نفس المطب الذي يحذر منه دعاة المحافظة وحراس الشريعة: الكلام على حق باق وأصل ثابت لا يعتريه التغير؛ أو يقع في المطب المعاكس الذي يأخذه على الهيغليين الذين يتهمهم بتأليه التاريخ والزمان في ما هو نفسه يتعامل مع الحقيقة أو الحق بصورة إلهية قدسية متعالية على الزمان والتاريخ.

ولعل هذا ما يفعله سروش بتأكيده على أن للشريعة هاضمة قادرة تجعلها «تتكامل ولا تتخاصم» مع مكتشفات العقل البشري في مختلف فروع العلم الطبيعي والإنساني.

الأجدى التعامل مع الشريعة بوصفها مرجعية للمعنى بقدر ما هي تأويل للعالم، أو مصدر من مصادر المشروعية بقدر ما هي صيغة لممارسة الوجود، أو منهج حياة بقدر ما هي طريق للهداية أو مفتاح للسعادة، وذلك من خلال ربط عالم البشر منشأ ونظاما ومآلا بعالم الإله والغيب.

من هنا تختلف الشريعة عن الفلسفة من حيث نمط الوجود والقول والفعل. والاهتمام بإلغاء مثل هذا الفارق الوجودي، كما يفعل أصحاب مشاريع التوفيق بين المجالين، مآله اختزال أحد الطرفين وإخضاعه للآخر. ومن باب أولى لا تعامل الشريعة بوصفها كتابا يقدم لنا معلومات في علوم كالفلك والطب والفيزياء... فالذين ينزلقون إلى هذا المنزلق لرفع التناقض بين كتاب الوحي والنظريات العلمية، إنما ينصبون فخا معرفيا مآله نسبة المعارف العلمية إلى الشريعة الإسلامية من غير حياء خلقي أو تقى فكري، على ما يفعل أصحاب التفسير العلمي للقرآن. وتلك هي ثمرة العمل على إنقاذ الثوابت المطلقة المتصلة بالشريعة في مواجهة التحديات التي تسفر عنها التطورات أو الطفرات في حقول المعرفة وميادين الممارسة: لوي عنق الحقائق للدفاع عن الحقيقة، ادعاء المعرفة للسطو على المعارف التي ينتجها الغير. وهذه الآليات هي من أهم عوائق المشاريع الفكرية في العالم العربي، كما يتجسد ذلك في الهاجس الأيديولوجي الذي يسيطر على العقول، والذي يجعل الهم الرئيسي ليس أن ننتج الآن معرفة بالعالم بل أن ندعي بأن الشريعة تنطوي على العلم بكل شيء، أو بأن ما اكتشفه الغربيون قد سبقناهم إلى معرفته.

IV ـ الأصل متغير

إن فتح الباب المقفل أمام التحول، كما يقول أو يريد سروش، يحدث تغيرا ليس فقط في معرفتنا الدينية بالشريعة الحقة، بل يغير أيضا مفهومنا للحقيقة والحق بالذات، على ما يبين المنطق التحويلي. ذلك أن الفهم المتحول والمفاهيم المتغيرة تسهم في تغيير الأشياء والموضوعات، أي لها مفاعيل تحويلية على البنى الثابتة والأصول

الراسخة والحقائق الصافية. بهذا لا تعود المسألة أن نفرق بين حق ثابت وفهم متحول في المنطوق الديني، وإنما هي مسألة كون العلاقة مع الثوابت، التي هي النصوص والكتب، ليست ثابتة أو متطابقة أو متلائمة، وإنما هي دوما متغيرة ومتحولة، أي هي منتجة للفرق والاختلاف أو للتعدد والتنوع. مما يعني أنه لا مجال للقبض على معنى النصوص أو التطابق معها، إذ لا وجود أصلا لحق ثابت أو معنى أصلي، نحاول الاقتراب منه أو التلاؤم معه أو تنقيته من الأوهام والأخطاء والشوائب، مع تطور المعارف وتغير المفاهيم. بالعكس كل معرفة جديدة بأصل من الأصول أو بكتاب من الكتب، إنما تعني إنتاج حقائق جديدة نبتعد بها عنه، أو على الأقل نعيد إنتاج الاختلاف عنه، بقدر ما نقيم معه علاقة جديدة ومختلفة.

ولا يشذ الأصل الديني عن ذلك، بمعنى أنه هو نفسه معرفة متغيرة ومتحولة، بقدر ما هي منتجة للاختلاف والفرق. بكلام اخر، فهو كأصل لا يخلو من أثر الأنسنة والتشبيه بقدر ما هو منغمس في التجربة البشرية. وإذا كانت الاجتهادات في التفاسير والتأويل تحمل أثر الخصوصيات القومية أو تختلف باختلاف فروع المعرفة، فإن الكتب الدينية التوحيدية قد خضعت هي نفسها لقاعدة النسخ والتحويل، إذ هي تحمل أثر اللغة والثقافة والبيئة، كما تحمل ختم الشخص الذي خرجت على يده. من هنا فإن اللّه قد جرى تعريبه في الإسلام، كما أنه خرج عبرانيا مع اليهود، ولبس لبوسا يختلط فيه اليوناني والسرياني والروماني مع المسيحية. وإذا كان القران قد وُصف بأنه كتاب عربي مبين، فمعنى ذلك أن له صلة بما هو تاريخي ومحايث ونسبي، وأنهُ حمّال أوجه، إذ هو يحتمل الالتباس والتعارض بقدر ما هو منسوج من الاستعارات والمجازات أي بقدر ما يستخدم تقنيات البلاغة العربية وأساليبها.

والتعامل مع الأصل الديني التوحيدي من خلال طابعه التاريخي والنسبي، يجعل الفرق بين ديانة وأخرى، ليس فرقا بين ما يتطابق مع الأصل أو ما لا يتطابق، بل فرق بين تجليات أو سياقات مختلفة لمعنى لا ينفك يختلف عن نفسه نسخا وتبديلا أو حرفا وتحويرا. حتى الأصل الواحد عندما يجري تأويله أو تفكيكه إنما يسفر عن تراكمات وطيّات يفقد معها نقاء الأصل وصفاءه، بقدر ما يبدو كتركيب أو توليف لعناصر وروافد مختلفة ومتعددة أو ملتبسة ومتعارضة، فالمقارنة بين الهويات الدينية تبيّن أن ما

هو أصيل في إحداها قد يكون مستفادا من هوية أخرى تركته أو أهملته حتى بات كأنه عنصر دخيل عليها، مما يحول كل أصل إلى فرع بقدر ما يكشف عن أوهام البحث عن أصل أو معنى أول يتصف بالثبات والنقاء. بذلك يصبح ممكنا نسج علاقات بين الديانات بعيدا عن منطق الرفض والإقصاء، بحيث يجري خرق الجدار العقائدي الحديدي الذي تقيمه الأصوليات الكلامية واللاهوتية في ما بينها، بالتحرر من أساطير الحقيقة المطلقة والأصل الثابت والمعنى الأمبريالي الواحد، أي ما يحمل أتباع كل ديانة أو أصحاب كل فلسفة على احتكار مفاتيح الإيمان أو الحقيقة.

وهكذا فالنسخ والتبديل والتحويل هي آليات فكرية تطاول الأصول والفروع، سواء تعلق الأمر بنص ديني أم بعمل فلسفي، مما يجعل من المستحيل للقراءة، أيا كان النص المقروء، أن تتطابق معه من حيث الدلالة والمعنى. حتى القارئ الواحد لنص بعينه، إنما يقرأه غير قراءة، وذلك تبعا لتراكم الخبرة وغنى التجربة أو لتغير زاوية الرؤية ومنهج المقاربة. بل إن مؤلف النص نفسه، إذا أراد شرح نصه أو تسويغ أطروحته، لا يقبض على معنى واحد أو يتماهى مع أصل ثابت، وإنما يتعامل مع ما يطرحه بصورة سيالة ومتحركة عبر الشروحات والإيضاحات أو الاستدلالات والتخريجات. وإذا كان ثمة ثابت فليس سوى الكلمات والعبارات. وأما المعاني والتصورات والمفاهيم فمن المستحيل القبض عليها، ما دام الكلام يتدفق ويتغير. وهذا شأن سروش مع أطروحته، فالثابت فيها ليس المعنى بل التشكيل الخطابي والعبارات، وأما المعنى فإنه سيال ومتحول، نسبي ومتغير. وهكذا لا معنى يدرك بذاته مرتين، مع اختلاف المنطوق والعبارة أو السياق والذات العارفة، أيا كانت الأطروحة والمقولة، وأيا كان النص والخطاب.

بهذا نتجاوز ثنائية التلاؤم بين المعرفة الدينية والمعارف المنتجة في بقية فروع المعرفة، ذلك أن المعارف الدينية ذاتها، إنما تختلف ولا تتلاءم سواء بين الديانات، أو داخل كل ديانة بين طوائفها ومذاهبها. وما البحث عن التلاؤم والتطابق سوى محال، مؤداه الخواء الوجودي، أو الاستبداد الفكري، أو العماء المعرفي.

٧ـ منطق التحويل

إن نسبية المعارف الدينية التي أجاد سروش في شرح آلياتها وتقديم الشواهد عليها، إنما تحتاج إلى ترجمة مفهومية أو إلى آلية منطقية نكسر معها منطق المماهاة ونخرج على فلسفة الماهية وعقيدة الثبات والتعالي، ببلورة شبكة جديدة من المفاهيم أو سياسة فكرية جديدة. هذا ما يتيحه نقد النص وعلم الخطاب ومنهج التفكيك ومنطق التحويل[١] وفلسفة الاختلاف، وسوى ذلك من المجالات والمقولات والاستراتيجيات الفكرية التي تفتح حقولا خصبة للتفكير تتغير معها خارطة المفاهيم ويتغير نظام الفكر بقدر ما تتغير مفاهيمنا للفكر والواقع والنص والمعنى والحقيقة والهوية، وتتغير العلاقات بين هذه المفردات بقدر ما ننتقل من شبكة مفاهيم إلى أخرى، أي بقدر ما ننتقل من مقولات الإطلاق والثبات والتعالي والمماهاة والتطابق والتلاؤم والمركزية والأحادية والبرهان واليقين والنسق المحكم... نحو مفاهيم التركيب والتجاوز أو التعدد والتوسط أو الاختلاف والنسخ أو الزحزحة والإحالة أو الصرف والتأويل أو الشبكة والموجة أو الخلق والتحول.

فالفكرة الخصبة ليست مجرد مرآة للواقع أو لسان حال للذات المفكرة وإنما هي شبكة لتحويل مركب نتغير به عما نحن عليه ونسهم في تغيير الآخر بقدر ما نغيّر مشهد الواقع. ولذا ليست الهوية القوية والغنية مماهاة مستحيلة مع الأصل أو مساواة خاوية مع النفس، وإنما ما هي طاقة المرء الحية على التغير والتفرد بقدر ما هي قدرته على الابتكار والتجدد، أو بقدر ما هي مشروع وجود لا يتوقف ولا يكتمل، بل يبقى قيد الإنجاز والتشكيل.

والواقع ليس حتمياته المقفلة بقدر ما هو ممكناته المفتوحة على تعدد الوجوه والمستويات أو الأبعاد والخيارات. أي ليس هو بنية ثابتة نحاول القبض عليها، وإنما هو ما نحسن صرفه من الطاقات أو تحويله من البنيات أو خلقه من المعطيات باليد والعقل أو بالنظر والعمل، بالمفهوم والآلة أو بالمعلومة والصورة.

والمعنى ليس مجرد التواطؤ بين العلامة والشيء أو بين المفهوم والمرجع، وإنما

---

(١) راجع كتابي: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت.

هو ما ينبني به الكلام أو يحدثه أو يثيره من المسبقات أو الإحالات أو الأصداء، بسلاسله وشبكاته وصيغه التي نقرأ من خلالها العالم شرحا وتفسيرا أو صرفا وتأويلا أو تفكيكا وتركيبا. ولذا ليس النص الهام مجرد خبر عن الواقع أو اكتناه للماهيات أو تعبير عن الهويات، وإنما هو الذي يخلق واقعه ويكتسب هويته بقدر ما ينتج معناه ويشكل عالمه المفهومي أو الدلالي.

وأخيرا ليست الحقيقة ما نعرفه على نحو دقيق ومطابق، وإنما هي ما نخلقه من الوقائع أو ننتجه من الحقائق، أي ما نحدثه من التحولات أو نحققه من الإنجازات التي تتغير معها جغرافية المعنى وخريطة القوة أو عالم الفكر ومشهد العالم. ولذا من يبحث عن الحقيقة المطلقة الثابتة سوف يضل الطريق أبدا، لأن كل معرفة بالواقع تشكل هي نفسها واقعة تتغير معها العلاقة بالواقع نفسه.

VI- الحروف هي الثابتة

كل ذلك يغير مفهومنا للأصل الديني نفسه وللثوابت عامة، بحيث ننتقل من المفهوم الغيبي والمتعالي للأصل الثابت، إلى ما هو محايث ومرئي، أي إلى النص بجسده الملموس ومتنه المادي، كما يتجسم ذلك في أنظمة العلامات وتشكيلات الخطاب.

هذا شأن نص الوحي، وحده الثابت بحروفه المقروءة أو بأصواته المسموعة التي هي المرجع الذي يرجع إليه المسلمون أو المؤمنون. وأما المعنى فهو الذي يتغير، لأن النص يثير في ذهن كل قارئ ما لا يثيره في ذهن الآخر من التخييلات والتصورات أو الظنون والتصديقات التي يعبر عنها صاحبها بعبارات مختلفة يتغير معها المعنى بتغير الكلام، بحيث أن كل خطاب ينشأ حول خطاب الوحي، إنما له مفاعيله التحويلية بالنسبة إلى المعنى الأصلي أو إلى معنى الأصل. هذا شأن مفردات وعناوين كاللّه والإنسان أو الجنة والنار. فلا ثابت سوى الكلمات. وأما المعاني فإنها تنتمي إلى فضاءات وعوالم تتداخل فيها الهوامات والأطياف أو الأوهام والظنون أو الصور والنماذج أو التصورات والمفاهيم...

من هنا تختلف نماذج المسلم من حيث ترجمته لعلاقته بالأصل. هناك المسلم

الورع الذي يترجم إيمانه تقى يتقي به الناس ظلمه وعدوانه. وهناك الزاهد الذي يعيش إيمانه وساوس تحت وطأة الخوف من الإثم. وهناك النموذج الأصولي الذي يدعي القبض على حقيقة النص لكي يجسد معتقده سلوكا إرهابيا أو دعوة طوباوية مستحيلة. وهناك الأبله الثقافي الذي يتصرف كقاصر ينفذ بصورة حرفية ما يمليه عليه شيخه أو إمامه لكي يعيش كما عاش الماضون في كل تفاصيل الحياة وشؤونها. وهناك المرشد الواعظ الذي يوظف علاقته بالدين سلطة معنوية رمزية تعود عليه بالخيرات المادية، وهناك العالم الذي يستثمر علاقته بالنص إنتاجا معرفيا في مجال من المجالات. ولا ننسى المسلم الوسطي الذي يترجم إيمانه توازنا بين الحاجات والحقوق والواجبات.

وبين هذه النماذج العريضة تتراوح المواقف وتتشظى المعاني بأطيافها وهواماتها وصورها إلى ما لا نهاية له، الأمر الذي جعل بعض المتصوفة يقول: إن الطرق إلى اللّه هي بعدد أنفس الخلائق.

وهكذا مع الانتقال من نقد العقل وعلم الفكر إلى نقد النص وعلم الخطاب تنقلب العلاقة بين النص والمعنى، بحيث يصبح من المستحيل القبض على المعنى الأصلي أو التماهي مع الأصل الأول، بقدر ما يستحيل أن يتطابق واحد واخر من حيث فضاء الدلالة وعالم المعنى. صحيح أن المعنى هو العلة في تشكيل جسده الخطابي ومتنه الإشاري. ولكن المتن المادي يستقل في النهاية عن منشئه ومؤلفه، ويصبح وحده المرتكز لفهم المعنى على سبيل التوليد والتحويل من جانب القراء الذين يشتغلون بتفسير النص وتأويله للحلول محل الأصل. وذلك هو مأزق التفسير وإشكاليته: ادعاء المفسر بكشف المعنى المراد أو الوقوف على مقاصد المؤلف أي امتلاك مفاتيح الفهم للنص، فيما هو يعيد إنتاج المعنى صرفا وتحويلا، بإنشاء خطاب جديد حول خطاب الأصل، يغدو هو نفسه ثابتا من الثوابت لإنتاج معانٍ جديدة.

هذا شأن القراءات لنصوص الوحي أكانت تفاسير أم تأويلات أم تفكيكات. كل قراءة قيمة تخلق واقعها وتشكل عالمها. مما يعني أن الفرق بين قراءة وأخرى، ليس فرقا بين قراءة مطابقة وأخرى غير مطابقة، وإنما هو فرق بين قراءة خصبة وفعالة تترك مفاعيلها وأصداءها بقدر ما تغدو هي نفسها واقعة معرفية ومرجعا لفهم النص أو مرجعا

للمعرفة عامة، وبين قراءة هشة تكرر ما يقوله النص المقروء بصورة سطحية أو مدرسية أو سيئة. إنه فرق بين النسخ والتحويل على نحو مثمر، وبين المسخ والتشويه أو التسطيح والتبسيط.

VII- النص والمعنى

في ضوء هذا المفهوم تستوي الثوابت، سواء تعلق الأمر بأصل ديني أم بعمل فلسفي، بالنص القرآني أم بالخطاب الديكارتي. هنا لا فارق بين النصوص من حيث ثباتها. فنص ديكارت هو ثابت تماما كالإنجيل والقران. أما القراءات المنتجة للمعنى فهي التي تتغير بقدر ما تسهم في تحويل المعنى والعلاقة بالأصل نفسه.

قد يقال هنا بأنه لا يجدر بنا نسيان الفرق بين الثابت الفلسفي والثابت الديني من حيث الأطروحة ومنطوق الخطاب، لأن الخطاب الفلسفي، كخطاب ديكارت، هو خطاب بشري يروي فيه صاحبه قصته مع الحقيقة، في حين أن الخطاب الديني كما يقدم نفسه، إنما يصدر عن مرجع غيبي خارجي متعالٍ، هو الحق الذي لا يعتريه الباطل أو يشوبه الخطأ. ولكن الخطاب الديني ليس الوحيد من حيث تصريحه بامتلاك صفة الحق واليقين المطلق. كل خطاب يدعي القبض على حقيقة الواقع أو النص إنما يتحدث بلغة التعالي على الواقع والتاريخ. هذا شأن الخطاب الماركسي الذي هو خطاب تاريخي كما يقدم نفسه، ولكنه بادعائه القبض على قوانين التاريخ، إنما يتعامل مع الحقيقة بصورة متعالية. وفي المقابل إن الخطاب الديني يصرح بأن مصدره متعالٍ، ولكنه يعبّر عن نفسه بأدوات لغوية بشرية تاريخية ومحايثة.

وتلك هي المفارقة التي تخترق الخطابات، أي انطواؤها على تعارض أصلي بين المنطوق والمسكوت عنه. وما يغيّبه النص أو يتناساه بالدرجة الأولى هو نفسه بالذات، أي كينونته وبنيته أو سلطته ومفاعيله. ولذا فالمهم من حيث التعامل معه هو قراءته قراءة غنية ومثمرة. ومن يتعاطى معه على هذا النحو يتجاوز المنطوق والمصرح به نحو ما مستبعد أو مرجأ أو ممتنع أو محتمل من البداهات والمسبقات أو الأبعاد والاحتمالات أو القواعد والآليات أو القوالب والأنساق..

في ضوء ذلك يصبح التأكيد على ثبات الأصل الديني مجرد تسليم إيماني أو

تهويم عقائدي لا يعتد به من الناحية المعرفية. فما الجدوى من التأكيد على الثوابت ما دامت معرفتنا بها لا يمكن إلا أن تكون متغيرة؟ وفي المقابل نتجاوز الجدل العقيم حول ألوهية المرجع أو بشريته فيما يختص بنصوص الوحي. أولا لأن أدوات النص هي بشرية أيا كان المرجع؛ ثانيا لأن المسألة ليست مسألة دين ثابت ومعرفة دينية متغيرة، وإنما هي أن المعرفة بالثوابت، أي الأصول والمعاني التي ندركها، تتغير بقدر ما تغير مفاهيمنا لمعنى الثبات والأصل وللمعنى نفسه. والثوابت هي الخطابات، تستوي في ذلك جميع النصوص التي هي آثار باقية أسهمت وما زالت تسهم في تشكيل عقول البشر، أكانت أسطورية أم عقلانية، نبوية أم فلسفية، شعرية أم روائية.

هذا شأن النص القرآني. إن التشكيل الخطابي الذي نقرأه أو نسمعه وحده الثابت. أما المعنى فإنه يتغير مع كل تفسير، سواء تعلق الأمر بصفات اللّه أم بمواعيد الإفطار، بمسألة الخلافة أم بتوزيع الإرث، بمسألة الحرية أم بقضية خلق القران، بماهية الأفعال أم بكيفية الوقوف أثناء أداء الصلاة. والتفسير الذي له وزنه وقيمته ليس هو الذي يقبض على المعنى، وإنما هو الذي يثبت جدارته بإنتاج معنى جديد. هذا أيضا شأن النص الفلسفي: فالثابت مثلا عند أرسطو أو ابن سينا أو كنط هو صورة الخطاب ومسلسل العبارات. وأما المفهوم فإنه يتغير مع كل شرح على سبيل الزحزحة والإحالة أو التفريع والتشعيب أو الإغناء والتوسيع.. وهذا ما يخضع له المفهوم الواحد نفسه، كمفهوم العقل الفعال أو الممتنع أو المتعالي، على يد مخترعه على امتداد مؤلفاته. وما ينطبق على النصوص ينطبق على قراءاتها، من شروح وتفاسير، لأن الأصول هي نفسها تأويلات لما سبقها بقدر ما هي قراءات في كتاب العالم ومعنى الوجود.

من هنا تعدد القراءات للنص الواحد. وتعدد الشروح للمفهوم الواحد لدى المؤلف ذاته. ولا يعود ذلك إلى خفاء المعنى أو لغموض النص أو لسوء الفهم. فسر النص أنه لا يخفي معناه، بمعنى أنه يشكل حقلا للقراءة وطرح الأسئلة، لاستيلاد الجديد المعرفي سواء في حقل النظر وعالم الدلالة أو في شبكات الفهم وآليات التفكير؛ تماما كما أن الحقيقة المطلقة أو الثابتة لا تُعرف ليس لخفائها واستعصائها، بل لأنها مجرد معطى هو إمكان لترجمته إلى حقائق ووقائع بالعمل عليه وتحويله بصورة خلاقة ومبتكرة. وكما أن مقتل النص هو قراءته قراءة إيديولوجية تختزله إلى مقررات

عقائدية أو إلى قواعد محكمة أو إلى معلومات صحيحة، فإن الذي يبحث عن حقيقة صافية أو ثابتة سوف يضل البحث عنها أبدا.

هنا أيضا تستوي النصوص من حيث حاجتها إلى القراءة الغنية والمتجددة. بذلك نتجاوز ثنائية الثابت والمتغير، كما نتجاوز الجدل العقيم بين لاهوتي وعلماني، لأن ما نحتاج إليه بالنسبة إلى النصوص، أكانت تراثية أم حديثة، دينية أم فلسفية، هو أن لا تُقرأ بصورة تكرر المقولات أو تدافع عن الأطروحات، بل تقرأ قراءة مبتكرة وراهنة نجدد بها خرائط الفهم أو مناهج الدرس، بقدر ما نغني معرفتنا بذواتنا ومجتمعاتنا أو بالغير والعالم. فلرب علماني يقرأ نصوص أفلاطون أو ديكارت قراءة سطحية هشة. وبالعكس لرب لاهوتي يقرأ نصوصه بصورة غنية وراهنة. هذا هو الرهان: ليس البحث عن كيفية تلاؤم معرفتنا بالشريعة مع المعارف العلمية، بل إنتاج معرفة جديدة بابتكار الجديد من اللغات والحقول والأدوات.

VIII- تغيير الأسئلة

هل يحتاج الناس إلى مسلمات عقائدية، دينية أو خلقية، هي ثوابتهم الرمزية التي تتشكل بها هوياتهم الثقافية؟ إذا كان ذلك ثابتا من الثوابت البشرية، فما يحتاج إليه الناس الان ليس إنقاذ ثوابتهم الدينية أو العلمانية، القديمة أو الحديثة. لعل ما نسعى إلى إنقاذه هو بالذات مصدر أزماتنا واخفاقاتنا. لنغير طريقة التفكير وسياسة الحقيقة أو استراتيجية المعرفة وصيغ الوجود. لأن ما نحتاج اليوم إليه أكثر من يوم مضى هو معالجة الأزمة الكونية الراهنة كما تتجسد في العجز عن إيجاد الحلول العقلانية أو الرشيدة أو المتوازنة للمشكلات المتفاقمة والآفات المستعصية المتعلقة بالفقر والتفاوت أو بالتصحر والتلوث، فضلا عن العنف الذي هو داء البشرية الأعظم.

والعجز أمسى آفة لأنه يطال كل المرجعيات والمشروعيات ديانات وفلسفات، حضارات وثقافات. فالجميع هم موضع النقد والمساءلة بعد كل هذه التراجعات والانهيارات. بكلام أصرح: إن إنسانيتنا التي ندافع عنها هي موضع الاتهام، لأن ما نحصده من الكوارث أو نمارسه من البربرية هو الثمرة العقيمة والسيئة أو المدمرة والقاتلة لمركزيتنا البشرية تجاه الطبيعة والحيوان، أو لأصوليتنا العقائدية في تعاطينا مع

خصوصياتنا الثقافية، أو لنخبويتنا النرجسية من حيث تصنيفاتنا ومفاضلاتنا بين الناس. باختصار: آفة إنسانيتنا كما نمارسها هي تعاملنا مع الحقائق والهويات والقيم بصورة مطلقة أو متعالية، قدسية أو فردوسية، عنصرية أو فاشية، أحادية أو ديكتاتورية، شمولية أو أمبريالية.

وهكذا لم تعد المسألة الان مسألة تمييز بين ثابت ومتغير أو بين أصالة وحداثة أو بين إسلام وغرب أو بين هذه الحضارة وتلك. هذه ثنائيات باتت خادعة لأن الخراب يهدد الجميع والرعب يمس الجميع على اختلاف الهويات والمذاهب. من هنا فالسجالات بين العقل والوحي، أو بين العلم والدين، أو بين الأصولي والعلماني، أو بين حداثي وتراثي، كما تنشغل بها العقول في العالم العربي بشكل خاص، تكاد تستنفد غرضها وتفقد مصداقيتها على أرض الواقع الحي والمعاش، في ضوء الإخفاق الذي تسجله المشاريع الأيديولوجية المختلفة في تنظيم البشر وهندسة الاجتماع وإدارة العالم. لم تعد المشكلة الان أن نرفع التناقض بين الدين والعلم، أو أن نتحدث عن دين ثابت ومعرفة علمية متغيرة، في ضوء العجز الديني والعلمي عن تغيير ما نحن فيه. والرهان أن نتحول بالتشريح والتفكيك أو بالكشف والتعرية، عن تأليه الذات وعبادة الأصول وتقديس الأسماء، أيا كان الاسم والمرجع، من أجل تغذية عناوين الوجود وتجديد أشكال المشروعية باجتراح صيغ وأنماط وقيم أو خلق أوساط وتوسطات ووسائط تتيح للبشر التعايش على سبيل التداول والتبادل والشراكة، وبصورة تكون أقل تسلطا وعنفا أو أقل حمقا أو جنونا.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثامنة | العدد التاسع والعشرون | صيف 1423هـ /2002م

رئيس التحرير : د. طه جابر العلواني

بحوث ودراسات

مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها — سعيد إسماعيل علي

طبيعة الخطاب التربوي السائد ومشكلاته — عبد الغني عبود

السمات المنشودة في الخطاب التربوي الإسلامي — أحمد المهدي عبد الحليم

نحو رؤية موضوعية للتربية في التراث الإسلامي: دراسة تحليلية نقدية — محمود قمبر

رأي وحوار

الإصلاح التربوي: العلاقة بين الرؤية الكونية والمنهجية المعرفية — عبد الحميد أبو سليمان

عروض مختصرة

مؤتمرات وندوات

التعريف بالتراث — أبو الفداء سامي التوني

أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي

الكليات لأبي البقاء

الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي

للمراسلات: Islamiat al Ma'rifah Journal

500 Grove Street, 2nd Floor

Herndon, VA 20172-0669, U.S.A.

Tel: (703) 471-1133 ext. 119 / Fax: (703) 471-3922

E-mail: islamiyah@iiit.org / URL: www.iiit.org

الاشتراك السنوي للأفراد 30 دولاراً أمريكياً وللمؤسسات 80 دولاراً أمريكياً

اصدارات مركز دراسات فلسفة الدين والكلام الجديد

اولا: قضايا اسلامية معاصرة

مجلة متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

صدر منها ٢٥ عددا، تناولت الملفات التالية:

١- الفكر السياسي الاسلامي
٢- اشكاليات الفكر العربي المعاصر
٣- اتجاهات جديدة في التفسير
٤- اشكاليات الفكر الاسلامي المعاصر
٥- منهج التعامل مع القرآن
٦- فلسفة الفقه (١-٢)
٧- مقاصد الشريعة (١-٣)
٨- قراءات في فكر الشهيد الصدر
٩- الاتجاهات الجديدة في علم الكلام (١-٧)
١٠- اشكاليات التأويل
١١- التعددية والاختلاف
١٢- التباسات المفاهيم في الفكر الاسلامي المعاصر

ثانيا: سلسلة آفاق التجديد

تصدر بالتعاون مع دار الفكر بدمشق، ودار الفكر المعاصر في بيروت

صدر منها الكتب التالية:

١- جدل التراث والعصر
٢- منهج الشهيد الصدر في تجديد الفكر الاسلامي
٣- مناهج التجديد
٤- الفكر الاسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية
٥- مقاصد الشريعة

ثالثا: سلسلة المشهد الثقافي في ايران

سلسلة كتب مرجعية، تصدر بالتعاون مع دار الهادي في بيروت

طبع منها:

١- فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة
٢- علم الكلام الجديد وفلسفة الدين

رابعا: سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

كتاب دوري يطبع بالتعاون مع دار الهادي في بيروت، صدر منه ٧٠ سبعون كتابا، تناولت موضوعات: نقد التراث، الاسلام والغرب، علم الكلام الجديد، فلسفة الفقه، مقاصد الشريعة، مناهج التجديد، اسلامية المعرفة، الاتجاهات الحديثة في التفسير، الاسلام والحداثة.