من اعلام التنوير الاسلامي المعاصر

# 21.15

مجلة للفكر الاسلامي المستقبلي

العدد 20 - جويلية 1990 - ذي الحجة 1410 - الثمن : دينار واحد

د. حسن حنفي

د. محمد فتحي عثمان

جمال الدين الأفغاني

علي شريعتي

محمد عبده

الطاهر الحداد

عبد الرحمان الكواكبي

مالك بن نبي

بسم الله الرحمن الرحيم

# 21.15

مجلة للفكر الإسلامي المستقبلي

شهرية فكرية ثقافية جامعة

الادارة والاشتراكات : 3، نهج الحجاب 1000 ـ تونس
المراسلات : ص. ب. 1024 تونس ـ الهاتف : 348.530
الحسابات البريدية الجارية : 86 - 1777

المدير المؤسس : أحميدة النيفر
رئيس التحرير : صلاح الدين الجورشي
مدير التحرير : لطفي حجي
أمين التحرير : صابر محجوب
مجلس التحرير : حسين المزوغي ـ مصطفى النيفر
نوفل سعيّد ـ محمد القوماني ـ محرز الدريسي
الادارة : لطفي غربال

Revue Culturelle Mensuelle

**Administration & abonnements :** 3, Rue du Voile
1000 - Tunis - **BP.** 1024 - Tunis 1000 - **Tél. :** 348.530
**CCP. :** 1777 - 86
**CCB. :** 01.318.540.9 BT. Tunis

**Directeur Fondateur : Hamida Ennaïfer**
**Rédacteur en chef : Slaheddine Jourchi**
**Directeur de la rédaction : Lotfi Hajji**
**Secrétaire de la rédaction : Saber Mahjoub**
**Administration : Lotfi Ghorbal**
**Conseil de rédaction : Hassine Mzoughi - Mustapha Ennaïfer - Naoufel Saïd - Mohamed Goumani**
Mehrez Drissi

سحب من هذا العدد 4000 نسخة

ISSN : 0330-88 89

سحب المطابع الموحدة ـ تونس


## كلمة المحرر

● مع كل عدد جديد من مجلة 21/15 يكبر عزم اسرة التحرير على أزالة العثرات حتى تستمر المجلة دون غياب طويل لكنه في كل مدة يتكرر الغياب ويتساءل القراء دائما بمكالماتهم الهاتفية العديدة ورسائلهم واتصلاتهم عن السبب أو بالأحرى الأسباب ويقدم القائمون على المجلة الاجوبة المختلفة مبينين فيها العوائق التي حالت دون صدور المجلة ومن القراء من يقتنع بالاجوبة المقدمة منهم ـ هم المتحمسون لمجلة ـ من يرى فيها تبريرا ليس أكثر

وسوف لن نشرح الاسباب الآن لأن المجال في ذلك يطول وانما نؤكد للقراء ان اصرار اسرة التحرير على ازالة التحدي و الآن اقوى من أي فترة مضت وذلك لشعورها العميق برغبة القراء في المجلة وايمانهم بالرسالة المنوطة بعهدتها فمع هذا الاصدار تبلغ المجلة عددها العشرين وهو رقم كاف يجعلها في «سن الرشد» قادرة على تجاوز العوائق. وقد حرصت المجلة على جعل العدد العشرين وقفة للتأمل سعت من خلاله الى ابراز عاملين أساسيين

الأول هو تقييم المسيرة السالفة حيث سعت المجلة الى القيام بقراءة نقدية لاعدادها السابقة حتى تبرز المسافة الفاصلة بين الطموح والانجاز فالمجلة انطلقت بمشاريع عديدة وطموحات كثيرة فماذا حققت منها ؟ وماذا عليها أن تحقق في الاعداد المقبلة

والثاني هو ابراز قيمة بعض المناراب الفكرية التي أضاءت الدروب الاولى للفكر الاسلامي التقدمي ونهلت من معينهم المجلة وكانت لهم بصمات واضحة على مسيرتها، وابرازا لفكر كاد أن يخبو في الساحة التونسية امام دعوات الاستقطاب الثنائية بين الفهم التقليدي للاسلام من جهة ودعاة «الحداثة» المجحفة من جهة أخرى.

وعسى أن يكون هذا العدد حلقة وصل مع انطلاقة جديدة نعمل بعون الله على تركيزها في الاعداد القادمة.

**التحرير**

# في هذا العدد

## Sommaire

## الفهرس

N° 20 - 8e Année 1990

عدد 20 السنة الثامنة 1990/1410

• CIVILISATION
— Maxime Rodinson et L'orientalisme different ..... Radwan said ..... p.2
• ETUDES
— Averroes : pionnier du rationalisme dans le Maghreb Musulman ..... Hussein M'zoughi . p.4
— de la Morale de la peur à la Morale du devoir..... Slim Drissi ..... p.7
• DEBATS
— pour une nouvelle perception de l'experience prophetique .....Zouhaïr Ismaïl ..... p.12
— critique du livre «prolégomènes des Islamistes Progressistes» .... M'saddek Jlidi ..... p.15

• B.P 1024
— sur l'histoire sociale des sociétés musulmanes ..... Mohammed M'rah ..... p.17
— Le concept de «Tajdid».... S. Jourchi ..... p.18
• INTERVIEW
— Entretien avec le père François Houtart ..... Majid Hamzaoui ..... p.21
• GROS PLAN
— La revue 15/21 : ambitions et réalisations ..... Lotfi Hajji ..... p.25

• DOSSIER
— Patrimoine et Renaissance dans le discours religieux reformateur.... Mohamed Goumani p.29
— Ali Shariati : Le penseur-témoin.... Sahbi Aloui p.33
— Quelques Reflexions sur la pensée de Fethi Othman..... Abou Aimen ..... p.36
— Voies du changement et conditions de la Reforme dans la pensée de Hassan Hanafi .... Abou Waid p.38
— Abdallah Nefissi : pour un nouveau Mouvement Islamiste.... Z. Akhzouri ..... p.42
— Malek Ibn Nabi : La Culture, matrice de toute innovation civilisationnelle ..... F. Chaabani . p.44
• SYMPOSIUM
— «La liberté dans la pensée Arabe» ..... L. Hajji p.47

— Epilogue ..... Abou l'Alaa ..... p.49

○ حضاريات
- ماكسيم رودنسون والاستشراق المختلف ..رضوان السيد ..... ص 2
ن ابن رشد رائد العقلانية في المغرب الاسلامي ..... حسين المزوغي ..... ص 4
-٦ن الترغيب والترهيب الى أخلاق الواجب.... سليم الدريسي ..... ص 7

○ مناظرات
- نحو فهم جديد للتجربة النبوية..... زهير اسماعيل ظغ 12
- نقد منهجي لكتاب «المقدمات النظرية»..... مصدق الجليدي ..... ص 15

○ ص. ب. 1024
حول التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الاسلامية..... محمد مراح ..... ص 17

○ الكلمة شراع
- مفهوم التجديد .... صلاح الدين الجورشي ..... ص 18

○ حوار
- حوار مع الاب فرنسوا هوتار..... اجرى الحوار ماجد الحمزاوي ..... ص 21

○ تحت المجهر
- مجلة 21/15 الطموحات والانجاز..... لطفي حجّي ص 25

○ ملف
- التراث والنهضة في خطاب الاصلاح الديني.... محمد القوماني ..... ص 29
- علي شريعتي المفكر الشاهد..... الصحبي العلوي ص 33
- وقفة مع الدكتور محمد فتحي عثمان .... أبو أيمن ص 36
- مداخل التغيير وشروط التجديد في فكر حسن حنفي ..... أبو واعد ..... 38
- عبد الله فهد النفيسي : دعوة الى التجاوز وبناء حركة اسلامية جديدة ..... زهير الاخزوري ..... ص 42
- مالك بن نبي : الثقافي رحم الابداع الحضاري..... فوزي الشعباني ..... ص 44

○ ندوات
- ندوة : مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر..... عرض لطفي حجّي ..... ص 47

○ غدا يبدأ اليوم
- السياسي والتربوي : نقطة الصفر..... أبو العلاء ص 49

# ماكسيم رودنسون والاستشراق المختلف

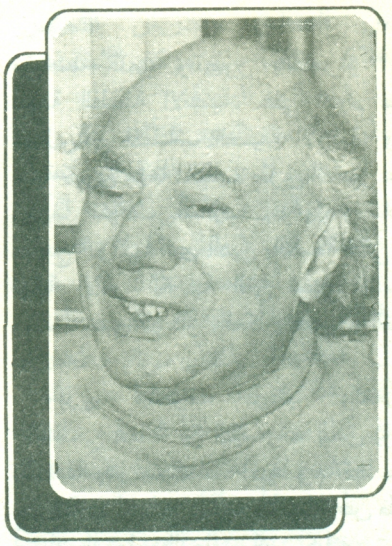
رضوان السيد

كانت زيارة ماكسيم رودنسون بعد روجيه قارودي للقاهرة عام 1968 مفاجأة للمثقفين المصريين بكل المقاييس. وكانت الدعوة قد وجهت اليه من بعض رؤساء تحرير الصحف، والمؤسسات الثقافية المصرية من اليساريين، للمجيء والمحاضرة بجامعة القاهرة، وببعض المعاهد الأخرى. وأتت المفاجأة من عدة وجوه. فكبار أساتذة الجامعات بمصر كانوا يعرفون المستشرقين **الكلاسيكيين** الفرنسيين مثل غاستون قييت، وماسينيون، وكلود كاهن، ممن درسوا بمصر، أو زاروها، أو درس عليهم المصريون في الثلاثينات والأربعينات. ورودسنون يأتي فينكر أنه مستشرق بالمفهوم المعروف للاستشراق، ويطرق بمنهج جديد موضوعات عربية وإسلامية كلاسيكية وحديثة يقول إنه مقاربته لها مقاربة المؤرخ الاجتماعي والاقتصادي، وليس التاريخاني أو الفيلولوجي. ثم انه يقول إنه مؤرخ اجتماعي ماركسي لكنه غير حزبي. وكان خلافه قد بدأ مع الحزب الشيوعي الفرنسي. لكنه كان يقصد بالماركسية المنهجية الخروج على النهج الاستشراقي الذي يملك صورة معينة وخاصة عن الشرق. أما ماركس فقد أنهى الاستشراق بالانماط العالمية للانتاج، والنظرة العالمية للتطور والصراع. بل إنه في محاضراته بجامعة القاهرة آنذاك قال إن الماركسية لن تجد موطىء قدم بالمشرق إلا إذا صارت «عربية» فابن خلدون أهم بالنسبة للعرب من ماركس. والمهدي والخطّابي ومحمد بن عبد الوهّاب أهم من لينين.

على أن رأيه في حل القضية الفلسطينية آنذاك هو الذي أثار الضجة الأكبر. كان العرب ما يزالون آنذاك تحت وطأة الهزيمة التي نزلت بهم عام 1967. وكانت المقاومة الفلسطينية وعلى رأسها فتح، تصارع من أجل السيطرة على مظنمة التحرير الفلسطينية ولجنتها التنفيذية. وكانت الايديولوجيا السائدة لدى سائر الفصائل : التحررية المثالية ! لكن رودسنسون قال في محاضرته عن قضية فلسطين انه لا بد من حل يقوم على دولة علمانية لليهود والفلسطينيين على أرض فلسطين : دولة ديمقراطية. يومها هاجمه المتدينون المسلمون باعتباره مستشرقا يهوديا. وهاجمه القوميون لأنه يريد شرعية الاحتلال الصهيوني لأرض فلسطين العربية. لكنه في مطالع السبعينات تبنت منظمة التحرير الفلسطينية رؤيه الدولة الديمقراطية للعرب واليهود على أرض فلسطين. وعاد اللغط على موقفه من قضية فلسطين عام 1988 عندما قال كلاما فهم منه أنه ضد تقسيم فلسطين بين العرب واليهود، أي ضد قيام دولة فلسطينية في الضفة الغربية وغزّة. على أن ذلك يمكن أن يعني بقاء من جانب على موقفه من الدولة الديمقراطية على أرض فلسطين !.

وماكسيم رودنسون درس في الأصل اللغات السامية. واهتم في بدايات حياته العلمية باللغات الحبشية (الأمهرية والجعز) واللغة العربية الجنوبية. وله دراسات في النقوش والكتابات **اليمنية القديمة حظيت باحترام الدارسين الكلاسيكيين لتاريخ** الحبشة واليمن. وآذكر آن أستاذنا بجامعة توبنغن بالمانيا **الاتحادية** قالتر ميللر أعطانا في منتصف السبعينات ثلاث بحوث لماكسيم رودنسون كمراجع لتاريخ اليمن في القرن السادس الميلايدي وكان قبل حصوله على الدكتوراه في اللغات السامية وفقهها قد زار المغرب العربي والمشرق وقضى بعض الوقت **بلبنان** يتعلم العربية، ويدرس ببعض مدارس الارساليات الفرنسية على أنه ما لبث أن انصرف للكتابة في التاريخ الاسلامي القديم والوسيط، وذلك منذ منتصف الخمسينات. وفي هذين المجالين : مجال اللغات السامية، ومجال التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للاسلام يقل تمايزه عن المستشرقين الكلاسكيين. ويندرج في سياقهم فلا يتميز إلا في مناحي الاهتمام، وفي المنهج الماركسي الذي يحاول استخدامه في دراساته ففي الستينات والسبعينات ظهرت كتبه عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والاسلام والرأسمالية، والاسلام والماركسية. وأخيرا كتابه **الصغير** عن الاستشراق بعنوان : **جاذبية الاسلام** . أما في كتابه عن النبي فلم يستخدم مادة جديدة، ولا أعاد قراءة المصادر بعيون أخرى، بل اعتمد على المادة التي جمعها مونتوجو مرلي وات في كتابيه : **محمد في مكة، ومحمد في المدينة** والمعروف أن **وات** رجل دين بروتستاني، يدرك أهمية الفكرة الدينية في التاريخ، كما أنه ذو حس رقيق فيما يتعلق بجدليات العلاقة بين الايديولوجيا والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. ومن هنا فقد تحول كتاباه الصادران في الخمسينات الى مرجع للجميع عن حياة النبي وبدايات الاسلام حتى منتصف الثمانينات. استخدم رودنسون

المادة الغزيرة التي جمعها **وات** وقرأها قراءة نقدية من وجهة نظر المادية التاريخية. ولأنه ذو معرفة جيدة باليمن قبل الاسلامي، فقد أمكن له بتاريخانيته المادية أن يعرض صورة مقنعة بعض الشيء لواقع الجزيرة العربية قُبيل الاسلام. على أن ماديته التاريخة لم تستطع التقاط تفرد النبوة، **والفكرة الدينية** عملها في التاريخ، فانصرف لتفسير حياة النبي، ونفسيته،



**ماكسيم رودنسون : مستشرق لكنه مستشرق مختلف**

ودعوته، تفسيرات مادية تتعلق بالصراع الطبقي، وبالحس القومي الصاعد للعرب والذي مثله محمد في مراحله الأولى، وهكذا فان رودنسون المادي الجدلي في قراءة الأوضاع بالجزيرة في القرن السادس الميلادي، يتحول الى مستشرق من الطراز العتيق عندما يتعلق الأمر بالظواهر الدينية أو ما يعتبره هو وعيا «زائفا» أو «ادراكا» بدائيا للمشكلات وطرائق حلها. ومن هنا فان كتابه عن حياة النبي ﷺ بدا في النهاية تسطيحيا، وشديد العداء للدعوة الاسلامية، وان لم يقصد هو ذلك وقد مضى الكتاب في غياهب النسيان، ولم يتحول الى مرجع أو كتاب مدرس كما حدث مع كتب أخرى في عالم الاستشراق.

وكان رودنسون أكثر توفيقا في بحوثه عن الاسلام والرأسمالية والماركسية فقد كانت الاشكالية التي انطلق منها تعتمد رؤية ماكس قير لعلائق الدين والايديولوجيا كما ظهرت في كتبه : **الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية** . سأل رودنسون : لماذا لم يحدث تراكم ينتج رأسمالية في عالم الاسلام، كما حدث في أوروبا الحديثة؟ رغم أن الشروط كانت مهيأة لأمر مشابه؟! كان ماكس قير قد زعم أن ذلك تطور أوروبي فريد من نوعه، شأنه في ذلك شأة «العقلنة» التي اعتبر الرأسمالية جزءا منها. وأعطى قيير لبعض الاتجاهات داخل البروتستانتية (ونجاحته الكالقينية) دورا مباشرا في صنع فلسفة أخلاقية للحياة ومعناها ومركزية العمل والسعي فيها، أدت في النهاية الى تراكم وقع في أساس الرأسمالية الحديثة المعقلنة والواعية. أما رودنسون فلا يرى أن هناك تطورا ما خاصا بأوروبا أو بالغرب، بل ان هناك شروط «تاريخية» تتعلق بالسوق والسلعة، وطرق البر والبحر وطبيعة المحاصيل وانتقالها، وعلاقات القوة بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسط، حالت دون ظهور رأسمالي بارز في عالم الاسلام الوسيط لكنه هنا كما في كتابه عن الرسول ﷺ لم يستطع - بعكس قيير - التقاط موضع وموقع الفكرة الدينية، والأخلاق الدينية في الحياتين الاجتماعية والاقتصادية. وهكذا بدا الاسلام كعالم فكري، وفلسفة أخلاقية، محايدا ليس رأسماليا وليس معاديا لها بوضوح. ويتناقض هذا الى حد ما مع ذهابه في **الاسلام والماركسية** إلى أن **الاشتراكية** لن تلقى ترحيبا كبيرا في العالم الاسلامي لأن الاسلام ضدها. اذ انه بذلك يقول ضمنا ان الفكرة الدينية تؤثر هنا في الواقع الاجتماعي والاقتصادي. باتجاه الممانعة والمقاومة على الأقل ان لم يكن باتجاه التقبل أو طرح البدائل. على أن للأمر هنا جانبا آخر. فقد كتب رودنسون هذا كله في وقت كانت فيه الأخطاء الاشتراكية مقبولة في أوساط شعبية و اسعة في العالم الاسلامي، وليس على مستوى الأنظمة الحاكمة فقط. وكان برنارد لويس قد استنتج من هذا الاقبال في الخمسينات أن الاسلام التوتاليتاري المعادي للديمقراطية سيتطابق مع الشيوعية كايديولوجيا مشابهة، وسيتحالف المسلمون مع الاتحاد السوفياتي في مواجهة الغرب والديمقراطية . من هذا الجانب بدا رودنسون القائل بالحتمية التاريخية أكثر انفتاحا على الاحتمالية في التاريخ، من برنارد لويس الديمقراطي والمنفتح كما كان يزعم. ويظل ماكسيم رودنسون مستشرق في كتابه : جانبية الاسلام؛ لكنه مستشرق مختلف بعض الشيء، فهو يقرأ تاريخ الاستشراق، وموقفه من النبي والاسلام والقرآن قراءة نقدية. وخلال ذلك يُقِرُّ للاستشراق بانجازات كثيرة، لكنه لا يجد مبررا لاستمرار هذا التخصص متميزا مع ازدهار العلوم الاجتماعية. وهو لا ينكر وجود دوافع تبشيرية واستعمارية وراء بعض صور الاستشراق عن النبي والقرآن والاسلام، لكن **المناهج** ودرجات التطور العلمي - في نظري - لعبت الدور الأهم في تطور الاستشراق ان لم يكن في بداياته. وقد تشابكت العلائق بين الشرق والغرب منذ القدم، وتقارب العالمان كثيرا، فما الداعي لاستمرار تلك الصور، وذلك التخصيص، ونجاحته أن الغربيين يختلف موقفهم من الناحية العلمية من الحضارات الأخرى مثل اليابان والصين والهند، عن مواقفهم الحضارة الاسلامية، ومع ذلك فعندما صدر كتاب ادوار سعيد، **الاستشراق** شعر رودنسون بالاستفزاز. واعتبر سعيد ظالما، وأحادي الرؤية، وغريبا عن الموضوع.

ومن جهة ثانية، فان ردونسون الذي يصر على التمايز عن المستشرقين الغربيين مناهج واهتمامات، متمايز ولا شك عن الاستشراق السياسي السوفياتي، فالرجل ماركسي لكنه ليس حزبيا، **وكماركسي** يدرك العلاقة بين الثقافة والسياسية، لكنه لا يرى أن للظواهر مستوى واحدا في مجال الرؤية أو التفسير والتحليل.

هكذا يبقى ردونسون مستشرق، لكنه مستشرق مختلف

# ابن رشد

## رائد العقلانية في المغرب الاسلامي.

حسين المزوغي

**لا أريد أن أتناول ترجمة هذه الشخصية[1] الفذة والتوسع في أعمالها فذلك ولا شك ما ينوء بالعصبة أولى القوة ويستهدف دراسات معمقة وأعمالا جامعية كبيرة لا يتسع المقام الآن لاستيعابها. الا أنني أرغب في اثارة مسألتين أراهما أساسيتين للدلالة على منحى من مناحي العقلانية عند ابن رشد وهما قضية الصلح أو التوفيق بين الدين والفلسفة من ناحية وقضية التأويل ومذهبه فيها من ناحية أخرى.**

**لكن قبل ذلك لا بأس من الالماع إلى أن صاحبنا هذا ليس ابن رشد الجد وانما هو ابن رشد الحفيد. يعني أنه ليس ابن رشد الفقيه صاحب «كتاب المقدمات». وانما هو ابن رشد الفيلسوف الذي عرف بتبحره في الفكر اليوناني، لا سيما أعمال أرسطو، والذي اشتهر بمقاومة تيار الردة الفكرية والمحافظة الدينية الذي كان يتزعمه أبو حامد الغزالي. وهو تيار «جعل من العالم العربي الاسلامي منطقة شبه مغلقة لحساب فكرية الامام الغزالي، وبالذات كتابه الشهير تهافت الفلاسفة. وعلى مدى ثلاثة أرباع القرن تنفس العرب المسلمون في مختلف الدول والدويلات والامارات هذا الهواء الفكري المعادي بشدة وضراوة للفلسفة والمتفلسفين»[2] والمناهض بقوة لحرية العقل والنظر في قضايا المجتمع والدولة. لذلك انبرى ابن رشد ليحدّ من خطورة هذا التيار التقليدي الاتّكالي. ثم ليخرج الفكر الاسلامي من ضيق الانغلاق وكبته الى سعة الانفتاح وثرائه. وكانت أكبر مزاياه مؤازرة العقل والاعتداد به ونصرة الفلسفة ضد خصومها.**

### الموافقة بين العقل والدين

حذق ابن رشد عدة علوم كالطب والفقه والفلك وغيرها... لكنه اشتغل كثيرا بالفلسفة ونبغ فيها وذلك لشغفه بالحقيقة وتعلقه بها. ولا غرابة في الأمر فهو مسلم، والمسلم الحق بطبعه ينشد الحكمة ويبحث عنها وأينما وجدها التقطها. وهو أيضا فليسوف، والفليسوف بما في الكلمة من معنى همّه الدائم التفكر وشغله النظر لادراك جواهر الأشياء.

وتتمثل أول قناعات ابن رشد في أن الفكر الانساني بناء متكامل وحركة متواصلة تنمو وتتطور باستمرار. وأن مهمة الفلسفة الاجتهاد على الدوام حتى تصل الى اكتشاف الحقيقة الأزلية. وهي غاية كبرى مهما اختلفت طرق التعبير عنها ومهما تنوعت أساليب بلوغها وتشعبت مناهج ادراكها لدى الدين والفلسفة تبقى في نهاية الأمر القضية التي تحير الانسان وتشغله عبر الزمان والمكان بصرف النظر عن جنسه ولونه ودينه.

ويرى فيلسوف قرطبة والمغرب الاسلامي قاطبة أن الفيلسوف الحق يؤمن بالحقيقة وهو مجند لفك لغزها وجلائها حتى تعم الفائدة الجميع ويضع الانسان عن ظهره أوزار الجهل والتخلف التي كبلته وشلت حركة انعتاقه المطلق. فلا بد اذن من مؤازرة كل فيلسوف نزيه ملتزم بقضيته وانصافه مع اعدائه المتزمتين المعادين لحركة العقل والحكمة وقد سعى، في سبيل بلورة مشروعه، الى انشاء فكر مستنير استرعى الاهتمام وكان له تأثير كبير على الفلسفة الانسانية بصفة عامة، والفلسفة الاسلامية بصفة خاصة. وألف مصنفات عديدة للغرض نفسه لعل أبرزها كتابة المعروف «تهافت التهافت». ويتمحور مشروعه المتميز في مجموعة من الأهداف تتلخص في ثلاث :

يتمثل أولها في الارتقاء بالفلسفة الاسلامية الى مستوى عقلاني بالاعتماد على جملة من الأسس البرهانية تحيد بها عن الأحكام المسبقة والخلفيات المغرضة. وتجنبها الوقوع في مزالق التجني على المذاهب الفكرية والأديان السماوية وغيرها. في حين انحصر الهدف الثاني في مناقشة أبي حامد الغزالي والرد على آرائه المناوئة للفكر والمحذرة من الفلسفة والفلاسفة حتى لا تنتكس حركة العقل والاجتهاد. أما الهدف الثالث والأخير فانه استهدف تحقيق

◀◀

المصالحة أو الموافقة بين الدين الاسلامي والفلسفة وازالة ما بينهما من «عداوة» لا ناقة ولا جمل لهما فيها. وانما تسبب فيها وأذكى نارها خصوم متنوعون فيهم الجاهل الذي كان يفتي عن غير علم. وفيهم الفقيه المغرض الذي غلب عليه هواه فتنكر لنداء الضمير وصوت العقل والحكمة.

وانقاد لنفسه الأمارة بالسوء فسخر قدراته لطمس الحقائق وتكريس التحجر والانغلاق حفاظا على مركزه الاجتماعي وصيانة لمصالحه المادية.

وأظن أنه من المفيد التأكيد على أن الفكر الرشدي لا يرمي البتة الى نصرة الفلسفة على الدين، ولا الى تغليب الدين على الفلسفة. فهو لا يقبل هذا ولا ذاك. ولا يريد أن يجعل أحدهما بديلا للاخر. «بل يحتفظ لكل منهما باستقلاله ويقيم نوعا من التوازن يجعلهما يلتقيان عند الحقيقة المطلقة. وهذا يجب ألّا.. يحملنا على اقامة التطابق التام بينهما في كل قضية.. فالبناء الديني يختلف في طبيعته وتركيبه عن البناء الفلسفي لأن لكل منهما مبادىء خاصة به»(٣) ولكل منهما منهجه وأساليبه ووسائله. غير أن كلاهما يسعى الى هدف واحد ألا وهو الحقيقة. فلا مجال اذن للتداخل والتناقض. وانما يستوجب الأمر منهما التحاور والتكامل لبلوغ الهدف المنشود.

وفي حقيقة الأمر لم يكن ابن رشد وحده الذي عالج مسألة الموافقة بين الدين والفلسفة فقد تناولها العديد من أقطاب الفكر الاسلامي قديما وحديثا إلا أنها لم تبرز بهذا الجلاء والنقاوة الا مع المدرسة الرشدية(٤) التي امتازت بطرقها في قراءة النصوص والاستفادة منها بشكل يغطي جميع اشكاليات المجتمع. وتلك هي نظرية التأويل عند ابن رشد.

## آراء ابن رشد في التأويل

بادىء ذي بدء يحدد ابن رشد مفهومه للتأويل فيقول : «ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية الى الدلالة الحقيقية من غير أن يَخُلَّ في ذلك بعادة لسان العرب»(٥) وبالتالي فان مهمة المتصدي للتأويل هي ابراز «الدلالة الحقيقية» أو المقصد الأصلي الذي عبر عنه النص القرآني بشكل غير مباشر مستعملا «الدلالة المجازية». ويتم انجاز هذه المهمة بواسطة أداتين أساسيتين :

أولا، حذق اللغة العربية واحترام قواعدها وخصائص أسلوبها عند القيام بتفسير مختلف التراكيب والألفاظ الواردة في القرآن الكريم.

ثانيا، التمكُّن من علم المنطق والاعتماد على العقل عند تحليل النص الديني وتفسيره. وذلك لأن «الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فذلك بيّن في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى... وهذ نص على وجوب استعمال القياس العقلي...»(٦) لما وهبه الله من قدرة على الفهم والاستيعاب والنظر في المخلوقات والوقوف على أسرار «الموجودات» والغور في معاني الذكر الحكيم والكشف عن مقاصده الحقيقية. وهذا هو التأويل الذي لا يتوصل اليه إلّا بانتهاج أساليب المنطق البرهاني. «وبالجملة فكل ما يتطرّق له من هذه [يشير الى طرق النظر في القرآن] تأويل لا يدرك الا بالبرهان»(٧). يعني أنه لا يدرك في نهاية الأمر إلا بفضل العقل. وهنا بالذات ينبثق السؤال الذي فرض نفسه طويلا على الفكر الاسلامي والذي أثار جدلا ما زال مستمرا الى يوم الناس هذا لأن الاختلاف عند المسلمين ليس في القيم المنطقية والبرهانية في حد ذاتها وانما هو متعلق بمكانة العقل وعلاقته بالنص. وبعبارة أخرى وحسب المنهج الرشدي اذا تمخض الأسلوب البرهاني عن نتائج لا تنسجم مع المعاني التي تبدو من النص فمن يكون أحرى بالاتباع الشرع أم العقل؟! يأتي جواب ابن رشد على هذه الاشكالية قطعيا حاسما لا مراء فيه. اذ هو يضع ما توصل اليه العقل فوق ما جاء به النقل «ونحن نقطع أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»(٨). والحجة في ذلك أن المنطق البرهاني السليم المؤدي الى «التأويل الصحيح» الخالي من الاغراض والخلفيات لا يمكن أن يتناقض مع مقاصد الشريعة لأننا «نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع. فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»(٩). وبناء على ذلك فان الاختلاف بين المعقول والمنقول عند ابن رشد ليس إلا اختلافا صوريا تسبب فيها سوء فهم النص، سرعان ما يزول بفضل الاجتهاد المرتكز على «التأويل الصحيح»، ولا غرو في ذلك فالالحاح على أسبقية وعصمة القول البرهاني الذي طبع عقلانية ابن رشد يستمد مبرراته من حقيقة لا ريب فيها. وهي أن البرهان العقلي يُعدّ أفضل طريق وأنجع أداة لادراك المبادىء اليقينية ويمثل في الآن نفسه أهم الصفات التي تميز التفكير السليم عن التفكير العقيم. لذلك تبنت الرشدية البرهان كقاعدة يجب أن يؤسس عليها «التأويل الصحيح» تحسبا لما قد يطرأ من عيب على مسيرة الاجتهاد. ومن ثم هاجمت باسم البرهان المتنكرين للعقل والحكمة من فقهاء ومتكلمين وردت على أقوالهم ودحضت ادعاءاتهم. وهي بعد ذلك تتخذ من التأويل الأداة الرئيسية لفهم النص الديني وللاحاطة بأحكامه ومغازيه. وذلك ما يسهل حتما الممارسة الدينية ويسخرها لتحقيق نهضة المجتمع وازدهاره على غرار عصور الاسلام الأولى يوم كان الاجتهاد مشروعا يكرس المصلحة العامة ويعمل على تجاوز كل الوسائط والعراقيل التي حالت وتحول دون تيسير الدين للناس وتسهيل الاستفادة من مقاصده وتعاليمه التي أنزلت لتكريم الانسان ولتحقيق سعادته أينما كان.

ويذهب الفكر الرشدي الى أبعد في نظرته لأهمية التأويل عندما يعتبره مسؤولية كبيرة ملقاة على عاتق المجتهد. بل ان ابن رشد يرى أن : «التأويل الصحيح هي الأمانة التي حملها الانسان فحملها وأشفق منها جميع الموجودات، أعني المذكورة في قوله تعالى : «انا عرضنا الأمانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان»(١٠).

ومدار القول أن مذهب ابن رشد في التأويل يقوم على مجموعة من المبادىء أهمها أربع :

أولا، التمييز بين ما هو قابل للتأويل وبين ما لا يجوز الاجتهاد فيه. وهنا انصافا لابن رشد فان التأويل عنده لا يستهدف كل نص ديني بصفة آلية. فهو يعتقد أن هناك نصوصا لا يجوز الخوض فيها من قريب أو من بعيد اذ هي من المسلمات التي لا جدال فيها من ذلك مثلا النصوص المتعلقة بالايمان بالله. أو النصوص الحالية من الرمز والمجاز. فجاءت معانيها واضحة بشكل لا يدعو الى الاجتهاد. وهي بعد ذلك كله علاوة على تناسقها مع البرهان العقلي لا تضع أشكالا أو تعقيدا، لا على مستوى الفهم والاستيعاب ولا على مستوى التطبيق والعمل.

ثانيا، الاقرار بأن الدين حق والفلسفة حق. وأن القول الديني هو على الدوام على وفاق مع ما يقرره العقل. فالحقيقة لا يمكن أن تنقسم على نفسها و«لا يمكن للحق أن يضاد الحق». وكل ما في الأمر هو اختلاف ظاهري وهمي. وتنوع في الوسائل وطرق التغيير فالدين يحث الناس على العمل الصالح ويدعوهم الى الخير ويقرب الحقائق من اذهانهم باستعمال الايجار والاجمال وضرب الأمثال ومخاطبة الحس والخيال عندهم مع الأغراض عن الدخول في تفاصيل الأحداث وجزئيات المسائل. أما العقل فهو على العكس يسعى الى معرفة الحقيقة في صورتها المجردة كما هي وبطريقة مباشرة ترتكز على علم المنطق والجدل وأساليب البرهان والقياس.

ثالثا، وجوب النظر الى القرآن كوحدة متكاملة المعاني لا يصح تجزءتها أو الفصل بين عناصرها. لأن نصوصه يفسر بعضها البعض الآخر. وتلك حقيقة يجب مراعاتها عند القيام بشرح أو تأويل آية أو مجموعة آيات من الذكر الحكيم. وإلّا فسيحدث تباين بين مقررات العقل وأحكام النص بل حتى بين معنى آية وأخرى.

رابعا، مراعاة خصائص اللغة العربية والأسلوب القرآني في التعبير عن المقاصد الشرعية وفي مخاطبة الناس حسب درجات ادراكهم ومستويات استيعابهم لما يقدم لهم.

هذه هي اذن مرتكزات التأويل لدى ابن رشد، وتلك هي الخصائص التي جعلت الرشدية فلسفة عقلانية وفي الآن نفسه فلسفة واقعية لا خيالية: فهي عقلانية «تنطلق من أن ما يستطيع العقل أن يعرفه لا حد له ولا حصر. لأنّ لكل شيء أسبابا ومسببات في الطبيعة كما في الشريعة»(١١). وهي أيضا واقعية لأنها «تنطلق هي الأخرى من أن ما يعرفه العقل محدود بحدود الأسباب التي يكتشفها في مجال الطبيعة وبحدود المقاصد الالهية التي يهتدي اليها في الشريعة التي يكتشفها في مجال الطبيعة وبحدود المقاصد الالهية التي يهتدي اليها في الشريعة. ولكن هذه الواقعية بما أنها عقلانية فهي متفتحة ترى أن الحدود المشار اليها ليست مغلقة الى الأبد. بل هي مفتوحة تستحث العقل وتجنبه اليأس. ومن هنا كان التأويل ومن هنا كان الاجتهاد»(١٢) لإختراق الحواجز والاطاحة بالعقبات من أجل خدمة الحق والعدل وتكريس الحرية وبناء الانسان الكامل.

وليس أدل على واقعية ابن رشد وعقلانيته كعدم انعزاله عن الحياة بسبب الفلسفة وعدم اعراضه عن الاهتمام بمشاغل الناس وقضايا المجتمع. فقد تصدى للكثير من مشاكل عصره وكانت له فيها مواقف وآراء واضحة ومناقضة أحيانا لمارب العديد من الوجهاء وأرباب السلطة والفقهاء المتعصبين. غير أن ذلك لم يثنه عن الدعوة اليها وعن العمل على تكريسها. واستوجب منه ذلك دفع الثمن غاليا فسجن ونفي عن وطنه.

ولعل أبرز غرض اجتماعي يعكس تقدمية ابن رشد وفكره المستنير يتمثل في موقفه من المرأة(١٣) ورأيه في الأوضاع التي كانت عليها. فقد امتازت معالجته لهذه المسألة بالثورية ان لم نقل بأنه شكلت رؤية سابقة لعصرها. وذلك لما تضمنته من جرأة على الفكر التقليدي ومناهضة لما رسخته العادات والبدع من ظلم وقهر واستعباد للمرأة التي آمن ابن رشد بحريتها ودعى الى تمكينها من حقوقها لا فرق بينها وبين الرجل إلا في القوة البدنية. أما من حيث المقدرات الطبيعية والمؤهلات الفكرية فانهما سواء.

ومجمل الكلام أن رأي ابن رشد في المرأة «منطبق كل الانطباق على رأي جناب قاسم بك أمين مؤلف كتابي تحرير المرأة والمرأة الجديدة. فانه يرى أن الاختلاف الذي بين النساء والرجال انما هو اختلاف في الكم لا في الطبع. أي أن النساء طبيعتهن شبيهة بطبيعة الرجال. ولكنهم أضعف منهم في الأعمال. والدليل على ذلك مقدرتهن على جميع أعمال الرجال كالحرب والفلسفة وغيرها. ولكنهن أضعف من الرجال فيها. على أنهن قد يفقن الرجال في بعض الأمور كفن الموسيقى»(١٤).

ومن ناحية أخرى يراجع ابن رشد أوضاع المرأة المزرية الى رواسب اجتماعية متدنية حجبت عن الانسان الادارك والوعي بما للمرأة من مقدرات ومواهب لو اطلق لها العنان لساهمت في نمو المجتمع ويسرت عملية اقلاعه السياسي والاقتصادي والحضاري عموما. وله قولة رائعة في هذا المجال من المفيد التنصيص عليها اذ هو يقول : «ان معيشتنا الاجتماعية الحاضرة لا تدعنا ننظر ما في النساء من القوى الكامنة. فهي عندنا كأنها لم تخلق إلا للولادة وارضاع الأطفال ولذلك تفني هذه العبودية كل ما فيها من القوة على الأعمال العظيمة. وهذا هو السبب في عدم وجود نساء رفيعات الشأن عندنا. وفضلا عن ذلك فان حياتهم أشبه بحياة النبات وهن عالة على رجالهن ولذلك كان الفقر عظيما في مدننا لأن عدد النساء فيها مضاعف عدد الرجال وهن عاجزات عن كسب رزقهن الضروري»(١٥).

وهكذا فان هذه النظرة المتطورة وهي تصدر من فيلسوف مسلم وفقيه ملم بعلوم الدين الاسلامي تقيم الدليل على أن الاسلام لم يأت لأمتهان المرأة ولفرض سلطة الرجل عليها باسم «القوامية» أو باسم «أفضلية الذكر على الأنثى». وانما تنزل لتكريم الجنسين والنهوض بهما على حد السواء. ثم تبقى بعد ذلك كله رؤية ابن رشد هذه «من أعمق المواقف الفكرية التي تناول قضية المرأة وتحريرها منذ عدة قرون وربطها بالانتاج والاقتصاد»(١٦) وحازت قصب السبق في هذا الموضوع على وجه الاطلاق وفاقت النظريات الحديثة المنادية بتحرير المرأة خصوصا الغربية منها التي قد تكون استفادت من فكر ابن رشد في هذه المسألة نظرا لتأثيره في الفلسفة عموما

البقية ص 46

# من الترغيب والترهيب الى أخلاق الواجب

## * الاخلاق والسؤال الضروري

ـ لم تشهد أسس الاخلاق في عرفتنا محاولات للتجديد واعادة التأسيس على مرتكزات جديدة وضمن تصورات قيمية حديثة. بل اختزلت في قائمة تتجلى من خلالها آليات الحلال والحرام والممنوعات والمحظورات... وتخضع لمنطق الترغيب والترهيب. بينما الاخلاق كمجموعة قيم وقواعد سلوكية، لم تعد تلك المعايير الساكنة، والضوابط الحديدية المطلقة.

فقد أبرزت الدارسات الانثر وبولوجية والتاريخية أن لكل حقبة/عصر (صورة) أخلاقية فضلا عن المساهمات الفلسفية والفكرية التي سعت للكشف عن مصدر القيم واستراتيجية تمظهراتها التاريخية وتأسيسها على الضمير الفردي والجمعي والعقل أو المنفعة.

ونحن لا نتصور أن مأزقنا الاخلاقي يتطلب فقط اعادة التأسيس والبناء بلا يتجاوز ذلك الى حد البحث عن امكانات تركيز استقلالية للمبحث الاخلاقي خصوصا وأن شبكة الاخلاق لدينا يتداخل فيها الذاتي /الغيرية، والفردي/الجماعي، والشخصي/الاجتماعي، كما أنها لا تزال متلبسة بقيود التقاليد والمعايير السلفية.

فمحاولة اخضاع الاخلاق كنسق قيمي لأدوات التحليل واعادة النظر سينفي عنها كل طابع هيولامي فضفاض **وينزع عنها كل طابع قدسي مزيف ويجعل منها فعلا انعكاسا وتجليا لصراع الواقع الحضاري والاجتماعي وكفاعلية داخل التاريخ لا كقيمة مفارقة.**

ولأننا نؤمن من أن مشروع الاصلاح الديني لا يمكن اختزاله في اصلاح أخلاقيات فردية معزولة أو نشر قائمة الممنوعات والمكروهات بل في اعادة بناء نسق قيمي وسلوكي فردي وجماعي يتواصل مع المخزون النفسي للجماهير ويمنح القيمة الدينية «الية حديثة».

وهكذا تتبوأ المسألة الاخلاقية حضور هاما ضمن خلايا اهتمامات الاصلاح الديني في سبيل ابراز «الميكانيزم» القيمي الجديد الذي سيمنحنا التوازن ولا يزعجنا الى حد الخوف على مجتمعنا من لفظة أو صورة أو لوحة اشهارية، ان مجتمعا **تربكه** لوحة أو قصيدة أو كلمة مؤشر على هشاشته.

ومساءلة أخلاقنا واقحامها في دائرة السؤال/البحث محاولة لتركيزها على أسس صلبة **وفك ارتباطها** مع كل طبقاتها التاريخية والمعرفية لابراز بذرة الاخلاق الفاعلة والايجابية.

## * تشوش خريطة القيم :

ـ سنقتصر على رصد انخرام القيم وتشوشها في المجتمع ولن نسعى في هذا المقال للربط بين التحولات الاجتماعية والتحول القيمي (1) وانما نود ابراز غياب محاولة جادة في انهاء هذا الانخرام واحلال حالة التوازن.

فالمجتمع تتداخل فيه الاخلاقيات والسلوكات وتتعايش فيه القيم الاستهلاكية والقيم السلفية. فمقابل المتدين ـ الملتحي هناك صورة الشاب الساقط في أتون (الجو) = الشيرة + السكر... والشبان الموزعين بين حلقات الذكر وحلقات أفلام الاباحة. فهناك تشوش شامل وتيه مطلق وانقلاب قيمي خطير فطالب الحق فاجر وتارك حقه مطيع والنبيه المدقق ملحد والخامل هو الصالح الامين (2) وصار الكذب فطنة والغدر ذكاء «وتكتيك» والدناءة اعتداد بالنفس... وتفشت السلوكات الطفيلية في جل مستويات الاجتماع وتدعمت الاخلاقيات في المجال السياسي (الاقصاء ـ النفاق ـ الوصولية...) وفي المجال الاجتماعي (الرشوة ـ الغش ـ الاحتكار...) وتعششت النشاطات الهامشية وصارت تمتص يوميا طاقات الشباب.

وهذه التشوهات القيمية **لا تتطلب قرارات ذات محتوى زجري أو وعظي بل ان المسألة أعمق من أن تعالج بطرق ادارية هشة.** وانما أن ترصد لها في البداية درسات ميدانية تبرز المفارقة بين نوعيات السلوكات المتّبعة والقيم المطبقة والمعيوشة وأنماط التفكير الراسخة في الاذهان والنقسيات. فالافراد والمجتمع والقيم والخطاب والشعارات... تشقهم **ازدواجية فظيعة،** انها احدى تمظهرات وعينا الشقي. فالقيم التقليدية تتعايش مع القيم الاستهلاكية وتتساكن مؤجلة لحظة الصفر، ولا يعني هذا أن التعايش سلبي بل هو **وهمي ومؤقت** مما ينبىء بامكانات الانفجار القيمي التام (3) **حيث يفقد المجتمع كل مرتكزاته ومقوماته بما أن لا يشكل مشروع اجتماع حول طابع قيمي محدد.**

فسيولة القيم وتنوعها وتعددها تفعل ضد أهدافها وتنخر المجتمع من داخله مالم تتأسس وتنسج خيط التواصل حتى لا تكون التحولات القيمية على شكل قفزات في المجهول.

وتمت محاولات لمحاصرة «لوثة» القيم أبرزها مشروع الحرة الاسلامية السائدة، المتمثل في نشر السلوكات الصوفية وتركيز برامج دعوية (4) والتأكيد على الخلاص الفردي وقد استطاعت افراز نمطا فرديا جديدا، خصوصا وهي تعتبر أن التغيير يتم عبر قناة (التحول الفردي) (5) «لئن يهدي الله بك رجلا واحدا اخير لك من الدنيا وما فيها» (6)، فالقضاء على القيم المضطربة **يتم بافراز نموذج للفرد الاسلامي تتميز مواصفاته القيمية بتضخم الجوانب الشخصية والشكلانية** (اللحية ـ اللباس ـ الذكر...) ولو ألقينا نظرة على الجدول الاخلاقي للاسلامي (7) للاحظنا العاهات التي ينتجها كتعلم الطاعة المطلقة والشعور بالدونية وضمور المبادرة الفردية والقاعدية والتقوقع الاجتماعي والنزعة العدوانية والغربة (8) فالوعي الاخلاقي الفردي والتكوين العقائدي هو الانشغال الاولى على حساب الوعي الاجتماعي. **وأمام تضخم الرمز/الشيخ/الامير تحس القواعد بتفاهتها وهي مقدمة وضع الذات في الهامش**

**وتعطيل كل ملكات المبادرة والابداع والفاعلية في صنع القرار أو التصحيح بل تنتظر التلقي من أجل التنفيذ.** فهل غيرت الحركة الاسلامية السائدة شيئا من القيم المنخرمة ؟ وهل استطاعت ان تنشىء نموذجا فرديا متكامل الأبعاد ؟ وهل قدرت بوضع أسوار العزلة النفسية على حماية أفرادها من اختراق أمراض المجتمع وانخرافات ؟

ألا تملك الملاحظة ملفات عن الاسلاميين الذين سحقهم الواقع ؟ فالفكر الاسلامي التقليدي يسلخ الاسلامي عن واقعه ويتركه يسبح في العموميات والقوالب وهي مداخل ونوافذ للدغمائية والتعصب والانغلاق. اضافة لتكريس منطق الترغيب والترهيب بفرض «نظامية» سلوكية ورفعها الى مستويات القيمة الدينية القاطعة والاخلاق المعيارية وعقلنة القمع وكبت حيوية الفرد ودفعه لاستبطان نمط من المعيارية المتعالية عن واقعه وعضويته.

فالاسلاميون لم يطرحوا تصورا قيميا وسلوكيا جديدا، **بل ساهموا في احياء اشكالا سلوكية معزولة عن المهام التاريخية ومطالب العصر وحاجياته.** مع احياء «نظام قيمي» يعتمد على ترميزات ـ الترغيب والترهيب ـ التي لا تفرز الا مجتمعا تقليديا لا عقلاني ولا عصري.

فالدخل لعصر الحداثة لا يتطلب اقرار المواعظ والنصائح كأسلوب تربوي قد يؤدي الى نتائج ايجابية ولكن مؤقتة ومحدودة، **فالمهام هو كيف نجعل السلوك الاخلاقي تعبيرا عن إقتناع تام لدى الفرد وآلية عقلية تنتج ذلك السلوك كواجب لا كتعليمات وكشعور بالمسؤولية لا خوفا أو طمعا.** والا تبقى مظاهر الترقعات القيمية مجرد صحوة مزيفة كما هو الحال في سلوك الاسلاميين. **مما يجعل سلوكاتهم وقيمهم مرتبطة بعضويتها وحضور الفرد داخل الشبكة الحضانة اذ كثيرا ما يساوي الخروج عن الاطر خروج عن الظوابط وسقوط في الاستقالة والغياب.**

## * أخلاقنا واعادة النظر

ـ المطلب الاخلاقي ليس سلوكيا بحتا وفرديا فقط وانما فكري ـ نظري ينبع من رؤية للعالم وللمجتمع وللانسان ودوره. وضمن هذا المنظور نطمح لاعادة النظر في نسق القيم والمعايير الاخلاقية بفهم نمط الحقل الاخلاقي في تراثنا ثمّ التحولات القيمية في الغرب وذلك بعد ابراز خور النماذج السلوكية والقيمية التي تسعى لتركيزها الحركة الاسلامية السائدة. فالسلفية لم تعمل سوى احياء المعاني والضوابط والاشكال التي وجدت سابقا ونمذجتها وجعلها ـ معيارا ـ مطلقا. فكثيرا ما يظن السلفي أنه حر في أفكاه واختياراته وفي الحقيقة فان اللغة العتيقة ومعاني التراث والرمز السلفي تضغط عليه ولا يفكر الا من خلال المعهود = المقبول عمومًا. أي أنه يتملق الحس العام بالموروث والتقاليد و«فعل الاباء»(9) وبالتالي **لا نجد اجتهادا ومجهودا نظريا في صياغة الحقل الاخلاقي بل نجد هناك اعتمادا على التراث وجعله مشجبا أو حاملا لمشروع مستقبلي.** فمؤلف ـ الحلال والحرام ـ للدكتور يوسف القرضاوي يؤسس نسق القيم على أصول تشريعية وتنظرية سابقة ومعهودة. وينسى أنه لم يفعل سوى استلهام أصول وقيم ذات تشكل تاريخي. ويرفض أن يفك الارتباط بين القيمة الدينية والتجلي التاريخي المتطور. **فهذا التطابق بين القيمة/الشكل هو نتاج التكريس الاجتماعي لذلك في الزمن كما أنه نتاج الاتفاق القسري أو حالة الالفة والتآلف الزمني فتذوب الفوارق بين النص الديني /النص القيمي** ـ هذا التظافر الوظيفي والتشابك العضوي هو بؤرة أزمة فكرنا وقيمنا.

فجل الكتابات الاسلامية والحساسيات الاسلامية السلفية لم تقم بوظيفة فك الارتباط التاريخي وبقيت تتمعش من هذا الخلط. فأعادة النظر في النقطة التي نحللها أي ـ الأخلاق ـ ضرورية وذلك ضمن قراءة أخلاقنا على ضوء التطورات الحاصلة والتبدل القيم. وحتى لا يؤول حديثي لغير معناه فان اعادة النظر لا تعني التفسح والتسيب بل **عقلنة المعايير وابراز موضوعية القيم وجوبيتها.** لأننا نعتقد أن رفع الآيات والاحاديث النبوية والأمثلة والقولات والشعر... غير كافية بل تكاد تكون طريقة تربوية عقيمة.

كما أن ذكر معايير الأسلاف وقيم التراث ـ كنموذج ـ يدخلنا في دوامة التقليد والعبودية للاموات. بينما يمكن فتح حوار مع المقاربة الترانية للحقل الاخلاقي وفهم آلياتها، للتواصل مع الجانب النير في تراثنا وأدبياتنا الاخلاقية. وكذلك باكتشاف العلاقة بين الأخلاق والتاريخ (10) بين الروحي والزمني والرمزي والواقعي.

## * أخلاق الفتوى وأخلاق النظر.

ـ كانت القيم والأخلاق تستمد من **الاقتداء** بالرسول عليه السلام والصحابة ومع ذلك لم يكن مجتمعا ملائكيا بل انسانيا أي أن السلوكات والمواقف تخضع لعوامل وشروط مجتمعية وصراعية محددة. ولم يبرز دور الفقيه الا في القرن الاول للهجرة أي مع توسع الفتوحات ونمو النشاط الاداري، ومع تطور الحاجة التاريخية والمجتمعية توسعت مجالات التنظير لتنظيم القيم في المجتمع وضوابط السلوك الفردي، فكان علم الفقه يبوب الأحكام العملية، وعلم أصول الفقه يستنبط الأحكام الشرعية (11) وأفرز ذلك **علم الخلاف** وهو يدرس خلاف الفقهاء في الأصول والفروع. الا أن الفقه في سعييه لتحديد ضوابط السلوك كان منطوقه **تكليفي.** ولا يمكن أن ننتظر من فقهائنا ابداعا يتجاوز التاريخ. **ولكن ما العمل وظاهرة الفقيه في اندثار لتفسح المجال للمثقف الجديد ؟** فتصبح مهمته اعادة بناء علم أصول الفقه أي افراز معقولية جديدة واعطاء الأولوية لفقه اجتماعي وسياسي جديدين.

أما علم الكلام فقد تضخم فيه الجانب الالهي أي دراسة الذات والصفات والقديم والحادث والحشر والجزاء وعذاب

القبر والصراط والشفاعة... وهي موضوعات لا تتعلق بوقعنا مباشرة وبمهامنا التاريخية ومع ذلك فان المعتزلة سعت الى ابراز أن الحرية والمسؤولية هي اساس العدل وأن الحرية تبنى على أساس التكليف. وأن الحسن والقبح عقليين وأن أفعال الانسان اختيارية. وهي معاني ايجابية ضمن سياقها التاريخي (12) ومتقدمة على موضوعات الأشاعرة مثلا **الا أن فضاء هذه النقاشات الكلامية عاجز على منح شبكة رمزية تساهم في صياغة نسق قيمي معاصر.** وبرغم أن الفلسفة الاسلامية أولت الحقل الاخلاقي مجالا في مباحثها، فانه سرعان ما تناثر أمام ضغط التقسيم المجالي، وتلاشى تحت ضغط العقول بأنواعها.

يبرز الغزالي في ـ مقاصد الفلاسفة ـ أن الفلسفة انقسمت الى ثلاثة أقسام كبرى المنطق والطبيعيات والالهيات. وقد دأب الفلاسفة المسلمون على تقسيم الفلسفة الى قسم نظري وقسم عملي.

والفلسفة النظرية هدفها حصول اعتقاد يقيني في الادراكات التي تتجاوز الانسان. مثل (التوحيد أو العلم الالهي...) والفلسفة العملية غايتها كيف يكسب الانسان وما هو الخير وفي اصلاح المعاش وتنقسم الى ثلاثة أقسام :

ـ علم بمصالح الشخص : تهذيب الأخلاق وتنقيح الطبائع بتعلم الفضائل.

ـ علم تدبير المنزل : أي كيفية التصرف في العائلة والاسرة.

ـ العلم بمصالح جماعة مشاركة في المدينة : أي المسائل السياسية والشؤون الاجتماعية.

وهكذا نجد أن دوائر الذات /الأسرة/المجتمع مسلسلة في البناء الفلسفي إلا أن ذلك غير متعلق بكل الناس وبجل الأفراد وانما **الخواص**، حيث أن هناك ربط بين المعرفة والاخلاق وأن السعادة لا تكون الا بعد مفارقة النفس للجسد أو بلغة الغزالي أن مراحل العروج تتطلب التخلي عن الحسيات. ورغم تقلص حضور الفرد في فلسفتنا أو غياب مبحث الانسان في ثقافتنا، فاننا نجد أحيانا بعض الاشارات كربط الفارابي بين البرهان والفكر والسلوك الفردي والاجتماعي : «ينبغي أن نسلك اليه (أي الحق) وعلى أي الأشياء نسلك ومن أين نبتديء في السّلوك، وكيف نقف من حيث تتيقن أذهاننا وكيف نسعى بأذهاننا على شيء وبشيء منها الى أن نفضي لا محالة الى ملتمسنا»(13).

أردنا أن نقوم بمسح عام لأهم المجالات المعرفية في تراثنا لنصل الى استنتاج أساسي وهو أن **الأخلاق تتغير معياريتها من مجال الى آخر وانها لم تشكل ميدانا دراسيا مستقلا بذاته مما يتطلب منا ابراز تاريخية المساهمة المعرفية المورثة** أي أن تراثنا تمحور حول مجموعة من المشكلات النظرية والواقعية التي لا تمس مباشرة حاضرنا ولا تتعلق باللحظة التاريخية التي نحياها. فتصبح مهمتنا هي الركيز على الحاحية السؤال والمحاورة والانتقال من دراسة العقول المتعالية الى المشكلات الواقعية مع تعقل انتاج الثقافات المغايرة والانتباه لحركتها المعرفية في المجال القيمي والسولكي وذلك من أجل طريقة جديدة في التفكير ونمط مغاير لاستعمال العقل.

## * الثورة الاخلاقية في الغرب

ـ تمت محاولات في أوروبا لفصل السياسة عن الاخلاق ثم الاخلاق عن الدين... وكانت صرخة نيتشة «من يريد الخلق الابداع في الخير أو في الشرا لا بد أن يبدأ بتحليل القيم» عبر منهجية (Généalogie) أي تصنيف الاحكام الخلقية عند مختلف الشعوب أي بناء تاريخ عام للاخلاق ثمّ تفسير الوقائع الاخلاقية وبعد ذلك الحكم على كل صنف من هذه الاصناف وأيها أقدر على البقاء والاستمرار معتمدا على (الاشتقاق اللفظي ـ أخلاق الارستقراطية ومقارنتها بأخلاق العبيد...) ولا يمكن انجاز تلك المهمة الا من قبل الرجل الممتاز أي صاحب ـ العقل الحر ـ أو كما يطلق عليه الفيلسوف الالماني ايم «الهدام» ولا يعني ذلك اشاعة الفوضى الفكرية والقيمية وانما التخلص من كل المعاني الموروثة والتحرر من هيمنة الافكار السابقة. فقيمة الأشياء ليست في ذاتها وإنما الانسان (المسيطر... السيد) هو الذي يصنع القيم للاشياء، أي أن الظواهر الاخلاقية لا وجود لها في ذاتها وكل ما هنالك تفسير للظواهر خارج عن مصدر أخلاقي محدد وهي الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز السيطرة وارادة القوة. وصرخة نيتشة لم تنتج من فراغ بل سبقتها اسهامات عديدة سعت الى تناول الاشكال الاخلاقي في مصدره أو تاريخية أو القيمة أو العنصر المؤسس. **فكانت هناك حركية فكرية وقدرة على التجدد المستمر ورفض التخشب في نفسقية محددة. فلم تكن المعارك النظرية تقام حول انماط سلوكية دقيقة وانما طريقة التفكير وطريقة استعمال العقل وحضوره في المجال الاخلاقي.**

فروسو سعى الى تفسير الاخلاق بأنها صوت طبيعي في الانسان أخمدته المصالح الانسانية وأن الانسان خير بطبعه وضميره يدله ويرشده.

ودوركهايم سعى الى تأسيس الحافز الأخلاقي في الضمير الجمعي وهدف الى تعويض الاخلاق الدينية بأخلاق اجتماعية وتعويض القداسة الالهية بقداسة الضمير الجمعي. أما الفلاسفة الانجليز كستيورات ميل فقد أسسوا الاخلاق على مرتكزات المصلحة والمنفعة. وماركس وانجلز أعتبر أن القيم الاخلاقية ومفاهيم الخير والشر تتغير من شعب الى شعب ومن عصر الى عصر وتشكل احدى العناصر المكونة للبناء الفوقي للمجتمع

وهذه البنية تتغير بتغير العلاقات الانتاجية وتطور وسائل الانتاج.

أما برقسون قسم الأخلاق الى قسمين : أخلاق مغلقة يحددها المجتمع والرأي العام وأخلاق مفتوحة تنبثق من ذات الانسان وصولا للمساهمات الاخيرة لسارتر في علاقة اللاخلاق بالحرية ودفاع هاربرت ماركوز عن حيوية الفرد وربطه بين القمع الاجتماعي والقمع الغرائزي والقيمي.

وما تم ذكره عموما لمحة مختزلة عن الجهد النظري في أوروبا لابراز هشاشة المفاهيم الخالدة والقيم الازلية والصور السرمدية وعلمتنا أن ننظر لكل المعاني في صيرورتها وتاريخيتها. وأن التعاطي مع الاخلاق لا يتم الا بافراز معاني متحولة ومتغيرة تتطابق مع كل مرحلة وكل عصر.

وأردنا أن نقوم بهذه المقارنة الحيادية بين الاخلاق في تراثنا والاخلاق في الغرب **لنكشف أهمية العامل التاريخي والتطوري في تبديل شبكة القيم وأنه لا خوف على الاخلاق من تجديد معاييرها وتحديث آلياتها.** وأن الخطاب الاخلاقي لغته ومكوناته الرمزية وحوافزه وضوابطه بالامكان أن تتجدد، دون أن ينهار صرح الاخلاق فالحيوي هو اكتشاف امكانات التجدد واعادة التشكل والقدرة على المراجعة والنقد الذاتي والصياغات لأن الميدان الاخلاقي أقحم في أفق انساني وصار مجال انساني بحت.

## * نحو وعي قيمي / مسلكي جديد (تحرير الاخلاق : ضد الطوطم)

ـ الطوطم : هي مجموعة الاشياء التي ينظر اليها البدائي في خشوع بدون سبب عقلي وهي ترمز للأب أو الجد المؤسس. وتحليلنا يرمي الى الغاء وشطب هذا الطوطم من حياتنا الخلقية. أي «تحرير» الاخلاق وقد يتبادر للذهن أنها دعوة لأطلاق نوازع الحس والرغبات وهي عكس ذلك، فعملية التحرير فعل نظري لاعادة التوازن لسلوكاتنا وقيمنا، وليست «شعارا جميلا» لتحقيق نجاحات سياسية عابرة كما تشكل احدى مداخل تجديد النظام المعرفي للفكر الاسلامي واعطائه نفسا جديدا وذلك بمس العرق الحي بلا خوف ولا وجل والقيام «بالجراحة النظرية» اللازمة.

فعوضا أن نشجع على بناء السلوك الاخلاقي والقيم الاجتماعية على مرتكزات عصرية ومفاهيم محورية تقتحم فضاء القيم كمفهوم الواجب والارادة والضمير والمصلحة. ماتزال قنوات الوعظ الرسمي واللارسمي تروج منظومة الترغيب والترهيب وعذاب القبر ومنكر ونكير وثنائية المادة والروح والجسد الفاني والمعاني الخالدة والغيب والشهادة وملائكة وشياطين...(14) **وهي معاني وشبكة تنتمي لنظام معرفي/أخلاقي تقليدي، وسعينا لدخول العصر والحداثة يتطلب تغيير الترميزات الاخلاقية باعادة بنائها مرفيا وفي الشعور الشعبي** (15) لأجل تحقيق وعي قيمي/مسلكي جديد وهو مؤشر نتاج نمط فردي حديث واعلان عن ولادة انسان عصري.

وهذه القيم تتفاعل مع القيمة الدينية والبذرة الاسلامية ولكن لا توظف ذلك في «كنش» الحسابات ! ولا تجعل من المظهر الديني غطاء لتغطية اللاتوازن والعقد وتصارع عقارب الزمن فتنتج التأزم أعني أن الحفاظ على النمذجة الاخلاقية السلفية كثيرا ما تؤدي الى ممارسات الظل والزاويا وتصبح لحظات الفرح والفرجة والمتعة لحظات خطف وتلصص. فنتحدث عندئذ عن الاضطراب والازدواجية والسقوط الجسدي المريع... والضياع، لأن هناك مفارقة بين قيم سلفية متخثرة في اللاشعور عمقتها التربية والاسرية ودعمتها الرتابة المجتمعية وبين هياكل جديدة وحس عصري وقد كان بالامكان أن تضبط معايير للسلوك الفردي دون تضخم للجانب الشخصي. وأن يتم الاهتمام بالجانب الاجتماعي، بمساهمة الفرد في خدمة المصلحة العامة أو أن تتمحور القيم التي ترغب في نشرها وتعميمها حول السائل الحيوية وايقاظ الحس الجماعي في الفرد. فكيف ذلك ؟

## * ضد الخلاص الفردي

ـ اختزلت المسألة الاخلاقية في مربع السلوك الشخصي وانحصر هذا في **السلوك الجنيس** بل يكاد يكون هذا السلوك مرادفا للأخلاق. **فالاخلاق الصحيحة تعني العفة والنموذج الاكمل للانسان هو الذي يتقي الله في شؤون الجنس قبل غيرها** (ونعني بالجنس الاختلاط وملابس المرأة...) أي تتقلص فاعلية الاخلاق الى **نوع من السيطرة على الذات وتقنيات الهيمنة ومراقبة الغرائز وكبت الحيوية وتقنين الحاجات.** قيّم الاهتمام بتطهير النفس على حساب تطهير المجتمع وتنقية النفس من اللوثات على حساب مقاومة المحسوبية والرشوة والوصولية.

بينما المطلوب هو التأكيد على **القيم الاجتماعية** واحداث نقلة من بوتقة الخلاص الفردي الى رحاب الوعي الاجتماعي ومن حالة الغربة الى الاندماج والمصالحة ومن مواقع التقوقع والعزلة الى مواقع المبادرة والفعل والتأثير (16) ولا يعني ذلك بتاتا مجافاة البناء الذاتي وتهذيب الفرد لسلوكه وانما اعطاء أهمية للامتداد بالوعي للخارج وابراز ثغرات وعاهات التربية في المجتمع أو التربية والقيم التي تنشرها الحركة السلفية، فالفرد يتعود الاتكال على الاخرين، والتلقين يتم بالحفظ لا بالاقناع والطاعة تكون نتيجة الخوف لا الاحترام، ويتعلم قمع عدوانيته وتحاشي الاتصال بأبيه والاستغناء عن روح المغامرة فالشخص «يتعرض لعملية «التطبيع الاجتماعي» من المهد الى اللحد... لأننا نريد أن نجعلهم علىّ صورتنا ومثلنا»(17).

وعوض أن يؤدي الفرد دوره في خدمة المجتمع والتفكير في المشكلات الواقعية والالتصاق بالمهام الفعلية يجتهد للحفاظ على صورته في المجتمع أي لا يفكر في طرق تطوير محيطه وانما يتقوقع في ذاته.

فالانتقال من الخلاص الفردي والهموم الشخصية الى

◀◀ الخلاص الجماعي والهموم الشعبية ومتطلبات المرحلة هي احدى دوائر ومستويات تحرير الاخلاق وهيكلة وعي أخلاقي/قيمي جديد يقطع مع أخلاق «العورات» وأخلاق الشكلانية الى أخلاق العقل والواجب.

## * أخلاق العقل / الواجب / الفرد

ـ من أين ينبع الالزام الاخلاقي ؟ من الله أم من التشريع ؟ أي هل يكفي المنطلق الديني لؤدي دور الرادع والضاغط على الاخلاق ؟ كيف نكتشف معقولية ما وحوافز سلوكية داخل الامر الخلقي الديني دون الاعتماد أساسا على الترغيب والترهيب. كيف نقلص من لغة الحلال والحرام لفسح المجال للغة جديدة تولد من رحم اللغة القرآنية ونضج المعطى النفسي والذهني. ثمّ كيف نحول الخطاب القرآني الخلقي الى خطاب خلقي عقلي وجوبي والى بواعث قيمية وسلوكية يومية. أي كيف تتحول الرموز القرانية و«الرأسمال الرمزي» (18 في تاريخنا الى حوافز سلوك معيوش يتخثرفي وعي الفرد. أعني أن الاستجابة الاخلاقية ينبغي أن ترتكز على العقل والواجب لا على أساس التكليف القسري أي الثواب والعقاب. وقد يرى البعض أن زحزحة هذه الضوابط الردعية قد يؤدي لحالات سقوط قيمي وانفلاشات سلوكية قد يكون ذلك صحيحا، ومع ذلك **علينا أن نراهن على عقلنة سلوك الفرد وتحويل القيم النضالية الى تقاليد يومية تسكن الذات. وعملية العقلنة وتأسيس الفعل الاخلاقي والمسلكي على أساس الواجب** لا يعني القطع مع الدين أعني النص القرآني الخام الذي نستنبط منه أيضا واجباتنا الفردية والمجتمعية.

**فنحن نجهل القرآن شعبيا وجماهيريا ؟ لأن القرآن والنص تحول الى «مكبلات» على يد الطائفية السياسية** بينما كان من الضروري اعتماد العقل لاعادة افراز معايير قيمية وقواعد سلوكية مضمونها الواجب كتعبير عن ارادة الفرد.

والحديث عن الاخلاق كواجب فردي له دلالة نضالية لا تناقض مع حديثنا السابق عن البعد الاجتماعي.

فالبعد الفردي في حاجة للتأكيد والتدعيم خصوصا أمام انسحاقه وغيابه التام تحت الاهتمامات الهامشية كما أن البعد الاجتماعي في حاجة للبلورة والتحديد اذا فهما يتكاملان.

فالفرد ينبغي أن يحافظ على توازنه وأن يناضل عن اقتناع وأن تتكامل فرديته واجتماعيته دون أن تبتلع أحدهما الاخرى والا تحول كما هو واقع الآن في العمل السياسي العام ملجأ للمعقدين والمتأزمين فتصبح ساحة السياسية ساحة جنائزية أو قساوسة مزيفين وما ذلك الا لأن العمل السياسي السائد مبني على انفعالات ومشاعر نفسية وشحنات حماسية. بينما ينبغي أن يكون ثمرة الاختيار المدروس... ومن تلوثت يده يوما فلا داعي لرفع لحن الشقاء بما أن الابواب مفتوحة.

**فالفرد عليه أن يمارس فرحة الحياة ومتعته ويعيش حيويته دون أن يتناسى واحباته النضالية الاساسية.** والفردية طبعا لا تعني الانانية وانما ذلك الفرد الذي تحيا فيه الانسانية والذي يشعر بذاتيته شعورا قويا وأن يتحرر من كل قيد مكبل لقدراته وامكاناته.

فالتأكيد على أخلاق العقل وأخلاق الواجب والقيمة الفردية نعتبرها أساسية ومشروع أخلاقي مستقبلي. والاخلاق أو نسق القيم الحديث يتطلب استثمار كل الرمز التاريخي والواقعي والديني ليكمن في نخاع المجتمع ومفاصل سلوكه وبؤر حركته، ويلائم بين فردانية الفرد والفرد كموجود اجتماعي.

## * هـوامـش :

1) انّ تحليل جذور القيم نوعيتها السائدة في المجتمع ينبغي أن تجمع بين تحليل الموروث والمخزون النفسي الذي مازال مؤثرا والتحليل السوسيولوجي اعتمادا على الدراسات الميدانية والاستمارات ورصد التحولات الاجتماعية كما قام بذلك الاستاذ عبد الوهاب بوحديبة في كتاب (Culture et Societe) منشورات الجامعة التونسية.

2) الكواكبي ـ طبائع الاستبداد ـ دار النفائس بيروت ط 1. 1984. ص 86.

3) كبروز ظاهرة «الخلة» وانفجار الجسد في المجتمع المديني أو الريفي بأقل حدة.

4) اعتمدت الدعوة (للعبادات والشعائر) كخطة عمل في الجامعة سنة 85 ـ 86. واعتبر لاتجاه الاسلامي ذلك جوهر المسألة الثقافية.

5) 6) تعتبر الحركة السلفية الفرد هو مدخل التغيير المجتمعي وتوظف لذلك العديد من الآيات القرآنية والاحاديث والشعارات. كما تتميز تقنيات الدعوة/الدعاية بخصوصيات داخل فضاء الحركة الاسلامية حيث يتحول الفرد مباشرة الى داعية ويمارس ساحقه في ذلك كاملا ـ مقتصرا على المجال الشعائري.

7) سعيد حوى ـ المدخل الى دعوة الاخون المسلمين ـ ط 2 ـ 1979 ـ ص 337 ـ 346.

8) لئن تمت بعض الدراسات التي سعت للكشف عنالشروط الاجتماعية التي أنتجت ظاهرة الحركة الاسلامية، فان الشروط النفسية والانعكاسات المزاجية لم تدرس بعد.

9) فالقرآن الكريم يستهزىء بالقائلين «انا وجدنا أباءنا على أمة وانا على أثارهم لمقتدون».

10) محمد أركون ـ محاولات في الفكر الاسلامي ـ حيث سعي لتحليل العلاقة بين الاخلاق والتاريخ، الاخلاق واللغة ونزع الطابع الاسطوري واليديولوجي عن الاخلاق وذلك من خلال مثال «أدب الدنيا والدين» للماوردي و«تجارب الامم» لمسكويه والغزالي، وأبو الحسن العامري والتوحيدي.

11) يجمع العلماء على أن الشافعي (204 هـ) هو واضع علم الاصول في مؤلفه ـ الرسالة ـ.

12) ان الاقتراب من خط الاعتزال لا ينفي ضرورة التفكير في التطوير واثراء هذا الفكر باعادة بنائه مع التركيز على أولوية الانسان والموضوعات الواقعية.

13) الفارابي ـ احصاء العلوم ـ القاهرة، الانجلومصرية 1968 ص 69.

14) حسن حنفي ـ دراسات اسلامية ـ الفصل الخامس ـ ط 1 ـ 1982.

15) وقد بدأ بعد بعض المحاولات الاولية في سبيل تجديد مادة التربية الدينية والوطنية حتى لا تكرس هذه البرامج نمطا سلفيا في التفكير والممارسة ولعل هذه احدى أسباب توتر التيار والسلفي على بعض عناصر الاسلاميين التقدميين من المساهمين في مشروع تجديد البرامج التربوية.

16) انظر ـ مقال صادر ـ 21/15 عدد 18 فيفري 1989 لمحمد القومان بعنوان ـ قراءة في وعي وخطاب.

17) هشام شرابي ـ مقدمات لدراسة المجتمع العربي ـ الدار المتحدة للنشر ط 2 ـ 1975.

18) (le capital Symbolique) استعملها بيار بور ديو ويعني بها الانا التاريخية لجماعة بشرية معينة.

□ سليم الدريسي

# نحو فهم جديد للتجربة النبوية

بقلم: زهير اسماعيل

ان الدراسات المتعلقة بالتجربة التاريخية العربية الاسلامية، رغم اختلافها الظاهرة فإنما في حقيقتها تشترك في خاصيته اثنين.

آ ـ سيطرة المنحى التطوري الزمني : إن كثيرا ما ينطلق الباحث العربي المعاصر من نقطة تاريخية يحددها دونمبررات ليصحبنا معه في جولة خطية (زمنيا) تتداخل فيها الاحداث وتتضارب. فلا يكاد القارىء يظفر بفائدة وهذا في تقديرنا يرجع إلى غياب مفهوم الآنية[1] الذي هو آس الدراسة البنيوية فالدراسة الزمنية تستمد شرعيتها من الدراسة الآنية.

بعد آما الخاصية الثانية فهي التقليد، وما نعني به انشداد دارس التراث الى بعض المقولات النظرية والضوابط المنهجية السائدة دون القدرة على خطّ طريق متميز داخل التجربة التاريخية. ويتحول الباحث الى اداة لا واعية منقادة بالنتائج المتضمّنة في المقدّمات وفي ظل هذا الوعي المنهجي نسعى اليي بناء قراءة جديدة للتجربة النبوية. وهذه القراءة غير مجانية ولا بريئة تنطلق من الآني، مستحضرة العمق التاريخي بغية احداث ثغرة في الطريق المسدود.

## الحدث القرآني

مثل القرآن حدثا لغويا ودينيا وسياسيا هاما، خرق زمن الاعراب الراكل، وصدم «الوعي المستريح» وادخل أهل نجد وشبه الجزيرة العربية في التاريخ، بطرحه أسئلة جوهرية شكلت الاجابة عنها رؤية للعالم جديدة.

والتحول الذي أحدثه القرآن مس مستويين هامين هما : البنية الذهنية والبنية الاجتماعية.

أما التحول في مستوى البنية الذهنية فهو في حقيقة الأمر انتقال من «العقل الاحيائي» الى «العقل النسقي». وسمة «العقل الاحيائي» انه غير قادر على النظر الى الأشياء في علاقاتها الكونية. ثم هو عقل لا يؤمن إلا بالمحسوس. فهو لا يقدر على التجريد. وهذا العقل ليس سعة خاصه بالحياة القبلية العربية بل هو مرحلة مرّ بها الاجتماع الانساني فالأنبياء والمرسلون فيما يقصه علينا القرآن جوبهوا مجابهة عنيفة من قبل هذا العقل المطالب «باحياء الموتى» وأن «يرى الله جهرة». فكانت معجزات الأنبياء السابقة لمحمد صلى الله عليه وسلم خرق قوانين الطبيعة.

ومن تجليات هذا العقل في حياة العرب، تعدد الالهة، اذ تضم الكعبة ما يقارب ثلاثمائة وستين صنفا. ولو نظرنا في وظيفتها جميعا لوجدناها واحدة.

أما الانتظام الاجتماعي تؤسسه القبيلة. فالقبائل العربية ذوات متماثلة لا تختلف احداها عن الأخرى في شكلها ووظيفتها.

ومن خلال الشعر الجاهلي نلمح الحياة العربية مسكونة بحس الافتراس والشعور بالأمن.

أما «العقل النسقي» فهو القدرة على التجريد وانتاج الخطاب والحياة العقلانيين، والنظر الى الأشياء في علاقاتها الكونية اذ لا مكان للصدفة والاعتباطية والخرافة «فكل شيء بقدر» أن التحول من «العقل الاحيائي» الى العقل النسقي التكويني قابله تحول من الشرك الى التوحيد ومن التجزئة الى الوحدة ومن خطاب الشعر الى خطاب الذكر.

وتجدر الاشارة هنا الى أننا لا نعثر في الدراسة المتعلقة بالتجربة العربية الاسلامية، على تفسير للانتقال من القبيلة الى الأمة، سوى بعض المحاولات المضطربة، وسبب اضطرابها انها في دراستها لا تبحث عن منطق للتجربة بقدر ما تبحث عن دعامات في هذه التجربة

لخلفيتها الايديولوجية.

و«ماكسيم رودنسون» يربط التحول بظاهرة الجوع. معتبرا القبائل العربية مثلت مجتمع ندرة وفاقة، وكانت البيئات المتاخمة للعرب من ممالك ودول وما تعيشه من رفاه ورخاء تشكل منبرا هاما للعرب وللتفكير في التوسع. بالاضافة الى أن رودنسون يربط بين ظاهرة الجوع وظاهرة الحرب.

وهذه الأطروحة لا تصمد أمام النتائج الباهرة التي توصلت اليها الانتروبولوجيا السياسية مع «بيار كلاستر» الذي فك الارتباط بين ظاهرتي الحرب والجوع. وتوصل الى أن ظاهرة الحرب ملازمة لكل المجتمعات(١)) بما فيها مجتمعات الوفرة ونضيف أن القبائل العربية لم تكن تمثل مجتمع ندرة بل على العكس من ذلك نجدها مجتمعات وفرة. ان التحول من القبيلة الى الأمة، في حاجة الى أن يفهم من داخله، وكل المنهجيات المسقطة، والتي أشرنا الى بعضها تعجز عن ردم الهوة باقامة جسرين بين القبيلة والأمة.

## التجربة النبوية

لعل المفارقة تظهر منذ البداية. فهناك «نبوة» وهناك «تجربة». وقد يرى البعض تنافرا بين الكلمتين اذ تحيل كل منهما على مجال. فمجال النبوة يوحي بالعصمة والقداسة والاطلاقية، في حين أن التجربة محدودة ونسبية فكيف الجمع بين المصطلحين.

وعند هذا المحتوى فاننا نفرق بين أمرين بين النبي وأعماله التي نعتبرها جزءا من الوحي(٥)، وبين الاطار المكاني / الزماني الذي تم فيه تنزيل الرسالة. اذ الرسالة وحي ومجال تطبيقها الواقع.

فالعلاقة بين التجربة والنبوة هي العلاقة بين الارض والسماء وهي العلاقة بين الوحي والتاريخ وهي العلاقة بين الديني والسياسي.

ان درسنا للتجربة النبوية سوف يتركز على شكل السلطة فيها. أو بتعبير أسلم سوف نركز على تجليات السلطة. لأن السلطة في تقديرنا يتجاوز مفهومها التحديد التقليدي الذي يحصرها في الدولة واعتبار السلطة تعكس واقعا طبقيا. الى المفهوم الفوكوي (نسبة الى فوكو) الذي يرى للسلطة شكلا خارجيا، وتسربات خفية لذلك نجده يتحدث عن أبعاد ثلاثة للسلطة هي : سلطة المعرفة، سلطة الاقتصاد وسلطة الجنس.

ولا يفوتنا أن نأخذ بعين الاعتبار تأكيد «كلاستر» على أنه **لا يوجد مجتمع دون سلطة**. خلافا لما كانت تؤكد الانتربولوجيا بأن هناك مجتمعات «لاسياسية». أو ما قبل سياسية لأنها لم تصل الى مرحلة الدولة.

ومن الطريف أن بعض «المسلمات» التي كثيرا ما تتكرر في الدراسات التقليدية لا تبحث أمام النقد المركز. من هذه «المسلمات» ان النبي أسس «دولة» (هكذا!!) وانه كان يمثل سلطة سياسية ودينية ممركزة.

أما الدعوى التي نقيمها نحن ونتولى البرهنة عليها هي أن **التجربة النبوية كانت تجربة جماعية غابت فيها السلطة ببعدها المركزي.**

ويمثل مفهوم الجماعة أول دعامة لكلامنا وخاصية العلاقات داخل الجماعة انها علاقات أفقية. مقابل غياب كل علاقة عمودية تربط شخصا بشخص. حتى العلاقة التي تربط النبي بأصحابه. فهو يرفض أن يعظمه أصحابه مثلما كانت تعظم الملوك في التجارب السلطوية السابقة والمعاصرة له ويدعو أحد من لم يمض على ايمانه بدعوته وقت طويل وقد وقف أمامه وهو يرتجف لأن هذا الرجل يستحضر صورة مزعجة ومرعبة عن السلطة والسلطان، يدعون لأن يهون عليه قائلا له بأنه ابن امرأة كانت تأكل القديد.

والعلاقة العمودية الوحيدة التي تعترضنا هي علاقة الجماعة بالوحي. ومن الواضح أن هذه العلاقة لا توجد داخل الجماعة وانما تربطها بالخارج، لذلك فان النبي لم يكن يمثل مركزة سياسية أو دينية. بل كان بمثابة نقطة اتصال بين الجماعة والرسالة ومقرا للوحي. فكان دوره الابلاغ».

ان الوجه الآخر للبعد الجماعي وغياب السلطة بأبعادها المركزية غياب «المؤسسات» وكان بامكان النبي تشكيل مجلس للشورى أو هيئة سياسية. **الا أن الانتظام الفكري والاجتماعي كان يقوم دون واسطة. والانتماء كان يتم مباشرة الى المقولات المعرفية القرانية.**

وكل أوجه نشاط الجماعة يدعم هذا التوجه الذي توجهناه. فلو نظرنا في أهم مستويات هذا النشاط وبدأنا بالمستوى المعيشي وبأكثر تحديد الثروة لوجدنا البعد الجماعي في أبهى مظاهره في بعديه النظري والتطبيقي، فنظريا يؤكد النبي تبنيه لأسلوب الأشعريين في توزيع الثروة رغم أنهم سبقوا مجيء الاسلام. اذ كان الاشعريون اذا أرملوا جمعوا قوتهم وأعادوا قسمته بينهم بالتساوي فيقول النبي «انا منهم وهم مني». وعمليا تقاسم الأنصار والمهاجرون الثروة بالتساوي.

أما في المستوى «العسكري» فاننا نلاحظ غياب مؤسسة الجيش التي لم تتبلور في شكلها المؤسسي الا مع بني أمية. **ورغم الدور الذي لعبته هذه المؤسسة في توسيع الفتوح أي أنها وجهت الى الخارج فانها كثيرا ما وجهت الى الداخل لقمع الخصوم وارهاب العلماء والفقهاء.**

وما ساد في التجربة النبوية هو مفهوم «الجماعة المقاتلة» ولا أقول «الجماعة المسلحة» لأن الجماعة قد تكون مسلحة لكنها عاجزة عن القتال وقد تكون غير مسلحة ولكنها متحفزة للدفاع عن الذات.

فالصحابي هو الذي يجهز نفسه، ويحضر فرسه ان كان له فرس... وعند انتهاء القتال يرجع كل فرد من الجماعة الى سالف نشاطه.

ولئن كانت مؤسسة الجيش بمفهومها القديم والحديث لها خصيتها المتمثلة في أن المنتمين اليها تنحصر أعمارهم تقريبا من الشباب، فان على خلاف ذلك نجد في الجماعة المقاتلة المرأة والرجل والطفل والشاب والشيخ فهي لا تمثل فئة اجتماعية دون أخرى انما هي تجسد الأمة في معركة وتحديها(6).

وفي الجانب السياسي، كان القرار يتخذ كنتيجة للشورى وفي المسجد. وقد أخرنا الحديث عن المسجد لأنه الحاضن لكل نشاطات الجماعة، ولم يكن يمثل مؤسسة بالمعنى التقني للمؤسسة. بل ان وظيفة الامامة تغيب فيها بدورها المركزة باعتبار الامامة في الصلاة جملة من الخصال مفروض توفرها في الامام اذا غابت يترك المكان لغيره. بالاضافة الى أن صلاة الجماعة تستدعي وجود منسق (الامام). اذ من غير المعقول أن يهتدي كل المصلين الى أداء أحد أركان الصلاة في حركة واحدة دون وجود اشارة يرجع اليها الجميع وهذه الاشارة يقوم بها الامام بواسطة التكبير،

فدور الامام تنسيقي، حتى لا يحصل الاضطراب عند ممارسة العبادة.

وما نخلص اليه في تحليل البعد الجماعي للتجربة النبوية، هو غياب بؤرة ينبثق منها القرار الذي يتعلق بحياة الجماعة. أما الحالات التي اتخذ فيها قرار دون استشارة فهي اما أن يكن القرار وحيا. او أن وضع الجماعة الأمني يستدعي ذلك. وهذه الحالات رغم كل شيء قليلة ثم هي لا تتعلق بأشياء هامة ومصيرية. ودليلنا في ذلك أن قرار الحرب المتعلق بغزوة «احد» اتخذ في المسجد رغم خطورته وبشكل جماعي.

## حادثة السقيفة

ان حديثنا عن «السقيفة» لا يأتي ضمن نظرة تطورية زمنية بل لمزيد تسليط الضوء على التجربة النبوية ويتم هذا اجرائيا في البحث عن العلاقة بينها وبين حادثة السقيفة.

ونرى أن العلاقة بين «الحادثة» و«التجربة» في اتجاه واحد. وهذا الاتجاه من الحادثة الى التجربة. ويترجم هذا عمليا **في أن حادثة السقيفة تفسر التجربة النبوية في حين أن التجربة النبوية لا علاقة لها بحادثة السقيفة** وما نعنيه بانتفاء العلاقة ان «الحادثة» لا تعد امتدادا منطقيا للتجربة النبوية.

ومع حادثة السقيفة أصاب «الجماعة» تهديدان : الأول خارجي والثاني داخلي الأول تمثل في ردة القبائل العربية المحيطة بالمدنية. أما التهديد الداخلي وهو الأخطر اذ كان منطلقه سؤالا هو من يخلف النبي؟

وتسجد الخطر الداخلي (أو التهديد الداخلي) في عودة «المطلق القبلي» واتسام الخطاب داخل اجتماع السقيفة بسمتي الاقصاء والعنف(7).

ان الخلل حسب تقديرنا (مع اجلالنا لصحابة النبي الكرام) تمثل في صيغة طرح السؤال وهي من «يحكم؟» والأصوب هو أن يسأل كيف نحكم؟ أي تحديد الشكل للسلطة أن الانزلاق من سؤال «كيف نحكم» الى «من يحكم» كان السبب المباشر في عودة «المطلق القبلي» الذي رغم التوجيهات القرآنية والنبوية لم ينحل نهائيا، وبقي في حالة كمون ليجد في حادثة السقيفة الظرف الملائم للظهور، بما يتضمنه من شكل ممركز للسلطة والمطلق القبلي عاد من خلال الأطراف المجتمعة، التي لم يخل خطابها من حدة وعنف. وحجة القريشيين كانت حديث النبي القائل بأن «الأئمة من قريش» وكذلك قوله «قدِّموا قريش ولا تقدَّموها»(8).

ان سؤال «من يخلف النبي يتضمن فهما معينا للتجربة النبوية فهذا السؤال يصدر عن اعتقاد مفاده أن النبي كان يمثل «مركزية دينية وسياسية» فاذا زالت هذه المركزية (موت النبي صلى الله عليه وسلم) وجب تعويضها، ومن هنا يجد هذا السؤال مبرره.

بالاضافة الى أن الحلول المقترحة في «الاجتماع» لم تكن واحدة. فالمهاجرون قالوا «منا الأمراء ومنكم الوزراء» وضمير المخاطب يعود دون شك على الأنصار الذين كان موقفهم بأن تكون الإمارة فيهم لفضلهم في نصرة النبي واحتضان المهاجرين في ساعة العسرة. ثم بلور موقفهم النهائي سعد بن معاذ بأن قال «منا أمير ومنكم أمير»، وهو اقتراح يتضمن ميلا الى قيام قيادة جماعية.

ان ما نستنتجه من هذه الآراء المتباينة من مسألة الخلافة أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يتمثلوا بما فيه الكفاية «البعد الجماعي» للتجربة النبوية. ورغم جدة التجربة وتميزها نوعيا فان شخص النبي ومكانته في قلوب أصحابه، بالاضافة الى «بساطة التجربة(9) وسرعة الأحداث والتحولات، كل ذلك جعل الصحابة لا يدركون حقيقة التحول الشامل في حياتهم، وفي حياة الانسانية، هذا التحول الذي دشنه محمد صلى الله عليه وسلم.

وكما تخفي الممارسة السياسية كل ما هو سياسي فان الانتماء الى الجماعة وعيشها مفهوما مجسدا أخفى عن أفرادها البعد الجماعي.

وعلى هذا الأساس نخلص الى نتيجة هامة، وهي تحديد بداية الانحدار في المشروع الثقافي الاسلامي، وقد دأبت الدراسات التقليدية على اعتبار الفتنة الكبرى بداية انحراف المشروع وانحداره.

**ونحن خلافا لذلك لا نعتبر الفتنة الكبرى وما صاحبها من تشتت المسلمين السياسي ثم الفكري سوى نتيجة، والمنطلق والبداية هو «حادثة السقيفة».**

وان نعالج «التجربة النبوية» من زاوية الشكل السياسي للسلطة فيها فاننا نطلق على حادث السقيفة تسمية «انقلاب السقيفة» وهذه التسمية لا تتضمن موقفا مذهبيا، وانما هو ايمان «بالجامعية» كشكل اجتماعي وسياسي راق يتحقق فيه «المفهوم المتكامل للانسان» وحادثة السقيفة تعد انقلابا على هذا المنحى الجماعي الذي غرسه النبي وقد نستعين في هذا المجال «بالقراءة الشيعية» دون تبني خلفيتها المذهبية، والاستعانة بها باعتبارها موقفا تاريخيا نقديا.

ان عودة المطلق القبلي لا تنحصر فقط في العلاقة التي حكمت القوى المتقابلة في السقيفة (وهي العصبة القبلية). فوقوع الاجتماع في السقيفة نفسها يبرز فيه بجلاء هذا المطلق، اذ السقيفة هي مقر اجتماع أحد القبائل العربية في المدينة.

وكان من المنطقي أن يحدث الاجتماع في المسجد وبحضور كل المسلمين، لا أن تحدث المسألة بطريقة مفاجئة وبغياب عناصر لها كلمتها، كانت منشغلة بعملية دفن النبي صلى الله عليه وسلم. بالاضافة الى أن السقيفة - كما يشير الاستاذ محمد عابد الجابري «لا تاريخ لها»، قبل الحادثة.

**ان «حادثة السقيفة» من هذه الزاوية ومن زاوية النتائج التي ترتبت عنها تعد بداية عملية للقطع مع التجربة النبوية، وعودة «للمركزة» بمفهومها السابق، أي الذي حكم الحياة العربية قبل الاسلام، وكذلك التجارب الانسانية عامة.**

ولئن بقيت بعض ظلال التجربة النبوية في فترة تولي أبي بكر الخلافة، فانه مع عمر تدعمت «المركزة» من خلال عقلنة الحياة السياسية والاجتماعية بقيام بعض «المؤسسات» كمؤسسة الحسبة، ومؤسسة الجيش، والدواوين... الخ.

والدراسات التقليدية ترى في الاجراءات التي قام بها عمر رضي الله عنه نقطة قوة أما نحن، واذا ما كنا أوفياء للنظرة التي طبقناها في فهم التجربة النبوية فان النظرة الى فترة عمر تتغير من الايجاب الى السلب، لأنها مثلت خطوة نحو تدعيم المركزة. وهذه الخطوة مثلت الأساس الذي اعتمده بنو أمية - بعد عمر - لتركيز خلافتهم.

اضافة الى أن «الشكل السياسي الممركز» يجعل الأطراف الايديولوجية تتصارع حول قطب يريد كل طرف افتكاكه فيتخلف بذلك الصراع ويصل مستوى من الدموية رهيبا. وهذا ما حكم الصراع بين الفرق الاسلامية في صراعها فيما بينها رغم عدم مغادرة هذا الصراع ارضية النص.

البقية ص 16

**روي أنه اجتمع متكلمان فقال احدهما : « هل لك في المناظرة ؟ فقال على شرائط : ألّا تغضب، ولا تعجب، ولا تشغب، ولا تحكم، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلا، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوّزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى ان تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف، وعلى أن كلّا منّا يبغي مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته ».**

# نقد منهجي لكتاب المقدمات النظرية

**الملاحظات :**

**أولا :** في خصوص تسمية الكتاب **نلاحظ حرصا شديدا على نسبة المقدمات النظرية** (المزمع تقديمها) الى جماعة معينة. وكأنما أريد لهذه الافكار أن تبقى ماركة مسجلة يمنع منعا باتا النسج على منوالها مالم يقع الانتساب الى هذه الجماعة. ان مؤلّفي الكتاب لا يشعرون أنّهم بهذه الطريقة يضعون حاجزانفسيا بينهم وبين القارىء الذي يتعين عليه ان هو قبل بتلك المقدمات وبما ينجر عنها بعد ذلك من الافكار والنظريات أن ينتسب آليا لتلك الجماعة انتسابا حزبيا لا ايديولوجيا وثقافيا. ولعل ذلك على كل حال داخل ضمن استراتيجية التعبئة التي لا يحق لأي كان أن ينكرها عليهم. وانما أنا أحبّذ أن يقال «المقدمات النظرية للفكر الاسلامي التقدمي . فالانتماء يجب أن يكون أوّلا للفكر أما التطبيق فلا توجد طريقة واحدة لذلك. وبهذه الكيفية يمكن أن يقبل القارىء على دراسة هذا النص وهو مطمئن البال لا يخشى من الاستقطاب الحزبي ولا يشعر بأي حرج عندما يعنّ لعقله ان يتقبل أي فكرة انسجم معها. وهو زيادة على ذلك لن يتردد فيما بعد في الدفاع عنها ومحاولة تعميقها واستغلالها الى أبعد الحدود.

انني مقتنع تماما أن تسمية الكتاب على هذا النحو ان هي الا نتيجة سلبية لا وعينا التاريخي الذي يترسب فيه واقع التجزئة والدويلات والطوائف. فالكل يريد أن يبني بيتا لوحده والحال أن المساحة الحضارية المحدودة زمنا وكيفا لم تعد تسمح الّا بمواجهة جماعية للتحديات الضخمة المطروحة (الارض المسلوبة النهضة التي لم تتم - التكنولوجيا التي تهرب من أمامنا بسرعة الضوء - التناقضات الطبقية الصارخة - الاستبداد بالامر الخ...).

**ثانيا :** الآن سأحول العدسة المكبرة الى نقطة أخرى وسأركزها على السؤال الاول : **لماذا الاسلام ؟** حتى نتعرف على تضاريسه بوضوح كاف وحت نضع مشروعية السؤال ذاتها على المحك ان ما يدفعني للبحث عن مدى مشروعية السؤال يتأتى من حيرة عابرة تنتاب القارىء عندما يصاب بنوع من الغباء العابر أيضا، فلا يستطيع أن يفهم صدور هذا السؤال من أناس ينتسبون الى الاسلام عقيدة وحضارة وثقافة فيضعون الاسلام نفسه موضع التساؤل.

ان هذه الحيرة الساذجة ترتفع بسرعة حال ما نعلم أن السؤال في الحقيقة والجواب عنه أيضا موجهان الى الفريق الآخر والى الطرف المقابل داخل نفس قطبنا الحضاري. وأقصد بذلك الشق العلماني واليساري الذي تشاركه المجموعة في «هموم الحداثة والمعاصرة» فالذي يؤرق المجموعة هو حرصهم على اضفاء مسحة من العلمية والعقلانية على المشروع النظري الذي يدعون اليه بحيث يتسع لكل الحساسيات الفكرية والسياسية في اطار برنامج عمل وطني موحّد ولذلك نجدهم يحشدون كل الادلة والحجج على ضرورة الاستناد الى الاسلام كمنطلق لهذا البرنامج الوطني ولعل أبرز حجة وقع الاستدلال بها وفي هذا الاتجاه هي في اعتبار الاسلام والتسليم له «كمعطى حضاري وضرورة مجتمعية لا يتم التغيير الشامل الا به ومن خلاله لأنّ في اسقاطه أو تهميشه قطعا مع التراث والمجتمع»

**ثالثا :** أما كيف نفهم الاسلام ؟ فاني أعتبره جوهر الموضوع ولاشك. وهو في الحقيقة سؤال له ماض وله تاريخ. وهو قديم قدم الاسلام نفسه وقد سار تقريبا على نسق واحد مع تاريخنا الحضاري والثقافي وشهد نفس مراحل التوتر ونفس مراحل الارتخاء. وقد بلغ ذروته في القرن الرابع هجري قمّة نشاط العقل في تراثنا الفكري ثم دخل في سبات عميق منذ ما يزيد عن ستة قرون ليصحو بعد ذلك يتثاقل على صيحة الغرب الذي استعاد وعيه وعقلانيته وليقف فاغرافاه وجيش بونابارت يدك أسوار مصر حاملا معه فريقا كاملا من العلماء والفنانين لتبدأ من هناك أول حلقات الشدّ والجذب مع فكر الثورة الفرنسية وانجازاتها ومع الفكر الغربي على نطاق أوسع بعد ذلك.

**واليوم أمام زحف المفاهيم الجديدة واكتساحها لكل الفضاءات تقريبا نجد أنفسنا في حيرة أمام مفهوم الديمقراطية والتعددية والاحزاب والبرلمان وحقوق المرأة والعمل الثقافي والمؤسساتية ففيما هرع البعض الى بلورة مواقف مستعجلة من كل هذا ودون الانتظار حتى تصبح من صميم وعينا الجمعي خيّرت هذه المجموعة أن تعالج المشكل من بدايته وذلك بطرح واعادة طرح السؤال القديم الجديد كيف نفهم الاسلام ؟** وأنا من حيث المبدإ أساندها تماما في اعادة طرحه لأن في طرحه بحث عن التأصيل لكل القضايا والحلول المعروضة علينا لأننا بطرحه نقضي تماما على ازدواجية الخطاب ونتخلص بصفة نهائية من تناقض القاع الايديولوجي مع السطح السياسي.

رابعا : ان التأمل في الكتاب يبرز خطأ منهجيا ارتكبته المجموعة في طريقة

عرضها لبعض القضايا على غاية قصوى من الاهمية **حيث أعطت الاولوية للشكل على المضمون** من ذلك تكرارهم للقاعدة الاعتزالية القديمة والتي كانت محصورة في علم أصول الدين وتريد المجموعة أن تشمل مجالي النظر والعمل (علم أصول الدين وعلم أصول الفقه). هذه القاعدة تقول : تقديم العقل على النقل كلّما بدأ تعارض بينهما لأن العقل في خدمة النقل...»

وكان أجدر للمجموعة لو قيل أن **العقل في واقع الامر لا يتعارض مع النقل وانما قد يتعارض مع بعض أفهام النقل وتفاسيره. لاني أعتبر أنه إذا ما احسن النظر في النقل ووضع في سياقه التاريخي وربط بمناط أحكامه فانه يستحيل على العقل عندئذ أن يتعارض معه. لأن النقل هو حكمة الاله والحكمة أرقى درجات العقل** «ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا» ونفس الملاحظة أوجهها لمؤلفي الكتاب من خلال مثال آخر وهو اطلاقهم «للفهم المقاصدي للنصوص» بصورة مقتضية جدّا لا تفي بالغرض المطلوب وانما بطريقة تثير مخاوف بقية الاسلاميين حيث يفهم من ذلك التضحية بمبادىء الاسلام وقواعده الشرعية وأحكامه التشريعية من أجل غايات نتفق فيها مع أغلب الاطراف ومن هنا يطرح السؤال ماذا يميزنا في هذه الحالة عن أولئك الناس وكل تلك المذاهب ؟ خاصة عندما يقرؤون العبارة التالية : انهم «يلحّون في رؤيتهم على الفصل.. بين المقاصد والاحكام» وممّا يزيد الطين بلة هو أن هذه المجموعة لم تكلف نفسها عناء الشرح العلمي لموضوع المقاصد. ممّا جعله يبدو غريبا عن علم أصول الفقه ولا يخضع الا للرغبات والاهواء فلو أنهم على الاقل مثلما قال الشيخ الطاهر بن عاشور : «لم نجد القواطع الا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية : حفظ الدّين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة» لو أنهم قالوا مثل الذي قال لهان الخطب ولتبدد الوهم ولزالت المخاوف. أما وأنهم تركوا المسألة غامضة فانه لا لوم على من يحتج عليهم بتلك المقولة المشهورة : «الغاية لا تبرر الوسيلة» ممّا يفتح الباب لجدل آخر لا يجدون له مخرجا الا اذا قالوا **ان الوسيلة اذا ضربت مقصدا أعلى من المقصد المرجو بها فانها تصبح عندئذ وسيلة باطلة أما اذا ظربت مقصدا أقل درج من المقصد المرجو بها فانه لا خير من ذلك اذا انعدمت الوسائل الاخرى النقية من الشوائب** مثل جوازُ شرب الخمر لمن أشرف على الهلاك من العطش يجد مشروبا طيبا يروي به عطشه. فهذه الوسيلة هنا ضربت مقصدا قريبا من مقاصد الشرع وهو حفظ العقل ولكنها حققت مقصدا آخر أكثر أهمية وهو حفظ النفس. والامثلة على ذلك كثيرة بل تجد لها ما يبررها حتى في النص «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم» .

**خلاصة القول أن عقل القارىء وشعوره سيتوجبان. مراعاة أكثر ويتطلبان كياسة وسياسة ولباقة وليس استعلاء وتقتيرا.** وأنا على ثقة من تفهم المجموعة لكل هذا حيث أنها وعدتنا باضفاء النسبية على خطابها وأعربت عن استعدادها لمراجعته كلما عجز عن تفسير ظاهرة أو فقد القدرة على التعبئة والاقناع.هذه مجمل ملاحظاتي المنهجية أما عن المشروع في حدّ ذاته كفكرة وكاجتهاد فانه جدير بكل تشجيع **ويحق للحركة الاسلامية كلها أن تدفع في تجاه تعميقه وتطويره.** لأنه بطبيعته يتجاوز كل الحدود الحزبية من حيث أنه اعادة لفتح باب الاجتهاد على مصراعيه بعيدا عن الترميم والترقيع والتلفيق وهو مشروع أمة بكاملها في مرحلة حاسمة من مراحل تشكل وعيها الحضاري۞

**مصدّق الجليدي**

بقية ص 14

## خـاتـمـة :

ان هذا المنحى الذي انتحيناه في النظر في التجربة النبوية قد يصدم البعض ويشوش على البعض الآخر «وضع الاطمئنان» و«حالة التوافق» وهذا ما عنيناه وما قصدنا اليه.

ولعل هذا المنحى يكون أنجع في كشف التسربات العلنية والخفية للسلطة في معناها الذي حددناه سابقا.

أما في مستوى كشف الاشكال العلنية، فاننا نؤكد أن العلاقات العمودية التي تشد «العائلة» «الحزب»، «الدولة»... الخ لا تكرس إلا اغتراب الانسان وانسحاقه وتشييئه ومن ثم ترسيخ سلبيته.

والتجربة النبوية «كواقع تاريخي متحقق» تمدنا «بالجماعية» باعتبارها تجاوزا لكل الأشكال الممركزة والمجال لا يسمح لتقديم مختلف أبعاد «الجماعية» وأساسها النظري باعتبارها أفقا تتطور نحوه قوى التقدم والتحرر.

ومن المفارقات ان الحركات الاسلامية لا تقف عند مفهوم الجماعة. **وبعبارة أخرى فانها تهتم بالصفة أي «الاسلامية» وتهمل الموصوف وهو «الجماعة». لذلك فاننا نجدها تؤكد على المنحى السلوكي الاخلاقي في حين أنّ هيكلتها تستبطن مفهوم «الحزب» ببعده الغربي فتسود داخلها العلاقات العمودية الصارمة.**

وهذا لا تختص به الحركات الاسلامية وانما تشترك معها فيه الأحزاب والتنظيمات السياسية الأخرى. لذلك فان المشاريع السياسية «الموعودة» التي تبشر الأحزاب والهيئات السياسية ليست - في نظرنا - إلا اعادة انتاج للعلاقات السلطوية السائدة وربما بأكثر فضاعة.

أما في المستوى الثاني، وهو التسرب الخفي للسلطة، فاننا نعني به خاصة البعد المعرفي الثقافي وما يظهر داخله من امتدادات للسلطة وللثقافة القهرية التي هي جزء منها.

والتسربات المشار اليها لا تأتينا من الحاضر فقط وانما أيضا من الماضي. لذلك تبرز ضرورة ربط علاقة واعية بتراثنا، فيصبح نملكه لا يملكنا. وذلك بفهمه من داخله وبأدواته. مع الاستعانة ببعض المقاربات المعاصرة وخاصة ما وصلت اليه الانتروبووجليا السياسية وما يمكن أن تمدنا به من وسائل قد تكون الأنجع في فهم تراثنا في خصوصيته بعد الفشل الذريع الذي منيت به بعض المحاولات التي تسلح أصحابها بمناهج ظنوها علمية (المادية التاريخية) فكانت نتائجها المتضمنة في مقدماتها هزيلة.

بالاضافة الى تأكيدنا على **الدراسة الآتية حتى تكون الدراسة الزمنية مشروعة**۞

## حول التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الاسلامية

**بقلم : محمد مراح**
جامعة الأمير عبد القادر الاسلامية
قسنطينة - الجزائر

قرأت يوما في مذكرات الأستاذ مالك بن نبي - رحمه الله - أنه قرأ أيام الشباب كتابا ضخما عن «التاريخ الاجتماعي للبشرية»، أحسست حينها بأهمية هذه المعلومة لسببين اثنين : الأول أذكره على عجل - وهو ذو صلة بصاحب المذكرات - أي ما أقدر من أثر ذاك النوع من الاطلاع في توجيه فكر الأستاذ مالك، اذ اتجه في مجمل دراساته وأبحاثه إلى بحث أساليب التغيير الاجتماعي انطلاقا من التجربة التاريخية للمجتمعات الاسلامية من جهة و«الواقع المنحط» لهذه المجتمعات من جهة أخرى كل ذلك انطلاقا من معطيات التوجيهات الاسلامية التي تمثل القواعد الضابطة لعملية التغيير الاجتماعي الخاصة بمجتمعات تشكلت - حضاريا ونفسيا - وفق تلك التوجيهات العقدية والقيمية الاسلامية.

أما السبب الثاني فهو الأهمية التي تكتسبها عملية رصد التاريخ الاجتماعي للمجتمعات الاسلامية.

أقول «المجتمعات الاسلامية» لا «المجتمع الاسلامي» لأن النظر قائم على أساس الواقع المتمثل في تعدد المجتمعات عبر التسلسل التاريخي الاسلامي أو حتى الحقبة الزمانية الواحدة، كل هذا في اطار ما يعرف تاريخيا بالحضارة الاسلامية أو تاريخ المجتمعات الاسلامية.

لهذا نرى من الضروري التأكيد على افراد «التاريخ الاجتماعي» للمجتمعات الاسلامية بالدرس والبحث والتقصي الدقيق والوقوف عند وصف المجتمعات الاسلامية - على امتداد التاريخ الاسلامي - أو النظم الاسلامية - التي نخص منها النظام الاجتماعي - ان هو إلا خطوة في انجاز المشروع المطلوب هو استقصاء الأنماط الاجتماعية وصلتها بالأنماط الاقتصادية التي كانت تعمل على ترجمة الوحي وما ينشأ عنهما في كل عصر من فهوم يطرحها الفكر الاسلامي نتيجة تفاعله مع النصوص المعصومة وانزالها على الواقع المعيش.

إن محاولات كشف تلك الانماط لها مقتضيات ولها نتائج، فمن مقتضياتها أن تتم في جو فكري بعيد عن عملية الاسقاط الايديولوجي التي يعمل أصحابها جاهدين على انزال الواقع التاريخي الاسلامي على مقولات ايديولوجيتهم المتبعة المتبناة مما يهيء الفرص الكثيرة لتسرب الحقائق أو تخلفها - ولنقل تحليفها - عمدا. والخروج بصورة مشوهة عن الواقع التاريخ الاسلامي. كل ذلك محاولات لاثبات قدرة الفكر التغريبي على تحليل وتقويم التجربة التاريخية لمجتمع بأي وبأي مقياس الخضوع لمقولات وتقويمات ذلك الفكر لأنه بطبيعته عاجز عن ادراك المنطق الداخلي لذاك الرصيد التاريخي الضخم، فضلا عن فهمه وتحليله، التحليل المنطلق من العوامل الفاعلة بحسم في صنعه، والعامل العقيدي أقوى تلك العوامل بلا ريب.

بينما كشف وتصنيف الأنماط المعيشية من اجتماعية / اقتصادية وفق عقلية اسلامية [تعني بالاسلامية النظرة الشمولية التي تأخذ الواقع التاريخي الاسلامي برمته مع ترتيب الأولوية وأهمية العوامل المؤثرة في تبلوره والعامل العقيدي على رأسها طبعا].

سوف تفضي بنا هذه العملية الى ازالة التراب عن تجربة تاريخية ضخمة لها خصوصيتها ولها فرادتها تختلف عن النماذج التاريخية التي عاشها الغرب، والتي حاول منظروا الماركسية سحبها على غيره من تجارب المجتمعات غير الغربية.

كما أن من نتائج هذه العملية أننا سنقف على نماذج من البنى الاجتماعية والاقتصادية وما يتبعها من علائق انسانية متميزة لو قدر لها أن تستمر وفق سنن التطور الطبيعي داخل الأرضية الحضارية التي نشأت فيها لانتهت الى نموذج حضاري متطور ومتميز في ذات الان - سواء كان ذلك بمقياس التطور المادي الطبيعي أو بمقياس القيم الانسانية الخالدة .

هذا الموضوع سيكشف عن فداحة الجريمة الاستعمارية الغربية (وهي هنا العامل الخارجي) التي عملت جاهدة على تحطيم ذاك النسق من النظم والبنى الاجتماعية والاقتصادية باستخدام مختلف وسائل العنف والتدمير وخاصة أن الأرضية النفسية والفكرية للعالم الاسلامي قد ساعدت على ذلك الى أبعد حد.

بذلك تتضح مهمة انشاء نموذج مجتمعي متميز في بناه الاقتصادية والاجتماعية المحكومة بقيم انسانية رفيعة ورسم خطة تنموية تعتمد التسيير الذاتي - بمفهومه الشمولي لا المصطلحي الاقتصادي فحسب - مما يعمل على تحقيق تمييز حضاري يحسن أصحابه الأخذ من «الآخر» في وضع يتوفرون فيه على «ميكانيزمات» وقدرات حية وفاعلة في عملية الاخضاع لمقتضيات «الذات الحضارية» ۞

قسيمة الاشتراك
21•15

الإسم : ----------
اللقب : ----------
العنوان : ----------
----------

■ الحساب البريدي الجاري 1777.86
■ الحساب البنكي بالبنك التونسي 01.318.540-9

| | |
|---|---|
| عادي | 10 د. تونسي |
| تشجيعي | 15د. تونسي |
| للمؤسسات | 50د. تونسي |
| شرفي | دون حدود |
| المغرب العربي | $ 25 |
| المشرق العربي | $ 35 |
| أوروبا | $ 40 |
| باقي العالم | $ 50 |

# الكلمة شراع

## مفهوم التجديد

لماذا مصطلح التجديد ؟

المتابع للأدبيات التي تعرضت وعالجت جوانب من تجديد الفكر الاسلامي يلاحظ استعمالها للعديد من المصطلحات للتدليل على معنى أومقصد واحد. استعملت النهوض للتأكيد على حالة الاستفاقة التي عقبت مرحلة جمود واسترخاء امتدت طويلا. لهذا أطلق على زمن الطهطاوي وصولا الى رشيد رضا والكواكبي مصطلح النهضة أملا في أن تكون ملاحظات مجددي هذه المرحلة ومراجعاتهم مقدمات لاحداث تحول نوعي في فكر الامة ونظرتها لذاتها وعلاقاتها بالمحيط الدولي الجديد الذي تأسس بمعزل عنها. لكن ونظرا الى أن هذه المقدمات - على أهميتها وحيويتها - لم تؤد الى نتائجها المرجوة. فلم يحصل التراكم المعرفي الميز لكل نهضة حقيقية، ولم يقع التخلص من رواسب عقلية الانحطاط التي بقيت فاعلة ضمن النسيج التحتي للتفكير العام والنخبوي. وهو ما يفسر مظاهر التراجع السريع الذي انتابت بالخصوص الفكر الاسلامي على أيدي الفاعليات الدينية وخاصة بقيادة الحركات الاسلامية وقد تزامن ذلك مع غلبة النزعة التوفيقية على «الفكر النهضوي» من جهة، واحتداد الهيمنة الاستعمارية المباشرة من جهة أخرى التي نتج عنها انهيار سريع للخلافة العثمانية (رمز الوحدة السياسية الاسلامية في تلك المرحلة) والاختراق الواسع للأبنية الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتنا التقليدية التي لم تكن مهيئة لاستيعاب غزو وتحولات من هذا القبيل طبيعة وحجما. لهذا يستحسن في هذا البحث تجنب استعمال مصطلح «النهوض» أو«النهضة» بعد الاجهاض الذي تعرضت له اهم محاولة جدية في تاريخنا المعاصر. اجهاض تسببت فيه عوامل ذاتية تعلقت بمنهجية الطرح الذي اعتمد، وأيضا عوامل موضوعية سياسية واقتصادية استوجبت في أحيان كثيرة العودة الى أسلحة فكرية تراثية والى اعتماد استراتيجية اثبات الذات عبر الاحتماء بالقديم ورفض كل ما له صبغة التجديد، حتى لو صدر هذا التجديد عن شخصيات وطنية مخلصة. لكن عدم استعمال مصطلح «النهضة» بشكل محوري في هذا البحث، لا يمنع من القول بأن أدبيات «حركة النهضة» في عمومها تبقى رصيدا هاما لكل مجهود تجديدي. بل نذهب أكثر من ذلك ونعتقد أن تجديد الفكر الاسلامي اليوم لن يتحقق ويثمر ويتجنب التكرار الا اذا أعاد الاعتبار للمجهودات النظرية التي أنجزها رموز النهضة مع وضعها في سياقها التاريخي وقراءتها قراءة نقدية . فالتجديد المعاصر هو استمرار بالضرورة للفكر النهضوي حتى لو كان مغايرا له في المنهج وفي الاطار التاريخي.

«الاصلاح» مصطلح آخر كثير الاستعمال في هذا السياق للتدليل على جملة من المحاولات استهدفت معالجة العطب الذي أصاب آلة التفكير عندنا ليشمل ايضا مقومات عديدة لوجودنا المجتمعي (الدولة، الهياكل الاجتماعية، مناهج التربية، القيم المهيمنة والقيم الكامنة....). ولا يخفى الجدل الذي تغذيه أطراف عديدة من حين لآخر حول هذا المصطلح. والأسباب عديدة من بينها.

- توحي كلمة «الاصلاح» بمنهجية هادئة تعتمد ادخال جملة من التعديلات في التفكير أو في الأجهزة دون بلوغ أصور التصور وأساس البناء. وبما أن التجديد المطلوب عليه أن يتوغل حتى يقوم بمراجعات جذرية تعيد تأسيس فكرنا الاسلامي شكلا ومضمونا، وتحول دون الوقوف في أنصاف الطرق وهو ما حصل سابقا وساعد على اجهاض المسار وتضخيم المخاطر، يذهب البعض الى التأكيد على وجود نوع من التعارض بين الاصلاح والتجديد الذي هو أقرب الى «المغامرة الثورية» منه الى «المسحة الاصلاحية». وبالرغم من أنه من الصعب منهجيا الاقرار كليا بهذه الوجهة في التحليل، نظرا لوجود نسبة من التجديد في كل محاولة اصلاحية فالاصلاح مخالفة للقديم وتصدي له وتجاوز لقسم منه، وهو ما جعل كل ثورة لها جوانبها ومراحلها الاصلاحية. الا أنه من الأفضل عدم استعماله كمصطلح محوري تجاوزا لجدل قد يعرقل البحث ولا يتقدم به.

- السبب الثاني الداعي للتحفظ لا يقل وجاهة - وان كان هو بدوره لا يخلو من مطاعن. فالاصلاح الديني كان مرحلة أساسية من مراحل التطور الغربي الذي انطلق مع القرن الخامس عشر ان مجهودات لوثر والحركة البروتستانتية كانت مقدمة ضرورية لعصر الانوار الاوروبي حيث امتدت العقلانية لتكتسح تدريجيا كل مجالات الفكر والحياة في الغرب. والتي على أساس نتائجها قامت اللحظة الغربية المعاصرة بكل مكاسبها وكوارثها، بكل انجازاتها ومآزقها. لهذا كل حديث عن الاصلاح الديني يرى فيه البعض تقيدا بمراحل التطور الأوروبي، وهو ما من شأنه أن يوحي بأن الاصلاح الديني سيكون مرحلة نحو عقلانية وضعية لا تقر الا بالعقل كمرجعية مطلقة. وهي مخاوف ليست واهية تماما، لأن بعض التجارب الفردية أو الجماعية انتهت الى مآزق شبيهة، حيث لم ترفي المداخل الاسلامية سوى تبريرات لمواقف فلسفية وايديولوجية ذات منطلقات أو أهداف معادية للفكر الديني عموما وتعمل على اسقاطه نظريا وعمليا في مرحلة ثانية. وتشهد على هذا حصيلة جوانب من فكرنا العربي الحديث الذي تهاون في علاقته بالاسلام كدين وثقافة وتراث فانتهى بأصحابه الى عزلة قاتلة. الا أن الاكتفاء بهذا الاعتراض لا يصمد من وجهين على الاقل :

- ليس هناك ترابط آلي وحتمي بين الاصلاح الديني والفكر الديني. ان التجربة الاروبية لم تتكرر حتى داخل النسق الغربي نفسه في محاوره الأخرى كالتجربة الامريكية مثلا أو امريكا اللاتينية، الاتحاد السوفييتي (رغم المحاولة المتعسفة للماركسية)، بل حتى أوروبا الشرقية عاشت تحولات متميزة. وكلما انتقلنا الى فضاءات حضارية وثقافية مغايرة كاليابان مثلا اتخذ الاصلاح العقائدي مسارات أخرى وأدى الى ضفاف مختلفة دعمت القيم الدينية عندما تجددت رموزها وتغلبت على تحولات التاريخ.

- الاصلاح الديني ليس شيئا طارئا على الاسلام ولا هو بدعة وضلالة، انه جزء لا يتجزء من الرسالة الدينية. والا كيف نفسر

تعاقب الرسل وفق منهجية واحدة : احتفاظ وتجاوز. فكل نبي أو رسول هو وريث لسابقه ومتجاوز له. وكل اضافة هي مغايرة وكل مغايرة تعديل في الأصل واصلاح اقتضته مسايرة التاريخ واستيعاب التحولات وتحقيق لمصالح متجددة وبئات متباينة ولعل من أسباب اخفاق سيدنا نوح في مهمته هو مخاطبته لأجيال متعاقبة بخطاب واحدا.

وما قيل عن الاصلاح يمكن سحبه على مصطلح التنوير كتوجه ملازم لنوعية من الاصلاح الديني. قد يكون التعبير سجاليا ومشحونا بنوع من المزايدات الايديولوجية والسياسية بحكم أن الكلمة المقابلة والمناقضة لها ذات ظلال سلبية على جميع الأصعدة. لكن التنوير اذا اعتبرناه تحكيما للعقل في فهم أسرار الحياة الوجود، ونظرنا اليه كحالة من حالات تحرر الذات اتحادها مع نفسها بعيدا عن الاغتراب بأشكاله ومستوياته المختلفة، فان التنوير يبقى بعدا من أبعاد تجديد الفكر الديني لأن هذا التجديد لا بد أن يفتح افاقا أمام المسلم وينقله من حالة المقلد التابع الى حالة الفاعل والصانع وصاحب الاختيار.

وتراودنا في نفس السياق عبارة «التحديث» التي دخلت القاموس واستعملت كرديف للتجديد، وهي عبارة يصعب الدفاع عنها والاطمئنان اليها نظرا للرصيد الواسع من اللبس الذي تحيلنا اليه، فالتحديث هو نوع من أنواع التنميط أي التكيف مع نمط مهيمن أو يسعى للهيمنة، هو ادخال اليات ومقاييس في فضاء ثقافي وتصور للوجود والانسان حتى يفقد مغايرته ويتماهى بالحداثة. وأية حداثة ؟ فالعلوم الاجتماعية اثبتت أن الحداثة حداثات. وهو ما يفرض تحديد ماهية الحداثة المقصودة قبل استعمال مصطلح التحديث وحتى لا تخرج الامة من تبعية الى تبعية قد تكون اثارها أشد. فمقاييس الحق والخير والحبس والعمال والحرية والعدل ليست واحدة لدى كل الشعوب رغم الاقرار بوجود تقاطعات وقواسم مشتركة بحكم وحدة الخلق والانسان. لكن اختلاط الطبيعي بالثقافة وانفطار الانسان على التعدد جعل طبيعته تتخذ تعبيرات مختلفة باختلاف المشرب الثقافي والجغرافي ونوعية الطموح والتحدي.

سنعتمد مصطلحا استعمله الرسول ﷺ عندما تعرض الى مستقبل الأمة والدين. كان يعلم أن الوحي الذي نقله والتجربة النموذجية التي جسدها والدفعة الحضارية التي أحدثها في القرن السابع وانطلاقا من أعماق الصحراء، سيتخطفها التاريخ وتتفاوت الاجيال في فهمها وتقديرها وادراك أعماقها ومقاصدها، لهذا توجه الى أجيال الامة جميعها واضعا لها سنة اذا تخلت عنها ضيعت الدين وفقدت وحدتها وظلت طريقها... «ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينه». وبذلك اتضحت حكمة ختم النبوة وفهمت الكيفية التي يحفظ بها الخلود للرسالة داخل التاريخ.

- «ان الله يبعث»، فالتجديد هنا يكتسي صبغة من القداسة من حيث الأهمية والوجوب. أليس هو في النهاية استمرارا للنبوة ذاتها باعتبارها تنزيل للقيم على الواقع المعاش وتحقيق مناط الأحكام. لهذا اعتبر «العلماء ورثة الانبياء»، لا لأمانتهم في النقل وانما أيضا لممارستهم الاجتهاد، أخطر مهمة مركزية قام بها كل رسول في قومه وعصر.

- «يبعث» تأكيد لاراداة الله. وارادة الله تتجسد في قانون ينظم الظواهر والحركات العفوية سواء في الطبيعة أو في التاريخ. وهذا يعني أن التجديد ليس مسألة عرضية أو اختيارية تخضع لرغبات الافراد يسمحون به أحيانا ويغلقون أبوابه أحيانا أخرى. انه نوع من الحتمية التاريخية تتجاوز الارادة الذاتية وتفرضها الحاجة ومصالح الناس. وحتى ان امتنع المختصون عن التجديد أو تهاونوا فيه مارسه بقية الناس على سجيتهم وبطرائقهم حتى يتمكنوا من تحقيق استمراريتهم الاجتماعية والثقافية.

- «على رأس كل مائة سنة»، ليس المقصود هنا أن التجديد مقترن ومقيد بفترة زمنية محددة. أي يجب انتظار حلول قرن للقيام بهذا الواجب. ان الرقم المذكور قد يكون تقديريا لكن الاكيد أن التجديد ممارسة يومية لسد الفجوات المسحدثة بين المعتقد والمُعاش ويسمى الاصوليون هذا النوع من التجديد «اجتهادا في المذهب». لكن بعد مرحلة تاريخية تتواتر خلالها التراكمات لتحدث في النهاية تحولات نوعية في البنية الاجتماعية وفي التفكير والمناهج وفي التحديات وهو ما يستوجب حينئذ تجديدا أكثر جذرية وصفوه بالاجتهاد المطلق. وهو نمط متميز في التجديد يبلغ اقصاه مع دورة تاريخية أو حضارية قدرها الحديث بمائة سنة كمقياس زمني عام ونسبي لهذه الدورات والتحولات.

- اختلف المفسرون في تحديد المقصود بـ «مَنْ» الواردة في الحديث. والمشهود عند الجمهور أنها مخصصة للمفرد، لكن الحافظ الذهبي ذهب الى أنها للجمع. وبما أننا «لا يمكن عزل تاريخ الفكر عن التاريخ الاجتماعي» كما قال اركون، فان التجديد فيالآن نفسه مسؤولية فردية ومسؤولية جماعية. يمارسها المختصون من مختلف مواقعهم كفعاليات وأصحاب مبادرات حرة جزئية أو كلية وتمارسه أيضا الجماعات والامة بأكملها من خلال مؤسساتها السياسية والتشريعية والاعلامية والاجتماعية. ورغم أهمية الرأي الحر الصادر من هذا الرمز أو ذاك أو حتى من هذا المواطن أو المواطنة بقطع النظر عن بقية الالقاب. فان هذا العصر هو عصر الاجتهاد الجماعي نظرا لتشعب قضاياه وتعدد اختصاصاته وتكامل أبعاده وانتهاء عهد الجامع لعلوم زمانه. فالتجديد اذا لم يعد مغامرة فردية أو تشخيصا للشرع في قمم مرجعية، وانما هو محصلة لمعارف ومبادرات واراء واحكام مبثوثة في كامل الجسم السياسي والاجتماعي وهي غير قابلة للتحول الى رأي عام أو تشريع ملزم ومنظم لجانب من جوانب الحياة العامة الا من خلال خوض صراعات داخل المؤسسات تعكس بدورها مصالح متباينة وموازين قوى متفاوتة...

- «من يجدد لها (للأمة) دينها». ان التجديد ليس رياضة فكرية مجنحة بدون غاية أو مقصد. ولا هو جهد يبذله البعض لتبرير سياسة نظام فاقد للشرعية الشعبية والايديولوجية . انه تجديد متجه الى الأمة ومرتبط بوجودها ومعاناتها ومستجيب لمصالحها وطموحاتها ومجيب عن قاضياها وتحدياتها. الاجتهاد هو تجديد للأمة من خلال تجديد دينها. لأن الفصل بين الدين والامة محاولة عابثة لا تخدم الدين ولا تخدم الامة. الدين هو الذي يعاش من خلال قراءة جماعية أو فردية له. والانبياء لم تكن مهمتهم الانزواء في مكان لتصحيح ما طرأ من تحريف على الرسالات السابقة وانما يبذل اقصى الجهد للانخراط في حياة الناس بكل تفاصيلها

ليعيد الربط العضوي بين الدين والتدين أي بين النظرية والممارسة. وهكذا يصبح التجديد صراعا اجتماعي وايديولوجي في ضوء أولويات واضحة، وانحيازا للأمة في قضاياها العامة، وانحيازا لغالبية الامة حسب نوعية تناقضاتها الداخلية، ربما أيضا انحياز لاحدى تياراتها الفكرية والسياسية حتى لو كانت افليّة مادامت تهدف الحرية والعقلنة والعدل

بعد ان دعا الرسول ﷺ الى ممارسة تجديد الدين واعتبره فريضة مستمرة لا يصح بعد ذلك أن ترتفع اصوات مذعورة متساءلة ومستنكرة : هل الدين فكر وضعي حتى يصاب القدم ويحتاج الى من يجدده ؟ انما الاجدى ان نكف عن طرق باب مفتوح ونحول السؤال الى الصيغة التالية : ما مفهوم التجديد وما هي مضامينه ومجالاته الاكثر استراتيجية وحيوية ؟

يتبيّن من خلال ما تقدم أن مشروعية التجديد جزء من مشروعية الدين كما يمكن أيضا وضع الملاح التالية لهذا التجديد.

□ هو تجديد له بعدان متداخلان لا ينفصلان. جزء يتعلق بالتصورات السائدة والثقافة الاسلامية المهيمنة، وجزء مرتبط به وملازم له يتوجه الى الممارسة اليومية للمسلم للارتقاء بها الى مستوى التغيير الشامل والحقيقي والعميق. وهذا يعني أن التجديد المطلوب يجب أن ينطلق من الواقع الاجتماعي الحي، أي متابعة مظاهر التدين السائدة وتحليل أبعادها لاعادة تشكيلها في اتجاهات أكثر بناءة. وهو ما يقتض استفادة قصوى من الدرسات الاجتماعية وربطها بالتاريخي والتراث الحي والفاعل. ان لا يكفي هنا معرفة الحكم الشرعي، وانما تكتمل الصورة ويتحقق التغيير بمعرفة علمية للواقع باعتباره المقصود بدرجة أولى. قال بن القيم : «يلزم الفقيه ان يعرف الواجب والواقع ليحسن تطبيق الواجب على الواقع» وحتى يفهم الكلام على أصله، نحدث تعديلا بسيطا ولكنه هاما على قولة تلميذ ابن تيمية فنقدم الواقع على الواجب، لأن معرفة الواجب تتحدد في ضوء معرفة الواقع وبهذا يصبح التجديد الاسلامي هو بحثا ميدانيا عن صيغ نظرية وعملية تجعل من تأملات وتوجيهات القرآن والرسول فاعلة بوعي وموجهة للسلوك الفردي والجماعي نحو الحرية والتقدم والمساواة والاستقلال، أي الغاء الفجوة القائمة من المعتقد والممارسة، وتحجيم مساحة الازدواجية والانفصام بين القيم المورثة والمرحلة التاريخية المعاشة.

□ والتجديد في بعد اخر هو عودة الى النصوص الاسلامية ولكن من مداخل مختلفة، أي في ضوء حاجيات المجتمعات الحديثة ومكتسبات العصر ومصالح الامة وحقوق الافراد. وأي تعارض منهجي بين هذين القطبين في مستوى الفهم والمعالجة يجب أن يجسم لصالح القطب الثاني حتى لا تتعمق الفجوة من جديد بين جهتي الارسال والتلقي.

ويكون التعارض في هذه الحالة وليد أسباب متعددة تتعلق بالموضوع أو بالنص

ـ قد يكون ناتجا عن تقدير مخطىء للمصلحة المقصودة التي نهدف الى تحقيقها وهو ما يستوجب مزيدا من تفحص وتدقيق ما المقصود «بحاجيات المجتمعات الحديثة» أو «مكتسبات العصر» و«مصالح الامة» و«حقوق الافراد».. فاذا تأكد لدينا عقلا أن مانتهينا اليه ضرورة من ضرورات النهوض والتقدم وتحقيق المصالح وجب الاستناد عليه في فهمنا للنصوص التي بين أيدينا.

ـ وقد يكون التعارض وليد فهم موروث للنص يجب تجاوزه، أو ادراك جزئي له يجب مراجعته والحاقه بتصور أشمل، أو اعتقاد بأن النص الوارد هو الأصل بينما قد يقود البحث الى أنه فرع من أصل اخر أو قد يكون الحكم الوارد مرتبطا بظروف وملابسات مغايرة للتي نعالجها.

□ تجديد هيكلي يتجاوز الجزء نحو الكل، ويطمح الى ربط الفروع بأصولها. لأن مجرد تعديل موقف سياسي أو اجتماعي مع الحفاظ على القاعدة النظرية السابقة من شأنه أن يخلق حالة نشاز في التفكير ويوقع أصحابه في تناقضات قاسية.

وقد اعتقد الكثيرون أن تجديد الفكر الاسلامي هو أساسا تجديد للفتيا خاصة في التشريعات ذات الصلة بالحكم والاقتصاد باعتبارهما أشد المجالات هشاشة وفقرا في الفكر السياسي والاجتماعي عند المسلمين. وهو توجه فرضه الواقع المشحون بمظاهر الاستبداد والتفاوت الطبقي. وان كانت الجهود النظرية المبذولة حتى الآن غالبا ما اتسمت بالسطحية والتعميم.

لكن هل بالامكان منطقيا الحديث مثلا عن بلورة مفهوم للديمقراطية السياسية ضمن النسق الاسلامي دون القيام بمراجعات عميقة لجملة من المفاهيم الاساسية ذات الصلة المباشرة وغير المباشرة بالصورة التي نحملها عن الدولة والنظام السياسي كمفهوم السلطة ومصادر مشروعيتها، وطبيعة علاقتها بالديني والثقافي، ونوعية صلاتها بالمجتمع ومجمل العلاقات والمؤسسات التي تربط وتحكم علاقات الافراد والجماعات بالدولة... ؟

وعندما يقع التأمل في كل هذه الجوانب والمفاهيم سنجد أنها تاريخيا كانت وليدة رؤى أشمل تتعلق بالوجود والمعرفة والانسان كما تشكلت خلال القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الرسالة في ضوء فهم النصوص واحتياجات التجربة التاريخية للامة. لهذا لا يمكن فصل الفتيا عن أصولها المعرفية، كما لا يعقل فصل التشريعي عن العقائدي نظرًا لوحدة البناء والمنظومة. فالتجديد هنا لا يقف عند حدود الموقف السياسي الظرفي وانما يتعداه الى عملية أكثر جدية وأعمق أثرا هي ما يسميه البعض بالتأصيل. والتجديد لا يبلغ مرحلة التأصيل الا اذا أعاد تفكيك الاصول الاولى للمسألة وتابع تشكلها التاريخي ومراحل نموها وتطورها وصولا الى الفضاء المعرفي المعاصر.

ان الديمقراطية السياسية لم تولد في فراغ ولا هي مجرد شكل من أشكال الحكم. انما هي نتاج ثقافة وافراز لتاريخ. واذا سلّمنا بمشروعية الاستفادة من تجارب الآخرين في اطار الجدلية بين الحضارات، فذلك لا يعني جواز اللجوء الى نوع من التراقيع الفكرية التي تجعل الانسان غير صانع لافعاله ولا مستقل في تفكيره وارادته ثمّ تطالبه بأن يكون حرّا في اختياره السياسي، مسؤولا عن تنظيم المجتمع محاسبا للدولة !!

صلاح الدين الجورشي

## اللاهوت التحرر

# حوار مع الأب فرنسوا هوتار

لقد كثر الحديث عن « لاهوت التحرر » (Théologie de la libération) الذي أصبح في السنوات الأخيرة أحد الاهتمامات الرئيسية لمؤسسة الكنيسة، نتج ذلك من تحول مركز ثقل المسيحية من المركز - الاطار المرجعي (الغرب / الفاتيكان) الى الأطراف - الاطار المستهلك (امريكا اللاتينية مثلا).

ثم ان نهاية عهد الاستئثار بالمعرفة الاهوتية التي مارسه ودافع عنه الغرب / الفاتيكان منذ قرون ادّى الى اعادة تحديد دور المركز وتغيير ملامحه، بعبارة اخرى انها الاستعادة الاجتماعية للمعارف اللاهوتية من طرف اقطار العالم الثالث (التي اصبحت في نفس الوقت منتجة ومبادلة للمعرفة).

لا يمثل لاهوت التحرر هاجسا لمؤسسة الكنيسة وحدها فهو كذلك لدى الأنظمة الكليانية والأقليات المستحوذة على وسائل الانتاج. محور هذا اللاهوت تحرر الانسان وبناء وعي المستضعفين « غائبي التاريخ » حسب عبارة الأب غ. غوتيرّاز أحد رواد هذا التيّار.

□ أجرى الحوار : ماجد الحمزاوي

**- متى ظهر لاهوت التحرر وكيف تطور ؟**

* من الناحية التاريخية ظهر لاهوت التحرر وتطور بصفة أساسية في أمريكا اللاتينية إلا أنه ليس مقصورا على تلك المنطقة من العالم بل هو موجود ايضا في جنوب افريقيا وفي امريكا الشمالية ضمن السود.

في امريكا اللاتينية ظهر هذا التيار في وضع خاص جدا يتميز بتطور رأسمال جشع مرتبط - بالرأسمال الأجنبي (الخمسينات والستينات). هذا الرأسمال الاجنبي يمد سيطرته على الاقتصاد اللاتيني سواء في الميدان الصناعي أو في الميدان الزراعي ويتزامن مع ظهور الدكتاتوريات العسكرية التي خلفت أنظمة « شعبية ».

وهذا الأمر نتيجة منطقية للرأسمالية التابعة كما يعبر عنه في امريكا اللاتينية. فمنطق الدكتاتورية يتطور ضمن خطاب يطمئن المستثمرين الأجانب بتقديم ضمانات وإقرار نوع من الاستقرار الاجتماعي بعرقلة أي تحرك شعبي.

إلى جانب هذا تطورت حركات الكفاح المسلح خصوصا بعد انتصار التقدميين في كوبا، حيث تطورت حركات شعبية ليس انطلاقا من كوبا ولكن متأثرة نسبيا بهذه التجربة التي تقوم أساسا على فكرة تغيير العلاقات الاجتماعية السائدة.

في هذا الظرف نشأ تفكير لاهوتي جديد على أيدي لاهوتيين محترفين اللذين غالبا ما تكونوا في اوربا (مثلا G. Gutterez و Clodovis Boff من جامعة لوفان ببلجيكا، Léonardo- Boff في المانيا...).

هؤلاء اللاهوتيين كانوا بصلة مع تجديد ديني أوروبي تولّد عنه المجمع الفاتيكاني الثاني (Le concile du Vatican II). غير أنهم لم ينحصروا في اطار لاهوت اكاديمي بل بالعكس اندمجوا في المجتمع وبصفة خاصة في الأوساط المسيحية الشعبية. وقد تم ذلك عن طريق ممارسات جديدة ربما نجمت عنها اختيارات ثورية من الناحية السياسية، وهي ممارسات تعبر بوضوح عن وعي بالتناقضات بين الطبقات الاجتماعية المختلفة خصوصا مع استقرار

◄◄

◄◄

الدكتاتوريات العسكرية وما رافقتهما من بروز ايديولوجية الأمن القومي.

بداية من الستينات بدأت ادبيات لاهوت التحرر تظهر وحظيت بالقبول في ندوة الاساقفة اللاتينيين المنعقدة بمدلين في كولومبيا سنة 1968 والتي كان هدفها تطبيق تعليمات فاتيكان الثاني واذن أصبح لاهوت التحرر امرا رسميا ضمن الكنيسة.

أما في جنوب افريقيا فقد نشأ لاهوت التحرر في الأوساط البروتستنتية وعرف بالاهوت الأسود هنا وفي امريكا الشمالية هذا اللاهوت كان في البداية متمحورا حول الاشكالية الثقافية تعبيرا عن الفوارق بين السود والبيض.

في مرحلة ثانية أدرك بعض اللاهوتيين كـ Coén (الولايات المتحدة) أهمية الظاهرة الطبقية الشيء الذي قاده الى تحليل وتصور لاهوتي مشابه لما هو موجود بأمريكا اللاتينية مع الاحتفاظ بخصوصية الثقافة.

**- يعتبر مصطلح التحرر مصطلحا أساسيا في هذا اللاهوت، فماذا يقصد منه وأيّ معنى يعطى له ؟**

* بادىء ذي بدء المصطلح مصطلح اجتماعي بمعنى أنه يطرح مشكل التنمية في العالم الثالث ليس كهوة تفصل البلدان المتخلفة عن المتطورة بل كقضية تحرر من هياكل الظلم والطغيان وإذن ينطلق من الفعل ضمن الطبقات السفلى ومنها الشعوب المستضعفة التي عليها أن تسلك مسارا تحرريا يقودها الى التحرر من هياكل الاضطهاد المبنية على نظام اقتصادي غير عادل بما ينجر عنه من الناحيتين السياسية والثقافية.

من جهة اخرى المصطلح تعبير عن تفكير لاهوتي معين، فهجرة بني اسرائيل من مصر الى فلسطين كما وردت في « العهد القديم » (L'ancien testament) تقرأ كعملية تحرر من العبودية، وكذلك « العهد الجديد » (Nouveau testament) نجد افقا تحرريا واضحا، واذن فهناك اعادة قراءة للانجيل متصلة بالتاريخ البشري، فالتاريخ المعاصر هو تاريخ شعوب تسعى الى التحرر..

والخلاصة نرى من ناحية ان هناك قبولا كاملا لعملية التحرر كمسار اجتماعي ثقافي واقتصادي سياسي، ومن ناحية اخرى نجد قراءة لاهوتية لهذا المسار تعطيه معنى عميقا يربطه بالمسيح والخلاص وبناء مملكة الرب التي ليست خارج التاريخ بل ضمن التاريخ نفسه.

**- نحن نعرف ان الكنيسة الرسمية تعتبر الفوارق بين الفقراء والأغنياء مسألة الاهية، فالله وضع هذه الفوارق ليمكن الاغنياء من الخلاص عن طريق الجود والصدقة ويمكن الفقراء من الخلاص عن طريق الصبر على ابتلاء الله لهم.**

**السؤال ما هو مكان الفقراء ضمن لاهوت التحرر ؟ وما يقصد بـ « الاختيار الأفضلي للفقراء » ؟**

* واضح أن لاهوت التحرر منحاز من الناحية الاجتماعية اذ يؤكد بجلاء موقفه بقراءة للواقع الاجتماعي من منظور الفقراء والمضطهدين وإذن الانطلاق من تعليل اجتماعي يتوافق مع مصالح المضطهدين.

حاليا هناك نقاش حاد حول نعت « الأفضلي » لأن الاختيار في الحقيقة هو لصالح الفقراء، ولكن إذا قلنا « اختيار افضلي » فهذا يعني ان نذكر مرتين نفس المعنى لأن أي اختيار يكون بالضرورة اختيارا تفضيليا أو أننا نضيف النعت لافراغ المعنى الحقيقي للاختيار، وهو ما تدعو له الكنيسة الرسمية المضادة للاهوت التحرر التي تذكّر ان المسألة مسألة اختيار وبالتالي فالاغنياء ليسوا مقصيين عن الخلاص.

الحقيقة انه لا أحد يقصي الأغنياء عن الخلاص. لكننا حين نقرأ الانجيل نجد ان خلاصهم لا يتحقق الا اذا اعتنقوا المسيحية ولا يتم الا بتوزيع ما يملكون من ممتلكاتهم على الفقراء.

فالقول « بالاختيار الأفضلي » - وهو ما يصرّ الفاتيكان عليه - هو قول غامض لذلك يفضل لاهوت التحرر القول « باختيار لصالح الفقراء. وبالتالي فالقرءتان الاجتماعيتان مختلفتان فبالنسبة للاهوت التحرر تتبنى القراءة على تحليل طبقي اي أنها ترى التناقضات داخل الهيكلة الطبقية في حين تفضل الكنيسة الرسمية استعمال مصطلح التنضيد الاجتماعي Strates - sociales - وبالتالي الدعوة للتعاون بين الطبقات من اجل الصالح العام. وذلك لأنها كقراءة لا تقوم على تحليل يكشف عن التناقضات الموضوعية الموجودة بين الطبقات.

واضح اذن ان لاهوت التحرر ينطلق من قراءة الواقع الملموس قراءة من منظور الفقراء والمضطهدين تطرح نفسها كعملية تحرر، بمعنى اخر هي قراءة تقوم على مفهوم الصراع الطبقي بكل ما يعنيه من الناحية ethique وبالتالي تتعارض بمعنى من المعاني مع المذهب الاجتماعي التقليدي للكنيسة.

**- حاليا يتكوّن لاهوت التحرر من عدة تيارات :**

**- تيار يستعمل طرق التحليل الاجتماعي والماركسية منها بالخصوص مثل (... Hugo Assman, Enrique Dussel)**

**- تيار يحدّد موضوع دراسته في Christologie مثل Jean - Sobrino السلفادوري) * والـ ecclésiologie مثل (البرازيلي Léonardo-Boff).**

**ما هي الخيارات المشتركة التي تربط بين هذه التيارات ؟ هل التعدد عائق أمام الوحدة اللاهوتية والعملية أم هو ثراء وخصوصية لدى هذا اللاهوت ؟**

* إن الذي يشكل أساس الوحدة هو بالذات لاهوت أسميه ذو سياق تاريخي - Une théologie Contextuelle - بمعنى أنه يأخذ بعين الاعتبار الظرف الاجتماعي الذي يوجد فيه.

فمثلا Hugo - Assman ركز على التحليل الماركسي اكثر من غيره نظرا لتكوينه في هذا الميدان في حين نجد Gustano Gutiérrez و Léonardo Boff رغم دعم تكوّنها من الناحية الماركسية فإنهما أدركا بطريقة حدسية أن المنهج الماركسي هو أقوم الطرق لتحليل الأوضاع الاجتماعية المعاصرة.

ان اساس الوحدة يتشكل من خلال لاهوت ذو سياق تاريخي أي لاهوت لا ينطلق

◄◄

من المجرّد وإنما من قراءة لاهوتية للواقع لذلك يتعارض مع لاهوت أكاديمي وجدالي ينطلق من مفاهيم متعددة ليطبقها على الواقع، وإذن هناك تحوّل في المنهج (من الواقع الى اللاهوت بدلا من اللاهوت الى الواقع).

أما الاختلافات ضمن لاهوت التحرر فهي على مستوى التحليل، فالمناهج المختلفة تنجم عن الاختلاف في التكوين فـ Sobrino مثلا تخصص اكثر في Christologie و Léonardo-Boff في ecclésiologie نظرا لتكونيهما الخاص في هذا الميدان ومصلحتهم الخاصة.

**الآب فرنسوا هوتار (F. Houtart) راهب واستاذ علم الاجتماع بالجامعة الكاثولكية بلوفان Louvain (بلجيكا) التي تخرج منها العديد من لاهوتيي التحرر (أمثال غوتيراز وكلودوفيس بوف والشهيد كاميلو توريس). قام بعديد الأبحاث حول علم الاجتماع الديني في امريكا واسيا وله اكثر من عشرين مؤلفا ترجم بعضها الى اكثر من عشر لغات.**

**درّس الآب هوتار في عديد الجامعات الأوروبية والامريكية والاسيوية وهو يدير الان « مركز ابحاث علم الاجتماع الديني» بجامعة لوفان. عرف بالتزامه بقضايا التحرر**

غير أن هذه الوحدة وهذا الاختلاف ناجما عن ان لاهوت التحرر يغطي ميادين واسعة جدّا. وسيقع قريبا اصدار موسوعة في ساوبولو (البرازيل) تتألف من اربعين مجلّد، حيث تقاسم مفكّروا لاهوت التحرر الحقول المختلفة : « La pensée éthique » « christologie » «ecclésiologie » «... الخ.

وهذا عملٌ غير ممكن بالنسبة لفرد واحد، واذن فالتعدد صالح ومفيد جدّا إذا وقع الحفاظ على الأساس الذي يوحّد الجميع. واعتقد ان الاختلافات ستزيد حدة في المستقبل نظرا لاختلاف الظروف.

ففي امريكا الوسطى مثلا الظرف هو ظرف كفاح مسلح، بينما في البرازيل هناك انتعاش لتجربة ديمقراطية.. لذلك سنرى اختلافا في ردود الفعل من تعاليم الفاتيكان بين المثالين المذكورين.. فلا هوتيو امريكا الوسطى سيكون ردّهم اعنف من L. Boff و G. Guttiérrez اللذين سيقللان من التعارض مع الكنيسة الرسمية، لأن المسألة بالنسبة للاهوتيين في السلفادور مثلا هي مسألة حياة او موت على العكس مما هو في البرازيل. وستنجر عن ذلك اختلافات اعمق في الخيارات السياسية قد تؤثر في تعاملهم اللاهوتي باعتبار الطابع الجدلي للعلاقة بين الواقع واللاهوت، وإذن فبالامكان ان يشهد جزء من لاهوت التحرر عودة الى الكنيسة الرسمية خصوصا ان البابا قال : « إذا لم يوجد هذا الجزء فلا بدّ من خلقه » بينما سيزداد التعارض مع الاجزاء الأخرى التي عبر تأكيد وفائها للنضال الشعبي القائم حاليا ستكرّس استحالة قبولها لخيارات الكنيسة الرومانية.

**- المواضيع المناضلة لدى المجموعات الكنيسية القاعدية لتوعية « الغائبين عن التاريخ » هي : إعادة قراءة الانجيل انطلاقا من الواقع، الهجرة، الايمان والممارسة... هذه القراءة للمواضيع المذكورة هل هي مأوّلة بطريقة حرفية تتجاوز التاريخ أم ضمن البعد الاجتماعي التاريخي ؟**

* إن المجموعات الكنيسية القاعدية موجودة بكثرة في امريكا اللاتينية وهي مضطهدة في بعض البلدان ككلومبيا مثلا. لقد بدأت هذه المجموعات كمجموعات محلية خارجة عن سلطة المركز وهي ناتجة عن انفجار سكاني، في قارة كبيرة مع نقص في انتداب الرهان، مما مكّن بعض اللائكيين (مؤمنون من خارج الكنيسة) من تحمل بعض المسؤوليات. هذا الأمر ادّى الى شيء غير منتظر من طرف الكنيسة الرسمية، متمثلا في ظهور عناصر من الشعب حملت على عاتقها مهمة تجديد الفكر الديني.

من جهة وجدت خلايا لاعادة قراءة الانجيل التي سرعان ما جعلت المؤمنين يشعرون أنهم يعيشون ظروفا غير محتملة وبالتالي عليهم ان يتحملوا مسؤولية التغيير بتطابق مع عقيدتهم المسيحية. وقد تم هذا من خلال تحليل حدسي يفتقد العمق من الناحية الفكرية كما يفتقد حدا ادنى من المنهجية.

في صورة حركات سياسية كما هو الحال في نيكارغوا، هناك لقاء بين الحركات واعضاء المجموعات الكنيسية القاعدية لأن هؤلاء الأخيرين يرون في تلك الحركات التحقيق السياسي لما يعتبرونه مطابقا لعقيدتهم اي بناء مجتمع عادل.

فمن خلال تحوّل في الحقل الديني وصلت « الـ م. ك. ق. » الى وعي اجتماعي سياسي جديد وهو أمر لم يكن ليتحقق دون تدخل خارجي في هذا المسار (وجود اباء من اروبا وأمريكا اللاتينية شجعوا هذا المسار).

من جهة اخرى ظهرت فرق دينية انطلاقا من قراءة لا تاريخية وتفسير اصولي للانجيل. واذن ففي بعض المجموعات القاعدية ذات الاتجاه الأصولي هناك خطر الوقوع في الاقتصارية.

غير ان التيار الأساسي هو التيار الديني « ذو سياق تاريخي » (contextuel). وبالطبع فهناك تفاعل بين المجموعات القاعدية ولاهوت التحرر لأن هذه الأخيرة انطلقت اساسا من تجربة القواعد وكوّنت في الان نفسه المشرفين عليها.

**- في جولته الأخيرة بأمريكا اللاتينية (ماي 1988) جدّد البابا نقده للاهوت التحرر لأنها تحمل في نظره خطر « الانحراف » ولو أن لديها الان « قيم ايجابية ».**

**ماذا يقصد بـ « الانحراف » وبـ « القيم الايجابية » ؟**

* « القيم الايجابية » هي الاهتمام بالفقراء اي وجود تيار انجيلي متأصل فيهم. أما « الانحراف » فيتمثل في نظر البابا ميادين عديدة :

★ أولا : استعمال تحليل له نوع من

العلاقة بالماركسية وكما يقول الكاردينال راتسنجر : « عندما ننطلق من التحليل الماركسي نصل الى الالحاد ». وهذا الكلام نوع من المطابقة بين أمرين مختلفين : استخدام طريقة تحليل مستوحاة من العلوم الاجتماعية وفلسفة ملحدة، وهذا الأمر لا يعني سوى الخلط الكامل الذي يقع فيه أمثال راتسنجر.

★ ثانيا : قراءة اجتماعية لها نوع من القرابة مع الصراع الطبقي، وهو امر تراه الكنيسة الرسمية مرفوضا لأن المسيحية تدعو الى المحبة بين البشر.

من جديد يتضح أنها قراءة باطلة لمفهوم الصراع الطبقي لأنها تقدمه كصراع بين الأفراد وتربطه بالحسد والحقد والعنف.

والجدير بالتوضيح أنه وإن وجد في البيرو حركة ماوية متطرفة تعتبر أن الصراع الطبقي هو العنف بالضرورة وبالتالي فالعنف ضروري لتغيير المجتمع، فإن هذه الفكرة مرفوضة من قبل كثير من الحركات وخاصة من قبل لاهوت التحرر.

★ ثالثا : المشكلة مع السلطة الكنيسية انها تعتبر اللاهوت « ذو سياق تاريخي » لاهوتا سينتهي بالضرورة الى تحليل الكنيسة كمؤسسة والدور الذي تلعبه في المجتمع. والحقيقة أن كل لاهوت تسانده الكنيسة الرسمية هو لاهوت لا تاريخي بما في ذلك مذهبه الاجتماعي الذي هو غير قابل للنقد. هذا اللاهوت لا يتحدد إلا من خلال نفوذ الكنيسة فإذا نشأ لاهوت اخر يكون حتما خطرا على ذلك النفوذ وعلى تصور الكنيسة ومبادئها.

وهذه هي عين المشكلة

**- من بين الانتقادات الموجهة الى لاهوت التحرر : استعماله للمصطلحات والمناهج الماركسية.**

**إلى أي مدى يشوش استعمال ادوات التحليل الماركسية الاطار اللاهوتي وبالتالي يصبح عائقا أمام تطوره واستقلاله المرجعي ؟**

**هل إن ادوات التحليل الماركسية هي وحدها القادرة على تحديد خيوط رئيسية من اجل مجتمع افضل ؟**

* لقد كان استعمال التحليل الماركسي وبالتحديد في الميدان الاقتصادي الاجتماعي اساسا لتطور جزء من لاهوت التحرر، ليس من ناحية دغمائية ولكن اخذا بالاعتبار الممارسة العملية اي ما الذي يساعدنا اكثر من غيره على فهم وشرح البنى الاجتماعية الظالمة التي تحيا في اطارها ؟

شكل التحليل الماركسي انقلابا في العلوم الاجتماعية وأعتبره مكسبا بشرط الا نشوهه والا نضعه في المطلق باتخاذه « دغما » (dogme) يحدد ميادين البحث مادمنا نملك به الجواب عن كل شيء. في هذا المنظور لا تحطم الاداة الماركسية للتحليل لاهوت التحرر الذي هو استقرائي (inductive) وإنما منهجا لاهوتيا استنباطيا (déductive).

إذن بالنسبة للاهوت التحرر لا تعتبر اداة التحليل طوقا حديديا أو قيدا بل وجها من وجوه البقاء بصلة مستمرة مع الواقع. وفي حالة الماركسية ليس هناك قفط أداة تحليل وإنما مشروع سياسي واقتصادي أيضا. ولكن هل الماركسية هي التحليل الوحيد الصالح لتأسيس مشروع جديد ؟ بالنسبة لي أرد بالايجاب.

أعتقد أنه ضمن مجمل التحاليل التي تخص المجتمع ككل والمتوفرة لدينا، التحليل الماركسي هو الصالح ولو أنه يتضمن بعض النقائص مثلا ماركس لم يطور كثيرا كل ما يخص الثقافة والدين والايديولوجيا.. إذن لا زال هناك حقول كاملة للتطوير. وإذن لا يعني هذا اهمال مدارس التحليل الاجتماعي والاقتصادي الأخرى قادرة على العطاء إذا ما أدرجت. في اطار نظرة شمولية.

إذا نظرنا الى الماركسية كمشروع سياسي، بالنسبة لي شخصيا، وفي الحالة الراهنة من تطور البشرية أعتقد أنه توجد في الاتجاه الاشتراكي امكانية بناء مجتمعات تؤسس علاقات اجتماعية من نوع اخر.

ولكن هذا لا يعني شكلا محددا او نموذجا اشتراكيا بعينه سواء كان صينيا او كوبيا او سوفياتيا.. فكل مجتمع عليه ان يجرب ويستشرف الصيغة المطابقة له اكثر من غيرها. وهذا ما يفسر رد فعل لاهوت التحرر تجاه الاحزاب الشيوعية التقليدية المحلية التي كانت دغمائية وموالية للسوفياتيين، حيث تقارب لاهوت التحرر من الاتجاهات الماركسية المجدّدة في امريكا اللاتينية ومن الجبهة الوطنية الديمقراطية في الفليبين (الحزب الشيوعي الفليبيني تحالف في فترة ما مع الدكتاتور ماركوس).

اعتقد ان لاهوت التحرر كان دوما واعيا ان عليه الا يتماثل مع اي تيار سياسي مهما كان اذا اراد ان يستمر ويتطور وهذا لا يمنعه من ان يعبر عن تعطفه او تضامنه مع هذا التيار او ذاك.

**- امريكا اللاتينية لا تحتكر لاهوت التحرر، فهناك عديد من الحركات المماثلة في العالم الثالث وحتى في امريكا الشمالية (اللاهوت الأسود).**

**هل هناك تبادل أو روابط بين مختلف هذه التيارات الدينية التحررية ؟**

* هناك منظمة تأسست في مكتبي (لوفن - ببلجيكا) سنة 1976 وتحت اسم « مؤتمر لاهوتيين العالم الثالث » بمشاركة رجال دين بروتستانتيين وهي تجتمع دوريا كل سنة.

وقد نشرت هذه المنظمة بعض الادبيات وهي تملك مجلة تصدر في سريلانكا واسمها : إيت ووت (EAT-WOT) أي الجمعية المسكونية للاهوتين العام الثالث.

**- ما هي افاق الحوار والتعاون بين الأديان من ناحية وبين لاهوت التحرر والتيارات الدينية التقدمية الغير مسيحية من ناحية اخرى وفي اي اطار ؟.**

* هناك اتصالات مثلا في مجال السلم هناك المؤتمر الدولي لأديان السلام يلتقي فيه المسيحيون على اختلاف اصنافهم والمسلمون والبوذيون... ولكن المشاركين يمثلون حساسيات تقليدية وقد قمت بتحقيق في نيروبي قدمت فيه اسئلة للمشاركين تبين لي بعدها انه لا يمكن انتظار اي شيء من هذه الناحية.

حسب معرفتي، الأوساط المسيحية لا تعرف محاورين ممكنين سواء مسلمين أو بوذيين... واعتقد انه من المهم جدا ان تأتي المبادرة من الاسلاميين التقدميين. لقد حاولت بنفسي ان اتصل مع بوذيين تقدميين فيتناميين ولكن حصولهم على التأشيرة صعب. لا يوجد شيء في هذا المجال الان بحيث ان اي مبادرة تبدو لي مهمة جدا ولكن الاتصال منعدم الان وهذا يفتح المجال للمبادرة من جانب أو من اخر

# مجلة «15 / 21» الطموحات والانجاز

لطفي حجّي

لم يشهد العالم الاسلامي في مراحله التاريخية الحديثة بروز محاولات عديدة لتجديد الفكر الاسلامي من داخله بل عرف تجارب محدودة منها ما اتخذ طابعا فرديا ومنها ما عبر عن ارائه التجديدية بأشكال جماعية تمحورت عبر حلاقات علمية وكتب ومجلات نظرية. وقد كانت مجلة العروة الوثقى رائدة هذه الدعوات الاصلاحية اذ حققت انتشارا واسعا بلغ صداه أطرافا عديدة من العالم الاسلامي.

تلت هذه المحاولة، محاولة جريئة أخرى قام بها أحد تلامذة الامام محمد عبده وهو الاستاذ رشيد رضا الذي أصدر مجلة المنار.

لكن بذور هذين المجلتين لم تثمر في «الأرض المسلحة» اذ بغيابهما لم تبرز مجلات تحديدية أخرى يكون لها الصدى الاسلامي الواسعة الذي حققته مجلتا العروة الوثقى والمنار، عدى بعض المحاولات القطرية المحدودة التي نشرت في الأقاليم الاسلامية واحتجبت في فترة زمنية قصيرة أمام عديد الصعوبات الادارية والمضايقات الفكرية.

كان الفاصل الزمني بين هذه المحالاوت وبين التجارب المعاصرة كبيرا، اذ انتظرت النخبة الاسلامية طويلا لتبرز مجلة تجديدية أخرى اتخذت من العناوين «المسلم المعاصر». والعنوان يوحي في ذاته بالرغبة التجديدية التي تجسدت في تفجير نقاش حاد حول ضرورة ازالة الصدإ عن الفكر الاسلامي الذي ركن لفترة طويلة الى الاجترار والفقر المعرفي فطرحت المجلة مواضيع كانت «محرمة» على الفكر الاسلامي من قبل، وتميزت بنقاشها حول المواقع الاجتماعية والانتماءات السياسية للمسلم المعاصر وحاولت عبر حوار متواصل القيام بتأصيل نظري لهذه الانتماءات هل هي يمين أم يسار وهل يجوز استعمال هذين المصطلحين عند حديثنا عن الاسلام، ألا يعتبر هذا التمييز بين اليمين واليسار في الاسلام تجزيئا له وحرقا لوحدة المسلمين ؟ فكان نقاشا حديثا أثرت المجلة من خلاله في العديد من أفراد «النخبة الاسلامية التونسية». لكن المجلة لم تواصل مسارها بنفس البريق الذي انطلقت به وأصبحت تدور داخل حصون الفكر الاسلامي السائد.

بعد ذلك برزت مجلة تونسية اسلامية المنطلق تجديدية الأهداف سميت «15-21» - كما جاء في عنوانها الفرعي - «مجلة للفكر الاسلامي المستقبلي» وقد ولدت هذه المجلة بعد صراع فكري عسير حكم الساحة الاسلامية في تونس في نهاية السبعينات كان طرفاه المحافظة والتجديد[1].

وقد صدرت المجلة في ظرف افتقر فيه الفضاء الثقافي التونسي الى مجلات فكرية مستقلة ذات توجه ثقافي اسلامي. اذ كانت المجلات الفكرية ترد معظمها من المشرق العربي (الفكر العربي المعاصر - الفكر العربي - دراسات عربية - المستقبل العربي).

أرادت المجلة أن تشق طريقا متميزا عما هو سائد فكان تميزها الأول على مستوى عنوانها فالساحة الفكرية العربية لم تشهد بروز عناوين ايحائية ذات بعد دلالي رحب كـ «15-21» فجل المجلات أخذت توجها عروبيا في عناوينها. المجلات المذكورة آنفا ويفسر ذلك ببروزها بعد هزيمة 67 فهي تحاول رد الاعتبار «للفكر المهزوم» والتأكيد على الهوية القومية. أو توجها إسلاميا حصر نفسه في حدود ضيقة (الوعي الاسلامي - المنار الاسلامي - المختار الاسلامي - الدعوة - الامة). فكانت أغلب العناوين توجه المحتوى وتعطي صورة قبلية عنه

أما «15-21» فلم يكن بيانا ايديولوجيا أو لفظا تنبئيا بقدر ما كان فضاءا رحبا - 15 من جهة و21 من جهة أخرى فجاء هذا العنوان الرحب وغير المحدد من قبل ليعبر عن طموح في الانفتاح والتأصيل قُبر وعن حوار بين حضارتين بدأنا مع رفاعة الطهطاوي وتعثر، فكان العنوان دعوة لاستكمال ما بدأه رواد النهضة والمسلمون الأوائل - 15 - وحثا على البحث والتنقيب والاستفادة من تجارب الشعوب الأخرى - 21 - بعيدا عن الهيمنة الايديولوجية والافكار القبلية.

وبرغم ضخامة مشروعها فان المجلة انطلقت بامكانيات ميزتها عن سائر المجلات الأخرى اذ التف حولها مجموعة من الشباب الطموح والمؤمن بالمشروع ليشكل نواتها الأولى فكانت المجلة منبرا للحوار والكتابة في نفس الوقت «تتغذى من جسمها» فمثلت بذلك أنموذجا متميزا.

## المجلة والطموح :

بدت أهداف المجلة في افتتاحية العدد الأول واضحة لا لبس فيها وحصرها مديرها د. احميدة النيفر في أربعة أهداف كبرى :

1 - مواصلة تجديد الفكر الديني الذي كان رجال كعبدة والكواكبي واقبال من وجوهه البارزة عبر قراءة جديدة للتراث تجدد فهمنا للانسان وتصوراته.

2 - اقامة فهم غير متشنج مع الغرب لا يعتمد الانزواء ولا الانبهار كذلك وإنما يسعى الى فهم التيارات العديدة التي تشق الحضارة الغربية.

3 - الرد على احدى التحديات الكبرى المطروحة على الانسان المسلم وهو هل يستطيع المسلم أن يتصالح مع عصره بتحليه بالعلمية في تحاليله والنسبية في تفكيره[2] .

يبدو طموح المجلة رغم ضخامته مشروعا اذ هو يجمع أهم الاشكاليات الفكرية التي طرحها رواد النهضة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وبقي الفكر العربي المعاصر يحوم حولها دون أن يصوغ اشكاليات جديدة أو يقدم أجوبة مختلفة عما قدمه الرواد. وقد طمحت «المجلة» الى تقديم أجوبة لعلها تكون مختلفة عما قدم.

حاولت 15-21 ان تحتل المنزلة بين المنزلتين بين المجلات الثقافية الفكرية والمجلات السياسية الموجهة فحرصت

على تقديم مادة ثقافية بعيدة عن الأدلجة الضيقة في ساحة فكرية من خصائصها الفراغ الثقافي والأدلجة العمياء. فاستطاعت نشر مواضيع متميزة من خلال ملفاتها العديدة ذات العناوين المغرية، ووثائقها الشهرية التي اكتست ابعادا تحليلة معمقة (الحقيقة والتاريخ والوحي، أزمة الفكر التنموي، ايديولوجيا، الحركات الاسلامية، الاخلاق والسياسة.. الخ) وكذلك عبر عديد الحوارات مع بعض الرموز الفكرية في الوطن العربي (حسن حنفي - محمد عابد الجابري - محمد أركون... الخ). فهل استطاعت المجلة بتنوع مواضيعها واختلاف رؤى كتابها أن تمحور كل ما نشرت ضمن طموحاتها الكبرى؟ وهل حققت البعض من طموحها ضمن الاعداد التسعة عشر (19) السابقة أم أن ما لم يقطع من المسافة المحددة في العدد الأول أطول بكثير مما قطع؟

للاجابة على هذين السؤالين وغيرها لم نعمد الى تناول المواضيع مجزأة وبيان ما يتطابق فيها مع طموح المحلية وما يتناقض بل سعينا الى ضبط جدول للاجابة عن هذين السؤالين، لن يجد القارىء دراسة تفصيلية لأهم المواضيع وبيان ما يتطابق فيها مع طموح المحلية وما يتناقض لأن ذلك يجعل المقال يطول نا وهو ما لا يسمح به المقام. بل سيجد القارىء قراءة في التوجه العام للمجلة انطلاقا من محاورها الكبرى التي ضبطناها في جدول ورسمين بيانيين سنعتمدها كمرتكز في هذه المحاولة التقييمية.

جدول رقم 1 : توزيع المواضيع حسب الاختصاص (19 عدد)

| المقالات | منوّعات | تراث | أدب | فكر إسلامي | سياسة | إقتصاد | دراسات متفرقة | الفكر الغربي و الحضارة الغربية | المجموع |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| العدد | 15 | 27 | 25 | 76 | 15 | 5 | 61 | 4 | 228 |
| النسبة المئاوية٪ | 6.5 | 12 | 11 | 33 | 7 | 2 | 27 | 1.5 | 100٪ |

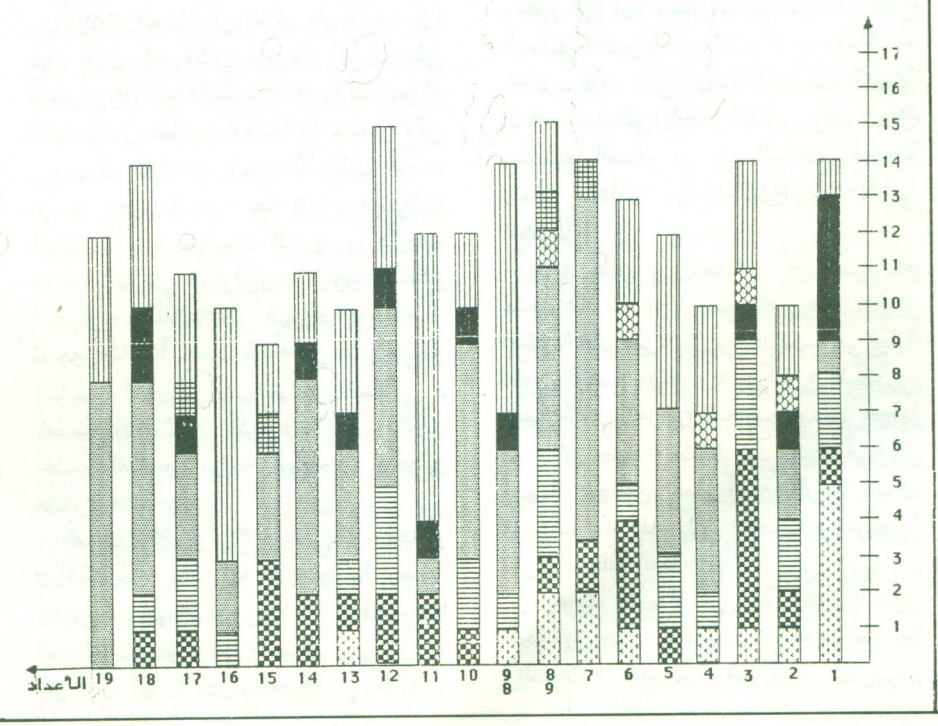
## المواضيع من التعميم الى التخصص

من خلال الرسوم البيانية يبدو جليا أن المجلة ضخمت بعض المواضيع - الفكر الاسلامي والدراسات المتفرقة - على حساب مواضيع أخرى لها من الأهمية ما يتماشى وأهداف المجلة، ولن نعيد قراءة الجدول فهو صورة ناطقة بذاتها ولكن نريد أن نشير الى بعض المواضيع التي أهملتها المجلة ونردف ذلك ببعض الاقتراحات التي نراها تساهم في إحداث نقلة نوعية في «عشريتها» الثانية وتبتعد عن الاجترار والتعميم. فما هي المسائل التي أهملتها المجلة.

لم تركز المجلة على القضايا التراثية بكل عمق رغم أن الهدف الثاني كما حدده احميدة النيفر هو العزم على قراءة جديدة للتراث فالفكر الاسلامي التقدمي كرافد من روافد الفكر العربي يجد نفسه محكوما بثنائية الاصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد على حد تعبير حسن حنفي وهذه الثنائية تفرض نفسها لأن الاسلام الذي ينطلق منه هذا الفكر كان وليد الماضي وتشكل في فضاء مغاير للذي نعيشه اليوم فلا حديث عن الاسلام بدون محاولة اقحامه ضمن الفضاء المعاصر (النظري والمعيشي) حتى يتحقق البعد التاريخي للدين الذي تغافلت عنه الأطراف الاسلامية الأخرى ومن هذا المنطلق كان على المجلة أن تركز ضمن اهتمامها بالتراث على :

**1** - التركيز على الرموز والمدارس التي قدمت فهما تقدميا في لحظتها التاريخية طبعا وكانت مخالفة للدين الرسمي فلماذا لم تهتم المجلة بالمعتزلة مثلا أو بالقرامطة واخوان الصفا ؟ لماذا لم تعرف ببعض الرموز المستنيرة كالعلاّف والقاضي عبد الجبار ومحاولاتهم الجادة في تعقيل المنقول وابن رشد في بطه بين الشريعة والفلسفة. ان اضطلاع مجلة **15-21** بهذا الدور له أهمية قصوى فهو يبرز ما يلي :

رسم رقم 2 : توزيع المواضيع حسب الاختصاص في كل عدد



أ - يساهم في ابراز الوجه البشع للسياسي الذي يسيطر على الثقافي / الايديولوجي وحاول أن يجعله تابعا أو يهمشه فيقضي عليه بالقتل والاعتقال وحرق الكتب.

ب - نعطي صورة عن رحابة التراث الاسلامي ونبين من خلاله القراءات الأخرى التي كانت تبرز وتتصارع أساسا مع التيار الرسمي والذي يسيطر الآن وبحكم أفكار ما اصطلح عليه بالاسلام الاحتجاجي الذي هو تيار أهل السنة والجماعة فتراثنا أعمق من أن يفرز تيارا واحدا يكتفي الناس بترديده **وتلقينه** لبعضهم البعض فيعم التقليد ويموت الابداع.

ج - تهيء **العقلية** الاسلامية السائدة - ومن خلال التراث دائما - الى قبول الرؤى الدينية الأخرى واعتبار أن الاختلاف ليس بدعة أتى بها «جماعة **15-21** - كما يروج - وانما هو متأصل في التراث وهو سنة الخلق اذ ﴿لولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة - الآية 251).

د - تؤكد على أنه ليس**هناك** فهم واحد للاسلام كما تتصور العقيدة التقليدية وانما هناك تصورات متعددة فالمدارس الكلامية التي أرست قواعد علم أصول الدين لم تكن مدرسة واحدة ولم تختلف في الفروع كما يروى وانما اختلفت في الأصول والعقيدة فتناقضت رؤاها حول صفات الله ودوره في سلوك الانسان وأفعاله وحول مسائل القضاء والقدر والامامة وغيرها من القضايا الأصولية، وهي قضايا جوهرية في الدين وليست فرعية.

هـ - تبين أهمية فئة العلماء والدور المزدوج الذي لعبته في تاريخنا لأنها هي التي تظفي الشرعية على الحكم، فالحكم في الاسلام يستند على هيمنة تشريعية قوامها العلماء والفقهاء لذلك عمل الحكام على جلب هذه الفئة الى صفهم حتى يعطوا لنظامهم السياسي الحد الأقصى من الاستقرار، ومن هذه العلاقة النفعية يمكن ابراز الفتاوي الجاهزة حسب القياس والمصالح والتي شكّلت الوعي الجمعي للمسلمين.

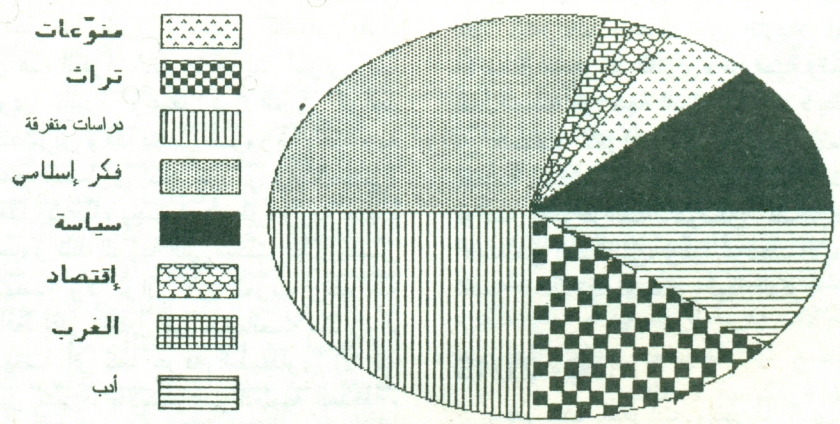
و - الاهتمام بالنصوص التراثية - كمادة خام - وتطويعها أكثر - شرحا وتعليقا - ولفت الأنظار اليها وهذا يتطلب بحثا تنقيبيا شاقا في بعض الأحيان، لكنه يعود بالفائدة على القائمين على المجلة لأنه يؤكد أن «الفكر الاسلامي المستقبلي / التقدمي» ليس «لقيطا» أو «بدعة طاغوتية» أو «عملا تخريبيا» أو «منبتا عن تربته» وانما هو فكر راسخ في القدم له رواده وله مؤلفاته وجذورها انها خطوة ضرورية نحو تأصيل هذا الفكر. واضفاء الشرعية التاريخية / التراثية عليه والتي نريد أن تسحبها منه بعض الأطراف التي تتحدث باسم هذه الشرعية.

وهذه الخطوات الضرورية من شأنها أن تخرج المجلة من التعميم الى التخصص اذ الى حد هذه الأعداد اكتفت المجلة بالتذكير بما هو سائد في الفكر الاسلامي التقليدي دون أن يتلو ذلك انجاز نظري يحدد ملامح الفكر المنتظر وهذا ما لحظه القراء وعبر عنه أحدهم : «التعميم لم يعد كافيا والتعامل مع العصر بحاجة الى صياغة جديدة - لذلك فان المطلوب من المجلة صياغة جديدة أكثر تحديدا للمواقف والأطروحات وتجنب الطرح المجرد الذي يميل الى المثالية[3].

فبقدر ما يبتعد الفكر الاسلامي التقدمي عن التجريد المفرط والتنسيق المنفر بقدر ما يحاول الالتصاق بقضايا المجتمع الحساسة فالخطاب العربي المعاصر غارق في الايديولوجيا، وان زمنه راكد شبه ميت لأنه ما يفتأ منذ قرن ونصف من الزمن يصوغ الأسئلة نفسها ويقدم عنها الأجوبة نفسها/[3]. فهل استطاعت المجلة الخروج من هذه الدائرية؟ ان الدارس لاعداد المجلة يلاحظ أنها لا تزال أسيرة لاشكاليات النهضة فهي لم تخرج عن قضايا التراث والتجديد، وأزمة الفكر الاسلامي والماركسية والاسلام، العروبة والاسلام وهي مواضيع بحث فيها منذ أواخر القرن الماضي وقتلت بحثا فما جدوى اعادة احيائها من جديد؟ ان تجديد الفكر ليس نقدا لفكر سابق فقط بل هو تجديد في المنهج والموضوعات أيضا، لذلك كان على المجلة ضرورة طرح مواضيع جديدة، كدراسة الهيمنة / السلطة (يمكن تناولها في بعدها التأصيلي النظري دون السقوط في المباشراتية) السلطة والمجتمع أي علاقة بينهما - كيف تساهم السلطة في افراغ المجتمع، ما هي التحولات التي حدثت في ذهنية التونسي وأنماطه السلوكية خلال السنوات الأخيرة بحكم الاحتكاك المباشر بالغرب (قنوات تلفزية / سفرات) الاستقالة الجماعية، واثرها على المشاريع التنموية / التحديثية للمجتمع التونسي أو العربي، والرياضة والموضة والجنس ما هي العوامل التي تخلقها؟ وما هي الحواجز التي تقيمها أمام مجتمع يسعى للنمو، للاكتشافات العلمية الحديثة وأثرها في توسيع الهيمنة الغربية.

بهذه الموضوعات وغيرها يمكن للمجلة

رسم رقم 1 : توزيع المواضيع حسب الاختصاص (19 عدد)



أن تخترق باب الدراسات الاستراتيجية - والتى تكاد تكون غائبة في المجلة - التي تأخذ بعين الاعتبار الفضاء الجغراسياسي للوطن العربي والتحولات الكبرى التي يعيشها العالم (الثورة ما فوق الالكترونية)[5] التطور والالات السمعية البصرية)، والتي تنعكس على تصورات الناس وطريقة عيشهم لأن الخط الذي اتخذته المجلة يتناول القضايا الفكرية في بعدها النظري وكأنها بعيدة عن هذه التحولات ودون اعطاء البعد المعيشي أو الجد في ما يستحقه من التحليل والدراسة وبمثل هذه الدراسات يمكن لمجلة 15-21 أن تؤسس الحلقات المفقودة في خطابها والتي تمثلت في النقاط التالية :

1 - غيبت المجلة تغييبا تاما الدراسات الاقتصادية فلم تخصص الا خمسة مقالات من جملة 226 مقالا، فكيف يعقل أن تهمل مجلة مستقبلية مثل هذا العامل وهي التي أشارت الى أهميته في صياغة التحالفات الدولية والاقليمية[6] السائدة في العالم.

2 - لم نعثر في المجلة على دراسات اجتماعية استكشافية، فالدراسات التحليلية للمجتمع العربي والتونسي كجزء منه مفقودة رغم ضرورتها في معرفة الأرضية التي يقف عليها أصحاب المشروع، سواء في أجزائها أو في ترابط هذه الاجزاء، وهي تمكن من استشراف مستقبل المجتمع وتقترح آفاق الخروج من المأزق.

3 - أهملت المجلة الدراسات السياسية في «بعدها الاستراتيجي»[7] وتأثير السياسة في المجتمع : في بناه وتوجهه تفاقم في المدة الأخيرة أكثر من أي فترة تاريخية مضت فالسياسي يوظف كل مؤسسات المجتمع لخدمة مشروعه وصياغة عقول الناس حسب التوجه الذي يرتئيه وهذا ما يبرز ضرورة التكثيف من هذه الدراسات حتى يتبين الحد الفاصل بين السياسة والمجتمع من جهة وتقوى مؤسسات المجتمع في مقابل المؤسسة السياسية التي احتكرت كل شيء لنفسها.

4 - حدد مدير المجلة كهدف من أهداف المجلة تعامل جديد مع الغرب لكنناالانكاد نعثر على أثر للغرب في تحاليل المجلة فقد خصصت أربعة مقالات منها اثنان لامست المسألة عن بعد ومقالين عن مفكرين غربيين وتناولهما لبعض القضايا (غرامشي وارثر كلستير) وهذه ثغرة اخرى لأن القرن 21 وهو الجزء الثاني من عنوان المجلة - هو قرن الحضارة الغربية بامتياز فهي الحضارة المهيمنة ماديا ونظريا وهي التي كونت فائضا انتاجيا ضخما وأسست ارثا معرفيا تتغذى منه أجيالها وهي التي جعلت من مفاهيمها مفاهيم عالمية اخترقت الثقافات الأخرى مرة بالقوة وأخرى بجاذبية هذه المفاهيم، ان حضارة بهذا الحجم هي بحاجة الى دراسات اجتماعية سياسية تفكك بنية المجتمعات وآلية الممارسة السياسية فيها والتيارات الفكرية التي حكمت وتحكم هذه الحضارة حتى تتحقق العلاقة غير المتشنجة مع هذا الغرب التي تحدث عنها مدير المجلة في عددها الأول. لأنه لا يمكن حسب الفرضيات العلمية ارساء علاقة مع طرف مجهول، فاكتشاف هوية الطرف المقابل هو الذي سيحكم طبيعة العلاقة.

حقق الغرب قفزات نوعية كبيرة في أواخر هذا القرن والتطور الطبيعي يقول ان هذه القفزات تتلوها قفزات أخرى ربما أقوى تأثيرا وعمقا في القرن الواحد والعشرين وهذا يجعل ضرورة الاعتناء به كنمط حضاري اكثر من أي وقت مضى، وهذا الاعتناء يجب أن تؤطره رؤية جديدة تتجاوز تلك الرؤية التي سادت خلال عصر النهضة ولا تزال لأن الغرب رغم أنه حافظ على الكثير من خصائصه منذ رواد النهضة أي كما عرفه الطهطاوي إلا أنه تغير كثيرا، بالاكتشافات العلمية المذهلة التي أثرت في المفاهيم والعقول وغيرت طريقة تعامل هذا الغرب مع الشعوب الأخرى.

ان المجلة مطالبة باعطاء القرن «21» حجمه الذي يستحق حتى لا تغرق في «15» وتهمل «21» فتحقق نصف رسالتها.

5- برزت المحاولات الابداعية في الاعداد الأولى بصفة محتمشة في بعض القصص لفؤاد بن عبد العزيز ثم انقطعت لتعود في شكل بعض المحاولات الشعرية الهاوية. ولسنا ندري سبب لهذا التقصير وخاصة أن المجلة أفردت له بابا أسمته أدب وفنون. أن الابداع له من الجاذبية والتأثير ما من شأنه أن يؤثر في العقول ويساهم في تغيير المفاهيم ونقول هذا الكلام وأمامنا مثال الثورة الروسية التي ساهم في نحت مفاهيمها أدباء مثل دوستفسكي وتلستوي.

6 - اذا كان الكتاب هو وعاء المعرفة وهو المنبع الذي ينهل منه كل من يريد أن يحرز بسطة في العلم فكيف لمجلة 21/15 ان تهمل هذا الركن، فهي حرصت في أعدادها الأولى على تخصيص ركنا لعناوين الضجة، فعرفت بالكتب «المغضوب عليها» ثم تخلت عنه فحققت خطوة الى الوراء، لا يمكن تجاهل قيمة الكتاب حتى ولو كان الكتاب لا قيمة له في مجتمع ارتفعت فيه نسبية الأمية فان مجلة متعمقة / متخصصة عليها أن تسعى للترغيب بالكتاب وتقريبه منّ القارىء، فالواقع الذي نعيشه متشعب الاهتمام والانسان قد يجد صعوبة في دراسة كتاب يتكون من مئات الصفحات لذلك تعتبر عملية تقديم الكتب ومراجعتها خدمة كبيرة تقدمها المجلة للقارىء. ثم لماذا لا يشفع هذا التعريف بلمحة عن تاريخ آخر الاصدارات ترشد القارىء من جهة وتخدم خط المجلة من جهة ثانية وهذه ثغرة يمكن أن تضاف لثغرات المجلة وهي انعدام الخدمة المكتبية اذ عبر مسيرة 19 لا نجد قوائم ببليوغرافية تؤسس «للخطاب الاسلامي المستقبلي» وهذا أضعف الايمان تقدمه المجلة للمتعطشين لهذا الفكر.

## 21/15 وبعد...

رغم هذه الثغرات وغيرها الذي لم يذكر كثير، تبقى مجلة 21/15 محاولة جريئة جاءت لتحرك الفكر الاسلامي الذي توقف عن الابداع وصار أسيرا للتقليد والحفظ، انها محاولة أشبه بالصرخة في واد، فأمام صيحات المتوجسين خيفة من مثل هذه المشاريع وأمام ركود تسعة قرون يصبح كسب رهان التجديد صعبا. فهل تكسب المجلة رهانها أم سيتواصل فينا موت الابداع؟

# ملف

# التراث والنهضة في خطاب الاصلاح الديني

بقلم : محمد القوماني

## 1) مقدمة تاريخية :

اذا كان محمد علي باشا الذي حمله العلماء الى سدة الحكم في مصر، هو أكثر من فهم أزمة الدولة آنذاك، وعمل على الاستفادة من أوروبا ليدخل الاصلاحات التي أصبحت ضرورة تاريخية من أجل قوة دولته ودعم سلطته المحلية، فان هذا الاصلاح كان محدودا وبحاجة الى رؤية فكرية تؤصله اذ «كان الاعتقاد قويا خلال هذه الحقبة بان حركة الاصلاح الاداري والعسكري سائرة من تلقاء نفسها، ويكفي من أجل الوصول اليها نقل النظم الأوروبية الحديثة، ولهذا لم تطرح هذه الحركة أية تساؤلات فكرية أو فلسفية أو دينية تذكر، وخضع لها المجتمع، وقبلها باعتبارها سياسة حكومية لا تناقش.

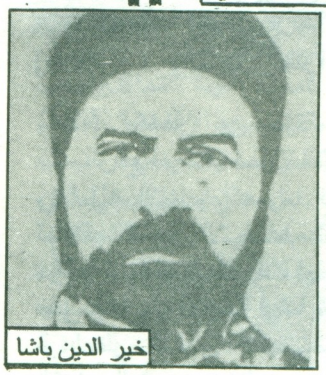
ولكن اخفاق محمد علي في توسعه العسكري الذي سرعان ما ترجم الى اجهاض للنهضة الصناعية الوليدة، ضرب القناعات الساذجة بقوة، وفتح الباب أمام تساؤلات جديدة حول علاقة النهضة بالدين، والسياسة بالعلم وبالمجتمع وانتقل الفكر العربي من مفهوم الاصلاحات الادارية والحكومية الى مناقشة مسألة التأخر الاجتماعي والتاريخي وربطها بمسألة **النهوض** والتقدم وبالكشف عن عوامل هذا التقدم ومن هذه التساؤلات نشأ وتطور الفكر العربي الحديث بالمعنى الدقيق للكلمة»[1] .

ضمن هذا السياق وكمحاولة لتقديم اجابات نظرية وعلمية، يندرج خطاب رافع الطهطاوي وخير الدين وغيرهما من الرواد الذين نقلوا صورة أولى عن العلاقة التي يجب أن تسود بين العرب وأوربا، من أجل الغاء واقع التأخر التاريخي والاجتماعي الذي وقفوا عليه وعملوا على تغييره بالربط بين التراث ومتطلبات العصر وبهذا المعنى كان فكرهم تدشينا لخطاب نهضوي عربي حديث.

عندما نظر الطهطاوي وخير الدين الى أوروبا وكتبا عنها، كان أهم ما استوقفهما معارف أوروبا وتمدنها واختراعاتها الجديدة. كان خير الدين أكثر ادراكا من الطهطاوي لأخطار النفوذ الأوروبي، غير أنه رأى في التوازنات السياسية التي يمكن أن يقيمها مع أقطار مختلفة من أوروبا طريقة لمنع تسلط أحدها على تونس، كما أعتقد أن الاصلاحات التي يقودها في المملكة كفيلة أيضا بالتصدي للغرب الأجنبي. وعلى العموم يمكن القول أن الطهطاوي وخير الدين كانا ينظران الى أوروبا على أنها المعلم والحليف للراغبين في اصلاح أوضاع الامبراطورية العثمانية. وكانت قضية الانحطاط الداخلي شغلهم المركزي. فكلاهما يبحث عن الطريق التي تقود الأمة الى الغاء واقع التأخر التاريخي والاجتماعي الذي هي عليه. غير أن الأحداث التي حصلت في أواخر القرن التاسع عشر، والتي عاش خير الدين بعضها بعد ان اعتزل السياسة، كانت كفيلة بتغيير الأوضاع في المنطقة كلية. فلقد جاء احتلال فرنسا لتونس سنة (1881)، واحتلال انقلترا لمصر سنة (1882) يكشفان عن حقيقة ما خفي في ذلك الواقع. وبذلك تحول الفكر السياسي، والخطاب النهضوي عموما، تحولا جذريا. لم تعد قضية الانحطاط الداخلي شغلا مركزيا لوحدها بل أضيفت لها قضية جديدة على غاية من الأهمية أيضا ، وهي : كيف نرد على التحدي الأجنبي وكيف نقاوم الخطر الجديد ونحفظ وجودنا؟ ولما كان الدافع خارجيا، فان الهجوم قاد مباشرة الى البحث عن وسائل الدفاع، وطرق حماية الذات وتصليبها، في انتظار وضع أفضل قد يتيح فرصة الهجوم المضاد. وجاءت ردة في الفعل الأولى من جانب البيئات السلفية المحافظة، لأن السلفية المطعمة بالصوفية السنية، كانت النبض الوحيد الذي بقي عندئذ من حيوية الاسلام الذي صاغ الأمة تاريخيا وصار مناط شخصيتها الثقافية. وعلى غرار الحركة الوهابية التي ظهرت في الجزيرة العربية في نهاية القرن 18 وقاومت الفساد العثماني والبدع والضلالات المخالفة لعقائد «السلفية النقية» ظهرت الحركات السلفية المحافظة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لمقاومة الاحتلال الأجنبي فكانت حركة عبد القادر الجزائري (1832-1847) التي نظمت مقاومة مسلحة ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر ثم ظهرت الحركة المهدية (1881-1898) التي تصدت الاستعمار ◀

البريطاني في السودان وكانت الحركة السنوسية في ليبيا في فترة لاحقة صورة أخرى لهذه الحركة التي جمعت بين روح الجهاد وحماسة التصوف، وقدمت أعنف الصور عن المقاومة الباسلة المدعمة بروح الجهاد الاسلامي في العصر الحديث.

رفاعة الطهطاوي


خير الدين باشا

وفي غمرة كفاحها المسلح غاب عند هذه الحركات كل جنوح الى التحديث أو الاستيعاب لعناصر القوة المعنوية والمادية في الحضارة الغربية الحديثة التي يقومون بالحرب ضد أقطارها، فلم يحتل الاهتمام الفكري والثقافي بعدا مركزيا في اهتمامات الحركات السلفية المحافظة ولم تؤسس لخطاب نهضوي. **فكان ان خسرت الحركات الحرب بعد أن فاتها الاسهام في معركة الحضارة.** وربما كان الدرس الذي أفضت اليه تجربة السلفية المحافظة هو أن التحدي الذي فرضته أوروبا على المسلمين حديثا ليس تحديا عسكريا (سياسيا في جوهره) بل هو تحدّي حضاري ثقافي بدرجة أولى. ومن هذه الخلفية نشأت تجربة اصلاحية جديدة قامت على خطاب سلفي توفيقي كان أهم أعلامه السيد جمال الدين الافغاني والاستاذ الامام محمد عبد وبدرجة أقل **الكواكبي** ورشيد رضا وشكيب ارسلان وغيرهم.

## 2) منطلقات الخطاب السلفي التوفيقي :

ظهر جمال الدين الافغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) في حقبة شهدت أعنف الوقائع في تفكيك الدولة العثمانية وانهيارها، وهي التي كانت تضم تحت نفوذها الجزء الأكبر من الوطن العربي. لقد بدأ الخطر الاجنبي الذي حذر منه الطهطاوي وخير الدين، أكثر بروزا وبات تدخل الوكالات الاجنبية أكثر وضوحا في تسيير الشؤون الداخلية **والتأثير** على قرارات الحكام المسلمين بل ان الخطر سيتحول الى استعمار مباشر في فترة قريبة لاحقة. ولا شك أن لحضور الاستعمار دورا أساسيا في توجيه الخطاب النهضوي في هذه المرحلة اذ ستصبح **مقاومة المستعمر الغازي** نقطة رئيسية في جدول أعمال النهضة. أما النقطة الثانية الممتدة أيضا منذ رواد النهضة الأوائل فهي كيفية **معالجة الانحطاط الداخلي** الذي استفحل في الامبراطورية وباتت مظاهره أشد زمن الافغاني وعبده. نقطة ثالثة ستكون في جدول النهضة والتي ربما تميزت بها فترة ظهور الافغاني وعبده وهي **خطر انقسام المجتمع الاسلامي** الى دائرتين متباعدتين، لا اتصال بينهما، دائرة اسلامية تقليدية كان يقودها بصفة خاصة علماء الدين وهي في انحسار مستمر، ودائرة تحديثية علمانية كان يقودها جيل جديد من المثقفين المتأثرين بالثقافة الأوروبية، وخاصة من العرب المسيحيين، كان أبرزهم شبلي شميل (1850-1917) وفرح أنطوان (1874-1922) وهي دائرة تتسع من السنوات.

تتدخل هذه **الأبعاد الثلاثة** في الواقع العربي الاسلامي في نهاية القرن التاسع عشر لتفرض على ذلك الجيل الأسئلة التالية :

كيف **نلغي** واقع التأخر التاريخي والاجتماعي الذي نحن عليه ونمسك بأسباب النهضة؟

كيف نقدر على ردّ الاستعمار الأجنبي ونملك القوة التي تحمي كياننا؟ إلى أي حدّ يمكن القول أن المجتمع الاسلامي ما زال مجتمعا اسلاميا حقا؟ كيف نوفق بين ما ينبغي أن يكون عليه مجتمعنا وبين ما هو حاصل بالفعل؟ كيف نأخذ بأسباب التمدن ونحافظ على هويتنا في ذات الوقت، أي كيف نحمي مجتمعنا من مظاهر الانقسام؟ في هذا الاطار **وضمن هذه الأسئلة تبلور الخطاب النهضوي السلفي التوفيقي، فقد ظهر الأفغاني موقظا الشرق من سباته ومبشرا بمستقبل أفضل**

### المنطلق الديني

«لقد أوشك فجر الشرق أن ينبثق، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب، وليس بعد هذا الضيق .إلاّ الفرج(...) ان هذا الشرق، وهذا الشرق لا يلبث طويلا حتى يهب من رقاده، ويمزق ما تقنع وتسربل به وأبنائه من لباس الخوف والذل، فيأخذ في اعداد الأمة الطالبة لاستقلالها المستنكرة لاستعبادها»[2] وقد أدرك الأفغاني مبكرا وبصورة واضحة **أهمية العامل الديني في تشكيل الأمة الاسلامية** ثقافة وتاريخا وحضارة، فنادى باكتشاف هذا البعد مجددا، واعتماده مدخلا وركيزة لخطابه النهضوي. لقد رأى الأفغاني في المسلمين خصائص لا يمكن اغفالها لمن أراد أن يغير ما بواقعهم «المسلمون بحكم شريعتنا ونصوصها الصريحة مطالبون عند الله بالمحافظة على من يدخل في ولايتهم من البلدان، وكل مأمور بذلك لا يفرق بين قريبهم وبعيدهم ولا في المختلفين في الجنس ولا المتحدين فيه، وهو فرض عين على كل واحد منهم إن لم يقدم قومه بالحماية عن حوزتهم كان على الجميع أعظم الاثام، ومن فروضهم في سبيل الحماية وحفظ الولاية، بذل الأموال والأرواح وارتكاب كل صعب واقتحام كل خطب، ولا يباح لهم المسالمة مع من يغالبهم في حال من الأحوال حتى ينال الولاية خاصة من دون غيرهم، وبالغت الشريعة في طلب السيادة منهم على من يخالفهم الى حد لو عجز المسلم على التملص من سلطة غيره، لو جبت عليه الهجرة من دار حربه. وهذه قواعد مثبتة في الشريعة الاسلامية، يعرفها أهل الحق ولا يغير منها تأويلات أهل الأهواء

وأعوان الشهوات في كل زمان»[3].

هكذا يجعل الأفغاني **الاسلام عقيدة ترفض كل استسلام أو قبول بالحالة الأضعف وتحرض الأمة على نيل العلي في كل زمان والتفوق على كل من غالبها**، وبهذه النظرة أقحم الأفغاني العامل الديني بقوة في الخطاب النهضوي ليجعل من التراث أساسا للنهضة، فالنهضة الدينية في الماضي يجعل منها الأفغاني والخطاب السلفي التوفيقي عموما، مقياسا ودليلا على امكان، بل وجوب النهضة في الحاضر «دونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات واتيان الدناية والمنكرات حتى جاءها وقواها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها، فسادت على العالم وساست من تولته سياسة العدل والانصاف»[4].

لقد كان الأفغاني قاطعا منذ البداية بان **لا سبيل الى النهضة الجديدة الا بالاعتماد على التراث** والكشف على أسباب نهضتنا الأولى «حتى تتبين مضارب الخلل وجراثيم العلل» فطريق نهضة الأمة و«علاجها الناجع انما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه، على ما كان في بدايته وارشاد العامة **بالمواعظ** الواقية»[5] لقد كانت المسألة السياسية ومواجهة الاستعمار تسيطر على ذهن الأفغاني وكانت **الوحدة في نظره الطريق الوحيد لمواجهة الخطر** «فالشرق... الشرق لقد خصصت جهاز دماغي لتشخيص دائه وتحري دوائه، فوجدت أقتل أدوائه في انقسام أهله وتشتت آرائهم واختلافهم على الاتحاد واتحادهم على الاختلاف، فقد اتفقوا على أن لا يتفقوا فعملت على توحيد كلمتهم وتنبيههم الى الخطر الغربي المحدق بخناقهم[6] ولا **وحدة صماء عنده إلا بالاستناد الى العقيدة الدينية**. ولعل هذا الربط بين المسائل جعل الأفغاني يحسم بأن لا طريق الى النهضة التي بشر بها إلا بالانطلاق من الاسلام «ومن طلب اصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذا فقد ركب بها شططا وجعل النهاية بداية(...) فينعكس عليه القصد ولا يزيد الأمة الا نحسا ولا يكسبها الا نفسا»[7] . وقد حذا محمد عبده حذو أستاذه الأفغاني في الدعوة الى استحضار الماضي واعتماد التراث أساسا للنهضة. إلا أنه كان أكثر انشغالا بما حصل لهذا التراث من عوامل انحطاط وتحريف تجعل مراجعته والملاءمة بينه وبين الفكر الحديث أمرا لا مفر منه لاستعادة أسباب النهضة. يقول محمد عبده في هذا المضمار «ارتفع صوتي بالدعوة الى أمرين عظيمين : الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه الى ينابيعه الأولى واعتباره من ضمن موازين القعل البشري[8] لقد تقاربت المنطلقات بين رواد الخطاب السلفي التوفيقي وان اختلفوا فيما تفرع عنا من الاشكاليات وقد كان في خطابهم حد جامع وقاسم مشترك وان لم يغب بينهم الاختلاف في طرق معالجة المسائل.

وقبل أن نعرض للطريقة التي عالجها بها الخطاب السلفي التوفيقي الاشكاليات المركزية التي طرحها ونكشف عن **الخصائص** الفكرية التي عرف بها واشتهر بها هذا التيار، فانه يستحسن رد منطلقات الرائد بين المؤسسين لهذا الخطاب - الأفغاني وتلميذه عبده - **الى ما ظهر بالعدد الأول من مجلة العروة الوثقى التي تم اصدارها سنة** (1884) في مرحلة حاسمة من تاريخ الرجلين.

## ❁ أهداف العروة الوثقى

ففي فاتحة الجريدة[9] وبعد التعرض لخصائص الوضع الذي آل اليه حال المسلمين في مختلف الأقطار وما بات يستدعيه من أولائك العقلاء لهذا المقصد الجليل في عدة أقطار، خصوصا البلاد الهندية والمصرية وطفقوا يتحسسون أسباب النجاح من كل وجهة يوحدون كلمة الحق في كل ضقع، لا ينون في السعي ولا يقصرون في الجهد، ولو أفضى بهم ذلك الى أقصى ما يشفق منهم حيّا على حياته[10] فبعدها هذا التأسيس للمهمة النهضوية لمن يقفون وراء المجلة يأتي فيما بعد بيان منهج العروة الوثقى وأهدافها وهو ما نقتطف منه **الفقرات** التالية:

«ستأتي على خدمة الشرقيين على ما في الامكان من بيان الواجبات، التي كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات الاحتراس من عوائل ما هو آت».

«وتكشف الغطاء ما استطاعت عن الشبه التي شغلت أوهام المترفين، ولبست عليهم مسالك الرشد، وتزيح الوساوس التي أخذت بعقول المنعمين حتى أورثهم اليأس من مداواة علاتهم وشفاء أدوائهم وظنوا أن زمان التدارك قد فات، وان العناية بلغت حدها».

«وان الظهور في مظهر القوة لدفع الكوارث، انما يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء المشرقين وأسلافهم، وهي ما تمسكت به أعز دولة أوروبية، ولا ضرورة في إيجاد المنعة الى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا ملجأ لشرقيين في بدايته أن يقف موقف الأوروبي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك».

وتهتم بدفع ما يرمي به الشرقيون عموما، والمسلمون خصوصا من التهم الباطلة التي يوجهها اليهم من لا خبرة لهم بحالهم، ولا وقوف له على حقائق أمورهم.

وأبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون الى المدينة ما داموا على أصولهم التي فاز بها آباؤهم الاولون «(11) وفي الوقت الذي تتأسس فيها المهمة النهضوية، هكذا يتأسس المنحى التوفيقي لهذا الخطاب، فالعروة الوثقى رشحت نفسها لايقاظ الشرقيين وتوعيتهم بواقعهم ودعوتهم الى النهضة والتمدن لكن ليس بالانسلاخ عن هويتهم وتقليد غيرهم، بل بالاستفادة بأمجاد أسلافهم التي فاز بها آباؤهم الاولون فكيف تبدو تفاصيل هذا المنحى التوفيقي من خلال القضايا الرئيسية التي عالجها اعلام الخطاب السلفي التوفيقي ؟

## 3) الاصلاح الديني : موضوعاته المركزية.

أشرنا في ما سبق الى أهمية العامل الديني في النهوض بالامة بالنسبة للخطاب التوفيقي السلفي، اذ سبب انحطاط وتأخر

المجتمع في التخلي عن الدين، أو في التشبث بدين البدع (أخلاق التصوف، التقليد، التعليم الجامد) اما تجاوز الانحطاط فلا يكون الا بالرجوع الى الأصل، أي الى ما كان سببا في الصعود (12) أن مظاهر الانحطاط، الأخرى وخاصة مظاهره المادية تتقلص بل تكاد تنتفي من الخطاب السلفي، انها تابعة لعلة أصل، هو اختفاء نور الوحي. اذن لا خلاص للعالم الاسلامي من كل ما يعاني منه من شرور الا بالعودة الى الأصل/النص، لذلك دعا عبده الى «فهم الدين على طريق سلف الأمة، قبل ظهور الخلاف» وكان الخطاب النهضوي بهذه المدرسة خطابا في الاصلاح الديني، ويمكن تلخيص برامج هذا الاصلاح الديني في ثلاثة مهام رئيسية :

**أولا** : تقديم صورة ناصعة عن الاسلام الصحيح بالعودة الى المنبع وبناء العقيدة على أسس تتفق مع معطيات العصر.

**ثانيا** : اثبات الجوهر العقلاني للاسلام ضد دعوات التقليديين الجامدين واتهامات الخصوم المحدثين معا.

**ثالثا** : تحديد طريق تقديم الفكر الاسلامي وأساليب التعبير واصلاح التعليم الديني بما يتيح الى التصور العقلاني أن ينتشر على أوسع نطاق.

ولعل القضيتين اللتين استأثرتا باهتمام التيار السلفي التوفيقي في مساعيه التجديدية من أجل تقديم صورة نقية عن الاسلام ضد الانحرافات والاباطيل الرائجة في زمانهم هما **قضية القضاء والقدر، وقضية علاقة الدين بالعلم.**

## تصحيح المفاهيم الاسلامية

**الأفغاني**

ينكر أن تكون «الجبرية من عقائد الاسلام وقد ضل يكرر دوما أن موقف المسلم الحقيقي ليس الرضوخ السلب لما قد يحدث باعتباره اتيا من الله، بل هو السعي المسؤول لتحقيق ارادة الله. فالقرآن يعلم المسلمين بأن الانسان مسؤول أمام الله عن كل أعماله، وان أخطاءه تصدر عنه ويمكنه تجنبها بل ان المسلم مسؤول أمام الله عن خير المجتمع. لقد كان الافغاني وكذلك تلميذه عبده يدافعان عن حرية الأفعال، وان الكون خاضع لسنن كونية ومحكوم بتسلسل العلة والمعلوم، وما قرارات الارادة البشرية الا حلقات ضرورية من هذا التسلسل وعلى العموم كان الأفغاني في هذه القضية يدافع ويؤكد على «الاعتقاد بالقضاء والقدر يعني أن الله مع من يعمل العمل الصالح وهذا الاعتقاد لا يحمل على التقاعس بل على العمل فلم يقم بأعظم الأعمال الا أولئك الذين اعتقدوا أن الله معهم (13) أما عن قضية الدين والعلم فقد كانت هي الأخرى من أهم المحاور التي تفرض لها عبده والافغاني على حد السواء. فعندما كان الافغاني في باريس دخل في نقاش مع المستشرقين «رينان» الذي ألقى محاضرة بالسربون عن «الاسلام والعلم» سنة (1853) وادعى فيها أن الاسلام دين ينكر العلم ويضطهد العلماء، وان العلوم التي تسمى عربية لم تكن عربية الا باللغة فقط، وان المسلمين كانوا مجرد وسطاء بين اليونان وأوروبا. ولعل رينان كان بذلك يطلق أحكامه على الدين المسيحي وتاريخ الكنيسة في القرون الوسطى ليعممها على الدين الاسلامي، وتاريخ المسلمين.

وقد تولى الافغاني في الابان الرد على رينان بعمق فكري نادر وبنظرة فلسفية واضحة فناقشه في أهمية الدين ودوره التاريخي، وقد بين الافغاني خاصية الاسلام وتميزه عن بقية الاديان وأنه يقوم على مبادىء العقل بل لعل الافغاني جنح أكثر في رده ليثبت أن الاسلام هو جوهر العقلانية الحديثة ذاتها (14).

أما الاستاذ محمد عبده فقد وجد النخبة في زمانه منقسمة الى فريقين في هذا الموضوع. فريق من الأزهريين حمل راية الدفاع عن الدين ضدّ كل تجديد أو تصالح مع العصر، وفريق ثان، متأثر بالفلسفة الغربية ومبهور بالحداثة يدافع عن نظريات داروين وعلمانية الدولة ويؤمن بعالمية الفكر الاوروبي الحديث. رفض عبده هذا الانقسام، ولم ير موجبا للوقوف مع أحد الفرقين، بل حاول اضافة خطاب توفيقي في الموضوع، يزاوج بين العلم والدين وبين العقل والنقل، بين اضافات العلم الحديث ومقتضيات التجديد الديني. وقد طور عبده مذهبه الجديد بنقد صارم لكلا الفريقين. ففي رده على الفريق الأول المحافظ أكد عبده خضوع الكون لسنن ثابتة ونواميس يتأسس عليها العلم «ان لله في الامم والاكوان سنن لا تتبدل، والسنن والطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤن وعلى حسبها تكون الاثار وهي التي تسمى شرائع ونواميس، ويعبر عنها القوم بالقوانين(15).

ويرى عبده أنه لا يجوز أن يقوم الدين حاجزا بين الارواح وبين ما يميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الامكان، بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب العرفان، مطالبا لها باحترام البرهان(16).

**وبعد أن يثبت عبده للتقليديين توافق العلم مع الدين، كان عليه أن يثبت للمحدثين عدم تعارض الدين مع العلم بل تأييده.** فالتصديق بالعقيدة لا يرفض القبول بما ينأى عن العقل ويعد من المحال - ذلك أن - «الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد فان ذلك مما تتنزه النبوة عن أن تأتي به فاذا جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد بل أن عبده يجعل العقل سلطانا حتى في المسائل الدينية البحتة فهو «صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتعريفها ما منحت لاجله والاذعان الى ما تكشف من معتقدات وحدود وأعمال، كيف ينكر على العقل ذلك وهو الذي ينظر في أدلتها ليصل منها الى معرفتها وانها آتية من قبل الله(16).

**لقد كان محمد عبده يوفق بين العقل وبين الدين والعلم دون أن يخلط بينهما** اذن يضع العقل أصلا للدين والعلم معا ويبني نظرته للنهوض على هذا الاساس فهو لا يصل الى حدّ التعسف على العلم أو على النص بادعاء أن كل ما كشف يوجد في القرآن كما حصل مع بعض السلفين المحافظين من بعده فعند عبده «القرآن يذكر اجمالا من آثار الله في الكون تحريكا للعبرة وتذكيرا بالنعمة وحفزا للفكرة لا تقريرا لقواعد الطبيعة ولا الزاما باعتقاد خاص في الخليقة(17) والاية التي يستند اليها المحافظون في الخلط بين الدين والعلم

البقية ص 46

# علي شريعتي المفكر الشاهد.

(1933 — 1977)

«اذا لم تكن شاهدا على عصرك ولم تقف في ساحة الكفاح الدائر بين الحق والباطل واذا لم تتخذ موقفا صحيحا من ذلك الصراع الدائر في العالم فكن ما تشاء. مصليا متعبدا في المحراب أم شاربا للخمرة في الحانات فكلا الأمرين يصبحان سواء!».

علي شريعتي

تقديم : الصحبي العلوي

بأي منطق يصر الدعاة والمناضلون على التمسك بأسماء الرجال ويكتبون الكثير للتعريف بما غبن مما يضيء تجاربهم وأدبياتهم هل هو التعويض النفسي عن الخواء العلمي والمعرفي الذي نعيشه فنختفي وراء الرجال أم هو ارتباط عاطفي يعبر عن قوة هؤلاء الزعماء وتفردهم بصفات احتكروها دون سائر الناس فينبغي تعظيمهم واحياء ذكرهم تزلفا. قد يجد البعض عزاءهم في الموقف الأول وقد يجده آخرون في الثاني. ولكن الزاوية التي نمارس منها سير الرجال تتأسس على قاعدة - لكل فكر رجال - فالشخصية التي نقدم وندرس هي الوجه الآخر لعملة الفكر بل هي الوجه العملي للفكر أي هي الفكر ممارسا في الواقع من خلال تجربة الشخص وهكذا كان علي شريعتي وهكذا كانت حياته ترجمة واقعية مباشرة لافكاره التقدمية.

فلنترك الرجل يتحدث عن سيرته من خلال آخر رسالة كتبها سنة 1977 الى ابنه حسان قبل أن يقع اغتياله في شهر أفريل 1977 بلندن.

«... لا أعرف ماذا تخبى لي الأيام وأي دور كتب علي في أداء رسالة الله العظيمة ولكني واثق بأن لي دورا لم أتممه بعد، والا فكيف لا أزال حيا أزرق بينما كان يجب أن تكون عظامي قد بليت سبع مرات الى حد الآن!...

أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة ولا يزال عودي صلبا وها أنذا أستعد للهزيمة السادسة أو السابعة. الهزيمة أو النصر... وما الفرق لنا؟ ان ذلك مهم جدا للتجار والرياضيين ومحترفي السياسة أما بالنسبة لنا فالمهم هو أداؤنا لرسالة الله وقيامنا بواجبنا تحت كل الظروف وفي مواجهة كل الاحتمالات فاذا انتصرنا نرجو من الله أن يقينا شر الغرور ونزعة الظلم واضطهاد الآخرين واذا هزمنا نرجو من الله أن يقينا من الذل والهوان والخنوع.

ان الكفاح من أجل الحقيقية والحرية ومن أجل فلاح الانسان هو أعظم سعادة وان اخلاصي لهذا الكفاح وتكريس حياتي من أجل الشعب يخفف من شعوري بالتقصير من نواح أخرى حيث لم أستطع أن أكون زوجا جيدا ولا أبا جيدا! أحيانا أقلق، اذ أخشى أن تضطهد السلطة أطفالي الصغار ووالدي الشيخ المريض ولكن مهما يحدث فانه في سبيل الله - والمرء حينما يتخذ لنفسه سبيلا ينبغي أن يستعد لكل الاحتمالات وأن يسير الى النهاية حازما مصمما مثل الكركدن[1].

ذلك هو الرجل في ساحته قبل أن تفتك منه فرصته الأخرى باغتياله في شهر أفريل 1977 في ظروف غامضة في لندن. ترى ما هي الدوافع الروحية أو الفكرية التي حركت هذا المفاعل الشاهد لخوض كل هذه المعارك دون حدود؟

◄◄

عندما عاد شريعتي الى طهران بعد نيل شهادتي دكتوراه في تاريخ الاسلام وعلم الاجتماع وبدأ عمله الجامعي كان هدفه واضحا في خوض المعركة الثقافية من أسسها بمنطق واقعي ينطلق من الأفق الاستراتيجي للتحول الممكن فلم يكن بد من ممارسة الاسلاميات فوضع خطة لتصحيح المفاهيم الخاطئة عن الاسلام ولكنها السائدة. فطرق مواضيع من نوع : تاريخ الاسلام وتفسير القرآن باعتبارهما أصلين للنظرية والممارسة ثم ادخال محاور جديدة كانت مغيبة في حقل الاسلاميات السائدة : الأدب والفنون المحلية وكذلك اللغة والآداب الغربية والعربية. فكانت الساحات التي اقترحها شريعتي بمثابة خطوط النار بالنسبة لواقع تراكمت عليه أجيال من المعارف الشيعية الامامية التي تستحيل زحزحة فروع معارفها فما ظنك بالأصول ولكن لم يكن ذلك عن شريعتي خفيا بل ان عمق المسؤولية لا يفرض غير الصدام سبيلا فتلكن التضحيات وليكن المسار لصعب.

## ضرورة الاختلاف :

«إلهي مكّنّي من احتمال العقيدة المخالفة» علي شريعتي هكذا كان شعار شريعتي في فلسفة الدعاء الذي هو «تجل لتمرد الروح وثورتها وتطلعها الى العلياء، إلى قيم سامية ومجتمع جديد».

ان ضرورة الاختلاف مطلب معاصر لمقاومة الاحتكار المقنن للمعرفة الدينية عند رجال الدين الجدد أو السابقين بقول شريعتي «ان اعطاء أهمية مبالغ فيها للأئمة يؤدي الى أن يصبح تراث الأئمة وقبورهم وسيلة لتكوين فئة فوقية. مسيطرة على الجماهير بقوة الدين هذه الفئة تستخدم كل تلك الهيبة الدينية لفرض ما تعتقده حلالا وحراما ولارهاب كل صاحب فكر ولاحتكار التفكير أصلا»[2] إلى جانب نقد ممارسة رجال الدين يقترح شريعتي تصورا لممارسة الاختلاف اذ التفكير الانساني قابل للمراجعة «نحن لسنا أنبياء ولا معصومين وما نقوله لا يمكن الأخذ به كحكم نهائي - نحن نعمل جهدنا ونرجو من الله أن يجنبنا الذل والضلالة ولكننا نخطىء ونتأثر بعوامل الضعف البشري بالعواطف بالخدمات بالخيانات بالصداقات والعدوادوات بالانتصارات والهزائم كل ذلك يؤثر فينا وفي فكرنا»[3] لذا «فان كل الأفكار والمواقف يجب أن تعرض للنقاش وأن يسمح فيها بالاجتهاد ولا يسمح أبدا بتحولها الى مقدسات لا يمكن نقاشها فالاسلام ضد التحجر والقرآن يقول ﴿فبشّر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾ والله تعالى يطرح القرآن كجدل علمي وعقلي لا شيء يفرض بالقوة ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ انه لا يخشى من براهين الآخرين وحججهم ويدعو الرسول ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ لذلك فالاسلام الذي نتمسك به وهو يواجه التيارات والأفكار الأخرى يجب أن يتحلى بروح الجدل والنقاش العلمي ويجب أن لا يلجم الفكر والتطور العقلي خشية منه على الايمان فالايمان الصحيح هو الذي ينبع من معمعات الصراعات والنقاشات والتجارب وهو الذي خاض امتحانات الشك بنجاح واستقامة» ان شريعتي لا يستنكف من مناجاة ربه في موضوع الشك السبيل الوحيد لليقين «إلهي : أجّج في نار «الشك» المقدسة حتى اذا أحرقت كل «يقين» نقشوه في داخلي تشرق البسمة الحنون على شفتي فجر اليقين الذي لا غبار عليه»[4].

## جرأة الموقف

بدأ شريعتي البناء من أساس تعريف نوع من الاسلام يتحرك خلاله في مقابل أنواع أخرى من الاسلام يرفضها ويقاومها فهو يستند الى الدين «ولكن أي دين؟ والاعتماد على أي دين؟ ففي أيامنا هذا لا يكفي أن يعلن المرء عن معارضته للدين أو اعتقاده به. فهذان موقفان لا يفسران شيئا بل ينبغي توضيح أي دين يعتقد به. دين أبي ذر أم دين مروان بن الحكم؟ فكلاهما يدعيان الاسلام ولكن ما بين اسلام أبي ذر واسلام مروان بن الحكم يوجد فرق كما الفرق بين الله و«واللات» «فبأي اسلام» تؤمنون؟ أحدهما يقبع في قصر عثمان منكبا على ذهب بيت المال والآخر يموت جائعا وحيدا في الربذة. فأي اسلام تقصدون؟ اذ بدون تحديد أحدهما لا يمكن تقييم انتمائك للاسلام فاذا حكمنا بصواب انتمائك لاسلام أبي ذر ينبغي أن نحكم ببطلان انتمائك للاسلام الآخر». اذا كنت تعتقد بأن الدين هو وسيلة لتبرير الفقر وتكريسه والاقتناع به فهذا ما كان يقول به عثمان ويفتي بصوابه «كعب الأحبار»[5] .

ان تركيز شرعيتي على نقطة البدء هذا ليس إلا ضرورة تمليها خطورة اتخاذ الموقف من الصراع الذي شق صفوف الحياة الاسلامية في فجر الدولة ولكنها خطورة تمثل شرطا أساسيا لوضوح الرؤية في ما بعد ثم هي ستكون حلقة في سلسلة تحديد موقع الانتماء المجتمعي في الحاضر ممتدا في الماضي وطبيعة الموقف الذي يترتب عن ذلك الانتماء. وهو الوضوح الذي تتمنع منه أغلب الخطابات السائدة يواصل شريعتي : «ان التشيع اسلام بدأ بـ «لا» نطق بها علي ذلك الوارث العظيم ومظهر الاسلام والعدالة، انها اللاء التي رد بها علي في - شورى انتخاب الخليفة - على عبد الرحمان بن عوف رمز اسلام الاشراف ومصالح النخبة»[6] اذا كان وضوح الأساس يولد وضوح الرؤية فهذا ما كان يفرزه انتاج شريعتي في تعامله مع النص مثلا، انطلاقا من هذه المواقع فيتحدث عن مقاييس تحديد الكفر والايمان السائدة والمقترحة فيقول :

ان تعريف الكفر وتحديده يستند للعمل والممارسة وليس إلى ما هو ذاتي وما هو موجود في ذهن الانسان ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين» من هو؟ نجيب نحن بأنه الذي لا يؤمن بالله والوحي والقيامة والميتافيزيقا ولكن القرآن يجيب على أساس مادي أي لا يحدد الأمر على أساس المعتقد الديني «ولا يحض على طعام المسكين﴾ أي أنه لا يناضل بجد ضد الجوع وبذلك يعتبر غير مؤمن في نظر القرآن»[7].

إن إيمان علي شريعتي بارتباط الفكر بالعمل كان سببا في نحت شخصية شاهدة تتنقل بين الجامعة والشارع الوطن والمنفي السراح والسجن التهمة والحذر ولكن يبقى انسجام الموقف ايمانا مبدئيا فذاك المفكر المسؤول وذاك قدره في مجتمعه «ينبغي على المفكر أن يكون ذا حضور في عمق السواد الأعظم» و«أن يجعل التناقضات الاجتماعية الموجودة في قلب مجتمعه داخل وعي الناس وأحاسيسهم»[8] وإن قداسة الممارسة عند شريعتي تجعله يقدم ذوي المواقف العملية على ذوي الانتاجات العلمية والمعرفية بل حتى - «خطوط النار» - «ان سبارتاكوس أهم من أفلاطون وسقراط وأبا ذر أهم من ابن رشد وابن سينا والعمل والجهاد أهم من الصلاة والممارسة أهم من الفكر» في معادلات شريعتي[9]

## المعرفة :

«الهي :صُن عقيدتي من عقدتي».

ان مواقف شريعتي الكثيرة التي اعتبرت ولا تزال عند البعض عسيرة الهضم حدود اللفظ لم تكن مهزوزة مجنحة بل هي وليدة إيمان راسخ بقيمة المعرفة والعلم المتطورين «اني أتمنى أن يأتي يوم يتطور فيه الشعور والمعرفة فيفهم المتحدثون الرسميون باسم ديننا والقيمون عليه يفهموم عليا كما وصفه المسيحي جورج جرداق وأهل البيت كما وصفهم ماسينيون وأبا ذر الغفاري كما وصفه الكاتب المصري عبد الحميد جودة السحار والقرآن كما ترجمه بلاشر قسيس الكنسية الرسمي ونبينا كما وصفه اليهودي رودنسون وأتمنى أن يتوصل الشيعة وأنصار آل البيت والقيمون رسميا على «الولاية» يوما الى ترجمة أعمال هؤلاء الكفار «الرسميين»[10] ان تلقيح التفكير والدراسة بالانتاجات العلمية للاخرين وان من فضاءات مغايرة ضروري عندما تفتقد المكتبة الداخلية من خطاب ناقد يقلص من

حضور الفضاء اللاعقلاني ففي الفضاء الايراني مثلا علق بتاريخ الائمة ركام من النسيج الخرافي الذي أصبح جزءا من ثقافة الشيعي واعتقاده ولم يكن من اليسير بحال في بيئة متشددة في حفظ مقامات الأئمة التشكيك في أخبار هؤلاء فكيف النقد أو السخرية. على نقيض من ذلك ناضل شريعتي نضالا لا هوادة فيه ضد الخرافة باعتبار تناقض «المعتقدات الشيعية» مع الحقائق المادية والعلمية الحديثة فكان سلوك شريعتي من أجل تاريخ الاسلام من حيث لا يتعارض مع العقل والمحاكمة العقلية ولا مع الحقائق العلمية.

## قالوا في شريعتي

### آية الله السيد محمود الطالقاني

من كلمة ألقاها في جامعة طهران بمناسبة ذكرى وفاة شريعتي :

«كان دائما يستمع للاخرين ويفكر في القول ليتبع أحسنه كأن يأخذ ما هو الأحسن من كل مدرسة وفكر : مدرسة اليسار - مدرسة اليمين - مدرسة الاسلام» ان الانجازات التي حققها شريعتي في قلب مفاهيم بأكملها بين الناس هو الذي مهد لثورتنا العظيمة وأرسى أسسها»[11].

### مهدي بازركان

1979 حوار مع فاضل رسول :

«المهم هو أنه يرجع اليه الفضل في تكوين جيل كامل من الشباب جيل واع ضد الاستعمار والاستغلال من جهة وضد التجهيل الديني من جهة أخرى لقد ابتكر هو في أدبنا السياسي كلمات الاستضعاف والاستعمار وكافح من أجل طرح الاسلام بحيث يعني تطبيقه بناء مجتمع توحيدي خال من الطبقات والاستغلال إن تجاوزه لرجال الدين أدى ببعضهم الى محاربته وحتى تكفيره فقد كسر هو احتكارهم لعلوم الدين. انه أحد أبرز معلمي الثورة وروادها وان دوره أثر في توقيت الثورة ومسارها[12] .

### فرانز فانون

من رسائله الأخيرة لعلي شريعتي :

«ان الاسلام سبق كل آسيا وافريقيا في الكفاح ضد الاستعمار والغرب... إنني لا أحمل للاسلام نفس المشاعر التي تحملها أنت ولكنني أتفق معك وأؤكد على كلامك بقوة - وربما أكثر منك أيضا - بأن الاسلام في العالم الثالث هو أكثر العناصر والقوى الاجتماعية والايديولوجية التي تستطيع مواجهة الغرب... إنني شخصيا لا أستطيع القيام بدور في ذلك ولكنني واثق بأنك واخواتك تتحملون مسؤولية اداء تلك الرسالة»[13].

**المرجع : فاضل رسول : هكذا تكلم علي شريعتي** فكره ودوره في نهوض الحركة الاسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته، دار الكلمة للنشر 1982 بيروت لبنان

**الهوامش :**

(1) ص 242.
(2) ص 64.
(3) و(4) ص 89.
(5) و(6) ص 200.
(7) ص 193.
(8) ص 130.
(9) ص 70.
(10) ص 59.
(11) ص 236.
(12) ص 238.
(13) ص 240.

# وقفة مع الدكتور محمد فتحي عثمان

أبو أيمن

**يعد الدكتور محمد فتحي عثمان(1) أحد رجال الفكر الاسلامي المعاصرين الذين أثاروا مسألة التطور والارتقاء بالفكر الاسلامي من حالة التحجر والتقوقع الى حالة تجعله يواكب قضايا العصر ويستوعب مشاكل المجتمع ومشاغل الناس على اختلافها وتنوّعها.**

**وان ما يسترعي اهتمام الدارس لفكر هذا الرجل والمتفحّص في أعماله هو اهتمامه بمجموعة من المسائل التي شغلت المسلمين قديما وحديثا وأحدثت جدلا ما زال مستمرا الى يوم الناس هذا. لا بأس من تناول - ولو في عجالة وبشيء من الالمام - مسألتين وهما مناداته الحارة الى التطور ودعوته الجريئة الى انشاء تيار جديد أطلق عليه اسم «اليسار الاسلامي».**

## التطور... قضية مصيرية

يربط الدكتور محمد فتحي عثمان نهضة المجتمع الاسلامي بقضية التجديد الديني فلا يمكن في نظره تسخير الاصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيره... ما لم نكرّس طرحا جديدا للفكر الاسلامي والتراث الديني عموما. وهوينزّل ذلك في اطار الاليات التي تتحكم في المجتمعات وتقودها الى الازدهار والقوة في مجالها الواسع وهذه الاليات تشكل في حقيقة الأمر قانون النّشوء والارتقاء في كل بيئة اجتماعية عبر الزمان والمكان. وهو أمر لا يتنافى مع روح الدين الاسلامي وتعاليمه السمحة اذ ان الله تعالى قد أقرّ سنّة التغيير ونص عليها في محكم تنزيله بقوله : «إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىيغيّروامَا بِأَنْفُسِهِمْ»(2). وقد ابتدع المخلوقات والكائنات على أساس من النموّالتصاعدي والتطوّر المرحلي اذ يقول وهو أصدق القائلين: «اللهالذي خلقكم مِنْ ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً...»(3). ويقول أيضا : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ اطْوَارًا»(4). «فلا عجب اذن أن يكون قانون البيئة الا جتماعي هو التطور»(5). لأن التطور هو قدر الانسان وقضية المجتمع المصيرية التي بفضلها يتحقق التغيير والاصلاح.

ثم يناقش صاحبنا المعارضين لهذه الحقيقة من جمهور المحافظين فيقول : «يظن كثيرون أن الدين دائرة مقفولة وكتلة جامدة... مجموعة قضايا متناهية نهائية... والحق أن الدين ليس قاموسا أبجديا محصور المحتويات معدود الكلمات يكفي أن تكشف عن أي كلمة فيه فتجدها بترتيت حروفها وأمامها التعاريف !!! ليس الدين كذلك بحال»(6). لانه تعاليم الله وكلامه الذي لاحَدَّ ولا حصر له. فمحال لأي انسان أن يحيط بكل معانيه «ولا يعلم تأويله الا الله. والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا...»(7).

ويرتكز محمد فتحي عثمان في ايمانه بالتطور ودعوته له على أمرين اثنين : أولهما أن الحقيقة المطلقة ليست في حوزة أحد بل هي أمر مشاع بين كل الناس. لذلك جاء الاسلام مرنا قابلا للتأويل حتى يضمن صلوحيته لكل زمان ومكان يسيرا في متناول كل الفئات الاجتماعية ولاصناف البشرية. «وهذه المرونة ليس معناها أن التطبيق المثالي للدين ليس مقصورا علي صورة واحدة لا يتعداها. وكلما تقدم العقل وازدادت حصيلته من المعرفة ومقدرته على التفكير، وكلما ارتقى المجتمع وتطورت حياته من الشكل البسيط الى الشكل المركب كلما حدث هذا وذاك اتسع الافق وتعمق العقل في النفاذ لحقائق الدين الأساسية»(8).

أما الامر الثاني فهو يتمثل في أن التطور لا ينطبق على الانسان دون غيره

◄◄

بل هو ظاهرة تتعداه بكثير. انه قانون تخضع له كل الكائنات والمخلوقات. وهو حركة دائبة مستمرّة منذ بداية الحياة الى أبد الآبدين. «ولن تقف حركة التطور الكوني والانساني الا حين تقف عجلة هذه **الحياة** الارضية البشرية ونواميسها كلية»(9).

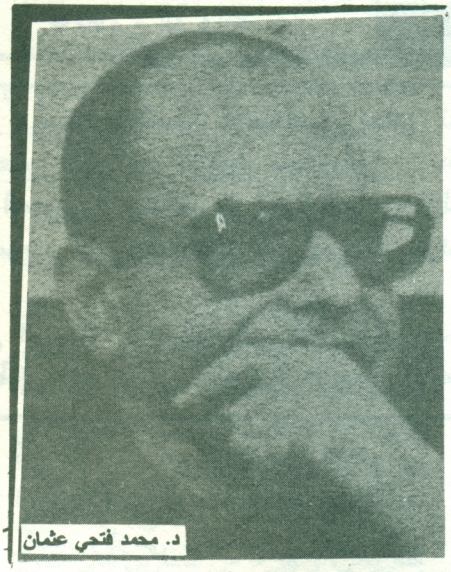
لذلك نجد الاسلام قد دعا الى اعمال النظر في الكون والتفكير في المخلوقات للكشف عن قوانين **الطبيعة** وللوقوف على سر الخلق : «قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ»(10). وقد اعتمد على عقل الانسان للعلم بالكون وللعمل فيه وهو لم يورد من الحقائق ما يعفي العقل من دوره الخطير والكبير أو يخليه من مسؤليته في قيادة الانسان وانارة السبيل أمامه.

## اليسار الاسلامي

أفرزت الصحوة الاسلامية منذ حوالي ربع قرن أو يزيد عدة تيارات واتجاهات من بينها تيار اليسار الاسلامي الذي ظهر في السبعينات كنقيض للحركات السلفية عموما و«الاخوان المسلمون» على وجه الخصوص. وقد قدم في هذا المجال تصورا للدين الاسلامي يختلف عن الخطاب الديني السائد منذ عدّة قرون.

ويعتبر الدكتور محمد فتحي عثمان من أبرز من طرح فكرة اليسار الاسلامي على الساحة الاسلامية ودعا بحماس الى تجسيمها في الواقع.

أما مبررات ذلك عنده فانها تتنزل في اطار «تحقيق مقاصد الاسلام بوسيلة تختلف عن الآخر»(11). لأنه هناك من «يرى أن القيام الجزئيات يكفي وأنه ليس هناك تغيير شامل وان المسلمين مؤمنون متدينون ملتزمون ويحتاج الأمر الى بعض التنوير»(12)، وقليل من الترقيع «والروتوش». في حين أن الواقع يخالف هذه النظرية السطحية ويؤكد «بأن انحرافات المسلمين الفكرية والعملية جذرية وانه ينبغي أن تغيَّر تغييرا جذريا على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة وعلى مستوى الفكر وعلى مستوى الحركة»(13). وعلى هذا الاساس من الطبيعي ان يفرز اختلاف الرؤى تيارا جديدا مقابلا للحركات التقليدية، ومناقضا لها من حيث التصور والطرح ومن حيث الوسائل والاهداف. وذلك لأن هذا التوجه


د. محمد فتحي عثمان

الجديد «يعبر عن حقيقة لا بد ان تكون لها مدلولها ولها شروطها فهي ليست كلمة تقال وليست تكتيكا يقصد به المروق أو الولوج الى قلوب الناس وعقولهم»(14). كما أنه لايمكن أن يصير مطية لبعض التيارات المحمولة على اليسار عموما. تؤول دوافعه تركيبه مستغلة قابلية الناس للتدين فتمرر أطروحاتها المادية للاسلام والمسلمين. «فاليسار الاسلامي الصحيح لابد ان ينطلق من ركيزة اسلامية. ومن اخلاص للاسلام ومن حرص على تطبيقه ومن منطلق يقوم على فهم أصوله ومبادئه وتعاليمه ومنهجه»(15).

ولما كانت المهمة المطروحة على اليسار الاسلامي التغيير الجذري الذي يغوص في أغوار النفوس ويصل الى أعماق المجتمع ويقوم على التفكير الحرويهدف الى اقامة العدل والمساواة وضمان حقوق الانسان، فان هذ التيار، الى حدّ الان في نظر صاحبنا، «لم يحقق وضوح الرؤية ولا تبلور العمل ولا استقطاب أو اقناع الجماهير التي تؤمن بالتغيير **الجذري** الى رؤية أوضح أو الى عمل أفيد»(16). وتكمن الأسباب أصلا في ن الممارسة للاصطلاح الجديد بينت «أن لاستعمال قد أوضح أنه في الواقع يستخدم هذا الاصطلاح استخداما مغلوطا»(17) حاد بالتيار عن مساره الصحيح فاخطأ **مراميه وأهدافه** المرحلية مما يستوجب اعادة ترتيب الأوراق والانطلاقة من جديد انطلاقة سليمة تصحح **المنهج وتؤمن** الاستخدام السليم فيتيسر للمشروع الاسلامي التقدمي النفاذ الى أهدافه وانجاز امال الجماهير المتعطشة الى «التغيير الجذري» والاصلاح الشامل.

حقا ان برنامج اعادة البناء والتصحيح الذي يفرض نفسه الان أكثر من أي وقت مضى ليس جاهزا. ولكن تحقيقه في متناولنا وخاماته متوفرة بين أيدينا. وسوف لن يحتاج منا لصياغته سوى شيئا من العمل الجاد والدؤوب والى مشاركة **العديد** من العقول والطاقات المناضلة. وصحيح أن في ذلك مشقة وعناء لكن الهدف الكبير لا يمكن بلوغه الا بثمن غال

## الهوامش :

(1) راجع ترجمته بايجاز في الجزء الثاني من كتاب فقه الدعوة لعمر عبيد حسنه نشر سلسلة كتاب الأمة. 1988 ص 97.
(2) سورة الرعد ــ الآية 11.
(3) سورة الروم ــ الآية 54.
(4) سورة نوح ــ الآية 14.
(5) انظر الفكر الاسلامي والتطور لمحمد فتحي عثمان الطبعة الثانية ــ الكويت 1969 ــ ص. 79.
(6) المصدر السابق نفسه، ص 78.
(7) سورة آل عمران ــ الآية 7.
(8) الفكر الاسلامي والتطور محمد فتحي عثمان، ص 78.
(9) المصدر السابق نفسه، ص 79.
(10) سورة العنكبوت ــ الآية 20.
(11) فقه الدعوة، ج 2، ص 116.
(12) المصدر السابق نفسه.
(13) المصدر السابق نفسه، ص 117.
(14) المصدر السابق نفسه، ص 118.
(15) المصدر السابق نفسه.
(16) المصدر السابف نفسه، ص 120.
(17) المصدر السابق نفسه.

# مداخل التغيير وشروط التجديد في فكر حسن حنفي

● بقلم - أبو واعد -

**الدكتور حسن حنفي المفكر وأستاذ الفلسفة الاسلامية، يعتبر نفسه احد رواد الحركة الاسلامية المعاصرة وقد عاش أحداث مصر أكثر من ثلاثين سنة يقول : «كنت عضوا في جماعة «الاخوان المسلمون» ثم انشغلت بالثورة المصرية وعاصرت انجازاتها وحاولت ان أساهم في بناء وعي جديد بعد الهزيمة عام 1967 ثم تحسرت على ضياعها في مرحلة الردة وحاولت المساهمة في إيقاف الردّة»(1).**

**ويحدد حنفي دوره الرئيسي في هذه المرحلة في خلق تيار جديد يجمع بين الأصولية الاسلامية والثورة العربية ومن هذا المنطلق فهو يتبنى مشروع «اليسار الاسلامي».**

## 1 - حنفي.. المفكر والمميّزات

ظهرت كتابات الدكتور حنفي في المرحلة النقدية للفكر العربي، أي اثر هزيمة 67 فبعد رسالته الجامعية بفرنسا «مناهج التفسير في علم أصول الفقه» عاد حنفي الى مصر سنة 1966 ليسهم بمجموعة من المقالات في تحليل أسباب الهزيمة والدفاع عن مكاسب الثورة فركز حديثه على معوّقات التغيير الاجتماعي وكشف عن الامتداد السلبي للماضي والحاضر، كما قدم صورة عن الحركة الفكرية في الحضارة الغربية الحديثة وخاصة في ما يتصل بفهم الدين والتراث وجمع هذه المقالات في مؤلفه المسمى «قضايا معاصرة» بجزأيْه الأول والثاني، كما قام بترجمة بعض المؤلفات (2)التي سلك فيها طريقة شراح المسلمين القدماء حيث يكون النص المترجم وسيلة للشارح لعرض آرائه الخاصة وقد علل ذلك بقوله «لما كان الحديث عن الثورة حديثا مباشرا مازال يخضع للر قابة الشديدة في مجتمعنا إبّان الثورات العربية الاخيرة لجأت الى التراث الغربي كوسيلة للحديث عن الثورة والتقدم والوعي والجماهير، ومن خلال تقديم نصوص من الفلسفة الغربية شرحا وتقديما، ذلك ان نشر القديم المتحرر وترجمة المؤلفات الأجنبية المتحررة تساعد على نشر الافكار التحررية في مواجهة التيارات المحافضة السائدة»(3)لذلك تعتبر هذه الترجمات مراجعا في معرفة آراء حسن حنفي ومساهماته. أمّا مقالاته في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينات فكانت محاولات في تقديم مادّة اسلامية مستنيرة تساهم في تقديم أجوبة لاشكالياتنا المركزية كالوحدة والتنمية والثقافة الوطنية وكان حصيلة هذه المقالات والدراسات «الدين والثورة في مصر من 1952 الى 1981 الذي صدر مؤخرا(4) في ثمان مجلدات

ويعتبر مشروع «التراث والتجديد» الذي صدرت مقدمته بعنوان «التراث والتجديدوالقسم الأول منه في خمس مجلدات بعنوان «من العقيدة الى الثورة» مرحلة التأسيس العلمي في حياة حنفي الفكرية وقبل ان نعرض لهذا المشروع النظري الذي يقدمة الدكتور تتويجا لحياته الفكرية السابقة وخطة عمل لحياته العلمية المتبقية، ويقترحه أرضية للعمل العربي المشترك من أجل تحقيق مطالب عصرنا، قد يكون من المهمّ ان نشير الى مميزات كتابات حنفي التي تعطيه خصوصية بين المفكرين العرب المعاصرين

1) تميز حنفي**بطبيعة** المواضيع التي ركز عليها أعماله والاسلوب الذي اعتمده. فهو تقريبا من بين المفكرين العرب القلائل ان لم نقل الوحيد الذي ركز أبحاثه حول مرحلة التنوير في أوروبا، فابرز أقطابها وعرض لنظرياتهم وفلسفتهم كما ترجم بعض مؤلفاتهم خاصة ما اتصل منها بالاهوت المسيحي المستنير بل**أعتبر حنفي** ان التنوير يعد اليوم استجابة **للحظة** الحضارية العربية التي **تحياها**، وهو مقدمة تسبق النهضة والتنمية. كما تميز حنفي في معالجته **لقضايا** التراث بمواضيع يكاد ينفرد بها أيضا مثل مبحث الانسان، والتاريخ، والشعور، وغيرها، وهو يتناول كل هذه المواضيع رابطا القديم بالحديث والفكر الاسلامي بالفكر الغربي، جاعلا من قضية **التغيير** الاجتماعي ومتطلبات العصر خليفة لجميع أعماله.

◄◄

2) تميز حنفي بنوعية الخطاب الذي أقامه فهو يتناول الدراسات الاسلامية، والعلوم الاسلامية التقليدية والاصلاح الديني ويحصر التراث بكثافة في كتاباته ويقدم نفسه رائدا للحركة الاسلامية، عالما وفقيها، دون ان يكون خطابه دينيا تقليديا. وهو يطرق موضوعات التقدم، والتنمية، والاشتراكية، والثورة، والعقلانية، وغيرها من **العناوين** التي تحضر في الكتابات المنعوتة باليسارية، يطرق كل ذلك دونما توتر أو ترديد لأنساق نظرية غربية أو تنكر للتراث والثقافة والوطنية بل لا يرى في ذلك أي تناقض مع أهتماماته الدينية.

3)يتوجه الدكتور حنفي بخطابه **للحركة** الاسلامية المعاصرة كما يتوجه به الى اليسار العربي في نفس الوقت يخاطب النخب كما يخاطب الجماهير الواسعة في محاولة للبحث عن توازن في الشعور القومي والعمل على توحيد الأمة من جديد بتوحيد قوى الثورة والتغيير فيها بعد ان مزقتها النزاعات الحزبية الضيقة وفرقتها التناقضات المصطنعة.

ويقدم حنفي أرضية للعمل العربي المشترك في بعدين متكاملين:

أ - حركة تعيد بناء التراث وفق متطلبات العصر تقضي على معوّقات الحاضر في الماضي وتقدم للجماهير ايديولوجيا الثورة ويسمي هذا العمل «التراث والتجديد»

ب - حركة إجتماعية تعمل على تغيير أبنية الواقع المادية ضمن حركة الجماهير وحزب ثوري ويسمى ذلك «اليسار الاسلامي»

## 2 ـ التراث مكون رئيسي للواقع

الدكتور حنفي يكاد يكون من ابرز المفكرين العرب المعاصرين اهتماما بالتراث. الآن تناوله للاشكالية فيه كثير من الطرافة والجدّة. التراث بالنسبة اليه ليس موْروثا قديما فحسب بل مكوّن رئيسي للواقع المباشر فالقيم القديمة التي حواها التراث جزء من واقعنا وبالعبارة الاكثر استعمالا عند الحنفي التراث مخزون**نفسي** عند الجماهير(5) لكن هذا الثقل الذي يحتله الحاضر لا يلغي بالنسبة لحنفي أهمية تأثير الفكر الغربي الحديث في حياتنا المعاصرة سواء عن طريق الهيمنة الثقافية الاوروبية أو عن طريق الترديد العربي للفكر الغربي، أو في المواجهة بين الثقافتين. ولذلك نراه يعي باثارة مشاكل ازدواجية الشخصية و«الثقافة الوطنية» مخاطر في فكرنا القومي و «مخاطر في سلوكنا القومي» و«وجداننا القومي» و«الوعي التاريخي» وغيرها من العناوين التي تتناول تداخل الماضي والحاضر، الثقافة الاسلامية والثقافة الغربية، الدين والعصر، التراث والتجديد ونحن نرزح تحت التراث الغربي المعاصر، **فينا** من كل تراث جزء دون أن تتحقق وحدة الشخصية بين القديم والجديد، نحن لا نعيش ثقافة واحدة، بل ثقافتين، كما يظهر ذلك في ازدواجية التعليم وازدواجية الثقافة، وازدواجية السلوك، وازدواجية الشخصية بالرغم من مرور أكثر من قرن ونصف على التقائنا بالثقافة الغربية»(6)

ومن هذا **المنطلق** يعتبر حنفي ان قضية «الاصالة والمعاصرة» أو «التراث والتجديد» هي قضية العصر، ومن هنا فلها الأولوية في اهتمامات المثقفين والمفكرين العرب وهو في ذلك لا يخالف القاعدة لكن ما هو المدخل لهذه الاشكالية ماهي موضوعاتها المركزية ؟ ماهي ملامح المشروع الذي يحقق التراث والتجديد في فكرنا الحديث ؟ في الجواب عن هذه الاسئلة يتخذ مشروع الدكتور حنفي مميزاته

## 3) ـ أزمة الفكر ازمة التغيير الاجتماعي

كيف تتحقق الأصالة ؟ هذا السؤال/ المطلب/ الاشكالية يرى حنفي ان الجواب عنه لا يتحقق عبر الانتقائية بين القديم والجديد «قديم فالسلوك الشخصي، وحديث في السلوك العام، أو العكس، فقد يكون الواحد عالما فيزيائيا ومؤمنا بكرامات الأولياء وإنما تتحقق الأصالة والمعاصرة عن طريق الطرف الثالث، وهو واقع الأمة واحتياجاته الراهنة (...) ولذلك لزم أولا رصد حاجات العصر والتعرف على متطلباته وسدّ هذه الحاجات هي الغاية من تحقيق الأصالة والمعاصرة، وبعد الرصد والتشخيص يبدأ البحث في كيفية دفع الواقع خطوة الى الأمام أو منع معوّقات التقدم من أجل تلبية هذه المطالب (....) وهنا يبدأ تحقيق المعاصرة عن طريق اعادة الاختيار بين البدائل من أجل اعادة التوازن الى الوجدان القومي **للمجتمعات** (....) الاصالة والمعاصرة في جوهرها هي قضية التاريخ ومراحل التاريخ والمساهمة في دفع مسار التقدم في التاريخ»(7)

ان أزمة الواقع والفكر العربي الحديث بالنسبة لحسن حنفي هي أزمة التقدم وأزمة التغيير الاجتماعي، والأولى تحيل الى الثانية والعكس والابداع بالنسبة الى حنفي هو توفير لشروط تقدم المجتمع العربي ضد كل مظاهر العطالة والتوقف الحضاري. ونجاح حركة (حركات) التغيير في تحقيق مطالب العصر، أي احتياجات الامة في هذه المرحلة التاريخية (التحرر ضد الاحتلال، التنمية ضد التخلف النهضة ضد توقف الحضارة، الوحدة ضد التجزئة، العقلانية ضد التقليد والخرافة (....) ويمكن القول بان المدخل الذي يتناول منها حنفي أزمة الفكر العربي ليس

مدخلا معرفيا نقديا، ابستمولوحيا، كما يرى الجابرى مثلا، بل مدخل تغييري اشكالي واقعي.

وسواء عرض حنفي لقضايا تغيير الواقع، أم لقضايا الفكر، فان الامر يعود الى الاشكالية الرئيسية وهي كيف نحقق تجانسنا الحضاري ؟ كيف ننهي الازدواجية ؟ كيف نجتاز حالة الوعي المنقسم ؟ ماهي شورط تحولنا من التوفيق الى الابداع ؟ باختصار كيف ننهي اشكالية التراث والتجديد ؟

## 4) - التراث والتجديد أرضية للعمل المشترك

ضمن هذه الارضية وجوابا على هذه الاسئلة كتب حنفي مقدمة المشروع والتي سماها باسمه في مؤلفه الموسوم بـ«التراث والتجديد» أو البيان النظري رقم - 1 - كما يصفه هو يؤسس حنفي لمشروعه فينطلق من أنه اذا كانت كل نظرية في التغيير الواقع فان التراث موروث ومعطى حاضر في نفس الوقت وبالتالي فان تجديد التراث يكون «صورة واقعية، ورؤية صائبة للواقع فالتراث والتجديد وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، وصف للماضي وكأنه حاضر يعاش.

ليس تجديد التراث دفاع عن موروث قديم بل «إطلاق لطاقات مخزونة» و«وصف لسلوك الجماهير وتغييره لصالح قضية التغيير الاجتماعي»(10).

ويمضي حنفي في تأكيد مشروعية فيقدمه كأرضية للعمل العربي المشترك ويرفع عنه كل الالتباسات أو الاعتراضات التي يمكن ان تقام ضده. فالتراث والتجديد بالنسبة اليه محاولة بناء الانسان واكتشاف بعده التاريخي واعطائه أساسا نظريا للتغيير، بتغيير طاقته المخزونة والقضاء على جذور التخلف وعوائق التقدم في الماضي التي تمنعه من تحقيق مطالب العصر. وهذا المنهج في التفكير والعمل ليس وقوعا في المثالية التي تؤدي لتغيير الواقع بتغيير الأفكار اذ التراث والتجديد «لا يتعامل مع أفكار مجرّدة، بل مع سلوك حي للناس تمثله الأفكار»(11) التراث والتجديد ليس عملا اصلاحيا يقوم على التوفيق بين القديم والجديد بل تغيير جذري للواقع بالقضاء على أسباب التخلف في جذوره النفسية وهو ليس حركة اصلاحية على الشكل السابق تريد تغيير المعاني فقط بل هو حركة جماهيرية وحزب ثوري يهدف الى تغيير الأطر النظرية الموروثة وفق مقتظيات العصر «التراث والتجديد هو الوريث لحركات الاصلاح الديني الحديث التي بدأت منذ أكثر من قرن»(12) بل يطمح حنفي من خلال مشروعه الى تجاوز الاصلاح من أجل وضع أسس نهضة فعلية اذ الاصلاح «لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لاعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله الى نظرية علمية،

الاصلاح الديني يوقض ولكن النهضة العلمية تؤسس»(13)

ويوسع حنفي دائرة مشروعه فيؤكد ان «تراثنا القديم ليس قضية دينية لانطباعه بصبغة دينية ولأنه قام ابتداء من الدين، ولكنه قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم وسعادتهم»(14) «ثم لا يفوته ان يوضح بأن التراث والتجديد ليس أثرا للثقافة الاجنبية - وهي تهمة لكل جديد - بل اعادة لبناء التراث وفق مناهج عصرية مشاعة عند كل المثقفين»(15)

وينتهي حنفي الى ان مشروع التراث والتجديد يغطي ميادين ثلاثة :

1) - تحليل الموروث القديم وظروف نشأته ومعرفة مساره في الشعور الحضاري

2) - تحليل البنية النفسية للجماهير والى أي حد هي ناتجة عن الموروث القديم من الاوضاع الاجتماعية الحالية

3) - تحليل أبنية الواقع والبحث في علاقتها بالحاضر والقديم

التراث والتجديد في النهاية «يعطي لثقافتنا وحدتها الضائعة وتجانسها المفقود»(16) من هذه المقدمات يبدو مشروع «التراث والتجديد» مسكونا بقضية التغيير وكأنه مشروع عملي وليس مشروعا نظريا. واذا كانت أزمة التغيير هي أزمة الثورة فان أزمة الدراسات هي أزمة البحث العلمي والتراث والتجديد تعبير عن الأزمتين لذلك عالج حنفي في مقدمة مشروعه «أزمة التغيير الاجتماعي»

**ان تراثنا القديم ليس قضية دينية، بل قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم وسعادتهم.**

في الفصل الثاني، وعالج أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية «في الفصل الثالث، ليقترح «طريق التجديد في الفصل الرابع» وقد بين طريق هذا التجديد ضمن ثلاث منطلقات :

### 1) - منطلق التجديد اللغوي

لما كانت لغة التراث لم تعد قادرة على تبليغ المعاني المعاصرة لاكبر عدد من الناس وهي مشحونة بمعان تقليدية نريد التخلص منها فانها تبقى لغة عاجزة مهما أعطيناها من معان جديدة ولذا لا حل لتطويرها إلاّ بتغيير ألفاضها وجعلها مواكبة لوجدان العصر فالتجديد عن طريق اللغة ليس عملا شكليا، بل هو عمل يمس المضمون في اعطاء أكبر قدر ممكن من القدرة على التغيير والكشف عن كل امكانياته»(18)

**2) ـ اكتشاف مستويات جديدة للتحليل :**

فالتجديد هو قراءة التراث بمنظور العصر ومن اهم مستويات التحليل الحديث هو الشعور وهو موجود ضمنيا في العلوم التقليدية نفسها، يقرأ فيها بين السطور لذا يولي حنفي أهمية كبرى للمنهج الشعوري سواء تحليل الموروث القديم أو في تحليل الابنية النفسية للجماهير أو في تحليل أبنية الواقع.

فالشعور بالنسبة اليه مطلب معاصر وسمة أساسية في وجداننا وبالتالي فهو مطلب القديم والجديد(19)

**3) ـ تغيير البيئة الثقافية**

**ان أزمة الواقع والفكر العربي الحديث بالنسبة لحسن حنفي هي أزمة التقدم وأزمة التغيير الاجتماعي.**

فالعلوم التقليدية نشأت في واقع له ملابساته الخاصة وثقافته أدت الى نوع معين من المادة العلمية فغلبت الى الفقه مثلا طابع العبادات والمشاكل الفردية وغلب وفي علم الكلام مبحث الالاهيات أما اليوم فالاهتمام يتوجه أكثر الى المشاكل الاجتماعية والمعارك تدور اكثر حول الانسانيات لذلك يحتاج عصرنا الى علوم جديدة وموضوعات تناسب المرحلة التاريخية.

من هذه المنطلقات الثلاثة للتجديد وبناء على التحليل لازمة الفكر والواقع العربي والاسلامي يرى حنفي ان «المعركة الحقيقية الآن معركة ثقافية فكرية لاتقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة ان لم تكن أساسها وان الهزيمة المعاصرة في جوهرها هزيمة عقلية كما انها هزيمة عسكرية»(20)

وفي اطار هذا الخطاب الفكري النهضوي يقترح حنفي خطة عامة لمشروع التراث والتجديد تشمل ثلاثة أقسام:

**القسم الاول :** يهدف الى بلورة موقف من التراث القديم ويشتمل على اعادة بناء مختلف العلوم التي احتواها تراثنا سواء كانت عقلية أو نقدية أو انسانية وفق طرق التجديد التي اقترحها

**القسم اثاني :** يهدف الى بلورة موقف من التراث الغربي بتحليل موقفنا المعاصر الذي أصبح الغرب جزاء من تكوينه الثقافي ويهدف الى اخراج أوروبا من مركز العالم الذي ادعته وردها الى حجمها الطبيعي وذلك باعادة بناء الوعي الغربي الحديث من عصر آباء الكنيسة (القرن الاول) الى العصر الحاضر (القرن العشرين) واعلان نهاية الشعور الغربي

**القسم الثالث :** وهو محاولة لوضع نظرية في التغيير تعيد بناء الحضارتين معا وتكوين منطلقا للوحي «وذلك بتجاوز مناهج التفسير القديمة للقرآن وارساء منهج جديد يبدأ بالواقع الشعوري ليكشف منهاجا اسلاميا عاما لحياة الفرد والجماعة»(21)

## الهوامش :

(1) انظر دراسة «د حسن حنفي» الحركة الاسلامية المعاصرة ومستقبلها على ضوء قضيّة السادات «جريدة الوطن الكويتية من 11/20 الى 1982/12/21

(2) انظر مثلا الترجمات التالية :«تربية الجنس البشري» ليسنج «رسالة في الاهوت السياسة» لسبينوزا «تعالى الانا موجود»لسارتر.

(3) تربية الجنس البشري «ليسنج ـ ط دار التنوير ص 31

(4) طبعة ـ مكتبة المدبولي ـ القاهرة (1989)

(5) حنفي ـ التراث والتجديد دار التنوير ـ ط 1 (1981) ص 13

(6) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ـ دار التنوير ط 1 (1981) ص 62

(7) حنفي : الدين والتحرر الثقافي ـ الدين والثورة في مصر ج 2 ـ مكتبة مدبولي القاهرة (1989) ص 39ـ 40

(8) حنفي ـ التراث والتجديد ص 16

(9) نفس المرجع ص 16

(10) نفس المرجع ص 47

(11) نفس المرجع ص 50

(12) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر ص 102

(13) التراث والتجديد ص 19

(14) التراث والتجديد ص 51

(15) التراث والتجديد ص 21

(16) التراث والتجديد ص 95

(17) التراث والتجديد ص 115

(18) نفس المرجع ص 149

(19) انظر مزيد التفاصيل حول المشروع في كتاب (التراث والتجديد)

## علي حرب

ولعل النزعة الى التدين، كما تجسدها تلك الرابطة الخفية التي تشد الانسان الى المقدس والمحرم والغائب أي الى اللامعقول، هي سمة أصيلة النزعة ليست «مرحلة» من مراحل الوعي البشري بقدر ما هي «مقوم» من مقومات هذا الوعي. صحيح أن الثقافة والعقل والوعي امور تميز الانسان. غير أنه لا ثقافة من دون محرمات أو مقدسات. ولا وعي الا وله أصوله الاسطورية والرمزية. ولا عقل الا وله مصادراته اللامعقولة. فالعقل لا يمكن أن يبدأ من الصفر. بل كل عقل ينبني على نقل سبق. والميل الى النقل يعكس هو أيضا ميلا أصيلا في النفس الى المحافظة والتعلق بالسلف. والاهتداء بالاولين ليس على ما يبدو سمة الانسان البدائي فقط. بل هو ميل راسخ في النفس، لأنه مقوم من مقومات الهوية. فالمقلد أو المحافظ هو الذي يحفظ ويتذكر. والذاكرة حافظة الهوية. من هنا لا تربية بلا تقليد أو محافظة. وكل فرد مقلد قدرا من التقليد. وكل جماعة تنزع الى المحافظة قدرا من النزوع. وقد تظهر هذه النزعة في أكثر المجتمعات حداثة وعند أشد أتباع المذاهب العلمية حماسة. وعندئذ يحل كلام البشر محل الكلام الالهي، وتتحول النصوص الموضوعة الى نصوص مقدسة وتكتسي المذاهب الانسانية طابعا دينيا. وبذلك يتحول العلم الى معتقد، والفعل يصبح ايمانا. وفي الحقيقة لا يعرى مجتمع من الميل الى التقليد والمحافظة والتدين. فالبشر تغويهم الاسرار ويهابون المقدس ويرهبهم الحرام ويأتمرون بالغيب فالاجتماع لا ينبني اذن على العقل وحده. بل يمكن القول أن الحلم والاسطورة والرمز هي صانعة الحضارات وهي التي تحرك الجمهور وتجترح الاعاجيب

**التأويل والحقيقة ص** 134 - 135

# عبد الله فهد النفيسي : دعوة الى التجاوز وبناء حركة اسلامية جديدة.

زهير الأخزوري

من بين الأعلام الذين بداوا يظهرون على الساحة الاسلامية ويحتلون موقعا في الفكر الاسلامي التنويري من خلال اسهاماتهم الفكرية المعرفية والسلوكية العملية الدكتور عبد الله فهد النفيسي - وهو من الرواد الذين طبعوا الحياة الفكرية والسياسية الاسلامية في منطقة الخليج العربي.

## من هو عبد الله فهد النفيسي

هو من **مواليد** الكويت سنة 1945م تلقى **تعليمه** في المراحل الابتدائية والمتوسطة والثانوية في كلية «فكتوريا المعادي» بالقاهرة في الفترة من سنة 1951 الى سنة 1961م حيث عايش عن قرب حركة الاخوان المسلمين بمصر (فترة البنا - الهضيبي) - ثم حصل على بكالوريوس العلوم السياسية من الجامعة الامريكية في بيروت سنة 1967م حصل على دكتوراه في «العلوم السياسية من جامعة كمبردج في المملكة المتحدة سنة 1972م. زاول التدريس في قسم العلوم السياسية بجامعة الكويت بين سنتي 1972 و1978 وكان رئيسا له، وجامعة أكستر سنة 1980م وجامعة الامارات فيما بين 1981/1983.

لعبد الله فهد النفيسي عدة كتب ومقالات تعنى بشؤون الخليج والجزيرة العربية ومن مؤلفاته : دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث - عندما يحكم الاسلام - مجلس التعاون الخليجي «الاطار السياسي العسكري» - في السياسة الشرعية - العمل النسائي في الخليج الواقع **والمرتجى** - دور الطلبة في العمل السياسي - مستقبل الصحوة الاسلامية - اضافة الى اشرافه على جمع مجموعة أوراق في النقد الذاتي للحركة الاسلامية ونشرها وتوزيعها بعنوان : «الحركة الاسلامية : رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي» سنة 1989م.

وهو كتاب يبحث في موضوع واحد هو الحركة الاسلامية وموقعها في المستقبل والمشاركون ومن بينهم النفيسي هم على صلة وثيقة بالموضوع بشكل أو بآخر ويتفقون في أوراقهم على «أن الحركة الاسلامية بحاجة لمراجعة منطلقاتها الفكرية وأبنيتها التنظيمية وآلياتها في العمل والتأثير، وذلك حرصا على حيويتها وأمنها ودمجها في عملية التنمية والنهضة المطلوبة في وطننا العربي الاسلامي».

## المنهج التجديدي في فكر عبد الله فهد النفيسي :

يدعو النفيسي من خلال كتاباته الأخيرة الى تجاوز الفكر الاسلامي المنغلق والذي رافق مُجمل تطورات ومراحل الفكر الاسلامي والحركة السلفية في تاريخنا العربي الاسلامي الحديث والمعاصر - فهو وإن أقر بأن الحركات السياسية الاجتماعية الدينية (الحركة الوهابية - الحركة المهدية - الحركة السنوسية) أو الحركات السياسية الفكرية (دعوات جمال الدين الأفغاني - ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وحسن البنا) قد مثلت أرضية معينة للفكر العربي الاسلامي المعاصر فانه أصبح مطروحا ضرورة نقدها نقدا علميا موضوعيا» فهي عملية ضرورية : شرعا وسياسة ومنهجا ومصلحة» من أجل التجاوز أولا والبناء التأسيسي الذي تكون له «عين على الحاضر وعين على المستقبل» ثانيا. لذلك يرى هذا الكاتب وجوب تنبيه الحركة الاسلامية الى بعض الثغرات في مستوى المنهج والتنظيم والبنية الفكرية والتعامل مع المجتمع السياسي (السلطة - المعارضة). فالملاحظ أن النفيسي يرى غياب التفكير المنهجي ذي المدى البعيد لدى الحركة الاسلامية في اللحظة الراهنة فهي رغم الاحاطة الكبيرة بامكانيات بشرية هائلة والى حد ما المادية الضخمة فانها تبقى محدودة الانطلاق والبناء العلمي للحركة في المستويين السياسي والفكري، فما يسيطر عليها الان هو الجمود الاداري الذي من شأنه أن يجعل التفكير أحادي المصدر هرمي البنية يفتقد الى الحوار والنقاش رغم أنه توفر مثلا عند حسن البنا

عبد الله فهد النفيسي

في مرحلة في مرحلة التكوين والتاسيس لحركة الاخوان المسلمين في مصر «كانت الأعداد التي تحضر هذه المؤتمرات (مؤتمرات الحركة) كبيرة والنقاشات والحوارات في اللجان المتخصصة تفصيلية وفي ذلك فائدة كبيرة لرص صفوف الجماعة عبر «أسمنت» الحوار والنقاش وليس عبر الفرمانات الفوقية كما يحصل حاليا في الجماعة نفسها»[2] وما يمكن أن نثبته هو أن النفيسي ينطلق في

◄◄

نقده من نظرة زمانية - انية للحركة الاسلامية المعاصرة، فنقده تاريخي من جهة وواقعي معاصر من جهة أخرى. فهو ينقد حركة الاخوان المسلمين في تطورها التاريخي مبينا نقاط الضعف التي بقيت تشدها الى الوراء وتعوقها دون الفعل الجاد في الواقع التاريخي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي للبلاد العربية الاسلامية في الوقت الراهن. ولعل النقد الذي وجهه الى المرشد العام لحركة الاخوان يمثل المنطلق لهذا النقد الذي اعتمد استقراءا لحركة الاخوان المسلمين اعتمادا على مراحل تقلد المرشدين العامين لمنصب ادارتها كمنهج يعتمد زاوية معينة من ذات الموضوع المبحوث باعتبار أن مفهوم الأمير أو المرشد العام أو الامام إنما يتحرك في فضاء معين وفي فكرة محدود الرؤية وهو التصور الهرمي لهذه الحركة حيث أن المرشد العام مثل وما يزال النظرة الأحادية للفكر والتنظيم عكس النظرة المقابلة التي تعتمد المؤسسة في التسيير والبناء. فالنفيسي بنقده هذه الحركة من هذه الزاوية انما ينقد الطريقة العمودية التي لا تخلو من تعسف وقهر ويدعو الى الطريقة الافقية القائمة على الحوار والنقاش والفكر المؤسساتي. يقول النفيسي : «نقاط الضعف لدى البنا رحمه الله تتركز على ثلاثة جوانب أساسية : أولها ضعف اشرافه على (النظام الخاص) أي الجناح العسكري في الجماعة، وثانيها اهماله تدريب كوادر قيادية تتمتع بأهلية القيادة لتأتي بعده، وثالثها تحامله الدائم على الحزبية والأحزاب مما يعكس لديه غياب النظرية المتكاملة لعلاقاته السياسية داخل مصر»[1].

كما يرى النفيسي ايضا أن الحركة الاسلامية اليوم لم تستطع أن تبلور نظرية علمية للاتصال بالجمهور اذ الجمهور لا يتحمس لمساندة تيار معين اذا ما لم يفهم مقاصد التيار وأهدافه وما لم يجد حلا لمشاكله الحقيقية التي يعاني منها. فالحركة الاسلامية المعاصرة غير واضحة الصورة في عقل الجمهور من حيث فهمه لأهدافها وغاياتها لأنها لم تحدد بعلمية وموضوعية مشاكل الجمهور وفق معطيات الواقع ومتطلبات الزمن الراهن.

كذلك يؤاخذ النفيسي الحركة الاسلامية نظرتها الى الواقع الفكري من حولها والذي يمتاز بضيق الأفق ومحدودية الاتجاه، فالاسلاميون من خلال أدبيات الدعوة يرون أن الفكر يعيش فراغا وأن الحركة جاءت لتملأ هذا الفراغ وأنه يعيش فوضى في مستوى الثقافة والقيم وأنه مناط بها تصحيح هذه الفوضى ووضع الأمور في نصابها الصحيح» وذاك أمر خاطىء باعتبار أن العالم من حولها مكتنز ومزدحم بالأفكار والقيم ومشاريع الخلاص الروحي والمادي والوطني يقف معها في مستوى الند أو يتجاوزها في الطرح.

إجمالا يحتوي فكر النفيسي عن دعوة عميقة للتجاوز من أجل البناء الصحيح والتأسيسي لواقع فكري اسلامي أكثر تجذر في الحداثة وأكثر إلمام بالواقع المعرفي والحياتي للبشرية في العصر الحديث، وبالتالي تصبح دعوته رافدا مهما في حركة النقد الذاتي التي أصبحت تنتشر في جميع الاتجاهات الفكرية العربية الاسلامية والتي تعكس مرافقة الوعي النقدي لكل مراحل التطور الفكري والسياسي لواقعنا الاجتماعي والمعرفي والسياسي.

**زهير الأخزوري**

**هـــوامش**

1) عبد الله فهد النفيسي : الحركة الاسلامية : رأية مستقبلية ـــ الكويت 1989 ص 12

2) نفس المرجع ص 214

***يسر أسرة تحرير مجلة 15 / 21 أن تهنىء نفسها وتهنىء كل الذين انتظروا ميلاد «منتدى الجاحظ» الذي يتمنى أن يسهم في تأطير النقاش الوطني حول قضايا الثقافة والتجديد.***

## رضوان السيد

استندت الدعوة للتجديد في الاسلام الى أساس فقه معروف تقليديا هو القياس لكن هذا الاستناد بحد ذاته كان يحمل معه بذور محدوديته ولا شموليته. فالقياس كما يعرّفه الاصوليون تبعا للامام الشافعي : «الحاق فرع بأصل لاتحاد العلة». ويعني هذا من ضمن ما يعنيه أنّ ما يجري بحثه ليس جديدا يتضمن تخطيطا للمستقبل وتشييدا بل، هو أمر وقع أو نازلة نزلت والجهد البشري لمواجهتها يأتي في نطاق رد الفعل، وإيجاد الحل الممكن. ثمّ إنّ هذا الحلّ لا ينبغي أن يتأسس على أصل هو القرآن والسنة بحيث يكون غيرهما - أيا كانت علاقته بهما - فرعا عليهما، فهما موطن القياس وإن انقطعت العلائق. لذلك فان الحديث عن الاجتهاد هو حديث في غير محلّه لأن الاجتهاد كما فهمه السلف الصالح هو بحث عن الجديد وليس ردا على واقع كان. ثمّ انه ليس فرعا على أصله، بل هو جديد مطلق غرضه «بذل الجهد في موافقة مراد الله تعالى». صحيح أنّ مراد الله تعالى يبقى أصلا، لكنّه ليس أصلا محددا لغيره بأنّه فرع عليه، رغم عدم معرفته أو تحدده. لقد تحدد الاجتهاد بالرأي، ثمّ تحدد الرأي بالقياس على يد الامام الشافعي (٢٠٤ هجري) في الرسالة في حركة مضادة للراديكالية الاعتزالية التي كانت سائدة أيامه. بيد أن زوال الاعتزال وتضاؤل تأثيره بعد القرن الخامس الهجري لم يُعد الامور الى نصابها رغم رؤى ابن تيمية في القرن الثامن الهجري. ومن هنا فانّ نظرات المجددين المسلمين التي قيدتها تعريفات الاجتهاد، والقياس، وخشية الخروج على المألوف المتوارث، لم تستطع أن تتحرك في غير مجالات الجزئيات، ودائما بعد طروء الامور وتفاقمها. هكذا كانت فتاوي محمد عبده وهكذا مضت نظرات أبي الكلامي آزاد والمراغي ومحمود شلتوت.

**الاسلام المعاصر ص 90 - 91**

# مالك بن نبي : الثقافي رحم الابداع الحضاري

فوزي الشعباني

يعتبر مالك بن نبي صاحب مشروع اصلاحي، واحد المندرجين في فكر النهضة مواصلا له اثر انقطاعه، وممنهجا له بعد تراكمه، ناشدا التحرر من أجل التقدم وذلك حتى تلعب شعوبنا دورها الحضاري في التعمير والتحضير كمهمتين للانسان المستخلف.

وفي تناولنا لفكر الرجل لن نعرض له بالتفصيل تحليلا ونقدا بل سنكتفيء بالاشارة لأهم الأفكار التي أثرت في التوجه الاسلامي المستنير.

## الصرامة العقلية

تتميز كتابات مالك بالالتزام المنهجي الشيء الذي أبعده عن التهويمات العاطفية التي تصادر البرهنة وتحاصر المعرفة. وأهم تمظهرات ذاك المنهج وتلك الصرامة التخطيط العلمي وهو الفكرة التي أصبحت «تلازم ذهنية عصرنا، فهي جزء لا يتجزأ من ثقافته»(1). وهذه الصرامة كفيلة باعادة الامور الى نصابها، فالتخلف الذي خلناه نتيجة للاستعمار هو في الحقيقة سببه المتمثل في «القابلية للاستعمار»، وما اعتقدناه من أن المشكلة في الواقع لا في الذات هو قلب للوضع الصحيح اذ أن «الحياة لا تخطيء في صياغة المشاكل، لا تخطى في صياغة المشاكل، لأنها تأتي بالنتائج طبقا للمسببات(2)، ومن ثم فالاشكال فيّ كانسان «أواجه المشكلات(...) ببديهيات، فاجمع المشكلات تحت عناوين مسبقة»(2)، وعليه فلا شك اذ في التخطيط المنهجي بروز للعقلانية في أرقى صورها، اذ أنها تكشف عن فكرة القانون الذي لا مكان للصدفة معه ولا للمجاملة والقاضي على بذور الفكر الأسطوري، الاحيائي، وذلك اضافة لما تعطيه هذه الفكرة من دفع للانسان «اذ أنها تشخص الغايات قبل تحقيقها، فتزرع بذلك الأمل في النفوس الطامحة ونبذ روح التضحية والأمل»(2) فالقانون يبعث على التفاؤل والامكانية والفوضى تحمل على اليأس والاستحالة.

## الرؤية المستقبلية

هذه الرؤية مظهر من مظاهر العقلانية واحدى تجلياتها، اذ لا رجوع لواقع سكوني بل الحركة هي احدى قوانين الطبيعة والمجتمع والتاريخ، لذا جعل مالك الزمن احد ثلاث عناصر مسهمة في خلق أي تركيب حضاري وهي «الانسان والتراب والوقت» ومن ثمة فقد حمّل النزعة الماضوية مسؤولية الانحطاط ممثلة في «انعدام الفاعلية التي وصمت بها نزعة المديح للعمل الفكري، فحين اتجهت الثقافة الى امتداح للماضي أصبحت أثرية لا يتجه العمل الفكري فيها الى الامام بل ينتكس الى الوراء»(3) ولما كانت ثقافتنا تتخذ من الاسلام مرتكزا لها فانه يميز بين رؤية ارتجاعية تتخذ لها من الاسلام منطلقا وأخرى تقدمية متسائلا «ولكن أي اسلام؟... الاسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة اسلام اجتماعي»(4) وتلك سنة الزمن اذ أن غاية التاريخ «السير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية»(5). وعليه فلا مناص من اعادة النظر لا في التفسير فحسب بل «ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الاسلام»(6) وذلك حتى نتمكن من الاجابة عن تساؤلاتنا العصرية برؤية تقدمية.

## العدالة الاجتماعية

لا قيمة لعقل أو تقدم لا تكون غايته الانسان من حيث رفاهية العيش والمكانة الاجتماعية اللائقة. ويخطيء من يعتبر ان المال مجرد قوام للاعمال يخدم الفكرة ولا تتحدد به، في حين «ان الاقتصاد عنصرا جوهريا يحدد وجهة الفكرة الاسلامية»(7).

ولما كان الانسان ليس غاية فقط بل ووسيلة، فانه يعطي معنا كيفيا نوعيا لما تفرزه المادة من تكديس وزيادة في الكمية وبذلك تنشأ الحضارة التي هي ليست تكديسا بل بناء. ان فشل تجارب العالم الثالث راجعة لعدم تبني هذا التمشي اذ «ان اهمال أو تجاهل قضية الانسان هي من الأمور التي أفقدت هذه التجارب الشرط الأساسي لنجاحها»(7) فالتقدم الاقتصادي «ليس قضية انشاء بنك وتشييد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشييد الانسان وانشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات»(7). وذلك دونه الحرث في البحر والصرخ في الوادي، فلا الاقتصاد مزدهر ولا الانسان مكرم، وسنظل نطبق الاشتراكية بعقلية رأسمالية! فلا نجاح لمشاريعنا الا بالانسان المسلم المتشبع بثقافته والذي هو ذاته هدفها. ولا يكون هدفها إلا بتبني الاشتراكية التي لا تعني الماركسية اذ أن «اشتراكية وسائل الانتاج لا ترجع الى أي مبدأ مذهبي بل الى ضرورة تحددها ظروف خاصة بالوسط وامكانياته الحالية»(7) فالمجتمع الاسلامي يمزاوجته بين الاسلام والاشتراكية قادر على تجاوز «الاقتصادية» ليعيد «الى عالم الاقتصاد اخلاقيته»(7).

## التحررية السياسية

عندما تصبح السياسة «مكروبا» يفتك بكل ما هو جميل، تتحول الى «سياسيوية» تغيب معها الخلفية الثقافية والمقاصد الانسانية، محيلة الممارسة السياسية الى مكيافيلية تسلطية تتحول فيها الجماهير الى مجرد «قطيع انتخابي» اذ «أنه عندما تغرب الفكرة يبزغ الصنم»(4). وحتى تخرك تلك الممارسة من ذاك المستنقع فلا مناص من أن تزدوج ثوراتنا السياسية بأخرى ثقافية اذ يجب ألا «يغيب عن نظرنا أن السياسة لا تحيد ولا يمكن لأي محاولة أن تحيدها عن الطريق، طالما (...) كانت دوافعها متصلة بالأفكار»(8) ففي أولوية الثقافي نجاة من الغرق في الحدث السياسي والآن الزمني اذ السياسة ليست عرشا يفتك وسلطة تتحكم وصراع من أجل التيجان، بل اختيارات تطرح وبرامج تجسد غايتها مصلحة الانسان. وحتى تحصن هذه الثورة من ارهاب الفكر ذاته فانها لن تكون سوى ديمقراطية في جوهرها تحررية في مراميها، اذ الديمقراطية ليست «مجرد عملية نقل السلطة الى الجماهير والاعلان عن أن شعبا ما هو بموجب نص دستوري

صاحب السيادة»(9) بل هي واقع معيش ومتمثل من قبل «الفرد الذي تتكون منه الجماهير»(9) كما أنها ليست مجرد أحزاب تجتمع وصحف تنشر أو بطون تشبع وأجساد تكسى، بل هي هذا وذاك موصولين «هي نظام ذو جناحين اذ يجب أن تكون سياسية واجتماعية في ان واحد»(9) وبما أن السياسة ليست الغاء للواقع ولا هي قولية له طبقا لخلفيات مسقطة، بل اعادة لصياغته على ضوء مضامين حضارية مدركة للاليات الكامنة في الحراك الاجتماعي، فانه لا بد من تأصيل أي توجه ديمقراطي اذ أنها ليست مجرد عملية شكلية بل هي «عملية تكوين الاحساسات وردود الأفعال والمقاييس التي تشكل أسس ديمقراطية ما في شعب ما وفي تقاليده»(9).

وفي واقعنا لا يجب اعتبار الاسلام بمثابة الدستور «ولكنه انطلاقة لمشروع عملية تحقيق الديمقراطية»(9) كما أن «التصور الاسلامي للديمقراطية يرى الانسان تجليا إلاهيا»(9) الشيء الذي يحصن المسلم من النزوعات اللاديمقراطية ممثلة في نفسيتي الرقيق والمستبد، وعليه فمن المفروض أن يكون أكثر ديمقراطية من غيره وتحررية.

## المناحي التوحيدية

المتتبع لفكر بن نبي يلاحظ المنحى التوحيدي الذي يحكم تصوراته، اذ يرى ان «ليست حاجتنا ان نجمع العناصر لنكون منها تلفيقا»(3) بل تحليل الواقع بحثا عن الحقائق، وكان أهم نقد وجهه لفكر النهضة محاولة البرهنة على صحة التلفيقات دون تحليل للواقع فنقده هذا راجع لذاك الفصل بين النظري والعملي في حين أن «العلم الذي لا يترجمه عمل يظل ترفا لا مكان له في وطن ما يزال فقيرا في الوسائل والأطر»(1) فالعلوم التي لا تخدم قضية ما والأفكار التجريدية لا يمكن أن تكون سوى جذلا عقيما لا رصيد له في الواقع في حين أن «ميزانية التاريخ ليست رصيدا من الكلام بل كتل من النشاط الايجابي والمادي ومن الأفكار التي لها كثافة الواقع ووزنه»(10).

فخدمة الانسان وواقعه هي المقياس والغاية فان أراد المسلم ان يؤدي الاسلام دوره فلا بد «أن يترجم قيمه الروحية الى نظام اجتماعي»(11) فالتوحيد قضاء على ثنائية الروح والمادة، والنظر والعمل، اذ الحقيقة واحدة فلا مجال إلا للوصل بين العقائد والفقه السياسي والاجتماعي تثبيتا لوحدة الممارسة وايقافا للفكر الاسلامي على رجليه! اذ ذاك التوحيد ليس الا تبني الاشتراكية على مستوى النظام الاجتماعي حيث المجتمع العادل اللاطبقي مجتمع الانسان ـ الانساني لا المنسحق المغترب، اذ الصراع الحقيقي ليس حول الله وعرشه، ولا ملائكته وجنه، أو حيض المرأة وتكفين ميت، بل حول الانسان وقوته اليومي، كرامته وحريته، فالفكر عمل والقناعة مسلك، اذ «حثيما يبطل عمل اليه سقط عمل الفكر حتما، والعبقرية التي لا تستطيع استخراج عناصرها من ثنايا الطبقات الدنيا، لا يمكنها أن تزدهر في القمة»(3).

من خلال عرضنا لهذه التوجهات الخمس التي طبعت فكر الرجل نلاحظ التركيز الشديد على «الثقافي» الذي اعتبره «رأسمال أولي»(11) بحيث لا خلاص من علة «القابلية للاستعمار» التي منها تسرب التخلف وعبرها تسلل المحتل، إلا بالتطهير عبر الاغتسال في نهر الثقافة، وخلاف ذلك هو تحقيق لمظاهر التنمية دون مضامينها، وتشبه بحال ذاك الرضيع المشوه تكوينه والذي كلما تقدم في العمر ازداد تخلفا، انه نمو التخلف!

وفي كلمة نقول أن مالك بن نبي قد نحى منهجا اصلاحيا لتحقيق مشروع ثوري اذ الثورة الحقيقية في الاصلاح الدائم

## الهوامش

(1) بين التيه والرشاد ـ دار الفكر 78 ص 160 33
(2) حديث في البناء الجديد ـ صيدا بيروت (بدون تاريخ) ص 47 47 23
(3) وجهة العالم الاسلامي ـ دار الفكر (بدون تاريخ) ص 63 107 173
(4) شروط النهضة ـ دار الفكر 79 ص 90 158
(5) ميلاد مجتمع ـ دار الفكر 74 ص 18
(6) الظهرة القرانية ـ دار الفكر 81 ص 59
(7) المسلم في عالم الاقتصاد ـ دار الفكر 79 ص 33 59 61 28 44
(8) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ـ دار الفكر 79 ص 26
(9) حول الديمقراطية في الاسلام ـ تونس 83 ص 14 9 19 14 15 16
(10) مشكلة الثقافة ـ دار الفكر 79 ص 109
(11) فكرة الاسيوية الافريقية ـ دار الفكر 79 ص 231 134

## عبد الرحمان الكواكبي

الترقي الحيوي الذي يسعى وراءه الانسان بفطرته هو : أولا الترقي في الجسم، صحة وتلذذا ثمّ الترقي بالتركيب في العائلة والعشيرة ثم الترقي في القوة بالعلم والمال. ثم الترقي في الملكات بالخصال والمفاخر

وهناك نوع اخر من الترقي يتعلق بالروح، وهوأنّ الانسان يحمل نفسا ملهمة بأنّ لها وراء حياتها هذه حياة أخرى تترقى اليها على سلم الحريّة والحسنات. فأهل الاديان يؤمنون بالبعث أو التناسخ، فيرجون مكافأة ويخافون مجازاة. ومن هم من قبيل الطبيعيين يهتمون بالحياة التاريخية بحسن الذكر أو قبحه.

وهذه الترقيات على أنواعها لا يزال الانسان يسعى وراءها مالم يعترضه مانع غالب يسلب ارادته. وهذا المانع أما هو القدر المحتوم المسمى عند البعض بالعجز الطبيعي أو هو الاستبداد المشؤوم.

على ان القدر يصدم سير الترقي لمحة ثم يطلقه فيكر راقيا وأما الاستبداد فانه يقلب السير من الترقي الى الانحطاط، من التقدم الى التأخر، من النماء الى الفناء ويلازم الامة ملازمة الغريم الشحيح، ويفعل فيها دهرا طويلا أفعاله التي تبلغ بالامة حطة العجماوات فلا يعود يهمها غير حفظ حياتها الحيوانية فقط بل تكون حياتها هذه الدنيئة مباحة للاستبداد اباحة ظاهرة أو خفية.

وقد يبلغ فعل الاستبداد بالامة ان يحول ميلها الطبيعي من طلب الترقي الى طلب التسفل بحيث لو دفعت الى الرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الاجهر من النور، واذا الزمت بالحرية تشقى وربما تفنى كالبهائم الاهلية اذا اطلق سراحها، وعندئذ يصير الاستبداد كالعلف يطيب له المقام على امتصاص دم الامة فلا ينفك عنها حتّى تموت ويموت هو بموتها

طبائع الاستبداد

## الطاهر الحداد

ان الحياة طويلة العمر جدا وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الاطوار المعبرة عن جوهر معناها واخص ميزاتها. ونحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الاسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص واحكام بأحكام اعتبارا لهذه السنة الازلية. فكيف بنا اذا وقفنا بالاسلام الخالد امام الاجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير ؟

بعبارة ادق وأوضح اريد أن أقول : يجب ان نعتبر الفرق الكبير البين بين ما اتى به الاسلام وجاء من أجله. وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالدا بخلوده كعقيدة التوحيد، ومكارم الاخلاق واقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس. وما هو في معنى هذه الاصول، وبين وجده من الاحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون ان تكون غرضا من اغراضه. فما يضع لها من الاحكام اقرارا لها أو تعديلا فيها باق ما بقيت هي فاذا ما ذهبت ذهبت احكامها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يضير الاسلام. وذلك كمسائل العبيد والاماء وتعدد الزوجات ونحوهما مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الاسلام.

**امرأتنا في الشريعة والمجتمع ص : ٢٢ ٢٣**

★ بقية ص 31 ★

**هي قوله تعالى «مافرطنا في الكتاب من شيء» (الأنعام 38) يفسرها الشيخ عبد الرحمان الكواكب على أن المراد «ما فرطنا في الكتاب من شيء من أمور الدين وليس من أمور الدنيا لأنها متجددة ومن ثمة فان أحكامها متجددة كذالك»(18)**

◄◄

لقد فند عبده مزاعم الفريقين ورفض التناقض المصطنع ورأى أن العقل هو الوحدة الجوهرية بين الدين والعلم وان كان لكل وضيفته «ومن هنا أصبح تخليص الدين من الشبهات التي طرأت عليه وعارضت بينه وبين العلم المحور الأساسي لتجديد الاصلاحي الذي أصبح ميدانه الأول الشريعة العقلية أو تحرير الوعي» (19

**يتبع :**

**★ مقاومة التقليد واصلاح التعليم الديني**

**★ حدود الاصلاح الديني**

### الهوامش

1) د. برهان غليون، الوعي الذاتي، دار البراق للنشر، تونس (1989)، ص 37.

2) د. محمد عمارة، العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة عدد 29 الكويت ماي (1989) ص 290.

3) جمال الدين الافغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ج 2، بيروت (1981) ص 330.

4) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الافغاني الحسين، دار الحقيقة، ط 2 بيروت، (1980) ص 257 — (5) نفس المرجع، ص 310 (6) الافغاني، نقلا عن قدري قلعجي، ثلاثة من اعلام الحرية، دار الكتاب العربي، لبنان، ض 10 — (7) خاطرات ض 311.

8) محمد عبده، الاعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة الية للدراسات والنشر بيروت (1972) ج 2 ص 318

9) لم تكن مقالات العروة الوثقى ممضاة والرأي الغالب أن الافكار فيها للافغاني والصياغة لمحمد عبده — (10) الافغاني أ — ك، ج 2 ص 342 — (11) انظر جميع الفقرات، أ — ك ج 2، ص 342 (الأفغاني) — (12) الافغاني أ— ك، ج 2، ص 70 — (13) ألبارت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار للنشر، ط 3 بيروت (1977) ص 160

13) محرر انظر البارت جوراني (14) محمد عبده أ — ك، ج 3، ص 284.

15) نفس المرجع ص 353 — (16) ن.م. ص 426 — (17) محمد عبده، الاعمال الكاملة ج 1، ص 185.

18) عبد الرحمان الكواكبي أ — ك، ص 309، (19) برهان غليون ن.م ص 46.

★ بقية ص 6 ★

وباعتبار انتشاره وتداوله منذ عهد قديم فى الأقطار الأوروبية.

هذه هي العقلانية الرشدية التي طلع نورها بالمغرب الاسلامي في القرن السادس للهجرة (القرن الثاني عشر ميلادي) ليشعّ على الدنيا وليقاوم الجمود وينتصر للعقل وليترك بصماته عميقة في الفكر الانساني قديما وحديثا. ثم ليظل على مدى العصور والأزمان المنارة الاسلامية التي تهتدي بها مراكب النجاة المستنيرة في ظلمات بحور التعصب والتحجر المتلاطمة الأمواج، حتى لا يعبد الانسان في هذه الأرض غير الله وحده ولا ينشد سوى وجهه. أي حتى لا يتبع الانسان غير طريق الحقيقة ولا يطلب سوى نورها ❁

### الهوامش :

1 : ولد ابن رشد بقرطبة سنة 520 هـ (1126م) ثم توفي بمراكش ودفن بها سنة 595 هـ (1198م) إ لا أن رفاته نقل في ما بعد الى مقبرة اهله بالأندلس.

2 : راكع مسلمون ثوار لمحمد عمارة، ط. 1974. ص، 75.

3 : راجع مشروع قراءة جديدة لفلسفة ابن رشد، وهي مداخلة لمحمد عابد الجابري نشرت بأعمال ندوة ابن رشد. بيروت 1981، ص 143.

4 : راجع بالخصوص مصنفي ابن رشد «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة مع اتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

5 : أنظر كتاب فصل المقال لابن شد (طبعة بيروت 1961) ص 35.

6 : المرجع السابق نفسه ص 28.

7 : المرجع السابق نفسه ص 51.

8 : المرجع السابق نفسه ص 36.

9 : المرجع السابق نفسه ص 35.

10 : المرجع السابق نفسه ص 55. :

11 : ندوة اعمال ابن رشد ص146.

12 : المصدر السابق نفسه

13 : أنظر كتاب محمد عمارة «مسلمون ثوار» وكتاب فرج انطون «ابن رشد وفلسفته».

14 : ابن رشد وفلسفته لفرج أنطون. الاسكندرية 1903، ص 59 - 60.

15 : المصدر السابق نفسه.

16 : مسلمون ثوار لمحمد عمارة، بيروت 1974، ص 105.

ندوة

# مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر

عرض : لطفي حجي

دأب قسم العربية بدار المعلمين العليا بسوسة منذ سنتين على تنظيم ندوة فكرية مفتوحة للطلاب المثقفين لمناقشة بعض قضايا الفكر العربي المعاصر مع باحثين تونسين ومفكرين عرب. والدار بهذه المناسبة التي تمنحها لطلابها وروادها تساهم في ارساء تقليد علمي لا يزال ناقصا في جامعتنا.

وقد كانت ندوة هذه السنة التي اقيمت يومي 8و9 مارس بعنوان «الحرية في الفكر العربي» ساهم فيها اساتذة من تونس وثلاث وجوه فكرية عربية هم الاساتذ حسن حنفي ومحمود امين العالم ومطاع صفدي.

تعددت عناوين المحاظرات المقدمة فكان منها «المقيّد» الذي تناول مسألة الحرية في مفهومها العام أو كما تبرز في الفكر والوجدان العربيين. وكان عدد المحاضرات الملقات ثمانية، توزّعت على أربع جلسات.

افتتح الجلسة الصباحية الأولى الاستاذان عبد الباقي الهرماسي ومطاع صفدي. فحاول الأول تناول المسألة من وجهة نظر علم الاجتماع السياسي ومحور مداخلته حول سؤال هو كيف ننتقل من هيبة الدولة الى هيبة الفرد ؟ وكان الجواب عن هذا السؤال مناسبة لنقد بعض القناعات الراسخة التي أدت الى مآزق تاريخية من ذلك التشبث بالنظرية الاشتراكية أو بسلطه النظرية دون النظر الى قدرتها على التأثير. وهو ما يفعله الجابري مثلا ـ حسب الهرماسي طبعا ـ وبناءا على هذه القاعدة رأى ان الليبيرالية مثلا هي من أفقر النظريات كالقومية والوطنية هي نظريات تشريع السلطة وهي ذات ابعاد ثقافية تترك الحرية جانبا. وحين تعرضه الى المجتمع التقليدي اعتبر ان التنظير للحرية في هذا المجتمع لم يكن موجودا لكنه كان يحتوى على فضاء لممارسة الحرية.

هذه الجولة النقدية خلص من ورائها الهرماسي الى ضرورة النظر الى الفرد لا ككيان يراد توظيفه وانما ككيان انجز استقلاله وهو ما يدفعنا الى تناول التاريخ الاجتماعي لا تاريخ الزعماء والنخب. وبهذه النظرة نصبح قادرين على مجابهة المشاكل الرئيسية التي تواجهنا وهي بناء الأمة والدولة والحرية والديمقراطية.

أما الاستاذ مطاع صفدي فقد حاول في مداخلته الجمع بين المنظور الفلسفي والتحليل التاريخي فاعتبر ان السؤال الابستيمولوجي مفقود من ثقافتنا. لذلك دعا الى ضرورة طرحه مع ربطه بالنسق الثقافي والاجتماعي عكس ما فعل الجابري الذي استعمل المفهوم الابستيمولوجي دون ربطه بالنسق الحضاري. وتمشيا مع هذا التمايز الذي يدعو اليه مطاع صفدي نقد الأسس الفلسفية للحرية الغربية فاعتبر ان الفلسفة الغربية الحديثة ألبست مضامين الإله للانسان فكان الانسان الاها من نوع آخر، وهو ما جعله يضفي قداسة مطلقة أدت الى صراعات متواصلة وحروب مستمرة. لذلك جاءت الحداثة البعدية التي تقوم على نقد النظريات العاجزة عن اخراج الانسان من مفهومه المتناهي ووضع تصور جديد يعتبر ان الانسان يريد أن يكون حرا وانسانا وان ينفلت من كل الكيانات التي نتج عنها الصراع السياسي والاجتماعي وأدخلته في الحروب ويرى الاستاذ صفدي ان العرب لا بد ان يبنوا مثالا جديدايستثمرون فيه ما وصلت اليه الحضارة الانسانية لان مفهوم الحرية هو هم انساني وعربي في الوقت ذاته.

في الجلسة المسائية قدم بحثا متميّزا حول المحكم والمتشابه قدمه الاستاذ عز الدين مجدوب وقد انطلق الباحث من اعتبار انه لا يمكن تأصيل الحرية في وعينا الجماعي دون أيلاء النص القرآني ما يستحقه من تأويل وقد قسم المحاضر بحثه الى قسمين تعرض في القسم الأول الى المفهوم الألسني عند دوسو سير وادوات تعامله مع النص وهو قسم اعتمد على السرد العلمي والتطور التاريخي للمفاهيم الألسنية أما القسم الثاني على عرض المحكم والمتشابه في القرآن الكريم كما تناوله المفسرون مركز على أربع منهم «الكشاف والطبري والتحرير والتنفير والميزان في تفسير القرآن».

وقد لاحظ الباحث اتفاق المفسرون في تعريفهم للمحكم والمتشابه فالمحكم عندهم ما كان واضح الدلالة والمتشابه هو خفي الدلالة. وان كان هناك شبه اجماع في تعريف المتشابه الا أنه هناك خلاف في تحديده مصدره اختلاف في التقسيم التركيبي للاية. وقد وقع حصر المتشابه

◄◄

حروف أوائل الصور وصفات الله والايات العلمية ومجازات لغة الغرب وفي الالفاظ التي لم تعرف في لغة العرب وكذلك الغيب الذي عدّت إياته من المتشابه.

ورغم ان هذا البحث امتاز بطابع توثيقي محكم هو ما زاد في تميزه الا أنه بقي بحثا مفكك الأجزاء أي أن الباحث لم يستفد من الجزء الأول من بحثه لقراءة الجزأ الثاني واعادة توضيفه وهو ما جعل جزئي البحث دون أي رابط. فما جدوى الحديث عن الثورة الألسنية ان لم توظفها في قراءة النص القرآني واعادة تأويله ؟ وماجدوى الحديث عن المحكم والمتشابه ان لم نجد طرحه ضمن اشكاليات المجتمع المعاصر ؟

تبقى هذه الاسئله مطروحة على الباحث الذي رأى ان مهمته العرض ومهمة أهل الاختصاص التوغل اكثر في النص القرآني لذلك يقترح عليهم في أخر محاضرته فهم أفضل للنص القراني من خلال ما يلي :

1- اعتبار المحكم والمتشابه مفهومين نسبيين يعنيان علاقة آية بأخرى مع اعتبار الآية المحكمة هي الآية التي نوليها الأولوية المطلقة في مرجعيتنا العقائدية وهي عمليه ملازمة لكل تأويل للقرآن. وهو ما يقود الى ضرورة بحث أسباب النزول وفهم شامل للقران ومقاصده.

2 - المحكم والمتشابه ظاهرة ملازمة لكل تأويل للقران يمثلان البعد التاريخي في ارتباطهما بالزمان والمكان (اختلاف السنّة والشيعة).

3 - مجال التشريع هو مجال اختلافهم في المحكم والمتشابه كما كانت صفات الله محلّ اختلاف في القرن الثالث والرابع للهجرة.

بعد هذه المحاضرات الثلاث توالت المحاضرات السردية التي اعتمد اصحابها على اسلوب مدرسي قوامه التجميع والسرد وغيبوا الطرح الاشكالي الذي بامكانه أن يثري المضمون ويدفع النقاش وهو ما أثر على المحاضرات التي كانت نقلا عن كتاب اخرين دون اي ابداع ذاتي يضاف الى ذلك أسلوب الالقاء الذي اعتمد القراء المباشرة للنص دون أيّ ارتجال الشيء الذي أقلق الحاضرين وجعلهم يتسللون الواحد تلو الآخر خارج المدرج.

الاّ أن المحاضرات لم تستمر على هذا النسق لأن الساهرين على تنظيم الندوة قد أحسنوا صنعا عندما عينوا مدخلات الاستاذين حسن حنفي ومحمود أمين العالم في آخر الندوة لأنهما استطاعا أن يمحوا التراجع النسبي في مستوى الندوة الذي شهدته مع المحاضرات المشار اليها. فقد غصّ المدرج عشية السبت بالحاضرين للاستماع الى «الدكتورين».

استهل الجلسة د. حسن حنفي الذي القى بحثا بعنوان «الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية في وجداتنا» وهو بحث سبق للاستاذ حنفي ان نشره في مجلة المستقبل العربي وقد ارجع الدكتور حنفي أزمة الحرية الى اسباب متأصلة في وجداننا وضاربة بعمقها في التاريخ ولن نفلح في بلورة مفهوم أو نظرية للحرية ما لم نتهدي الى هذه الجذور بالدراسة والكشف. ومن هذا المنطلق يرى حنفي عجز الفكر العربي في أرساء الحريّة رغم انه ينظر لها منذ أكثر من مائة عام. إن ارساء الحرية لن يكون بتكثيف الاجوبه حول مفهومها وابعادها وانما يكون بالنظرة السلبية أي بالتوجه الى الموانع التي شكلت رواسب تاريخية وقد حدد حنفي هذه الرواسب في ست هي :

- حضارة النص : تغليب النص على العقل دائما دون تفكير.
- ايديولوجية السلطة : وهو ما يقود الى التصرف والتصور الهرمي للعالم .
- ايديولوجية الاستسلام: حدد جذوره في الفتنة حين انقسمت الامة وانتصار فريق القمع.
- ايديولوجية السلطة :
- ايديولوجية الشريع
- ايديولوجية التكفير : سيطرة عقلية الفرقة الناجية.

واستطاع حسن حنفي بتعريجاته المختلفة وقدرته على الالقاء ان يجعل الحاضرين يتفاعلون معه.

تلت هذه المداخلة محاضرة الاستاذ محمود أمين العالم، عنوانها محددات الحرية في الفكر العربي المعاصر. وهي عبارة عن مسحة شاملة لادبيات بعض الكتاب العرب في المسرح والادب والفكر.

انطلق الكاتب بأسلوب فكاهي من مسرحية ليوسف ادريس بعنوان «الفرافير» وأخرى لتوفيق الحكيم تحاول بناء الاسطورة القديمة أوديب لبين الثغرات في تصور كل من الاديبين للحرية. ثمّ بعد ذلك تطرق الى الفكر الفلسفي الاسلامي ممثلا في الغزالي وابن رشد لتخالف مفهومهما الداخلي للحرية واثرها قام بعرض شامل للحرية في الفكر العربي ابتداءا من الطهطاوي وخير الدين والافغاني وعبده وشبلي شميل مرورا بعادل حسين وحسن حنفي الممثلين للاتجاه الديني وصولا الى زكي نجيب محمود وبرهان غليون ومحمّد عابد الجابري وعبد الله العروي وقد نقد الاستاذ جميع هؤولاء في تصورهم للحرية لأنه لا تستقيم ثمّ نقد تصور الفكر الماركسي العربي للحرية الذي ركز على النضا لات أكثر من تركيزه على الرؤية.

والمستمع للمحاضر يتصور أن المحاضر سيقدم رؤ ية أو معالم رؤ ية للحرية الا أنّه يكتفي بكلام شاعري يقول ان جوهر الحرية في الفكر الماركسي هو التفتح الكامل للانسانية نفسيا واجتماعيا وحسب المحاضر فان هذا العمق في النظرية بدأ يعود مع اعادة البناء التي تشهدها الاشتراكية.

هذه اهم المحاضرات التى ميزت ندوة هذه السنة لكن ما يبقى في ذاكرة المتتبع هو أن هذه الندوة استطاعت ان تحافظ على درجة من التنظيم رغم عديد الثغرات كما أن النقاش استطاع أن يبرز وعيًا يميز طلبة دار المعلمين العليا.

رغم ظاهرة استعمال المصطلحات المضخمة التي تتخذ بعدا اسعراضيا في بعض الاحيان لكنّ مقابل ذلك أبرزت النقاشات أن هناك من الحاضرين من لم يُعدلوا ساعاتهم» اذ ينبروا لالقاء المحاضرات خارج الفكر المطروح كذلك المتدخل الذي راح يلقي درسا حول «النمط الاسيوي للانتاج» (كذا).

كما أن مسيري الجلسات لم يكونوا على نفس الدرجة من الحزم اذ منهم من يترك المتدخل يحاضر من جديد وهوما يزعج الحاضرين في حين أبرز البعض قدرة على التسير كالاستاذ أمين العالم الذي جمع بين النكتة المصرية والحزم حيث جعل من «قارورة الصافية» والقلم جرسا كنائسيا يعلن من خلاله عن انتهاء وقت المتدخل ◔

# السياسي والتربوي : نقطة الصفر

ينصب اهتمام النخبة بين الحين والآخر حول قضيّة فكرية أو سياسية تجنّد لها كل الاهتمامات والاقلام حتّى أنّ المتتبع للنقاش الفكري الدائر يخيّل اليه أن كل القضايا قد **حُسمت** ولم يبق الاّ تلك القضية موضوع الدّرس وهو ما يعبّر عن خلل في توزيع اهتمام النخبة عندنا... ومن القضايا التي اهتمت بها النخبة الفكرية والاطراف السياسيّة هذه السنة قضيّة التربية والتعليم، فأفردت لها الصحف عديد الصفحات وألفت **في** شأنها الكتب. فلقيت بذلك مسألة الاصلاح التربوي من الاهتمام ما لم تلقه طوال سنين عديدة **منذ** تركيز نظام التعليم العصري .

وقد أبرز تناول هذه المسألة العامة مدى هيمنة السياسي على الحلول المقدّمة ممّا حوّل قضية هامة كالتربية والتعليم الى معركة سياسية تغلّب فيها الابعاد المصلحيّة الضيّقة على حساب البعد التربوي المبدئي.

والمتأمّل في تاريخ المسألة التربوية في بلادنا **يُدرك** ان الصراع الدائر اليوم هو نشاز عن التوجه العام الذي عرفته البلاد منذ «فجر نهضتها». فبعد انهيار الدولة الحفصيّة تحوّل السؤال المركزي عند رجال الاصلاح في القرن التاسع عشر هو : كيف نحقق تجربة اصلاحية تراهن على الانسان كقيمة كبرى. **والاعتناء** بالانسان دفع بمصلحين رئيسيين هُما خير الدين و**بيرم** الخامس الى اعتبار النهضة رهينة بتطور مسألتين اساسيتين : التعليم والسياسة.

أدرك هذان المصلحان بثاقب نظرهما انّ الامّة لا يمكن ان تنهض مالم تركز نظاما سياسيّا متطورا يأخذ بأسباب القوّة والترقي، وترسي مؤسسات تعليمية **عصرية** تُدّرس العلوم الحديثة والتاريخية كما تعمل على تنمية القيم الروحيّة في الانسان. فكانت السياسة والتعليم مجالان مكمّلان لبعضهما وكان لسان حال تونس المعاصرة يقول لا تعليم عصري بدون نظام سياسي متطور يدرك قيمة التعليم ودوره ويساهم في تطوير برامجه واثراء محتوياته وتشجيع رموزه. **ولا استمرار** للنظام السياسي العصري مالم يموّل باطارات تعليميّة متنوّرة ومدركة لواجباتها الوطنية والتربويّة،لم يكن هناك اذن صراع أو تنافس **بين** السياسي والتربوي في تصوّر **النخبة** التونسية **المستنيرة** التى تفاعلت مع **اللحظة** الحضارية المتمثلة في خطاب الحداثة.

الاّ أن هذا التصور لم يكتب له الاستمرار **اذ** مع تركيز التعليم العصري في تونس سنة1958 انحسر هذا التوجه المستنير القائم على مبدإ ان الحداثة حداثات وقام التعليم العصري في تونس على توحيد قسري بين جميع أنواع التعليم ومناهجه ملغيا بذلك ما خالفه من النظم التعليمية التي كانت سائدة أو ما يمكن أن يبرز مستقبلا. بذلك ارتبط التعليم بمراحل بناء الدولة الوطنية يخضع لارادتها ويتأثر باهتزازاتها المنساقة في التوجه والتصور الأوحدين. وقد حكم هذا الارتباط على التعليم بانسداد الافاق وتخشّب المنهجية وتراجع قيمة العلم بشكل ملحوظ.

وتضافرت هذه العوامل مع غيرها لتدفع الى ضرورة اعادة النظر في الاختيارات السياسية التعليمية من جديد بعد ثلاثين سنة من التجربة. لكن دعوات اعادة النظر في برامج التعليم ومناهجه - رغم ضرورتها - أبرزت ان جلّ ما كُتب حول هذه المسألة لم يتجاوز حدّ الشعارات والادانة أو التأييد المجاني. فتحولت مهمّة رجل السياسة من الرجل المصلح - خير الدين، الى الرجل الذي يبحث عن مقعد في أعلى هرم السلطة أو ارضاء من يدير شؤونها. فأصبحت بذلك القضايا المبدئية التى تهمّ مصير الوطن «قضايا تجارية» يطغى عليها البيع والشراء أو التكتيك والتحالفات لهذا علا صوت السياسة أكثر من النظر في المصالح الفعلية وإيلائها ما تستحق من الاهتمام والدراسة. ومن هذه الرؤية تحولت المسألة التربوية الى تابع للسياسي يوضفها ويزيد في عمق أزمتها.

فهل من التعسف بعد كل هذا أن نقول بعد المقارنة مع التجارب التاريخية أننا مازلنا عند نقطة الصفر ؟

يبدو الحكم بالايجابي على هذا السؤال مغاليا عند الوهلة الأولى لكن اذا ما نظرنا في طبيعة الحلول المقدمة من قبل الاطراف السياسية **وقارناها** بما يتخبط فيه التعليم من ضعف في البرامج وخلط في المنهج ومحدودية في الآفاق والتكوين أدركنا أن ذلك الحكم يمكن أن يكون صحيحا الى حد ما. لأنه الى الآن وبعد قرن ونيف من تجربة خير الدين لم تدرك النخبة السياسية عندنا - كما أدرك الرجل من قبل - أن التربوي والسياسي «**فرسا رهان**» **التطور الحضاري** وأن الربط المتوازي بينهما هو الحل الاسلم وأن أي توظيف لطرف على حساب اخر يحدث خللا في توازن البلاد ومسار تطورها.

فللسياسة مهمة تطوير التعليم لا توظيفه وللتعليم دوره في تطوير الحياة السياسية واثراء الفكر وتحصين هياكل المجتمع ومؤسساته. حين ندرك أن التعامل غير الوظيفي للتربية والسياسة هو اثراء للمجالين عندئذ تكون بداية حركة ريادية في تونس وانطلاق سليم للتنمية الشاملة

**أبو العلاء**

# صدر أخيرًا عن دار البُراق

جديد!

## الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية

### أوراق في النقد الذاتي

المشاركون

| | | |
|---|---|---|
| د. توفيق الشاوي | د. حسان حتحوت | د. حسن الترابي |
| خالد صلاح الدين | صلاح الدين الجورشي | د. طارق البشري |
| د. عبدالله أبو عزّة | د. عبد الله فهد النفيسي | عدنان سعد الدين |
| د. فتحي عثمان | الاستاذ فريد عبدالخالق | د. محمد عمارة |
| منير شفيق | | د. محمود أبو السعود |

تحرير و تقديم: د. عبد الله النفيسي

دار البراق للنشر

تطلب من مكتبة الجديد

7، شارع باب بنات، تونس الهاتف : 262.043