الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشّعبية
وزارة التّعليم العالي و البحث العلمي
جامعة وهران
كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة

أطروحة دكتوراه دولة حول
موضوع:

التّأسيس الفلسفي لظاهرة الاختلاف في الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر.
- جدل الإصلاح نموذجا-

من إعداد الباحث:
بن جدية محمد

تحت إشراف:
أ.د عبد اللاّوي محمد

السنة الجامعية : 2008-2007

الإهـداء

إلى والدي رحمة الله عليه

" وقل ربي إرحمهما كما ربياني صغيرا"

إلى عائلتي الصغيرة، زوجتي، إبني وبناتي: المهدي، كوثر، إكرام، وفاء، بشرى.

إلى عائلتي الكبيرة: الوالدة، الإخوة والأخوات: عودة، نصيرة، العالية، مصطفى، خالد رحمه الله و عبد الحليم.

شكـر و تقديـر

كل الشكر والتقدير والعرفان إلى فرسان الخير الذين ساهموا في خروج هذا العمل إلى النور سواء بتوفير النصوص أو بالنصح والتوجيه أو بالكلمة الطيبة، يتقدمهم الأستاذ المشرف" عبد

اللاوي محمد ثم الدكتور حسن حنفي من جامعة القاهرة

والدكتور أحمد برقاوي من جامعة دمشق والدكتور طه جابر

العلواني ومعه القيمون على مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة

والدكتور عبد الرزاق قسوم من جامعة الجزائر

وكذا زملائي الأساتذة جلطي بشير، زاوي حسين، بوعرفة عبد

القادر، الصايم عبد الحكيم، حموم لخضر وغريبي مراد.

المقدمة

مدخل عام

الباب الأول: أركيولوجيا الوعي السياسي الإسلامي المعاصر

- الفصل الأول: تكوين المجال السياسي الإسلامي

- الفصل لثاني: إبستمولوجيا الواقع الإسلامي المعاصر وتراث الاختلاف

الفصل الأول:
تكوين المجال السياسي الإسلامي

الفصل لثاني:
إبستمولوجيا الواقع الإسلامي المعاصر وتراث الاختلاف

الباب الثاني: جدل الإصلاح وظاهرة الاختلاف

- الفصل الأول: التيار الإسلامي (الاختلاف الملتزم)

- الفصل الثاني: تياري المنهجية الغربية والتيار التوفيقي (الاختلاف الثقافي)

- الفصل الثالث: إستراتيجية التربية الحوارية في استنبات ثقافة الاختلاف

الفصل الأول: التيار الإسلامي

(الاختلاف الملتزم)

الفصل الثاني: تياري المنهجية الغربية والتيار التوفيقي

(الاختلاف الثقافي)

الخاتمة

المصادر والمراجع

الفهرس

الفصل الثالث: إستراتيجية التربية الحوارية في استنبات ثقافة الاختلاف

مدخل عام :

بصرف النظر عن الجدل الايديولوجي فإن التاريخ البشري في تجلياته الايجابية والسلبية كان انعكاسا لحركة الصراع بين الجماعات المختلفة، وبالتالي فإن الاختلاف بداهة، هو تعبير عن إدراك هذه الجماعات لمصالحها ورغباتها وأهدافها ومثلها العليا، ورسالاتها التبشيرية وهوياتها الحضارية وتمايزاتها المختلفة.

وبهذا المعنى فإن الاختلاف ولد قبل الوعي به وهو موجود قديم قدم الإنسانية نفسها ولم يكن ظاهرة نقيضة للرسالات التوحيدية بل العكس، فإن هذه الرسالات جاءت لتقنن ظاهرة الإختلاف وتباعد المصالح وتصعيدها إلى سباق إختلاف وتنافس ايجابي وتدافع سلمي، لتحريك عجلة التاريخ وتخليق الإبداع.

إن البراهين الدينية ودلالات الآيات القرآنية، تشيد بالتنوع وتقر بالتباين وتعترف بالاختلاف وتراه ظاهرة طبيعية، طالما أن البشر يختلفون في أفهامهم ومدركاتهم العقلية ووعيهم للمصالح، وينجذبون بدرجات مختلفة للأفكار والرسالات والمذاهب، وتؤثر فيهم العادات والتقاليد، وتترك عليهم البيئات الطبيعية تأثيرات مختلفة كما أن قرب الناس وتباعدهم عن إدراك الحق والواقع، هو ما يجعلهم يختلفون أيضا وقد يتصارعون ويتحاربون، فيسعى كل فريق لفرض إرادته على الآخر، بل قد يسعى لإقصاء هذا الآخر المختلف وتدميره، مما قد ينشأ عن ذلك فعل المداولة، حيث يداول الله الغلبة بين الناس، محقين ومبطلين، وتلك سنة من سنن التاريخ والاجتماع .

وإذا كان الفكر الإنساني قد توصل إلى تقنين الاختلاف، فذلك حتى يتم تفريغه بشكل سلمي عبر التوافق والحوار، فالاعتراف بالتعددية الدينية والسياسية هي من إنجازات القرن الأخير، وهي على الصعيد السياسي ثمرة التجربة الديمقراطية، دون أن يعني ذلك عدم احتواء النماذج الحضارية الأخرى على تجارب ناجحة في فترات زمنية متقطعة، لكن الاختلاف مدين في واقعه الراهن للنموذج الغربي الذي نجح في تكريس التعددية السياسية، وبدا هذا المنهج جذابا ومغريا للآخرين، وأداة ضاغطة ضد النظم الشمولية والاستبدادية وسبيلا لمواجهة التعسف –واستلاب حقوق الآخر وهي الآن شعار عالمي، لا يخشى منه إلا الخائفون على

سلطاتهم التي استلبوها من تجريد الآخر المختلف من حقوقه ومصالحه.

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

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

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

إن واقعنا الراهن هو انعكاس للتجربة التاريخية، التي ظلت ترفض الاختلاف في المجال السياسي، فيما قبلها الاجتماع الإسلامي في المجال الفقهي المذهبي، واستوعبها في تجلياتها الأخرى في إطار الأمة الواحدة، وإن اختلفت الدول وتعددت

الفرق، وتنوعت الأحزاب والمدارس الكلامية والفلسفية واللغوية والتفسيرية والأدبية .

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

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

في اعتقادي أن هناك مسببات ذات منشأ عقدي تاريخي من ناحية وإيديولوجي سياسي من ناحية ثانية، شغلت بمجموعها ذهنية عامة رافضة للانفتاح على المختلف والاستماع إليه والحوار

معه، فضلا عن الاعتراف بحقوقه، أو المشاركة معه في التوصل إلى قناعات مشتركة، وجهد توافقي لبناء النظام السياسي، وإدراك الحراك الاجتماعي والسياسي، والنشاط الاقتصادي والثقافي، فالذهنية السائدة هي ذهنية سباق صراعي، لكسب مواقع النفوذ والسيطرة على مفاتيح الغلبة في الجهاز السلطوي أو في المنابر السياسية والإعلامية والحزبية وللإمساك بناصية الاقتصاد ومواقع النفوذ المالي.

ولا يجب أن يكون معلوما من السياسة بالضرورة أن طبيعة العمل السياسي تستدعي مثل هذا السباق المحموم، بل أن الإشكالية الأخطر تتمثل في النظر إلى الاختلاف على أنه اختلاف ما هوي، ينتظم ويتأسس على قاعدة الخصومة والضدية المطلقة.

ولا يفسر هذا الشعور الثاوي خلف العناوين المموهة حزبية أو ثقافية سوى التركيز المستمر على الوحدة الوطنية، أو وحدة الأمة ونبذ الخلاف والحزبية والالتفاف حول قيادة السلطان والرمز، والقائد الضرورة والحزب الطليعي والحزب الواحد والمنهج الحق وهي أشكال من الشعور المتدفق والمندفع تحت مظلة الفرقة الناجية.

إن الحوار الإسلامي الإسلامي من الحاجات الحيوية التي لا غنى عنها لأي فكر أو مشروع اجتماعي حضاري يؤمن بالتنوع ويدرك ضرورة التفاهم والتآلف، وأهمية بناء العلاقات الصحيحة بين مختلف الأطراف لاسيما في إطار المجتمعات المسلمة التي عاشت وتعيش بالفعل ظاهرة الاختلاف على المستويات الكلامية والمذهبية والفقهية.

إن من يستقرئ تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر في جدالاته وسجلاته المختلفة يشهد انخراط هذا الفكر في دائرة اختلاف كمي ونوعي يحتاج إلى الوقوف عند حدوده ليتبين مفاهيمه ويستكشف مصاديقه ويستشرف آفاقه وفي هذا الشأن يمكن تمييز تيارين رئيسيين:

1- تيار إسلامي يسعى لتكريس خط المنهجية الإسلامية.

2- تيار حداثي يسعى للتماهي مع خط المنهجية الغربية.

فالاتجاه الإسلامي كان يطرح المفاهيم طرحا جزئيا حيث لم يتناولها في شموليتها، أي انطلاقا من قراءة حركية للنصوص وانطلاقا من الانفتاح النقدي على الفكر الغربي، فيما حاول التيار الحداثي أن يعالج قضايا الأمة من خلال استثمار المناهج الغربية، لذلك بقيت محاولات الحداثيين عاجزة عن تحقيق تطلعات الشعوب الإسلامية.

ويمكن اختزال إشكالية البحث في التساؤلات التالية.

- هل الفكر الإسلامي المعاصر فكر يتعايش مع ظاهرة الاختلاف ؟
- هل واقع الاختلاف في الفكر الإسلامي المعاصر مجرد استنساخ لنظيره في الفكر الغربي ؟.

لاشك أن الفكر الإسلامي ظاهرة اجتماعية لكنها ظاهرة لها خصوصيتها على اعتبار أن هذا الفكر يستمد أسسه وإطاره العام من الإسلام، ومن هنا خصوصية مفهوم الاختلاف في الفكر الإسلامي، وهنا تطرح مشكلة كبرى: كيف يتم التوفيق بين مفهوم اختلاف مصدره مباحث ومفاهيم مطلقة مع حركة التاريخ ؟ بمعنى هل هناك تناقض بين مفهوم الاختلاف وحركة التاريخ، أم أن هناك استيعاب من طرف هذا المفهوم (الاختلاف) لحركة التاريخ

وعطاء الحضارات (كالديمقراطية، المعارضة، العدالة، حقوق الإنسان).

ما هي العلاقة من هذا المنظور بين ظاهرة الاختلاف والمشروع الحضاري الإسلامي؟.

ما هي العلاقة بين مفهوم خلافة الإنسان في الأرض ومفهوم الاختلاف في الرؤية الإسلامية ؟.

إن إشكاليات هذا البحث المتواضع هي إشكالية تمس الجانب المعرفي والمجال السياسي المرتكز عليه، كأفق يتخذ فيه الفكر الإسلامي موقعه لتحقيق الهدف وهو تجسيد المشروع الحضاري الإسلامي.

ولعل أكثر ما يستحق الإشارة إليه في هذه المقدمة هو إبراز الدوافع التي جعلتنا نسعى إلى الكتابة في هذا الموضوع، إن ظاهرة الاختلاف في الواقع الإسلامي المعاصر ظاهرة تفرض نفسها، والبحث في هذا الموضوع يسعى في السنين الأخيرة إلى الحسم فيما يخص النقاش الدائر: هل يوجد فكر إسلامي سياسي أصلا، يمكنه أن يؤسس لظاهرة الاختلاف؟

إن من أهم الدوافع التي تقف وراء خوضنا في هذا الموضوع ما يلي:

إن الفكر السياسي الإسلامي أخذ مكانة في الفكر المعاصر على العموم وهذا ما يجعله محط أنظار كثير من الباحثين، لذلك أصبح الفكر السياسي الإسلامي محورا رئيسيا تدور حوله تيارات الفكر المعاصر، لاسيما تيارات الفكر الغربي المهتم بالعالم الإسلامي، وهذا يتطلب منا إمعان النظر في أصول الفكر السياسي الإسلامي وكذا أصول مفاهيمه ومختلف أبعاده وكذا التنقيب عن نظرة تركيبية للمفاهيم داخل الفكر الإسلامي تدرس المفهوم في مختلف حقول الثقافة الإسلامية وفي نفس الوقت بعيدا عن المنهج التوفيقي الذي سلكته الفلسفة الإسلامية قديما وحديثا.

إن أغلب نصوص الفكر الإسلامي المعاصر لم تعالج المفاهيم معالجة فلسفية وموضوعية حيث أن كثيرا من الدراسات يغلب عليها الطابع التهويلي الذي تتميع معه الموضوعية وتتبخر في سياقاته الحقيقة، وهذا ما جعلنا نختار هذا الموضوع للبحث

بالاعتماد على المفاهيم فحسب، حيث تعرضنا لكل المحاولات مع التركيز على بعض النماذج التي استطاعت ملامسة حدا من العمق الفلسفي تجاوزت معه كلا من التيار الإسلامي التقليدي الذي يرفض الفكر الغربي رفضا غير مؤسس على ركائز فلسفية وكذا التيار الحداثي التابع للفكر الغربي.

وفي إطار بحث هذه الإشكالية لجأنا إلى خطابات الفكر الإسلامي لجوءا مفاهيميا لا تاريخيا أو تمجيديا.

كما حاولنا أن يكون منهجنا في البحث منهجا تحليليا نقديا حيث حللنا كل مشكلة رئيسية إلى عدد من المفاهيم الجزئية المرتبطة بها بصورة مباشرة أو غير مباشرة وهذا ما حقق لنا إحاطة أدق وأشمل بالمعنى الذي يضمنه الفكر الإسلامي لمفهوم الاختلاف، غير أن مجرد التحليل لا يكفي وحده لأن البحث يبقى ناقصا دون المقارنة، مقارنة الفكر الإسلامي بالفكر الحداثي الإسلامي وبالفكر الغربي.

تتزاحم في متن هذه الدراسة عدة مفاهيم وهي بطبيعة الحال لا تعرف إجماعا في الخطاب الفلسفي ومن ثمة لا نطمح في أكثر من تفكيكها وإعادة إدراكها من جديد.

ولا بأس من إشارة موجزة لأهم مضامين هذه المفاهيم: التيار، الإصلاح، الأمة، الجدل، الديني، السياسي.

التيار: هو اقتراب لوصف ظاهرة ما، وتحليل مكونات وإعادة بنائها والخروج برؤية لما يعتبر الطريقة الأنسب للتعامل معها.

الإصلاح:

لغة: هو إزاحة فساد الشيء، أو إزالة ما بين طرفين من عداوة أو جعل شيء ما نافعا ومناسبا لسياقه.[1]

وزحفت مضامين مفهوم الإصلاح الغربية على التعريفات المعجمية لهذا المفهوم، التي عكست غموضه وتشرذمه، ففي حين يقف به بعضهم عند تحقيق مساوئ نموذج اجتماعي قائم، دون تغيير البناء الأساسي للمجتمع، ويجمع في إطاره في سياق واحد حركات الإصلاح التي جرت على يد الأنبياء والقادة، وحركات مارتن لوثر كنج، وحركة محمد عبده الإصلاحية، معتبرا حركة

[1] - إبراهيم مذكور (وآخرون) المعجم الوجيز، ج 1، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، 2002 ،ص 539 .

مارتن لوثر كنج أم الحركات الدينية في التاريخ الحديث[2] يعي آخرون أن مفهوم الإصلاح فكرة أوروبية لتغيير البناء الأساسي للمجتمع.[2]

ووردت مادة "صلح" في القرآن الكريم ست عشره مرة بصيغة الفعل الماضي وثماني مرات بصيغة الفعل المضارع ومرة بصيغة الرجاء وخمس مرات بصيغة الأمر، وسبعين مرة كصفة لأشخاص فرادى أو جماعة، واثنتي وستين مرة كصفة للأشياء وورد لفظ الإصلاح ذاته سبع مرات (في فضاء معرفي يشمل: الإصلاح لليتامى، والإصلاح الأسري، وإصلاح الأرض) كمفهوم مقابل للإفساد.

ومعنى ذلك أن مفهوم الإصلاح في القرآن واحد من مفاهيم المنظومة المفتاحية الجامعة بين الأفكار والأشخاص والأشياء، وهو مقابل لمفهوم الإفساد، وقد يدعي المفسد أنه مصلح، مما يجعلنا أمام نوعين من الإصلاح، الإصلاح الدعيّ والإصلاح التوحيدي، الأول ضال ومراوغ، والثاني مفتاح الاستقامة والتمكين والعزة و التزكية والعمران في الدنيا[3].

والجدل: لغة دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة ومداره بالتالي هو منازعة الغير[4]، وكما يقول صاحب مقاييس اللغة فإن "جدل" أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام ومن مادته الجدول، وهو النهر الصغير الممتد وماؤه أقوى في اجتماع أجزائه والدرع المجدولة: المحكمة الحلقات، والأجدل: الصقر، سمي بذلك لقوته، والحب المجدول في سنبله: القوي[5].

ويتبين من ذلك أن هذا المفهوم لا يقف عند حد كونه آلية للخصومة ومراجعة الكلام، فهو أيضا آلية للتوفيق بين شيئين ونظمهما، واستحكامهما بنوع من التلاقح المتبادل، في عملية بحث عن الانسياب والتناغم ولا يستبطن مفهوم "الجدل" في

[1] - د .حسن سعفان، اصلاح ضمن : ابراهيم مذكور (تصدير ومراجعة) معجم العلوم الإجتماعية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، 1975 ،ص 190.

[2] - ثروت إسحاق –الإصلاح أم التنمية؟ شؤون الشرق الأوسط –العدد 11، 2004 ص 152 .

[3]- محمد فؤاد عبد الباقي –المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الحديث، القاهرة، 1987 ص،410 -412 .

[4] - أبو البقاء الحسيني الكفوي –الكليات،دار الطباعة القامرة ببلاق، القاهرة،1281 هـ، ص 145.

[5] - أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، ج 1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1979، ص 433 -434 .

لسان العرب، بالتالي –التناقض بين أطرافه بالضرورة، بل يتسع للتكافل بين أطرافه بغية التوصل إلى كلمة سواء، والاستقراء المتبادل والنقاء وثمة فارق كبير في مضامين مادة "جدل" حين تكون الدال ساكنة، عنها في حالة فتحها، فالجدل (تسكين الدال) مفهوم إيجابي المضامين، يشير إلى شدة الفتل وإحكامه، والى كل عظم موفر كما هو لا يكسر ولا يخلط به غيره، وإلى القصر المشرف لوثاقة بنيانه، أما الجدل (بفتح الدال) فيشير إلى المناظرة والمخاصمة، والجماعة من الناس بحكم أن الغالب عليهم إذا اجتمعوا أن يتجادلوا، والقبيلة والشاكلة[1].

والجدل بمضمونه القرآني هو نوع من التبادل الحديث مع خلافات في الرأي قد تختلف في مداها وتشمل "المجادلة" الكلام بكل أنواعه وأصنافه ومستوياته[2]، والجدل مرادف للتحاور والاحتجاج والاستدلال، والمراجعة في الرأي بين طرفين[3].

ووردت مادة جدل في القرآن الكريم بلفظة "جدال" مرتين وبلفظة جدل مرة واحدة في معرض وصف الإنسان بالتفوق على أي مخلوق آخر فيه، ووردت أربع مرات بصيغة الفعل الماضي وثماني عشرة مرة بصيغة الفعل المضارع ومرتين بصيغة النهي، ومرة واحدة بصيغة الأمر المتضمن لشروط الجدل وفي مقدمتها أن يكون ببينة بما أنه موجه إلى نبي وأن يكون بالتي هي أحسن ومعنى ذلك أن مضامين مفهوم "الجدل" دارت في القرآن الكريم حول نوعين منه: مجادلة بالباطل بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ومجادلة عن بينة بالتي هي أحسن، الأول محل نهي إسلامي والثانية موضع أمر الهي[4].

وشهد مفهوم "الجدل" خلال صيرورته التاريخية في السياق الحضاري الغربي تحولات أعادت تشكيل مضامينه، ففي حين أريد به في العصر اليوناني"فن الحوار" (المواجهة بين الحجج المتعاكسة بهدف الارتقاء إلى معرفة صحيحة حيث أطلق

---

[1] - أبو الفضل جمال الدين بن منظور –لسان العرب، المجلد 11،دار صادر، بيروت، ص 103 - 105 .

[2] - تحية عبد العزيز إسماعيل –قضية السورة ومفتاحها، مطابع الأهرام، القاهرة، ص 192 – 193 .

[3] - سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر،1985 ، ص 5781 .كذلك أنظر: –محمد الطاهر بن عاشور –تفسير التحرير والتنوير – ج 28 الدار التونسية للنشر، تونس 1984 ،ص 5 -9 .

[4] - محمد فؤاد عبد الباقي ، مرجع سابق، ص 165 .

أفلاطون هذا المفهوم على مسيرة العقل الارتقائية من الظواهر المحسوسة إلى المفاهيم العقلانية ومن الأخيرة إلى المفاهيم الغيبية الحدسية) فإن مفهومه تحول في العصور الوسطى ليعني (فن التعقل) وبات المفهوم يعني عند كانط المنطق المستند إلى الظواهر أو الأفكار الوهمية، ثم انتقل به هيجل إلى دلالة جديدة تتمثل في (جدل المتناقضات) وبعد هيجل انتقلت دلالة هذا المفهوم من "المنحى المنطقي الفكري" إلى المنحنى الموضوعي، وبدأت تظهر قطيعة في دلالة المفهوم تجعله يعمل باتجاه التنازع وليس باتجاه البحث عن أسباب التظافر وغاب التناهي بين الذاتي، الموضوعي المثالي/الواقعي بلغة أخرى كان الجدل: منهج توليف وفن حياة وتقنية مصالحة وتوفيق، أو بالأحرى أداة للتنوع في إطار الوحدة مع الديمومة في الحركة، وكان دور المسار الجدلي هو تصحيح التناقض بين المنظومات المعرفية في مجالات السياسة والاقتصاد والعقائد، وأدى هذا التحول في مضامين المفهوم المرتبطة بالحركة التاريخية الأوروبية إلى ضرورة التمييز في استعمال المنهج الجدلي بين السياقات الفكرية والسياسية الغربية ونظائرها التي شهدت خبرة مغايرة وتعاظمت تلك الضرورة مع المسعى الغربي لفرض رؤيته على المعمورة بأسرها تارة وإلى فرض جدليته على المنظومات الفكرية الأخرى تارة أخرى[1].

وكان لاستعارة مفهوم الجدلية في ظل وضعية ضعف أمتنا أثر سلبي حيث ضاع الخط الفارق بين الجدل المأمور به والجدل المنهي عنه، وجاء المفهوم المستعار محملا بمضامينه الغربية التي كان من الممكن تحاشيها جميعا فيما لو رددنا نعت (الجدلي) إلى كلمة "النقد"[2].

فلقد ارتبط مفهوم الجدل في معاجمنا الاصطلاحية بمفهوم "الدياليكتيك" الذي هو منطق جديد مواجه لمنطق أرسطو القديم بشأن الاختبار النقدي للمبادئ والمفاهيم ، من أجل تحديد معناها، والفروض التي ترتكز عليها، ونتائجها الضرورية، وأسس هيجل هذا

[1] - أنظر، في التفاصيل ، خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت 1989، ص 148-150.

[2] - عبد السلام المسدي، المصطلح النقدي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد لله، للنشر تونس 1994، ص 4.

المنهج الذي من شانه إبراز تماسك المتناقضات ووحدتها، والكشف عن المبدأ الذي يقدم عليه هذا التماسك وتلك الوحدة والذي بموجبه تأتلف القضيتان المتناقضتان، ثم جاء ماركس ليصور الجدلية الوجودية بمجملها على أنها مجرد تطور متصل لمنطق القوى المادية.[1]

ومن الواضح أن مفهوم الديالكتيك، اتجه بذلك إلى حصر الجدل في الائتلاف بين المتناقضات مما يستدعي منطق الصراع، وزاد على ذلك ربط الصراع بالمادة، مركزا على أن حركية التأليف بين المتناقضات والأضداد تعتمد على القدرة على التغير الكمي، وأن هذا التغيير ناتج عن تناقض كامن في الأشياء، فالطبيعة المتناقضة خاصية أساسية للأشياء[2].

أما عن مفهوم الديني فإن فضاءه في اللغة يتسع ليشمل: العادة مطلقا، والحق والباطل، كما يرتبط بمفاهيم الجزاء والطاعة، وأصول الشرائع وفروعها، وهو في الاصطلاح وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير، وقد يطلق على الأصول خاصة أو على الفروع خاصة، أو عليهما معا، والدين ينسب إلى الله، والملة إلى الرسول والمذهب إلى المجتهد، والشريعة إلى الله، و النبي و الأمة و الدين و الملة، والشريعة ألفاظ مترادفة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار[3]، ويستفاد من ذلك أن: الدين مفهوم قابل للتعدد مما يستدعي في سياق هذه الدراسة التطرق إلى مداخل جدالات: الديني/الديني والتي قد نجد في نطاقها تظافرا بين ديني وسياسي، في مواجهة ديني آخر أو سياسي آخر، أما مفهوم السياسي فقد أزيح عن مضامينه في لساننا العربي المتمحورة حول: التدبير والقيام على الأمر بما يصلحه، وانحصر في المضمون الغربي له، الدائر حول: طلب السلطة والتمسك بها بتفعيل منطق القوة هي الحق.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا أثناء إعداد هذا البحث نذكر منها صعوبة الموضوع ذاته فمن جهة، مقال الاختلاف لم يكتب بعد، كما يقول "علي حرب" ومن جهة ثانية الاختلاف كما يفهمه

[1] - أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، مكتبة لبنان، بيروت 1956، ص 107-108.

[2] - د. رشدي فكار، علم الاجتماع وعلم النفس والأنتروبولوجيا الاجتماعية، معجم موسوعي عالمي، المجلد الأول،دار النشر العالمية، باريس، 1980 ، ص 69 .

[3] - أبو البقاء الكفوي، المرجع السابق، ص 182 .

المفكرون المسلمون على العموم مفهوم متعدد الجوانب، يرتبط في علاقة مباشرة وجوهرية مع الشريعة أولا ومع الفقه وعلم الكلام والفلسفة ثانيا، وهو ما يفتح أفاقا للفكر الإسلامي على اعتبار أن الاختلاف ليس مجرد إطلالة على الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بل هو أداة تفعيل حضاري، فمن خلال الاختلاف يتم توجيه الإنسان نحو التعايش مع الآخر.

ومن الصعوبات أيضا شح الدراسات الإسلامية التي عالجت الاختلاف كمفهوم مستقل معالجة فلسفية مستفيضة ومن هنا قلة المادة الأساسية التي اعتمدنا عليها في إنجاز هذا البحث المتواضع.

وقد حللنا موضوع هذا البحث معتمدين على التصميم الآتي:

مقدمة ثم بابين يضم الباب الأول فصلين والباب الثاني ثلاث فصول ثم خاتمة عامة، **الباب الأول**: نبحث فيه عن "حفريات" الوعي السياسي الإسلامي من خلال السعي إلى تقصي الأوجه التاريخية والملابسات المختلفة لتشكل المجال السياسي في الإسلام ونعمد في الفصل الثاني إلى مقاربة معرفية للواقع الإسلامي المعاصر والذي هو –بلا شك –امتداد للواقع الإسلامي التاريخي عن طريق استعراض تراث الاختلاف وكيف كانت مواقف المفكرين القدامى من الأخر المختلف أو المناقض؟ وهل يمكن الوقوف من هذا كله على رصيد يمكن أن يسند دعوانا الآن إلى شرعية الاختلاف في الرأي وإلى ترسيخ قواعد الحوار والديمقراطية؟.

الباب الثاني: ننتقل فيه إلى واقع الاختلاف، أي الوقوف على تجليات ممارسة الاختلاف على أرض المفاهيم في أكبر المشاريع التي حملها الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، وهو مشروع الإصلاح والنهضة، ثم نختم بأخلاقيات الاختلاف، من خلال الوقوف على تفاصيل التربية الحوارية وأهميتها في تجدير ثقافة الاختلاف التي تفضي إلى الاعتراف بحق الغير في الاختلاف والاقتناع بأن العقائد والمذاهب هي وجوه لحقيقة واحدة وهو ما يتطلب ذهنا مفتوحا وعقلا متنورا ووعيا مضادا بالذات كما يتطلب شجاعة وزهد، إنه يتطلب مجاهدة النفس، ذلك أن الثورة الحقيقية هي في الانتصار على الذات ولا شك

أن ذلك هو لذي سيسهم في تخفيف حدة النزاعات، ولأم الشروخ، ونبذ العصبيات لبناء وحدة تجمع بين شعوب وقبائل وملل وطوائف وأحزاب وطبقات.

يتساءل "بلقزيز" في هذا السياق : كيف تشكل المجال السياسي في الإسلام، هل بالتشريع الديني أم بالتراكم التاريخي؟.[1]

إن الحديث عن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يقتضي العودة إلى التاريخ قصد الوقوف على بدايات تشكل هذا الفكر وكذا منابعه وأصوله، ومباحثه المركزية، ومن ثمة التعرف على الخصائص التي تميزه عن الفكر السياسي المعاصر.

ونعتقد أن أية عودة إلى الماضي من أجل البحث عن إرهاصات الفكر السياسي الإسلامي لا يمكنها أن تتجاهل أو تقفز على الدعوة المحمدية ومجتمع المدينة ،هذه الدعوة التي تعتبر أحد الروافد السياسية لهذا الفكر وأحد مكونات ما يدعوه " الجابري " بـ " العقل السياسي " في الإسلام.

ذلك أن النصوص الدينية لم تطرح شكلا للنظام السياسي ولا وفرت آليات عمل الاجتماع السياسي للمسلمين، والمدخل الوحيد المتوفر للتعرف على كيفية تكوين المجال السياسي الإسلامي هو التجربة النبوية في دولة المدينة وتجربة الخلافة الراشدة فيما بعد.

إن حدث تأسيس دولة المدينة خلق مضاعفات فلسفية معقدة ذات بعد سياسي في مجملها ما زالت تلقي بضلالها وإلى اليوم على الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

إن من أهم تلك المضاعفات وأخطرها: هل كان حكم هذه الدولة الجديدة حكما بمقتضى الحق الإلهي أم بمقتضى تفويض الأمة ؟ ، وبكلمة هل هي سلطة روحية أم زمنية أم كليهما معا ؟.

---

* الأركيولوجيا = لقد إستعرنا مفهوم أركولوجيا من ميشيل فوكو الذي إستعمله في إطار دراسة تاريخ الأفكار و الأنساق في الحضارة الغربية .

[1] عبد الإله بلقزيز، الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 2001، ص 142.

إن ما يبرر مشروعية هذا التساؤل حول طبيعة الدولة الجديدة هو أنها {كانت حكومة مبتكرة خلافا للإمبراطورية الرومانية المقدسة التي لم تكن إلا إحياء متعمدا لمؤسسة سياسية كانت في عالم الوجود قبل ميلاد المسيحية، فبعثت من جديد تحت طابع مسيحي خلافا لذلك لم تكن الخلافة تقليدا مقصودا لشكل سبق وجوده من الحضارة والتنظيم السياسي بل كانت ... وليدة زمانها...)[1] هكذا فدولة المدينة تعتبر نظاما مستحدثا لم يسبق له مثيل.

لقد كانت السنة النبوية فعالة في إرساء قواعد دولة للمسلمين ستضطلع بحمل رسالة الإسلام بعد انقطاع الوحي من خلال تجربة الفتوحات، لقد بدأت هذه الدولة في رقعة جغرافية محدودة وسيجري إعادة صياغتها مع تعديلات فرضها منطق تطور وتسارع الاجتماع السياسي الإسلامي لاسيما بعد تقاطع الدولة الفتية مع نماذج الدولة لدى بيزنطة ولدى الساسانيين واضطرارها إلى التكيف مع نظم إدارية أعقد، أملاها توسع الجغرافيا السياسية في الأمصار.

ومعلوم أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - البشر (النسبي) كان يمارس سلطته تحت مظلة الوحي (المطلق).

لكن هذا الوحي - وكما هو معروف - لم يكن ضليل الرسول في كل المواقف، إذ لم يكن - أي الوحي - وراء كل المواقف و القرارات التي إتخذها الرسول - صلى الله عليه وسلم - خصوصا في ساعات الفصل الحاسمة، وهو ما خلق فضاء للشورى والتشاور، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهي الأهم - حدد من إطلاقية سلطة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على الجماعة المسلمة الناشئة

[1] أرلوند توماس - الخلافة - ت : جميل معلي - ط : دمشق 1946 - ص: 201.

والمسكونة بالزعامة في العصر الجاهلي وحتى في عهد الإسلام.

هذا رغم أن هناك من مازال يعتقد أن الشورى لم تمارس في التاريخ الإسلامي على الأقل في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - و بأي شكل من الأشكال.

بينما كان للتنظيم الداخلي لهيكل السلطة ولنظام اشتغالها السياسي ممثلا في أسلوب الشورى بوصفها آلية سياسية لممارسة السلطة، سلطة الدولة وقد اكتسب هذا المبدأ جاذبية دينية خاصة بسبب وروده في أمر قرآني للنبي صلعهم. وللمسلمين، ومن هنا قوته الإلزامية، وقد جرى تطبيق هذه الآلية في تجربة السلطة النبوية في حالات مصيرية عديدة، تعلق أمرها بالحرب وبالسلم وستصبح هذه الآلية المخرج الوحيد لتجاوز إشكالية الخلافة مع الإقرار في نفس الوقت بأن عملية التفاوض العسيرة لاختيار خليفة للمسلمين بين أهل الحل والعقد خضعت كذلك لاعتبارات قبلية أحيانا، ومهما يكن فإنها مكنت كيان الدولة الناشئة من الاستمرار وحققت سقفا من التداول على السلطة بين نخبة الدولة أي كبار الصحابة، ولم يتسلل الانشقاق ويدب الضعف في الجماعة الأولى إلا بعد أن جرى التخلي الصريح عن مبدأ الشورى في نظام الدولة الإسلامية.

ومن هنا ضرورة وضع حد لتلك التفسيرات الإستشراقية بسبب لا تاريخيتها ولا موضوعيتها والتي تجعل جماعة المؤمنين الأولى دوما في موقف سلبي أمام الرسول - صلى الله عليه وسلم - هذه القوة الخارجية القاهرة والتي ليس بوسعهم إلا الاستسلام أمامها.

إن طاعة الصحابة تلك للرسول - صلى الله عليه وسلم - يجب تحريرها من هذه التفاسير اللاهوتية والنظر إليها من مستوى آخر تماما، وهو المستوى الذي يقول محمد أركون

من خلاله (الطالب المعجب بأستاذه يشعر بنوع من الدين أو المديونية المعنوية * ويكون متقبلا لطاعته بسبب هذا الإحساس بالجميل والفضل، وكذلك الأمر فيما يخص كل علاقة تبعية طوعية لا قسرية ولا إكراهية، فعلاقة النبي بالمؤمنين الأوائل مثلا كانت من هذا النوع لأنه لم يكن يملك أي سلطة وبالتالي فطاعتهم له كانت عبارة عن انتساب طوعي محظ).[1]

لقد عملت (كاريزما) الرسول صلعهم الممثلة في كفاءته في إدارة السلطة وعقد التحالفات والتخطيط العسكري على تقوية أركان هذه الدولة الناشئة شيئا فشيئا مع العلم أن النبوة ساهمت بقسط كبير في صناعة هذه (الكاريزما) مما مكنه من جهة أخرى من تحويل العرب من قبائل متناحرة إلى أمة موحدة من خلال تركيزه على فكرة التوحيد التي كانت شعار دعوته، هذه الفكرة التي ستنتقل شيئا فشيئا من المجال الديني – وحدانية الله وعبوديته- إلى المجال السياسي – الدولة الوحيدة والولاء لها - .

هكذا فإن كتابة تاريخ المجال السياسي الإسلامي مشروطة باستحضار ثقل ومركزية العامل النبوي في التمكين بذلك التكوين من خلال إضفائه للمشروعية على سلطة سياسية مركزية لم تكن في عرف وتقاليد قبائل الجزيرة العربية، ولولا هذا الدور النبوي ما كان في الوارد إقناعهم بها.

هكذا فغياب تشريع قرآني للمسألة السياسية لم يعطل صيرورة الأحداث بسبب يسر انقياد المسلمين إلى أحكام السنة النبوية.

---

* المديونية المعنوية la dette de sens و هي الترجمة التي وجدها د . هاشم صالح للمصطلح الذي بلوره مارسيل غوشيه وإستعاره أركون للتطبيق على الثقافة الإسلامية.

[1] محمد أركون - الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد - ت: هاشم صالح - المؤسسة الوطنية للكتاب 1993 - ص: 28.

وهو نفس المعنى تقريبا ذلك الذي يذهب إليه "ماكسيم رودنسون" عندما يقول:{إن المدينة كانت آنذاك دولة من نوع خاص ولكنها دولة بلا جدال وقد كانت دولة تقوم عل حكم الله بمعنى أن السلطة العليا كانت لله ذاته وقد عمل الله على إذاعة مشيئته من خلال محمد (ص)، ومن خلاله وحده وإذا إعتبرنا صوت "الله " هو صوت اللاوعي عند محمد فإنه يستدل من ذلك على أن ما لدينا هنا من حيث المبدأ هو ملكية مطلقة }.[1]

وبالرغم من أن كلام "رودنسون " هذا قد يحمل على عدة محامل - نظرا على الأقل لخلفيته الإستشراقية والتي لا يخفيها بالمرة - إلا أن المسلمين الأوائل كانوا يفرقون بوضوح، وعلى المستوى العقائدي بين مشيئة الله - المطلقة - ومشيئة الرسول - المحدودة - أقول المحدودة ولا أقول النسبية لأن هذا المفهوم يحمل معنى خاص في قاموس الفكر الإسلامي يختلف عن معناه في الفكر الوضعي* وكون تصرفات المسلمين خصوصا بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - كانت تخالف هذا الإعتقاد بحيث طعنت في كثير من المرات في قدسية مشيئة الله المطلقة.

إن هذه الإزدواجية لها ما يبررها، إذ أن المسلمين مهما كان موقفهم التعبدي ملتزما من النص أو من مشيئة الله فهم بشر أساسا، يحدث أن يجردوا هذه المشيئة من بعدها المتعالي المطلق ويلبسونها ثوبا سياسيا، والتاريخ الإسلامي وبالتحديد إبتداء من الحكم الأموي يعج بأمثلة من هذا القبيل، وهو ما يفسر مرة أخرى، ومن وجه آخر محدودية سلطة الرسول - صلى الله عليه وسلم - في الفعل والتأويل.

[1] Maxime Rodinson - Mahomet edit le seuil - Paris 1961- p: 220.

* الفكر الوضعي = نقصد بالفكر الوضعي كل فكر يقصي الفكر الغيبي في دراسة المجتمع و التاريخ.

إن المواجهات الباردة التي كانت تحصل بين أصحابه في حياته - صلى الله عليه وسلم - من حين لآخر والمسلحة بعدها تؤشر على هذه السيولة التي تطبع التأويل عندما يتعلق الأمر بموضوع السلطة (مواقف الفرق السياسية في التاريخ الإسلامي مثلا).

إذا كان - وكما أسلفنا - حدث تأسيس دولة المدينة، وما صاحبه من أحداث ومشاكسات وجدال قبل وبعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - ما زال يلقي بضلاله إلى اليوم في حياتنا السياسية المعاصرة فهذا يستوجب - على الأقل- ضرورة إستثمار كل تلك الأحداث والمواقف قصد استيعاب ما يحدث اليوم في محور "طانجا جاكرتا" وذلك عن طريق مفصلة الوحي مع الواقع السوسيوتاريخي.

لكن هذا يجب أن لا يعني على الإطلاق أن "العقل السياسي" في الإسلام مشكل بكيفية يمكن التنبؤ بها في كل أحوال على غرار الحتمية الطبيعية لأن هذا العقل هو في النهاية محصول ظروف تاريخية معينة لا تجعله متعالي على الزمان والمكان بالرغم من تعالي النصوص الدينية التي ساهمت في تشكيله، وهو ما يعطي هامشا واسعا للاجتهاد والخلق والإبداع يجعل "العقل السياسي" في الإسلام لا يعول كلية على إستقراء السوابق التاريخية في فهم الحاضر، ولكن لا يهملها بالمرة.

هكذا فمن إطلاقية السلطة إلى الشورى، ومن الشورى إلى الخلق والتجديد، إنها المعادلة التي تشكل فلسفة الإسلام السياسية.

هذا وإن التساؤل الذي طرحناه سابقا يظل قائما وبإلحاح، إذ ما هي طبيعة الحكم الذي كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يريد إقامته ؟

أكثر من هذا هل كان هذا الحكم واضحا بالنسبة إليه منذ البداية؟.

إن كل الإجابات التي قدمت في هذا المجال سواء من قبل القدماء أو المحدثين لم تشفع لأصحابها في فك نهائيا رموز وخلفيات وتداعيات هذا السؤال الجديد القديم، ثم هل المشكل بالمرة يتحدد في مجرد البحث عن إجابة لهذا السؤال أم في الإنعكاسات الواقعية التي ستترتب عن أية إجابة ذلك أن الفكر السياسي الإسلامي فكر رسالي ملتزم، ينتهي دوما باتخاذ موقف، إنه فكر غير مطلوب لذاته.

أهم من هذا كله - وهو ما تمليه ضرورة التقيد بموضوع هذا البحث – ما هو حظ الفكر السياسي من الإسلام و أحداثه ؟ .

فهل يمكن أن نسمح لأنفسنا بالحديث عن أن نواة هذا الفكر قد تشكلت في ذلك العهد؟.

إن الدراسة الموضوعية المتجردة لتاريخ الفكر السياسي في الإسلام - وهي ليست بالمهمة السهلة على كل حال - ودون أن نقف طويلا عند هذا الأمر، يؤكد أغلب الدارسين إن لم نقل كلهم على غزارة الإنتاج الذي تميز به الفكر الإسلامي على العموم أثناء نهضته، وفي شتى الحقول المعرفية، ومن ضمنها - طبعا - الفكر السياسي كما أن (المجتمع الإسلامي في خلال العصور المتعاقبة قد نجح في إنشاء دول بل إمبراطوريات بلغت دون أن تكون هناك خشية المبالغة في القول من الدقة في أنظمتها وإدارتها وأساليبها، ما لم تبلغه النظم السياسية أو الإدارية التي ألفها العالم قبل وجود هذا المجتمع...)،[1] كما أن حرية الرأي التي شاعت في ظل الحكم الإسلامي عبرت عن نفسها في ظهور الفرق الدينية وتكاثر الأحزاب السياسية، وقد توج هذا كله بتدشين البحث السياسي في الإسلام،

[1] محمد ضياء الدين الريس - النظريات السياسية الإسلامية - دار المعارف مصر - ط: 1960 - ص: 8.

وكان طبيعيا في تلك الظروف أن تكون الإمامة أحد مباحثه المركزية.

لذلك فإن " العقل السياسي " الإسلامي الراهن { لم يتشكل فقط من تاريخ وسلوك السلطة العربية الإسلامية كما يذهب إلى ذلك بعض المثقفين المعاصرين بل شاركت أيضا المعارضة بقسط كبير في تشكيله }.[1]

هكذا إذا بدأت الدعوة المحمدية بالعقيدة وإنتهت إلى الشريعة، ولما كانت مرحلة العقيدة أطول زمانا من مرحلة الشريعة فهم البعض من ذلك - بنية مبيتة أو بدونها - أن رسالة الإسلام دينية وليست سياسية أو دينية أكثر منها سياسية.

لكن (إذا كان منهج الرسول - صلى الله عليه وسلم - مجرد منهج تربوي فلماذا الصراع إذن من طرف القرشيين للرسالة؟، إن الدلالة السياسية للإسلام كانت واضحة منذ بداية الرسالة، والرسول لم يحاول أن يقدم الإسلام كدين غير مهدد للسلطة القائمة بمكة).[2]

هذا وإن تحقيب الدعوة المحمدية إلى حقبة مكية وأخرى مدنية ما فتئ يضر بتماسك هذه الدعوة التي كانت تنشد التوحيد منذ البداية، توحيد الإعتقاد وتوحيد الرؤيا، فالاعتقاد بأن المرحلة المكية كانت مرحلة تربوية خالصة مضر على الصعيد المنهجي لأنه سيحول دون استيعاب جوهر هذه الدعوة، ثم أليس الاعتقاد نفسه بأن المرحلة المكية كانت مرحلة تربوية خالصة هو دليل على البعد السياسي - منذ البداية - لهذه الدعوة ذلك أن الناحية التربوية التي طبعت هذه المرحلة وطغت على النواحي الأخرى لم تكن في الواقع مقصودة لذاتها إلا من حيث أنها

[1] علي سعيد كريم - أصول الضعف (دراسة في الميل العربي المشترك) - دمشق 1992 - ص: 199.

[2] KALIM Seddiki -le triomphe du mouvement islamique sur les forces nationalistes -Revue "Message de l'islam" No-9 Mars - Avril -1982- Edition Ahl-El Beyt - Paris p: 22

استعداد وتعبئة وتجنيد لصفوف الجماعة المؤمنة الأولى قصد التصدي للتحديات التي ستظهر فيما بعد (بعد الجهر بالدعوة) أو ليست الآية الكريمة "وأعدوا لهم" (الأنفال : 61) والتي نعتقد أنها تنسحب على هذا السياق حبلى بالمعاني السياسية.

ومن هنا هشاشة رأي من مازال يعتقد أن هناك فترة دينية خالصة وهناك فترة سياسية خالصة أو أن هناك ديني وهناك سياسي كل مستقل قائم بذاته.

(إن الدعوة التي جاء بها الإسلام لم تكن دعوة التوحيد ليس غير ، إنما كانت نظاما سياسيا كاملا، و مما يسترعي الإنتباه أن الرسول صاحب الدعوة إلى التوحيد لم يجد حرجا في أن يطلب الإجارة من مشرك .فللسياسة مقتضيات يقدرها المسؤول الأول ، و هو وحده يقررها ويدرك مسوغاتها).[1]

وإذا كنا نؤكد على البعد السياسي لرسالة الإسلام فلا ينبغي - مع هذا التأكيد - أن نجعل الرسول - صلى الله عليه و سلم - في صورة قائد عسكري يؤسس إمبراطورية ، لأن هذا معناه التضحية بالبعد الجوهري الآخر لرسالة الإسلام، وهو البعد الديني الروحي.

(إن الرسول كان يؤمن إيمانا عميقا لا يتزعزع بأنه نبي يوحي الله إليه ومكلف بتبليغ رسالة كما أن الجماعة الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك).[2]

(وقد كان محمد صلهعم يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات و يقود جماعة المؤمنين ، ثم سلطة إتخاذ القرار في ما

---

[1] ظافر القاسمي - نظام الحكم في الشريعة و تاريخ الإسلام - الكتاب الأول - الحياة الدستورية - دار النفائس - ط:1982 - ص: 28.

[2] محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته - دار النشر المغربية - 1990 - ص: 61

يخص الصراعات الناشبة وإستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين "المؤمنين " و " الكفار ").[1]

هكذا فإن جمع الدعوة المحمدية بين المضامين الدينية و المرامي السياسية لم يكن ليخفى على خصومها فأولى أن لا يخفى على أصحابها.

(... إنهم رأوا فيها دعوة تستهدف الإطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الإقتصادي، وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته).[2]

من هنا كان تأسيس الرسول - صلى الله عليه وسلم - لدولة المدينة تتويجا منطقيا للطبيعة السياسية لرسالة الإسلام، وقد كانت العقيدة من أهم المؤسسات التي شكلت بناء هذه الدولة إلى جانب كونها - أي العقيدة - أحد أهم المصادر التي ساهمت في تشكيل الوعي السياسي يومئذ.

(لقد كان القرآن الكريم - المصدر الأول - الذي يرجع إليه المسلمون في شؤونهم غير أنه غداة وصول الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى المدينة لم يكن نزوله قد تم كما أن هنالك طائفة مستقلة لم تعتنق الدين الجديد هي "اليهود " لذلك و ضعت " الصحيفة"، وكانت بمثابة " أول دستور " وضع في الإسلام يعيش في ظله المسلمون وأهل الكتاب).[3]

وهكذا راح الإسلام يبسط فلسفته السياسية في تنظيم المجتمع الجديد، وهذا بإتجاه بلورة وتجسيد مفهوم الأمة على أرض الواقع من دون التغاضي عن الخصوصيات التي تميز المجتمعات البشرية.

---

[1] محمد أركون - الفكر الإسلامي ، نقد و إجتهاد - ت : هاشم صالح - المؤسسة الوطنية للكتاب - 1993 - ص: 134.

[2] محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي ، محدداته و تجلياته - دار النشر المغربية - 1990 - ص: 61.

[3] ظافر القاسمي - نظام الحكم في الشريعة و تاريخ الإسلام - دار النفائس - 1982 - ص: 31.

(رأى القرآن أن وحدة المثال ينبغي أن تكون المنطلق و النهاية بإتجاه صيغة إجتماعية تفهم " سنن " الإجتماع البشري في التمايز و"اللاسلطوية "، وتستوعب ذلك كله مستفيدة منه في السعي لتشكيل أمة قرآنية تستعيد الوضع التاريخي الأول لخلق البشر من نفس واحدة فأمة واحدة).[1]

بهذه المنهجية الحضارية أخذت الرسالة الإسلامية ترسي دعائم النظام الجديد بمؤسسات لم تكن أبدا امتدادا لمؤسسات العصر الجاهلي أو ترقيعا لها بل قامت على أنقاضها بإحداث القطيعة معها، بعد أن تم تغيير المحتوى النفسي الجاهلي بمحتوى نفسي إسلامي.

غير أن هذا التغيير لم يكن جذريا، ولن يكون كذلك بسبب النزعة الجاهلية التي ظلت مترسبة كامنة في الأنفس، والتي كادت أن تقوض أركان الدولة الناشئة (حروب الردة)، وظلت تؤثر على صيرورة الدعوة، وإلى ساعات متأخرة من عمرها وقد يكون تأثيرها ماضيا إلى الآن.

ومن هنا أهمية المبادئ الإسلامية التي تضمنتها الصحيفة حيث اعتبرت أول دستور في الإسلام، رغم أنها كانت بين مسلمين ويهود، وهو ما يؤكد عالمية الرسالة المحمدية وقدرتها الاستيعابية لكل الرسالات وتجازوها، وطرحها لنسق جديد من التنظيم البشري وهو مفهوم الأمة الواحدة الذي يسع أهل الذمة.

(وبهذا نرى أن الإسلام قد اعتبر أهل الكتاب الذين يعيشون في أرجائه مواطنين، وأنهم أمة من المؤمنين ما داموا قائمين بالواجبات المترتبة عليهم، فاختلاف الدين ليس بمقتضى الصحيفة سببا للحرمان من مبدأ المواطنة

[1] رضوان السيد - الأمة و الجماعة و السلطة - دار إقرأ - ط: 1984 - ص: 37.

كما كان ذلك مطبقا في الدول التي عاصرت الدولة الإسلامية في بدء تكوينها).[1]

إن حركة الدعوة المحمدية كانت تسير جنبا إلى جنب مع تشكل الوعي السياسي الإسلامي ترعاه وتتعهده.

من هنا تأثير العقيدة الواضح في رسم ملامح التفكير السياسي الإسلامي .

لقد كان الخطاب القرآني خطابا شموليا في رؤيته فرغم تعاليه إلا أنه كان واقعيا يربط دوما بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

ومن هنا التوقيت التاريخي المناسب للدعوة المحمدية التي جاءت أساسا لترفع من مستوى أداء الشعوب المستضعفة، وتمنحها الفرصة التاريخية لتغيير موازين القوة والضعف.

إلا أن هذا التغيير ليس غاية في حد ذاته إنما الهدف منه هو بسط سلطة الأمة الخيرة، العادلة، المتضامنة الشاهدة على الناس.

(وعلى هؤلاء المستضعفين والأراذل أن يحاولوا للمرة الأخيرة تأسيس الأمة في العالم من الدعوة إلى الدولة، ولكي لا يتوهم متوهم أن تجاوب الشعوب والقبائل يعني المركزية والسيطرة و إنشاء الدولة).[2]

هكذا و بناء على ما سبق فإن الفكر السياسي الإسلامي يستمد مشروعيته من جوهر رسالة الإسلام نفسها وفاعليته من تقاطعه مع عالم الشهادة وقوته واستمراريته من كونه يتخذ المطلق (الله) هدفا لمسيرته من خلال موقفه التعبدي من النص.

جذور الفكر السياسي في الفلسفة الإسلامية:

[1] محمد عابد الجابري - العقل السياسي العربي - دار النشر المغربية - 1990- ص: 65.

[2] رضوان السيد - الأمة و الجماعة و السلطة - دار إقرأ - ط: 1984 - ص: 40 . 41.

لقد بحث الفلاسفة المسلمون كيف ينمو المجتمع البشري فيتحول إلى مجتمعات سياسية معقدة، تمكن الناس من زيادة إشباع ما يشتهون من اللذة واللعب والثراء والشرف والحرية، أو بعض هذه الرغبات مجتمعة، وبحثوا مختلف الأشكال التي تكتسبها هذه المجتمعات أو النظم السياسية، والجزء المحدد من النفس الذي يغلب على كل نوع أو نظام ونوع الحاكم الذي يسوسه ونوع السنة أو الشريعة التي تضبطه وتصونه، وأسباب الثوارات أو التغيرات التي تطرأ عليه، فتحوله إلى نظام مختلف، كما بحثوا مختلف الوحدات التي يتشكل منها المجتمع والنظام السياسي مثل الأسر والقبائل والقرى والمدن والأمم والدول واستقصوا دور العوامل الطبيعية أو شبه الطبيعية مثل العنصر والطبع المشترك واللغة والجغرافيا والبيئة الطبيعية.

جذور الفكر السياسي الإسلامي في علم الكلام والفقه:

في البداية عني علم الكلام بالسياسة شأنه في ذلك شأن الفقه، وكانت مسألة الزعامة في المجتمع الإسلامي من أكبر المسائل التي أدت إلى نشأة علم الكلام، إن لم تكن أكبرها، ولكن السياسة بالمعنى الواسع للدلالة تقلصت في زمان (الغزالي) ولم تعد تحتل الصدارة في مباحث الفقه والكلام، صحيح أن الشروط الشرعية التي ينبغي أن تتوافر في الحاكم ضلت موضوعا للنقاش ولكن الحكام كانوا قد توقفوا منذ زمن بعيد عن أن يحكموا كخلفاء صالحين للنبي، بل أصبحوا ملوكا دنيويين لا تتوافر فيهم من الشروط الشرعية إلا أدناها، وتقتصر وظيفتهم على تعيين القضاة لتطبيق أحكام الشريعة، ولم يعد لهم ضلع في استنباط الأحكام وتأويلها، بل ولا في تنفيذها، فكان أن تقلد هذه الوظائف فقهاء ومتكلمون نجحوا في أن يجعلوا

من أنفسهم حماة للشريعة وفصلوا الأمور الشرعية والفقهية عن الأمور الإدارية، وكان على الفقهاء والمتكلمين أن يحموا الشرع ويصونوه، وأصبح المجتمع الإسلامي يتحدد طبقا لتنفيذ أحكام هذا الشرع، وليس طبقا لتعاقب الأسر الحاكمة، لكن ذلك كان يعني أيضا أن مجال الشرع أخذ يتقلص لينحصر في قانون الأحوال الشخصية وقانون المعاملات، وأخلى السبيل للحكام وأجهزتهم البيروقراطية ليتحكموا في القانون الدستوري والإداري والجنائي وفي مقابل ذلك ازداد اهتمام علم الكلام بمسائل الأخلاق أكثر من اهتمامه بالسياسة في معناها الواسع، إلا عندما كانت تدخله بعض أوصاف النظم السياسية التي وضعها الفلاسفة.

وأصبحت السياسة وقفا على ممارسيها من الملوك والوزراء وموظفي الدولة، وحرص الفقهاء والمتكلمون على الحيلولة دون ادعاء الملوك أي حق إلهي أو حق توارث الحكم بالاستناد إلى الشريعة الإلهية أو التوسط بين رعاياهم من المسلمين من ناحية والرسول أو الله من ناحية أخرى، وبذلك نجحوا في نزع طابع القداسة تماما عن منزلة الحكام واستأصلوا نهائيا ما ساد الشرق الأدنى في العصور القديمة من معتقدات فيما يتعلق بألوهية الملوك، ويضاف إلى ذلك أن الفقهاء والمتكلمين تدارسوا ما إذا كان على الأمة واجب شرعي يلزمها بأن تخلع السلطان الجائر بالقوة إذا لزم الأمر، إلا أنهم ارتأوا أراء مختلفة في هذه المسألة، بحيث يصعب القول أنهم توصلوا إلى أي إجماع فيها، والأهم من ذلك أنهم ظلوا غافلين إلى حد كبير عن كبرى مسائل الحياة السياسية، ولم تكن لديهم العدة اللازمة لفهم أو بحث الطابع العام للأنظمة السياسية التي كان يعيش في ظلها المسلمون ولا تباينها بعد أن انتشر الإسلام في جزء كبير من العالم المتحضر، ولا التغيرات التي كانت تقع فيها بتعاقب الحكام أو

باتساع الدولة أو انكماشها أو بما اعترى الأمم من تغيرات اجتماعية واقتصادية كان لابد أن تسفر بمرور الزمن عن تغير طابع المجتمع وأفكاره وممارساته.

الفلسفة والسياسة

بعد أن رسمنا في السابق ملامح الفكر السياسي الإسلامي القديم، وكذا التعرف على مصادره الشرعية بالأساس، نحاول الآن الكشف عن الإمكانيات الفلسفية للفكر السياسي الإسلامي قديما وفي المرحلة الراهنة.

لقد دخلت الفلسفة إلى الثقافة الإسلامية في البداية بطرق غير مباشرة وأهمها طريق الطب، فنظرا إلى حاجة الحكام والأعيان إلى هذا العلم الضروري للعناية بأجسامهم، فإنهم قربوا الأطباء، ولما كان الطب علما من علوم الفلسفة باعتبار أن الأطباء كانوا حكماء أي فلاسفة ومتفلسفة، فإنهم ادخلوا شيئا فشيئا بقية العلوم الفلسفية ونظامها العام، وهو نظام متكامل لتفسير الكون من حيث أصله وحركته وغايته، بما في ذلك وجود الإنسان كمركز لهذا الكون، الأمر الذي يشكل إيديولوجيا عامة تقابل الإيديولوجيا الدينية في خلق الكون والإنسان والمعاد. وهو تقابل يكتسي طابع التضاد في قضايا كبرى، وقد حاول الفلاسفة إيجاد حل لهذا التضاد بالقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن لصالح الفلسفة، لذلك كان هذا التوفيق وسيلة لتأكيد شمولية الفلسفة وأن ما تقول به الأديان يمكن أن يؤول ليصبح هو نفسه ما تقول به الفلسفة، لكن الأديان تقوله على نحو مبسط وفي متناول أفهام عامة الناس، صحيح ان الفلاسفة الإسلاميين لم يقولوا جميعهم بمقالة التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل، فلم يقل به مثلا (محمد ابن زكريا الرازي وأبو سليمان السجستاني) وهما من أخلص الفلاسفة إلى النموذج الفلسفي أو إلى السيرة الفلسفية بحسب تعبير (الرازي) إلا أن الذين قالوا بالتوفيق لم يقولوا به إلا لاستعماله كرخصة عبور إلى بلاد الإسلام وثقافته.

ثم إن الفيلسوف قد استعمل حجة المنفعة لإدخال الفلسفة إلى المجتمع الإسلامي على أنها تظم علوما نافعة للمسلمين دينا ودنيا.

هكذا إذن كان بالإمكان إدخال الفلسفة إلى البيئة الثقافية الإسلامية بإثبات أن علومها هي علوم نافعة شرعا بالإضافة إلى منفعتها الدنيوية وإلى صحة منطقها البرهاني.

وطبعا بقيت هذه القضية الشائكة : وهي أن هذه العلوم هي فروع من شجرة الفلسفة أصلها هو ما سماه الفلاسفة (العلم الإلهي) بمبادئه الكلية المفسرة للوجود تفسيرا شاملا يرجعه إلى علله الأولى، بحيث أن هذا (العلم الإلهي) هو في نهاية الأمر نوع من العقيدة الفلسفية الشاملة، وقد صعب التوفيق بينها وبين نظام العقيدة الدينية على رغم كل المحاولات، كما حاول علماء إسلاميون، كالغزالي أن يفصلوا العلوم الطبيعية والمنطقية والرياضية عن أساسها الميتافيزيقي، أي عما اصطلح عليه الفلاسفة بـ (العلم الإلهي) الذي اعتبره الغزالي مناقضا للعقيدة الإسلامية، وذلك لكي تصح إفادة المسلمين من بقية العلوم الفلسفية العقلية والنافعة، فعند الغزالي مثلا يعتبر المنطق الأرسطي ليس بالضرورة لصيقا بالمنظومة الفلسفية الأرسطية ككل بل يمكن استعماله في العلوم الإسلامية كأصول الفقه وعلم الكلام، بل إن علماء المسلمين المتأخرين قد عكفوا على العناية به لا كمدخل منهجي للعلوم بل كعلم قائم بذاته.

هذا في القديم أما في المرحلة الراهنة لم يعد الاتجاه السياسي للفكر الإسلامي متوقف بأي شكل من الأشكال على حل المعضلات السياسية الأساسية فحسب بل كان أيضا جزءا لا يتجزأ من البحث الفلسفي في تلك المعضلات.

يلاحظ الباحث في الفكر الإسلامي المعاصر، بروز قابلية لدى هذا الفكر على استحضار المفاهيم القرآنية المرتبطة بالمجتمع والتاريخ، وقدرة على ربط واقع الأمة الاجتماعي والسياسي والثقافي بلغة ومنهجية القرآن الكريم.

تطور بعدها الفكر الإسلامي على مستوى آخر حيث بدأ يتعامل بشكل مباشر ومن منظور قرآني مع المذاهب الاجتماعية والسياسية وبدأ يرصد الآيات ويستخلص دلالاتها من أجل اكتشاف إطار نظري للإجتماع السياسي الإسلامي.

هذا الفكر الذي دشن عهدا جديدا مع الشيخ جمال الدين الأفغاني ، حيث أصبح يسعى - وأكثر من أي وقت مضى - إلى طرح نفسه كبديل للفكر السياسي الوضعي ، هذا الفكر الذي أضحى ملاذا و مرجعية لقطاعات واسعة من النخبة المسلمة لأنه - في إعتقاد هؤلاء - أصبح يعبر عن قيم المعاصرة السياسية في مقابل الفكر السياسي الإسلامي الذي يعبر عن قيم الماضي البائد العاجز بالتالي عن مواكبة وتيرة المستجدات.

ومن هنا فالغرب قد أحدث رجة كبيرة في صيرورة الفكر الإسلامي عموما أصبح معها هذا الفكر أمام خيارين لا ثالث لهما يقول مالك بن نبي في هذا الصدد: (فإنسان أوروبا قام دونما قصد - بدور الديناميت - الذي نسف معسكر الصمت والتأمل والأحلام ... ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يداه وأمام ضرورتين ملحتين، فهو ملزم على الرغم - من تأخره وإنحطاطه - بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته وهو أمر يتطلبه الإسلام بجميع معتنقيه، وهو ملزم أيضا بأن يضمن لنفسه الحد الأدنى من الحياة في مجتمع قاس لا يعول البتة صعلوكا يعيش على الغارة أو متزهدا يعيش على صدقات الناس ...).[1]

[1] مالك بن نبي - وجهة العالم الإسلامي - ت: عبد الصبور شاهين - دار الفكر - ط: 1986 - ص: 48.

وهكذا بات لزاما على الفكر السياسي الإسلامي بالخصوص أن يواجه التحديات الجديدة ويتكيف معها دون التضحية بأصالته أو التخلي عن الحاضر برفضه كلية.

وبالفعل فقد وجد هذا الفكر في الطاقة الإستيعابية للثقافة الإسلامية سندا قويا على التفاعل مع حركة التاريخ، وكذا التفتح على ثقافة الآخر.*

من هنا قرر المفكرون المسلمون ابتداء من " جمال الدين الأفغاني " تبني إسهامات الفكر الغربي في المجال السياسي، غير أن هذا التبني لم يأخذ منحى واحدا عندهم، وانقسم المفكرون المسلمون على أنفسهم مشكلين في النهاية ثلاثة تيارات رئيسية :

أولا : تيار التحديث الذي تخرج من المدرسة الغربية والذي دافع على الانفتاح المطلق على الحضارة العصرية، وهذا عن طريق الدعوة إلى تبني القوانين الوضعية والنظم المدنية لهذه الحضارة.

ثانيا : تيار النزعة السلفية** الذي ربط أية نهضة بالعودة المطلقة إلى السلف الصالح، ومن ثمة رفض كل تجديد و تحت أي غطاء، ونلاحظ بوضوح كيف أن هذا التيار كان إفرازا طبيعيا ومنطقيا للتيار السابق .

ثالثا : تيار الإصلاح الذي لم يرفض الانفتاح على الغرب، ولكن الإنفتاح الواعي النقدي المحافظ على الأصالة، وهذا عن طريق إحياء الثقافة الإسلامية، وكذا الأخذ بهداية القرآن والسنة النبوية، ولهذا اعتبر هذا التيار أكثر التيارات إعتدالا.

وقد كانت لهذه التيارات الثلاثة فروعا، وكانت للفروع تفريعات، ومع توالي النكسات الداخلية والخارجية على

* نقصد بالآخر الثقافة الغربية بأدواتها و أساليبها و مواقفها و خبراتها الطويلة في التعامل معنا.

** يجب التمييز بين السلفية عموما و النزعة السلفية ، فالسلفية مبنية على الإجتهاد و الوعي التاريخي ، و الرجوع النقدي إلى الماضي ، أما النزعة السلفية فترجع إلى الماضي رجوعا لا واعيا و لا نقديا.

العالم الإسلامي تكرس الخلاف أكثر وبدل أن تتحصن هذه الأطراف ضد الآخر (الغرب) تحصنت ضد ذاتها فتحولت إلى عائق أمام التقدم من حيث لا تدري.

أكثر من ذلك، وكلما تعلق الأمر في الفكر الإسلامي بالمشكلة السياسية كلما إستعصى البحث وتشنج الجدال، ومما زاد هذا الأمر تعقيدا أن أغلب الدراسات الشرعية في هذا المجال تنطوي على نزعة سلفية موغلة في الإنكماش على الذات لديها حساسية شديدة تجاه النقد والتجديد، ولسوء الحظ أن هذه الدراسات هي المهيمنة وهي المأذونة.

أخطر من هذا وذاك، ظلت المشكلة السياسية (من المشاكل التي طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الإسلام الرسمي منذ الأمويين).[1]

وهو ما حال دون بروز فكر اجتماعي سياسي واع، نقدي، ورؤيا حضارية شاملة كما حدث في الغرب.

هذا دون أن ننسى - وكما أسلفنا الذكر- التأثير السلبي المزمن الذي مارسته ولا زالت الرؤيا التجزيئية على الصعيد المفهومي والمنهجي تلك التي تميز بين الديني والسياسي بين فترة مكية وفترة مدنية، والتي تتنافى مع الرؤيا التوحيدية التي جاءت بها الإبستمولوجيا * القرآنية.

يجب أن لا نتجاهل ما جنته تلك الرؤيا على الفكر و الممارسة إذ لابد على الفكر الإسلامي المعاصر ، و الذي بدأ إلى حد ما يتحرر عند البعض من هذه الرواسب المنهجية المعيقة أن يحدث القطيعة الإبستمولوجية نهائيا مع مثل هذه الرؤيا ومثيلاتها ذلك حتى يتسنى له صياغة نظرية سياسية متكاملة أو على الأقل مذهب سياسي

---

[1] محمد أركون - الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد - ت : هاشم صالح - المؤسسة الوطنية للكتاب - 1993 - ص: 178.

* الإبستمولوجيا = معناها الإشتقاقي (علم العلم) و هو مفهوم يعني لدى الدارسين الشروط التي تساهم في إنتاج المفاهيم.

يضمن إستمرارية و فعالية " العقل السياسي " الإسلامي في مواكبته للمستجدات.

الدين والسياسة

لقد شغلت العلاقة بين الإسلام والسياسة عموما، والدين والدولة على الخصوص، ولا تزال حيزا هاما من مساحة الفكر الإسلامي المعاصر إذ أن الإشكال لا يزال قائما على مستوى طبيعة هذه العلاقة.

فهل العلاقة بين الدين والسياسة علاقة تاريخية موضوعية أم أنها علاقة جوهرية مفهومية؟.

فإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة تجد أساسها في الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام فمعنى ذلك أن هذه العلاقة لابد أن تنتفي بإنتفاء الشروط الموضوعية تلك.

أم أن السياسة متضمنة في صلب التعاليم الدينية الأساسية للإسلام، إنها لا تخضع إذن بناء على هذا التأويل لتقلبات الزمان وتغيرات المكان، في الواقع إن البحث عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة يحتاج إلى صياغة منهج كامل يتحرر من كل المواقف المسبقة المعهودة.

من هنا وخلافا للفكر الإسلامي القديم فإن الفكر الإسلامي المعاصر لم يحلل العلاقة بين الإسلام والسياسة في إطار اللاهوت فحسب بل ظهرت تحاليل جديدة سوسيوتاريخية حاولت المقارنة بين المسار التاريخي للدين في الشرق مع مساره في الغرب، وهكذا تم تدشين عهد جديد في حياة الدراسات الإسلامية هذه الدراسات التي أصبحت تأخذ بعين الإهتمام مكتسبات العلوم والمناهج المعاصرة كعلم الإجتماع، وعلم التاريخ وفقه اللغة والإنتروبولوجيا وعلم الأديان المقارن وغيرها.

وعليه فإن فهم الدور الذي يلعبه أي دين في حياة المجتمع والدولة مشروط - أساسا - بفهم الظاهرة الإجتماعية ككل وعلاقتها بنشوء الدولة والدين، ومن هنا

قصور تلك النظرة التي تعتمد على النصوص فقط وتهمل تأثير السلوك الديني في الممارسة اليومية.

إن الفكر الإسلامي المعاصر لم يعد يتحرك من تلك المواقع الإنفعالية التي كانت تميز مواقفه باستمرار، كما أن عودته للماضي لم تعد كما كانت عودة آلية لا واعية.

وفي ظل هذه النقلة النوعية التي شهدها الفكر الإسلامي المعاصر على صعيد المنهج راح المحدثون المسلمون يفككون إشكالية العلاقة بين الدين والمجتمع.

ونذكر من بين هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر أنطون سعادة، على عبد الرازق محمد أحمد خلف الله حيث يعتقد هؤلاء أن الظروف التاريخية التي نشأ الإسلام في كنفها هي التي أوجبت إتجاهه نحو إقامة دولة بغرض ترسيخ الدين ليس إلا.

إن الحكمة الإلهية بناء على هذا التأويل إقتضت إذن أن يتجه الإسلام هذا الإتجاه بسبب الشروط الموضوعية التي أحاطت بالإسلام، وعليه فطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة عند هؤلاء ليست أكثر من علاقة تاريخية .

ويحق لنا أن نتساءل هنا، فهل يا ترى تعكس هذه الرؤيا الواقع الإسلامي حقيقة ؟ أم أنها محظ إسقاط لا شعوري بحكم الشرخ الذي أحدثته الحضارة الغربية في الذات الإسلامية ؟

و يذهب أركون إلى ما يؤكد هذه الفرضية عندما يقوله: (إن فصل الكنيسة عن الدولة والمعارك التي حصلت بين العلماء ورجال الدين تعبر بالدرجة الأولى عن الصراع بين مفهومين للمعرفة والعمل التاريخي الملائم لها، نجد من وجهة النظر هذه أن المسلمين الذين يرفضون فتح هذا النقاش بحجة أنه يخص الغرب فقط يعبرون بكل بساطة عن عجزهم عن دراسة تاريخهم بالذات والتفكير فيه بالمعنى القوي والمليء لكلمة تفكير ... صحيح أن

الصراعات السياسية والإجتماعية التي أدت إلى فصل ذروة الدين عن ذروة السياسة تبرز صفة خاصة بالمجتمعات الغربية، لكن من الضرورة فعلا التمييز جيدا بين الزمان الفلسفي لهذه المسألة (أقصد بذلك طرق فهم الواقع وأساليبه ومستوياته...) وبين الحلول العملية التي فرضها إنتصار البرجوازية الرأسمالية والصناعية على الكنيسة، فنجاح القيم العلمانية والموقف العلماني في أوروبا عائد إلى حد كبير إلى الصعود المستمر للبرجوازية، وهيمنتها الإقتصادية والسياسية .

أما في الإسلام فقد حصل العكس ذلك أن البرجوازية في القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين لم تشهد إلا وجودا بدائيا مؤقتا).[1]

إن حضور العامل الديني في كل الخيارات والقرارات التي اتخذت على طول التاريخ الإسلامي يجعل العلاقة بين الدين والسياسية متعالية على الزمان والمكان، والإعتقاد بتاريخية العلاقة بينهما هي نظرة لا تاريخية بالمرة.

وحتى إذا لم تكن الرؤيا السابقة - أي التي تعتقد بتاريخية العلاقة بين الدين والسياسة - محظ إسقاط لصيرورة التاريخ الغربي المسيحي على التاريخ الإسلامي فإن هناك من يبرر مشروعيتها بكون النصوص الدينية (القرآن و السنة) لم تقدم القول الفصل في هذه الإشكالية.

في حين (ليس مشروعا ولا مبررا أن نحمل القرآن مسؤولية عدم الفصل بين الدين والسياسة، كما أنه لا يمكننا أن نعزو الفصل الحاصل بينهما إلى الغرب المسيح.

فممارسة البشر التاريخية في المجتمع والطريقة التي ترجموا بها الرسالات الأولية عبر التاريخ هي التي فرضت

[1] محمد أركون - الفكر الإسلامي ، قراءة علمية - ت: هاشم صالح - مركز الإنماء القومي - ط : 1987 - ص: 81.

في هذه الجهة أو تلك مفاهيم، ومؤسسات متغايرة، والدور الذي لعبته البرجوازية الغربية هو ظرفي وعابر، إنه لا يعطينا الحق في أن تبدو كطبقة نموذجية ينبغي أن تقلد و تتحدى في كل زمان ومكان).[1]

هذا إذا كان فعلا موضوع العلاقة بين الدين والسياسة ينتمي إلى ما اصطلح عليه بمنطقة الفراغ* في السياسة الإسلامية، لأنه إذا لم يكن هذا الموضوع متضمنا صراحة ضمن النصوص الدينية فهو بلا شك لازم عنها.

ومن هنا إستحالة أن يفضي مسار التاريخ الإسلامي إلى اللائكية، و بأي حال من الأحوال على غرار التاريخ الغربي المسيحي أو أن تصبح هذه الأخيرة - أي اللائكية - أشبه بالفريضة الغائبة في نهضة العالم الإسلامي.

ويحاول البعض - عبثا - ربط اللائكية مع الحداثة بعلاقة سببية وكأنهما مشروطتين ببعضهما البعض، بينما (الحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هي موقف فعلي وتوتر روحي معين قد يوجد في أقدم العصور وقد لا يوجد بين معاصرين تأكل معهم وتشرب يوميا).[2]

وعليه فليس من الضروري على العالم الإسلامي أن يمر بنفس المراحل التاريخية التي مر بها الغرب.

أفلا تعبر دولة المدينة التي أسسها الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن حداثة بالنسبة لدولة الشرك في تلك المرحلة بسبب إرتباط هذه الدولة الجديدة ولأول مرة في التاريخ بعالم الغيب، ومن هنا جاذبيتها المرجعية بالنسبة إلى أي مشروع إسلامي للنهضة.

---

[1] المرجع نفسه - ص: 82.

* منطقة الفراغ في لغة التشريع تعني كل المواضيع التي سكتت عنها النصوص الدينية من قرآن و سنة لحكمة معينة.

[2] محمد أركون - الفكر الإسلامي ، نقد و إجتهاد - ت : هاشم صالح - المؤسسة الوطنية للكتاب - ص: 42.

ورغم أننا لا نستطيع أن ننفي البعد الأسطوري لجاذبية تلك المرحلة (صدر الإسلام عموما) فإن الأسطورة ليست بالضرورة خرافة: (وكذلك الأمر فيما يخص القصص القرآنية فليس المهم مطابقتها لأحداث التاريخ ورواياته كما جرت بالفعل، وإنما المهم عبقرية التشكيل والتركيب والإبداع الفني، والمقدرة على الإيحاء و تقديم العبرة والموعظة للبشر، أنظر بهذا الصدد قصة أهل الكهف في القرآن الكريم مثلا و قارنها بكتب التاريخ الفعلية، فالقصص القرآنية هدفها في النهاية ضرب المثل، والقدوة وتهذيب النصوص وهدايتها).[1]

ومن ثمة فلا أعتقد أننا نستطيع فهم الظاهرة السياسية في الإسلام إذا أقصينا البعد الأسطوري للنصوص الدينية التي ساهمت بشكل حاسم في تشكيل العقل السياسي في الإسلام.

إن ما سبق على العموم لا يعني أن نقيض الأطروحة حول طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة كان بمنأى عن بعض المزالق الخطيرة، حيث أضحى القول بمفهومية العلاقة بين الدين والسياسة - عند البعض - وبسبب طغيان الصراع الإيديولوجي أخطر بكثير من القول بتاريخية العلاقة بينهما.

حيث لم يعد يفرق بعض الإسلاميين المعاصرين من ذوي التوجه الحزبي بين سياسة الإسلام، وبين الإسلام السياسي، ذلك أن الحزب الإسلامي ليس هو الإسلام حتى ولو كان الهدف من تشكيله هو إقامة الحكم الإسلامي لأن الغاية لا تبرر الوسيلة في الإسلام، والدولة الإسلامية ليست هي الإسلام، حتى ولو كانت هذه الدولة هي دولة المدينة.

إن هذا لا يعني إطلاقا التقليل من أهمية أو مشروعية الحزب الإسلامي أو الدولة الإسلامية، بل الهدف أبعد من

[1] المرجع نفسه - ص: 208.

هذا بكثير، وهو أن النسبي (السياسي) لا يمكن أن يكون مطلقا (الدين)، بل هو في حركة دائمة نحو المطلق بحكم نسبيته وخلافته لله في الأرض والمطلق حسب " هيجل "لا يدرك إلا عبر الصيرورة.

وهو ما يقتضي أن الإنتماء إلى حزب إسلامي ما، أو الإمتناع لا يعني شيئا على مستوى العقيدة.

هذا ومن جديد فما هي طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة عموما، وبين الدين والدولة على الخصوص؟.

لقد إنتقد الفكر الإسلامي المعاصر كلا من الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية (الإتجاه المتأثر بالفلسفة اليونانية) وفلسفات التاريخ التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ذلك أنه لاحظ أن هذه المذاهب الفلسفية إذا ركزت على المطلق فإنها تفصل الإنسان عن التاريخ (الفلسفة الإسلامية)، وإذا ركزت على الصيرورة فإنها تدمج الله في التاريخ (فتأله هذا الأخير) في حين أن الإسلام عالج هذه المشكلة إرتباط السياسة بالتعالي وبالصيرورة التاريخية عالجها في إطار إرتباط الثابت بالمتغير والنسبي بالمطلق.

إن العلاقة بين العقيدة والسياسة هي علاقة شرعية وبنيوية وليست ظرفية فقط، فارتباط العقيدة بالسياسة كان واضحا - كما أسلفنا الذكر - منذ بداية الدعوة الإسلامية بمكة.

وعليه فعلاقة الدين بالسياسة هي علاقة مفهومية وتاريخية في آن واحد في إطار جدلية عالم الغيب وعالم الشهادة.

هذا رغم تقرير السيد رشيد رضا : (بأن الإسلام لا يعرف السلطة الدينية وبأن ما شهده تاريخه من هذه السلطة ليس إلا تقليدا للرئاسة الروحية عند المسيحيين).[1]

في الواقع إن السلطة التي أسسها الإسلام هي تتويج منطقي لطبيعته وليس خروجا عنها، ذلك أن إنعدام هذه السلطة يعتبر شذوذا يتنافى مع سوسيولوجية الدين الإسلامي.

وأغلب الظن أن السيد رشيد رضا ومن خلال إعتقاده هذا لم يكن ليقصد نفي نظام الدولة في الإسلام من حيث المبدأ بل نفي الطابع الثيوقراطي عنها أي من حيث التفاصيل.

فالتاريخ الإسلامي لم يعرف نظام الدولة الثيوقراطية على غرار ما حدث في أوروبا العصر الوسيط، فهذه الأخيرة لا تتمتع في تجربة الإسلام بأي شكل من أشكال الشرعية إذ منذ الهجرة إلى المدينة تحققت أولى أشكال انفصال المجال السياسي عن المجال الديني على الأقل في الممارسة النبوية التي اعتمدت الكفاءة الشخصية بالدرجة الأولى (أنتم أعلم بأمور دنياكم) عندما سئل صلعهم في مسألة تأبير النخيل في ظل غياب النص الشرعي فضلا عن أسلوب الاستشارة بوصفه مشاركة لأراء واجتهادات رجال بشر لا قداسة عليهم، ومن ثمة يجب التوقف عن الخلط في الوعي بين الدولة الدينية وبين الدولة التي تستعمل الدين لإسباغ الشرعية على السلطة، وهو ما يسقط القناع عن الدعوات المعاصرة التي تتنادى لبناء (الدولة الإسلامية) ويحرمها من عكاز الدين.

وقد تكون مبررات الداعين إلى فصل الدين عن الدولة إذا كانوا يقصدون الفصل على الصعيد الواقعي لا

[1] محمد رشيد رضا - شبهات النصارى و حجج الإسلام - مطبعة المنار القاهرة - 1204 ـ 1322 -ص : 73.

المفهومي، قد تكون مبرراتهم تلك مستساغة ذلك أن العلاقة بين الدين والدولة إستخدمت دوما عبر التاريخ الإسلامي باستثناء فترة حكم النبي والخلفاء الراشدين خارج إطارها الشرعي العقائدي أي في إطار هيمنة السياسي على الديني.

لقد قلنا عن مبررات هؤلاء بأنها مستساغة، ولم نقل شيئا آخر ذلك أن كل حديث عن علاقة بين الدين والسياسة يقصي البعد المفهومي لهذه العلاقة باسم تجاوزات البعد التاريخي لها يعتبر مساسا بقدسية هذا الدين وطعنا في صلاحيته لكل زمان ومكان.

وإذا كان السياسي دوما مهيمنا على الديني عبر التاريخ الإسلامي، فإن هذا ليس مبررا لتبني مقولة الدين أفيون الشعوب والتي تعتبر إفرازا طبيعيا لصيرورة تاريخية أخرى كان الديني فيها هو المهيمن على السياسي، وهذا يبين أن مقولة الإسلام دين ودولة تعتبر سلاحا ذا حدين، فهي عندما تستخدم في إطارها الشرعي العقائدي ستكون - بالعكس - محررة للشعوب المستضعفة جاعلة السياسي دوما تحت تصرف الديني، ولكن ليس بالمعنى الذي حدث في الغرب المسيحي.

هذا ومهما يكن فإن علاقة الديني بالسياسي في العالم الإسلامي تتوطد يوما بعد الآخر، وهي الآن أكثر من أي وقت مضى خصوصا بعد إفلاس كل المشاريع والتجارب الوضعية المنقطعة عن الوحي كالقومية والإشتراكية وغيرها .

إن الدين بدون سياسة أجوف، والسياسة بدون دين عرجاء، فالفكر السياسي الإسلامي كان مجزءا بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة، فهذه الجوانب الثقافية كلها كانت تتقاسم في دراستها مفاهيم وقضايا مثل الإمامة والخلافة والبيعة .

ولذلك فعلاقة الدين بالسياسة لم تطرح كإشكالية إلا مع المحدثين المسلمين الذين حاولوا - عبثا - إخضاع الإسلام إلى الواقع الغربي بدل من أسلمة هذا الواقع.

(إن هذا الموضوع لم يعرض للنقاش عندما سيطر المسلمون على أرض لأول مرة منذ ظهور دينهم، فقد كان قيام الدولة أمرا مفروغا منه سبقت الممارسة فيه النظرية عندهم، وهي نفس الحالة التي وافقت نشأة وظهور كافة أنواع الدول والأشكال السياسية ذات الأهمية التاريخية على مر العصور وفي كل البقاع قبل وبعد الإسلام ما عدا الدولة الاشتراكية التي سبقت النظرية فيها الممارسة، أي سبق فيها الوعي النظري الذهني التطبيق العملي).[1]

بالرغم من هذا فإن المشروع السياسي الإسلامي مازال متواجدا بشكل أركيولوجي في الوعي الجماعي الإسلامي، وذلك عن طريق رجوع الشعوب الإسلامية من الناحية الشرعية والعاطفية إلى عصر الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهذا الرجوع إلى الأصل له ديناميكية وحدوية نشأت عنها ذهنية " إنسان العالم الإسلامي"، ونشأ عنها "محور طانجة، جاكرتا"، وهو ما يفسر عدم تكيف الشعوب الإسلامية مع المشاريع الوضعية التي تم تبنيها غداة التحرر من الإستعمار.

يقول الدكتور: محمد باقر الصدر:(... إن الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب بل هي إضافة إلى ذلك ضرورة حضارية لأنها المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي، والإرتفاع به، أي مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية وإنقاذه مما يعانيه من ألوان التشتت والتبعية والضياع).[2]

---

[1] علي سعيد كريم - أصول الضعف (دراسة في الميل العربي المشترك) - دمشق 1992 - ص: 121 . 122

[2] محمد خالد- منابع القدرة في الدولة الإسلامية - مكتبة الشروق - بيروت - ط: 1982 - ص: 175.

إن التحديات الثقافية والحضارية التي يطرحها الواقع المعاصر على فكر الصحوة الإسلامية تحتم عليه التفكير في صياغة منهج يتم التعامل من خلاله مع هذه التحديات (فكل مسيرة واعية لها هدف، وكل حركة حضارية لها غاية تتجه نحو تحقيقها وكل مسيرة وحركة هادفة تستمد وقودها وزخم إندفاعها من الهدف الذي تسير نحوه وتتحرك إلى تحقيقه).[1]

وبناء عليه لم يعد البحث في علاقة الدين بالسياسة بحثا عقائديا أو فلسفيا فحسب بل أصبح أيضا يساهم في تأطير علاقتنا بالغرب.

وفي الواقع إن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة هي إشكالية قديمة في ثوب جديد إنها تندرج في إطار ثوب جديد، إنها تندرج في إطار إشكالية العقل والنقل، ومن هنا فالفكر الإسلامي مطالب بإجتهاد مستمر من أجل صياغة فقه إجتماعي سياسي جديد يكون في مستوى استيعاب وتجاوز النظرية السياسية الغربية.

إن ما يعطي لهذه الدعوة مشروعيتها هو أننا متأكدون على - الأقل - أن هناك في الواقع ذهنية إسلامية ومجتمع إسلامي يعيش القيم الإسلامية بصورة أو بأخرى، (كما تجد قدرات هائلة للدولة الإسلامية تنبع من التركيب العقائدي والنفسي والتاريخي لواقع إنسان العالم الإسلامي في يومنا الحاضر، فإن أي نظام لا يمارس دوره في فراغ و إنما يتجسد في كائنات بشرية وعلاقات قائمة بينهم. ومن هذه الناحية تتحدد درجة نجاحه وقدرته على تعبئة إمكانات المجتمع وتفجر الطاقات في أفراده تبعا لمدى إنسجامه إيجابا أو سلبا مع التركيب النفسي و التاريخي لهؤلاء الأفراد).[2]

---

[1] المرجع نفسه - ص: 177.

[2] المرجع نفسه - ص: 191

(إن الذي نقصده أن أي بناء حضاري جديد لمجتمعات التخلف هذه إذا كان يستهدف وضع أطر سليمة لتنمية الأمة وتعبئة طاقاتها و تحريك كل إمكاناتها للمعركة ضد التخلف فلا بد لهذا البناء عند إختيار الإطار السليم أن يدخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتركيبها العقائدي و التاريخي).[1]

ولعل الحساسية المفرطة التي لا زال يثيرها الربط البنيوي بين الدين والسياسة مردها - في الواقع-، ومنبعها أن السياسة إرتبطت في الضمير الجمعي الإسلامي دوما بالإستيلاء على السلطة وبصراع المصالح .

إن هذا لا يمنع أبدا من طرح المشكل السياسي في الإسلام طرحا شموليا يأخذ - في آن واحد - بالبعد المفهومي والتاريخي، هذان البعدان هما اللذان يؤطران كل علاقة بين الديني والسياسي في الإسلام.

ومن ناحية أخرى ينبغي عدم الربط بين البعد السياسي لرسالة الإسلام، وبين فشل مشاريع النهضة التي جربت في العالم الإسلامي، بحيث يصبح هذا الربط عكسيا، فكلما نجحت هذه المشاريع إختفى الحديث عن البعد السياسي كلية، وكلما إنتكست عاد ليطفو هذا الحديث إلى السطح ليصبح هذا الحديث ضربا من السلوى وأشبه بالاستجابة تعويضية قصد الترويح عن النفس لا أكثر ولا أقل.

هكذا فإن البعد السياسي للإسلام ليس بعدا ظرفيا خاضعا لتغير الأزمان وتقلبات الظروف بل هو بعد شرعي، عقائدي تمليه حضارة الإسلام.

هذا ومهما يكن، فإن التحليل السابق يشير من جهة أخرى إلى نسبية الأطروحات المتداولة في ميدان علاقة الدين بالسياسة، فبرغم تأكيده على أهمية الدين داخل المجتمع فإنه كشف من ناحية أخرى عن الدور النسبي

[1] المرجع نفسه - ص: 192.

للتدين السياسي داخل المجتمع، وأهم من ذلك فإن تحليل المعطيات الواقعية يبين الأهمية الكبيرة للمحددات السوسيولوجية للظاهرة الدينية السياسية، إن علاقة هذا الأخير مع التدين الشخصي العادي لبست علاقة عضوية ولا آلية، وإذا فإن الثقافة السياسية للفرد الجزائري مثلا لا يمكن اختزالها في ثقافة سياسية إسلاموية، فمع أهمية البعد الإسلاموي في التعبئة السياسية والتمثلات إلا أن المحددات السوسيولوجية والسياسية لها أهمية ووزن في تحديد طبيعة الثقافة السياسية.

تمهيد

هل استطاع الفكر السياسي الإسلامي المعاصر التعاطي مع متغيرات الواقع تعاطيا ينبع من إدراكه لطبيعة الزمان والمكان، وأنماط التحديات الثقافية والحضارية المتغيرة ؟، وهل استطاع هذا الفكر بناء مرتكزات منهجية لفقه الاختلاف الذي يقنن صيغة التعارف في الاجتماع الإسلامي، ويشيع مع المختلف ثقافة التعايش ويرسم أساليب التفاهم والحوار معه؟.

تعاطى الفكر الإسلامي السياسي مع العالم بكفايات متفاوتة، فقد سبق أن انقفل بعد الحرب الثانية لظروف وأسباب مختلفة وأهمها طابعه العام المتشبث بالهوية.

لا نبالغ إذا قلنا بأن تاريخ العرب والمسلمين الحديث هو عبارة عن تيارات ومشاريع وشعارات وسجالات حول سؤال الإصلاح، وقد اتخذت هذه السجالات والإجابات المتناقضة عناوين مختلفة في تاريخنا، فالصراع بين القديم والجديد، الإيمان والكفر، الأصالة والمعاصرة، الدين والسياسة، لا يخرج عن هذا النطاق بل يؤكده ويضيف إليه أبعادا ثقافية واجتماعية جديدة، وقد تبلورت في هذا المناخ السجالي كل التيارات والكيانات السياسية والفكرية العربية.

والمطلوب الآن للخروج من المأزق العمل على تغيير رؤية العالم في هذا الفكر، بسبب عجزه الذي أفضى إلى العدوانية، وأحسب أن الإصلاحات الجديدة المنطلقة في الجغرافيا الإسلامية، إن استمرت تضعنا في موقع ملائم للمشاركة في

الفكر الإحيائي، فأكبر مشكلات هذا الأخير هو ارتهانه لمقولة أن لا إسلام بدون الاستيلاء على السلطة وتسخيرها لتحقيق الأهداف.

إن على استراتيجيات الحوار الإسلامي الإسلامي، ضرورة تجنب النقاشات التي يستعصي الوصول فيها إلى قواسم مشتركة، واللجوء إلى الفرعيات الفقهية التي تقبل التعدد والاختلاف بين المسلمين، بينما انطلق البعض من العقائديات،

فأقفل الفقه، ولهذا هناك مشكلة كبرى في العلاقة بالمختلف، لذلك لا مفر من حركة إصلاحية بدأت معالمها تظهر وتنمو تفتح اللاهوت، وتعمق الرؤية الفقهية، وتضعنا في أفق رؤية جديدة للعالم.

إن حاجتنا إلى مشروع نهضوي إسلامي جديد، ضرورة تمليها وقائع التاريخ السياسي، والفكر العربي في هذا القرن، وهو مشروع لا ينطلق من الفراغ، بل يستأنف ما سبق تدشينه في القرون الأخيرة من قبل النخبة الإصلاحية، ويضيف إليه مهمات ومطالب جديدة، بحسبانه الرد التاريخي الوحيد على واقع التراجع، والتفكك والضعف الذي يطوق الاجتماع السياسي والاجتماع المدني في البلاد العربية المعاصرة، والتي أخفقت مختلف الوصفات السياسية الموضوعية، غير المستندة إلى أي مشروع حضاري شامل، في تقديم أجوبة عنها.

فقد جرب العرب خمسة نماذج لتلك المعالجات إلى هذا القرن: النموذج السياسي اللبيرالي في ما بين الحربين، والنموذج القومي بين الخمسينيات والسبعينيات، والنموذج الاشتراكي في اليمن الجنوبي، والنموذج الإسلامي في السودان

خاسر طالما ضلت السياسة غير محكومة بمشروع تاريخي متكامل، وهي خلاصة تفتح ملف هذا المشروع مجددا بعد أن علقت بنوده، منذ انهيار الصيغة النهضوية الأولى قبل قرن.

بعيدا عن أية قراءة منحازة لتاريخنا المعاصر، نسجل في البداية اعترافنا الموضوعي بأن مكاسب وتراكمات كبيرة، قد أحرزت على الصعيدين الفكري والسياسي، في تناول مطالب نهضوية عديدة، كالديموقراطية والعلم والتعليم والتنمية، وإن لم تكن بحجم الحاجات الموضوعية الضاغطة والمتزايدة، ضغطا على الحاضر والمستقبل، غير أن بعض تلك المطالب النهضوية ضل معلقا حتى اليوم، وإذا كان مطلب الوحدة الكيانية القومية للأمة أبرزها سياسي، فإن أهمها اليوم على الصعيدين الفكري والاجتماعي، هو مطلب الإصلاح الديني، الذي ثبت أن الإخفاق في إحراز تقدم أو تراكم فيه أفضى بالعقل الإسلامي، كما بالمجتمع

الوطني إلى معاناة دراماتيكية، ما تزال آثارها بادية حتى الآن مع الوعي والواقع معا.

ولعل الدعوة إلى الإصلاح الديني في معتقد البعض، محاولة مفتعلة من الفكر الإسلامي لتجريب موضوعة نظرية جديدة، بعد دخول موضوعات سابقة مرحلة الرتابة، من فرط الاستهلاك الواسع الذي تعرضت له، وقد يكون الحامل على مثل هذا الاعتقاد، أن مسألة الإصلاح الديني ضلت في حكم المسائل التي انقطع حبل الاتصال بها، منذ الحقبة النهضوية الإصلاحية، وكاد يطويها النسيان، وبالتالي فإن ضخ الحياة فيها اليوم، قد يؤسس لها جدة وموقعا اعتباريا في رهانات الفكر تماما كما أسس ذلك لموضوعة الديموقراطية قبل نحو ربع قرن، ولموضوعة الإصلاح

القرن العشرين.

والحقيقة غير ذلك من جميع الوجوه، فإذا صح أن مسألة الإصلاح الديني مسألة نهضوية، وهو مؤكد، فإن تحيين التفكير فيها ليس تقليعة نظرية وتمرينا معرفيا على مادة قابلة للاستهلاك، بقدر ما هو ليس نبشا في قبور الفكر في مسعى مستحيل الإحياء، وإنما هو في باب الإدراك الجاد للحاجة إلى وعي مسألتين لم تعودا قابلتين للإرجاء:

- أولاهما: أن الإصلاح الديني خيار موضوعي لا مفر منه في أي مشروع نهضوي لمجتمع أو أمة.
- وثانيهما: أن إخفاق مشروع الإصلاح الديني الذي بدأه "محمد عبده" في القرن التاسع عشر، يطرح أسئلة مشروعة حول مجمل العوامل التي صنعت ذلك الإخفاق، ومثلت إعاقة حاسمة أمام تحقيق تراكم فكري، وسياسي في شأن هذه المسألة الحيوية في معركة النهضة والتقدم.

نعي جيدا فيما يتصل بالمسألة الأولى، أن النهضة الأوربية وهي أم النهضات ومرجعها الحديث بامتياز، إنما انطلقت من بداية معلومة هي الإصلاح الديني، وقد أثبتت بقوة وقائع التاريخ، أن الثورة الاقتصادية التي قادتها الطبقة الجديدة الرأسمالية في

أوروبا، وانتهت بها إلى إنجاز الثورة الصناعية الأولى في بريطانيا أساسا، وإلحاق الهزيمة الاقتصادية الكبرى بالإقطاع وطبقة الملاك الإقطاعيين الكبار، وأن الثورة السياسية التي أنجزتها البرجوازية، وكانت ذروتها الثورة الفرنسية سنة 1789، والتي

إن الثورة الفكرية العظمى، التي أنجبت الفكر اللبيرالي، وتمخض عنها عصر الأنوار، عصر الموسوعيين الكبار، ما كان لها أن ترى النور، إلا في سياق النتائج التي ولدتها حركة الإصلاح الديني، حتى الذين أرخوا للنهضة الأوروبية إنطلقوا على اختلاف مشاربهم الفكرية من نقطة بداية مشتركة هي الإصلاح الديني، ولم يبطلوا الصلة بين تاريخ تلك النهضة في جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية جميعا، وبين نقطة البداية تلك.

يتعلق الأمر إذا بقانون عام بقضي بوجوب إجراء الإصلاح الديني، مدخلا إلى تحقيق سائر أنواع الإصلاح الأخرى، التي تفرض نفسها على "أجندة" عملية النهضة، ومن يعتقد أن هذا الإصلاح يعتبر في حكم الخصوصية الأوربية، التي لا يجوز إسقاطها على تجارب ومجتمعات وتواريخ أخرى مختلفة، فهو كمن يعتقد أن الرأسمالية خصوصية اقتصادية أوروبية، وأن اللبيرالية خصوصية سياسية أوروبية، وأن العلم والتقنية ظاهرة غير كونية...إلخ. وكما أن استقراء تجارب مجتمعات وأمم جربت تحقيق نهضتها، دون إصلاح ديني، مثل المجتمع الروسي يكشف عن التأثير البليغ لثغرة الإصلاح الديني، في إخفاق مشروع النهضة ذاك، كذلك تكشف التجربة العربية الحديثة، عن دور تلك الثغرة في تأسيس بعض شروط انتكاستها، بل وامتناعها عن الصيرورة النهضوية، إن المعركة التي خيضت عربيا على امتداد القرن العشرين، من أجل حيازة بعض أسباب النهوض المجتمعي، من جنس المعركة ضد الأمية والتخلف والاستبداد، ومن اجل التعليم والتنمية الديموقراطية لم تكن في حصيلتها الاجمالية سلبية، بل أنجزت الكثير من المهام، وراكمت الكثير من المكتسبات، ومع ذلك هناك من ينفي أنها كانت دونما تطلع إليه النهضويون الإصلاحيون منذ

أزيد من قرن، ومن ينفي أنها مازالت حتى اليوم ضعيفة

سيقول قائل إن ذلك من حصيلة سياسات غير رشيدة، درجت عليها النخب والسلط، ونحن لا نشك في ذلك، ولكن هل فكرنا فيما هو أبعد من هذه السياسات وبرامج العمل، هل فكرنا مثلا في حلقات نهضوية تحتية، عليها يقوم صرح السياسات والبرامج وعلى هديها تترشد تلك، هل فكرنا في علاقة ذلك القصور بالإخفاق الذي مني به مشروع الإصلاح الديني؟.

نحن هنا لا نختلق الأسئلة اختلاقا، بل نعي تماما حجم التأثير السلبي الذي ينجم عن غياب مسألة الإصلاح الديني في جدول أعمال البناء والتحديث والنهضة، يكفينا أن ننتبه إلى مسألتين إثنتين لنقف على فداحة ذلك الغياب:

أولاهما: ما بتنا نشهده من إنسداد في مجرى إنتاج العقل الإسلامي في حقبتنا المعاصرة.

ثانيهما: ما أصبحنا نعانيه من اهتزاز مثير للاستقرار الاجتماعي والسياسي لمجتمعاتنا، في سياق تصاعد حركات "الصحوة" الإسلامية، وصيرورتها فاعلا كبيرا في ساحة السياسة والمنافسة الاجتماعية على السلطة، ولعله ليس في باب التفاصيل العادية أن نختتم قرنا ونستقبل آخر، ونحن نعيش في ضل أحكام آفتين: الجمود العقلي والفتنة، ذلك أن الذين يوصدون باب الاجتهاد وينسخون الجهاد من خندق المواجهة مع دار الكفر إلى المواجهة داخل دار الإسلام، هم اليوم الشواهد والشهود على حاجتنا إلى إصلاح ديني يعيد بناء الصلة بين العقيدة والناس، بين العقيدة والمجتمع.

هذا وفي ضوء التحديد السابق للمفاهيم الأساسية، يتبين أن ثمة امتداد لمفهوم الإصلاح يبدأ من الإصلاح الوهمي إلى الإصلاح

2. تيار الإصلاح المرتبط بالمنهجية الغربية.

3. تيار الإصلاح التوفيقي أو المختلط، الذي يجمع بدرجات مختلفة بين التيارين السابقين.

I . التيار الإسلامي للإصلاح:

وهو عبارة من الاتجاهات تقوم على اعتبار الإسلام كناظم للاجتماع البشري، حيث يقدم الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من خلال هذه الاتجاهات رؤى نقدية للإتجاهات الأخرى ومن ثمة تصورا كاملا لعملية إعادة إدراك لفضاء المشروع الحضاري الشامل من منظور إسلامي، وتنطلق هذه الاتجاهات في عملية رسم علاقة جديدة لثنائية الديني والسياسي في مجالات الفكر والنظم والممارسة من المبدأ الإسلامي بوصفه ناظما للوجود كله، يندرج في إطاره مجموعة من اتجاهات الإصلاح الفرعية النابعة منه والتابعة له.

وتظم هذه المجموعة من الاتجاهات: الاتجاه المقاصدي للإصلاح، واتجاه البعد الإسلامي كمؤطر للديموقراطية، واتجاه إسلامية المعرفة، واتجاه منهج النظر، والاتجاه "البنابي"

والاتجاه الأصولي للإصلاح، وهي جميعا طروحات تصب في رؤية مشتركة لتأسيس الإصلاح على المبدأ الإسلامي، وفيما يلي بيان للخطوط العريضة لهذه الاتجاهات الستة.

أولا: الاتجاه المقاصدي للإصلاح:

لهذا الاتجاه أبعاد ثلاثة محورها: مفصلة عملية الإصلاح مع المقاصد الشرعية، حيث تدور هذه المحاور حول إعادة الاعتبار لمفهوم السياسة والحرية الدينية، واستدعاء منظومة الإصلاح والمصلحة والصلاحية على النحو التالي:

1. **إعادة الاعتبار إلى مفهوم السياسة:**

يتجه تفعيل الاتجاه المقاصدي للإصلاح السياسي الاجتماعي إلى إعادة الاعتبار لمفهوم السياسة الذي تعرض لعملية احتكار وتشويه عن طريق ربطه بغطرسة القوة وطغيانها وبحرمانه من التفاعل مع الشريعة، والتي هي بناء معرفي في المقام الأول، وكذا نسق قيمي ونسق سلوكي، مصلحة كلها في نموذجها المقاصدي.

فالسياسة ترتبط في الأصل من منظور حقيقة الاستخلاف بفعل إنساني ثلاثي الأبعاد: عمارة الأرض، وعبادة الله، والخلافة في الأرض، ويتسع فضاؤها ليشمل سياسة الإنسان بدنه ونفسه وأهله وغيره من رعيته.

وأسفر إخراج السياسي من دائرة القيم عن تبسيط وتسطيح للظاهرة الإنسانية المعقدة، واختزال للفعل الحضاري،[1] فنحن أحوج ما نكون إلى إعادة بناء الظاهرة السياسية، وتجديد مجالها وامتداداتها على نحو يسمح باحتواء المفهوم السياسي، لكافة مناحي الحياة الحضارية، ذلك أن الانطلاق من المنظومة المعرفية الغربية، في بناء تلك الظاهرة، أفضى إلى تجدير الرؤية العلمانية في الدراسات الإنسانية، ومن شأن تجاوز مفهوم السياسي من منظور منطق القوة، والانطلاق به إلى مبدأ القيام على الأمر بما يصلح، التحرك بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم وبين الداخل والخارج إلى رحاب الإنصاف والرعاية المتكاملة واستخراج

[1] - د. سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي: ضمن دورة التثقيف الحضاري من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري، برنامج حوار الحضارات، القاهرة 2005، ص 168-172.

الاجتماع الكامل في عمق هذا المفهوم بما يشكل مثلث الإصلاح والتدبير والعمران.[1]

2. **الحرية الدينية:**

يحتل مبدأ الحرية الدينية موقع الصدارة في الاتجاه المقاصدي للإصلاح، فالحرية الدينية هي أساس استقامة السياسة فكرا ونظاما وحركة، فلقد عرفت المجتمعات الدين كناظم لها، قبل أن تعرف الكثير من النواظم السياسية المعاصرة، ولم يحدث صراع بين الدين والسياسة إلا بعد وقوع حروب دينية في أوروبا، أرادت فرض الانتماء الديني الواحد، وضل الانتماء الديني المؤسس على الحرية والاختيار مرجعا لتطوير كافة الحقوق والحريات، ولم تظهر معضلة ما يسمى بالبلقنة إلا بعد قضاء الحكم النمساوي على التعددية الدينية التي أرستها الدولة العثمانية في البلقان.[2]

3. **استدعاء منظومة المصلحة /الإصلاح/الصلاحية:**

يستدعي الاتجاه المقاصدي للإصلاح هذه المنظومة ويميز بين الفقه الحضاري (فقه أحكام الحوادث الكلية) وفقه الواقع (فقه أحوال الناس والواقع ذاته)، فالمصلحة لم تضبط في الفكر الوضعي، نتيجة عدم تفعيل تلك المنظومة كمعيار للتعامل مع الواقع، ويربط هذا الاتجاه تلك المنظومة، بمفهوم السياسة بوجه عام والسياسة الشرعية بوجه خاص، على نحو لا تقف في ضوئه عملية الإصلاح عند حدود (الإنسان الصالح) بمنطق الخلاص الفردي، بل تتجاوزه إلى المصلح بمنطق التكافل الذي يستوعب الأخر، بما يؤدي إلى تشكل منظومة من الحقوق والواجبات المتدرجة من المستوى الفردي إلى مستوى الإنسانية كلها، على نحو تتلازم فيه الحقوق والواجبات، مرتبطة بفكرة حدود الله، متجاوزة فضاء العدل إلى فضاء الإحسان، منشئة منظومة يترتب بموجبها أربعة واجبات على كل حق: معرفته والوعي به،

[1] - سيف الدين عبد الفتاح، التحديات السياسية والحضارية في العالم الإسلامي، الأمة في قرن، ج 1، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة 2002، ص 20، 21.

[2] - أنظر: د. حيلمو نيمارليا، مسلمو البوسنة، خمسة قرون من التجربة الحضارية، تر: صبحي وسيم تادفي، سرايفو، ديسمبر 2003، ص 01-05.

ممارسته والقيام عليه، حمايته إذا انتهك، مراعاته في حق الغير،[3] ويترتب على استدعاء هذه المنظومة ما يلي:

1. **التركيز على السنن الكونية:**

ينهض الاتجاه المقاصدي للإصلاح على : تحقيق التناغم بين المادة والغيب من خلال مفصلة الماضي والحاضر والمستقبل، حيث لا يركز هذا الاتجاه على النبوءات غيبية المصدر، قبل تركيزه على السنن الكونية، القابلة للاستكشاف بالعقل الإنساني، ومن المفارقات أن النبوءات التاريخية الواردة في القرآن الكريم تكاد تكون قليلة، في حين أسرف أصحاب النظريات الوضعية من أمثال "هيجل" و"ماركس" في النبوءات والحتميات، رغم انحصار مصدرهم المعرفي على المحسوسات، فلقد أكد القصص القرآني على تقديم تفسير للتاريخ يركز على : إثارة الفكر البشري، ودفعه إلى التساؤل والبحث الدائمين عن الحق، والاعتبار بخلاصة التجارب الإنسانية، ومن خلال بيان ارتباط حركة التاريخ بسنن كونية متطورة، وبقوة الروح غير المنظورة مع الربط بين الفعل الإلهي غير المباشر في التاريخ والحرية الإنسانية ذاتها، فالحرية الإنسانية متعاونة بالضرورة مع إرادة الله، بما أنها تعتمد على مقدمات لا يمكنها الاستغناء عنها (الزمان، التراب، النظم الكونية).[1]

2. **المجادلة بالتي هي أحسن:**

يؤسس هذا الاتجاه لمبدأ المجادلة بالتي هي أحسن مع الرؤى الدينية الأخرى وإفرازاتها السياسية، ومحور تلك المجادلة هو: تحرير المفاهيم السياسية المستعبدة، ويمكن الإشارة هنا على سبيل المثال إلى: مفهوم السياسة، الإنسان، والمواطنة، والموضوعية، والمجتمع المدني.

وتذهب النصوص التي تتماهى مع هذا الاتجاه إلى أنه من الضروري إعادة تعريف السياسة، والتخلص من اختزالها في: ساحة القوة، والسلطة والبناء الهرمي والمؤسسات السياسية،

---

[3] - أنظر: د. سيف الدين عبد الفتاح، الثقافة الدينية والبنيان القيمي بين مدخل المقاصد الكلية والمدخل السنني، ضمن: دورة التثقيف الحضاري، مرجع سابق، ص 190-2003.

[1] - عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ص 105-107-131-138.

وتربط تلك النصوص بين التخلي عن "التوحيد كناظم للدين" وتبني عقيدة تجسيد الرب في جسد رجل وبين الثورة التي عرفها الغرب ضد: الرب/الأب والتي خرجت من عباءتها كافة الإشكاليات السياسية المتعلقة بالمرأة في الفكر الغربي، فالتوحيد ذاته تصحيح لعلاقة الرجل بالمرأة.

بتعبير آخر فإن مفهوم "المواطنة" الذي أفرزه الفكر الغربي على أساس علماني نزع القداسة عن الله، واعتبر الإنسان مركزا للكون، وانحطت بالإنسان مع اكتشافه أنه إذا ما فقد بعده المتعالي الماورائي، فهو مجرد مادة يتم إخضاعه بقوانين المادة، وانتقلت به من وضعية الإنسان/المواطن في الوطن المقدس إلى الإنسان/المواطن النسبي المادي النفعي، الذي تنحصر مواطنته في تحقيق متطلباته الجسدية مع اختزال الجسد ذاته في المتعة، وإدخال حقوق الشذوذ والمخادنة في المواطنة، [1] وفي معرض بيان التداعيات السياسية لفكرة تجسد الرب في المسيح الإبن تأتي الإشارة إلى تولد ثنائيات: الدنيا/الآخرة، الجسد/الروح، الدين/الدولة، مع تقديم أحدهما على الأخر، وأدى ذلك فيما يتعلق بقضايا المرأة إلى بروز تيارين: تيار إصلاحي يركز على الرموز النسائية في العقيدة المسيحية ويرفض مفهوم الأبوية، ويطرح بعض دعاته فكرة: المسيح الأم، بما أن الرحمة صفة أمومية، وتيار نسوي علماني يتهم الدين بتكريس فكرة الأبوية، ويطرح النسوية كرؤية للعالم طاعنة في المادية، وينتقل من رفع شعار: تحرير المرأة إلى شعار النسوية ذي الطابع الصراعي، لينتهي إلى تأكيد: أفضلية المرأة على الرجل. [2] وفي المقابل يشكل التوحيد اللحمة غير المنظومة في البنية الحضارية التي تجعل تاريخ المرأة جزءا أصيلا من تاريخ الأمة، بناءا على أساس معرفي توحيدي ثابت لا يتغير، ولا يسقط بالتقادم، ويسمح بالتالي بالتعامل مع الظواهر الاجتماعية ضمن قانون التطور المنضبط بسنن ثابتة.

ومن شأن غياب مفهوم التوحيد، عدم توفر أصل ثابت في الفلسفات الحداثية السائدة، مما يجعل النسبية هي المطلق

[1] - أنظر: مقدمة هبة رؤوف، المراة والعمل السياسي، رؤية إسلامية،رسائل جامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ، ص 16.

[2] - مقدمة هبة رؤوف، المراة والعمل السياسي،مرجع سابق، ص 40-53.

الوحيد، مما يفتح الباب أمام العبثية والعدمية، والانحراف عن مبدأ وحدة الخلق من نفس واحدة بما ينتهي إليه من غرور، وتغذية للنزعات العرقية والعنصرية بما فيها "الجنسوية".

ويؤثر غياب مفهوم التوحيد في مفهوم الموضوعية ذاته، ففي حين يقوم هذا المفهوم في المنظومة الغربية الحداثية على المفارقة والتمييز بين المجال العقلي والديني والأخلاقي، فإنه يقوم في إطار منظومة التوحيد على الربط بين نشأة العلوم وغاياتها، واستحالة الفصل بالتالي بين البعد المعرفي والأخلاقي، فمن غير المنطقي القول برشد ما لا نقصد له، وأدى بناء مفهوم الموضوعية على أساس النسق المعرفي المتأرجح إلى الوقوع في مخاطر الالتباس والتلبيس، ووضع الغرب أمام خطر إمكانية الوقوع في مهاوي العصاب في مواجهة الرموز الإسلامية، بما يهدد بترويج مفاهيم مغلوطة تستثير الكوامن الدفينة والأحقاد الدينية والطائفية. [1]

وتتجه بعض النصوص الإسلامية إلى إعادة هيكلة الجدل بين: الديني والسياسي من خلال اقتباس مفاهيم مفتاحية غربية مع استعمالها كمجرد وعاء فارغ يجري شحنه بمضمون إسلامي بعد تفريغ شحنته الأصلية وتفكيكها، ومن نماذج ذلك عملية بناء مفهوم بديل للمجتمع المدني من منطلق مرجعية إسلامية.

ففي دراسة رائدة للمفكر الإسلامي" محمد خالد" نطالع المطالبة بالبحث عن القاسم المشترك وتوظيفه كأداة للكمال البشري على قاعدة التنوع الإيجابي، ونبذ التنوع كمفتاح للفرقة، وتفكيك الثنائيات الموهومة، لاستعادة الوعي بحقيقة أن: الدين والحرية والعقل يجتمعون دائما، والدين هو حاضنهم جميعا.

وفي هذا السياق تأتي محاولته لتجلية انحراف فكر النهضة الأوروبية، فمن إعادة تنشيط الدين إلى تنحية الدين وتهميشه، وتسمية ذلك إصلاحا له، ففي الغرب تأسس العلم من خلال طرد الدين،[2] فعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا موقف عام لا واعي نسبيا لأفراد مجتمع يعتبرون نمط المجتمع الذي ينتمون إليه نموذجا

[1] - أنظر: د. منى أبو الفضل ، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، المرأة والحضارة، نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة ، العدد 02، ص 159-162.

[2] P. Charnay, les contre orients ou comment penser l'autre selon soi, Editions Sindbad , Paris 1980, P 104.

مرجعيا، يحكمون من خلاله على الشعوب والمجتمعات الأخرى، [1] مما فتح الباب لإخضاع العالم الدنيوي لمنطق القوة والانتقال من قهر الطبيعة للإنسان إلى قهر الإنسان للإنسان، ويرى أن المخرج من ذلك هو: العودة عبر التأمل في ذاتنا التاريخية المستمدة من المنطق القرآني، والفهم العميق والصحيح لعصرنا إلى إقامة المجتمع المدني الإسلامي، وهذا المجتمع مغاير لدولة المدينة اليونانية، والنظام الروماني، فهو مفهوم يستمد جذوره، من مدينة النبي المنورة، التي تحولت من أيام الجاهلية إلى أيام الله، وصارت بذلك مفهوما لا زمانيا ولا مكانيا، يؤشر على ميلاد تاريخ وجغرافيا أخلاقيين، لهما رؤية فريدة للوجود وللإنسان، وبيت مشترك يعلو في الذاكرة الجماعية الإسلامية على كل الفوارق، وينطلق من رحم الهجرة من أرض الشرك والاستضعاف إلى أحضان عالم الحضور الإلهي المقدس في التاريخ.

خلاصة القول إن المجتمع المدني الإسلامي هو: العودة إلى أحضان المدينة النبوية، التي هي البيت الإسلامي المشترك، والتي هي مفتاح استعادة الهوية الإسلامية الحقيقية والقداسة لحقوق الإنسان، والنواة لإعادة إبداع حضارة جديدة تحل محل الحضارة الغربية الراهنة.

وفي معرض طرح رؤيته الإصلاحية ينبهنا "محمد خالد" إلى ضرورة مراجعة تراثنا الإسلامي، وتحاشي القفزة عليه، وكذا تحاشي التبني الكامل لقيم الحضارة الغربية والعودة إلى الذات.[2]

ثانيا: اتجاه الخيار الديموقراطي المشروط:

مضمون هذا الاتجاه هو تبني الخيار الديمقراطي المرتكز على المرجعية الإسلامية، حيث ينعت دعاة هذا الاتجاه لإصلاح الأمة عملية التحول الديموقراطي التي تتبعها أنظمة الحكم الراهنة بوصف "الديموقراطية بمرسوم" بما أنها تمنح من أعلى، ولا تتمخض عن تطور في البنى والمؤسسات والقيم مما يجعلها هشة وعرضة للإنتكاس، كما أن تلك الأنظمة تقيد العملية الديموقراطية بلوائح وقوانين، تكفل لها طابعا انتقاليا، يولد

[1] LOUIS –Marie morfaux, vocabulaire de la philosophie et des sciences, armaud colin, Paris 1981, P 111.

[2] - أنظر في التفاصيل : محمد خالد، الإسلام والحوار والمجتمع المدني، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 2000.

مفارقات مثل: الترويج لمقولة عدم جاهزية الجماهير للعملية الديموقراطية الكفيلة بالتداول السلمي على السلطة.

ويركز أنصار هذا الاتجاه على أن الحركة الإسلامية، ليست حركة أحادية، بل حركة متعددة التيارات، ولا يمثل تيار العنف فيها إلا شريحة محدودة، شأنها شأن كافة التيارات الفكرية الأخرى، ومعظم اتجاهاتها على استعداد لقبول الاحتكام لصناديق الاقتراع، وثمة توافق بين كافة اتجاهات الحركة الإسلامية فيما يتعلق بشروط العملية الديموقراطية المؤسسة على مرجعية إسلامية حول النقاط التالية:

1. **الامتناع عن التسوية بين الإسلام والديموقراطية الغربية:**

فالإسلام نظام عقيدي شامل لكافة مناحي الحياة، في حين تمثل الديموقراطية فلسفة سياسية علمانية ونظاما للحكم، والديموقراطية الغربية لا تطرح نظاما واحدا للحكم، بل تتعدد نماذجها في الغرب ذاته، في التوجه والبنية والممارسة، وفي ضوء ذلك فإن السؤال الصحيح ليس: هل هناك توافق بين الإسلام والديموقراطية؟، وإنما : هل يمكن للمبادئ الإسلامية أن تلد نظاما سياسيا تعدديا تمثيليا ؟، الحكومة فيه مسؤولة أمام الشعب، والحقوق الأساسية للفرد مكفولة بصرف النظر عن أي اعتبار غير إنسانيته؟، وفي ضل هذا السؤال يمكن تحديد الأرضية المشتركة بين الديموقراطية كآلية للحكم والإسلام، ويمكن تأسيس نظام سياسي أكثر انسجاما مع ثقافة شعوب العالم الإسلامي من أي فلسفة سياسية غربية أخرى.

2. **قبول التعددية السياسية:**

تعد التعددية السياسية من منظور الحركات الإسلامية الأساسية، من لوازم الوجود الإنساني ذاته، ومن أدوات تطوير المجتمع الإنساني، إلا أن هذه التعددية يجب أن تستند إلى إطار القيم المشتركة بين الأغلبية في كل مجتمع، مع الحفاظ على حقوق الأقلية، ولا بأس في ضل ذلك من السماح بقيام أحزاب علمانية ولبيرالية وشيوعية تعبر عن أرائها السياسية بحرية، في حدود الدستور والقواعد الممثلة للأغلبية، وبوسع تلك الأحزاب

العلمانية أن تتحفظ على السياسات الإسلامية، أو على مبدأ عدم الفصل بين الدين والسياسة، إلا أنها لا يسمح لها بالفتنة في الدين، ولا بمعارضة الدين الإسلامي ذاته.

وهذا المبدأ تطبقه الديموقراطيات الغربية ذاتها، حيث لا يسمح لأي قوى سياسية في المجتمع بتحدي الفرضيات التأسيسية للديموقراطية، وفي ذات السياق يمكن أن تتعدد الأحزاب السياسية الإسلامية، ولا يحق لأي منها أن يعتبر نفسه الممثل الوحيد للإسلام، أو يحتكر الخطاب الإسلامي، كما لا يحق لها أن تدعي الانفراد بالهوية الإسلامية من دون قوى المجتمع الأخرى.

3. **خبرة الممارسة السياسية:**

تؤكد تلك الخبرة على أن الحركات الإسلامية في البلدان التي عرفت انفتاحا سياسيا، قد أبدت استعدادها للعمل من داخل النظام، وقبول قواعد اللعبة السياسية، وطلب العديد منها الاعتراف به كحزب سياسي، وفي الدول التي رفضت ذلك التوجه استطاعت تلك الحركة أن تحقق درجة عالية من الشعبية وأن تطور أساليب الخدمة المدنية.

4. **أسلمة مفهوم الديموقراطية:**

جوهر هذه الفكرة هو التمييز بين توافق الديموقراطية بشروطها الغربية مع الإسلام، وبناء مفهوم الديموقراطية ذاته استنادا على تفعيل النصوص الإسلامية وعدم تجاوزها أو تهميشها، ويأتي في هذا السياق قول "مالك بن نبي" في معرض بيان إشكالية العلاقة بين الديموقراطية والإسلام، إنه من الخطأ تفكيك المفاهيم بمعزل عن مضامينها التاريخية.

وهناك حاجة بالتالي إلى إعادة التعريف بمدلولات مفهوم الديموقراطية من زوايا ثلاث: الديموقراطية كشعور اتجاه الأنا، وكشعور اتجاه الأخر، وكتوليفة من الشروط السياسية والاجتماعية الضرورية لتشكيل نواظم العلاقة بين الأنا والأخر، وجوهر الديموقراطية الغربية فيما لو جردت عن محدداتها التاريخية والسياسية، هو الوجدان الناتج من معطيات حركتي الإصلاح والنهضة، وهو معنى لا يمكن تصديره إلى خارج بيئته، فالوجدان الديموقراطي بالضرورة نتاج لاستمرارية اجتماعية

معينة، وجوهر الوجدان الديموقراطي النابع من الإسلام هو: التخلص من نفسية الاستكبار والاستضعاف.

5. **الإصلاح عبر شباب الجاليات الإسلامية في الغرب:**

تذهب بعض الأدبيات إلى أن الجاليات الإسلامية في الغرب، أو ما تسميه الأمة الإسلامية الحديثة، تشهد نهضة معرفية ملفقة، تولد قي صفوفها قادة جدد قادرون على الاجتهاد، وعلى ضخ حياة جديدة في جسد الأمة الإسلامية على الصعيد الدولي، وترى أن تلك الأمة الإسلامية الحديثة، ستكون أثمن أصول العالم الإسلامي، وأن الجيل الذي ستفرزه سيكون مسلحا بالفكر والتكنولوجيا، وسيكسر احتكار الغرب للتقنية الحديثة، ويفتح الباب أمام المسلمين للمشاركة في معركة الأمة الواحدة، والترابط بين المسلمين في كافة أرجاء العالم.

6. **التأكيد على إنسانية البعد الديني الإسلامي:**

تؤكد نصوص إسلامية على أن الإسلام يكفل حقوق غير المسلم، أكثر من أي نظام آخر عرفه الإنسان، وتذهب إحدى تلك النصوص إلى القول بأن الإسلام أولى بغير المسلمين من أنفسهم، في ضوء المعطيات التالية: في مقابل الصراع المذهبي، في ضل أنظمة الحكم المسيحية، منح المسلمون أهل الكتاب قانون الملة والامتيازات الأجنبية، وأعفى الإسلام غير المسلمين من أن يحكموا بقانون الأغلبية، بإقرار حقوق مبدئية لهم يقررها دينهم، وربط الإسلام المواطنة بالقومية والدولة، وليس بالدين، تخلص من ذلك، إلا أنه من الخطأ المنهجي الحكم على الدين كله بمنطق السياسة التي كرستها الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا، لتصل إلى تقرير بأن القومية نظام طارئ، ارتبط تكريسه في الشرق بمسعى مشبوه لتهميش الدين، وانطلقت القومية العربية في ضل ذلك، من موقع الضرورة والتحالف مع المستعمر، وليس من موقف الإرادة والتحدي والإيجابي، مما جرها في اتجاه: التحول إلى محدد حصري ينتهي بالافتخار بالآباء، وفي المقابل يتجه الإسلام بمفهوم القومية في منحنى مغاير لأي دين آخر، حيث أفرز قيادات أبعد ما تكون عن الانحصار في قومية ما، وأسماء: طارق ابن زياد، صلاح الدين الأيوبي، وبيبرس، وقطز،

وجمال الدين الأفغاني، مجرد أمثلة للدلالة المتجاوزة للقوميات في المنظور الإسلامي.[1]

ثالثا: اتجاه إسلامية المعرفة:

يركز دعاة هذا الاتجاه على أن مفتاح الإصلاح هو استعادة منهجية الجمع بين القراءتين، قراءة الوحي وقراءة الكون، كشرط لتحرير الخطاب الإسلامي المعاصر من التشظي وغياب الهدف الجامع، فالخطاب الإسلامي المعاصر يعاني من التعدد غير المعبر عن جوهر المشروع الحضاري الإسلامي، الذي يتجاوز حصره في نطاق إقليمي أو برنامج سياسي لفئة ما، وأهم شروط إصلاح ذلك الخطاب في رأي دعاة هذا الاتجاه: استعادة الأبعاد الغائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، كي تستطيع العمل تحت عنوان الهدف الإسلامي الجامع المحدد منذ صدر الإسلام (إخراج البشر من عبادة العباد بإرادتهم الحرة إلى عبادة رب العباد) وتتمثل تلك الأبعاد فيما يلي:

1. **تصحيح المفاهيم:**

يركز هذا التوجه على تصحيح المفاهيم وفي مقدمتها مفهومي الدين والأمة:

1. **مفهوم الدين:**

يكشف بناء مفهوم الدين من القرآن الكريم عن عمق يتجاوز كافة المضامين الشائعة عنه الآن، حيث يقوم على ثلاثية: التوحيد، العمران، التزكية، بما يندرج تحتها من تراتبية للقيم والأخلاق على ثلاثية: الإسلام، الإيمان، الإحسان.

وينفرد مفهوم الدين الإسلامي بدلالته القرآنية هذه بـ: الشمول للحياة كلها: شمول توجيه وهداية وترشيد لا تقييد، والعموم لكل البشر في كل زمان ومكان والغائية (باعتبار أن لكل شيء في الوجود دورا ولوجوده حكمة، حيث أخرج الله حملة هذا الدين في إطار عملية دفع إلهي، لا موضع فيها للإستعلاء القومي الذاتي، وانحصرت علاقتهم للقرآن والرسالة على: علاقة التكليف

[1] - جمال البنا، الحساسية الدينية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1987، ص 70-84. وأنظر كذلك: محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة 1993، ص 11-15-271.

والتبليغ، لا الإنشاء والتوليد، وأسندت أمانة حمله وتبليغه إلى الأمة قاطبة، مفتوحة لصالح البشرية جمعاء، ذات قابلية لاستيعاب كل من يقبل عن إرادة حرة عضويتها ليتحول بذلك إلى شريك على قدم المساواة في حمل عبء: الأمانة، وتبليغ الرسالة إلى غيره.

2. **مفهوم الأمة:**

يتضح من تعريف الدين ارتباطه الوثيق بمفهوم الأمة الواحدة، حيث يعرف "الفاروقي" مفهوم الأمة من منطلق اعتبار التوحيد مبدأ مؤسسا للنظام السياسي، بأنها نظام للبشر يتشكل من إجماع ثلاثي الأبعاد، يشمل العقل والقلب واليد، ويمثل عامل إعادة لبناء العالم وإصلاحه تنفيذا للإرادة الإلهية.

والأمة بهذا التحديد مرادفة للخلافة، وهي أشمل من مفهوم الدولة، وتدور حول إجماع ثلاثي الأبعاد:

1. إجماع الرأي:

لهذا الإجماع مكونات ثلاثة: المعرفة بالقيم التأسيسية للإرادة الإلهية، والوعي بجوهر حركة التاريخ المراعية لها، وتجسيد ذلك النموذج على أرض الواقع، والخلافة بذلك ليست موجهة إلى الماضي، بل هي نظام يستدعي العبرة من أجل الحاضر والمستقبل، وهذا الإجماع واحد من مصادر المعرفة الدينية، بما أن الأمة معصومة من الاجتماع على ضلالة، ومفتاحه هو الاجتهاد الكاشف عن الطاقة الإبداعية والإجماع المتوج للسعي إلى الفهم.

2. إجماع الإرادة:

جوهر هذا الإجماع هو: الشعور بالانتماء للأمة الواحدة حيث يمر الفرد بعملية تحول نفسي ينخرط من خلالها في نسيج هوية الأمة، ويرتفع بها على كافة الانتماءات الضيقة، القبلية والشعوبية، مهتديا بالناظم التوحيدي الجامع اللازماني واللامكاني، ويلعب المسجد دورا مهما في تنشئة وتقوية هذا الولاء المؤسس للجماعة المتضامنة الواعية الخيرة.

3. إجماع العمل:

نواة هذا الإجماع هي تجسيد كل من إجماع الرأي وإجماع الإرادة في عمل يجعل الإنسان جديرا بدخول الجنة، والسعي على

قدر الطاقة البشرية على تمثل الأوصاف الواردة في القرآن للجنة على الأرض، ويتطلب ذلك: ترقية الروحي على المادي، والقراءة باسم الله لتطوير إمكانيات الفرد والأمة الكامنة إلى أقصى حد ممكن، والسعي إلى تحقيق الذات في نطاق الأمة، وتوفير أسباب ووسائل عزتها، وإجماع العمل هو الغاية الأساسية لوجود الأمة، وهو أداة رفعها إلى مستوى التحدي التاريخي الذي يواجهها والاستعادة العقلانية المسؤولة لوضعية الخلافة، هي شرط استعادة الأمة لمكانتها، وليس صحيحا أن الأمة تفتقر إلى الفكر الكفيل بتحقيق ذلك، فما ينقصها فعلا هو غياب الإرادة الكفيلة بالاستعداد للدخول في التاريخ من موقع الفاعل، لا المنفعل.[1]

2. الوعي بعجز العقل الموضوعي العلمي عن التركيب:

إن جوهر أزمة الوضعية المعاصرة هو: تفوق العقل العلمي الغربي في التفكيك وعجزه عن التركيب، كنتيجة مباشرة لإقصائه الدين عن الفضاء السياسي العام، ففي مقابل عالمية الرحمة الإسلامية، جرت عالمية الوضعيات الثلاث: الإغريقية، الرومانية، الغربية المعاصرة، باتجاه المركزية الغربية، الوضعية المتحررة من القيم الدينية، الموظفة للاهوت الديني لخدمة نموذجها العلماني، المفضية بمنطقها ذاته إلى: الصراع والاستيلاب بالقوة القاهرة كأساس للنظام السياسي.

وفي حين انتهى سقف الخطاب السياسي الغربي عند حد : إقرار التعددية السياسية، فإن عالمية الخطاب الإسلامي التي تحتمها المضامين القرآنية لمفهوم الدين السالف بيانها، تتجاوز ذلك إلى: استيعاب تلك التعددية في إطار تنوع إيجابي سوي منضبط بأنوار الهدى ودين الحق، بما يحرره من القابلية للإصابة بداء الإنقسام الطائفي والديني، فالبعد الإسلامي يعمل كقوة جذب، في مقابل المركزية الغربية المعاصرة التي تعمل كمحور تنافر وانقسام.

ويتمثل جوهر المحددات الموضوعية لأزمة الحضارة العالمية السائدة الآن في منظور أصحاب هذا الاتجاه في: الاستلاب

[1] - أحمد بن يوسف، السياسي، المفاهيم والمواقف، المؤسسة المتحدة في الدراسات والبحوث، 1990 ص 43 ، 44.

الموروث الهيليني الروماني للاهوت المسيحي، وتجريده من المعطى التوحيدي، أما جوهر الأزمة في الدائرة الإسلامية فهو غياب منهجية، للربط بين النص القاطع الفاصل والواقع المتغير، وهو ما تسعى إسلامية المعرفة إلى توفيره، بلغة أخرى، فإن الغائب الأكبر بالنسبة للحركات الإسلامية المعاصرة هو: الفهم المنهجي الشمولي، ونواة هذا الفهم هو رؤية للتاريخ كتفاعل بين الفعل الإلهي والأنبياء والبشر والكون، بدين حق له المواصفات القرآنية السالفة الذكر والتخلص من آفة المقاربات والمقارنات بين الوضعي العلماني، والديني الإسلامي، فالمقاربات الباحثة عن أوجه شبه بين الديموقراطية الغربية والشورى الإسلامية، أو بين الاشتراكية والعدالة الاجتماعية في الإسلام مفتاح لـ: القابلية للإنصياع للغالب، وبالمثل فإن الرفض السلبي القائم على أساس المقارنة بين النسق الحضاري الإسلامي والنسق الحضاري الغربي في ضل غياب الانتباه إلى ما أصبح بينها من تداخل، لن يثمر أكثر من مجرد تمجيد ذاتي دفاعي عن نسقنا الحضاري غير أنه لا يضمن استعادته.[1]

3. إدراك علة الضعف الراهن:

العلة الأم لتدهور مكانة المسلمين الآن هي: أنهم قفزوا على حقائق الدين، فقد سادت بينهم ظواهر التجزئة والانقسام على أسس عشائرية وقطرية وعرقية، مما حولهم إلى فرق متناحرة، فنحن لم نتراجع عن مبدأ الأمة الواحدة وعالمية الإسلام فحسب، بل دخلنا في دائرة التفكك على مستوى الجزئيات المتناقضة، وعوضا عن السعي إلى الارتقاء بالواقع إلى غايات القرآن وضبطه به، كنتيجة لعدم إدراك كلية النص وشمولية الواقع، وضرورة فهم الجزئي في إطار الكلي وفي دائرته باجتهاد وعمل جماعيين، وخلاصة القول إن مفتاح تقديم البديل الإسلامي العالمي هو اكتشاف صيغة العمل الجماعي في إطار وحدة الأمة، وهو ما يحتاجه المسلم المعاصر.[2]

رابعا: اتجاه منهج النظر للإصلاح:

[1] - أنظر: ميشال برتران، وضعية الدين عند ماركس وإنجلز، تر: صلاح كامل، دار الفرابي، بيروت 1990، ص 143-147.

[2] - أنظر في التفاصيل: د. طه جابر العلواني، أبعد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة 2004، ص 97-17-24-43-49-69-78-96-101

أسس طارق البشري هذا المدخل من خلال المعاناة الفكرية التي خرج منها بالنقد الذاتي المتجرد، إلى تجاوز المظاهر الخارجية البراقة المسيطرة على عقول فريق من المثقفين المسلمين الذين تكمن بداخل ذواتهم الإسلامية، على عدم صلاحية المنظور العلماني في تقييم الحركة الإسلامية، وعلى حقيقة أن الإسلام لا بديل له لتحقيق القدرة على المقاومة، وتبيت أساس الانتماء للجماعة السياسية المقاومة المستقلة الناهضة.

وكشفت الخبرة البحثية لـ" البشري" عن أسئلة صحيحة يجب طرحها لتفكيك العلاقة بين الديني الإسلامي والسياسي الأصيل وبين الدين الإسلامي والديني والسياسي والغربي من أهمها:

1. **تحديد الأصيل والطارئ** :

هل الفصل بين الدين والدنيا هو الأصل؟ أم هو بدعة غربية؟، تكشف الخبرة التاريخية أن دعوى ذلك الفصل لم تظهر قبل ثورة 1919 وزوال الخلافة العثمانية، قبل أن يسعى المستعمر لتغييب وعينا التاريخي، فصراعنا مع المستعمر لم يتعلق بشيء خارج ذواتنا، فنحن كجماعة بشرية موضوع للصراع وليس مجرد طرف فيه، وأي حركة للمقاومة لن توجد ولن تنمو، دون إدراكنا لذاتنا الجماعية، واستقلالها عن غيرها.

وهذا الإدراك مشروط بإدراكنا لميراثنا الفكري، ومن ثمة فإن مفتاح الهيمنة الأجنبية هو: طمس هوية الأمة وتغيير مزاجها الوطني حتى نقبل ذلك، وأداة تحقيق هذا الهدف هي: إقصاء الدين عن دائرة التعامل، وفرض قوانين بشرية محلها.

ويروج المنتمون إلى الثقافة الغربية، بتياراتهم اليسارية واليمينية لحكاية أن جمود التشريع الإسلامي وعدم قدرته مواكبة التطور هو الذي أدى إلى تبني التشريع الأجنبي، ويترتب على ذلك نتائج خطيرة: عدم إدراك أهمية التميز في الهوية والانتماء، الذي أفضى إلى فشل مشاريع الإستقلال وعجزها عن تصحيح نفسها والغربة السياسية للنخبة.

ويكشف التدقيق التاريخي عن حقيقة أن دخول التشريع الأجنبي إلى مصر، ارتبط بالضغوط الأجنبية والإمتيازات الخارجية، وتم ذلك بشكل متسلل، حيث أطلق على مدرسة

لدراسة القانون المدني والطبيعي والروماني مسمى (مدرسة الإدارة والألسن) لإخفاء غايتها المتمثلة في استنبات الفكر القانوني الغربي في البيئة المصرية، والالتفاف على إمكانية مقاومة الأزهر لذلك، وجاء ذلك في لحظة كانت فيها مجلة الأحكام العدلية تصدر وتكشف عن مرونة فقه الشريعة، وقابليته للمعاصرة وللتقنين.[1]

2. إشكالية الأصالة والمعاصرة وعالمية الإسلام:

يحتاج مفهوم عالمية الإسلام إلى ضبط يؤسسه على القرآن والوعي بواقع الأمة، ويستدعي ذلك ضرورة الاستيعاب الصحيح لمسألة الأصالة والمعاصرة، لأن من شأن الخطأ في ذلك إجهاض العالمية الإسلامية الثانية، أو ميلادها على نحو مشوه ومبتور، ومن شأن تناول التراث بالمنظور العلماني أن يؤدي إلى تلك النتيجة بوعي أو بدون وعي، فالمنظور العلماني يؤدي إلى تعتيم هذين المفهومين، في حين يقدم المنظور الإسلامي إضاءات لفضائهما المعرفي، ويمكن -في هذا الصدد – الإشارة إلى أهم شروط ذلك الفهم الصحيح فيما يلي:

أ. منهجية التعامل مع التراث الإسلامي:

وتستدعي الإجابة عن سؤال: ماذا نأخذ من التراث؟، الإجابة عن سؤالين آخرين: من نحن؟، وما التراث؟، فالتراث ليس شيئا خارجا عن ذاتنا، ومن الظلم التسوية بينه وبين المعاصرة في الأخذ والترك، والتراث هو ما آل إلى مجتمعنا الراهن عن الأجيال السالفة، من قيم ونظم وأفكار وعادات وآداب، وأخلاق، أما ما يسمى المعاصر فلم ينحدر من ماضينا، متميزا عنه بمجرد اختلاف الزمان، بل تم إقحامه بشكل تعسفي، أكثر من ذلك سعى إلى قطيعة مع الماضي، فالتراث في واقعنا الحاضر كأفكار وقيم ونظم، ذات أصول وكليات من ذاتنا، انحسر عن ما هو قائم، ولم ترد لفضة التراث في أدبيات الأجيال الإسلامية السابقة علينا، لأن تلك الأجيال كانت تقف على أرض التراث، ولا يخطر ببالها التساؤل عما تأخذ منه، بل تجتهد في الذوذ عنه وإصلاحه، وتنقيته من نظم وأفكار الآخر، وتنزع بالتالي إلى استعمال الاسم الدال

[1] - أنظر : د محمد مورو، طارق البشري شاهدا على سقوط العلمانية، دار الفتى المسلم، د. ت. د. م ، ص 05-19-26-30.

على هويتها وهو الإسلام، وفي المقابل يجري لفض التراث على السنة المنتمين إلى فكر الآخر للدلالة على المفهوم نفسه، ولكن مع تحرر الذات عنه وابتعاده عن الهوية، ووضع المسألة في إطار مفاصلة بينه وبين فكر الآخر، ومن ثمة فإن هؤلاء يتحدثون وكأنهم متحررون مختارون في مواجهة التراث، ويشيرون إلى الإسلام بضمير الغائب، وينظرون إلى التراث على أنه الماضي المنقطع، وليس ما مضى موصولا بالحاضر ومفضيا إليه، ومن هنا آثر السلف الاسم الدال على الهوية، وآثر أصحاب فكر الأخر مسمى التراث، الذي أقام علاقة بينه وبين الوافد، تجعلهما مجرد بدائل للاختيار، بحياد مزعوم منفصلا عن ذواتهم.

وعلى النقيض من ذلك، فإن التراث في المنظور الإسلامي ليس أمرا خارجا عن ذاتنا، وليس كلياته وأصوله ومجمله أمر اختيار من جانبنا، فحقنا هو الاجتهاد في فروعه وإختيار البدائل من داخله وفق ظروف الزمان والمكان، وأمرنا مع كلماته وأصوله هو أمر انتماء وهوية ونفي للإختيار، وتنحصر دائرة الاختيار في مراعاة ما يصلح منه لهويتنا، وما تصلح هويتنا به، فالنظر إلى التراث على أنه يدور في مجال الاختيار، هو أقوى ضربة وجهت لمفهوم الانتماء للأمة، فالاختيار ليس عليه المدار في موضوع الهوية، بل إنه يفيد تحررا منها وانحلالا لها، وتحويلا لها من معيار للاختيار إلى موضع له.[1]

ب. ضرورة اعتبار الهوية معيارا للاختيار:

تكشف الخبرة التاريخية لحركات الإصلاح في العالم الإسلامي في ضل الهجمة الغربية الراهنة، أن عدم مراعاة اعتبار الهوية معيارا للاختيار، أدى إلى الوقوع في ما يمكن تسميته الإصلاح الوهمي، فلقد منيت حركات الإصلاح العثمانية بالفشل، نتيجة اقتباسها اللامشروط من الغرب، فالدولة العثمانية لم تركن إلى الجمود، ووصلت الدولة التركية التي قامت على أنقاضها إلى القمة في تقليد النموذج الغربي، وجاءت عبرة ذلك ناطقة بأن ذلك النموذج، لم يؤد في السياق الذي نقل إليه إلى الأثر الذي كان مرجوا منه، بل أفسد أركان النسق السياسي القائم، فاستبدال السلطان "سليم الثالث" نظام الفرق العسكرية

[1] - المرجع السابق، ص 32-35.

الحديثة بنظام الإنكشارية، التي اعتبرها عقبة أمام الإصلاح العسكري، أدى إلى فشله واغتياله، واستيلاء روسيا على مناطق تركية شاسعة، وتعرض الدولة التركية إلى ضربات موجعة من جانب اليونان ومحمد علي وفرنسا، ذلك أن ضرب الانكشارية، فتح الباب أمام دخول الخبراء الأوروبيين وسعيهم لإحداث التغيير الجذري في الدولة، كما أنه حرر الأوروبيين من الإحساس بالرهبة اتجاه تلك الدولة، وأظهرها أمامهم شبه عارية.

وكما قال السلطان "عيد الحميد الثاني"، فإن الخطأ الكبير أتى متدحرجا من أيام جده "محمود الثاني" بالقضاء على الانكشارية، بدلا من القضاء على الأسباب التي أفسدتها، وكان بالتالي إجراء أقرب إلى التخريب منه على الإصلاح،[1] فلا تدمير القديم يفضي تلقائيا إلى فتح الطريق إلى الإصلاح والنهضة، ولا تبني نموذج إصلاحي يؤدي حتما إلى نجاحه.

وبالمثل فإن "أحمد مدحت باشا" الذي لقب ب: أبا الإصلاح وأبا الدستور وأطاح في إنقلاب بالسلطان "عبد العزيز" وتولى الصدارة العظمى، وأعلن قيام الحكم النيابي الدستوري، وقبل طمأنة الدول الأوروبية بإخضاع تنفيذه للدستور لمعاهدة دولية، فتح الباب أمام الأوروبيين للتدخل باسم حقوق الإنسان، كما أن حركة الاتحاد والترقي نظمت مسيرة تهتف بحياة السلطان "عبد الحميد"، وتوهم الجماهير أنها تبغي حمايته، في حين كانت غايتها الأساسية هي الإطاحة به، وتفكيك الدولة العثمانية، التي زالت من الوجود بعد العديد من محاولات الإصلاح الزاعمة أن غايتها هي المحافظة عليها والنهوض بها.

وخلاصة القول أن أمتنا عرفت عددا من محاولات الإصلاح التي كانت تهدف إلى إزالة الاستبداد ومواجهة الأطماع الخارجية، غير أنها كانت من قبل الإصلاح الوهمي الذي افسد في واقع الأمر، لأن النماذج التنظيمية والفكرية لا يمكن أن تتجرد عن أنساقها لتصير باسم وحدة العصر صالحة في ذاتها.[2]

ج. عدم صلاحية النظم السياسية للأخر:

---

[1] - المرجع السابق، ص 36-39.

[2] - المرجع السابق، ص 41-45. وأنظر كذلك: د.إبراهيم البيومي غانم، معالم في سيرة طارق البشري، ضمن: د. إبراهيم البيومي غانم (محررا)، طارق البشري، القاضي المفكر، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص 91-95.

ما صمّم لأوروبا لا يصلح للتطبيق في عالمانا الإسلامي، لأنه صمم بواقع آمن، في حين أن الواقع الإسلامي يتعرض للغزو ويعاني من عدم الاستقرار، ويجمع أي نظام بين: فكر يمثل التنظيم الكلي، ونماذج تنظيمية نابعة من ذلك الفكر، يتم استصحاب الصالح منها، القائم بالفعل مع إصلاح عيوبه، وتعديل وظائفه وعلاقاته، إلى جانب ابتكار ما يكمله، وتتوقف فاعلية أي نظام واستقراره بالتالي على: إعادة تشكيل ما هو قائم، والابتكار لإيجاد ما يلزم إيجاده.

د. خطورة الازدواجية المؤسسية والانفصام بين الإصلاح الفكري والمؤسسي:

تكشف خبرة الإصلاح في عالمنا الإسلامي، عن حقيقة أن: الانفصام بين التجديد الفكري العقلاني والإصلاح المؤسسي يؤدي دائما إلى فشل مسعى الإصلاح، فلقد أدى ذلك في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر إلى ازدواجية مؤسسية، ناتجة عن تخطيط أوروبي لإحداث قطيعة بين الإصلاح الفكري والمؤسسي، مما منع التطعيم المتبادل بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الجديدة، واصبح هناك في المجتمع قديم أبتر، لا يقدم جديدا من مادته وجديد أجنبي هجين من نسق عقيدي آخر، وحلت محل المؤسسات المجتمعية مؤسسات غربية غير متصلة بسياقها، وغريبة عن البيئة الإسلامية، فأصبحت مؤسسات النظم السياسية تتحرك في أرض خليطة من أنقاض الماضي الإسلامي وأشباه الحاضر الغربي، وأدى ذلك إلى إعاقة النمو، مع زوال القداسة عن المؤسسات التقليدية، وتراجع فكرة الانتماء. [1]

وفي حين انبثق الحزب السياسي في الغرب من فكرة الكيان المعبر عن جزء من الأمة، فإنه صار حين غرس في التربة الإسلامية حزبا جامعا نافيا لثنائية السلطة والمعارضة، التي هي أساس الديمقراطية اللبيرالية الغربية وملتصقا بالنظام، بحيث يولد ظاهرة الدولة الحزب.

هـ. ضرورة استرجاع كيانات الانتماء:

[1] - المستشار طارق البشري، منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطة 1991، ص 16، 17-27-51 ، 52 .

ينبه "البشري" إلى أن أساس علم السياسة هو النظر إلى المواطنين، ليس كأفراد وإنما كلبنات في وحدات انتماء فرعية متداخلة، تتشخص في هيئات ومؤسسات، ووحدات الانتماء هذه جامعة ولكنها ليست مانعة بالضرورة، حيث يمكن للفرد المنتمي لوحدة انتمائها أن ينتمي إلى غيرها بمعيار تصنيف آخر، كالدين والمصاهرة والتعليم والمهنة، فوحدات الانتماء متشابكة ومتداخلة، وتمثل حلقات مترابطة، والعلاقة بين وحدات الانتماء تختلف اختلاف أصل وفرع، وفي مستوى الإحساس بها، وهي تتداخل وتقوى أو تضعف أو تتآلف أو تتنافر بدواعي العلاقة فيما بينها، وتتخذ شكل منظومة نواتها هي: وحدة الانتماء العامة الثابتة نسبيا، التي تتفرع منها وحدات الانتماء الفرعية التي تتبادل التأثير فيما بينها، كما تتأثر بالبيئة المحيطة بها، بتعبير آخر يتضمن كل مجتمع صيغة من صيغ الوحدة (وحدة الانتماء العام) مع تعدد الولاءات الفرعية، وهذه الوحدات متنوعة ومتدرجة ومتفاعلة، وتتمتع كل منها بقدرة على الانبعاث الذاتي، بمولدات ذاتية خاصة بها، كجسد تتدفق الحركة من داخله.

وفي حين يركز الفكر السياسي الغربي، على تقسيم إقليمي أو طبقي للمجتمع إلى شرائح أفقية مترابطة، مما يؤسس لفكرة "المفاصلة والمجانبة) حيث تصير كل وحدة انتماء جامعة مانعة، فارزة لذاتها ولأواخرها مما يفضي إلى الصراع، فإن العلاقة بين وحدات الانتماء العامة والفرعية في المنظور الإسلامي، تقوم على التشابك والتداخل بين الجماعات الفرعية، مما يؤسس لشبكة متعاضدة، تنتفي معها حتمية الصراع، ويتعزز دور الفرد بأنساق مجتمعية متراحمة في مقابل وحدة الانتماء الشامل.[1]

و. محورية المؤسسة:

يراد بالمؤسسة تكوين جمعي ينتظم جماعة بشرية ما، برباط اجتماعي مشترك، تحل به ذات جماعية محل ذوات فردية، وهي ضرورة، بما أن الفكر الاجتماعي غير المؤسسي عقيم، والشعور الاجتماعي غير المنتظم مؤسسيا بمثابة تكوين مستنقع، ويدور الانتماء بين الفكر والشعور الاجتماعي المنظم المؤسس، أي المصاب في تكوين جمعي بشري منظم، يكفل له الاستمرار

[1] - المرجع السابق، ص 55-64.

والأثر الاجتماعي المتتابع، وتقوم المؤسسة على روابط مصلحية بذاتها، أو لجماعة كبرى خارج إطارها، ونواة هذا التأسيس المؤسسي لشبكة انتماءات متفاعلة متدرجة هو مؤسسة الأسرة.

ويدعو "البشري" إلى استعادة مؤسسات وحدات الانتماء الفرعي النبي أوهمنا الغرب بأنها عقبة أمام الإصلاح، فهدمنا تجديدا ودمرنا إصلاحا، واستبدلنا مؤسساتنا بمؤسسات جديدة عقيمة، تنطلق من فلسفة تبدأ بالفرد وتقفز منه إلى الولاء الكلي العام، ومرة أخرى لا ينبغي قياس وضعنا على وضع الغرب، فالغرب كانت ظروفه ملائمة للإرتقاء بالفرد إنه، كان يحرره بذلك من مؤسسات ضاغطة مانعة، ويفتح الطريق أمامه للإنتماء إلى وحدات انتماء جديدة، يفرزها رحم المجتمع نفسه، أما عندنا فتم استيراد فكرة الفردية مع القفز من الفرد على الوحدة الكلية العامة، دون حلقات وسيطة متشابكة، ويخلص "البشري" إلى القانون السياسي التالي: "متى صار الشعب أفرادا، فقد صار الحكم فردا لزوال التكوينات الضاغطة وزوال وحدات الانتماء الفرعية، مع بقاء وحدة الانتماء الأم، المتشخصة فيه بذاته منفردا عما عداه".

وخلاصة هذا الطرح هي وجوب استعادة دعم الشعور الاجتماعي لروابط القربى، والخروج ثانية من أسر الأسرة النووية إلى الأسرة الممتدة، واستعادة ما يمكن إعادته من وحدات الانتماء الفرعية ومؤسساتها، كنظام الوقف، وإصلاح ما تبقى من مؤسسات تقليدية، بما يدعم فاعليتها الاجتماعية، وإصلاح ما استجد منها، وأصبحت له إمكانية الوجود الفعال، كالنقابات، والجامعات، وابتكار ما يستدعيه الوضع من وحدات انتماء جديدة، بشكل عفوي غير مصطنع، والنظر إلى وحدات الانتماء الفرعية، ليس كبديل لوحدة الانتماء العام، وإنما كروافد لها، والتحول إلى الأسلوب المؤسسي في اتخاذ القرارات، وحرص التيار السياسي الإسلامي الجامع على الوسطية، لتوفير قاسم مشترك بينه وبين كافة وحدات الانتماء الفرعية الأخرى حتى لا يفلت أي منها من إطاره الجامع. [1]

[1] -المرجع السابق، ص 65—67.

خامسا: الاتجاه الفقهي للإصلاح:

يرتكز هذا الاتجاه على "علم أصول الفقه الإسلامي" كمدخل للإصلاح السياسي، على صعيد الفكر والنظم والحركة، كما يستدعي الاتجاهات الإسلامية الأخرى، وبالأخص اتجاه المصلحة الشرعية، والمدخل النظمي، ويتمثل ثوابت التراث الإسلامي، وكل ما أبدعه العقل الإنساني مما لا يتناقض مع الدين، في تحديد أهم السلبيات التي تحتاج الأمة إلى التخلص منها، ودواعي الصلاح التي يتعين عليها التسلح بها، ومن ثمة بقدم هذا المدخل تصورا للإصلاح من خلال مستويين: التخلية والتحلية على النحو التالي:

1. التخلية:

يقدم هذا المستوى إطارا للإصلاح بالتخلية كذلك على مستويين: التخلص من الاحتلال الغربي لعقولنا، والتخلص من تراكمات عهود الركود في تراثنا الإسلامي، ومن أهم الخطوط العريضة لهذا الطرح الفكري:

1. **جدلية الإحياء الإسلامي/الهيمنة الغربية:**

تمثل هزيمة 67 نقطة تحول في اتجاهين: الشعور بضرورة الإحياء الإسلامي، وشروع الغرب في مرحلة جديدة على طريق مسعى الهيمنة على العالم الإسلامي، التي بدأت بحملة "نابليون بونابارت" على مصر، التي تمثل بداية السعي الغربي لإفراغ الثقافة الغربية في عقولنا وتشكيل اتجاهات فكرية تابعة.

2. **تزييف المؤشرات الغربية لأسباب وهن الأمة الإسلامية:**

يكشف التدقيق في الأسباب التي يسوقها الغرب ضمن معركة صراع القيم، أنها أسباب غير صحيحة لحالة الوهن التي تعاني منها، فالحديث عن أزمة ناتجة عن ارتفاع معدل النمو السكاني مقولة لا معنى لها، حيث تضاعف الإنتاج العالمي في نصف القرن الأخير سبع مرات، في حين تضاعف السكان مرة واحدة، مما يؤشر على أن أساس الخلل هو: أزمة التوزيع، والإسراف من جانب العالم المتقدم الذي يمثل ربع سكان العالم، ويستأثر بأربعة أخماس إنتاجه، وفي حين تبلغ مساحة العالم الإسلامي أربعة أمثال مساحة الصين، فإن عدد سكانه يقلون عن عدد سكان

الصين بنصف مليار نسمة، فهل سر هذا الوهن هو التشتت وغياب الإرادة المشتركة الواحدة ؟.

ولا يقف الأمر عند هذا الخلل السافر في عدالة التوزيعّ، بل يتعداه إلى استهداف القيم والأخلاق، حيث يسوق الغرب مفاهيم جديدة بالغة الخطورة مثل: الصحة التناسلية والصحة الجنسية التي يعتبرها حقا إنسانيا عاما، دون أي ضوابط كما يطرح مفاهيم فتاكة مثل: "السلوك الجنسي المسؤول"، و"الحقوق الجنسية للمراهقين والمراهقات" ويسعى إلى إزالة كافة القيود القانونية عن تلك الممارسات، كما يتلاعب بمفهوم الأسرة، متحدثا عما يسميه أشكال الاقتران الأخرى غير الزواج، داعيا إلى القضاء على أشكال التمييز في السياسات المتعلقة بها، كما تركز المؤسسات الغربية الحكومية وغير الحكومية على البحوث المتعلقة بالهياكل الأسرية، والتمكين للمرأة، وفي حين تسعى إلى دمج المرأة في المجتمع، فإنها تتحدث عن تسوية بين المرأة والرجل في الميراث ورفع الحد الأدنى لسن الزواج، مع إتاحة بدائل تغني عن الزواج المبكر. [1]

3. **التفاوت في مستويات أزمة العقل الإسلامي:**

في حين لا تتعدد العقول فيما يتعلق بالعلوم المادية بوصفها فكرا إنسانيا مشتركا، فإن العقول تتعدد فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية، والأزمة ليست مفهوما سلبيا على طول الخط، فقد تكون علامة على الوعي بضرورة التغيير، وقد تكون الأزمة من صنع العقل نفسه، أو من صنع المجتمع، والعقل العربي مأزوم في ضوء الفارق بين واقعنا وإمكانيتنا، إلا أن العقل العربي المأزوم متعدد بتعدد المرجعيات الفكرية، وبالتالي متفاوت في مستوى أزمته، فأزمة العقل القومي العربي مختلفة في مستواها عن تلك الخاصة بالعقل الماركسي، وعن تلك الخاصة بالعقل الإسلامي.

ولأزمة العقل العربي سببان: التخلف الموروث عن عنصر التراجع الحضاري، والتغريب والاستلاب الحضاري، ولم يكن الإسلام موضع اعتراض من المتغربين، حين كان خطاب الممثلين له ينصب على شؤون الآخرة وحدها، فقد بدأت معارضة هؤلاء له

[1] - د. محمد عمارة، صراع القيم بين الغرب والإسلام ، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1998، ص 03-35.

حين طرح كمشروع حضاري بديل عن الاستلاب الحضاري الغربي، وأسفر ذلك عن أزمة من أهم مظاهرها: الانقسام في عقل الأمة بين من اعتبروا الفكر الغربي هو سلفهم، وبين من لم يسترشدوا بثوابت تراثنا الإسلامي، وإنما أرادوا الهجرة إليه من الزمان بالعودة إلى الماضي، أو الهجرة عنه بجعل الغرب قبلة له، وأدى ذلك إلى غياب وحدة المرجعية، وإلى صراع استنزافي بين الإسلاميين والعلمانيين، وقاد ذلك إلى التكفير المتبادل، حيث جحد الإسلاميون شرعية الأنظمة العلمانية، بينما لجأت تلك الأنظمة إلى ديموقراطية أغلبية العلمانيين، في حين يمثل دعاة الجمود والانغلاق مجرد أقلية في صفوف الإسلاميين.

وفي حين يدعو العلمانيون إلى الاجتهاد في الدين، فإنهم يحرمون الاجتهاد في الديمقراطية، ولا يقبلون خيارا ديمقراطيا يقيم سلطة الأمة على ثوابتها الحضارية عبر صناديق الاقتراع الحر، كما يرفضون تقديم ثوابت الأمة على العقل الإنساني انتصارا للعقلانية الوضعية الغربية الاستلابية، ويطرحون كشعار بديل للعلمانية المجتمع المدني.

ومؤدى ذلك كله هو وجود أزمة في المرجعية وفي المفاهيم وتلعب الهيمنة الغربية والقهر الذي تمارسه أنظمة الحكم وإغلاق القنوات الشرعية أمام التيار الإسلامي والاستقطاب الحاد في الموقف الداخلي ضد مشروع التغيير الإسلامي دورا رئيسيا في ظهور تيار عنيف على هامش التيار الإسلامي الوسطي المعتدل، وبتعبير آخر فإن عالمنا يشهد أزمة من مفارقاتها أن المشروع الإسلامي هو المخرج حتى لغير المسلمين وهو في ذات الوقت موضع المصادرة الأول.[1]

د. قانون التفاعل والتبادل الحضاري:

ينبغي أن يحكم هذا القانون العلاقة بين الأنا الحضارية والآخر الحضاري، فمن مقتضى الإيمان بمبدأ التعددية التسليم بحق الغير والوجود المتميز.

ه. حداثة الانقسام في العقل المسلم:

[1] - أنظر محمد عمارة ، د. فؤاد زكريا، أزمة العقل العربي، مناظرة أدارها سعد الرميحي، القاهرة ، الأفاق الدولية للإعلام 1992، ص 23-39.

الانقسام في العقل المسلم بين إسلاميين وعلمانيين أمر طارئ وهو لا يدور بأي حال حول العقيدة الإسلامية، وإنما هو خلاف حول المشروع الحضاري يقوم بمعايير الصواب والخطأ وليس الكفر والإيمان.

و. تعدد مستويات العلاقة بين العلمانيين:

يتعين التمييز في التعامل مع التيارات العلمانية بين ثلاثة اتجاهات، العلمانيين الثوريين أصحاب النزعة المادية والطامعين في نزع التدين من العقول والقلوب، وليس مجرد فصل الدين عن الدولة والاختلاف معهم اختلاف في الأصول لا في الفروع وهو خلاف أكثر منه اختلاف.(*) والعلمانيين المروجين للنموذج الغربي مع الكيد للإسلام والاختلاف معهم أيضا اختلاف في الأصول، أما العلمانيين الداعون لفصل الدين عن الدولة وهو السواد الأعظم في تلك الحركة، فالاختلاف معهم حول الفروع والكثير منهم يتراجع وإن بدرجات متفاوتة عن المشروع التغريبي.

ز. تعدد التيارات الإسلامية:

تعرف الحركة الإسلامية تيار التقليد والمحاكاة الموروث وتيار الوقوف عند نصف فضيلة الرفض بعدم قبول التغريب، مع العجز عن تقديم البديل، ويؤدي هذا التعدد في المرجعيات والمواقف إلى افتراس الانقسام الحاد لشريحة كبيرة من المثقفين وإلى العجز عن تحديد للهوية يحضى بالإجماع.

2. التحلية:

في مقابل كل ما سبق من سلبيات ينبه هذا الاتجاه العقل المسلم إلى ضرورة التخلص منها بطرح مشروع التجديد الأصولي الحضاري، الذي يستقي مبادئ الإسلام من منابعه الأصلية، كما يتمثل ثوابت التراث الإسلامي، وكل ما أبدعه العقل الإنساني مما لا يتناقض مع الدين، والرافض لمفهوم الوطنية الضيق المنافي لمبدأ وحدة الأمة الإسلامية.[1]

ويرتكز هذا الاتجاه على الأسس التالية:

1. **التمييز بين الديني والسياسي:**

(*) سيأتي لاحقا توضيح بين الخلاف والاختلاف.

[1] - أنظر د. محمد عمارة، د. فؤاد زكريا أزمة الفكر الإسلامي الحديث – دار الفكر المعاصر، بيروت 1998، ص 60-79-91-102-109-125.

ينبه الدكتور "عمارة" إلى أن السياسة من الفروع وليست من أصول الدين، وهي بالتالي عرضة للخطأ والصواب، ويذكرنا بما قاله "محمد عبده" من أن: البذرة لا تنتج في أرض إلا إذا كان مزاجها مما يتغذى من عناصر الأرض ويتنفس بهوائها، ويدعو كافة التيارات الفكرية إلى كلمة سواء محاورها: تحديد الخصوصية العربية الإسلامية وصياغتها والإبداع في تفعيلها، وإقامة علاقة بيننا وبين الآخر الحضاري لرفض الانغلاق والتبعية على السواء، والوعي بأن خلافنا ليس مع الغرب، إنما في مواجهة المشروع الغربي الذي يراد فرضه علينا.[1]

2. الدولة بين المدنية والإسلامية:

أبرز دليل على ذلك أن دستور المدينة المنورة عرف الدولة ذات الأبعاد السياسية ولم يفصل الدين عن الدولة وإنما ميز بينهما[2] ولا يعرف الإسلام دولة رجال الدين، بل يعرف دولة القانون في حدود وثوابت الأمة ودور السلطة التشريعية في تلك الدولة كاشف لا منشئ وإمكانية الفصل بين السلطات قائمة في وضعية يتحمل فيها المجتمع الشهادة في نطاق العمل السياسي والاجتماعي، مما يحول الأخلاق ذاتها إلى قواعد ملزمة ذاتيا إلى جانب القوانين. ويمكن التذكير هنا بدلالة اختيار الرسول لدار الأرقم التي كان يعقد فيها حلف الفضول قبل الإسلام، والتي لم تستعمل من جانب أحد في تبييت أي شر لقريش كما كان للجماعة الإسلامية في مكة[3].

وللإسلام موقف متميز عن غيره من الأديان بخصوص ما يجب أن تكون عليه العلاقة بين الدين والسياسة، ففي حين كانت شؤون السياسة موكولة للأنبياء في اليهودية وكانت السلطة السياسية بالتالي دينية، فإن الإسلام لا يفصل بين السلطتين الدينية والزمانية، وإنما يميز بينهما مقررا مدنية السلطة وبشريتها، وأن الطريق إليها هو العقد والاختيار والرضى، وفي ضوء ذلك فإن الاشتباك بين الشريعة والحكومة الدينية هو من ثمار التغريب الناتج عن رؤيتنا لذاتنا وتاريخنا بمنظار الغرب

[1] - أنظر د. محمد عمارة ، د. فؤاد زكريا ، أزمة العقل، مرجع سابق، ص 45-48.

[2] - د محمد عمارة محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، نظرة عصرية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1988، ص 91-107.

[3] - أحمد حمد، الجانب السياسي في حياة الرسول، دار القلم، الكويت 1982، ص 23.

والتفكير بمناهجه، فالحكم بالثوابت طبق ثلاثة عشرة قرنا دون أن تقوم حكومة رجال الدين، كما أن دولة المدينة عرفت دستورا مدنيا إلي جانب القرآن ميز بين أمة الدين وأمة السياسة.[1]

وتحدد أدبيات سياسية إسلامية اتجاه جدلية الدين الإسلامي مع السياسة بـ: التحرك بالبشرية من وضعية المصر الجامع،[2] والمقابل الجدلي للبداوة هو الترف، فكما أن حالة البداوة لا تعرف الانضباط، فإن حالة الترف تجعل أهلها غير مؤهلين لقبول الدين الحق، ومن هنا يظهر عمق العلاقة بين الديني والمدني في الإسلام، كما يفسر كون جميع الرسل من أهل القرى، وارتباط معظم التكاليف الدينية بالعيش في جماعة، فالخصوصية المدينية خصوصية دينية، في المقام الأول وموقف الإسلام ليس ضد البدو، وإنما ضد البداوة الموغلة في الجفاء بما أنه يؤسس لمطلق إيماني ينسخ نسبية التشردم العشائري البدوي.[3]

وفي معرض البحث عن الحد الفاصل بين الدين والسياسة يرى "بازركان" أن السياسة هي تلك السلسلة من الأفكار المتعلقة بالسلطة وإدارة المجتمع، والعلاقة بينها وبين الدين علاقة تشابك، فالدين يشتمل إلى جانب الشعائر على كل ما يتعلق بشؤون الأمة ومصيرها في الدنيا والآخرة، وإذا لم يتحكم الدين في السياسة ولم يضعها تحت تصرفه فإنها تنهي نفوذه وتدفعه نحو الاضمحلال، وفي حين ينبغي عدم الخلط بين الدين والسياسة، فإن للدين علاقة وحدود مشتركة مع كافة نواحي الحياة، فهو يتدخل ويرسم السياسة، ويحدد أصولها ومبادئها من جانب واحد وفي طريق لا رجوعي، بمعنى أنه يضبط السياسة، في حين لا يحق للسياسة أن تتدخل في شؤونه ولا أن ترسم طريقه واتجاهه، ولا يتدخل الدين في جزئيات وتفصيلات السياسة.[4]

---

[1] - أنظر: مجدي رياض، رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت 1989، ص 165-180.

[2] - محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام، مكونات الحالة المزمنة، دار الشروق، القاهرة 1999، ص 99-109.

[3] - المرجع السابق ، ص 136-144.

[4] - أنظر : مهدي بازركان، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، دار الكلمة للنشر، بيروت 1979، ص 18،23، 36، 45.

وخلاصة القول أن أهم أصول المشروع الحضاري الأصولي التجديدي التي تمثل ثوابت الأمة الإسلامية يتم من خلالها التعامل مع المتغيرات هي: رفض الجمود على ظاهر النصوص والتقليد، فهم الدين على طريقة السلف الأول قبل ظهور الخلافة، الإصلاح بالإسلام، الوسطية الإسلامية، الجمع بين العقل والنقل، الوعي بسنن الله الكونية، الشورى، الوعي بجمع الدولة الإسلامية بين صفتي: المدنية والإسلامية، العدالة الاجتماعية، وإنصاف المرأة،[1] وتحديد فضاء عملية إصلاح المؤسسات السياسية على ركيزتي الهداية المستمرة للإنسان في أداء دور الخلافة في الأرض، ورعاية الإقتداء المستمرة الشاملة للأمة كأساس لفاعلية مؤسساتها، أو بتعبير آخر: الربط بين الهداية والعهد مع الله، بحيث لا ترتبط مشروعية أي فعل إنساني ابتداء بذلك الفعل، بل تمتد إلى ما يؤول إليه من أثار.[2]

سادسا: الاتجاه "البنابي":

في بحثه الرامي إلى استعادة مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة مع عدم القفز على حقائق الواقع الذي يعيشه عالمنا الإسلامي الآن، يطرح مالك بن نبي فكرة كومنولث الإسلامي، فأية محاولة لتخطيط العالم الإسلامي ينبغي أن تستلهم أمرين: وحدته الروحية، تعدد جوانبه إلى حد بات معه وكأنه عوالم، فالعالم الإسلامي يعيش وضعية الانسجام في جانبه الروحي والتعدد في جانبه الدنيوي، ويقدم بن نبي التشخيص التالي لمدى جاهزية العالم الإسلامي لفكرة الكومنولث الإسلامي الذي يدعو إليه على النحو التالي:

1. حاجة تحديد هذه الجاهزية إلى تحقيق معمق على صعيد العالم الإسلامي، تقوم به هيئة مشتركة من المتخصصين مع ملاحظة أن مراكز البحوث الموجودة الآن تعاني من وجهي قصور: فثمة مؤسسات أصابها الهرم بعد أن لعبت دورا مهما في الحياة العقلية للعالم الإسلامي، وثمة مؤسسات حديثة لم تتكيف بعد مع شروط العمل العلمي واسع النطاق، ويمر

[1] - أنظر: محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، نركز الحضارة للدراسات السياسية، ج 2، القاهرة.

[2] - سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ص 219-220 ، 248، 249، 258، 264.

العالم الإسلامي الآن بمرحلة حمل وعدم التكيف، فبعض ما فيه من أفكار وأشياء فقد صلاحيته، والبعض الضروري الآخر لم يولد بعد.

2. مفارقة التكيف مع واقع من صنع الآخر، يحيا العالم الإسلامي في فترة طفولية، نعالج فيها مركبات نقصنا بدعاوى ذات تأثير تنويمي مخدر لوعينا، ففي حين نرفض على الصعيد الخطابي النزعة المادية، فإننا نتمثلها على الصعيد السلوكي، فالعالم الإسلامي يريد الإفلات من اسر المادة في التوجهين الرأسمالي والاشتراكي، وإذا به يسقط لا شعوريا في النزعة الرأسمالية بالتعلق بالأشياء لا بالأفكار، حيث يستمرئ ما هو أسهل، فشراء الأشياء أسهل من الحصول على الأفكار الضرورية لصنعها، ونتيجة لذلك فإنه في حين أدى النزوع المادي في الغرب إلى تنمية الأفكار، فإنه قاد في الشرق إلى مضاعفة الأشياء.

ويشير بن نبي إلى ما يسميه المحيط الجديد وفحواه هي: خروج المسلم من عالم مفصل على مقاسه، توضع في ذاته صورته الحميمية ويمده بالمعايير الأساسية للحكم على الأفراد والأشياء، إلى عالم لا يتوافق مع قلبه ووعيه وفكره، ولا يعرف معاييره ومقاييسه ويخضع عن إضطرار نتيجة ذلك لانقلاب في سلم الأشياء، حيث يصير عاجزا عن معرفة عالم الضرورات، ولا تتوفر له مصفاة لا تسمح بالعبور لغير الضرورات الحقيقية، ويصير مضطرا إلى وضع حساب معين لضرورات مزيفة، غزت الحياة الإسلامية دون تصفية أو بتصفية جزئية، ونتيجة ذلك أصبح الوعي الإسلامي مفرقا بين الرغبة في تدارك تأخر على الصعيد الاجتماعي بما له من تأثير على واقعه السياسي وإنقاض تراث أخلاقي يعي مدى قيمته، ونتيجة هذا التناقض يتمزق وعي المسلم الذي لا يعرف كيف يندمج في عالم هو مرغم على العيش فيه، وإن كان لم يتمثل بعد معاييره، حيث يزيد نصيبه من أشيائه على نصيبه من أفكاره، ونتيجة ذلك تنشطر حياة المسلم إلى عالمين منفصلين، حيث يعيش في ظل تقاطب مزدوج، عالم غريب له منه أشياء وليس أفكاره، وعالم أخلاقي يحنو إليه،

واندفاع المجتمع في حركته وراء الأشياء يولد حروقا لذلك المجتمع، من الدرجة الثالثة.

3. ظاهرة النمو المرضي، من أهم المشكلات التي يواجهها هذا المجتمع الإسلامي ظاهرة النمو المرضي، فلقد مر هذا المجتمع بعصر النوم، ثم بعصر استرداد الوعي مع الاستيقاظ على درجات استعمار غربي، ثم دخل مرحلة عصر الفوضى والتيه، وهذه المراحل شبيهة بمراحل نمو الطفل (يمر الطفل بـ: الطور الأمومي حيث يتعلق بأمه ولا يفهم عالم الأشياء والطور ما قبل الاجتماعي حيث يدخل عالم الأشياء ويجهل الأفكار، والطور الاجتماعي حيث يقيم الصلة بين عالم الأشياء والأفكار). والمجتمع المسلم شبيه بطفل متأخر في تكوينه اللغوي، أو شخص بالغ مختل سلوكيا، ففي حين شرع العالم الإسلامي في ذات التوقيت تقريبا مع المجتمع الياباني في تقليد الغرب، فإن اليابانيين استطاعوا أن يربطوا بين الأشياء والأفكار، بينما وقف المجتمع المسلم عند شراء الأشياء، وضل المجتمع الإسلامي يعاني من فوضى الأشياء والأفكار مما أدى إلى انعدام الإحساس بالأمن والفوضى الاجتماعية، حيث أصبحت أشياء الآخر تقابل في العالم الإسلامي بردود فعل متناقضة، ففي حين يرى البعض في الأزياء النسوية الحديثة علامة تحرير للأمة، يرى فيها أخرون مفسدة لها، مما يؤدي إلى تقاطب فكري وعاطفي يضاعف من أزمة النمو المرضي، ويؤشر على استحكام الشعور بوضعية الإنسان الحائر المطارد الذي يعاني من استحكام الأزمة الداخلية والذي يعد تصالحه مع عالمه الداخلي شرطا لسلامة تعامله مع عالمه الخارجي.

4. الحاجة إلى إرادة جماعية مؤسسة على نزعة روحية دينية، جوهر فكرة الكومنولث الإسلامي أن المجتمع المسلم بحاجة إلى إرادة جماعية مؤسسة على نزعة روحية دينية، فالأزمة ليست في طبيعة مشكلات العالم الإسلامي، بقدر كمونها في موقف الإنسان المسلم منها.

5. لا مركزية معالجة مشكلات الأمة: في حين يتجه بن نبي إلى استعادة الأمة الواحدة فإنه ينبه إلى ضرورة اعتبار الفضاء الجغرافي لمشكلات الأمة، فثمة مشكلات ذات طبيعة

قومية، ينحصر نطاق معالجتها في البلدان التي تثار فيها وحدها، وثمة عوامل مسرعة أو معجلة للتطور العالمي تؤدي إلى مضاعفة تخلف المجتمع الإسلامي، يجب التركيز عليها، وثمة مشكلات تتعلق بنطاقات إقليمية، أو بمستوى الأمة الإسلامية كلها، فتحديد خريطة المشكلات وتضاريسها يجب أن يستلهم الفرق بين وحدة الأمة والخبرة التاريخية لها، التي لم تعرف المركزية في حل المشكلات، وفي ضبط الممارسة السياسية ومن منطلق التحديد الواقعي لمفهوم الأمة وشبكة علاقتها يرى بن نبي أن العلاقة بين العوالم الإسلامية (الإفريقي ، العربي، الإيراني، الماليزي، الصيني، الأوروبي)، يجب أن لا تخطط بنواة مركزية، ضابطة للإتصال مع الخارج، درءا لإمكانية اعتبار ذلك بمثابة إرادة خاصة تفرض الفكرة على غيرها، والاستعاضة عن ذلك باعتبار كل تلك العوامل روافد تتجمع في تلك النواة.[1]

6. معركة الأفكار بين الفعل والإنفعال: يضاعف من أزمة العقل المسلم المسعى الاستعماري لمراقبة حركة الأفكار في العالم الإسلامي، ومع أن الاستعمار لا يهوى الرقائق الفكرية ولا يريد زرع الأفكار، وإنما يحتفظ بها لنفسه ويبيع أشياءه للأخر، فإنه يحرص للحفاظ على احتكاره للأفكار، على مراقبة حركة الفكر ليتخلص مما لا يروقه من أفكار، أو لينحرف بها عن المدار الذي يريد أصحابها أن يواجهوها فيه، فالاستعمار يملك جهازا لمراقبة الأفكار واستكشافها ومنهجا لتبديل قيمة الأفكار بالإضافة أو بالحذف، وقد يستعمل آلية المرآة المعطلة لنسف الفكرة من خلال تشويهيها أو ربطها بشخص مشوه، بما لذالك من انعكاسات على الجهاز المناعي المفاهيمي الإسلامي الضعيف أصلا.[2]

ومن جهة أخرى فإن العجز في الأفكار يؤدي إلى عجز في المراقبة الذاتية، وفي مراجعة النتائج على نحو يفسح المجال للتبديد، والمجتمع كجهاز لتحويل الطاقات الاجتماعية، يصير عرضة للإفلاس ما لم يتفوق إنتاجه على استهلاكه، ومجتمعاتنا

[1] أنظر: مالك بن نبي، فكرة كومنولث الإسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر 1990 ، ص 15-26 -28 -38-40-45.

[2] المرجع السابق، ص 53، 58.

تعاني من تبذير غير سوي في الوسائل، وتبديد مفرط للطاقات الاجتماعية، فضلا عن المعاناة من اللافاعلية نتيجة تصنيع مفاتيح مغاليق حل مشكلاتنا، بنسبتها إلى غير سببها الحقيقي كنسبتها إلى الجهل مثلا، مع أن السبب الأساسي هو فقدان التركيز على بناء الإنسان العقائدي الذي يعرف كيف يستخدم عقيدته كأداة اجتماعية ويوسع مناطق الحضور الإسلامي، ويرى بن نبي أن للمسلم دوران: تمثيل أبطاله، ودور الشاهد الأمين لأعمال الآخرين، فهو الشاهد الحاضر في عالم الآخرين المتصل بشكل وثيق مع أكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها، وحضوره يجب أن يعانق أقصى حد ممكن من المكان، وأقصى كم ممكن من الوقائع بشهادته، وهو ليس صاحب دور سلبي، فحضوره لا يقف عند حد ملاحظة الوقائع، بل يتجاوز ذلك إلى تبديل مجرى الأحداث إلى اتجاه الخير باليد واللسان والقلب، بل إن بن نبي يصل إلى حد اعتبار أن الشاهد الذي أشار إليه الرسول (صلعهم) في حجة الوداع هو كل من يقوم بهذا الدور بتبليغ رسالة إلى الآخرين في كل زمان ومكان، والغائب عنها هم كل من لم تبلغهم بعد رسالة الإسلام وكل من خانوا رسالتهم إلى إخوانهم في الإنسانية، من الأمراء المبددين للمال في غير مواضعه، والعلماء الذين يعززون بصمتهم الكثير من الأخطاء والخطايا في البلاد الإسلامية.[1]

ومع أن بن نبي تبنى لفظ كومنولث، فإنه حرض على استخدامه كوعاء مفرغ من شحنته الحضارية، ببيان أن وجه الشبه بينه وبين الكومنولث البريطاني ونظيره الإسلامي الذي يدعو إليه يقف عند حد مستوى المشكلات ولا يصل إلى طبيعتها، فالأخير لا يتجسد في شخص بل في الإسلام، ويتشكل من مجموعة شعوب حيث يتم الإصلاح من القاعدة، ويستهدف تجاوز الحالة ما قبل الحضارية، ولا يمس سلطانا يقوم بالعدل والحق في المسلمين، ويستهدف الموازنة بين القوى الداخلية والخارجية على واقع عالمنا الإسلامي الشبيه في رأيه بالإناء المغلق الذي تتم فيه عملية كيميائية، والذي يصير مهددا بالانفجار ما لم تتوازن مفاعيل

[1] المرجع السابق، ص 71-76.

القوى داخله وخارجه، مع التأكيد على أن التوازن بين القوى الداخلية هو الأهم، والإسلام هو القوة التي يمكن أن تحقق ذلك.[1]

وبالمقارنة بين تعريف محمد عمارة للأمة يركز هذا الأخير بالأساس على البعد الإسلامي في تعريفها، فجامع أمة الإجابة هو رباط الإجابة، والطور العربي الإسلامي بذلك لم يكن طور انسلاخ عن رباط اشمل، واستقلال عن كيان أكبر، ولا بحث عن العوامل المميزة والفواصل وإنما هو طور جمع وتأليف للفكر الحي الذي جاء به الإسلام مع الموروث الفكري والحضاري في البلاد التي دخلها الإسلام، بتعبير آخر وقفت تلك الحضارة بمضمون مفهوم الأمة عند الرباط الجامع للجماعة، أيا كان هذا الرباط ليضل الباب مفتوحا للتأليف والاستيعاب لتمتد ساحة تأثير النواة الإسلامية إلى كل الجماعات التي تدخل دائرتها حتى لو تعتنق دين الإسلام، مؤكدة بذلك على عالمية الرسالة واتجاهها للامتداد الاندماجي الحر لا للاستقلال الانفصالي وحرصها على استيعاب الصالح عبر الإحياء والتجديد من الحضارات الأخرى، والبعد عن النسخ والمسخ وصارت بذلك أمة دائمة التحقق.[2]

7. حيوية الدين كأساس للحضارة: يؤكد ملك بن نبي أن الحضارة الغربية قامت على هيكل أخلاقي مسيحي، أتاح لها التماسك والقفزة الضرورية لازدهارها، إلا أن تلك الحضارة غيرت هذا الأساس العقيدي بالتدريج عبر مسيرتها التاريخية، إلى أن صار هيكلا هجينا ملفقا، ويركز بن نبي على تفكيك المؤشرات التي يطرحها الغرب كعلامات على التقدم على النحو التالي:

1. عدد الكتب المطبوعة:

ليس هذا دليلا على الصحة العقلية، وكما لا يعتبر الورم علامة على الصحة البدنية فإن هناك أورام عقلية، وأجساما اجتماعية مريضة مثقلة بالأفكار، فالعبرة إذا ليست بكم الكتب وإنما بنوعية المضامين.[3] ولا تقاس الثروة الاجتماعية للمجتمع بما يملكه من أشياء، وإنما بمقدار ما لديه من أفكار، فلقد دخل المجتمع

[1] المرجع السابق، ص 80-84.
[2] أنظر: محمد عامرة ، الطريق إلى اليقضة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة 1990، ص 16، 24.
[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شهين، دار الفكر بيروت 1979، ص 67- 78-103.

الإسلامي حلبة التاريخ في القرن السابع الميلادي بعالم أفكار جنيني، في حين دخل في مهاوي التدهور في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو يملك أغلى مكتبات العالم، لأن فاعلية الأفكار تخضع لشبكة العلاقات الاجتماعية.

وتمر دورة أي حضارة بثلاثة أطوار: الحالة الكاملة (خضوع كافة خصائص المجتمع وملكاته لسيطرة الروح)، ومرحلة تحكم العقل في خصائص المجتمع والاتجاه بها نحو المادة، ومرحلة سلطان الغرائز المتحررة من وصاية الروح والعقل والتي يصير معها النشاط المشترك مستحيلا، ويصاب المجتمع بانفصال في شبكته الاجتماعية، مما يؤدي إلى المرض الاجتماعي، وإصابة الذوات بالتضخم، حيث يدور النقاش بمجرد الانتصار للرأي الذاتي، وليس من أجل إيجاد حل للمشكلات، فمع تورم الذات وتضخمها لا يهتم أحد لمشكلات الواقع ولا بعلاج، وإنما ينحصر الاهتمام في مشكلات خيالية،[1] وفي حالة سلامة الآنا الإسلامية كما كان الحال في صدر الإسلام لا يصير هناك مجال لعقد نفسية، على سبيل الفعل ورد الفعل مما يؤدي إلى فاعلية شبكة العلاقات الاجتماعية وبالعكس فإن كل علاقة فاسدة بين الأفراد تولد بينهم عقدا تحبط أعمالهم الجماعية أو تجعلها مستحيلة وتمنع الاستفادة من الأفكار الإصلاحية المطروحة، وتجعلها في عداد الحروف الميتة، وهو ما حدث لمجتمعنا الإسلامي منذ نهاية القرن التاسع عشر، حيث لم يدرك دعاة التحرر من الأخلاق من أجل التقدم، أنهم في أعماقهم يلعبون بالكبريت دون أن يدركوا إمكانية التسبب في حريق يلتهم المدينة بأسرها، والمجتمع لا ينتج القيمة الأخلاقية التي تنظم حياته، بل يحتاج إلى فكرة دينية توفر له الظرف الاستثنائي الكفيل بميلاده، فالفكرة الدينية جامعة لمقادير المجتمع، كما تحمل النطفة كافة عناصر الكائن الذي سيخرج منها إلى الوجود فيما بعد، والعلاقة الروحية بين الله والإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية التي تربط بين الإنسان وأخيه، وكلما ضعفت العلاقة الدينة كلما ازداد الفراغ الاجتماعي، فغاية ما تستهدفه الشرائع هو سد الفراغ الاجتماعي والفكرة

[1] أنظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، تر: عبد الصبور شهين، دار الفكر بيروت ص 26-38.

الدينية تبحث عن شروط الجغرافيا الإنسانية الكفيلة بأدائها لدوره، وقد تهاجر من مكان إلى آخر بحثا عن تلك الشروط، وليس صحيحا أن التاريخ الأوروبي قام على قطيعة مع الفكرة المسيحية، فكل ملاحم التاريخ الأوروبي هي نوع من التجسيد للفكرة المسيحية وكل ظاهرة أوروبية ظاهرة مسيحية، والإنسان بطبيعته حيوان ديني،[1] والعنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد وفي توجيهيها داخل المجتمع وفي صنع تاريخ المجتمع، ويتم حل مشكلة التاريخ بطريقتين: ما يغير ذات الفرد، وما يغير إطاره الاجتماعي وأخطر ما يمكن أن يصيب مجتمعا ما، هو النشاط الاستعماري غير المرئي، لعدم إمكانية إدراك وسائله ومجالات نشاطه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الأخطار التي تتعرض لها شبكة العلاقات الاجتماعية تتفاوت، فلدغة إبرة في موضع حساس في بنية المجتمع قد تصيب شبكة العلاقات فيه بالشلل، كما أن الاستعمار يستخدم نوعا من القوارض المجازة، يربيهم في بؤرته الثقافية ليتولوا هم، مهاجمة شبكة علاقات مجتمعهم في صمت، مما يؤدي إلى عدم الوعي بما يقومون به من تدمير، والقوارض التي تتعرض لها شبكة العلاقات في المجتمع الإسلامي أنواع: النواتج المجازون من قبل ثقافة أجنبية، لم يجيدوا تمثلها، بل وقفوا عند قشرتها الخارجية، ومن يهدمون روحهم بهدم المبادئ والأخلاق، مما يؤدي إلى خلق الفراغ الاجتماعي، وهؤلاء هم من يجهلون أوامر الله، ومن يوجهون كل الملكات المبدعة والفضائل الأخلاقية في المجتمع إلى خارج عالم الوقائع الظاهرة، فيهدمون وسائل المجتمع، وهؤلاء هم من يجهلون مقتضيات الأرض، وكل هذه سبل منهي عن إتباعها، تتفرق بالأمة عن طريقها الصحيح، فكل حقيقة لا تؤثر على الأشخاص والأفكار والأشياء، ولا تحمل جنين نشاط معين هي كلمة فارغة ميتة، مدفونة في نوع من المقابر يسمى : القاموس.[2]

2. **المجتمع البدائي والمجتمع التاريخي:**

يراد بالمجتمع البدائي ذلك المجتمع الذي لم يعدل بطريقة محسوسة المعالم المجددة لشخصيته، ويصير بذلك ساكنا ثابتا،

[1] المرجع السابق، ص 50-64.
[2] المرجع السابق، ص 77-93.

في مقابل المجتمع التاريخي المتحرك الذي يخضع لقانون التغيير، الذي يحول معالمه من جذورها وينشأ إما من: مواد جديدة لم تتعرض لتغيير تاريخي سابق، أو من مواد استخدمت في مجتمع تاريخي سابق كتشكل المجتمع الأمريكي بالهجرة، أو إعادة تركيب مجتمع اختفى من الوجود، وقد يتلخص المجتمع الأمة في إنسان واحد، أي مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل يكون موجودا في حيز الإمكانية، تحمله فكرة يمثلها هذا الإنسان، المجتمع إذا عبارة عن ثلاثية متفاعلة: جماعة تغير خصائصها الاجتماعية على الدوام، وصولا إلى هدف تسعى إليه من وراء التغيير وتعيه بإنتاج وسائل ذلك التغيير، وجوهر الإصلاح إذا هو حركة يتسم بها المجموع الإنساني وتحديد اتجاه هذه الحركة، وإنتاج أسبابها، ومع أن الحركة قد تقود إلى الصعود أو الهبوط، فإن المجتمعات الساكنة تفقد الجماعة تاريخها، بلغة أخرى يميز بن نبي بين الثروة (المال الساكن) ورأس المال (المال المتحرك)، ويعتبر الشروع في الحركة من أجل تغيير النفس للوصول إلى غاية، هو شرط اكتساب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع، وتعيش الجماعات الساكنة مرحلة ما قبل الحضارة، بغاية هي المحافظة على البقاء، أما المجتمع فيصنعه التاريخ، وغايته الحضارة.

ويفسر ابن نبي بقاء المجتمع ساكنا لعدم كفاية التحدي الذي يدفعه إلى الحركة، أو فراره من طريق التحدي، أو زيادة التحدي عن طاقة ذلك المجتمع، فنقص التحدي أو زيادته يؤثران بذات الشكل على قوى تاريخ الإنسان، وفي معرض بيانه بأن نواة الإصلاح هي الإسلام يقرر بن نبي أن القرآن يضع ضمير المسلم بين حدين: الوعيد كحد أدنى لا يوجد دونه جهد مؤثر والوعد كحد أقصى يصبح الجهد من ورائه مستحيلا، ويضع بذلك ضمير المؤمن على طريق الحركة التاريخية بين حدي العمل المؤثر الهادف إلى ما هو أعلى المحلق فوق ما هو أدنى. [1]

وتتم صناعة التاريخ بتأثير طوائف اجتماعية ثلاثة: عالم الأشخاص، عالم الأفكار، عالم الأشياء بالتوافق في عمل مشترك، (نماذج من عالم الأفكار تنفذ بوسائل من عالم الأشياء، من أجل

[1] المرجع السابق، ص 07- 22.

غاية يحددها عالم الأشخاص) وهذه العوالم الثلاثة لا تعمل إلا بوجود عالم رابع هو شبكة العلاقات الاجتماعية، التي هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع منذ ميلاده، وقد ينهار المجتمع رغم ثرائه في عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء، إذا فقد تلك الشبكة، نتيجة إصابته بمركب القابلية للاستعمار، المؤدية إلى الوهن، فتمزق تلك الشبكة يحول المجتمع إلى مجرد تجمعات بلا هدف.

وفي حين تأسس المشروع الحضاري الغربي على ترقية قيمة الفرد، فإن النموذج الإسلامي يعتبر الخطوة الأولى على طريق التغيير الاجتماعي هي العمل الذي يغير الفرد من كونه فردا إلى صيرورته شخصا بتغيير صفاته البدائية المرتبطة بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع[1] عبر التربية الاجتماعية التي ينبغي أن تكون وسيلة فعالة في الواقع، بما تحمله من معنى لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكوّن معهم مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن، وكيف يكوّن معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع القيام بنشاطه المشترك في التاريخ، وكافة الحلول التي تستعار من بلاد أخرى، لعلها تكون صحيحة في بلادها، غير أنها تحتاج عند النقل إلى عناصر مكملة لا تأتي معها، ولا يمكن أن تأتي معها، ومع أنه من المفروض الاستنارة بتجارب الآخرين، فإن شرط ذلك هو أن تكون الحلول نابعة من المحيط الذي تطبق فيه، [2]

[1] المرجع السابق، ص 24-28.
[2] المرجع السابق، ص 93-79-107،106.

على الرغم من أن بنية المنظومات الفقهية بل والفكرية في النسق المعرفي الإسلامي تقوم على قاعدتين أساسيتين هما: أولا: فقه الشريعة بما يعنيه من إحاطة معرفية كافية، تمكن من يقوم بها من تلمس قصد ومراد الخالق تعالى، من الأحكام الشرعية، وثانيا: فقه الواقع الذي يعني في جوهره الفهم والإلمام بل الإحاطة بمختلف جزئيات الظاهرة، والقضية موضع التناول بحيث يصل الباحث إلى قناعة يقينية أنه قد استطاع أن يعرف كنه حقيقة تلك الظاهرة أو القضية التي هو منشغل بالبحث فيها، ومن هنا فإن نصف جهد الباحث وانشغاله في القضايا الإسلامية سواء فقهية تشريعية أو فكرية أو اجتماعية عامة، يجب أن يتوجه إلى معرفة الواقع، معرفة تجمع بين الوصف والتشخيص والتحليل والتفسير، المؤدي إلى ملامسة جوهر حقيقة ذلك الواقع، بصورة تكون كافية لأن يتصاعد به إلى الشريعة، أو إلى أي منظومة معرفية إسلامية ليوجد لتلك الواقعة أو الظاهرة الحكم المناسب لها، إذا كانت ظاهرة فقهية وقانونية، أو ليستخلص المنهج المناسب للتعامل معها، تعاملا يحقق غاية الحق سبحانه فيها، إذا كانت من الظواهر الاجتماعية أو الفكرية.

وتأسيسا على هذا فإن فهم الواقع وتحليله يعد أمرا في غاية الأهمية والخطورة في نفس الوقت، لأن التشخيص الذي يجانبه الصواب لواقعة أو ظاهرة معينة، سواء أكانت فقهية أو غير فقهية، سيؤدي لا محال إلى الوصول إلى حكم خاطئ فيها أو منهج غير سليم يتم التعامل معها من خلاله، وفي هذه الحالة لا تتحقق غاية الشارع سبحانه فيها، بل قد تكون نتيجة تلك العملية التي بدأت بمقدمات خاطئة من فهم أو تفسير أو تشخيص ناقص أو خاطئ للواقع، تحقيق فساد في الأرض أو إلحاق ضرر أو تعطيل مصلحة تماما كالذي يقدم وصفة بعلاج خاطئ لمريض نتيجة لتوصيف خاطئ لحالته، وأمراض المجتمعات أكثر عمقا، وعلاجها من المؤكد انه أكثر خطورة، لذلك ينبغي توجيه الإهتمام إلى دراسة وتحليل الواقع، بنفس القدر الذي نهتم به بدراسة وتفسير الشريعة.

وهنا نحاول مقاربة هذه القضية بالتحديد، أي الكيفية التي ينبغي أن يتم تحليل الواقع الإسلامي المعاصر من أجل تقديم

توصيف دقيق للواقع، سيكون حينذاك الأساس الذي عليه يتم بناء المنظومات الفقهية المختلفة، وفي نفس الوقت تكون أيضا المنطلق الذي منه تبدأ أفكار الإصلاح الاجتماعي الشامل، والتجديد الفكري والمنهجي الفعال، وللوصول إلى ذلك التوصيف للمحددات العامة للواقع الإسلامي المعاصر سوف يتم معالجة القضايا التالية:

1- كيف ندرس الواقع الإسلامي؟،

2- الأبعاد المعرفية للواقع الإسلامي المعاصر،

3- الأبعاد السياسية والاقتصادية للواقع الإسلامي المعاصر،

4- الأبعاد الاجتماعية والثقافية للواقع الإسلامي المعاصر،

5- الاتصال والانفصال بين الواقع المعاصر والتجارب التاريخية للمسلمين،

6- تأثير الواقع الإسلامي المعاصر على منهجية التجديد الفقهي والفكري والإصلاح الاجتماعي والسياسي.

أولا: كيف ندرس الواقع الإسلامي المعاصر ؟:

تتعدد مداخل دراسة الواقع الإسلامي المعاصر وتتنوع، سواء من حيث زوايا اقترابها من ذلك الواقع، أو من حيث محاور تركيزها ومجالات إهتمامها، ولكنها جميعا تسودها مجموعة من النقائص التي لا تجعل من أي منها كافيا لدراسة الواقع الإسلامي المعاصر، أو توصيفه وتحليله، وفي السياق التالي سوف نتعرض لأهم مواقع الخلل المنهجي في دراسة وتحليل الواقع الإسلامي المعاصر، وذلك كتوطئه لطرح ملامح عامة لمنهجية هذه الدراسة:

1. غلبة العقلية الشاعرية التي تخلق واقعا متخيلا في عقل الباحث أكثر من وجوده في الواقع المبحوث، حيث انعكست العقلية العربية ذات الطبيعة الشاعرية التأملية، التي تلجأ إلى إيجاد واقع من وحي خيالها إذا لم تستطع التكيف أو التعاطي مع الواقع الحقيقي الذي توجد فيه، وقد انعكست هذه العقلية على مجمل الخطابات العربية الإسلامية المعاصرة، سواء فيما يتعلق بالواقع أو التاريخ وهذا النوع من البحث لا ينتج علما بل ولا يقدم معلومة حقيقية ومفيدة، ذلك أنه يتحاشى دائما كل ما يعكر صفو الصورة المراد رسمها للواقع، سواء أكانت صورة إيجابية أو سلبية، إذ لم يقتصر هذا النوع من التناول الرومانطيقي للواقع

على تيار فكري معين، فأولئك الذين يرفضون الواقع ويتعلقون بالتاريخ القريب أو البعيد يشتركون مع الذين يرون في الواقع المعاصر تطورا وتنويرا، يتجاوز ظلام التاريخ وسلبياته، إذ أن جميعهم على اختلاف ولاءاتهم الإيديولوجية وانتماءاتهم السياسية يحملون عقلية واحد، ويستخدمون منهجا واحدا، يؤدي بهم لا محال إلى الوقوع في ذلك المحظور، الذي ما انفك علماؤنا يحذرون من الوقوع فيه، وهو أن انعدام الوجدان لا يعني انعدام الوجود[1] أي أن كراهية واقع معين لا تعني إطلاقا أنه ينبغي تجاهله والتعامل معه على أنه غير موجود.

2. الإقتراب الجزئي من الواقع الذي يركز على أحد أبعاده ويضخمها، ويتعامل معها على أنها هي كل الأبعاد، أو أنها هي الواقع في مجمله، وقد نتج هذا المنحنى في البحث من الطبيعة التخصصية للباحثين المعاصرين، إذ أن كلا منهم ينظر للواقع من زاوية تخصصه الدقيق أو من الإطار المعرفي الذي يتبناه، فالباحث الاقتصادي مثلا لا يرى في الواقع إلا أنه ظاهرة اقتصادية بحتة، وان أزماته هي أزمات اقتصادية، وأن الحل بالتأكيد لن يكون إلا حلا اقتصاديا، وكذلك يفعل الباحث السياسي أو القانوني أو الاجتماعي أو الثقافي ...إلخ، وكل من هؤلاء يتناول جزءا من الحقيقة ويضخمه، ويعتبر أنه هو الحقيقة كلها، وكما هو معروف فإن نصف الحق هو نصف الباطل، ونصف العالم هو نصف جاهل في ذات الوقت، بل قد لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا أن تلك المقاربات تؤدي إلى تشويه الواقع وتضليل المتعاملين معه، أكثر من نقل صورة ولو جزئية عن ذلك الواقع، لأن معظم الباحثين الذين يوظفون هذه المنهجية لا يرون في مقارباتهم تلك مقاربات جزئية أو أنها تعبر عن بعض الواقع وليس الواقع كله.

3. التركيز على الأعراض والمظاهر أكثر من الاهتمام بالجواهر والأصول، فمعظم المقاربات البحثية للواقع تغرق في تحليل الأعراض أو ظواهر الأشياء، وحتى أنها ترى فيها كل المشكلة أو جوهر وحقيقة الواقع، وهذا التناول السطحي للواقع يؤدي إلى إعادة إنتاج الأزمات، بل والإسهام في استمرارها وتضخيمها، فمثلا ظاهرة التخلف التقني والعلمي ليست هي المشكلة، بل هي

[1] - د.علي جمعة محمد، المدخل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.

عـرض لمـرض آخـر وكـذلك ظـواهر مثـل العنـف أو الإرهـاب أو التطرف أو الانحلال الأخلاقي أو السلبية أو التفكـك الاجتمـاعي أو انتشار الجريمة، جميع هذه المظاهر قد تكون عرضا لمـرض واحـد أو لأكثر، ولكنها في حقيقتها ليسـت هـي المشـكلة، ومـن ثـم فـإن معالجتها في ذاتها لن تؤدي إلا إلـى حلـول تسـكينية، مـا تلبـث أن تجعل المشكلة تظهر في شكل جديد ومظهر مستحدث.

4. الانشغال بقمة الهرم أكثر مـن الاهتمـام بقاعـدته، فقـد ركـزت مجمـل التنـاولات البحثيـة المعاصـرة علـى قمـة هـرم الظـواهر الواقعيـة، وتجـاهلت قواعـدها وأصـولها، فـإذا مـا تعلـق الأمـر بالمجتمع نجد التركيز ينصرف بالكلية إلى الدولة أكثر من اهتمامه بالمجتمع، بحيث يتم ربط الإصـلاح الاجتمـاعي بالدولـة أو بـالحكم على نحو يجعل عملية الإصلاح متوقفـة علـى اعتلاء سـدة الحكـم، وبذلك يصبح هناك باب واحد أو مدخل واحد لتحقيق الإصلاح، وهذا المدخل العلوي الذي يأتي من قمة النظام الاجتماعي، مـع تجاهـل شبه تام لإمكانيات الإصلاح من أسفل، وذلك يمثل تناقضـا واضـحا مع منهجية الإصلاح والتجديد في النسق المعرفي الإسلامي، الـتي تركز على قاعدة المجتمـع أكـثر مـن تركيزهـا علـى قمتـه، وتهتـم بالمجتمع أكثر من إهتمامها بالدولة، وترى الإصلاح يبدأ مـن الفـرد أولا ثم بعد ذلك يأتي المجتمع.

5. سيطرة المقاربة التي تمارس الوصاية والتي تجعل من الباحث وصيا على الواقع أو قاضيا عليه ينحصر دوره فـي إصـدار الأحكـام الجازمة أو الأوامر الصـارمة، وكـأنه لا ينتمـي إلـى ذلـك الواقـع أو كـان الواقـع لا عقـل لـه، أو أن الأمـة أصـبحت تحـت وصـاية هـذا البـاحث أو ذاك، وفـي نفـس الـوقت، فـإلى جـانب الوصـاية فـإن مجمل المقاربات البحثية تقف عند حد التوصية بأن هذا الموضوع أو ذاك يسـتحق معالجـة بصـورة معينـة، أو يجـب أن تتـم دراسـته بطريقة محددة ... إلخ، دون أن يشغل الباحث نفسه بالدخول فـي حـل هـذه الأزمـة أو تلـك، وبعبـارة مختصـرة فقـد انشـغل البحـث المعاصر في العالم العربي والإسلامي بالإجابة عن أسئلة: مـاذا ؟ و لماذا؟ ومن؟، ولكنه لم ينشغل بأسئلة أخرى مثل كيف؟ ومـتى؟ وأين ؟ فهذه الأسئلة عادة ما يطلـب مـن الآخريـن الانشـغال بهـا، وهذه العقلية المتعالية المستسهلة التي تهرب دائمـا إلـى الأمـام،

وتلقي العبء واللوم على الآخرين، لم تسهم في فهم الواقع أو تحليله أو تفسيره، لذلك نجد عادة ما تكون عناوين الكتب: لماذا تأخر المسلمون؟، ولماذا ينتشر الجهل أو الفقر أو الانحراف؟، ولكن نادرا ما نجد كتابا يتناول: كيف نخرج من حالة التخلف؟ أو كيف نعالج قضية الجهل أو العنف أو الانحراف أو غيرها؟.

6. تأزيم الواقع من خلال إسقاط التاريخ عليه، أو محاولة تصميمه على مقاسات تاريخية، وذلك لأن التاريخ يمثل ضغطا عنيفا على عقل الباحث، سواء تعلق ذلك الباحث بالتاريخ تعلقا رومانطيقيا أو إنخلع عنه وحاول إحداث قطيعة معرفية معه، ففي كلتا الحالتين يتم تأزيم الواقع المعاصر، لأن الباحث إما أن يلجأ إلى مقارنة الواقع بالتاريخ، ويسعى لأن يرى في الواقع صورة تاريخية جميلة، ومن ثمة يصبح بحثه يظهر عادة في صورة مقارنات أو مقاربات مع التاريخ، أو أن يرى في الواقع إمتدادت لتاريخ مرفوض لديه، ومن ثمة تمتد كراهيتة للتاريخ ورفضه له إلى فهمه للواقع وتعامله معه، فيبالغ في تشخيص أزماته أو تحليلها، وفي كلتا الحالتين يكون التناول البحثي للواقع تناولا متأزما ومؤزما في نفس الوقت يسهم في تعقيد الظواهر موضع البحث أكثر من إسهامه في تحليلها وفهمها وتقديم الحلول المناسبة لها.

7. تعليق الأزمات على الأخر، وتجاهل القابليات التي توجد في واقع الأمة المعاصر، وذلك بالبحث دائما عن طرف خارجي يتم تحميله المسؤولية عن كل أزماتنا، مع تجاهل شبه تام للقابليات الموجودة في الواقع المعاصر للأمة، والتي أدت إلى ظهور الأزمات أو المشكلات أو أدت إلى أن أصبحت الأمة ضعيفة أمام التأثير الخارجي، إذا وجد ذلك التأثير، وهنا ينبغي التذكير بتلك المقولة التي أطلقها "مالك بن نبي"[1]. حول الاستعمار و"القابلية للاستعمار" حيث خلص إلى أن الاستعمار ما كان سيكون إلا إذا وجدت قابليات لدى الأمة الإسلامية لان تستعمر وتستضعف وتنهب ثرواتها و يتم التحكم في مصيرها.

تلك هي أهم الملامح العامة للمنهجية السائدة في التعاطي مع الواقع الإسلامي المعاصر وفي السياق التالي سوف نسعى لتجاوزها بقدر المستطاع، وسنحاول تقديم رؤية مختلفة في تناول

[1] - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق 1981.

هذا الواقع، ستتضح معالمها من خلال متابعة المنهج الذي سوف نتبعه في دراسة وتحليل هذا الواقع.

ثانيا: الأبعاد المعرفية للواقع الإسلامي المعاصر:

هناك مجموعة من الأسس والمسلمات المعرفية التي يتأسس عليها الواقع الإسلامي المعاصر، هذه الأسس والمسلمات تتسرب في كل أبعاد هذا الواقع، وتنساب في مختلف ظواهره وأفكاره ومؤسساته وحركاته، بل لن يكون من المبالغة القول إن هذه الأسس هي بمثابة الدم الذي يسري في مختلف شرايين هذا الواقع وأوردته، وبه تتحد خصائصه وماهيته، ومن خلاله يستمد وجوده واستمراره، وهذه المسلمات أو المحددات هي:

1. افتقاد الاتساق المعرفي أو فقدان الوحدة المعرفية، والدخول في حالة من الاختلاط والتداخل بين منظومات معرفية مختلفة، فمن بداية احتكاك العالم الإسلامي مع الغرب في القرنين الماضيين، بدأت حالة من التداخل والاختلاط المعرفي غير المنسجم وغير المتناغم تسود العالم الإسلامي، بحيث أصبحت المسلمات والقيم والمعايير والمفاهييم والمناهج والأفكار الكبرى، تسودها حالات معقدة من التداخل والاختلاط والتشوه، فمعظم المسلمات والقيم والمعايير أصبحت في ذاتها تكوينات هجينة، فيها عناصر إسلامية وأخرى غربية وثالثة مولدة من الاثنين، وهذه الحالة لم تتم بصورة واعية أو منهجية أو منظمة، بل إنها سادتها العشوائية والانتقائية والصدفة، بحيث كانت في النهاية عبارة عن تكوينات متناقضة داخليا يعدم بعضها بعضا، ويفقد بعضها فعالية البعض الآخر، أي أنها في ذاتها كانت تحمل عناصر متناقضة، أو تحمل بذور فنائها، والمدقق في المسلّمات والقيم والمعايير التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي المعاصر، يجد فيها هذا الكم الضخم من التناقض الداخلي، نظرا لفقدان الوحدة المعرفية أي وحدة النسق المعرفي أو وحدة الناظم المعرفي الذي يعطي البنية الفكرية والثقافية والقيمية لأية جماعة بشرية تناغمها واتساقها، فتحليل أية قضية أو مسألة فكرية أو ثقافية أو تنظيمية في الواقع الإسلامي المعاصر، عبارة عن خليط من

أجناس معرفية مختلفة، بل أحيانا متناقضة، فالنسق المعرفي الإسلامي بتنويعاته المختلفة، وكذلك الأنساق المعرفية الأوربية، سواء اللبيرالية أو الاشتراكية والأفكار الآسيوية جميعها ساهمت في تشكيل الأسس المعرفية للواقع الإسلامي المعاصر.

2. فقدان نقطة الثبات المرجعية لصالح مرجعيات متعددة مختلطة ومتناقصة، حيث نستطيع أن نخلص من تحليل الواقع الإسلامي المعاصر إلى أن هذا الواقع لا يرتكز إلى نقطة ارتكاز مرجعية في معظم قضاياه، وإشكاليته، فعلى الرغم من أن نقطة الارتكاز المرجعية لأي مجتمع ينتسب للإسلام يجب أن تكون مرحلة الوحي في عهد النبي (صلعهم)، فإن المجتمعات الإسلامية على اختلافها قد اتخذت مواقع مختلفة كمرجعية وجودية لها، سواء على المستوى الفكري المعرفي، أو على المستوى السياسي التاريخي، فعلى الجانب المعرفي هناك من يتخذ عالما معينا أو حركة إصلاحية معينة أو مدرسة فكرية معينة أو مذهبا إعتقاديا معينا مرجعية له، وفي خضم كل ذلك ضاعت نقطة الارتكاز المرجعية المجمعة للأمة والموحدة لها، أما على المستوى التاريخي السياسي فنجد أن بعض المجتمعات الإسلامية قد اتخذت حركة سياسية معينة أو مصلحا معينا، أو دولة معينة مرجعية تاريخية لها، وأحيانا تجاوز بعضهم الإسلام ورجع إلى ما قبل الإسلام، فظهرت الفرعونية والفنيقية والبربرية والبابلية والتدمرية ...إلخ، ومن هنا اختلفت المرجعيات وتعددت، وأصبح معها من الصعب الوصول إلى إجماع حول أي من القضايا الكبرى للأمة كالهوية، والنسق القياسي للحكم، والمرجعية الفقهية أو الإعتقادية ...إلخ.

3. افتقاد الوجهة أو التعدد في تحديد "القبلة" الحضارية للأمة، فعلى الرغم من أن لفظ الأمة مشتق من "الأم" أي الوجهة والاتجاه، فإن الأمة الإسلامية المعاصرة نظرا لعدم وضوح نسقها المعرفي وتعدد مرجعياتها، فقدت "القبلة" المجمعة لها حضاريا، على الرغم من الحفاظ على قبلة

واحدة في الصلاة فالمتأمل في وجهات المجتمعات الإسلامية وقبلاتها الحضارية، يلحظ تعددا وتشتتا يصعب الجمع بينه، فهناك من اتخذ الحداثة وجهة له، سواء الاشتراكية أو اللبيرالية، وهناك من اتخذ التاريخ أو الماضي القريب أو البعيد وجهة له واتجاها، وهناك من وقف مذهولا لا يعرف في أي طريق يسير، وإلى أي اتجاه ينطلق، وبافتقاد الوجهة يتشتت الجهد ويتوزع ويتصارع ويدمر بعضه بعضا في كثير من الأحيان، وافتقاد الوجهة هذا، لا يقتصر على المجتمعات والدول والحركات السياسية، بل إنه ينطبق كذلك على الأفراد ولو داخل الأسرة الواحدة.

4. النسبية المؤدية إلى افتقاد المعيار، حيث تتجلى هذه القيمة في معظم إن لم يكن كل المجتمعات الإسلامية في مختلف القضايا المعاشة، سواء السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى الأخلاقية، بل إن معظم الأزمات التي مرت بها الأمة الإسلامية في عصورها الأخيرة جاءت نتيجة لإنتشار قيمة النسبية وتحكمها في العقل الإسلامي المعاصر، والمتأمل في الصراعات والحروب بين الدول والمجتمعات الإسلامية، أو بين الحركات الإسلامية وبعض الدول، يجد أن كلا الطرفين يضحي بالأخر، وطبقا لأحكام الشريعة الإسلامية، كذلك كانت التوجهات السياسية والاقتصادية لبعض الدول العربية، سواء الاشتراكية أو اللبيرالية، تتم على أسس إسلامية، فكانت هناك رأسمالية الإسلام كما كانت هناك اشتراكية الإسلام.

ونظرا لأن الإسلام هو دين الوسطية فإنه يجمع في وسطيته الطرفين أو النقيضين، فوسطية الإسلام ليست وسطا بين متخالفين، بل هي جمع لهما معا، وإزالة التهافت بينهما، فكما أنه يحمل قيما اشتراكية، فهو كذلك يحمل قيما لبيرالية فردية، ولكنه لا يندرج في أيهما، ومن هنا كان من السهل سحب الوسط إلى أي من الطرفين وقد تم تطبيق هذا النموذج في معظم إن لم يكن كل القضايا التي واجهت المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بل إن الأمر لا يقف عند حدود الدول والمجتمعات، فحتى علاقات الأفراد

تحكمها قيمة النسبية التي تجعل المصلحة معيارا حاكما، يتم الاستظهار بالدين لتأييدها أو تأكيدها على حساب الطرف الأخر.

5. معيارية الزمن ومن ثمة غلبة قيمة التجاوز، فتحت تأثير حضارة العصر، فأصبح الزمن ليس عنصرا محايدا بل عنصرا معيارا، ولم يعد العصر يحدد بقيمه وأفكاره ومدى اقترابه أو ابتعاده من النسق الإسلامي، بل أصبح الزمن في حد ذاته قيمة ، حيث ظهر من يرى أن هناك محددات ومعايير يعرفها الزمن، ومن ثمة ظهر مفهوم المعاصرة أو الحداثة، وأصبحت المجتمعات الإسلامية بل والأفراد يسعون لان يتكيفوا مع قيم ومعايير العصر، بل يتم إعادة تشكيل الإسلام لمواكبة قيم العصر ومعطياته ومعاييره، وعلى النقيض من ذلك فقد ظهر من بين المسلمين وفي المجتمعات الإسلامية من يعطي قيمة للماضي، فكلما ابتعدنا في الزمن عن عصر معين كلما زادت قيمة ذلك العصر، وأصبح معيارا ونموذجا مثاليا ينبغي الرجوع إليه، وإعادة تحقيقه في الواقع المعاصر، وبين هذين الطرفين تضيع الحقيقة ويفقد الزمن حياده، وكونه مجالا يشكله الإنسان ويتفاعل معه، وعلى الرغم من أهمية تغير المجتمعات وتجددها مع مرور الزمن، وعلى الرغم من ضرورة تغيير الأحكام كلما تغيرت الأزمان، إلا أن الواقع الإسلامي لا يأخذ فكرة الزمن بهذا المعنى، وإنما يأخذها بصورة تضفي على الزمن قداسة سواء الزمن الحاضر تحت مسمى المعاصرة أو الزمن الماضي تحت مسمى الأصالة.

وتأسيسا على هذه الأبعاد المعرفية التي تشكل الواقع الإسلامي المعاصر، يمكن مناقشة باقي الأبعاد سواء السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية.

ثالثا: الأبعاد السياسية والاقتصادية للواقع الإسلامي المعاصر.

إذا نظرنا للواقع الإسلامي المعاصر من زاوية البنية السياسية والاقتصادية لمجتمعاته، نجد أن هذا الواقع قد أعيد تشكيله مرات عديدة في القرنين الأخيرين، بل إنه يعتبر حالة

مثالية لتجريب واختبار مختلف النظم والفلسفات الغربية المعاصرة، فلم تظهر نظرية أو إيديولوجية سياسية أو اقتصادية إلا وتم اختبارها في الواقع الإسلامي المعاصر، بل وتحاربت فصائله الفكرية والثقافة حولها من حيث جدواها وفعاليتها ومدى مشروعيتها ... إلخ، لذلك تمت إعادة صياغة هذا الواقع مرات عديدة، ومن ثمة لن نتناول في هذا السياق المستويات التفصيلية، بل سيقتصر تناولنا على الأطر والأبعاد العامة التي سنوجزها في التالي:

1. تراجع الرابطة الإيمانية لتحل محلها روابط قومية وعرقية ولغوية وإنسانية عامة[1]، بما يؤدي إلى تفكيك مفهوم الهوية وإعادة تركيبه على أسس جديدة، فمنذ بداية الربع الثاني من القرن العشرين بدأت الرابطة الإيمانية، حتى وإن كانت شكلية رمزية، تتراجع لتفسح الطريق لمفهوم القومية والوطنية والعرفية والطائفية والمذهبية، ومن ثم أصبح العالم الإسلامي مجموعة من الدول تبلغ سبعة وخمسون ممثلة في منظمة المؤتمر الإسلامي، كل دولة منها ذات سيادة، لها قوانينها ونظمها ونشيدها وعلمها، مما يعني أن الولاء لا بد أن يتوجه إليها حتى وإن كان ولاء يتم تصويره في صورة دوائر متداخلة من الوطنية إلى القومية إلى الإسلامية، إلا أن الواقع المعاش أثبت أن معظم حروب النصف الثاني من القرن العشرين دارت بين دول إسلامية أو كانت دولة إسلامية طرفا فيها، بينما كان هناك دول إسلامية أخرى تتعاون مع الطرف الآخر، مما يعني أن هناك روابط أخرى قد تصاعدت لتحل محل الرابطة الإيمانية التي كان يجب أن توحد الأمة الإسلامية، وأن تجعل منها أمة واحدة كالجسد الواحد.
2. غلبة المصلحة الفردية على المصالح المجتمعية حيث عادة ما ينحاز الفرد لذاتيته ومصالحه قصيرة المدى على حساب المصالح المجتمعية، لذلك تبرز حالات الفساد كالسلبية واللامبالاة وتضاؤل المفاهيم التطوعية والعمل العام بصورة كبيرة، كل ذلك ما هو إلا دليل على انتصار مفاهيم المصلحة

[1] - علي جمعة محمد، محاضرة ألقاها في المجمع الثقافي،أبو ضبي، مارس 2001.

الخاصة على المصلحة العامة، بل إنه حتى في مفاهيم التدين يتم تضخيم الفروض العينية على حساب فروض الكفاية التي اعتبرها الفقهاء ذات أولوية حيث يقول السيوطي: "إن للقائم بفرض الكفاية مزية على القائم بفرض العين لأن من يقوم بفرض الكفاية يسقط الإثم عن الأمة أما من يقوم بفرض العين فإنه يسقط الإثم عن نفسه فقط[1].

3. انقلاب العلاقة بين الحق و القوة على مستوى النظام الدولي المعاصر، فبدلا من أن يكون الحق متحكما في القوة، أو هو القوة ذاتها، أصبحت القوة هي الحق يقول "ميشال فوكو": " الحقيقة حقيقة الأقوى" وهذه الحالة تعاكس تماما الحالة التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع الإنساني، حيث يكون الحق هو الضابط الذي يلجم القوة إذا تجاوزت حدودها وهذه الوضعية التي تحكم النظام الدولي المعاصر، الذي يوجد فيه العالم الإسلامي كطرف ضعيف، جعلت المسلمين موضوعا لممارسة القوة عليهم، ومن ثم ضاعت حقوقهم أو معظمها، فما دخلوا في صراع مع أي طرف غير مسلم إلا وكان ضياع الحقوق من نصيبهم، نظرا لوجود ذلك النظام الدولي الذي ينحاز للقوة و يعليها على الحق، بل ويجعلها هي المحدد لماهية الحق، بحيث يكون حقا إذا وجدت القوة التي تسانده، ولا يكون كذلك إذا فقد القوة، ولكن كون هذه الحالة مفروضة من قبل النظام الدولي على الأمة الإسلامية،فقد تسربت إلى داخل هذه الأمة، وأصبحت معظم دولها و نظمها السياسية و تنظيماتها الحركية تعمل طبقا لهذا القانون فأصبحت القوة هي معيار الحق و ليس العكس، حتى في العلاقات بين الكثير من الأفراد، فالمدقق في العديد من النظم السياسية الإسلامية يلحظ بما لا يدع مجالا للشك، أن الحق تشكله وتحدده القوة وليس العكس، كذلك في علاقة الأغنياء بالفقراء أو الأقوياء بالضعفاء، يجد نفس المعادلة قائمة و يتم تطبيقها.

[1] - جلال الدين السيوطي، الأشياء و النظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، القاهرة.

4. تحول مصادر القوة إلى عوامل ضعف، ودخول الأمة الإسلامية في مرحلة من الاستضعاف لم يسبق لها مثيل في تاريخها، فنظرا لانعدام الفعالية الحضارية، وتأخر الأمة الإسلامية عن امتلاك وسائل القوة المعاصرة بل وعدم قدرتها على إنتاج ما نحتاجه من وسائل وأدوات العيش، واعتمادها الكامل على الخارج في المأكل والملبس ومختلف الوسائل الحياتية، نظرا لكل ذلك، دخلت الأمة الإسلامية في حالة من الضعف، تضافرت عوامل داخلية وخارجية عديدة للوصول بها إلى هذه الحالة إلا أن حالة الضعف هذه مثلت بداية لمتوالية من الضعف والاستضعاف من قبل الآخرين الطامعين في إمكانيات وموارد الأمة الإسلامية، فكون الواقع الإسلامي واقعا ضعيفا معتمدا على الخارج، تابعا للقوى الكبرى سياسيا واقتصاديا بل وثقافيا أيضا، وكونه كذلك يتحكم في معظم المصالح الإستراتيجية للدول المتقدمة والقوية سواء الموقع المتميز، أو التحكم في الممرات الدولية الأساسية، أو التحكم في إنتاج أهم السلع الاقتصادية قاطبة، والتحكم في إحتياطاتها، كل ذلك أدى إلى ظهور معادلة معقدة، يكون فيها الضعيف متحكما في القوى من حيث مصادر القوة، ولكنه أي ضعيف غير قادر على استخدام هذه المصادر وتحويلها إلى عناصر قوة يستطيع بها أن يفرض حقه في الوجود، ويكون له دوره الذي يجب احترامه، فهذه الحالة تجعل من مصادر قوة الضعيف غير القادر على استخدامها مصادر ضعف بل ودواعي لتكالب القوى الكبرى عليه، ورغبتها الجامحة في التحكم فيه، وإفقاده هذه المصادر أو إفقاده القدرة على التحكم فيها، وقد بدأت هذه الحالة منذ ظهور مفهوم "المسألة الشرقية" في القرن التاسع عشر، ثم مفهوم "رجل أوروبا المريض" الذي أطلق على الدولة العثمانية، ثم مع قناة السويس" وأخيرا مع النفط في مختلف بقاع العالم الإسلامي، ولعل حالة وسط أسيا خير مثال على ذلك، ومن هنا فقد تحولت مصادر قوة العالم الإسلامي إلى عوامل ضعف، لأنه امتلك مصادر القوة ولكنه لم يمتلك إمكانيات

استخدامها، أو إدارة القوة القادرة على حسن استخدامها، وتوظيفها في مجالها الصحيح، ولعل عمليات تجسيد أرصدة الدول الإسلامية في الغرب خير مثال على تحويل مصادر القوة إلى مصادر ضعف بحيث يكون الدائن هو الطرف الأضعف الذي يتم التحكم في ثرواته من قبل المدين، بل ويتم تجريده وحرمانه منها.

5. التحول الجوهري في أسس التعاملات الاقتصادية، فبعد أن تم التخلي عن قاعدة الذهب في التعاملات المالية أصبحت الثروات خصوصا في العالم الإسلامي، تخضع لإيرادات دولية خارج إطار الأمة الإسلامية، بحيث قد تتراجع قيمة عملة معينة مئات أو عشرات الأضعاف مثل حالة العراق والسودان، أو تتعرض لذبذبات متتالية تضعف الاقتصاديات الوطنية مثل حالة مصر وماليزيا وإندونيسيا، كل ذلك جعل اقتصاديات العالم الإسلامي التي هي في حقيقتها تابعة لاقتصاديات الدول الكبرى غير قادرة على أن تشق لها طريقا مستقلا، يخالف ما هو موجود على مستوى النظام الاقتصادي الدولي أو يختلف عنه حيث يكون من المستحيل على الاقتصاد التابع أن يتحرر من الاقتصاد المتبوع، بدون التعرض إلى اختلالات قد تؤدي إلى تدميره، هذا بالإضافة إلى ظهور أنماط من التعامل الاقتصادي كالائتمان واقتصاديات الانترنت وغيرها، ليس للعالم الإسلامي فيها سابق تجربة، ولا يوجد في منظوماته الفقهية من الحلول ما ينظم هذه الأنماط الاقتصادية الجديدة، كل ذلك أحدث العديد من الإرتباكات في الدول الإسلامية أو في معظمها، ساهمت هذه الإرتباكات في إضعاف اقتصادياتها، ومن ناحية أخرى فإن الواقع الاقتصادي في العالم الإسلامي هو في معظمه واقع متخلف، غير قادر على التعاطي مع المعطيات المستجدة في العالم. خصوصا ما سيترتب على تطبيق اتفاقيات "الجات" ولعل ذلك يعود في أساسه إلى فقدان الفعالية والابتكار وروح المغامرة، تلك الحالة التي سيطرت على العالم الإسلامي لقرون طويلة، والتي أدت إلى أن وصل إلى الحالة التي يوجد عليها الآن، مما يعني أن إصلاحه

لن يكون يسيرا أو سريعا، بل يحتاج إلى عملية متواصلة طويلة الأمد عقلانية التخطيط، شديدة الواقعية.

6. هيمنة حضارة السوق على العالم الحديث، حيث أصبح كل شيء قابلا لأن يباع ويشترى، وحيث أصبحت المادة أو الثروة هي غاية الغايات في كل شيء، وهذه الحالة ألقت بظلالها على الواقع الإسلامي بحيث صار جزءا منها تسري فيه نفس قيمها ومعاييرها.
7. تحول الأمة الإسلامية من قوة دولية عظمى أو كبرى إلى طرف ضعيف، يكون موضوعا للفعل وليس فاعلا، فبعد أن كانت الأمة الإسلامي هي الطرف الدولي الأقوى، أو من الأطراف الدولية القوية، التي يحسب لها حساب لما يزيد عن ألف ومائتي سنة، أصبح العالم الإسلامي في القرنين الأخيرين، موضوعا لممارسة نفوذ القوى الكبرى غير الإسلامية، بل أصبح مفعولا به بصورة دائمة، والطرف الدولي الأضعف في العالم قاطبة، بحيث تفرض عليه إرادات جماعات صغيرة مثل الصرب في البوسنة والهرسك، والقبائل البدائية في تيمور الشرقية، أو جنوب السودان أو اليهود في فلسطين ولا يستطيع هو أو يدافع عن نفسه، سواء في قلبه أو أطرافه، تلك الحالة الواقعية التي نعيشها الآن تستلزم رؤية الواقع كما هو دون الغوص في أحلام القوة التاريخية التي لم يعد لها وجود.

رابعا: الأبعاد الاجتماعية و الثقافية للواقع الإسلامي المعاصر:

قد يكون مجافيا للحقيقة الادعاء بأن هذه المفردات ستقدم تحديدا دقيقا للواقع الإسلامي المعاصر، في أبعاده الاجتماعية والثقافية، وذلك لشدة تعقد هذه الواقع من جانب، وتنوع الثقافات والمجتمعات الإسلامية من جانب آخر، حيث لم ينشئ الإسلام مجتمعا نمطيا واحدا ولا ثقافة نمطية واحدة بل تفاعل عبر تجربته التاريخية الطويلة مع مجتمعات متعددة، وحضارات مختلفة، وثقافات متنوعة فأنشأ من كل ذلك العديد من الثقافات الإسلامية، كما أسس لظهور مجتمعات إسلامية متنوعة تنوع تعدد، داخل إطار الأمة الواحدة، ولذلك فإن ما سوف نتناوله في

السياق التالي ما هو إلا مجموعة من الأبعاد العامة لهذا الواقع الإسلامي.

1. تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية التي مثلت عنصر القوة الأساسي في تاريخ الأمة الإسلامية، وكانت العاصم الذي وقى هذه الأمة من التفكك وحفظها من الذوبان أو التحلل والضياع، والمقصود بشبكة العلاقات الاجتماعية في هذا السياق تلك الروابط والتفاعلات وعلاقات الاعتماد المتبادل، والتكافل بين مكونات المجتمع الإسلامي سواء أفرادا أو جماعات في مختلف مناحي الحياة[1]، فهذه الشبكة تشبه إلى حد كبير الأوردة والشرايين التي تجعل من الجسم البشري كيانا واحدا، لا تكون له حياة إذا انقطعت علاقاتها، والمدقق في الواقع الإسلامي، ومدى الخلافات التمزوقات بين شعوبه وجماعاته وأفراده يدرك بوضوح أن هذه الشبكة آيلة إلى التفكك، فالشعوب الإسلامية تتنافر كلما تقارب أفرادها واكتشف كل واحد منهم الأخر، وتتصارع كلما اشتركت في مصالح واحدة، والأفراد كذلك، حتى داخل الأسرة الواحدة تتقطع علاقاتهم، حتى لأضعف الأسباب، نتيجة لطغيان قيمة المصالح على العلاقات الأسرية، وتقدم أهمية المنافع على الروابط الاجتماعية، وعلو شأن ما في الجيب على ما في القلب، وهكذا بدأ الجسد الواحد الذي إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى،* يفقد وحدته، ولعل مطالعة مقدار تعاون المسلمين مع غير المسلمين ضد مسلمين آخرين، وزيادة عدد الحالات التي يحدث فيها هذا التعاون لدليل واضح البيان على بداية حدوث حالة التفكك في شبكة العلاقات الاجتماعية في العالم الإسلامي.
2. انحسار المؤسسات الاجتماعية الطبيعية لحساب المؤسسات الاجتماعية المصطنعة، فالواقع الإسلامي المعاصر، يشهد تراجعا في أهمية المؤسسات الاجتماعية ذات النشأة الطبيعية، مثل الأسرة والعائلة الممتدة، والجوار، وصحبة المسجد، والحرفة والطائفة المهنية، وذلك لحساب

[1] حول مفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية ، أنظر: مالك بن نبي، ميلاد مجتمع ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق 1985.

* جزء من حديث نبوي شريف.

مؤسسات اجتماعية مصطنعة مؤقتة، يتحدد الانتماء إليها بناءا على مصالح وحسابات ظرفية أو تنظمها علاقات نفعية، مثل النادي الاجتماعي والجماعة السياسية، والمساهمين في شركات معينة، والمشجعين لنادي معين...إلخ، وعلى الرغم من أن هذا النمط من العلاقات لا بد أن يوجد في المجتمع وهو ليس سلبيا في وجوده، وإنما السلبية في كونه يحل محل نمط من العلاقات الطبيعية التي تمتلك درجة أعلى من المناعة أمام عوائد الزمان وتقلبات الأحوال، ومن ثمة تكون المؤسسات الاجتماعية الطبيعية هي القاعدة التي تضمن وجود المحضن الاجتماعي للإنسان، في حال تقلب وتغير وضعه في المؤسسات الاجتماعية المصطنعة، وحالة الانحسار هذه آخذة في الانتشار في مختلف المجتمعات الإسلامية، بل إن بعض تلك المؤسسات الطبيعية آخذ في الزوال بالكلية أمام زحف المؤسسات المصطنعة، خصوصا عند الأجيال الأحدث من المسلمين.

3. سيطرة القيم الدنيوية، أو بروز نمط من العلمانية الواقعية في العالم الإسلامي المعاصر، حيث انقلبت المقاصد العليا للشريعة لدى المجتمعات المسلمة المعاصرة، فأصبح حفظ المال يسبق حفظ النسل والعقل والنفس والدين، وأصبح ما يتعلق بذات الإنسان ومصالحه يتقدم على ما عداه، من قيم ومصالح وأصبحت هموم الإنسان متمحورة بالكلية حول التمتع إلى أقصى حد ممكن بالحياة الدنيا، سواء بطرق مشروعة أو مشكوك في شرعيتها على الأقل، إن لم تكن محرمة، وأصبح التنافس في جمع حطام الدنيا لا يحده حد، ولا يوقف منه أي رادع، وفي مقابل ذلك هناك نمط من التدين الشعائري الذي يبالغ في المحافظة على الشعائر دون أن يتغير أي شيء في ذات الإنسان، أو تصوره للواقع ولدوره فيه وعلاقاته بالآخرين، ولما ينبغي أن يحصل عليه من اللذة في هذه الحياة الدنيا، وهذه الحالة من الانفصام بين المحافظة على شعائر الدين من الإنغماس في الدنيا والذوبان في ملذاتها، ما هي إلا حالة من العلمانية أو الدنيوية التي تفصل ما بين ما هو زمني أو دنيوي.

4. فقدان المناعة الثقافية، حيث أصبح العالم الإسلامي يتميز بحالة من الضعف والرخاوة في مواجهة الوافد إليه من ثقافات وقيم من مجتمعات أخرى، بل إن المسلمين أصبحوا أكثر شعوب الأرض تقليدا وإتباعا لما تنتجه الثقافة الغالبة في هذا الزمان، من قيم وسلوكيات و فنون وآداب وأنماط حياة، فإذا ما قارنا المسلمين بالصينيين أو الهنود أو غيرهم نجد أن المسلمين يسارعون في تبني الثقافات الأخرى بصورة أكثر، دون أدنى شعور بالتناقض بين تلك الثقافات الوافدة وبين الثقافة الإسلامية، وبذلك أصبح جسد الأمة الثقافي فاقدا للمناعة، غير قادر على الفرز والإختيار، ناهيك عن الرفض والطرد إذا لزم الأمر.
5. ظهور نمط ثقافي هجين تختلط فيه مكونات ثقافية إسلامية وأخرى غير إسلامية أو مناقضة للإسلام وقيمة، وهذا النمط الهجين أصبح يميز الواقع الإسلامي المعاصر، وبصبغه بصبغة واحدة، فلا تكاد تجد موضوعا من موضوعات الحياة إلا وتتداخل فيه الأنماط الثقافية تداخل الاختلاط والتناقض لا تداخل المزج والتركيب.
6. ظهور أنماط متعددة الأشكال من الفعاليات الزائفة، حيث أصبحت المجتمعات الإسلامية تنفق من طاقاتها وقدراتها سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات أو المجتمعات، القدر الأكبر في فعاليات مجتمعية زائفة أو بعبارة أخرى في حالة من توهم الفعالية، ذلك من مثل المبالغة في الشكل على حساب الجوهر والمبالغة في الدعاية حول الشيء أكثر من بنائه وتكوينه، والمبالغة في الاهتمام بالرموز أكثر من الإنجازات، والرغبة الجامحة في إظهار التميز والجدارة لانتزاع شكر لم يفعل صاحبه ما يجعله مستحقا له "يحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا" (سورة آل عمران: 187).
7. تراجع القيم الاجتماعية الإيجابية لحساب القيم الاجتماعية السلبية، حيث إنه إذا قمنا بدراسة لمنظومة القيم السائدة في الواقع الإسلامي المعاصر سنجد أن القيم السلبية أصبحت أكثر انتشارا من القيم الإيجابية، فالبخل أكثر ظهور من الكرم، والكذب يفوق الصدق، والخيانة تجاوزت الأمانة،

والغرور فاق التواضع، وانعدام الحياء طغى على الحياء ... إلخ، وهذه الحالة أوجدت منظومة أخلاقية جديدة، تؤدي إلى إحداث تغيرات هيكلية في الواقع الإسلامي المعاصر، فأقل الكاذبين كذبا أصبح يسمى صادقا، وأقل الجهلاء جهلا صار يطلق عليه عالما وهكذا.

تلك هي أهم الأبعاد المعرفية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للواقع الإسلامي المعاصر، التي إذا ما تم إدراكها الإدراك الصحيح فإنها من المؤكد ستؤدي إلى إحداث تغيرات جوهرية في منهجية التعامل مع هذا الواقع، سواء أكان تعاملا فقهيا أو تعاملا إصلاحيا تجديديا، ولكن قبل الوصول إلى تحديد ذلك التأثير، لا بد من مناقشة علاقة هذا الواقع المعاصر مع الواقع التاريخي من خلال الوقوف على تراث الاختلاف، وذلك حتى نستطيع أن نحدد هل يحتاج الواقع المعاصر إلى أفكار وأحكام تختلف بالواقع التاريخي أم لا؟

خامسا: الاتصال والانفصال بين الواقع المعاصر والتجارب التاريخية:

مما لا شك فيه أن واقعنا المعاصر هو امتداد للواقع الإسلامي التاريخي، ولذلك فإن الاتصال بينهما لا يحتاج إلى دليل أو إثبات فهو بارز وظاهر في كل أبعاد الحياة لاسيما على الصعيد السياسي والاجتماعي.

سادسا: تراث الاختلاف : 1. الاختلاف في القرآن الكريم

إذا كان النص في حد ذاته مصدرا للاختلاف والتفاوت، فإن الكتاب نفسه قد تطرق إلى الاختلاف وقال فيه وبه أيضا، فلقد تحدثت الآيات في أكثر من موضع عن الاختلاف بوصفه مسألة ومشكلة، وأشارت أيضا في أكثر من موضع في النص إلى دلالة الاختلاف في الأشياء والكائنات، اختلاف السماوات والأرض والليل والنهار والموت والحياة والذكر والأنثى واختلاف الألسنة والألوان واختلاف الشعوب والقبائل واختلاف الآراء والأقوال والأمم والملل كما تحدثت عن تفاوت الناس في درجاتهم وتفاضلهم بعضهم بالنسبة إلى بعض .

حيث يقرر القرآن هذا الاختلاف غير الخاضع لمشيئة وإرادة الإنسان كما في قوله تعالى:" ولو شاء ربك لجعل الناس أمة

واحدة، لا يزاولون مختلفين" (فاطر: 28) فالآية تقرر أن مشيئة الله تعالى اقتضت أن يخلق الناس جميعا مختلفين .

ولتعميق هذا الفهم يذكر القرآن في موضع آخر:" لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" (المائدة: 48)، وهذه الآية تؤكد أن الله وحده الذي صيّر هذا الاختلاف وجعله من ثوابت النظام الكوني، وبالتدقيق في كلمة الابتلاء في الآية، حيث الابتلاء عادة ما تكون نتيجته مختلفة، ثم أن هذا الاختلاف ليس هو من ثوابت خلق الإنسان فحسب إنما هو من ثوابت نظام الخلق وقانون تعيش في دائرته جميع المخلوقات في هذا الكون المتسع كما في قوله تعالى:" ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء" (فاطر: 28) ومن خلال النظر في الآية تظهر الملازمة بين الاختلاف وهذا الخلق فهو داخل في كل شيء خلقه الله تعالى .

والإنسان كمخلوق في دائرة هذا النظام أيضا، فقد خلق الله البشر مختلفين في الأشكال والأحجام والألوان والألسن:" ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم" (الروم:22) وخلقهم مختلفين في الوسع والجهد والتحمل، ولذا قرر القرآن أن الله تعالى لا يكلف نفسا إلا بمقدار طاقتها ووسعها:" لا يكلف الله نفسا إلا وسعها "(البقرة: 286) وخلقهم مختلفين في عقائدهم وقربهم وبعدهم من الله تعالى:" وهو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن" (التغابن:02) وخلقهم يختلفون في التسخير فبعضهم يسخر الآخر لخدمة أغراضه ومصالحه كما في قوله :"ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا" (الزخرف:32) وخلقهم مختلفون ويتمايزون في القدرة على تعقل الأمثال والحوادث:" وتلك الأمثال تضربها الناس وما يعقلها إلا العالمون" (العنكبوت: 43).

من جهة أخرى تمدنا الآية الكريمة 213 من سورة البقرة بعلامات كثيرة عن الاختلاف في الحق المطلق بقوله تعالى:" كان

الناس أمة واحدة فبعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم".

أولى تلك العلامات أن سابق عهد الناس كان بالوحدة وليس بالفرقة، بالوفاق وليس بالشقاق ولكن وحدتهم أصبحت فرقة، ووفاقهم انقلب شقاقا حينما بعث الله النبيئين مبشرين ومنذرين فهل الوحدة هي الوضع الطبيعي للناس، ومن ثمة إن الاختلاف والفرقة هما الوضع الشاذ إذا اعتبرنا أن تاريخ الحق يبدأ بنزول الأنبياء، وما سبق تاريخهم يعد خروجا عن الحق ومن ثمة يعتبر وضعا شاذا وإن كانت فيه الناس أمة واحدة ؟.

ثاني تلك العلامات أن واقعة الاختلاف ارتبطت بنزول الكتاب المتضمن للحق، وجعله حكما فيما اختلف فيه الناس، فهل يحسم الكتاب الاختلاف أم يبلور مرحلة أخرى منه ليس لها من سمة إلا أنها داخل الحق وليس خارجه، داخل المشروعية وليس بعيدا عنها ؟.

ثالث تلك العلامات أن الاختلاف لم يقع إلا بعد أن جاء الناس "البينات" وكان أولى أن لا يقع لأن البينات موضع ائتلاف لا موضع اختلاف.

رابع تلك العلامات أن الدافع إلى الاختلاف هو البغي بين الناس فلم يكن طلبهم الحق بل الباطل.

خامس تلك العلامات أن موضوع الاختلاف كان في الحق وليس في الباطل، فهل يعني ذلك أن الباطل كان موضوع ائتلاف بينهم ؟.

سادس تلك العلامات أن الله هدى الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، ومعنى هذا أن الاختلاف إرادي والهداية إلى الائتلاف لا إرادية .

سابع تلك العلامات أن الصراط المستقيم يقابل الاختلاف كما توحي بذلك الآية، إذ من اختلف في الحق كمن انحرف عن الصراط، ومن ثمة كان الاختلاف اعوجاجا وما عداه استقامة.

فهل لنا الحق في استخلاص تلك العلامات من الآية الكريمة السابقة ؟ أكيد أن ضرورات السياق الذي نجري فيه التحليل يتيح لنا الحق المذكور، لاسيما ونحن في مجال التفسير وهو المجال الأكثر علامة على الاختلاف والتعدد في فهم النص القرآني، حتى أن الإمام الحافظ ابن كثير الدمشقي، صاحب "تفسير القرآن الكريم" المعروف بطريقته في التفسير بالمأثور المفترض فيه حصول الاتفاق خلافا للتفسير بالرأي المؤدي إلى الاختلاف والتعدد، يروي طرفا من تفسيره لهذه الآية من سورة البقرة، فيتحدث عن ألوان من معانيها وذخائرها ويستحسن قول ابن عباس منها أصح سندا ومعنى في نظره.[1]

ومهما كان الأمر فإن الاختلاف في الحق كما تبينه الآية السابقة، أصبح موضع تداول وترتبت عنه حقائق نسبية، ونشأت عنه أعمال تسير على هديها بعدما نزل الكتاب المتضمن له باعتباره الحق المطلق، فانظر كيف أن الحق واضح بالذات اقتضى الأمر الاختلاف فيه فكيف إذا كان غامض المعالم؟ فعلام يدل ذلك ؟.

صحيح أن الإسلام طرح نفسه كعقيدة توحيدية، وبهذا فهو يختلف عن المذاهب الوثنية، فالله هو واحد أحد صمد، لا شريك له ولا ند ولا ضد، وهو الملك المهيمن القابض، الخالق البارىء الجبار القهار... لذا فإن التعارض الذي مثله إبليس يقتصر على المستوى الخلقي والإنساني ولا يشمل الطبيعة والكون، ولكن ما دلالة تأسيس التوحيد على التعارض بين الله والخلق والروح والمادة والنفس والجسد، والرجل والمرأة، وأخيرا بين الإلهي والشيطاني وبمعنى آخر ما معنى أن يقوم واحد من بين الخلائق فيعطى وحده من دون غيره إمكانية معارضة الله بارىء الخلائق وموجدها ؟ ألا يدخل ذلك عنصر التضاد إلى الوجود الحق ؟ ثم هل يمكن الفصل بين مستويات الوجود وآفاقه ومراتبه ؟ فإذا كانت المعارضة تطال موجد الخلائق وتبدو عصيانا للأمر الإلهي، فلا معنى لهذا سوى أن الثنائية تتسلل إلى الكون وأن الاختلاف يحرك التاريخ، نعم ثمة وحدة، ولكنها وحدة وجود، أي وحدة لا تعقل من دون اختلاف أو تعارض، فالوحدة بهذا المعنى وعلى هذا المستوى هي وحدة

[1] - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، الجزء الأول، دار الفكر، بيروت 1992 ص 310 -311 .

أضـداد والـدليل أن اللـه (الحـق) لا يعقـل مـن دون الخلـق وأن التاريخ لم يفتتح إلا بالمعارضة .

2.الاختلاف في التأويل:

لا شك أن الاختلاف شأن كل الأمم والملل، يخص الاجتماع البشري برمته غير أن الاختلاف في الأمة الإسلامية مصدره خصوصية النص القرآني الإعجازي المختلف عن كل النصوص، فالمتن القرآني كلام لا يسعه معنى ولا تحصره دلالة، يقول: "الزركشي"، إن "علوم القرآن لا تنحصر معانيه لا تستقصى" [1]، ويقول أيضا عن كلام الله لا نهاية لفهم كلامه.

من هنا تباين التفاسير والتأويلات واختلاف الطرق والمذاهب وتعدد الفرق والمقالات، في مقابل ذلك يعرض الإسلام نفسه علينا كدين توحيد وهو الأمر الذي أكد ويؤكد عليه علماؤنا إبتداءا من علماء الكلام وصولا إلى علماء النهضة والإصلاح، من هنا صلاحية الكتاب لكل زمان ومكان .

وصلاحية الكتاب لكل زمان ومكان فرضت عليه الانفتاح على المعنى، القرآن حمال أوجه كما قال علي كرم الله وجهه، وكون النص حمال أوجه معناه أنه ينتج الاختلاف والمغايرة، كما ينتج التشابه والمماثلة، لذا كانت العودة إلى النص ساعة الجدال في أمر من أمور الدين والدنيا لاستنباط الدليل والوقوف على الدلالة، لا تستوجب بالضرورة الاتفاق والائتلاف، إذ بإمكان أي مجتهد بل وأي عصر أن يعثر فيه على دلالته وأن يبني أدلته لكي يدعم موقفه ويشرعن تأويله.

هكذا كانت قراءة النص سبيلا إلى الاختلاف والتعدد، فاختلفت الآراء حوله وتفرقت الأهواء باختلاف القبائل والشعوب وتباين الأحزاب والفئات وتعدد اللغات والثقافات والأعراف .

وقد آل الاختلاف إلى التباعد، لأن الاختلاف مدعاة إلى المجادلة والمنازعة، والمنازعة تحمل على التعصب والتحزب، وتورث العداوة والبغضاء، وكان تعصب كل واحد لفرقته يزداد مع الأيام، وتحزبه لرأيه ومذهبه يقوى بسبب النزاعات، فتفرقت الأهواء وتجذر العداء في النفوس، فاشتعلت الحروب ووقع الاقتتال في الأمة، وكان كل فريق بما لديهم فرحون حيث يعمل جاهدا لدعم موقفه ونصرة رأيه بالحجاج والتنظير والتقعيد والتأصيل.

[1] - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، دار المعرفة ، بيروت، من دون تاريخ، ص 5 -9 .

فما كان استثناءا أصبح قاعدة، فما كان جزئية أملتها الظروف أصبح قضية عامة بل أصلا من أصول الدين وفي ضوء ذلك أخذت تتمايز المذاهب وتتبلور النظريات وتنضج المقالات، فكان كل فريق يسعى بسبب من التنازع والصراع إلى تأكيد هويته في مواجهة الفريق الآخر، وكان يجتهد في اصطناع الفروقات التي تميزه عن سواه، كالاختلاف في مواعيد الصيام والإفطار وأداء الشعائر الإسلامية، وكان الاختلاف يتسع ويتعمق ليشمل معظم الشؤون الدينية، وتجلى الاختلاف في الشعارات والطقوس وفي الأمكنة والرموز، وفي المراجع والأسماء وفي الأعلام والأشخاص، هكذا تحول الاختلاف السياسي إلى عقائدي وانتهى تمايزا اجتماعيا وثقافيا إذ شكلت كل فرقة جماعة أو طائفة، وانطوى كل واحد على نفسه، بانطواء المذاهب وتكلس الفكر، حتى تباعدت الشقة بين جماعة المؤمنين فهجروا بعضهم بعضا وكفروا بعضهم بعضا وقاتلوا بعضهم بعضا.

ثم امتد الاختلاف عن الغير ليصبح اختلافا عن الأصل، وبقدر ما كان التعصب والتزمت يباعد بين فرقة وأخرى كان يباعد كذلك بين كل فريق وبين الأصل ذاته، فكان كل واحد يفصل نصا على مقاسه، فوسع البعض ما ضاق منه وضيق البعض الآخر ما اتسع منه، فصار مسرحا لتعدد القراءات واختلاف التأويلات، فشيدت على أساسه مذاهب متعارضة وأحكام متضاربة، فأعتبر كل فريق أن مذهبه الأصح، ونظرته الأسلم، فطابق بين فهمه واستنباطه وبين النص ذاته، فأحل بذلك خطابه محل الخطاب الإلهي، وبذلك حل التاريخي النسبي محل المتعالي المطلق، وحل الفرع محل الأصل، وأصبح الانتصار للرأي مقدم على الانتصار للنص.

الاختلاف في الفقه والكلام:

هكذا تعددت المذاهب والقياسات والروايات وصارت هي المرجع والمقياس، فما اتفق معها هو الهدى والنجاة وما خالفها هو التيه والعمى، والتيه والعمى هنا مستويات، فقد يكون زندقة وكفرا أو جحودا وشركا أو بدعة وضلالة أو نفاقا وفسقا، هذا بالرغم من إقرار الفقهاء بالاختلاف في الأحكام والإجتهادات،

يقول "الشهر ستاني" : " كل مجتهد مصيب في الحكم[1]، وإن لم يكن مصيبا في حكمه، ذلك أنه إذا كان الحكم في كل حادثة لابد أن يكون واحدا من حيث المبدأ، فإنه من المتعذر تعيين المصيب في الحكم لغلبة الظن في الاجتهاد والاجتهاد مظنة الخلاف، هكذا بالإمكان تصويب كل مجتهد في حكمه، ولا تناقض في ذلك، والمقصود أن كل مجتهد يصيب حكم الله في حق نفسه ومقلديه، وحكم الله أن يتبع "غالب ظنه" في كل واقعة يحكم فيها كما قال "الغزالي"[2] وعندما يدعي المجتهد بأنه مصيب وبأن خصمه مخطىء فهو صادق إن كان يظن صدقه ولا يجزم بخطأ غيره، كذلك خصمه.

فالاختلاف هنا هو إذن مقبول ومقر به، ما دام اختلافا في الاجتهادات الفقهية والأحكام الشرعية، أي في الفروع وهي أمور توفيقية، تختلف باختلاف الأنبياء والعصور والأمم كما يقر بذلك الغزالي.

هكذا فإن الفقهيات أمور مصلحية عملية مرتبطة بالظروف والقرائن وتتعلق بالإرادة والرغبة، أي بالقوة والهوى، من هنا فهي تحتمل الاختلاف والتميز، وبالتالي فهو شيء معلوم من الأصول والعقائديات بالضرورة، وهو الذي تبنى عليه الفروع أي الفقهيات والشرعيات، ففي علم الأصول يقطع بـ" بطلان قول من يقطع بالخطأ في المجتهدات" أي في الفروع كما قرر ذلك أبو حامد الغزالي.

أما فيما يتعلق بالأصول أي العقائد كالله وصفاته، وأفعاله، الإمامة والعصمة فهي مسائل مقطوع بثبوتيتها لا تقبل الخلاف، بل الخلاف فيها غير معقول أصلا، ذلك أن الشرعيات هي أمور وضعية مصلحية عملية، فالعقائديات هي أمور نظرية محضة تثبت بالدليل العقلي القاطع، في الواقع إن بعض علماء الكلام قد خالفوا هذا الرأي فأقروا باختلاف الأحكام وقالوا بأن: " كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب (الشهرستاني) إذ للمسائل وجوه مختلفة لا بد للناظر فيها أن يصيب في وجه من الوجوه، فتعدد

[1] - الشهر ستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني،ج 1، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1961 ص 201 .

[2] - أنظر أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، الدار القومية للطباعة للنشر، القاهرة 1964 ص 96-98 .

الوجوه يفسح في المجال لاختلاف الآراء، ولكن أكثر علماء الكلام لم يعتدوا بهذا الرأي فرفضوا المخالفة في المسائل الإعتقادية ولم يجيزوا الحكم بالإثبات والنفي في المسألة الواحدة، وعلى وجه بعينه وبالمعنى نفسه، فالمصيب عندهم واحد لأن الحق في كل وجه من الوجوه واحد أيضا، وإذا كانت الفروع هي أمور مضنونة ولا يمكن القطع فيها كما تقرر في الأصول، فإن الأصول وهي التي يتم القطع بواسطتها في ظنية الفروع، لا يمكن أن تكون إلا قطعية، إذ ما يقطع به لا يمكن أن يكون مضنونا، فلا يجوز إذن أن يختلف في الأصول بل ينبغي أن تتطابق الآراء فيها وتأتلف التصورات، والحقيقة أن العقل الكلامي بما هو عقل توحيدي دفاعي لا يمكن أن يكون إلا قطعيا ولذا فهو يميل دوما إلى المطابقة سعيا وراء توحيد الكلمة وحرصا على وحدة الأمة أو الجماعة أو الفرقة أو المذهب، وهذه سمة كل عقل عقائدي وكل عقل إيديولوجي بصورة عامة، ولكن المماهاة التامة هي الوجه الأخر للاختلاف الكلي، فمن يتماهى مع ذاته تماهيا تاما يختلف عن غيره اختلافا كليا، وإن علماء الكلام بسعيهم إلى التوحيد على مستوى الديانة والملة لم ينتجوا سوى الاختلاف والفرقة، فإنه إن كان الأصل هو عدم الاختلاف في تصور الأصول، فلا مجال عند حصول التباين، والتباين حاصل لا محالة على الأقل، بسبب اختلاف المناهج والاستراتيجيات الفكرية، إلا أن يقطع كل واحد بصحة مقالته وبفساد مقالة خصمه، أي بالتأكيد على هويته ونقي غيره، نعم إن الغزالي يقبل حقيقة الاختلاف،[1] ويعتبره بمثابة "حكم ضروري" قضى به الله منذ الأزل،[2] ولم يستطع رفعه حتى الأنبياء أنفسهم، وهو ينكر على الباطنية في مستهل رده عليهم إنكارهم الاختلاف بين أهل الحق معتبرا بالمقابل أن الاختلاف بين الأمة "رحمة" ولكن أبا حامد لا يلبث أن يقع في التناقض عند ما يؤكد على الاختلاف ثم ينفيه في الوقت نفسه، فهو إذ يحتج على التعليمية لإنكارهم حقيقة الاختلاف ينكر عليهم اختلافهم في تصورهم للأمور الإعتقادية، كما أنكر على الفلاسفة (في التهافت) مخالفتهم في تأويلهم بعض المسائل مثل قدم العالم مكفرا بذلك

[1] - أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1964 ص 2 .
[2] - أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، الباب التاسع، المطبعة الكاتوليكية، بيروت 1959 ص 83 .

الفريقين، إذ المسائل الأصولية هي عنده أمور قطعية لا مجال للإختلاف فيها كما يقرر في "فضائح الباطنية" ومجمل القول إن العقل الكلامي إذ كان يطلب المماهاة أنتج، بفعل الصراع المذاهب وإرادة التمايز، هويات جزئية داخل الهوية الكبرى التي هي الإسلام، ولكنها هويات صافية لا مجال فيها لقبول الأخر على الصعيد الكلامي العقائدي. من هنا بدع أهل الفرق بعضهم بعضا وحاربوا بعضهم بعضا وشوهوا الشريعة كما لاحظ ذلك ابن رشد فالهوية الصافية هوية عدمية، وبالتالي فمن يتمسك بهوية صافية نقية يقذف بالآخر إلى دائرة المغايرة المطلقة، وهذا ما يفسر الإنشقاق الذي شهدته كل المشاريع التوحيدية على السواء، أي يفسر انشقاق الملل والديانات إلى فرق متقاتلة وشيع متناحرة، وتشضي كل فرقة أو جماعة إلى جماعات فرعية كثيرة متناحرة متنابذة كما هو مشهود في تاريخ العقائد الإسلامية.

الاختلاف في الفلسفة والتصوف:

هكذا فالمختلف في المذاهب الفقهية والمدارس الكلامية كثيرا ما يكون مرفوضا منفيا من دائرة الإيمان والحقيقة، من هنا وجب علينا أن نبحث له –أي للمختلف- عن موقع في الخطاب الفلسفي وفي الرؤية الصوفية على وجه الخصوص.

واضح أن الخطاب الفلسفي وعلى الدوام هو خطاب الانفتاح والضدية والحوار وهو أيضا خطاب الانتماء والتمذهب، ولا حاجة لدليل على انفتاح الفلاسفة على المختلف في داخل وخارج الدائرة الإسلامية وفي مقدمة هؤلاء نذكر على سبيل المثال "ابن رشد والفرابي"، فقد جوز ابن رشد مخالفة الإجماع في النظريات وإن لم يجوزه في العمليات، ذلك أنه رأى أن الطريق في الشرع ليس واحدا بل كثيرا،[1] وكل واحد من الناس يطلب الحق على طريقته الخاصة، وأما ما تعلق بالخلاف بين النظر العقلي وظاهر النص فيمكن رفعه بتأويل النص بمعنى باستخلاص معناه الباطن والوقوف على دلالته الحقيقية، وهذا يعني أولا فتح المجال أما تنوع وتعدد الآراء واختلاف التأويلات في الأصول مادامت الطرق مختلفة والأبواب متعددة، ويعني من جهة ثانية أن الحق قد يوجد

[1]-ابن رشد، فصل المقال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981 ص 35 -64 .

عند الغير وإن كان غير مسلم، وبذلك انفتح ابن رشد على المغايرة التامة خارج الملة والأمة بل ذهب أبعد من ذلك عندما اعتقد أن الحق "كمل" مع الفيلسوف اليوناني أرسطو.

إذا كان ابن رشد قد قبل المغايرة بقوله بتعدد الطرق الموصلة إلى معرفة الحق، فإن الفرابي[1] كان أسبق إلى هذا الموقف ولكنه عبر إلى المغايرة من خلال اختلاف "المثالات" فلقد اعتبر أبو نصر أن الحقيقة واحدة ولكن مثالاتها مختلفة ورموزها متباينة بين جماعة وأخرى، ذلك أن كل أمة أو ملة أو طائفة تمثل على الأشياء وتتخيل الحقائق بما يحاكي ظروفها وشروطها وبما يناسب لغتها وأعرافها، بتعبير آخر، ما يعقل ويتصور لا اختلاف فيه ولكن ما يتخيل يختلف ويتعدد باختلاف الثقافات واللغات والأقوام، العقل واحد، والمخيال مختلف، من هنا اعتقد الفرابي بوجود أمم وملل فاضلة كثيرة، فالحق لا يقتصر إذن على أمة واحدة أو ملة بعينها ما دامت كل جماعة لا تدرك الحق متصورا بل متخيلا، هكذا فإن الوحدة بالمفهوم الفلسفي تستوعب الاختلاف، اختلاف الآراء والاعتقادات والثقافات والعقل الفلسفي، وإن لم يكن يتماهى مع المختلف فإنه ينفتح عليه ويحاول تعقله، لا شك أن الفكر الفلسفي يصنف ويقوم ويستبعد، فهو لا يعقل من دون معيار للعلم أو ضابط للسلوك، إذ لا علم بلا معيار ولا عمل بلا ناظم .

والمعيار أداة تصنيف واستبعاد، والمعيار الفلسفي ذو طابع خلقي بالإجمال، فهو يصنف الأفراد والجماعات إلى فاضل وغير فاضل كما هو واضح في آراء أهل المدينة الفاضلة، وذلك حيث تصنف المدن والأمم والملل بين فاضلة ومضادة لها، أي بين فاضلة من جهة وجاهلة أو فاسقة أو ضالة من جهة أخرى، وعلى هذا النحو ينقسم البشر إلى قسمين: إما فضلاء سعداء وإما أهل جهالة أو فسق أو ضلالة وهم أشقياء، هكذا تمثل المدن المضادة المغايرة التامة التي لا مجال لقبولها أو الاعتراف بها، إذ لا مجال للاعتراف بما هو مغاير كليا، ثمة معيار هنا لا ينبغي مخالفته أو مضادته وإلا عد ذلك خروجا من دائرة الفضيلة وتاليا الإنسانية، إذ بالفضائل يصير الإنسان إنسانا كما قال ابن رشد، وذلك حيث

[1] - الفرابي، المدينة الفاضلة، الفصل 33 ، المكتبة الشرقية، بيروت 1980 ص 86 .

تتوحد الأشياء وتتمرأى الذوات وتنفتح العوالم بعضها على بعض وحيث تخترق الغيرية الهوية وتتقوم الذاتية بالاختلاف.

بينما سنجد النظرة الصوفية إلى المختلف أكثر انفتاحا وآصالة ورحابة، فنحن ننتقل معها بالمغايرة من المستوى المعرفي إلى المستوى الوجودي، ونرتقي بها إلى صعيد تعدم فيه كل التصنيفات المألوفة للبشر أفرادا وجماعات وبالفعل يمثل الاختلاف في العقل الصوفي نسيج الوجود ذاته، لأنه لا يقتصر هنا على الطرق أو الأبواب أو الوسائل المؤدية إلى الحقيقة أو المعبرة عنها، كما هو الحال عند الفلاسفة النظريين، فالحق أي الوجود بذاته، ليس واحدا فحسب عند أرباب الطريقة، بل كثير ومتعدد، أي له نسب كثيرة ووجوه مختلفة، وهو يقبل بذاته التعارض والاختلاف، ويجمع بين الأضداد وهو محدود بكل حد إنه الأحد والكل والواحد والكثير والأول والأخر والباطن والظاهر والغائب والشاهد، أو بعبارة أخرى هو المماثل والمختلف، وهو عين ذاته وعين غيره، ويقوم بذاته وبغيره إن الهوية التامة "عمياء" من دون الأشياء والحق كنز مخفي لا يعرف إلا بالخلق عند ابن عربي.[1]

وعليه فما هو في الوقت نفسه ما ليس هو، وكل تعين لا تعين، وكل حضور غيب وكل وجود فقد وكل بقاء فناء، هكذا لاشيء يتعين بذاته وفقا للنظرة الصوفية، ثمة تعارض وتضاد وثمة حيرة وتردد، ثمة جمع وفرق، ومن هنا انفتاح الصوفي على جميع الحقائق أولا، ومن هنا سر مأساته ثانيا فإن الصوفي إذ ينظر إلى الحق (الله) بوصفه عين ذاته وعين الأشياء، يرى إليه من خلال كل تعيناته ونسبه وإضافاته، وإذ يتعرف عليه من خلال تجلياته الكثيرة وصفاته المختلفة وأسمائه المتعددة يرى إليه في كل شيء ويتعرف عليه في كل معنى، فينفتح بذلك على جميع الآراء والاعتقادات.

فهو يتوحد مع كل الأديان ويتعرف إلى الله في كل معتقد، إذ الاعتقادات دلالات مختلفة على حقيقة واحدة، وهو يتماهى مع الجمادات والنباتات والحيوانات كما يتماهى مع الإنسان، إذ عالم

[1] - ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب العربي بيروت 1980 ص 77 - 109-111-226 .

الطبيعة صورة واحدة في مرايا مختلفة ويتماهى أيضا مع كل الصفات، الحسن منها والقبيح والمحمود والمذموم، إذ الصفات المختلفة والمتعارضة هي تجليات الموجود بعينه، إنه يتماهى مع المسيحي واليهودي والمانوي والبوذي كما يتماهى مع المسلم، ويتماهى مع الشرقي كما يتماهى مع الغربي، ويتماهى مع الجاحد والفاسق، كما يتوحد مع المؤمن والشاكر ويتمرأى مع الخبيث والفاسد كما يتمرأى مع الطيب والصالح، فلا مجال هنا لاستبعاد أي رأي أو معتقد أو هيئة طبيعية أو سلوك، إذ الصفات كلها بالنسبة إلى الصوفي هيئاته الباطنة ووجوهه الخفية، هي ما كان عليه أو ما قد يكونه، إنها احتمال قائم لا يفارقه، من هنا الحيرة والغربة والقلق.

ذلك هو حال العقل الصوفي، انفتاح أقصى على الوجود وتعاطي مع مغايرة مطلقة، بيد أن التمكين في الإسلام لم يكن للمقال الصوفي ولا للمقال الفلسفي وإنما كان للمقال الكلامي وللمقال الفقهي، والعقل في الفقه لاسيما في الكلام هو عقل قطعي وحيد الجانب يميل دوما إلى الانغلاق وينزع نحو التحزب، فيعرض نفسه كنسق معلب من الأجوبة الجاهزة أو كنظام صارم من اليقينيات واللايقينيات، لذا لا يتسع المجال فيه للمخالفة أو الرفض، في منطق هذا العقل كل فرقة تكتب الأخر بلغتها هي، فتحكم عليه من خلال ما تراه وما تعتقده أي من خلال ما تتأوله وتفهمه، وكل فرقة تعتقد بأن ما عقلته من الوحي هو الأصل ذاته والوضع عينه، مستندة بذلك إلى النص، فمن الطبيعي أن تلجأ إلى رفض المخالف فتنفيه وتستبعده، تتهمه وتلعنه تنازعه وتحاربه .

الاختلاف السياسي في الإسلام:

تعتبر مسألة الاختلاف من أخطر المسائل التي واجهت وتواجه العقل الإسلامي ولو أن الاختلاف هو شأن الخلق والطبيعة، فالبداية في الإسلام كانت كما هو معروف مع وفاة الرسول (صلعهم) علما أن هذه البداية ليست مقطوعة الصلة تماما بتراث الجاهلية العربي، فلقد كان الخلاف ميزة المجتمع العربي في الجاهلية والإسلام، فمنذ وفاة الرسول (صلعهم) استشرى الخلاف بين الصحابة وامتد، فكانت الفتن والحروب التي ورثت الانشقاق البنيوي في العقل الإسلامي، هذا الانشقاق الذي لا يزال يلقي

بضلاله على ممارسات العقل الإسلامي المعاصر، لا شك أن أعظم خلاف وقع في الأمة الإسلامية هو الخلاف في الإمامة أو في الخلاقة يقول "الشهرستاني" في الملل والنحل: " ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان".[1] فالخلافة كانت تجمع بين الدين والسياسة وهما منبع كل خلاف وهما وجهان لا يفترقان، فالسياسة في الإسلام لا تتأسس فقط على العصبية والغلبة بل يجب أن يكون لها مبررها الشرعي ولا مصدر لهذه المشروعية غير الدين، فالقوة والعقل وحدهما غير كافيان لكي يمنحا السلطان شرعيته، الأمر الذي يضفي على الإشكالية السياسة في الإسلام طابعا خاصا، ومن ثمة فلم يكن الخلاف حول الإمامة خلافا سياسيا خالصا بل وشرعيا أيضا بمعنى خلافا حول الأصول، لذلك أسست السياسة للفقه ولعلم الكلام، هكذا وقع الخلاف حول مواصفات الخليفة فكانت الخلافة مصدر تنابذ وأصل الفرقة فكانت الفتنة الكبرى.

والحق أن بين الخلافة والاختلاف والخلاف آصرة لغوية، إذ تشتق هذه المفردات من الجذر نفسه، فالخليفة من "خلف" وخلف مرادف "اختلف" إذ الخلف "بديل" وكل بديل مختلف لا محالة، والاختلاف قد يفضي إلى الخلاف والنزاع[2] إن مسألة الخلافة كانت مستعصية على الحسم ولا مجال للفصل فيها، فلا أحد يملك "كاريزما" الرسول (صلعهم) ثم لا نبي بعده كما ليس بالإمكان لأحدهم أن يتماهى مع النبوة أيا كانت كفاياته الخلقية والخلقية ذلك أن الخلافة في الأصل اختلاف عن النبوة، أي تجسيد للتميز وتحقيق للاختلاف من هنا كان تمثلها –أي النبوة- تصرف في النص واختراق للمقدس.

إنه رغم الاتصال الموجود بين واقع الأمة المعاصر وبين الواقع الإسلامي التاريخي كما أسلفنا هناك بالمقابل العديد من أوجه الانفصال عن ذلك الواقع التاريخي في تجاربه المتعددة، ولعل أهم عناصر الانفصال مايلي:

1.أن الأمة الإسلامية كانت دائما القوة الأكبر، أو واحد من القوى الكبرى، أما في واقعنا المعاصر فليس لها من موازين

[1] -الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني،ج 1، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر 1961، ص 14 .

[2] -علي حرب، في الاختلاف، منبر الحوار، العدد 12 السنة الثالثة لبنان 1989 ص 11 .

القوة نصيب، نظرا لضعفها وتشتتها، لذلك فإن التنظير الفقهي للعلاقة مع الآخر أو العلاقات الدولية، يجب أن لا يستصحب الفقه التاريخي، أي فقه القوة العالمية العظمى، لأنه لم يعد له موضع في واقعنا المعاصر.

2. ظهور الشخصيات المعنوية وتعددها على حساب الشخصيات الطبيعية في المعاملات الاقتصادية*، بحيث أن معظم المعاملات الاقتصادية تتم بين المؤسسات وبعضها البعض، أو بين أفردا ومؤسسات، بينما الحال في التاريخ كانت المعاملات تتم بين أفراد وليس مؤسسات ولذلك فإن استخدام الفقه التاريخي في المعاملات المالية يحتاج إلى مراجعة شاملة، لتغير طبيعة أطراف التعامل، ومن ثمة تغير العلل الفقهية لهذه النوعية من المعاملات.

3. تزايد وتسارع وتيرة ومستوى التعامل بين المسلمين وغيرهم، وظهور أنماط معقدة من الإعتماد المتبادل بين الأمم، فبعد أن كانت الأمة الإسلامية تاريخيا تستطيع الاكتفاء ذاتيا، وتعتمد على الآخرين بقدر أقل كثيرا من الواقع المعاصر، أصبحت الآن معتمدة كلية على الآخرين، وهذا بدوره يجعل من إعادة استخدام الفقه المتعلق بكيفية التعامل مع غير المسلمين في حاجة إلى رؤية تجديدية.

4. إن التحولات الكبرى التي حدثت على مستوى الثقافة والقيم والعلاقات الاجتماعية، مقارنة بالوضع التاريخي، تجعل من عملية الإصلاح عملية معقدة غاية التعقيد، تحتاج إلى عمل مستمر وعلى أصعدة متعددة ولعدة أجيال.

ومن خلال هذه الأمثلة الأربعة يتضح أن هناك تغيرات جوهرية في واقع الأمة الإسلامية المعاصرة، هذه التغيرات من المؤكد أنها ستفرض واقعا جديدا على منهجية الإحياء والتجديد أو منهجية صياغة المنظومات الفقهية المحققة لمقاصد الشارع سبحانه في الواقع الإنساني المعاصر.

سابعا: تأثير الواقع الإسلامي المعاصر على منهجية التجديد:

* يرجع الفضل إلى العلامة : علي جمعة محمد في تطوير هذا المفهوم في الدراسات الاقتصادية، أنظر: د.علي جمعة محمد، المدخل، مرجع سابق.

مما لا شك فيه أن التغير في الواقع يستلزم بالضرورة تغيرات عدة في مناهج التعامل مع هذا الواقع، سواء أكان هذا التعامل تعاملا فكريا أو فقهيا أو سياسيا أو اجتماعيا وذلك لأن الشريعة الإسلامية أو النسق المعرفي الإسلامي في عمومه قائم على قاعدتين اثنتين هما: فقه الشريعة وفقه الواقع، أو النظر والتطبيق، أو بعبارة أخرى الوحي والوجود الكوني، أو عالم الغيب وعالم الشهادة ... إلخ.

إذ إن كل نلك الثنائيات تقوم في جوهرها على أن الواقع هو أحد طرفي المعادلة، لذلك لا يمكن تجاهله أو التعامي عنه، ولا يمكن حشره قصرا في أطر فكرية ثم تطويرها أو إيجادها لتناسب واقعا آخر، ولا يمكن تطبيق منظومات فقهية أو إتباع مناهج إصلاحية كانت صالحة لواقع معين في واقع آخر مخالفا أو مختلف، ولذلك كان ضروريا أن تتغير الأحكام بتغير الأزمان[1] وأن تتطور وتغير مناهج الإصلاح أو التجديد طبقا لتغير الواقع وتحوله، أو تغير أحد عناصره كلها، والمتفحص للواقع الإسلامي المعاصر يجد أن معظم أطراف المعادلة قد تغير كما أو كيفا، وأن هناك واقعا جديدا قد ظهر لم يكن معروفا سابقا، ولذلك لا بد أن تتغير منهجية التعامل مع هذا الواقع الجديد على المستويين التجديدي والإصلاحي:

1. **على المستوى التجديدي:**

ونقصد بالتجديد في هذا السياق ذلك العمل العقلي الذي ينصرف إلى إعادة فهم قواعد الدين وأحكامه في ضوء الواقع المتجدد، ومن ثمة إعادة تنزيل الأحكام على واقع جديد لتحقيق المقاصد العليا من الشريعة، ولتغيير الأحكام طبقا لتغيير العلل منها أو الحكمة من ورائها، ولذلك فالتجديد عملية عقلية فكرية تنصرف بالأساس إلى المنظومات الفقهية والأطر الفكرية الكلية، وهنا نجد أن التغير الحادث في الواقع المعاصر يستلزم بالضرورة إعادة تجديد الفقه المتوارث، ولكن على أسس جديدة لعل أهمها:

1.إنه لم يعد مناسبا اليوم وجود المجتهد الكلي أو المجتهد المطلق، بل لم يعد ممكنا أن يمارس عملية الفتوى وإصدار

[1] - حول تغير الأحكام بتغير الزمان، أنظر: ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الطباعة المنبيرة، القاهرة 1919.

الأحكام فرد واحد متخصص في العلوم الشرعية، أو أحدها إذ لا بد أن تنشأ مراكز للفتوى والإجتهاد في صورة فرق بحثية، تشتمل على متخصص في العلوم الشرعية وآخر في أحد العلوم الإجتماعية والإنسانية موضع الدراسة والبحث، فإذا كان الموضوع اقتصاديا فلا بد أن يكون هناك فريق من شرعي واقتصادي، ولا يطلب من الشرعي إتقان الاقتصاد كما يستحيل أن يقبل العكس.

2. إنه لم يعد في الإمكان إصدار فتاوى وأحكام تستغرق الواقع الإسلامي في شموله، وإنما تكون هناك مساحة واسعة لاختلاف الأحكام باختلاف الظروف الاجتماعية والبيئات المكانية.

3. إن عملية الاجتهاد ينبغي أن تستصحب مقاصد الشريعة وقواعدها الكبرى والمناهج التي طورها أو اتبعها كبار الفقهاء المسلمين في التاريخ، ولكن لن يكون مناسبا إعادة إسقاط الفتاوى التاريخية على الواقع المعاصر.

4. إن الواقع المعاصر يشهد نمو متصاعدا في المؤسسات والتكوينات الجماعية، ويربط بصورة معقدة مصالح الأفراد بمصالح الجماعات والمجتمعات والدول، ولذلك ينبغي أن يتم التركيز على فتاوى الأمة أكثر من التركيز على فتاوى الأفراد، وكذلك ينبغي التحرك في إطار واسع من البدائل المعتمدة على الفقه المقارن .

5. ينبغي إعادة تعريف منطقة المباح والحفاظ عليها، حتى لا يضطر المسلم إلى السؤال عن كل شيء وفي كل شيء، ويضطر الفقيه إلى تقديم إجابات عن قضايا ليس فيها وجه للحل والحرمة، بل هي في إطار المباح، ولعل المتابع للأسئلة التي ترد لعلمائنا عبر شاشات التلفزيون يلحظ أن العديد منها لا ينبغي أن يثار مثل استخدام أدوية تسهل عملية الولادة، فيضطر الفقيه إلى تقديم إجابة قد تكون غير ذات معنى، وتخالف قواعد المعقول والمنقول.

2. على المستوى الإصلاحي:

والمقصود بالإصلاح في هذا السياق كل ما يتعلق بتصحيح مسارات المجتمع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية بصورة عامة، وكأنه هو التجديد على المستوى العملي التطبيقي، وقد لا يكون ضروريا التأكيد على أن الإصلاح في جوهره يعتمد على التجديد ويكون نتيجة له في الوقت نفسه، إن الواقع الإسلامي المعاصر يشهد حالة معقدة من التركيب والاختلاط، وتتداخل في تكوينه مجموعة كبيرة من العناصر الداخلية والخارجية، فإن منهجية الإصلاح فيه ينبغي أن تشهد قدرا كبيرا من التجديد، القائم على إدراك حقيقي للواقع، ووزن دقيق لعناصره ومكوناته وفي السياق التالي ستطرح مجموعة من الملاحظات العامة حول هذه المنهجية:

أ. إن الرؤية التاريخية للإصلاح القائم على وجود شخص مصلح له خصائص وصفات أسطورية تفوق الخلق قدرة واستطاعة، لم تعد هذه الرؤية صالحة في هذا الزمان المعقد في تركيبه وخصائصه، بحيث إنه لا يمكن إيجاد شخص يستطيع الإلمام بكل عناصر الحياة الاجتماعية ومكوناتها، ولذلك إنه ينبغي أن يتم إيجاد هيئات جماعية تقوم على عملية الإصلاح، وليس مفكر فرد أو مصلح عالم عبقري، وينبغي أن يتم تطوير ما يعرف ببيوت الخبرة العالية أو مستودعات الأفكار، وهذه المؤسسات ينبغي أن يوكل إليها القيام بعملية الإصلاح في مختلف المجالات.

ب. إن اعتماد المدخل السياسي للإصلاح وحده قد أثبت فشله في مختلف التجارب الإسلامية في القرن العشرين، ولذلك لا بد من محاولة تحقيق الإصلاح عبر مداخل أخرى خصوصا المداخل المجتمعية التي تعتمد على التربية والتعليم والثقافة والمجتمع المدني والأوقاف وغيرها.

ج. إن عملية الإصلاح تستلزم دراسة تجارب الأمة الإسلامية عبر تاريخها وفي نفس الوقت ينبغي دراسة تجارب الأمم الأخرى التاريخية أو المعاصرة، وذلك للوصول إلى استخلاص لسنن الله في المجتمعات البشرية، ومن ثمة يمكن الاستفادة منها في ذلك، ولا يمكن إعادة إنتاج أية تجربة تاريخية من داخل البيئة الإسلامية،

أو تجربة معاصرة من خارجها، لأن عمليات الإصلاح تعتمد على معادلة اجتماعية معقدة لا يمكن تبسيطها أو التعميم فيها[1].

د. إن عملية الإصلاح لا بد وأن تكون ذات رؤية شاملة لمختلف أبعاد المجتمع وليست جزئية محدودة، لأن التغيير الحادث في العالم الإسلامي تغيير شامل والأزمات التي يعاني منها ذات طبيعة شمولية في جوهرها، وخلاصة القول إن الواقع الإسلامي المعاصر يطرح من الأزمات والمستجدات ما يستلزم تحفيز العقول وتحريكها ودفعها للاجتهاد والإبداع، والبعد عن التقليد والاجترار وهذا الواقع يتيح من الإمكانيات كما أنه يفرض من القيود الكثيرة، ولذلك فإنه يجعل من عملية التجديد والإصلاح عملية في غاية التعقيد والصعوبة، ولذلك ينبغي أن يتم التعامل معها بالجدية اللازمة لتحقيق المثل الأعلى، وهو إعادة استئناف الحضارة الإسلامية لدورها التاريخي وإستعادة موقع الأمة الإسلامية كأمة وسط شاهدة على العالمين.

[1] - مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة 1972.

I: تيار المنهجية الغربية

يضم هذا التيار الاتجاهات التي تبقى في المنظور الإسلامي تحتاج إلى نظر: الاتجاهات الأصولية الغربية، اتجاه المفاصلة بين الديني الإسلامي والسياسي واتجاه اختزال الديني في فضاء الضمير الخاص، واتجاه تخليق هويات إقليمية، وفيما يلي بيان لأهم أبعاد هذه الاتجاهات:

أولا: اتجاه الأصوليات الغربية المعاصرة:

ولد مفهوم الأصولية في العالم الغربي مرتبطا بالفهم الحرفي الجامد للكتاب المقدس، إلا أن فضاؤه ما لبث أن اتسع ليشمل كل فكر لا يتوافق مع أساسيات النموذج المعرفي الغربي السائد، ونتيجة لذلك أصبح هذا الاتجاه موضع التباس وعرضة للتلبيس إلى حد بعيد، والأصولية بمدلولها الذي تأسس في البيئة الغربية هي: معتقد ديني أو سياسي يرى المؤمن به أنه يمثل الحقيقة الوحيدة المطلقة، وأن من المفروض عليه أن يعمل على فرضه بالقوة على غيره.

ويرى "جارودي" أن الغرب هو منبع كافة الأصوليات المعاصرة، وأصوليته هي الأصل، وما عداها مجرد رد فعل لها، وتعود بداية ظهور مصطلح الأصولية في القواميس الغربية إلى منتصف العقد السادس من القرن العشرين بمضمون هو: رفض التكيف مع الأوضاع الجديدة لاعتبارات عقيدية، ثم تطور هذا المضمون خلال العقدين التاليين ليشمل: تبني موقف ديني او سياسي جامد، يعيش في الماضي ولا يتسامح، ويرفض الجديد، وخرج من عباءة الأصولية الغربية العديد من الأصوليات التي تصب في معينها، ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أهم تلك الأصوليات، فبما يتعلق بمضامنيها بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة بوجه عام، وبين الدين الإسلامي والسياسة بوجه خاص.

1.**الأصولية العلمية:**

تمثل مفتاح تأسيس هذه الأصولية الغربية الأم في محاولة الغرب دمج النخب العلمية المنتمية إلى ثقافات أخرى في الثقافة الغربية، مما أسفر عن نتيجة بالغة السلبية ذات بعدين: القضاء على الثقافة الأصلية للنخب التي قبلت عملية الدمج هذه، والعجز

في ذات الوقت عن توصيل الثقافة الغربية إليها، مما ولد فراغا ثقافيا رهيبا، بدلا من أن ينتج ثقافة غربية لا شريك لها.

واستخدمت الأصولية الغربية ذات الوضعية العلمانية ثلاثة آليات لاستيعاب النخب العلمية المنتمية إلى الثقافات الأخرى: التثاقف (تحقيق رغبة رحيل المهاجر من ثقافته إلى قيم الغرب، ومن سلوكيات ثقافته الأصلية إلى قيم الغرب وسلوكياته) والاندماج (التحول الفعلي إلى ثقافة الغرب وسلوكياته)، والتشتيت (الفقدان الكامل للهوية الأصلية، وأدت تلك الأصولية إلى إفقار الحضارة الغربية ذاتها، حيث دمرت جوهرها بسلاحين: الفردية (المغالاة في التركيز على الفرد مما يؤدي إلى ضمور البعد المجتمعي للإنسان) والوضعية (المغالاة في الوقوف بالعلم عند حد ما هو ظاهر ملموس قابل للخضوع للتجربة، مما يؤدي إلى ضمور البعد المتعالي للإنسان وتحطيم الأساس الإيماني الأخلاقي للعلم وإقحامه في مجالات منقطعة الصلة بإنسانية الإنسان واحتياجاته الحقيقية، فعدم التسليم بوجود ما لا يقبل الخضوع للتجربة يعني ضمنا عدم الاعتراف بالحب والإبداع والإيمان كما يستبعد علم الإنسان بجهله وهو ما يعادل شطر المعرفة الصحيحة.

ومن رحم هذه الأصولية الأم، ولدت الأصولية الستالينية والفاتيكانية والعلمية والإسرائيلية والإسلامية وأصبحت البشرية في مواجهة داء الأصولية أمام خيارين لا ثالث لهما: إما الإفناء المتبادل أو الحوار المنضبط، ومفتاح هذا الحوار هو أن يبدأ الغرب بنقد الذات ليصل إلى الوعي بحقيقة أن أصوليته الذاتية هي التي أفرزت وتفرز كافة أشكال الأصوليات المعاصرة.[1]

2. الأصولية الرأسمالية الليبرالية:

أطلقت الرأسمالية جدلية أخرى في تعاملها مع العالم الإسلامي تتمثل في: التعامل الوظيفي الظرفي مع الإسلام، حسب ما تقتضيه المصالح الرأسمالية، والتسلط على العقل الغربي، والعقل التابع له، بإيهامهما إمكانية خلق الجنة الموعودة على الأرض بواسطتهما، إلا أن الثمرة التي قدمتها الرأسمالية

[1] أنظر: روجيه جارودي، الأصوليات المعاصرة، عرض: د السيد عمر، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 2000.

لذلك العقل جمعت في وعاء واحد بين التقدم المادي الباهر، وبين الإلحاد والعنصرية والصهيونية والشيوعية الفاشية، وتحويل الدين إلى سلعة محكومة بخدمة الأصولية الرأسمالية، فإن خدم تلك المصلحة فهو متحضر، وإن هو قاومها فهو إرهابي، وأفرحت تلك الأصولية الرأسمالية في القرن التاسع عشر الأصولية المسيحية الصهيونية، المرتكزة على دعوى العصمة الحرفية بالكتاب المقدس، واحتوائه على حلول لكافة شؤون الحياة، واستخدام تلك الأصولية كحلقة وصل جامعة بين اليهود والمسيحيين ضد الإسلام على خلفية اعتبار قيام إسرائيل مفتاحا لعودة السيد المسيح، وفي ذات السياق يأتي المسعى الأصولي الغربي لتعميق هوة العداء ضد الإسلام والمسلمين في كل مكان والتحيز الإعلامي الذي يغطي على الأصولية اليهودية والمسيحية ويظهر العالم الإسلامي على أنه موطن الأصولية المهددة للسلم والأمن العالميين. [1]

وترتكز الاستراتيجية الغربية للإصلاح في الشرق الأوسط (التي أعدها فريق من الباحثين الأمريكيين والأوروبيين) على المزاوجة بين التغيير من الداخل الإسلامي، وقيام الخارج لتحفيز من يقبلون مشروعه بالإصلاح، والضغط على من يتحفظون من هذا المشروع وضرورة الربط بين المعونات الخارجية ومدى التقدم في تنفيذ وصفة الإصلاح السياسي الغربية، فضلا عن توسيع نطاق التفاعل مع الشعوب الإسلامية عبر المؤسسات التعليمية والدينية والبعثات الخارجية وتقديم العون الفني لمؤسسات التحول الديمقراطي، وخلق بيئة إقليمية مواتية للتغير الإقليمي، وإعادة هيكلة الدور الغربي في الداخل الإسلامي بتوجيه الجامعات ومراكز البحوث الغربية لإنتاج جيل جديد من العلماء والدبلوماسيين والعسكريين ذوي المعرفة الواسعة بأدبيات العالم الإسلامي ولغات شعوبه وثقافاتها والعمل على خلق نوع من الفصل في الوعي الإسلامي بين ترويج الديمقراطية والسلوك الخارجي الأمريكي. [2]

---

[1] فؤاد العشا ، النظام العالمي الجديد، الحقيقة والوعي، الجمهورية للنشر والتوزيع القاهرة 1994.

[2] السيد عمر، التحديات السياسية العالمية والإقليمية اتجاه منطقة الشرق الأوسط: رؤى مصرية وعربية للاستجابة، مركز القوات المسلحة للدراسات الاستراتيجية القاهرة ص 20-35.

ومن قرابة عقد من الزمن حذر "هوفمان" من أن العالم الغربي سيحاول فرض صيغة للإصلاح على العالم الإسلامي من مدخل توحيد ديانة العالم، وبين أن المخرج من الوصول إلى هذا المآل هو إقامة دار إسلام القرن الواحد والعشرين التي يشعر المسلم فيها أنه مؤمن، وعضو في أمة إسلامية واحدة، متجاوزا بذلك وضعية كونه مجرد مواطن في دولة قومية، وحذر من أن الغرب لن يترك المسلمين وأنهم إذا لم يدافعوا عن حق الاختلاف الثقافي والحوار المتكافئ، فالخبرة التاريخية الأوروبية تبين أن اللاإدارية العلمانية لم تقبل حلولا وسطا مع المسيحية بل همشتها، ولن تكون أكرم في مواجهة الإسلام منها مع المسيحية، وعلى الرغم من أن الإسلام هو الحل الحقيقي للأزمة التي يواجهها الإسلام في كافة أرجاء الأرض، فإن الغرب لن يقبل إصلاحا يأتيه من الخارج، كما لن يتوقف عن توظيف الأمم المتحدة ضد الإسلام. [1]

3. مدخل الأصولية الأمريكية للإصلاح:

تتأسس هذه الأصولية على : تفوق أمريكي حتمي تتصاعد به حركة التاريخ بفعل إلهي، بحرب ضد كافة قوى الشر، للتمكين لليهود في إسرائيل في نطاق حتمية معركة هرمجدون التي تؤدي إلى قيام دولة المسيح العالمية. [2]

وشهد عهد ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي عامة وأحداث 11 سبتمبر 2001 خاصة تحول الولايات المتحدة من حارس للأمر الواقع في العالم العربي إلى طرف يدعي المسؤولية على تغيير ذلك الواقع بوصفة تزعم أنها إصلاحية، وتسعى إلى فرضها بكافة السبل، مضمونها هو فرض الديمقراطية والرأسمالية الليبرالية الغربية على العالم الإسلامي طوعا أو كرها، وتلقي الولايات المتحدة ومن يدورون في فلك رؤيتها للإصلاح، بالمسؤولية على الوضع المتردي الحالي على كاهل استبداد الأنظمة الحاكمة والإرهاب، وتضغط من أعلى على الأنظمة الحاكمة، ومن أدنى

[1] أنظر: مراد هوفمان، الإسلام 2000 تر: عادل المعلم، مكتبة الشروق، القاهرة 199، ص 11، 12 – 29- 39.

[2] د. رفيق حسيب، المسيحية والحرب، قضية الأصولية الصهيونية الأمريكية والصراع على الشرق الإسلامي، يافا للدراسات 1996، 03-06.

على بنية المجتمع من أجل تمرير تلك الوصفة الأمريكية للتغيير، بخطاب مراوغ عن الديموقراطية، تكمن في أعماقه الرغبة في إعادة هيكلة المنطقة بما يخدم المصالح الغربية النفطية، ويمكن لإسرائيل في قلب الأمة الإسلامية.[1]

واختلق الأمريكيون عدوا جديدا هلاميا يسمونه الإرهاب الإسلامي والعربي، يوظفونه على غرار توظيف الأوروبيين من قبل لمفهوم القومية العربية في تفكيك الدولة العثمانية، الذي وصفوه بعد استنفاذ دوره بأنه وهم، وتوظيفهم مفهوم الجهاد الإسلامي الذي سموه إرهابا بعد أن أدى دوره في طرد السوفيت من أفغانستان، وتفكيك الاتحاد السوفييتي وتنصلوا منهما.

وفي سياق تفعيل هذه الأصولية يتحالف كل من اليمين الرأسمالي والديني المحافظ، وتتولى ثنائية أمريكية التدخل الأمريكي باسم الدين، للتلاعب بدين الآخر، وكافة معطيات خريطة وجوده[2] ففي حين يستحضر "بوش" الدين المسيحي ويضمن خطابه اقتباسات من الكتاب المقدس، فإنه بنصب نفسه مفسرا ومحددا لصحيح الإسلام، ويصف من يتهمهم بكراهية الحريات الأمريكية بأنهم خونة لدينهم، يحاولون سلب الدين الإسلامي ذاته،[3] بل إن الكونجرس الأمريكي ينصب نفسه حارسا لحرية الأديان في العالم، وينحت مفهوم الحماية الدينية التي يؤطرها في مؤسسات أمريكية قد تقحم المخطط الأمريكي السياسي في الأديان بشكل عام، وفي الدين الإسلامي وشؤون الكنائس الشرقية بوجه خاص[4] وتكشف محاور خطة الشراكة الشرق أوسطية التي طرحتها الولايات المتحدة في نوفمبر 2003 عن إغفال النسق القيمي للمجتمع المراد فرضها عليه والتركيز على الخلل القائم بحلول جزئية، غايتها ترقيع الواقع كي يتماهى مع القالب الأمريكي.[5]

---

[1] ماجد الكيالي، إشكالية الديموقراطية في الخطاب الأمريكي، شؤون عربية، ربيع 2004، ص 85-97.

[2] د. رفيق حسيب، مرجع سابق، ص 03-06-36.

[3] محمد داود ، اللغة والسياسة في عالم ما بعد 11 سبتمبر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة 2003، ص 114-116-118-138-144-124،123.

[4] أنظر أدلة على ذلك في: هاني أديب، أزمة الحماية الدينية، الدين والدولة في مصر، دار الشروق القاهرة 2000، ص 01-46-53-158.

[5] ثروت إسحاق، مرجع سابق، ص 154،155 .

وتستهدف هذه الأصولية ركائز المناعة في الأمة الإسلامية من خلال سعي اليمين الأمريكي المحافظ بجناحيه الديني والسياسي إلى تفعيل ثلاثية: المقاول، التاجر، المبشر[6]، ومن أهم الأساليب التي تسعى من خلالها إلى فرض رؤيتها على الفضاء السياسي والمدني في العالم الإسلامي، وتهميش دور الإسلام السياسي ما يلي:

1. **وصف الإسلام بالاستبداد والإرهاب:**

تسعى الأدبيات الأمريكية المروجة لهذا التوجه إلى تبرئة الولايات المتحدة تماما من مسؤولية كراهية العالم الإسلامي لها، وتبرئتها بالتالي من التسبب في توجيه سهام ما تسميه الإرهاب نحوها.

وترى الخارجية الأمريكية أن معظم المنظمات الإرهابية والقادة الإرهابيين في العالم عرب مسلمون، وأن نصيب العرب في قيادة تلك المنظمات هو نصيب الأسد، كما أن العرب أشد من أي جنسية أخرى ميلا لممارسة العنف، فنصف الصراعات التي يعرفها العالم تدور فيما بين المسلمين، ويشارك المسلمون في معظم الصراعات الأخرى، رغم أنهم يشكلون خمس سكان العالم، كما تطرح مفهوم الفاشية الإسلامية، وتبحث عن أوجه شبه بين الحركة الإسلامية والحركة النازية، وترى أن السبب الجذري للإرهاب ليس الفقر، فالمناطق الأشد فقرا في العالم لم تفرخ إرهابا ولا إرهابيين وكثير من القادة الإرهابيين العرب أثرياء، وأشد العرب فقرا يعيشون في ضل أنظمة حكم مسرفة تستأثر بمعظم الثروات، ولا اليأس، فمعظم عناصر هذه الجماعات تنتمي إلى الطبقتين الوسطى والعليا، ورغم وجود مئات الألاف من اللاجئين في مخيمات تايلاند فإنه لم تظهر بينهم نزعة إرهابية ولا الغضب من سوء معاملة الغرب للمسلمين، وحصدت الحرب في السودان أكثر مما سببته كافة الحروب مع إسرائيل، بينما تدافع الولايات المتحدة عن المسلمين كما فعلت في البوسنة والهرسك وكما أنقذت الكويت ، كما أنها تقدم دعما

[6] أنظر: تفاصيل تفعيل هذه الثلاثية: السيد عمر، رؤى التعليم السعودي المصري في المنظور الأمريكي: العلاقات الدولية والدبلوماسية والقنصلية ، منشأة الشهاني الإسكندرية، 2003، ص 160-175.

لدول إسلامية لولاه ما استطاعت أن تبقى قطاعات من شعبها على قيد الحياة، فلماذا يقبل المسلمون الإساءة من مسلمين ويوجهون كراهيتهم للولايات المتحدة؟، نخلص إلى أن المسلمين يكرهون الولايات المتحدة لذات الكراهية لقيمها الديموقراطية.

ويأتي في هذا السياق توظيف العقل العربي الإسلامي التابع في التلاعب بالمفاهيم وتغييب الوعي الإسلامي بالمفاتيح الصحيحة لإصلاح الأمة، حيث يجري نسبة الوهن الحالي إلى أسباب غير صحيحة مثل : الافتقار إلى المعرفة مع قياسها بمؤشرات غربية صرفة، وتهميش وضعية الدين بجعله مجرد عنصر في عناصر الثقافة، واختزال عملية الإصلاح في مثلث: المعرفة، الحريات، تفعيل دور المرأة[1]

2. **تشويه صورة الشرق والإسلام:**

يتخذ الغرب من الشرق إطارا لتعريف نفسه بالمفهوم المخالف معتبرا بذلك الشرق ممثلا لكافة مظاهر الانحطاط المغايرة لمظاهر الرقي التي يدعيها لنفسه، وينظر إلى الإسلام كنسق مغلق، فبينما يقوم الإسلام على مفهوم الأمة والربط بين الدين والدولة، فإن الحداثة تقوم على النزعة المادية، ونزع القداسة عن العالم، وبالتالي يرى الغرب أن استقرار الحداثة الغربية مرهون بخلخلة البنية الميتافيزيقية للإسلام،[2] إن تراكمات مخيالنا الشرقي انتهى إلى تكوين مجموعة من الصور المتكاملة والمتناقضة، والتي تفسر في جزء منها الصعوبات التي نستبطنها للإسلام.[3]

3. السعي إلى تفصيل الإسلام على المقاس الأمريكي:

يرى المفكر الراحل"إدوارد سعيد" أن الغرب يشرع منذ احتلال العراق في مشروع شامل لرسم خريطة سياسية جديدة وإيديولوجية جديدة بعد إدخال الإسلام إلى غرفة عمليات التجميل

---

[1] أنظر: د. ريما خلف هنيدي، تمكين الدول العربية من تغيير نفسها، وجهات نظر في تقرير التنمية البشرية العربية، السياسة الدولية، 2003 ص، 12-22.

[2] السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 01 ، الإشكاليات الفكرية والثقافية، الدار العربية للعلوم، بيروت 2004، ص 141-152.

[3] Thierry, Hentsch, l'orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'est méditerranéen, les éditions de minuit, Paris 1988, P143.

لإخراجه بثوب عولمي لا أصولي، تجاري ويتجاوب ويغير ثوبه طبقا لمستلزمات السوق الحر ضمن صراع حضارات يجري فرضه من طرف واحد، يستخدم مقولة نشر الديموقراطية، ككلمة حق يراد بها باطل، للتغطية على الهدف الوحيد للحرب الراهنة وهو إخراج النظام الرأسمالي من أزمته.[1]

وضمن المسعى الغربي لتفصيل إسلام على المقاس الغربي، تسعى أدبيات غربية من خلال ترويج مقولة إمكانية التعايش السلمي بين الإسلام التقليدي والحداثة الغربية إلى الإيهام بأن الغرب يرفض الأصولية الإسلامية فحسب لعدم استجابتها لمتطلبات الحداثة، وتروج تلك الأدبيات نماذج لما تسميه: الإسلام الأسيوي مشيرة إلى أن الكثير من الاتهامات الغربية للإسلام تنبع من جهل به، أو تحامل غير أمين، والطريق على معالجة ذلك هو نشر المعرفة الصحيحة للإسلام، الذي هو في الحقيقة ظاهرة بالغة التنوع والتعقيد، وله بالتالي مواقف متعددة من الحداثة، وتقدم نموذجا للفكر الإسلامي الرشيد في تقديرها.

4. دبلوماسية شراء الذمم:

ينبه "جلال أمين" إلى مسألة بالغة الأهمية تتعلق بدور شريحة من المثقفين العرب والمسلمين تقع في الفخ الأمريكي وتشتغل بما يسمى تصحيح صورة الإسلام في العقل الغربي، وكأن المسألة مجرد جهل أو سوء فهم يزال بالبيان، وهو اعتقاد لا يصمد أمام حقيقة تركيز الغرب بكل مؤسساته الاستراتيجية ومراكز بحوثه على فهم كل ما يتعلق بالعالم الإسلامي على مدى أكثر من قرن من الزمان، ثم إن المثقفين أسوأ حالا من العامة من حيث استعداد شريحة منهم لاتهام النفس وتحقيرها والعمل كشاهد من أهل هذه الأمة في تأكيد اتهامها وإذلالها، ولا نهاية لما يمكن أن يقوله المثقف الذي يقرر أن يتكلم بلسان أجنبي والذي يقدم له الأجنبي ثمنا مغريا لضعاف النفوس لإدراكه لحيوية ما لديه من بضاعة، في عصر أصبح فيه مفتاح الهيمنة هو القهر النفسي والعقلي لا المادي، وحل فيه الاستغلال القائم على غسيل المخ وتلويثه محل الاستغلال المادي القائم على الإرغام

[1] أنظر في التفاصيل: عمرو عبد الكريم، التهديدات الأمريكية لعالم المسلمين، أمتي في العالم، ج 2، 2005، ص 741-753.

على العمل لحساب الغير،[1] كما ينبه على زيادة موقف خطورة المثقفين الآن في ضوء ميل الأمة المغلوبة إلى تقليد الأمة الغالبة على مدى التاريخ، وقدرة المثقف وحده على اكتشاف أساليب الخداع في لحظة تاريخية أصبحت المسافة الفاصلة فيها بين ما يبدو على السطح وما يتوارى في أعماق الأشياء أوسع منه في أي عنصر مضى في ضل عملية ترويج وتسويق غير مسبوقة لسلع وخدمات وأفكار يصعب على غير المثقف التمييز في نطاقها بين الضار والنافع وبين الحقيقة والخيال.[2]

5. انتحال دور حارس للحرية الدينية في العالم:

ينصب الكونجرس الأمريكي نفسه حارسا لحرية الأديان في العالم، وينحت مفهوم الحماية الدينية التي يؤطرها في مؤسسات أمريكية، قد تقحم المخطط الأمريكي السياسي في الأديان، بما لذلك من خطورة في ضوء استهدافه بالأساس للإسلام والتلاعب الغربي بالمفاهيم الإسلامية، الذي من شواهده ما يذهب إليه "برنارد لويس" من أن الآخر في المنظور الإسلامي مرادف للكافر، وأن المراد القرآني بالصراط المستقيم الذي أوصى القرآن المسلمين بسلوكه هو الطريق الروماني المستقيم، وأن مصطلحي الشرطة والمحتسب مفهومان مستعاران من الحضارة الرومانية وأن مصطلح الأمة يعود إلى ما قبل الإسلام وهو وارد في القرآن بثلاث دلالات: أمة عرقية هي الأمة العربية، أمة دينية هي أهل الكتاب، أمة أخلاقية هي أمة الصالحين.[3]

6. اختلاق مفهوم الأصولية الإسلامية:

تنبه بعض الخطابات الغربية إلى أن الأصولية مفهوم لا ينبغي أن يطبق على كافة الأديان دون شروط مناسبة، فهذا المصطلح ظهر في البداية معبرا عن الحركة المسيحية البروتستانتية المؤمنة بالتفسير الحرفي للكتاب المقدس، ولم يكن للكلمة معنى تحقيري في بداية الأمر، أما مفهوم الأصولية الإسلامية فهو من نحت الدوائر الرسمية الأمريكية التي روجته عير وسائل

[1] أنظر : جلال أمين، عصر التشييع للعرب والمسلمين، نحن والعالم بعد 11 سبتمبر 01، دار الشروق، القاهرة 2004، ص 17-23.

[2] أنظر: المرجع السابق، ص 22، 23 .

[3] برنارد لويس، "لغة السياسة في الإسلام، تر: د.إبراهيم شتا، لماسول، دار قرطبة للنشر 1993، ص 14-17-19-57.

إعلامها بدلالة سلبية تحقيرية، فالأصولية الإسلامية مفهوم فضفاض للغاية، اختلقته الجهات الأكاديمية والإعلامية الأمريكية لخدمة الأجندة السياسية الأمريكية، وهو بالتالي مفهوم سياسي أكثر من كونه مصطلحا دينيا، والنعت به لا يستوجب التشدد الديني، وإنما العداء السياسي للولايات المتحدة.

7. فك الارتباط بين عملية الإصلاح الديموقراطي وعملية السلام:

تركز أدبيات هذا التوجه على عدم الربط بين عملية السلام العربية الإسرائيلية وتطبيق استراتيجية الإدارة الأمريكية للديموقراطية في الشرق الأوسط، حيث تسوق المقولات التالية:

1. الصراع الفلسطيني الإسرائيلي لا يمثل عائقا للديمقراطية، حيث لم يؤثر التهديد الأمني الخارجي على الإصلاح الديموقراطي في الهند وتايوان بل كان حافزا له، وحتى لو انتهى الصراع العربي الإسرائيلي فإن أنظمة متسلطة لم تعدم الذرائع لقهر شعوبها.
2. ليس صحيحا إن عدم تسوية هذا الصراع يولد تضامنا بين الشعوب والحكام العرب في مواجهة ضغوط الإصلاح الأمريكية، الشعوب في الشرق الأوسط لا تثق في الالتزام الأمريكي بنشر الديمقراطية، نتيجة تحالف الولايات المتحدة مع أنظمة حكم استبدادية، وبالتالي فإن الضغط على تلك الأنظمة يدفع الشعوب والمجتمع المدني إلى تلمس المساندة الأمريكية والضغط الأمريكي من اجل الإصلاح.

4. اتجاه الأصولية اليهودية:

يرتبط هذا الاتجاه في رؤيته لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين السياسة والدين، بسمات عديدة، ففي حين لا تفصل إسرائيل بين السياسة والدين اليهودي، فإن مفهوم الدين ذاته يتعرض في ضل هذا الاتجاه إلى عملية تشويه بالغة، ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى تحديد "الفاروقي" لمفهوم الدين اليهودي، ثم التطرق إلى الفعل اليهودي في الواقع الإسرائيلي الراهن:

أ. بيان خصوصية الدين اليهودي:

في معرض بيانه الرائد لحقيقة الصهيونية كحركة سياسية توظف الدين اليهودي في مشروعها السياسي وتحت عنوان واضح الدلالة: أصول الصهيونية في الدين اليهودي، يقدم "الفاروقي" تعريفا لـ" الدين اليهودي" يحصره في الطقوس الدينية التي مارسها اليهود في عهد السبي البابلي، وفي سياقها يأتي الحديث عن: الاصطفاء الإلهي لـ"إبراهيم" ثم لـ" داود" و لـ" بني إسرائيل" بوصفه علة كل معلول، فذلك الاصطفاء لا يتأسس على سبب بل هو مفسر لكل ما عداه، والأساس للرؤية السياسية اليهودية المعاصرة ذات الطابع العنصري، وتربط تلك الرؤية مسألة الاصطفاء لإبراهيم ببداية مجرى تاريخي ينتهي بالأحوال المؤدية حتما إلى مجيء المسيح المخلص، وفي ذات هذا السياق العنصري تأتي الوصايا العشر، كدليل جديد على رؤية عنصرية قوامها قصر المخاطبة بـ: الأخلاقية على الشعب المختار وحده.

وينبهنا "الفاروقي" إلى إنقسام بني إسرائيل إلى : دعاة الحنيفية العالمية الداعية إلى عالمية متساوية، ودعاة العنصرية التي استمدت أفكارها من حلف القبائل العبرية، وابتكرت دينا يهوديا يرتكز على سبع قواعد: الاصطفاء الإلهي لإبراهيم ليكون لله منهم شعبا مختارا، وإعطاء الله الميثاق لبني إسرائيل كعهد أبدي لا ينقد، وإخراج الله بني إسرائيل من مصر تنفيذا لهذا العهد، وإحلال فلسطين وأهلها لهم، واختيار الله داود وذريته لتحقيق الميثاق بإقامة دولة لا تزول للشعب المختار، إنحراف العنصر العبري عن الطريق العبري مما أدى إلى إفلات الملك منه بشكل مؤقت، وضرورة تطلع العنصر العبري بقلبه وعقله كله لاسترجاع ذلك الملك، وحتمية استرداد الملك بالنظر إلى وجود البقية الصالحة من بني إسرائيل، وتبنت الصهيونية تلك القواعد السبع، وأضافت إليها القاعدة الثامنة الممثلة لجوهرها: تحويل الأمل في استرجاع الملك إلى إرادة مخططة فعالة وإيجابية وقدمت الصهيونية نفسها على أنها حركة إله بني إسرائيل في التاريخ.[1]

ب. تفكيك مفهوم الدين:

[1] أنظر: د. إسماعيل راجي الفاروقي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، مكتبة وهبة القاهرة 1988، ص 03-20-35-43-49-55.

يأتي في هذا الصدد المرادفة بين الدين والطائفة ويقال من هذا المنطلق إن بإسرائيل أربعة عشرة ديانة معترفا بها (اليهودية، عشر طوائف دينية، مسيحية، الدرزية، الإسلام، البهائية)، ولا يخفى تأثير اعتبار كل طائفة دينا قائما بذاته على إطلاق جدالات مذهبية وتوظيف ذلك سياسيا.

ج. تمييع مفهوم الدين:

ظهر في إسرائيل في مطلع التسعينيات ما يعرف بالدين المدني الجديد الذي يشير إلى إضفاء الطابع العلماني على المتدينين بوصفهم جزءا من الهوية القومية، من خلال المزج بين الأعياد العلمانية والدينية، واستبدال التصنيف الثلاثي (المتدينين، التقليديين، العلمانيين) بالتصنيف الثنائي (متدينين غير متدينين)، ولم يؤد طرح هذا المفهوم الجديد إلى ضبط العلاقة بين العلمانيين والمتدينين، حيث اتجه تأثير المتشددين الدينين صوب الصعود من خلال تحالفهم مع القوميين المتشددين على نحو دعم الأصولية اليهودية المهددة لمبادئ الديموقراطية، وثمة جدلية صراعية بين اليهود المتدينين والعلمانيين، تكشف عن ذاتها في مضامين سياسية تتعلق بعقيدة شعب الله المختار وأرض إسرائيل الموعودة وعقيدة المسيح المنتظر المخلص، وإمكانية المساومة بخصوص تلك المعتقدات ومعنى ذلك أن تلك الأصولية تترجم إلى مواقف سياسية تصب في صالح التوجه القومي العلماني المتشدد، وإن اختلف الأساس الذي ينبني عليه موقف كل منهما.[1]

5. اتجاه التنبؤات التراثية:

عرف هذا الاتجاه زخما قويا بعد سقوط الاتحاد السوفيتي السابق، كآلية لفرض مثلث جديد : القراءة الحرفية للصراعات الدولية، تبرير الإصلاح الغربي الأحادي الجانب، واستشراف مستقبل الخلاص الإنساني، يصف هذا الاتجاه واقع الإنسانية الراهن على نحو لا مفر معه من الصراع، في ضوء قراءة النبوءات التراثية ووصول هذا الصراع إلى ذروته بظهور المسيح الدجال، كشرط لعودة المسيح المخلص أو بالأحرى سيادة نموذج

[1] ألان دوتي ، الدولة اليهودية، قرن لاحق، تر: د. السيد عمر ومنى فرغلي، الاستعلامات القاهرة 2000، ص 200-203-2052.

الأمة المدنية أو الديموقراطية وفرض مشروعها السياسي الحضاري على غيرها.

ووفق هذه القراءة فإن الكتاب المقدس يتحدث عن حروب وشائعات حروب وأمم تثور على أمم في أخر الزمان، كأحد علامات بداية الابتلاء وظهور المسيح الدجال.

ومن الأهمية بمكان الكشف عن الخطوط العريضة لعملية إسقاط الأصولية اليهودية المسيحية لهذا النص على واقعنا الراهن والتي تتمثل فيما يلي:

1. العودة في تحديد مفهوم الحرب والأمة إلى اللغة اليونانية فللحرب معنيان : معركة قصيرة الأمد أو معركة دامية واسعة النطاق طويلة الأمد، والمعنى الأخير هو المراد، أما مفهوم الأمة في الكتاب المقدس فيعني العرق أو القبيلة، ولقد طرأ تحول جوهري على مفهوم القوميات في الأدبيات الأمريكية، بحيث بات من الممكن التمييز بين نوعين من الأمم، الأمة المدنية أو الديموقراطية والمبدأ الأساسي الحاكم لها هو: المواطنة على قدم المساواة في ضل القانون، فهي مرادفة للدولة القومية الديموقراطية الدستورية، وحكم القانون وحقوق الإنسان، والأمة العرقية وهي طائفة الرابط بينها هو الدين أو السلالة أو اللغة أو الأعراف، فهي كيان ناظمه عرقي، يطرح حقوق الجماعة كبديل لحقوق المواطنة الفردية، ومحدد العضوية في تلك الكيانات هو الانتماء العرقي أو رابطة الدم، أو الدين واتحاد الأمة العرقية كوحدة انتماء أولية يؤدي بالضرورة إلى حرب، وليس هناك أي قاسم مشترك بين الفرضيات التأسيسية للأمة العرقية ونظيرتها الخاصة بالأمة المدنية، وتمثل الأمم العرقية مفتاحا للصراع حيث يؤدي منطقها إلى الابادة الجماعية، والطرد الجماعي، ومعسكرات الاعتقال واضطهاد الأقليات، فسعي أمة عرقية إلى تقرير مصيرها يؤدي إلى رد فعل من قوميات أخرى مهيمنة، مما يطلق سلسلة من الأفعال وردود الأفعال التي تؤدي إلى الحرب بالشكل الذي أشار إليه الكتاب المقدس.

وتحمل هذه القراءة المعبرة في جوهرها عن أزمة الدولة القومية ما تسميه منطق الأمة العرقية مسؤولية ظهور النزعة الفاشية، وترى أن تلك النواة الفاشية هي التي سيظهر منها المسيح الدجال، معنى ذلك أن السياسة ستلد المسيح الدجال وستحتم مجيء المسيح المخلص.

2. داء العرقية ليس قاصرا على المناطق التي تشهد صراعات عرقية ساخنة حاليا، بل هو داء موجود في كافة أرجاء المعمورة بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية، وقد يتفاعل هذا الداء فيها عبر الصراع مع المهاجرين المكسيك والبيض.
3. سيتجاوز الصراع بين الجماعات العرقية في ضل العولمة المتزايدة للعالم حدود الدول القومية، ليشمل ما يسمى الهوية الحضارية، التي هي التجسيد الأوسع للنزعة العرقية بوصفها سقفا لمستويات الهوية اللغوية والدينية الأدنى منها، ومع أن الحضارات تتمايز فيما بينها بالتاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، إلا أن الفارق المميز الأهم بينها هو الدين، وبالنظر إلى تشكل رؤى أتباع الحضارات المختلفة للعلاقة بين الله والبشر والدولة ومنظومة الحقوق والواجبات والحريات عبر قرون طويلة، فإن تغييرها لن يتم في مدى قصير، وسيؤسس ذلك لصراعات تهيمن على السياسة العالمية داخل كل حضارة، وفيما بين الحضارات، سعيا من كل حضارة إلى تخليص نفسها من العناصر الأجنبية عنها، وهذه هي الفاشية في أوضح صورة لها: سعي كل جماعة عرقية أو حضارة لتكريس سموها، عبر استلهام الحتمية البيولوجية والتاريخية الدينية، وحقها في أن تسود على ما عداها من جماعات وحضارات.
4. المرادفة بين العرقية والحضارة: تذهب هذه القراءة إلى التسوية بين ما أسماه "هانتجتون" : الحضارة والأمة العرقية، وترى انه كان يستلهم في ذلك نص الكتاب المقدس، حيث ربط بين الهوية الحضارية والدين، ونشوب حرب حضارات بين العالم الغربي والعالم الأورثدوكسي، والعالم الإسلامي، مرشحة للامتداد إلى منطقة القوقاز وأسيا الوسطى، لتنتهي بالشرق الأوسط ذاته، ومع انتشارها ستتكثف العداوات وتتسع

دائـرة العنـف والثـأر المتبـادل، وتـزداد درجـة ثوريـة كافـة الحضارات لينتهي الأمر بكارثة.

5. الباعث الديني الوهمي: تذهب هذه القراءة إلى ان خروب الأمم العرقية تولد من رحم بعث ديني ملفق فلب حضارة اليوم يكمن فيه البعث الديني الأصولي، وتراجع المنطلق العلماني لتفسير الوجود، وأحرزت الحركات الدينية الأصولية تقدما واضحا في كل أرجاء العالم، واستوعبت الشباب المنتمي إلى الطبقة الوسطى من حملة المؤهلات الجامعية والمهنيين ورجال الأعمال، وباتت النخب العلمانية التي ضنت من قبل أن الدين قد أخرج من المعادلة السياسية، تواجه لغز استحواذ الدين على شريحة كبيرة من الشباب المثقف، وإخفاق مظاهر التقدم المادي في العمل كحمض يذوب فيه الدين، وتصدر الاهتمام بالحفاظ على الهوية كافة الاعتبارات الأخرى، وفي ضل هذا الوضع جاء النظام العالمي الجديد الحامل لمفتاح تفكيك العالم بحرب عرقية أهلية، مهندسو هذا النظام هم لوردات الحرب العرقية، وقاطرة تلك الحرب هي النخبوية، التي تتأسس على افتراض كل نخبة أنها تتحدث باسم السواد الأعظم من الجماهير، وتعرف مصلحتهم أكثر من معرفتهم بها، وتقود تلك الرؤية النخبوية ذاتها إلى الانفصام بين النخب والجماهير وإلى تفكك النخب ذاتها، ومن الدروس المهمة لمسعى النخب الغربية العلمانية على مدى الربع قرن الأخير إلى تعزيز التعددية الثقافية على أساس علماني، يقوم على فك ارتباط الجماهير بهويتهم الحضارية وثقافتهم التاريخية، إن مثل ذلك المسعى مآله الفشل، فالنخب تقود الجماهير إلى الحد التي تسمح به الأخيرة لها بذلك، ويشهد الواقع المعاصر انفصالا متزايدا بين فكر النخب والجماهير، حيث أصبحت كلمة سر الجماهير هي الدين، في حين كانت كلمة سر النخب العلمانية هي: العقلانية، الوضعية، المادية، وتتعاظم القناعة الجماهيرية الآن بأن النخب العلمانية لا تعدو في واقعها أن تكون مجرد قشرة خارجية رقيقة على سطح الحضارة التي يفترض أنها تمثلها، كما يعتبر العلم الوضعي مجرد شمعة

خافية، او جزءا ظاهرا من جبل الجليد فوق سطح الماء بالمقارنة بالدين، ومن شأن عجز النخب العلمانية عن التواصل مع الجماهير أن تتفكك، وقد تقود الحضارة الغربية الراهنة في مسعى العولمة إلى نقيض مقصودها، مؤسسة لمركب من العنصرية والتوسع الحضاري، يعبد إنتاج الخبرة الغربية الاستعمارية التقليدية ذاتها.

فلقد عرفت الخبرة الأوروبية التخفي وراء عبء الرجل الأبيض في المسعى الإمبراطوري الأوروبي في القرن التاسع عشر، ولم يقدم ذلك المشروع نفسه على حقيقته كآلية للتوسع التجاري، أو لتعظيم القدرة القومية الشاملة للدولة القومية الأوروبية، وإنما طرح نفسه على انه حامل للمسيحية وناقل بالتالي لبركات الحضارة الغربية إلى بقية العالم، ويمكن القول بأن انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية التقليدية يعود في المقام الأول إلى مفارقة سعيها إلى تهميش الدين، في حين انصب خطابها المبرر لكيانها ووجودها على الدين كمحرك للمخيال الجماهيري، التي صورت التوسع الحضاري على أنه تمكين لمملكة الله على الأرض.

ولم يتأسس المشروع الإمبراطوري الغربي في القرن التاسع عشر على المسيحية في صورتها النقية، وإنما أضفى عليها مسحة عنصرية، حيث ربط بين الجنس الأبيض والمسيحية وشعب الله المختار بنظريات عرقية ودينية، وتأتي في هذا الصدد أسطورة القبائل العشر المفقودة، وجوهر تلك الأسطورة أن الكتاب المقدس تحدث عن عودة أسرى مملكة يهودا من بابل، في حين سكت عن مصير أسرى المملكة الشمالية، ومع اختفاء القبائل العشر المكونة لتلك المملكة من التاريخ، شرع العقل الأوروبي في نسج أسطورة قوامها أنهم هاجروا إلى جبال القوقاز ليظهروا كغزاة جرمان للإمبراطورية الرومانية.

وبرر ذلك بإرادة إلهية لإبعاد القبائل عن ساحة معاداة المسيح لنقلها إلى أوروبا لتتأهل بحفظها مما يفعله اليهود بالمسيح، لتكون هي حاملة المسيحية، ولا يخفى أن هذه الأسطورة تحقق هدفين لهما مضامينهما السياسية البالغة الأهمية: جعل الجنس

الأبيض سليلا للقبائل العشر المفقودة ووارثا بالتالي للوعد الإلهي لبني إسرائيل بالمجد الأرضي، وتحديد شريحة من اليهود لا تدخل في عداد أعداء المسيح والتسوية بين أعداء المسيحية وأعداد الجنس البشري، دون الوقوع في معاداة السامية، وأدى هذا النوع من التفكير إلى رواج التصديق الجماهيري لبروتوكولات حكماء صهيون وعقيدة تفوق الجنس الأبيض في مقابل تخلف الحضارات الأخرى غير المسيحية وغير البيضاء، ولم يؤد العلم والحداثة في أوروبا إلى الحد من المسيحية العنصرية ، بل تم توظيف الاكتشافات العلمية لتدعيمها حتى في أوساط ما يسمى : الجماعة العلمية.

6. التشكيك في مفهوم الدين ذاته: لا تقف هذه القراءة عند حد التأكيد على التوظيف السياسي للمسيحية في التاريخ الغربي، بل تؤدي إلى أن الأسطورة صارت مهيمنة على مفهوم الدين ذاته، فالدين الذي يرى "هانتيجتون" انه حجر الأساس لكافة الحضارات الكبرى في عالم اليوم، ليس هو الدين في صورته النقية وإنما هو: الدين الشعبي، فالحضارة تظهر إلى الوجود مصحوبة بأساطير تقرر مصيرها، والإشكالية الأساسية لأساطير الحضارة أنها تعمل في اتجاهين متضادين: توحد من جهة وتفرق من أخرى، تلد ذاتا موضع تبجيل، وأخرى موضع تحقير، ومن هذه الأساطير تولد الفاشية، ويظهر المسيح الدجال، فمملكة الأخير لن تولد من مفاهيم العالمية والعصر الجديد، بل ستظهر ببصمة مسيحية واضحة كرد فعل شعبي ضد المفاهيم العالمية والعصر الحديث، والمسيحية التي سيظهر منها المسيح الدجال مسيحية مبتدعة، جذورها هو الفولكلور الغربي والدين ممتزجين ، فمن رحم هذا المزيج ذاته بات ينظر إلى المسيحية على أنها ديانة غربية وليست عالمية، وغلبت معتقدات ما قبل المسيحية على المبدأ المسيحي الصحيح، وأصبح العالم مفتونا، حيث صارت المسيحية التي يراها هي تلك التي أبدعتها التقاليد الغربية، وفي هذا السياق يحتدم بحث الحضارات عن الهوية، ويصب ذلك في مصلحة مستفيد واحد هو: الأصولية الدينية في سياق ما صار يسمى الدين وفي ضله

مرادف: البدعة التي تحدد العلاقة بين الأنا والأخر وتؤطر مسيرة كل حضارة على طريق تقرير مصيرها. [1]

ثانيا: اتجاه المفاصلة بين الدين الإسلامي والسياسي:

أساس هذا الاتجاه هو التأسيس لمقولة إن غلبة الطابع الإسلامي على الشرق الأوسط هي سبب تخلفه وتفسخه في عصر مضطرب بين الذاكرة والطموح، ويتأسس هذا الطرح على أن الحياة السياسية والثقافية للشرق الأوسط عرفت تضافر بين المقدس والعلماني منذ القرون الوسطى حتى الآن مما أطلق جدلا متواصلا بين العمل السياسي العلماني ونظيره الديني.

ويستدعي هذا الاتجاه معايير غربية لتوصيف حالة العالم الإسلامي مثل: متوسط العمر المتوقع، حجم الأسواق المحلية حيث يرد انخفاض الأول إلى الزيادة السكانية.

ويذهب هذا الاتجاه إلى القول بأن هذا الوضع لم يتغير في اتجاه تحول جوهري في العلاقة بين الدولة والمجتمع، إلا في العقد الأخير من القرن العشرين على خلفية الجدل بشأن المجتمع المدني العلماني والتحول الديموقراطي وعلى الطريق لتسويق تقديم الديموقراطية على أنها هي الحل، ويشكك هذا الاتجاه في مقولة عدم قبول الإسلام للتفريق بين الدين والسياسة متخذا الأساليب التالية:

1. **استبطان الخبرة الغربية:**

مفتاح هذا المدخل في الأدبيات التي أنتجها العقل المسلم هو الانطلاق من منهجية غربية تابعة، ويستوي في ذلك مفكرون يعيشون فقي المهجر ومبعوثون إلى الخارج ومتبنون لتلك المرجعية في الداخل الإسلامي,

ويتردد هذا الاستبطان بين الربط بين الإسلام والسياسة من منطق اعتباره خطرا عليه، أو من منطلق عجزه السياسي، يقول "سبينوزا "في هذا السياق : (من الخطورة على الدين والدولة على السواء إعطاء من يقومون بشؤون الدين الحق في إصدار القرارات أيا كانت أو التدخل في شؤون الدولة)، [2] ويحدث ذلك على النحو التالي:

[1] السيد ولد أباه، عالم ما بعد 11 سبتمبر 01، الإشكاليات الفكرية والثقافية، الدار العربية للعلوم، بيروت 2004، ص 141-152.

1. النظر إلى الإسلام كتهديد للسياسي:

في دراسة يعلن صاحبها أنه منقطع الصلة تماما بدينه، ولا يعرف من أمر دينه شيئا أكثر من كونه سليل أسرة دينية، نطالع تحذيرا من مغبة أزمة عميقة تجتاح نسيج العالم العربي من جراء خروج جيل الشباب العربي عن خط الآباء العلماني، الحداثي، مع انتقال القوة من ثورة العرب إلى ثروة العرب، وبروز الأصولية الإسلامية، وارتفاع شأن الدين وتعزيز الدور السياسي للأزهر على نحو يسيء إلى الوحدة الوطنية وحرية البحث العلمي، [1] وتتهم تلك الدراسة نظام الحكم المصري في التسعينات بالجمع بين نقيضين: الرد الحازم على الإرهاب الإسلامي والتراجع البالغ عن التوجه العلماني بهدف الحصول على غطاء ديني ومسوغات اعتماد ديني. [2]

2. عجز الإسلام السياسي:

تأتي ضمن هذا المدخل دراسة أعدها أكاديمي مصري بالمعهد الدولي للدراسات الاستراتيجية، تحمل عنوان بالغ الدلالة: طريق الإسلاميين المسدود، وتقدم تحليلا لظاهرة الحركة الإسلامية المستقبلية، يصورها على أنها نتاج أزمة أنظمة الحكم العربي في أواخر القرن العشرين، وبأنها ظاهرة دينية/سياسية لن تنجح في تحقيق غايتها المتمثلة في إقامة دولة إسلامية على غرار دولة صدر الإسلام لأسباب أهمها: الاختلاف بين فصائلها حول استراتيجية وتكتيكات تحقيق هذا الهدف، وعجز أي فصيل منها عن الإنفراد بتحقيق الهدف، وعجزها عن استقطاب فصائل المعارضة الأخرى، واستراتيجيات التدجين والمحاصرة والتشويه، الذي تتعرض له، ومنازعتها في صفة الإسلامية، وضحالة عمق ما تحضى به تلك الحركات من تأييد على الصعيدين الإقليمي والعالمي، وتخلص الدراسة إلى أن الإسلاميين ليسوا هم قوة المستقبل. [3]

---

[2] سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر وتقديم : حسن حنفي، مراجعة : فؤاد زكريا ، ط 2، دار الطليعة، بيروت 1981، ص 42.

[1] فؤاد عجمي، في بر مصر، القديسون والدنيوية، تر: السيد عمر، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة 1998، ص 42.

[2] المرجع السابق، ص 19.

[3] د. إبراهيم كروان ، طريق الإسلاميين المسدود، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة 1998.

3. ما بعد الإسلاماوية:

لب هذا المدخل أن حركة ما يسمى الإسلام السياسي قد وصلت ذروة تألقها في بداية العقد الثامن من القرن العشرين مع قيام الثورة الإيرانية، إلا أن خبرة تلك الثورة فتحت المجال أمام تآكل زخم ذلك التيار، فمع الدخول في عصر العولمة تآكلت الدولة القومية، وظهر مضمون جديد لدولة تتشكل من جماعات لكل منها هوية خاصة، ترتبط كل منها بمصلحتها أكثر من توجهها العقيدي، ونتيجة لذلك أصبح البعد المهم في المعادلة السياسية هو التكيف مع معطيات المشهد العالمي الراهن، وأصبح البعد الإسلامي مجرد بعد ثقافي، وتكرس بذلك مفهوم جديد هو ما بعد الإسلاموية Poste – Islamisme يعبر عن نفسه في أمرين: جهد فكري مكثف لتحرير الخطاب الإسلامي من قيوده الإسلامية، وصياغة إسلام ثقافي تنغرس فيه بقوة قيم العولمة: السوق الحر، شبكات الإعلام الجماهيري، المجتمع المدني، حكم القانون، الحقوق المدنية...إلخ.

وفي سياق مسعى تغيير النسيج الإسلامي من داخله وتبديل معادلات تفاعله يستخدم هذا المدخل الآليات التالية:

1.تحويل الدين من حاكم إلى محكوم:

ظهر جيل جديد من المفكرين الإسلاميين في كبريات العواصم الإسلامية يؤسس للإصلاح استنادا إلى رؤية ترفض النظر إلى الغرب على أنه المثال أو على أنه الشيطان، حيث يقبل مبدأ الاستعارة منه لإقامة مجتمع ديني ديموقراطي حيث يحمل السلطة الدينية التقليدية مسؤولية الركود وينفتح على التعليم العلماني الغربي بكافة مشاربه وينتقد الإيديولوجية الدينية ذاتها انطلاقا من اعتبار الديموقراطية أفضل نظام للحكم ويؤسس لمبدأ : العدالة لا تستقي من الدين، بل يتوقف قبول الدين ذاته على كونه عادلا.

2.إسقاط واقع المرأة الغربية على نظيرتها المسلمة:

يرتكز هذا المدخل في تصدير أهم إفرازات الديني/السياسي للغرب الممزقة لنسيج العلاقة بين الدين والسياسة ولمفهوم الإنسان على الإلحاح على الربط بين النوع والسياسة، وتحميل الدين مسؤولية تدني الوضعية السياسية للمرأة، وتتحدث إحدى الأدبيات التي تنطلق من تلك المرجعية على النزعة الأبوية الشرق أوسطية، التي تعوق تحقيق المرأة للمواطنة الكاملة، وترى أن المرأة في مصر عرفت في العهد الليبرالي في ما بين عامين 1923-1952 تقدما على الطريق إلى أسرة ما بعد عهد الحريم، إلى أن طغيان الأصالة الثقافية والاعتبارات القومية على الخطاب السياسي العام أسفر عن استمرار قبول المرأة بقوامة الرجل عليها في نطاق الأسرة مقابل حصولها على حقوق جديدة في الحياة العامة، ولم يطرأ تغيير على ذلك في ضل التوجه القومي العلماني في العهد الناصري.

واعتبارا من عام 1970 شهدت مصر تحولا في اتجاه الأصولية الإسلامية يصب في غير صالح المساواة بين الرجل والمرأة والمخرج منه هو التمكين للديموقراطية داخل الأسرة، وفي الدولة المصرية ذاتها، والتمكين للتفكير الأمومي كمصطلح للثقافة الذكورية.[1]

ثالثا: اتجاه اختزال الدين في البعد الروحي:

يتسلل هذا المدخل من خلال التأكيد على البعد الروحي للإسلام كناظم للضمير الفردي الإنساني، إلى تنحيته كناظم للسلوك الظاهر، ويطرح بذلك جدلية التسويغ الفكري للفصل بين الدين والسياسة، ففي قراءة للسيرة التاريخية لمعنى العدالة يذهب أحد رموز هذا المدخل إلى أن الانفتاح على الآخر هو أساس العدالة ويؤكد أن الحضارة الغربية المعاصرة حضارة إنسانية، واحدة متعددة الروافد وأن الأساس الطبيعي لفكرة العدالة هو التوافق بين كل ما في الكون، وإعادة ما يخرج عن التوافق إلى الأصل بتهذيبه وتقويمه، ويرى أن الإنسان لم يلجأ

[1] أنظر: سلمى بوتمان، جنوسة المواطنة في مصر: التاريخ ومجتمع الشرق الأوسط الحديث، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 1999.

على مدى التاريخ إلى القانون إلا في حالة غياب الضمير وأن الإحساس الكوني والفكري بالتوافق، هو الرحم الذي تولد منه روح العدالة في كل نفس، التي توجد هذا الضمير،[1] فالضمير ينشئ قانون المعبر عن روح الجماعة وإرادتها، والقانون أداة للتنظيم الاجتماعي، وهو طارئ وعارض، ولا يمكن أن يؤدي إلى التفتح الذاتي، والنضج الداخلي، كما أنه فشل تاريخيا في تحقيق استواء الضمير، والدين ليس مجموعة أوامر ونواه، وإنما هو نظام أخلاقي ينبع من الداخل ويستقر في الضمير.

ولما كان البديل عن الضمير هو القانون، فإن بلاد ما بين النهرين عرفت في حالة تعرضها لعدم الاستقرار ظهور قانون "حاموا رابي " الذي تصدرته عبارة هامة، تستبطن ربطه بالدين: الآلهة نادتني لأمنع الأقوياء من أن يظلموا الضعفاء ولأنشر النور في الأرض، وأرعى مصالح الخلق، وكان القانون الطبيعي الذي أودعه الله في كل الكائنات الحية كقانون صالح لكل مكان وزمان في مقابل القانون المدني، وقانون الشعوب الذي عرفه الرومان الذي يتبدل وفق الزمان والمكان، ويقتصر على الحقوق الظاهرة، ولا ينظم البواعث، ولا يعمل على إنماء الذات من الداخل، وغاية ما يؤدي إليه بالتالي هو: عدالة سلبية تمنع من الخطأ، ولكنها لا تدفع إلى الصواب، كما لا تربي حالة روحية وجدانية تتلاحم بها النفوس،[2] وجاء المسيح كي يحول البشرية من شريعة القانون إلى شريعة الضمير، ولكن البشرية لم تكن مهيأة بعد لهذه النقلة، فالمسيح لم يتجه إلى إنشاء دولة، ولا لإقامة مؤسسات، بل اتجه مباشرة إلى الضمير الإنساني ليجعل إصلاح الباطن مفتاحا لصلاح الظاهر، ثم جاء الإسلام مركزا على روح العدالة، حيث لم يتجه الرسول (صلعهم) إلى إنشاء دولة أو إقامة مؤسسات إلا بعد الهجرة لكي يحكم مجتمعا ناشئا في حالة حرب مستمرة، وكل الآيات التشريعية في القرآن تركن إلى الضمير وتؤسس لعدالة ظاهرها التشريع وحقيقتها الضمير، وضل ذلك دائما إلى أن

[1] محمد سعيد العشماوي، روح العدالة، مكتبة مدبولي، القاهرة 1983،/ ص 07-18.
[2] المرجع السابق، ص 40-71.

استعادت الدولة الأموية قواعد القانون الروماني، وركزت على الحكم الظاهر.[1]

وأثر السياق الغربي الذي نشأ فيه هذا المفهوم على العقلية الإسلامية والذي أدى بمفكر مثل "جارودي" إلى إسقاط الخبرة الغربية على الإسلام، والخروج بالتالي بنتائج لا تصمد أمام النقد، فلقد زعم أن تسييس الدين يعني تقديس السياسة ، وأن الأصولية الإسلامية تعاني من عدة أخطاء جامعة خص منها، احترام السنة النبوية، والخلط بين الشريعة التي جاء بها القرآن وبين القانون، فالأول مجرد أخلاق، وتجاهل تاريخية الأحكام التشريعية القرآنية، فالدائم منها هو القدوة وليس الأحكام، وخلص "جارودي" إلى أن كل ما عدا العلمانية هو سرطانات أصولية، وفي حين قدم "جارودي" تحليلا عميقا للأصوليات الغربية فإن عدم ملاحظته للفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي وإسقاط الخبرة الغربية عليه وراء ذالك.

وفي معرض انتقاده لتلك الأفكار ينبه الدكتور" عمارة " إلى أن الخطر ليس في اعتقاد امتلاك الحقيقة المطلقة والإيمان بها والانحياز إليها، إنما الخطر هو في الاعتقاد بإطلاق إدراكنا للمطلق أو إنكارنا على الآخرين مثل هذا الاعتقاد. [2]

رابعا: اتجاه تصنيع هويات إقليمية مناوئة للعروبة والإسلام:

يأتي هذا الاتجاه ضمن التلاعب الغربي بالمفاهيم، وتخليق هويات جديدة من شأنها تعزيز فوضى الهويات في عالمنا الإسلامي، وتؤسس إحدى الأدبيات لمفهوم شمال إفريقيا وتحصره في بلدان المغرب العربي، وتصفه بأنه منطقة ظرفية تشهد عملية إعادة هيكلة إقليمية عبر جدلية صراع بين: الدول القائمة، والصحراء الغربية، والهوية الأمزيغية، ونطالع في هذا السياق حديثا عن نموذج الدولة الفرنسي المستورد، وأنماط الاندماج الإقليمي من أعلى، ومراجعة الخطاب الإيديولوجي حول الهوية الإقليمية لشمال إفريقيا، وتوجه التهمة لحكومات بلدان

[1] المرجع السابق، ص 100-113.

[2] د.محمد عمارة، الأصولية بين الغرب والإسلام، دار الشروق، القاهرة 1998، ص 06-22-71-74-86.

المغرب العربي بفصل شمال إفريقيا عن القارة الإفريقية وإلحاقها ثقافيا وسياسيا بالشرق الأوسط العربي الإسلامي واقتصاديا مع الاتحاد الأوربي، إلا أن ثورة الاتصال العالمية الراهنة قضت على احتكار دول شمال إفريقيا لأنماط الإندماج الإقليمي، وأطلقت عملية إعادة هيكلة إقليمية من أدنى إلى أعلى بواسطة مختلف منظمات المجتمع المدني، التي تطرح تفسيرات جديدة لخريطة شمال إفريقيا، وفي هذا السياق تصور الصحراء الغربية على أنها أخر عملية تصفية للاستعمار، وتصور المسألة الأمزيغية على أنها عملية إعادة بناء للهوية الإقليمية لشمال إفريقيا من أدنى، بواسطة فاعلين غير الدولة، بما يؤشر على ظهور مجتمع مدني إقليمي يطرح حلولا إقليمية جديدة للمنطقة.

ويميز هذا الطرح بين خمس درجات من الإقليمية: شمال إفريقيا كوحدة جغرافية تعتبر الصحراء بمثابة مفترق طرق في ضلها للثقافات المتوسطية والإفريقية وعمقا لأنظمتها السياسية، وشمال إفريقيا كنظام اجتماعي يتضمن علاقات عبر محلية بين جماعات إنسانية متنوعة، فرضت عليها عبر الاستعمار الفرنسي ونموذج الدولة المركزية، فواصل تعود المبادلات فيما بينها، وشمال إفريقيا كنطاق للحرب الإقليمية بالوكالة تجسده خيارات الأنظمة الحاكمة اتجاه مسألة الصحراء الغربية وشمال إفريقيا كمنطقة رسمية، أي كأنظمة حكم تنتمي إلى جامعة الدول العربية، وتحدد هوية المنطقة الإقليمية بأنها عربية مسلمة وهي هوية مستوردة من الشرق الأوسط، تتلاحم مع نموذج الدولة الفرنسي، الذي يقوم على فرض الإقليمية من أعلى في ضوء خبرة تأسيسها للإتحاد العربي المغاربي، شمال إفريقيا كمجتمع مدني إقليمي يتشكل من أدنى إلى أعلى من حركات ثقافية تنمو على هامش نظام الدولة الراهنة، وتتبنى خطابا إيديولوجيا جديدا يزاحم الهوية الإقليمية الرسمية المفروضة، ويخلق فضاءات عامة جديدة للتواصل الاجتماعي عبر المنطقة، ومن الطبيعي أن يتعرض هذا المجتمع الوليد العابر للقوميات، الساعي إلى تقويض شرعية الأنظمة الراهنة إلى استهداف تلك الأنظمة لها، إلا انها ستعجز في مواجهته بما أنه عدو غير ظاهر، لا يصلح معه الحسم

العسكري، ويؤسس هذا التحول لاستيلاد أسطورة أصل بديلة لهوية شمال إفريقيا تحل محل نموذج الدولة المركزية الفرنسي ذي الواجهة الإسلامية العربية، وتطرح الأمازيغية مقومات تأسيس هذه الأسطورة، فقد رفع الأمازيغ في أول ماي 2001 شعار (لا لعروبة المغرب) وأكدوا على امتداد طائفتهم من واحة "سيوة" في مصر إلى جزر "الكناري" ومن البحر المتوسط إلى بوركينا فاسو، وعلى أن وجودهم في المنطقة سابق على الهيمنة الرومانية، وعلى العروبة والإسلام، وعلى ضرورة مراعاة التواصل بينهم عبر حدود مصطنعة مزقت وحدتهم، وركز الأمازيغ على التخلص من مسمى البربر المحمل بمضامين تاريخية سلبية، والاستعاضة عنه بمفهوم الأمازيغ لإبراز هويتهم الثقافية وإحياء لغتهم، والسعي إلى تحويل ذلك إلى وضعية سياسية معترف بها، وبناء هوية أمازيغية فاعلة.

II: التيار التوفيقي للإصلاح:

يجمع هذا التيار اتجاهات، بمستويات متفاوتة من اتجاه لأخر بين بعض معطيات الاتجاهات الإسلامية والاتجاهات الغربية في العالم الإسلامي، وبقدر اقتراب كل منها من الاتجاهات الإسلامية يتحدد موقف المنظور الإسلامي منها، ومن أهم هذه الاتجاهات: اتجاه الدستورية الإسلامية المضمون الغربية الإطار، واتجاه تغيير طبيعة المؤسسة السياسية، واتجاه جدلية الإسلام الجامع بين المتناقضات، والاتجاه الحركي للإصلاح في الأمة.

أولا: اتجاه الدستورية الإسلامية المضمون الغربية الإطار:

جوهر هذا الاتجاه هو الترويج لمشروع إصلاح إسلامي المضمون غربي الإطار، بدعوى قصور الخبرة الإسلامية المتعلقة بالأبعاد الإجرائية للعملية السياسية، ويطرح هذا الاتجاه بدائل ثلاثة لتحقيق الدستورية في العالم الإسلامي: أن تعمل البرلمانات كقاطرة لتكريس الدستورية أو تقوم السلطة القضائية بهذه المهمة، أو يتم استعادة ما يسميه الدستورية الإسلامية المنفتحة على التجربة الدستورية الغربية، وفي معرض تحليل واستشراف مستقبل هذه البدائل الثلاثة تبين الدراسة التي بين

أيدينا أن البديل الأخير هو الأوفر حضا، فالبرلمانات العربية والسلطة القضائية في العالم العربي على السواء عاجزتان عن تفعيل الوظائف الأساسية للدساتير، وبالأخص تفعيل الوظيفة التقييدية للسلطة التنفيذية، والوظيفة التمكينية الرقابية للمجتمع، التي يمكن من خلالها أن تكون له سلطة نقض تجاه محصلة العملية الديمقراطية من جانب السلطات الرسمية، وهذا العجز نابع من طبيعة الدساتير ذاتها المستلهمة من تجارب شمولية، والنابعة أساسا من نواة التمكين للسلطة التنفيذية على نحو تعد معه تلك الدساتير، وثائق تحدد سلطة الدولة وتنظمها، دون أن تقيدها أو تحد منها، الأمر الذي ترتب عليه ضعف السلطة التنفيذية والبرلمانات، وافتقارهما إلى الاستقلالية في مواجهة السلطة التنفيذية.

ولقد عرف العالم الإسلامي منذ بداية القرن التاسع عشر عملية تهميش للإمكانيات الدستورية الكامنة في الشريعة الإسلامية بعزلها عن الفضاء السياسي وحصرها في دائرة الأحوال الشخصية، وساد في البداية نوع من الاحترام المتبادل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، إلا أن ذلك الاحترام ما لبث أن تبدل لصالح طغيان المؤسسة السياسية، على المؤسسة الدينية مع مرور الوقت، نتيجة إنشاء مؤسسات موازية للمؤسسات التقليدية، وإنتزاع اختصاصات المؤسسة الدينية في المجالات التعليمية الاجتماعية، وصولا في النهاية إلى إلغاء المحاكم الشرعية والأوقاف الأهلية، وإخضاع مؤسسات التعليم الإسلامي للسلطة التنفيذية، وأدى ذلك إلى رد فعل تمثل في ظهور حركة إحياء إسلاميي معاصرة تطالب باستعادة دور الشريعة الإسلامية في الحياة السياسية المعاصرة.

ورغم ما قد يبدو على السطح من تعدد رؤى الحركات الإسلامية المعاصرة، فإن التدقيق فيما تحت القشرة الخارجية يوضح الاختلاف فيما بينها، اختلاف وسائل وليس اختلاف مقاصد، ويكاد ينعقد الإجماع في صفوفها على استهداف إقامة دولة إسلامية على غرار دولة المدينة المنورة، السيادة فيها للأمة مقيدة بالشريعة الإسلامية باعتبارها أكثر دستورية في نظر تلك

الحركات من أي نظام دستوري آخر عرفه الإنسان، كما يزداد التوجه في صفوف تلك الحركات بتياراتها اليسارية والتقليدية واليمينية والدستورية على القبول بمبدأ العمل بآليات الديموقراطية لتحقيق هدفهم في إقامة دولتهم.

إلا أن نجاح محاولات تأسيس الدستورية الإسلامية سيضل مرهونا بانفتاح دعاتها على دروس الخبرة الدستورية الغربية والاستفادة من آلياتها ومن خبرتها الإجرائية في تأسيس السلطة وتشغيلها ومراقبتها وتداولها. [1]

ثانيا: اتجاه تغيير طبيعة المؤسسة السياسية:

تبنت معظم الحركات الإصلاحية السلفية واللبيرالية في العالم الإسلامي في القرنين الماضيين مقولة أن الاستبداد هو سبب وهن الأمة، وجرى اختزال الإصلاح في تغيير طبيعة المؤسسة السياسية، وانصب الجدل بين مختلف التيارات الإصلاحية حول أسلوب الوصول إلى ذلك، يمثل هذا المدخل بداية الجدل حول إمكانية اكتفاء الداخل الإسلامي الذاتي في مجال الإصلاح وهو الجدل الذي ولد ثنائية: الإصلاح اللبيرالي في عالمنا الإسلامي.

واختلفت نقطة البداية المفترضة لمشروعي الإصلاح اللبيرالي والإسلامي، ففي حين اعتبرت التيارات الإسلامية الدين أصلا للسياسة، والإنسان هو إنسان الفطرة وهو متدين بالضرورة، ونحتوا من ذلك مضمونا للإصلاح يتمثل في الارتقاء بالإسلام في الواقع المعيش إلى مستوى الإسلام المعياري، ونعتوا الفجوة بين هذين المستويين بما يسمونه غربة الإسلام، واعتبروا الاجتهاد في سد هذه الفجوة والعودة إلى الوعي الإسلامي الأصيل المرادف للفطرة ذاتها هو مفتاح الإصلاح، فإن التيار اللبيرالي تأثر بعملية الإصلاح التي أفرزتها البيئة الأوروبية.

وتجدر الإشارة إلا أن العالم الإسلامي لم يعرف حركات إصلاح من خارج المنظومة الإسلامية ذاتها، إلا بعد الهجمة الاستعمارية الغربية عليه في القرن التاسع عشر، فلقد سعى الإمام الغزالي – على سبيل المثال – إلى إصلاح الخلل من خلال إحياء علوم الدين

[1] أنظر: ناتان ج برلون، الدساتير في عالم غير دستوري، القوانين الأساسية والفرص المستقبلية لإقامة أنظمة حكم مسؤولة، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة 2002.

مما يؤشر على انه اعتبره خللا داخليا، أما بعد الهجمة الاستعمارية فإن دعاة الإصلاح شعروا بأمرين في آن واحد: ردم الفجوة بين واقع مجتمعاتهم وإسلامهم وتضييق فجوة التفوق الغربي في مواجهتها، وباستثناء الحركات الإصلاحية التي ظهرت في مناطق إسلامية غير حضارية (كالوهابية والسنوسية والمهدية)، فسر الإصلاحيون الإسلاميون الخلل الداخلي والخارجي على السواء بالاستبداد، وانفتح بذلك الباب أمام اقتباس أفكار لبيرالية واشتراكية لإحياء مفاهيم إسلامية كالشورى والعدالة الاجتماعية بتطعيمها، وقرأ الإصلاحيون المسلمون المصطلاحات السياسية الغربية قراءة تقف عند حد الشكل، وقاربوا بينها وبين مفاهيم من المأثور، ووقعوا بذلك في فخ إسقاط مفاهيم واحدة منفصلة عن تراثها الديني، على مفاهيم وثيقة الصلة بدلالاتها الدينية، مما فاقم من أزمة الغموض المفاهيمي وسوء الفهم، وفي حين لم يؤد الإنفتاح الفكري الإسلامي على الفكر السياسي اليوناني إلى الإحساس بالضعف في مواجهة الآخر، نظرا لعدم وجود نظام اجتماعي حامل له، والتعامل معه بالتالي على مستوى التفكير المجرد، فإن الانفتاح على الفكر السياسي الغربي الحديث تم في ضل مفاهيم ومفتعلة في الواقع الإسلامي يسندها نظام اجتماعي حامل لها في الغرب، يغذي الوعي الإسلامي بالوعي بعجزه في مواجهته.[1]

وظهرت في فضاء مشروعات الإصلاح داخل العالم الإسلامي ازدواجية المقابلة بين الفطرة والحقوق الطبيعية، ففي حين رأت كافة أطياف الفكر الإسلامي أن التقليد هو المضاف الاجتماعي المناظر للفساد في الأرض، المحرف للفطرة التي هي أصل الإصلاح، فبات الإصلاح بالتالي عندهم هو رد المجتمع إلى دين الفطرة أو إلى فطرة الدين.

إن دعاة الإصلاح من خلال التطعيم من الخبرة الأوروبية رأوا أن الأصل هو : الحقوق الطبيعية المستبطنة لوجود إنسان ما قبل الدين، وربط هذا التيار المشروعية السياسية بالطبيعة، نافيا بذلك مشروعية العرف السائد أو الأساس الديني للسلطة،

[1] علي أومليل ، الإصلاحية الغربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985، ص 27-05.

ومولدا لمفهوم المجتمع المدني من رحم المجتمع الطبيعي كمولود لم ينشأ من فكرة متعالية وإنما من تفعيل وتقويم الإرث الطبيعي بمفهوم مفترض آخر هو العقد الاجتماعي، ومعنى ذلك أن الاتجاه اللبيرالي انتقد المجتمع القائم مستخدما مفهوم حالة الطبيعة في بناء أسطورة لتغيير ما لا يتوافق معه من أعرا ف باسم العودة إلى الأصل الطبيعي، وبمجرد استقرار المؤسسات اللبيرالية تنكر اللبيراليون لذلك المفهوم، واستبدلوه بالدعوة إلى الاندماج في الدولة الجديدة وبناء مجتمع المستقبل.

وفي المقابل طرح الاتجاه الإسلامي مفهوم فطرة الله التي فطر الناس عليها كنواة للاستقامة، تتجاوز نسبية المضاف الاجتماعي وتجعل انتظام المجتمع رهنا بالناظم الديني، ويشترط للاقتباس من الآخر مراعاة الأصول والمقاصد الشرعية، إلا أن الواقع فرض نفسه، حيث تجسد ذلك الاقتباس في قوى ضاغطة من الداخل والخارج على السواء، وأتى في شكل عناصر مبتورة، تفتقر إلى رؤية أعماق ما يتم اقتباسه، وتنبع من موقع رد الفعل وليس المبادرة، فلقد تصور بعض الحكام في العالم الإسلامي إمكانية إصلاح جهاز الدولة التقليدي بمجرد إصلاح الجيش، أو بمحاكاة بعض المؤسسات والآليات الغربية، مما أدى إلى تولد علاقة تناقض بين الدولة والأمة. [1]

ومن جهة أخرى فإن الإقدام على ترجمة المفاهيم الغربية المغايرة في نشأتها وفاعليتها من المفاهيم الإسلامية، أفضى هو الأخر إلى مزيد من التلبيس والالتباس، وعل سبيل المثال: فإن مفهوم "توليرانس Tolérance " ترجمه بمفهوم التسامح، والتدقيق يبين الخطورة البالغة لذلك، فالمفهوم الأول وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، الذي نشأ ليعبر عن تغير في الذهنية الأوروبية، بالاعتراف المتبادل، بين قوى تصادمت طيلة القرن السادس عشر في حروب دينية أدت إلى إنشقاقات في الدين الواحد، ليعبر عن تجاوز ذلك بإقرار حق الاختلاف في الاعتقاد، ثم حرية الفكر، وتجاوز المذاهب والفرق باللجوء المباشر إلى النص الأصلي وعلى العكس من ذلك فإن العالم الإسلامي لم يشهد صراعات

[1] المرجع السابق، ص 62-82-20-104.

بين قواعد اجتماعية داخلية، وإنما شهد غزوا أجنبيا، تهديدا للغـزو وقابليـة لـه، ودور الـدين فـي الحالـة الأخيـرة هـو: ضـمان الهويـة الجماعية، فالإصلاح في أوروبـا مـر عـبر مسلسـل الانشـقاق، ثـم الاعـتراف بـالاختلاف، أمـا فـي العـالم الإسـلامي فكـان ينبغـي أن يعرف الحفاظ على الهوية كدور دفاعي له، والعمل كمعيار يقـاس بـه مـا ينبغـي أن يفعلـه المجتمـع المهـدد مـن إصـلاح وتغييـر، واستعمال مفهوم التسامح في الحالـة الإسـلامية هـو بالتـالي أداة تستخدمها قوى خارجية لإيجاد مواقع لها في نسيج المجتمع الواقع تحت هيمنتها، بما يسهل تفكيك تلك المجتمعات والسيطرة عليهـا، فالمجتمع المهدد من الخارج يعلي قيم التلاحـم، ولا موضـع لتعليـة مفهوم التسـامح بمعنـى قبـول الاختلاف فيـه،[1] فـاختلاف الظـرف التاريخي لكل من أوروبا والعالم الإسلامي يحتم اختلاف الوظيفـة التي تنشأ حركة الإصلاح للقيام بها، والتسامح كما تنبه "الأفغـاني " هو دعوة تخفي قصدا معينا هو النيل من وحدة الأمة، والتضـامن الـديني هـو المفهـوم الأولـى بالإتبـاع حيـن تكـون الأمـة مهـددة، والإجماع الذي يعرفه الإصلاحيون الإسلاميون هو : إجماع توقيـف، لا إجمـاع توفيـق، حيـث يتعيـن أن يكـون معـبرا عـن رأي أغلبيـة، وموافقا للقرآن وصحيح السنة. [2]

ويكشف "أومليل" على أن الاتفاق حول مفهوم الديموقراطيـة يكاد يقف عند: المشاركة وتداول السـلطة، وأن العقـل الإسـلامي لا تـزال تتنـازعه رؤيـتين : التـوجه الـديموقراطي والتطلـع إلـى الزعيم المخلص.

وتجـدر الإشـارة إلـى أن اسـتيراد مفهـوم المجتمـع المـدني يستدعي حمولة فكرية لـه، مـن نماذجهـا التعريفـات التاليـة الـتي يقدمها الدكتور "أبو يعرب المرزوقي" فهو يعرفه بأنه: أداة إبـداع الواقع الرمزي المخيالي، ويضعه فـي مـوازة المجتمـع السياسـي، الأول هو مادة العمران والثاني هو صورته، بما أنه هو إبداع الواقع التاريخي الفعلي، ويرى ان المجتمع المدني يتألف مـن أربـع قـوى جوهرية: المصالح المادية المتقابلة، والمصالح الروحية المتقابلة، والنقابات، والجمعيات في بعدها الدولي، ويؤدي به استحضار هذه

[1] المرجع السابق، ص 108-113.
[2] المرجع السابق، ص 170-176.

المضامين الغربية المولدة لثنائية المدني/السياسي إلى تقسيم الاستخلاف إلى نظري وعملي، الأول في سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد في الأرض، والثاني هو سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد في الأرض، ويصل إلى ان التوفيق السوي بين المجتمعين المدني والسياسي مرهون بالتلازم بين: القانون الطبيعي والقانون الخلقي.

ثالثا: اتجاه جدلية الإسلام الجامع:

يرى المنظرون لهذا الاتجاه أن جدلية الإسلام تنصب على وضع صيغة للتوازن بين المتناقضات، ويستدعي هذا الاتجاه مفهوم الجدل بين الديني والسياسي عبر تحديده من أرضية إسلامية تربطه بمفاهيم أخرى عديدة من بينها: الجدل كطبيعة للإنسان والمجادلة بالتي هي أحسن، وزوجية الأشياء، والحرية الدينية، والميزان، والضوابط، واختلاف التنوع الذي هو رحمة بتعبير آخر، فإن الجدلية في ظل هذا المنظور تنصب حول فن التعامل مع المتغيرات في ضوء الثوابت، وتوليد تحديات تحرك الحياة، وتؤسس للاختبار، فالإسلام يقدم منهجا معرفيا يكشف عن واقع المتغيرات، ويبين الحكمة منها، ويحدد أسلوب التعامل معها على قاعدة التدافع المؤدي إلى التزكية والتوازن بغاية نهائية هي القربى من الله، إلا أنه لا يخفى أنه استبطن فكرة التناقض بين الموجودات بدلا من فكرة التوافق والتسبيح المشترك باسم الله تعالى كجامع بين كافة المخلوقات، بما أن كل شيء يسبح بحمد الله.

ويرى هذا الاتجاه أنه في حين عجزت جدالات معرفية أخرى على مدى التاريخ عن الوصول إلى تلك الغاية، حيث أسفرت الجدلية الوضعية عن شقاء الإنسانية، وأدت الجدلية اليونانية إلى تجميد الفكر، وأدت الجدلية الرومانية إلى تحكيم منطق القوة، وأدت الجدلية الغربية الحديثة إلى حصر الفكر في المحسوسات، ووضع القيم والأخلاق على خط المتغير برؤية أحادية انفصالية التوجه، وتغافلت الجدلية اليونانية عن أهمية التجريب، وتغافلت الجدلية الغربية الحديثة عن أهمية الثوابت، فإن المشروع المعرفي الإسلامي يطرح جدلية التكامل النابذة للصراع، الداعية

للإيمان بالغيبيات فيما يعجز العقل عن الاحاطة به وإلى التجريب في المحسوسات وإلى التوفيق بين المتناقضات، وإلى السمو بالإنسان وتكريمه بربطه بخالقه، فتعالج بذالك إشكاليات استعصى حلها على الجدلات الأخرى من أهمها: زوجية الأشياء وثنائية التركيب، وربط المتغيرات بثوابت إلهية ضابطة لها، ومعالجة إشكالية التحكم بالهوى، والإجابة عن الأسئلة الكلية المحددة لسر وجودنا في هذه الحياة ومصيرنا من بعدها، لما يحقق للإنسان السكينة والاطمئنان.[1]

رابعا: الاتجاه الحركي للإصلاح في الأمة:

يشمل هذا الاتجاه كل من أنظمة الحكم والأحزاب السياسية والقوى السياسية، بمختلف توجهاتها في العالم العربي من مبادرات الإصلاح الخارجية، وما قدمته من مبادرات إصلاح داخلية على الصعيدين الرسمي والشعبي، فلقد انطلقت كافة تلك الأطراف من رفض مبادرات الخارج التي وصفها عمرو موسى بأنها تعاملت مع المنطقة وكأنها حقل تجارب وانطلقت من مدخل تخلف المنطقة، وعجز أنظمتها وتحملها مسؤولية كافة مشكلاتها واعتبار الديمقراطية حلا سحريا لكافة المعضلات التي تعاني منها منطقة الشرق الأوسط[2].

ومع نعت تلك المبادرات الخارجية بالتدخل الاستعماري المشبوه، فإن التدقيق في المبادرات الداخلية، والرؤى الرسمية للإصلاح يكشف عن عدم وجود فارق نوعي يعتد به، كما يكشف عن مسعى للانقضاض على عملية الإصلاح ذاتها في المؤشرات التالية:

1. غياب مفهوم الأمة الواحدة:

يجري الحديث عن الإصلاح على ثلاثة مستويات: المستوى الفطري الوطني (الإصلاح من داخل البلد المعني ذاته، مع الملاحظة وجود دعاة للإصلاح في صفوف الحاكمين والمحكومين على السواء، مما يؤشر على إمكانية حدوث الإصلاح من داخل

[1] أنظر" د. محمد شوقي الفنجري، جدلية الإسلام ، دار ثقيف للنشر والتأليف، الرياض 1989، ص 05-67-83.

[2] - أنظر، ماجد الكيلاني، مشاريع الإصلاح في المنطقة، تنافسات خارجية وتجاذبات إقليمية، شؤون عربية،خريف 2004، ص 52-57.

المؤسسات الحاكمة)، والمستوى الإقليمي (قيام الدولة بدور النموذج في تحفيز الإصلاح، ويرشح الغرب النموذج التركي لذلك في منطقة الشرق الأوسط)، والمستوى الثقافي الحضاري (معالجة التناقض المصطنع بين الإسلام والديمقراطية). [1]

2.عدم وضوح الطريق إلى الأمة الواحدة:

يتمثل أهم وجه للقصور في مبادرات الإصلاح العربية، في غياب مفهوم الطريق إلى الأمة الواحدة، ويؤدي ذلك إلى تبني ضمني للوصفة الخارجية للإصلاح التي تفرض نفسها على أرض الواقع، ففي تحديدهم لما يسمى الرؤية العربية للإصلاح، يقع عمرو موسى أمين عام لجامعة الدول العربية بشكل ضمني في قبول مفردات الأجندة الخارجية للإصلاح، حيث يقول: "نحن بالطبع لن نعيد إختراع العجلة، فعناصر الإصلاح والتحديث معروفة وممارسة في كل أرجاء العالم مثل: التعدية السياسية إقتصاد السوق، الخصخصة، تمكين المرأة، تجسير الفجوة المعرفية والرقمية.

ولا يقف الحد عند قبوله للعجلة الغربية، بل يتعداه إلى الدفاع عن التجزئة في عملية الإصلاح بدعوى عدم منطقية اشتراك دول متنوعة التوجه في رؤية واحدة للإصلاح، واختلاف مستويات النمو واختلاف الثقافة الاجتماعية بين البلدان العربية، مما يستدعي أن تكون هناك نسخا مختلفة للإصلاح يجمع بينها موضوع التحديث والتنمية، ويصل عمرو موسى إلى حد القول بانعدام المنطق في أن تجمع مبادرة واحدة بين المغرب وبنغلاديش في رؤية إصلاحية واحدة.

2. **رد الفعل المتعجل المشتت:**

جاءت المبادرات التي طرحت من الداخل بشكل متعجل، يفتقر إلى التنسيق، ويكتفي بالرفض الصريح أو الضمني لمبادرات الخارج دون تحديد رد عملي فاصل عليها، ولم تشر أغلب مبادرات الإصلاح إلى دور المواطن العربي فيه وكأن الشعوب حقول تجارب، [2] وخلت من ذكر آليات للتفعيل وأي أطر لمراقبة مدى التقدم في تحويلها إلى واقع على الأرض.

[1] - أنظر، د.أسامة الغزالي، حرب الإصلاح من الداخل، السياسة الدولية، أبريل 2004، ص 6-7.
[2] - خليل العناني، الشرق الأوسط الكبير، السياسة الدولية أبريل 2004، ص 98-101.

ولم تركز مبادرات الداخل، على تفكيك مبادرات الخارج وبيان المنطلقات الفكرية لرفضها، وما تتضمنه من ضبابية و تسميم مفاهيمي، يراد به التلاعب بهويتنا، كما تراوحت تلك المبادرات بين إلتزام الصمت تجاه موقع الدين في معادلة الإصلاح، وبين الإشارة إليه بألفاظ عامة فضفاضة، كالتي وردت في مبادرة الإخوان المسلمين المصريين عن بناء الإنسان وإصلاح الأزهر، كما غاب عنها جميعا الإنطلاق من تصور يفضي، ولو على المدى البعيد إلى إستعادة الوعي بمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة، وتكفي الإشارة هنا إلى أن الحق في حرية العقيدة والعبادة جاء في المرتبة العاشرة من بين تسعة عشر حقا تضمنتها وثيقة حقوق المواطنة المصرية الصادرة عن الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، وجاء هذا الحق محكوما بالدستور والقانون، وليس كحق ناظم لنفسه ولغيره من مرجعيته،[1] ولم ترق مبادرات الداخل إلى مستوى المسعى الأمريكي لفرض الأمر الواقع في إعادة هيكلة بنيتنا الثقافية تحت شعار التحول الديمقراطي، ففي حين أعلن الأمريكيون سعيهم إلى إقناع المسلمين بالإنخراط في حرب الأفكار ضمن إستراتيجية ترمي إلى الترويج لرؤية بديلة للمجتمع الإسلامي، من خلال ما يسمى القوة الناعمة، والتلاعب بالمفاهيم، بطرح مفاهيم مثل الإسلام الليبرالي، والإسلام المدني الديمقراطي والسعي إلى تصنيف الإسلاميين إلى أصوليين وتقليديين وحداثيين وعلمانيين والتخطيط لإثارة الصراع فيما بينهم بتطبيق نظرية القوة الناعمة من أجل ترويج النموذج التركي، وتشجيع الحرب الأهلية الفكرية داخل المجتمعات العربية الإسلامية،[2] وشفعوا ذلك بآليات لتحويل أفكارهم إلى واقع من خلال مبادرات التعليم وتمويل النمو وإعادة تشكيل العالم العربي من الداخل،[3] فإن مبادرات الداخل لم تدخل في جدل فكري مع

---

[1] - أنظر، البرنامج الانتخابي للإخوان المسلمين، الصادر في القاهرة عام 2005 في 95 صفحة وأنظر: وثيقة حقوق المواطنة المصرية، وأنظر: في مبادارات الداخل المصري والخارج، الصادرة عام 2004 في http//WWW.Islamoltnenet/arabic/doc/2004/02. articles.5 shtml ..

[2] - د. أحمد سليم البرصان، مبادرة الشرق الأوسط الكبير، الأبعاد السياسية والاستراتيجية ، السياسة الدولية، أكتوبر 2004، ص 44-47.

[3] - عاطف الغمري، الشرق الأوسط الكبير، دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر القاهرة 2004، ص 159-203-209.

المفاهيم الغربية كما لم تستحضر مبدأ وحدة الأمة ولا آليات التفعيل الإجرائي لمحتوياتها، بل لم تصل إلى التضافر مع توجهات فكرية غربية تستشعر خطورة الإصلاح على الطريقة الأمريكية على مستقبل الوجود الإنساني على وجه الأرض، على سبيل المثال فإن دراسات غربية تدعو إلى شكل جديد من السياسة يعبر عن الفضيلة والحياة الطيبة، وتكون غايته هي تنمية الحكمة وليس تعاظم الشهوات، وإستعادة الأسرة، وتحذر من أن حركة المساواة بين الجنسين تنذر بانهيار نهائي للمجتمع المدني وتنبه إلى أن إكتشاف مثل أعلى هو المهمة الكبرى للسياسة في القرن الواحد والعشرون. [1]

3. التناقض بين الخطاب والممارسة:

تقف مبادرات الإصلاح الداخلية عند حد الخطاب الكلامي دون أن تتخطاه إلى ساحة التفعيل في أرض الواقع بمشروع إصلاحي شامل يرسي عقد اجتماعي جديد ويعالج الإستقطابات الداخلية والخارجية الضاغطة على عملية الإصلاح، كما يرسي شراكة قومية إصلاحية ولا يزال الداخل العربي منقسما بخصوص الإصلاح الفوري الشامل والإصلاح الجزئي المتدرج، وتعليق الإصلاح على تحقيق الإستقرار الإقليمي أولا، وهندسة الإصلاح لاستبعاد ما يسمى إمكانية إستيلاء السياسي على السلطة.

وفي حين يرى الاتجاه اللبيرالي الجديد، أن دعاوى الغزو الثقافي والهيمنة الخارجية، مجرد وهم نابع من عقد نفسية، وأن الإتجاه الإسلامي مصاب بالاستبداد والجمود، وعدم صدق النية في الإقدام على قبول شروط العملية السياسية الديمقراطية ، فإن الإتجاه الإسلامي الذي هو أكثر شعبية من نظيره اللبيرالي يرى أن الخطر الخارجي حقيقي، ويؤكد إلتزامه بالعملية الديمقراطية ويرفض دعوة النخب الحاكمة الراهنة إلى تسويق مبدأ الفصل بين الدين والدولة ضمن ما يسمى تجديد الخطاب الديني[2].

---

[1] - أنظر، وليام اوفلر، التحرر غير القادر على البقاء و الحرية القادرة على البقاء، تر: د.السيد عمر و د. محمد إسماعيل، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة 1999، ص 45-49.

[2] - أنظر : د. حسن أبو طالب، ثلاثية الإصلاح والحريات والمعرفة، التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام، القاهرة 2003-2004، ص 09-16-241-253-423.

5. تجاهل الدين كآلية للإصلاح في مبادرات تطوير جامعة الدول العربية:

خلت جميع مبادرات تطوير الجامعة المقدمة من البلدان العربية من ذكر الدين كمدخل للإصلاح، وانفردت المبادرة السودانية بمجرد الإشارة إلى أن العروبة والإسلام يتعرضان لمسعى تشويه صورتيهما دون أن تهتم بوصفة الإصلاح المقدمة منها بكيفية الرد على ذلك[1].

4. تبني التفسير الوضعي لبروز دور الإسلاميين السياسي:

تذهب معظم مبادرات الإصلاح الغربية والعربية على السواء إلى رد ظاهرة صعود الدور السياسي للإسلاميين إلى إخفاء دولة الرفاهية في العالم العربي والضعف المؤسسي لأنظمة الحكم العلمانية المعتمدة على الدعم الخارجي، وتذهب إلى أن ذلك فتح الباب أمام الإسلاميين للعمل الاجتماعي المدني والمطالبة في مقابله بتكريس هوية إسلامية بديلة، وفي حين أدى ضعف الجيش الجزائري إلى عجزه عن إحتواء الحركة السياسية الإسلامية بالقوة على عكس ما حدث في مصر، فإن النموذج الماليزي أثبت أن الازدهار الاقتصادي المصحوب بنظام حزبي مرن يكفل التعدية السياسة والتراكم الرأسمالي وعدالة التوزيع كفيل بتحقيق إمكانية التعايش مع تعددية التركيبة الثقافية والعرقية والتوجه الإسلامي للنظام الحاكم وكفالة اعتدال الحركة الإسلامية.

خلاصة:

لعل أهم نتيجة يمكن الخروج بها من رسم هذا الاختلاف في اتجاهات الإصلاح في الأمة أن الأنظمة الحاكمة والقوى السياسية بكافة توجهاتها، بما فيها القوى الإسلامية كانت تنزع في مبادراتها الإصلاحية اتجاه المبادرات الغربية أكثر من توجهها نحو اتجاهات الإصلاح الإسلامية، على الرغم من انتقادها للمبادرات الغربية،

[1] - المرجع السابق ، ص 341-253.

ويعبر ذلك إذا صح هذا التفكير عن حقيقة أن المدارس الفكرية الإسلامية حققت بالمقارنة مع الحركة السياسية سبقا ملحوظا في رسم معالم طريق الإصلاح، واستحضار دروس الخبرة التاريخية في الغرب وفي العلم الإسلامي على السواء وإعادة تسليط الضوء على كثير من أفكار السلف المبدعة التي لم تجد بعد طريقها للتجسيد في نظم ومؤسسات وآليات سياسية، ويؤشر ذلك على حاجة الحركة الإسلامية إلى الإنفتاح على المدارس الفكرية الإسلامية الأكاديمية، والحركة الإسلامية المعاصرة مدعوة بالتالي إلى تدارك مواقع أزماتها التالية: غياب الوعي المنهجي، إختزال الإسلام في برنامج التنظيم ومشروعه السياسي، وتوهم البعض إمكانية الاستغناء عن الاجتهاد البشري بنصوص القرآن والسنة، وإسقاط قداسة النص الديني على الاجتهاد البشري، الخلط بين النص الديني الموحى به وبين الفهم البشري له، نخبوية الحركة مما يسهل محاصرتها وعزلها عن جسم الأم،[1] وفي ذات الوقت فإن تلك المدارس الفكرية لا تزال بحاجة إلى فك أسر المفاهيم الإسلامية، من موقع المبادرة وإعادة بناء المعقولية الإسلامية لعالم المفاهيم.

فمفتاح مفاتيح الإصلاح فيما يدعونا إليه "الشاهد البوشيخي" هو بناء تصور حضاري للمسألة المصطلحية يرتكز على دعائم ثلاث: الفهم الصحيح الشامل، التقويم الصحيح، التوظيف الصحيح.

وجوهر المسألة المصطلحية الحضارية هو أمور ثلاثة: البحث عن مصطلح الماضي بهدف الفهم الصحيح ، التقويم الصحيح، التوظيف الحديث، ودراسة مصطلح الحاضر بهدف الاستيعاب العميق، فالتواصل الدقيق، فالتوجه إلى الطريق السليم، وإستشراف آفاق مصطلح المستقبل بهدف الإبداع العلمي والاستقلال المفهومي والتفوق الحضاري من خلال تعريف الذات الحضارية المستعملة للمصطلح: ماذا كانت؟ وما هي الآن؟ وما ينبغي أن تكون عليه في المستقبل[2].

[1] - د. طه جابر العلواني، أبعاد غائبة، مرجع سابق ، ص 106، 107 .

[2] - د.الشاهد البوشيخي، نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية ، مطبعة أنفوا برانت فاس 2002، ص 8-11.

فتراثنا هو ذاتنا ومفتاح ذلك هو الدراسة المنهجية للمصطلحات التي لا تضيع شخصية المصطلح، بل تحوله إلى بطاقة هوية قادرة على الدفاع على المصالح الحضارية للأمة، في مواجهة المصطلح العربي والمصطلح عنوان المفهوم، والأخير هو أساس الرؤية، وبدونه يستحيل إستشراف آفاق مفهوم المستقبل ناهيك عن التعرف على ركائزه الكمية والكيفية.

ولقد كان مدار غواية الشيطان للإنسان هو تغيير المفهوم وتبديل المصطلح وعلى ذات النهج تحركت كافة جهود المستكبرين في الأرض عبر التاريخ.

بتعبير آخر فإن الاصطلاح الحقيقي، يستدعي في آن واحد ضرورة الإبداع المصطلحي والاستقلال والتفوق المصطلحي على المستويين الكمي والكيفي، وأهم مصطلح هو مصطلح الذات بما أنه هو وعاء كافة إمكانيات الأمة، ومن هنا فإن جوهر وهن الأمة الحالي هو أن المصطلح الذي هو في بؤرة اهتمام أبنائها هو مصطلح غير الذات، مع أن استيعاب ما لدى الغير وإستقبال مصطلحاته ينبغي أن ينطلق من الرؤية الخاصة لمصطلحات الذات وينضبط بمفاهيمها.

ومن أهم مصطلحات الذات المصطلح الأصل (مصطلح القرآن والسنة) فبهذا المصطلح وله وعليه قامت الأمة، فالأمة لا تقوم ما لم تفهمه حق الفهم، ولا تعتبر قائمة به ولا عليه مالم تقيمه كما أمرت صدقا وعدلا، ومقتضى إقامة الأمة لهذا المصطلح الأصل هو: إقامة المصطلح الفرع النابع منه والمتمثل في مفهوم الأمة ذاتها، وفي أصول تفاعلها مع التاريخ وفي التاريخ، ويتطلب ذلك إعادة بناء مفهوم مصطلح العلوم والفنون والصناعات مع فهمه وتقويمه وتوظيفه صدقا وعدلا، ويرتبط بذلك أيضا تجديد الفهم لعلوم الشرع، وعلوم الإنسان وعلوم المادة،وتطهيرها من تراكم الفعل الإنساني.

ويحتاج مصطلح الإنسان وعلوم الإنسان أكثر من أي وقت مضى إلى جمارك حضارية لطغيان الرؤية الغربية عليه، فالبحث في هذا المفهوم قائم الآن برؤية الأخر ومنهاجه، والأمة المرشحة لإنصاف الإنسان وتحقيق عزته وكرامته وإعادة الآدمية المسلوبة

للعلوم الإنسانية كلها، بالتحول من المفهوم المادي للإنسان إلى خصوصيته في الخلق والتكريم، هي الأمة الإسلامية المكلفة بحفظ وظيفة العلوم بما ينفع الناس ويمكث في الأرض.

ويرتبط قيام أمة الإجابة بهذه الأمة، باستعادتها لوضعية الشهود الحضاري، ولا شهادة إلا بأهلية، وشروط هذه الأهلية هي: استعادة الأمة الوسط الخيرة، حاملة الأمانة التي لا تسند إلا للأقوياء، ذات الحضور لأداء الشهادة، وذات المنحنى الحضاري في كل المجالات وعلى كافة المستويات.

ومن هنا يطرح موضوع الإصلاح إشكالية: كيف تنتقل الأمة التي أصبحت أشلاء، من مشهودية واقع الجمود والجحود إلى شاهدية الموقع بالاجتهاد والحضور والشهود الحضاري؟ ومفتاح الإجابة هو إستحضار هذه السنة الكونية: لا إصلاح حال قبل إصلاح العمل، ولا إصلاح عمل قبل تجديد الفهم، ولا تجديد للفهم قبل تجديد المنهج.

ونحن نعاني من ترسبات منهجية فاسدة ومن نفايات منهجية ألقى بها الغرب في عقول أجيالنا، مع افتقارها للمواجهة، فالأمة بحاجة إلى منهج لفهم الذات واكتشافه، وبحاجة إلى نهج لخطابها الذاتي، يصب في اتجاه توحيد ذاتها، وبحاجة إلى نهج لتجديد الذات لتصير قادرة على الشهود الحضاري على ذاتها وعلى غيرها،[1] وينبه "الشاهد" إلى أن مفهوم العولمة هو أضخم غول أمكن للغرب إنتاجه وأن أسلحة هذا الغول الجديد هي المصطلحات التي أعدها ويعدها لسحق الديانات والحضارات بمفاهيم مثل: حقوق الإنسان والشريعة الدولية، والنظام العالمي الجديد، والإرهاب، فنحن نحتاج بالتالي إلى تمشيط مصطلحي في كافة العلوم، وإلى نقاط فكرية جمركية في كافة مواقع التماس الحضاري تحصينا للذات، وسلاح ذلك هو العودة إلى المصطلح الإسلامي بخصائصه القرآنية التحديد (الخصوصية المفهومية غير القابلة للتغيير والتبديل واللازمانية واللامكانية والشمول والنقاء)، فمثل هذه المصطلحات هي التي ستمكننا فيما لو أخذناها بوعي من احتواء مصطلحات الأخر، وتستدعي، هجمة

[1] - المرجع السابق، ص 14-31.

العولمة الراهنة للبنيات والسياسات والمجالات في عالمنا الإسلامي والدائمة السعي إلى التحول من الوصف على الهوى الغربي، إلى الوصفة التي تحمل مسمى لا يمت لها بصلة الإصلاح، والتي تزحف من خلال توظيف مفهوم المدني ضد الديني، وليس ضد العسكري أو السياسي بالأساس، وتنصب بذلك فخاخا عديدة تفرض علينا أولويات ومرجعية ووصاية غربية في تحيز سافر في ساحة المفاهيم بهدف اغتصاب أو احتواء الجهاز المفاهيمي المشكل للوعي الإسلامي، وزرع قابليات الإستعمار فيها، ويستدعي ذلك، الرد باللياقة البحثية اللازمة التي تستوجب: لياقة المعلومة والمصدر والمنهج، والتركيز على التربية بالهوية وعليها ولها.

فهل تتخذ الإتجاهات الإسلامية المعاصرة من هذا الواقع أساسا لاستعادة الإرادة على أخذ المفاهيم الإسلامية بفقه الإسلام وفقه الواقع.

بين الاختلاف والخلاف:

لنتبين مفهوم الإختلاف، لا بد من إستبعاد دلالة الإختلاف على الخلاف فهما حدان لا يتولد الواحد منهما عن الأخر ضرورة، فإذا كان الخلاف يحصل بين الجهلاء والمقلدين فإن الاختلاف على نقيضه يحصل بين العقلاء والمجتهدين[1] ، ولكن في السياق الاجتماعي والإيديولوجي يمكن أن يتم توظيف الاختلاف في توليد الخلاف، خاصة عندما يحدث انحرافا معينا.

أما الخلاف فهو حال تنابذ أو تدافع تؤدي إلى نوع من التنازع معنويا، كان أو ماديا، ويدل على نوع من الإنقلابية بين الأشخاص أو بين الثقافات أو بين الحضارات في السياق المادي، وعادة ما ينجم عنه تحول نحو أحد مسارات المغالبة، والخلاف حال إجتماعية لا علاقة لها بالثقافة، بل تنبع من الجماعات وتتخذ طابعا ثقافيا.

وإذا كان الخلاف متصلا أساسا بسياق المغالبة فإن الاختلاف يتجاوز ذلك السياق، لأنه مرتبط بوضع مختلف تماما، هو المطاوعة وعدم الإكراه، وفي الحقيقة لقد شاع أن ما حدث

[1] - طه عبد الرحمان، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب 2002، ص 35.

ويحدث في التاريخ هو ثلاثة مسارات، مسار الاختلاف ومسار المغالبة ومسار المصالحة، يمثل الأول وضعا أصليا في الثقافة، والثاني انحرافا ويمثل الثالث إصلاحا للانحراف، والأول منفصل عنهما وليس متصلا بهما[1].

[1] - د. العبدولي تهامي، أزمة المعرفة الدينية، دار البلد، ط 1، دمشق 2004، ص 30.

إن الاختلاف والبغي وتفريق الدين من علل أهل الكتاب التي كانت سببا في هلاكهم ونسخ أديانهم، وبقاء قصصهم، وسائل إيضاح للدرس والعبرة، لمن ورثوا الكتاب والنبوة، ذلك أنه لا سبيل للاستبدال والنسخ في عالم المسلمين، وهم أصحاب الرسالة الخاتمة، وإنما هي الأمراض التي لا تقضي على الجسم نهائيا، فإما أن تستمر فتعيش الأمة حالة الوهن البنيوي، وإما أن تعالج فيكون التصويب وتكون المعافاة ويكون النهوض وإيقاف التآكل الداخلي، وهذا من خصائص الرسالة الخاتمة.

إن ما يعانيه عالم المسلمين اليوم لا يخرج عن أن يكون أعراضا للمشكلة الثقافية، وخللا في البنية الفكرية التي يعيشها العقل المسلم، وآثارا للأزمة الأخلاقية التي يعاني منها السلوك المسلم، وما من سبيل للخروج إلا بمعالجة جذور الأزمة الفكرية، وتصويب الفهم وإعادة صياغة السلوك الخلقي كضمانة ضرورية، وإلا كنا كالذي يضرب في حديد بارد.

ولا شك أن الاختلاف في الرؤية وتقدير الأشياء والحكم عليها أمر فطري طبيعي، له علاقة بالفروق الفردية إلى حد بعيد، إذ يستحيل بناء الحياة وقيام شبكة العلاقات الاجتماعية بين الناس أصحاب القدرات الواحدة والنمطية الواحدة، ذلك أن الأعمال الذهنية والعملية تتطلب مهارات متفاوتة، وكأن حكمة الله تعالى اقتضت أن يكون بين الناس بفروقهم الفردية سواء أكانت خلقية أم مكتسبة، وبين الأعمال في الحياة قواعد والتقاء، وكل ميسر لما خلق له، وعلى ذلك فالناس مختلفون والمؤمنون درجات، فمنهم الظالم بنفسه، ومنهم المقتصد ومنهم السابق بالخيرات ... إلخ. "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين" هود : (118).

من هنا نقول إن الاختلاف في وجهات النظر بدل أن يكون ظاهرة صحية تثري العقل المسلم بخصوبة في الرأي، وإطلاع على عدد من وجهات النظر، ورؤية الأمور وتقليبها على شتى الوجوه، وإضافة عقول إلى عقل، انقلب عند مسلم عصر التخلف إلى وسيلة للتآكل الداخلي والإنهاك، وفرصة للاقتتال، وإلى الإستنصار والاستقواء بأعداء الدين على صاحب الرأي المخالف، ولهذا في التاريخ القريب والبعيد شواهد، فكثيرا ما يعجز الإنسان

عن النظرة الكلية النقدية للأمور، والرؤية الشاملة للأبعاد المتعددة، فيقبع وراء جزئية يضخمها ويعظمها حتى تستغرقه إلى درجة لا يمكن معها أن يرى شيئا آخر، أو إنسانا يرى رأيا أخر، وقد تصل به إلى أن يرى بمقايسات مأساوية، أعداء الدين أقرب إليه من المخالفين له بالرأي من المسلمين الذين يلتقون معه على أصول العقيدة نفسها.

يروى أن واصل ابن عطاء أقبل في رفقة فأحسوا الخوارج، فقال واصل لأهل الرفقة: "إن هذا ليس من شأنكم، فاعتزلوا ودعوني وإياهم، وكانوا قد أشرفوا على العطب فقالوا: 'شأنك، فخرج إليهم فقالوا:' ما أنت وأصحابه؟ 'قال: 'مشركون مستجيرون يسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده'، فقالوا: "قد أجرناكم، قال: فعلمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال: ليس ذلك لكم، قال الله تبارك وتعالى: "وإن أحد من المشركين إستجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه"، فأبلغونا مأمننا، فنظر بعضهم إلى بعض ثم قالوا: ذاك لكم، فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن.[1]

هكذا فقد وصل جدل الاختلاف إلى مرحلة أصبح المشرك معها، يأمن على نفسه عند بعض الفرق الإسلامية التي ترى أنها على الحق المحض، أكثر من المسلم المخالف لها في وجهة النظر والاجتهاد، حيث أصبح لا سبيل معها للخلاص من التصفية الجسدية، إلا بإظهار صفة الشرك.

إنه الاختلاف الذي لا يفتأ يتطور ويتطور ويتجذر، فيسطر على الشخص ويتملك عليه حواسه إلى درجة ينسى معها المعاني الجامعة، والصعيد المشترك الذي يلتقي عليه المسلمون و يعدم صاحبه الإبصار إلا للمواطن التي تختلف فيها وجهات النظر، وتغيب عنه أبجديات الخلق الإسلامي. فتضطرب الموازين وينقلب عنده الظني إلى قطعي والمتشابه إلى محكم، وخفي الدلالة إلى واضح الدلالة والنسبي إلى مطلق، وتستهوى النفوس العليلة مواطن الخلاف، فينتشر خطر تكفير المسلمين وتفضيل غيرهم من المشركين عليهم.

[1] - د. طه جابر العلواني، ادب الإختلاف في الإسلام، كتاب الأمة 1406، ص 11.

وقد تنقلب الآراء الاجتهادية والمدارس الفقهية التي محلها أهل النظر والاجتهاد، على أيدي المقلدين والأتباع إلى ضرب من التحزب الفكري والتعصب السياسي، والتخريب الاجتماعي تؤول على ضوئه آيات القرآن وأحاديث الرسول (صلعهم) فتصبح كل آية أو حديث لا توافق هذا اللون من التحزب الفكري إما مؤولة أو منسوخة، وقد يشتد التعصب فنستعيد معه مقولة الجاهلية " كذاب ربيعة أفضل من صادق مضر".

ولعل مرد معظم اختلافاتنا اليوم، إلى عوج في الفهم تورثه علل النفوس من الكبر والعجب بالرأي، والطواف حول الذات والافتتان بها، واعتقاد أن الصواب والزعامة وبناء الكيان، إنما يكون باتهام الآخرين بالحق وبالباطل، الأمر الذي قد يتطور حتى يصل إلى الفجور في الخصومة.

لقد اختلف السلف الصالح، لكن اختلافاتهم في الرأي لم تكن سببا لافتراقهم، إنهم اختلفوا لكنهم لم يتفقوا، لأن وحدة القلوب كانت أكبر من أن ينال منها شيء إنهم تخلصوا من الذاتيات ومن الو لاءات المزيفة.

إن أزمتنا أزمة فكر ومشكلتنا في عدم صدق الانتماء، والأمة المسلمة عندما سلم لها عالم أفكارها، وكانت المشروعية العليا الأساسية في حياتها للكتاب والسنة استطاعت أن تحمل رسالة وتقيم حضارة، على الرغم من شظف العيش وقسوة الظروف المادية فكان من العسر يسرا، لقد قضى الإسلام على التشرذم والتآكل الداخلي، ووجه العرب وجهة الإله الواحد الحق، وألغى الآلهة المزيفة حيث كان لكل قبيلة إلهها الذي تتجه إليه.

أما المسلمون اليوم في مواقعهم الكثيرة والمختلفة فإنهم لا يشكون عالم المادة أو عالم الأشياء ومع ذلك انقلبوا إلى أمة مستهلكة على مستوى الأفكار والأشياء معا لأنهم افتقدوا المعاني الجامعة والقواسم المشتركة، وغابت عنهم المشروعية الكبرى في حياتهم وأصاب الخلل بنيتهم الفكرية.

لقد بات من الضروري إعادة ترتيب أولويات العقل المسلم، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى كتب الأصول حيث وضع علماؤنا الضوابط و القواعد للمقايسة والاستنتاج لضبط الرأي وضمان مساره حيث اقترن العلم عندهم بأخلاقه، وكذا تطوير

الدراسات التي تؤكد على وحدة الأمة وقواسمها المشتركة، والمنهج التربوي الذي يسلحها بأخلاق المعرفة، وإبراز النقاط الجامعة واعتبار فترات الرفض والخروج، وكتب الخلافيات حالات مرضية لا يعتد بها.

إن التيارات الإسلامية السابقة وفي إطار اختلافها في رسم خارطة المشروع الإسلامي، كانت تمارس حوارا، والحوار مباشرا كان أو غير مباشر لا بد له من مقومات من شأنها أن تقوي الإيمان بحرية الاختلاف، وتعزز الوعي بإستراتيجية الحوار سبيلا للفهم المتبادل، ذلك أن الاختلاف في ثقافتنا الإسلامية وخلافا لما يقع في الغرب ليس مطلوبا لذاته كما - أسلفنا سابقا - إلا بقدر ما يمهد لعملية بناء الوحدة الإسلامية، في هذا السياق نحن معنيون بتقصي الشروط الحضارية التي تمثلها القيم والأفكار والاتجاهات والمفاهيم، التي تؤسس مضامينها أساسيات الوعي الوحدوي وسلوكياته النفسية والفكرية، وكذا توضيح الشروط المنهجية التي من شأنها أن تكوّن النظرة الصحيحة نحو المسلم، الذي يحمل اجتهادا آخر كمنطلق للتفاهم ومنتهى للقبول المتبادل.

ومن الضروري في ظل واقع الاختلاف وحقيقته وحدوده المشروعة، أن نتابع شروط الاختلاف ومقوماته فيما بين ذوي الرأي و الاجتهاد المتعدد، الذين يجدون أنفسهم على مائدة البحث أو المقارنة أو الجدل أو غيرها من الاتصالات الفكرية والسلوكية، وذلك في ضوء ما يمكن بلورته من أسس ومبادئ وأخلاقيات وضوابط علمية من شأنها تيسير التقريب وتحقيق الأخوة والوحدة والعيش المشترك.

غير أنه ثمة مقومات تربوية لمرحلة الاختلاف وأخرى أثناء ممارسة الاختلاف

المقومات التربوية لمرحلة ما قبل الاختلاف

أولا: التشبع بثقافة الوعي الوحدوي:

قصد إيجاد مناخ سليم للعلاقات الحوارية بين مختلف التيارات الإسلامية لا بد من اضطلاع التربية بمهمات تكوين الوعي الوحدوي وتعليم ممارساته، ومن ضمن هذه المهمات والممارسات :

1. ترسيخ احترام التنوع في إطار الوحدة، إن ترسيخ احترام التنوع الفكري والفقهي مشروط بعناصر التوعية التالية:

- إن الاجتهاد وما يتبعه من حرية الإبداع ليس إلا تعبيرا عن ظاهرة الاختلاف ومشروعيتها التي يصح مصادرتها طالما تتم في إطار الضنيات لا القطعيات والمتغيرات لا الثوابت، لذا لا بد أن يتعلم الفرقاء أن الاجتهاد الواحد ليس دينا يطلب إلزام الآخرين به، كما أنه لا بأس أن يتحاور أكثر من اجتهاد في آن واحد، كما أنه لا بد أن يتعلم الفرقاء أيضا أن الاختلاف المشروع، مشروط بالتزام العقائد والأحكام والقيم الثابتة التي تشكل إطارا لوحدة الجميع.
- إن جميع المذاهب والاجتهادات الصحيحة، لا تخرج عن دائرة الإسلام الكبرى، ولا يمكن حرمان أصحابها ومقلديها من الانطواء تحت مظلة الأمة الواحدة إلا من خرج بالفعل عن أصل من أصول الدين المجمع عليها، أو أنكر معلوما منه بالضرورة، وشريطة أن يكون ذلك الخروج أو الإنكار بطريقة التصريح لا بطريقة الإلزام التي اعتاد الجدليون من أهل الكلام ترتيبها، كأن يقول المتجادل للآخر: إذا قلت كذا يلزمك كذا، كقول الأشعري للمعتزلي في موضوع الصفات: إذا قلت: "إنها ذاتية يلزمك التعطيل، وقول المعتزلي للأشعري: إذا قلت إنها غير ذاتية يلزمك التعدد[1].
- إن التنوع والتعدد في إطار الوحدة العامة أمر لا خوف منه، بل يمثل في بعض الحالات إثراءا للفكر والتفكير، ونمط الحياة، كما قد يعبر عن حركية الإسلام ومرونته وتكيف أحكامه واتساع آفاقه وأبعاده الحضارية.
- إن الآراء والاجتهادات المخالفة، لا بد أن تظل - أيا كان الموقف منها- محل تقدير أدبي، كما في التعود على التنويه بالأدلة والمسوغات التي تسند تلك الآراء والاجتهادات، بل لا بأس من الإشارة إلى أوجه معقوليتها أو حتى ضرورتها كلما

[1] - علي يحي معمر، الاباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات بين القديم و الحديث، المطبعة العربية ، غرداية، الجزائر 1978.

بدا ذلك واضحا، حتى في الحالة التي يبقى فيها الموقف الشخصي ملتزما بالرأي أو الاجتهاد المخالف.

2. استبطان شر الفرقة وفضل الوحدة على الدوام، لا بد للتربية الوحدوية أن تشدد على الموقف الشرعي من الفرقة، بصفتها إثما منكرا له أخطاره وأضراره ولكي لا يقترف المسلم هذا الإثم لا بد من التأكيد على أن الاختلاف أو التنوع أو التعددية أو المجادلة، يجب أن لا يؤدي أي منها إلى تنازع أو تصارع أو قتال، فذلك كله مرفوض ومحرم من الناحيتين الشرعية والاجتماعية، كما أنه لا بد من التحريض على نبذ الاتجاهات التي تقسم صف المسلمين اجتماعيا أو سياسيا بحسب فرقهم أو مذاهبهم، والحيلولة دون تحول التباينات المذهبية أو الاجتهادية إلى "وحدات" اجتماعية مغلقة، أو "كانتونات" سياسية متنافرة تفكك التماسك العام و تقسم أبناء الدين الواحد.

3. إبراز المواقف الفكرية والعلمية الرافضة للآراء والكتابات التفريقية، القائمة على التعصب أو الجهل أو الذاتية أو الإثارة، والتي سيقت بلغة عدوانية أو تناحرية أو إقصائية من لدن بعض العلماء أو الكتاب القدامى أو المحدثين، وضرورة تحذير العقل المسلم من التعامل معها أو الاستسلام لمنازعها، مع تشجيع الحس النقدي لمناهجها المرفوضة، أيا كان أولئك العلماء أو الكتاب، مع ضرورة إحلال اتجاهات بديلة لهذه الآراء والكتابات تستلهم فكر الوحدة وتستعين بوسائله التقريبية.

4. الاستفادة تربويا من معطيات البحوث والدراسات المقارنة والتقريبية ومن نتائج ومعطيات الحوارات المضيئة والصحيحة،[1] في تكوين التيار الوحدوي وتقوية اتجاهاته و تدعيم تقاليده وامتداداته المتنوعة.

ثانيا: تكوين نظرة صحيحة عمن يحمل اجتهادا آخر:

قصد تكوين نظرة سليمة عند المسلم نحو المسلم الآخر فكرا وشخصا لا بد من إرساء القواعد التربوية التالية:

1. التمييز بين الثوابت ومتغيرات الشريعة:

[1] - قلة هي الحوارات من هذا النوع لكن يمكن التنويه من القديم، بحوار الليث بن سعد مع الإمام مالك وحوار الإمام أبي حنيفة مع الإمام جعفر الصادق.

لقد ميز الفكر الإسلامي بين قسمين من أقسام الشريعة هما: الأصول والقواعد والأحكام التشريعية الثابتة بنص من الكتاب أو السنة، مضافا الأحكام التفصيلية: العقيدية أو العبادية أو الأخلاقية أو الاجتماعية الثابتة وغير المختلف على أصلها، وبين المتغيرات الشرعية ومناطق "الفراغ التشريعي"، ومساحات الإباحة والحرية التي تشغلها التفاصيل الفكرية على المستوى العقيدي والاجتهادات المتصلة بفروع الأحكام الفقهية و جزئياتها، مضافا إليها القضايا والإشكالات والنوازل المستجدة التي لم يرد بشأنها نص في كتاب أو سنة، ويخضع الحكم فيها إلى الاجتهاد الفقهي أو الفكري أو العملي أو التجريبي.

إن التنبيه إلى هذا التمييز وتعليمه والتثقيف به هو أحد مهمات التربية الإسلامية التي من شأنها أن تعد الأرضية الصالحة لاستنبات المنهج الإسلامي في تكوين النظرة السليمة نحو المسلم المختلف أو الذي يطرح رأيا جديدا.

ومن شروط العمل التربوي لإرساء هذا المنهج ما يلي:

تطهير ذهنية المسلم واتجاهاته من هيمنة المنهج المعرفي الذي يساوي بين الاجتهاد والدين والرأي والعقيدة والظني والقطعي والمتغير والثابت، الأمر الذي لا بد معه من التخلص من عبودية الرأي الواحد الذي يزعم أنه الممثل الوحيد الوصي على الدين أو الذي لا يؤمن إلا باجتهاد وحيد، وبالتالي يرفض بجواره أي رأي آخر ويتصل بالنقطة أعلاه ضرورة التفرقة بين الخطأ والصواب وبين الحق والباطل، وإدراك أن خطأ الرأي لا يعني فساد العقيدة ولا فساد الضمير، ومن ثمة فإن صاحب الرأي المخالف أو المعارض ليس بالضرورة ضال العقيدة أو فاسد الضمير[1].

القطيعة مع أسلوب التعليم التقليدي الذي يعلن في وثوقية: حكم الله في هذه القضية كذا ورأي الدين في ذلك الموضوع كذا، فيخيل للمستمع بأن ما يسمعه هو حكم الله ورسوله، بينما ينبغي أن لا يذكر حكم بهذا الجزم إلا ما قطع به، أما الاجتهادات المذهبية فيستحسن أن يقول المفتي أو المجتهد: أرى كذا أو

[1] - نيفين مصطفى عبد الخالق:المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، ط 1، مكتبة الملك الفيصل الإسلامية، القاهرة، 1985، ص 3.

الحكم عندنا كذا أو صح الدليل لدنيا بكذا، حتى يترك متسعا للرأي الآخر فلا يقصيه من الانتماء للإسلام[1].

وفي إطار التربية التي تؤكد على ذلك التعليم الذي يترجمه، يكون بامكاننا اكتساب المقياس السليم الذي يصحح نظرتنا المبدئية إزاء من يتبنى رأيا آخر يختلف عما نتبناه نحن، وبهذا يمكن للحوار الإسلامي الإسلامي أن يجد له الفضاء الذي يساعد على التفاهم وتضييق ما يحتمل من تناقضات أو خلافات غير مقبولة.

2. الفهم الإيجابي لحديث الفرقة الناجية و الفرقة الهالكة:

هناك موقف يتردد عند قدمائنا لا يخلو من مفارقة: فهم من جهة يسلمون بأن الاختلاف أمر قد وقع منذ السلف الأول وهم من جهة ثانية قد ظلوا متمسكين بأن الحق إنما هو اتجاه واحد لا غير، من بين الاتجاهات المختلفة، إن هذا الموقف مفارقة، لأن تسلميهم بأن الاختلاف أمر طبيعي وأنه قد وقع فعلا ومنذ البداية لم تبن عليه نتيجته المنطقية: أي استعداد موضوعي لقبول الاختلاف حقيقة وواقعا، وترسيخ عوائد الحوار[2]، وعليه كثيرا ما يساء فهم الحديث النبوي الذي ينبئ بافتراق الأمة إلى فرق متعددة ويبشر بنجاة واحدة وهلاك الأخريات، حتى أن غرور البعض قد أدى بهم إلى الإدعاء بأن مذهبه أو فرقته هي المعنية تحديدا ببشارة النجاة، وانطلاقا من مسؤولية التربية في هندسة التفكير الإسلامي السليم لا بد من تجنيب الذهن المسلم الفهم المتسرع والسطحي، لدلالة الحديث المذكور بخاصة دلالته بشأن الفرق الهالكة وضرورة عدم إسقاطها على الفرق والمذاهب المسلمة الملتزمة بالأصول والثوابت أو على الآراء الاجتهادية أو الفكرية المخالفة مع مراعاة التفسير الذي لا يتيح إطلاق الأحكام بدون رؤية ولا يفسح للذهنية النفسية الإقصائية التي من الممكن أن تجنح إلى الإفتاء بإهدار أرواح وأموال من يشهد الشهادتين ويقر بأصول الدين وأركانه و المعلوم منه بالضرورة دون وجه حق و لا حجة دامغة.

---

[1] - محمد الغزالي، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الكتب، الجزائر، 1988، ص 112.

[2] - علي أويليل، في شرعية الاختلاف، ط 2، دار الطليعة، بيروت، نوفمبر 1993، ص 56.

3. تغليب مبدأ الأخوة على سوء الظن:

من أسس تشكيل العلاقات بين المسلمين مبدأ الأخوة الذي قرره القرآن الكريم بقوله تعالى: "إنما المؤمنون إخوة" (الحجرات: 10) وأكدته السنة نظريا وعمليا، وحيث إن الاختلاف في الرأي أو الاجتهاد أو الممارسات التي لا تلغي هذا المبدأ، فإن مسؤولية التربية الإسلامية أن تعمل على غرسه كقيمة مطلقة ومنهجا في السلوك والتعامل مع ضرورة تعليم مبادئ الحقوق والواجبات المقررة شرعا لجميع المسلمين والتي لا يسقطها عن أي منهم أي لون من ألوان الاختلاف المشروع أو المقبول أو الممكن أو المباح مع ضرورة تربية المشاعر وتقوية القيم والاتجاهات الفرعية التي تترتب على ذلك المبدأ وتندرج ضمن الحقوق والواجبات المقررة كالحب، والرحمة، والتعاون، والمسالمة والنصرة والحسنى، والثقة والغيرة والإيثار ونحوها من القيم والمشاعر والاتجاهات الأخوية والإنسانية التي لا يستثنى منها المسلم المخالف.

ومن أبرز ما يمكن أن تتحمله التربية الإسلامية على هذا المستوى تطهير المشاعر والأخيلة، من سوء الظن إزاء الاجتهاد المخالف، وحمله على المحمل الحسن كلما أمكن ذلك، ونبذ المواقف التشكيكية المستندة إلى نزعة المغايرة أو الدعاية المغرضة التي تؤدي في أكثر الأحيان إلى الظنون السيئة المنكرة، "إجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم" (الحجرات: 12).

فغرس ميول حسن الظن، أدعى من تأجيج سوئه ما إن وجدنا ملتمسا للبراءة، ولو بنسبة ضئيلة في الاجتهاد المختلف "وعليك أن تحمل أخاك المحمل الحسن" ذلك "أن أسرار القلوب لا يعلمها إلا علام الغيوب، فليس لأحد أن يعتقد في حق غيره سوءا، إذا انكشف له بعيان لا يقبل التأويل، إذ حينئذ لا يمكنه إلا أن يعتقد ما شاهده وعلمه، وأما ما لم يشاهده ولم يعلمه ولم يسمعه وإنما وقع في قلبه ، فالشيطان ألقاه إليه ..." [1].

[1] - محمد مهدي التراقي، جامع السعادات، ج 1، ط 4، مؤسسة الأعلامي للمطبوعات، بيروت، ص 317-318.

4. القطيعة مع ذهنية فصل المقال فيما كان رأيا أو اجتهادا:

من مقومات تكوين النظرة الصحيحة نحو المسلم المختلف، التعامل معه من منطلق الشعور بقصور الذات وبإتهام الرأي الشخصي، والإقرار بمحدودية القرارات الخاصة كي لا يقع المرء - وهو يختلف أو يحاور- بوهم العجب فينساق إلى الادعاء بأنه قد إمتلك الحقيقة المطلقة وأن الحق معه غير منقوص وما عند الآخرين ليس إلا باطلا أو سرابا.

هنا لا بد أن تضطلع التربية الإسلامية بمسؤولية تشكيل الذهنية التي تحمي أي طرف مسلم من شطط الجزم بأن أفكاره الكلامية وإجتهاداته الفقهية وتقويماته التاريخية، لا تخرج عن اليقين الديني وأن آراء أوإجتهادات أو تقويمات غيره هي الباطل بعينه، إنطلاقا من التوعية بأن الحق والصواب المطلقين المؤكدين هما من شأن الأصول والثوابت الربانية وما دونها يخضع للنظر والأخذ والرد والتخطئة والتصويب، ومن هنا تبرز ضرورة التنشئة على تقبل فكرة أن الحقيقة والحق ليس بالضرورة ملك لمذهب أو تيار معين، طالما أن تكوين الآراء والإجتهادات مسألة تخضع بطبيعتها الظنية إلى إحتمالية الصواب والخطأ، وأن صاحب الرأي والإجتهاد لا يملك يقينا بصوابية ما هو عليه.

ومن المناسب في هذا المقام تبني مقولة الإمام الشافعي "مذهبي صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب"، كما أنه من الضروري التنبيه إلى انه من الغرور أن يصف البعض أنفسهم بأنهم وحدهم أهل الحق والسنة، وأن مخالفيهم أهل البدع والأهواء والضلال يقول ابي حنيفة في هذا السياق: "قولنا هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاء بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا".

5. الإنفتاح على المختلف وضرورة تعقله:

من أجل تكوين نظرة صحيحة ومعقولة نحو المختلف لا بد من العناية بتكوين الاتجاهات النابذة للانغلاق الطائفي أو المذهبي أو التكلس الفئوي أو الإنحصار الفكري، لأن انغلاقا أو تكلسا أو إنحصارا من هذا النوع لا يمكن أن يساعد على فهم الآخر أو

استيعابه، فيقلل ذلك من إمكانية التحاور والإلقاء، والشروط التربوية للوصول إلى هذه النظرة يمكن حصرها فيما يلي:

- تشجيع الإنفتاح على المختلف والدفع إلى محاولات تعقله والإبتعاد عن إصطناع الفروقات التي تميز الأطراف بالوعي الخاص والذاكرة المميزة،[1] والتي لا مبرر موضوعي أو عصري لها.

- التعويد على ممارسة المرونة عند التعاطي مع الإختلافات التفصيلية لما ينتج عنها من تفاوت بعض المعتقدات الجزئية أو بعض السلوكيات التطبيقية، وذلك إنطلاقا من فكرتين أساسيتين هما:

- أن وحدة الدين والهوية ينبغي أن لا يخلخلهما عدم التطابق أو التماثل التفصيلي غير المقرر نصا.
- أن من حيوية الحياة ورحمة الدين القبول بتعدد الآراء و الأحكام ووجهات النظر طالما لا يخّل ذلك بالأصول والثوابت، ولا يعرض مقتضيات الأخوة والنظام العام في المجتمع الإسلامي للخطر.
- التخلص في كل الأحوال من المعوق الشعوري أو الاشعوري الذي يجعل أي تعقل أو قبول لما هو خارج الدائرة الخاصة شيئا غريبا أو مستهجنا، والتربية معنية بمعالجة هذه الحالة التي تشكلها كثافة الإستغراق بالنسق الفكري، أو الهوية الفرعية، حيث الضغوط الأسرية أو البيئية أو التاريخية أو المعرفية، تخلق حالة من الجمود تخنق أية محاولة للتنفس خارج الدائرة الخاصة المحدودة، وهذه ظاهرة نفسية تربوية أكثر مما هي ظاهرة عقلية وفكرية.

6. استيعاب المختلف من داخل نسقه الاجتهادي:

إن اقتناع المسلم بمدرسة كلامية أو فقهية لا ينبغي أن يمنعه من أن يقيّم مواقف الآخرين من داخل مدارسهم ووفقا لطبيعة النوايا التي تشكل أو تحرك تلك الآراء أو المواقف، وذلك على النحو الذي يجنبه الإجحاف أو المبالغة أو التطرف حين يصدر أحكامهم بحقهم.

[1] - أنظر: علي حرب، في الإختلاف، منبر الحوار العدد(12)السنة (3) بيروت ، لبنان 1989 ، ص 13.

وهذه مسألة تربوية في الأساس قوامها التخلص من القراءات السطحية أو المتسرعة لأراء وقناعات الآخرين، والأخذ بالجدية في استيعاب مقولاتهم وإجتهاداتهم والنظر في أدلتها، إذ لا يمكننا أن نقوّم الآخرين بموضوعية وإنصاف إلا إذا اعتدنا أن نفهمهم من داخل نسقهم الاجتهادي، وبناء هذه العادة سيخفف كثيرا من المشاعر والأحكام السلبية المضادة.

فمثلا الخلاف حول الحسن والقبح العقليين وصلتهما بأفعال الله، هل هي مقيدة أو مطلقة؟ قال البعض: "إنها مقيدة، وقال آخرون: مطلقة والرأي في مثل هذه الأمور إذا كان من الممكن فحصه وتقديره ونقده بصفته رأيا، فإنه على مستوى تقويم عقائد أصحابه، لا أن ندخل في اعتبارنا "النية" و" الهدف" الذي ينطوي عليه ذلك الرأي، وهنا أي في مسألة تقييد أو إطلاق أفعال المولى تعالى، يمكن القول : إن كلا من الطرفين مؤمن ولا شك إذ إنهما وصفا الله تعالى بأوصاف الكمال والجلال ولم يقل أي منهما: إن العقل والشرع قد اختلفا في شيء ما من جهة أنه حسن أو قبيح، وإنما كان اختلافهما حول الفعل المطلق هل يجوز على الله أو لا يجوز، فالطرف الذي جوّز، أراد أن يفر من " تقييد" الله باعتبار أن التقييد مناف للألوهية وكونه يفعل ما يشاء ولا معقب لحكمه، وأما من قيّد، فقد أراد أن يفر من وصفه جل شأنه، بأنه يمكن أن يفعل شيئا يراه العقل قبيحا[1].

وعلى هذا النحو يمكن أن نعطي فهما مرنا وفيه من حسن الظن وعدم تحميل آراء الآخرين بما لا ينسجم مع مجمل تفكيرهم، لنأخذ مثالا آخر في مجال الفقهيات، فقد يشمئز بعضنا وهو يقرأ الآراء الفقهية لإمام من أئمة المذاهب الإسلامية الأخرى، والتي تبدو شديدة الغرابة كالرأي القائل بإباحة زواج البنت من الزنا[2]، ونحو ذلك من الآراء غير المألوفة أو المستساغة.

إن من حق أي مسلم مجتهد أو غير مجتهد أن يرفض أو يعارض مثل هذه الآراء، إلا أنه من الضروري في إطار الجدل أو

---

[1] - أنظر: الشيخ محمد محمد المدني، أسباب الإختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، في حول الوحدة الإسلامية، أفكار ودراسات، ج 1،ط 1، ،طهران، 1404هـ ص 204-205.

[2] - د.سيد الجميلي، مناظرات إبن تيمية مع فقهاء عصره،شركة الشهاب ، الجزائر، بدون تاريخ، ص 32-33.

النقد أن تدرك هذه الآراء -على غرابتها-، ضمن أدالتها وحيثياتها التعليلية، وهذا منحى من شأنه أن يخفف كثيرا من النظرة السلبية المحتقنة، ويحول الاشمئزاز إلى مجرد رفض لهذا الرأي أو ذاك، وبالتالي لا ينظر إليه أكثر من أنه خطأ مع حسن النية.

واستطرادا لما تقدم، لا بد من التحلي بخصلة منح الآخرين الأعذار فيما هم فيه معنا مختلفون، أيا كان تقويمنا لأرائهم وإقتناعاتهم، وهذه مسالة تحتاج أساسا إلى غرس النزعات السوية تجاه الناس بشكل عام، وإيجاد التوازن النفسي والفكري الذي لا يسمح لمشاعر التعصب وحب السيطرة أن يحكما علاقات طرف بأخر.

إن الخوارج كفروا عليا فوق المنابر وحاربوه وحاربهم، ولكن حين استأذنه قضاه البصرة أن يقبل شهادة أهلها منهم أمر بقبولها[1] إدراكا منه أن هذه الفئة قد حاربته على تأويل، ولم يدفعه إقتناعه بخطأ تأويلهم إلى التخلي عن المرونة أو رد شهادتهم أو إقصائهم عن دائرة المسلمين.

من هنا لا بد أن نعمق الوعي بأن إسلاما نرضى عن بعض تفاصيله، أفضل من كفر لا نلتقي معه في أي شيء، وأنه ليس من الواقعي ولا من الإخلاص للإسلام أن يتحدث اليوم بعض الناس بأن الكفر أقرب من إسلام مخلوط ببعض الشرك أو ببعض الإنحراف، فكلام كهذا ما هو إلا تعصب يريد أن يدمر خصمه حتى ولو كان في ذلك تدمير نفسه.

المقومات الحضارية لمرحلة للاختلاف:

إن الإقرار بحرية التنوع في الإجتهادات والآراء في إطار الإلتزام بالوحدة، لا يعني القبول السلبي لما تذهب إليه الأطراف الأخرى من إجتهاد أو تصور أو رأي مختلف، بل من حق العلماء والمختصين والمطلعين أن يمارسوا حق الرفض أو الرد أو النقاش، كما يمكن لهم أن يديروا الحوار فيما بينهم بما هم فيه مختلفون، شريطة الإلتزام بأسس ومبادئ وأخلاقيات من شأنها تزكية الحوار وترقية المتحاورين، ويمكن بلورة الأسس والمبادئ

[1] - أنظر: د. فهمي هويدي، التعددية والمعارضة في الإسلام، العربي، العدد 354، الكويت مايو 1988، ص 32.

والأخلاقيات التربوية الإسلامية على هذا الصعيد على النحو التالي:

أولا: القيمة المطلقة للحقيقة والحق:

"الحقيقة" هي العناصر والمضامين والأبعاد والألوان التي ينطوي عليها –فعلا- شيء أو فكرة أو شخص أو موضوع ما، والحق هو الإستحقاق المقدر لشيء أو فكرة أو شخص أو موضوع ما، سواء كان المقدر هو الله تعالى أو العقل أو الواقع الفعلي المشروع.

ويثار الموقف "من الحقيقة والحق" في الحالة التي يظهر فيها اختلاف بين طرفين أو أكثر، قد ينجح أحدهما أو أكثر لأسباب ما في تشويه الحقيقة أو الحق أو المغالطة بشأنها أو إنكارهما أو تجاوزهما كليا أو جزئيا بشكل أو بأخر، وهذه الإشكالية قديمة وشائعة بين بني الإنسان، ويمكن أن يقع فيها المسلمون حتى فيما بينهم حين يختلفون.

ولما كان الإسلام دينا من مبادئه الإعتراف بالحقيقة وعدم الإعتداء على الحق، فإن من مقومات التربية الحوارية الإسلامية تعميق التشبع الضميري بالاعتراف بالحقيقة والحق كقيمتين مطلقتين، سواء تأسس إطلاقهما بحكم من الشرع أو العقل أو الواقع الفعلي المشروع.

ولا بد من تعميق التفاعل معهما، وفي تقبلهما وتوفير التهيئة النفسية للانحياز لهما وقولهما والرضا بهما، وعدم إنكارهما أو تجاوزهما كلما وجد المرء نفسه في موقف يتطلب منه الإقرار بعناصر الحقيقة أو العمل على إحقاق الحق أو الوقوف إلى جانبيهما، وهذا أمر يسري في المقياس الإسلامي، حتى حين يؤدي الإقرار أو الوقوف المذكور إلى تصادم مع المصلحة الفردية أو الخاصة، ناهيك عن أن مبدأ الإعتراف أو الإقرار مطلوب شرعا حتى إذا تبين أن الحقيقة أو الحق في جهة من تختلف معه[1].

[1] - أنظر: الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلتباس عما إشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ص 130.

والتربية الحوارية الإسلامية معنية بغرس مسلمة أن ما يحصله أو يعقله الواحد منا لا يكسبه صفة الحقيقة أو الحق بشكل قطعي بالضرورة، إذا ما كان التحصيل أو التعقل ينتمي إلى دائرة الظنيات والمتغيرات الدينية، كما أن هذه التربية معنية أيضا ببث المبدأ القائل: إن إعتبار ما تظنه راجحا وما يظنه غيرك مرجوحا لا يمنع من أن يكون ما ظنه غيرك هو الراجح وما ظننته أنت هو المرجوح[1] .

لذلك لا يصلح إعتياد الجزم بأن الباطل أو الخطأ هو دائما في جهة الطرف الأخر، ما لم يكن ذلك الجزم مستندا إلى الدليل القاطع أو الرجوع القوي، الباعث على الطمأنينة التامة نفسيا وذهنيا وموضوعيا، أو في أسوأ الأحوال مستأنسا بإجماع تاريخي مستفيض، ومشروط بأن لا يكون إستئناسا تفرضه الضغوط الشعورية واللاشعورية التي يصنعها الرأي المحصن بالتواصل التاريخي أو بكثافة الإستغراق الأسري أو البيئي.

ثانيا: أخلاقيات الإختلاف:

الأخلاق عنصر أساسي في السلوك الذي يكتنف الحوار ويحدد علاقاته ولغته وأساليبه ونتائجه بين الأطراف المختلفة، والتربية الحوارية في الإسلام معنية بإكساب القيم والمبادئ الأخلاقية التي تنأى بالمحاور عن الطبائع والسلوكيات الذميمة، وتحرره من سوء الخلق، وتشويه لغة الحوار وسلوكيات التخاطب والتعامل مع الآخرين.

ومن الطبائع والسلوكيات الذميمة في هذا الخصوص:

1. لغة التجريح والسب والقدح والطعن والبذاءة والخرق والمساس بمشاعر الغير والتعرض القبيح لما يحترمه الآخرون من آراء أو أشخاص أو رموز، قال الرسول (ص) "ليس المؤمن بطعان ولا فاحش ولا بذيء[2]، وقال "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[3] .

2. السخرية والتنابز بالألقاب: قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسى أن يكن خير منهن ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا

[1] - طه فياض جابر العلواني، أدب الإختلاف في الإسلام ، دار باتنة، الجزائر، ص 72.
[2] - الترمدي.
[3] - البخاري.

بالألقاب بئس إسم الفسوق بعد الإيمان ومن لم يتب فأولئك هم الضالمون" (الحجرات : 11).

3. الذم وتتبع العورات: قال تعالى: "ويل لكل همزة لمزة "(الهمزة: 1)و الهماز كثير الطعن على غيره بغير الحق واللماز المتتبع للمعايب والعورات، وقال (صلهم)" لا تؤذوا المسلمين، فمن يتتبع عورة لمسلم يتتبع الله عورته"[1].

4. الجهر بالسوء: قال تعالى: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما" (النساء: 148).

5. الكبر والغرور: قال تعالى: "إن الله لا يحب كل مختال فخور" (لقمان: 17)، وقال (صلهم) "من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر أكبه الله على وجهه في النار"[2]، وفي الأثر إن التواضع لا يزيد العبد إلا رفعة[3].

6. الإعجاب بالرأي وتزكية النفس: قال صلى الله عليه وسلم :إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فعليك بخاصة نفسك[4]،

وقال أيضا: "لو لم تكونوا تذنبون لحفظت عليكم ما هو أكبر من ذلك: العجب"[5].

إن الشيطان يزين للمرء عمله فيراه حسنا فيعجب بنفسه، وكل ما يصدر عنها ولا يخطر بباله أن يراجعها في شيء، ولا أن يحاسبها على أمر، فيغدوا واثقا مفتونا وقد إطمأن إلى تزكية النفس بطريقة أكثر ما فيها الغرور، قال تعالى: "الم تر إلى الذين يزكون أنفسهم، بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلا" (النساء: 49).

من هنا لا بد من غرس الحساسية والحذر في النفس والذهن إزاء ما يفكر فيه الإنسان وما يعمله، لكي لا يغير بفكر أو عمل وينسى إحتمال نقصه وإمكانية شططه أو إبتعاده عن جادة الصواب، فالتحفظ والحذر خير من الطمأنينة التي قد لا يسندها هوى أو غرور.

---

[1] - الترمدي و أحمد.
[2] - أحمد.
[3] - البخاري و الطبرني.
[4]- أبوداود الترمدي وأبوماجه.
[5] - البيهقي.

7. الغلظة والفضاضة: قال تعالى: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" (آل عمران: 159). وقال (صلهم) "إن الله عز وجل يعطي على الرفق ما لا يعطي على الخرق وإذا أحب الله عبدا أعطاه الرفق"[1].

من هنا تبدوا أهمية التركيز التربوي على الرفق واللين والحسن في أي خطاب أو تحاور، وقيمة التأكيد على نبذ القول الخبيث والسيئ حتى مع غير المسلمين قال تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ظل عن سبيله، وهو أعلم بالمهتدين" (النحل: 125). "وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزع بينهم، إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا" (الإسراء: 53). "وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد" (الحج: 24)، وقال (صلهم): "لا يستقيم إيمان عبد حتى يستقيم قلبه، ولا يستقيم قلبه حتى يستقيم لسانه"[2].

8. المهاترات والمعاملة بالمثل: قال تعالى: "ادفع باللتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون" (المؤمنون: 96). ويعد اللغو وفضل القول من السلوكيات الواجب تجنبها. "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما"، (الفرقان: 63). "وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين" (القصص: 55).

كما يعد رفع الصوت من السلوكيات السيئة في الحوار "وأغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير"، (لقمان: 19)

9. الخصومة والحقد والعدوانية والانشقاق: قال تعالى: "ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين أمنوا، ربنا انك رؤوف رحيم" (الحشر:10)، إن المؤمن ليس حقودا ولا يميل للعدوان، ويتجنب ما يدعوا إلى الشقاق، ويؤثر سلام الحوار لا المواجهة او الصدام الجارح الذي لا فائدة منه.

---

[1]- الطبراني.

[2]- الإمام أحمد

ثالثا: الموضوعية في الاختلاف:

الموضوعية تعني عدم تغليب دوافع الذات وعواطفها ومصالحها وانحيازاتها الفكرية أو الاجتماعية على العناصر الحقيقية أو الطبيعية أو الواقعية للموضوع، أو الموقف محل الاختلاف، بحيث لا يتحدد الرأي أو التقويم أو السلوك إزاءه بشكل تعسفي ، وعلى غير ما يجب أن يكون عليه من صدق ودقة وأمانة وإخلاص وتوازن وإنصاف وعدم جنوح أو مغالاة أو تطرف.

إن الموضوعية تنعدم بالتأكيد في أي حوار تكتنفه الحالات السلبية التالية، التي من مسؤولية التربية الإسلامية النهي عنها، وتجنيب الأفراد والجماعات الوقوع فيها.

1. استخدام الكذب والافتراء والبهتان والتزوير ومجانبة الصدق سواء مع المحاور أو مع مادة الحوار او في أهداف التحاور، فالذي يواجه غيره بما يضنه جرما فيه، ولا يكون ذلك جرما بل مجرد اتهام أو ادعاء كاذب، فإن ذلك ستنشأ عنه حالة إذاء قاسية[1]، "والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا" (الأحزاب: 58)، إن التزوير كذب كثيف الضلمات، وذلك أنه لا يكتم الحق فحسب، بل يمحقه ليثبت الباطل وخطره على الأفراد في القضايا الخاصة، وخطره على الأمم في القضايا العامة شديد مبيد،[2]

قال صلعهم: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ - ثلاثا- قلنا: بلى، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين وقتل النفس...، وكان متكئا فجلس، وقال:" ألا وقول الزور وشهادة الزور فمازال يكررها حتى قلنا: ليته سكت"[3].

كما أن التقييم المزيف للواقع أو المخالف للحقيقة هو من أخطر أمراض الكلمة، لأنه بطبيعته سيؤدي إلى انتشار عوامل التشكيك وانعدام الثقة، وبالتالي تكريس الظلم والفساد وقال تعالى:"إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هين وهو عند الله عظيم، ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم" (النور :15-16)

---

[1]- أنظر: د صالح عظيمة، مصطلحات قرآنية، العالم، العدد 208، لندن 1979، ص 36، 37.

[2]- محمد الغزالي، خلق المسلم، شركة الشهاب، الجزائر بدون تاريخ، ص 04-42.

[3] - البخاري.

إذن فإعداد المحاور تربويا على مبادئ الصدق والأمانة وعدم الإفتراء والتزييف شرط لتحقيق الأرضية السليمة للحوار المباشر النظيف.

2. الديماغوجية في الحوار ولغة التضليل التي تستخدم التحريف أو الإيحاءات الموهمة أو التحويرات المفسدة أو حجب الحقائق أو التهويل أو التهوين أو التعتيم، ونحو ذلك من الأسباب التي تضيع الحقيقة أو تبدد معالمها أو تشوهها، والمسلم المحاور لا يمكنه التحلي بموضوعية الاختلاف ونزاهة الحوار ما لم يكن قد تقوى تربويا على النحو الذي لا يدفعه ضعف الحجة أو فقر الدليل إلى التوسل بتلك المنهجية ووسائلها المرفوضة.

3. اللجوء إلى الشائعات التي لا أساس لها من الصحة، أو إفتعال القضايا الوهمية وإدخال الطرف الآخر أو جره إليها تعسفا، قال (صلعهم) : "من ذكر امرئ بشيء ليس فيه ليعيبه به، حبسه الله في نار جهنم حتى يأتي بنفاذ ما قال فيه"[1]وفي رواية "أيما رجل أشاع على رجل مسلم بكلمة، وهو منها بريء، يشينه بها في الدنيا كان حق على الله أن يذيبه يوم القيامة في النار، حتى يأتي بنفاذ ما قال "[2].

ولهذا فإن عدم إعتماد الشائعات وتجنب إفتعال القضايا وإثارتها على مائدة الحوار، شرط تربوي مهم للحوار الإسلامي، ولا قيمة لحوار يلجأ إلى مثل ذلك أبدا.

4. إهمال المحاور لأدلة المخالفين وأسانيدهم والإكتفاء بالثانوي أو الهامشي منها، أو الاستعانة في النقد والتقويم بما يكتبه أو يقوله خصوم أو أعداء الطرف الأخر، أو نقل رأي ذلك الطرف على لسان من لا يمكن إعتباره ممثلا شرعيا أو معبرا بدقه عن موقفه الحقيقي.

والإعداد التربوي الذي يجعل من الحقيقة والحق قيمتين ساميتين، كفيل بأن يجعل المحاور المسلم حريصا على أخذ أدلة وأسانيد الطرف الأخر بنظر الاعتبار ومعطيا الفرصة كاملة له ليبدي رأيه ويوضح حقيقة موقفه دون حجب أو إبعاد أو تهميش.

---

[1] - الطبراني.

[2] - أوردها محمد الغزالي، 'خلق المسلم' مرجع سابق ص 90.

5. التسرع في إصدار الأحكام قبل الوقوف العلمي على الحيثيات والأدلة، قال تعالى:"ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا" (الإسراء: 36).

لهذا فإن التحلي بخصلتي الأناة والتركيز مطلوب في حوار المسلم قبل أن يبلغ مرحلة التقويم النهائي أو إصدار الأحكام، والأناة تعني الإحتياط في الأمور والنظر فيها بعمق والتأني في إتباعها، أما التركيز فهو من السكون قبل الدخول في الأمور حتى يتبين رشدها، والتأني سكون وطمأنينة بعد الدخول في الأمور حتى يؤدي لكل جزء حقه[1].

والتحلي بهذه الطبائع لا يتوافر ما لم تكن التربية قد رسخت شرط الشرعية في غاية الحوار، أما إذا سيطرت روح الغلبة بغض النظر عن بلوغ الحق أو عدم بلوغه، فلا يكون بالمقدور اكتساب صفة التحلي بالأناة والتروي في أي جدل أو حوار.

6. عدم إنصاف المختلف: إن الموضوعية تعني أيضا الابتعاد عن ظلم الآخرين وضرورة الالتزام بأنصافهم، فالموضوعية تعني العدالة، يحكم بها المسلم لخصمه أو محاوره أو مخالفه، ولو كان ذلك الحكم سيؤدي إلى تسجيل نقاط تصير لصالح ذلك الطرف. قال تعالى:" يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم" (النساء: 135)، وقال (صلعهم): "طوبى لمن طاب خلقه وطهرت سجيته وصلحت سريرته وحسنت علانيته، وأنفق الفضل من ماله، وأمسك الفضل من قوله، وأنصف الناس من نفسه".

والتربية الإسلامية في الحوار، معنية بتقوية روح الإنصاف وذلك بالتعويد على عدم إغفال الجانب الإيجابي الذي يتحلى به الآخرون، وتنمية شجاعة التسجيل لدورهم أو فضلهم وعدم إنكار مثل ذلك، خاصة حين يكون ذلك الفضل أو الدور لصالح الإسلام أو يصب بنتائجه في صالح المسلمين، قال تعالى: "ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير" (البقرة: 237)، لذلك فإن أي تعتيم أو إغفال أو تجاوز لتلك الجوانب هو إبخاس للناس في

[1] - أنظر، محمد مهدي التراقي، جامع السعادات، ج 1،مرجع سابق، ص 215-404.

أشيائهم وأقدارهم وما يعملون" ،"ولا تبخسوا الناس أشياءهم" (الشعراء: 182).

وهذا ما تؤكد عليه التربية الإسلامية في حوار المختلفين.

إن خلق الموضوعية بصفته سلوكا علميا لا يتأتى في الغالب دون تربية فكرية وأخلاقية وروحية عميقة يغرس في ضلها حب الحق والحقيقة وما يترتب عليها من إلتزام بالأمانة والدقة والتجرد ومن ثمة التفاعل والصدق والوضوح والإنصاف والشجاعة الأدبية.

والتربية الإسلامية مسؤولة عن تربية التفكير وتقوية السلوك الفكري الموضوعي، والنهوض بذلك يمكن أن يتم منذ التنشئة الأولية ضمن الأطر المنزلية والمدرسية، كما يمكن غرسه وإشاعته في ميادين الحياة المؤسسات الاجتماعية المختلفة، وتلعب القدوة في ذلك دورا حيويا ومؤثرا.

رابعا: حس المسؤولية في الاختلاف:

إن الحوار الإسلامي ليس حقلا صراعيا، ولا هو سباق تجتهد فيه الأطراف لتكون النتيجة في مضماره موزعة بين غالب ومغلوب، بل هو لقاء حساس يتوقف عليه بناء العلاقات الإسلامية وإمتحان لمبدأ التأليف والوحدة الذي يتصل بكيان الجماعة أو الأمة.

من هنا لا بد أن يخضع الحوار إلى هيمنة المسؤولية كقيمة وسلوك تتحدد بموجبها علاقات المسلم وحواراته مع المسلمين الآخرين على النحو الذي ينسجم مع ما تقتضيه المصلحة وضروريات الإئتلاف وواجب الوحدة، إن الشعور بالمسؤولية والإلتزام بها كأصل من أصول التربية الحوارية مشروط بما يلي:

1. **التماس الأعذار للمخالف:**

من الضروري في إطار العلاقات الحوارية أن يستبطن المسلم روحية التسامح وتلمس الأعذار العلمية أو الواقعية أو الموضوعية للمختلفين المخلصين إنطلاقا من إدراك المسائل التالية:

- إن الأطراف الأخرى المسلمة هي في الغالب تستند في موضوعاتها ومسائلها إلى المصادر الشرعية ذاتها التي يستند إليها المحاور في تكوين الرأي أو الحكم المستنبط أو تشكيل الموقف أو النظرة التقويمية للمختلف بشأنها حول موضوع ما،

فالذي اختار الرأي أو الحكم أو الموقف أو النظرة التقويمية عن دراسة وعمق واقتناع ذاتي أصيل هم القلة القليلة.

- لكل إنسان إطار تربوي واجتماعي وتاريخي وإعلامي يحسن بالملاحظ أن يتقمصه، ثم النظر للطرف الآخر من خلاله لا من خلال ذات المخاطب ووعيه أو إطاره الخاص، وإذا كان هذا لا يعني تصويب الخاطئ من الآراء والمواقف والسلوكيات، إلا أن الأخذ به في الحسبان يتيح قدرا من التسامح والابتعاد عن الحكم الباتر والنهائي.
- كل أعمال الإنسان الفكرية والعلمية تقوم في ضوء نياتها لقوله صلعهم:" إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"[1]، وعلى هذا الأساس يجب أن يعتاد المسلم في ميدان الاختلاف على التفرقة بين الأعمال الصادرة عن حسن النية والأعمال الصادرة عن سوء النية، دون أن يعني ذلك أن الخطأ الصادر عن سوء النية يمكن القبول به بل يعني أنه من الأفضل التعامل مع صاحبه من منطلق " ليس من أراد الحق فأخطأه كمن أراد الباطل فأصابه" واكتساب هذه الخصال والتربية عليها من شأنه أن يوجد جوا مفعما بالثقة البعيدة عن الأحكام النهائية المسبقة، وخاليا من الشحناء والتوتر وبالتالي مناسبا للتخاطب والحوار.

2. الصبر على المخالف:

لا بد من التعود على الصبر مع المخالفين"وإصبر وما صبرك إلا بالله "(النحل:127) ، فإذا كان هذا مطلوبا من غير المسلم أو غير الإسلامي، فإنه مع المسلم والإسلامي مطلوب من باب أولى، فالتطبع على سعة الصدر مطلوب على النحو الذي يجب أن تهيمن المرونة والإيجابية على التعامل فلا يضيق طرف برأي مهما بد ذلك الرأي غريبا أو شاذا.

ومن أهم نتائج التطبع على سعة الصدر القدرة على منح الأخر فرصة التعبير عن رأيه أو موقفه بكل حرية، كذلك كفالة حق الرد له بعيدا عن أية ممارسة قهرية أو مصادرة استبدادية لا تمت إلى الجد الإسلامي بصلة واكتساب هذه الروح مشروط بالتخلي عن دعاوى إحتكار الحقيقة والحق، تلك الدعاوى التي في حالة

[1] - البخاري.

هيمنتها على ذهنية محاور دفعته إلى رفض إمكانية أن يشارك الآخرون في امتلاك الحقيقة أو الحق أو بعض أطرفها.

3. الإقلاع عن استراتيجية إقحام الخصوم:

يفقد الحوار أو المناظرة قيمتها الإيجابية حين يخطط لهما بشكل مبيت لإحراج الطرف الأخر أو تعريته أو دمغه وبالتالي إقصائه من الدائرة.

ضمن هذه الإستراتيجية لا يكون هم المحاور الحرص على استكشاف الصواب أو إظهار الحق أو محاولة كسب الطرف الأخر أو حتى السعي للوصول معه إلى حل ما، بل مجرد إشباع شهوة التغلب وتحقيق الانتصار.

والحوار حين يبنى على هذه الإستراتيجية وضمن هذه الأهداف ينطوي ولا شك على ذاتية قوامها الأنانية وحب الإساءة أو الحقد أو الإفتقار إلى روح الهداية ومسؤولية الإنقاذ، لهذا ففي ظل هذا اللون من الحوار يحق لنا أن نتوقع لجوء الأطراف إلى إتباع مختلف الأساليب والوسائل الجدالية المحقة والباطلة، النظيفة وغير النظيفة للوصول إلى الأهداف المقصودة.

كما لا يمكن في ظل إتباع أساليب ووسائل كهذه، أن يكون ثمة معنى للتفكير في المصلحة العامة، أو بحساسية الموقف، ذلك أن رغبة الجدل وروح المراء والمباهاة المرضية تظل تهيمن على من يلجأ إلى ذلك فلا يراعي مقتضيات الائتلاف ولا يتورع من فتنة السقوط في مضيق الخلاف، قال صلعهم:" لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء أو تماروا به السفهاء، ولا تحيروا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار النار"[1].

وقال الإمام جعفر الصادق: "إترك المراء وإن كنت محقا وانصف الناس من نفسك"[2]، فالمراء و اللجاجة وما يتخللهما من جدل عقيم ولغة تناحرية من شأنها أن تعمق الفجوة وتزيد من هوة التباعد والتنافر، إن المسلم المتحاور يمكن أن يترك المندوب أو المباح تجنبا للوقوع في الخلافات الضارة، بل الأكثر من ذلك كما يقول الإمام الشاطبي: "إنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة، ومما يفيد علما

[1] - إبن ماجه.

[2] - أورده، محمد مهدي التراقي، مرجع سابق،ص 405.

بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص"[1].

ولبلوغ هذه الروحية أو الذهنية في إدارة الحوار والجدل لا بد من الإقلاع عن إستراتيجية إفحام الخصوم التي لا تنطوي على نية البحث المخلص من الحقيقة أو الحق ولا الصدق في بلوغها أبدا، إنما هي نوازع النفس وشرور الهوى الذاتي تتسل عبر النقاش والمجادلة ليس إلا.

إن هدف التربية الحوارية في الإسلام أن يكون غرض الجدل تلاقح الأفكار والتعاون على إظهار الحق وبلوغ الحقيقة وإعلاء مقاصد التبيان والهدى للدرجة التي يجب أن يستمرئ فيها المحاور المؤمن التنازل عن رأيه، إن وجد الصواب مع الطرف المقابل وأن يمتلك شجاعة الإقرار بذلك، بل التنازل عن حقائق أو أمور أو آراء كان يتبناها عند إكتشافه مجانبتها الحق أو الصواب، يقول الشيخ عدة بن تونس: "قد بينت لكم طريقي وأبديت لكم سري، فإذا وجدتم من هو أحق مني فأرجو أن لا تذهبوا إليه وحدكم، بل نبهوني لأذهب سويا معكم يدا بيد" كما تؤكد التربية الحوارية في الإسلام على لون أخر هو التنازل عن المستوى السلبي، أي حين يجد المحاور أن ثمة حقائق أو أمور واقعية أو عقلية يمكن الإحتجاج بها، إلا أن الإحتجاج بها بالأسلوب الواقعي أو العقلي قد لا يجدي مع الطرف الأخر، فيلجأ هنا إلى محاولة إقناعه والتأثير فيه بأساليب نفسية أو إنسانية قد تساعد على تحقيق هدف الهداية والإنفاذ بشكل أكثر فعالية، شرط أن يظل المنطق العقلي والموضوعي متصلا على نحو ما بمنهجية الإقناع.

4. الإهتمام بالقواسم المشتركة:

إن الشعور بالمسؤولية لا بد أن يجعل المسلم وهو يتحاور مع المسلم كثير العناية بنقاط التلاقي وشديد التركيز على أوجه التطابق ومهتما بتجميع النقاط المتقاربة أو المشتركة، وهو يضع

[1] - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المجلد الرابع، دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 189.

في اعتباره أساسا مبدأ الوحدة ونبذ الفرقة وضرورة محاصرتها، وإن أمكن القضاء عليها.

ومن شروط ذلك: الاحتفاظ بنقاط الالتقاء والعزوف عن عادة التركيز على نقاط الخلاف أو تضخيمها مع ضرورة السعي الحثيث لجدل خيوط التقارب وتقريب المتشابه وإيصال ما انقطع مما هو قابل للإيصال لقوله (صلعهم): "قربوا ولا تباعدوا" ومن هنا يجب أن لا يتم التعامل مع المعتقدات أو الإجتهادات أو الآراء التاريخية المختلفة عند المسلمين الآخرين كما لو كانت حقائق عضوية غير قابلة للتجديد أو التأويل أو التغير، فإذا ما حدث بالفعل تجديد أو تأويل أو تغير يقارب بين الآراء أو المواقف، فلا أوجب من تدعيمه بالتوافق والتلاقي وحسن القبول، لا غض النظر عنه أو إقفال الأبواب دونه كما يفعل مرضى الخلاف.

5. ديمومة الشعور بألمعية الإلهية:

إن مراقبة الله تعالى واستبطان خوفه وابتغاء مرضاته هو الأساس الأقوى في أي حوار إسلامي إسلامي، ومن مهمات التربية الحوارية في الإسلام جدل العلاقة بين التقوى والحوار وتحسيس كل متحاور بخطر الفكر ألتفريقي والكلمة المدمرة، وضرورة مقاومة ما يعتري الذات من نزعات اللجاجة والمراء وروح الغلبة والمباهاة والعزة بالإثم ودوافع الانتصار الذاتي المشئوم، وكلها عوائق إبستمولوجية من هنا ضرورة إحكام الرقابة الإلهية على حركة المتحاورين سواء في حالات الاختلاف أو في حالات الوفاق، واستحضارها عند كل تبادل للكلمات "ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد" (ق:18)، وقوله صلعهم:"يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئا من الجوارح فيقول: أي رب أعذبتني بعذاب لم تعذب به شيئا من الجوارح، فيقول: خرجت منك كلمة بلغت مشارق الأرض ومغاربها فسفك فيها الدم الحرام وإنتهب فيها المال الحرام، وعزتي وجلالي لأعذبنك بعذاب لا أعذب به شيئا من جوارحك"[1].

6. التعود على ترك فصل المقال لله تعالى:

في الحالات التي ينتهي فيها الحوار بين الأطراف الإسلامية إلى طريق مسدود، ينبغي امتلاك النفس والتعود في مثل هذه

[1] - أورده: محمد مهدي التراقي، مرجع سابق، ص 252، 253.

اللحظة على إنهاء الجدل العقيم، وقطع التجاذب اللامجدي بشكل سلمي بعيدا عن إثارة الضجيج أو زرع الحـزازات أو روح الانتقـام، ثم اللجوء إلى الله تعالى لهداية الجميع وترك الحكم إليه:"قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هـو أهـدى سـبيلا" (الإسـراء: 84) "إن ربـك هـو يفصـل بينهـم يـوم القيامـة فيمـا كـانوا فيـه يختلفون" (السجدة :25).

إذن تلـك هـي معـالم رؤيتنـا لحريـة الفكـر وآداب الاختلاف والحوار، تجمع بينهـا روحانيـة المثـل الأعلـى، أنـا ظـاهرة وأخـرى خافية، فزماننا زمن الوحـدة والتوحـد لا زامـن الفرقـة والتفرقـة، وفكرنا ينبغي أن يكون فكر المواحدة والمؤالفـة تجـاوزا للاختلاف المجـرد وتجسـيدا للاختلاف الملـتزم بأولويـات العصـر الرئيسـية الوحدة والتقدم و المسدد بمثاليتنا الضرورية العدل و الأخوة.

وعلـي ذلـك ينبغـي أن نعمـل نحـن الـذين آمنـا بقضـية الأمـة الإسلامية وحقها في وجود كريم وسعادة حقيقة على أرض عـامرة محررة ثغورها ومحصنة حدودها.

هكذا يظهر من كل ما تقدم أن الحاجة إلى الاختلاف في راهننا أصبحت التعبير الوحيد الذي يمكن من حماية الذات من الذوبان ودفع الإستيلاب، إذ لا يمكن تصور تعايش داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها من دون استيعاب معرفي يرقى أحيانا إلى حد الإيمان بأن الاختلاف ضروري كي نستمر، ذلك أن الاختلاف هو قدر الاجتماع فهو كائن قديم كان ولا يزال، يعيش معنا وينبغي أن نسلم به ونتكيف معه ونحاول ترقيته والإنتقال به إلى الحالة الإيجابية، أو يكون هدفنا جميعا البحث عن الحقيقة متسلحين بنقد الذات قبل نقد الآخر سواء أكان هذا الأخر فكرا أو رأيا أو شخصا.

فالإختلاف أمر طبيعي يقرره القرآن والعقل والتاريخ أيضا، فتجربة الإمام علي (كرم الله وجهه) مع الخوارج الذين مثلوا دور المعارضة السياسية وكانوا حزبا داخل المجتمع الإسلامي، شاهد على كونه عنصرا طبيعيا وهذه التجربة ملئى بالدروس، مثقلة بالدلالات، التي يتعين علينا أن ندقق النظر في ملابساتها، لنستوعب الحدود التي يحتملها الواقع الإسلامي لمباشرة الاختلاف والحوار، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يبني الكثير من الإجتهادات على ضوء دروس تلك التجربة، ومن هنا فليس غريبا اختلاف البشر في الأفكار والتصورات والمعتقدات والعادات والتقاليد ولكن الغريب حقا هو سعي البعض عبثا إلى جمع الناس جميعا على الإيمان بفكر واحد و ثقافة واحدة ومعتقدات واحدة وقيادة واحدة ونية واحدة.

ومن ثمة فإن التفكير في الاختلاف، لا يمكن أن يتم إلا في إطار فلسفة للحقيقة يغلب عليها الطابع النسبي مثلما هو الأمر في مجال العلم الطبيعي، فالحقيقة مطلقة على مستوى التصور ونسبية على مستوى التطور، صحيح أن الحذر من السقوط في وثوقية ما، واضح في هذا التقسيم، ولكنه مفيد في تمكين الاختلاف من أن يصبح هو المطلقية الوحيدة الممكنة، والمتحققة حتى نضمن لأهل الاختلاف حقهم في أن يختلفوا ونضمن للمبدأ حقه في البقاء والاستمرار بما يقصده من غايات، وعليه وفي غياب القول بنسبية ما، لا يمكن ممارسة الإختلاف إلا في حالة

واحدة تؤكد ما كان المفكر الألماني "هابرماس" دعا إليه من الحقيقة التواصلية.

بناءا عليه يتبين لنا أن ضبط ظاهرة الإختلاف يجب أن يتم في إطار التأكيد على الحرية والتعدد ضمن الإلتزام بالوحدة والأخذ بالشروط المنهجية في تكوين صورة عن المسلم الذي يحمل اجتهادا آخر، ثم تحديد أخلاقيات الحوار وآدابه وبالتالي الإيمان بالوحدة والعمل من أجلها والإلتزام بمقتضياتها، كل تلك العناصر لا تؤسس إبتداءا إلا، عن طريق التربية سواء في بعدها النفسي أو العقلي، وفي ضوء ما تقدم يمكننا أن نؤكد أن التربية الحوارية لا يمكن أن تؤدي ثمارها ما لم ترتكز على مقومان أساسيان هما: الإيمان الديني المتحرر من مختلف الولاءات المزيفة، الذي يمتاز بخلق التواضع والتسامح وحب الخير وروح التسامي من جهة، والوعي بمقتضيات المصالح العامة للمجتمع وأولويات الأمة من جهة أخرى.

يجب أن ننتبه أن الأمر يتعلق هنا بفكر سياسي إسلامي، ينطلق من مقدسات، فلا يمارس الاختلاف من أجل الاختلاف، على غرار الثقافة الغربية المعاصرة، فأن يكون هناك اختلاف من أجل الاختلاف فهذه مكابرة للحق وتملقا للأقوى ونكاية في الخصم وتماهيا مع الهوى، حيث العبثية هي محرك هذا الاختلاف، اختلاف تتطلع إليه الخصومة، وتهيم به نفس أمارة بالسوء، وعوض أن يصبح الاختلاف في الحق، أو فيما هو من المفروض حقا، تحقيقا لمنفعة عملية وإحقاقا لمبدأ أخلاقي وتناديا به، وتطبيقا له يصبح الاختلاف في الباطل تحقيقا لخسارة كبرى وتتويجا لانهيار وتناديا بأزمة.

ولعل ارتباط الاختلاف هنا بالمثل الأعلى، تحقيقا وتطبيقا، من أكثر الضرورات التي تجعل من الحق في الاختلاف حقا مكفولا لأهله نظرا لاطمئناننا إلى استيعابهم دلالة الاختلاف وغاياته، وسعيهم إلى تحقيق تلك المثالات التي يتطلعون إليها، فبهذا فقط يمكن جمعهم على كلمة، سواء أكانت الديمقراطية أو الشخصية الحضارية أم الحرية والاستقلال أم الإصلاح والنهضة...إلخ، ولا يخفى أن مثل هذا الفهم يجعل قيم الإسلام صالحة فعلا لكل زمان

ومكان وإنسان، حيث تغذي فكره السياسي بالحيوية والمرونة والقدرة على توصيف الواقع و تكييف الأحكام والتكيف معها.

وهو ما يقتضي توافر الروحية اللازمة التي تنفر من نزعة إحتكار الحقيقة في مقابل عشقها للحق والإنصات لهديه فلا تتبع إلا أحسن المقال: "فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب" (الزمة: 17-18).

المصادر والمراجـع

❖ **القرآن الكريم**

1. ابن رشد : فصـل المقـال، تحقيـق محمـد عمـارة، المؤسسـة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981.
2. ابن عربي، فصـوص الحكـم، تحقيـق أبـو العلاء العفيفـي، دار الكتاب العربي، بيروت 1980.
3. ابن كثير، "تفسير القرآن العظيم"، دار الفكـر، الجـزء الأول، بيروت 1992.
4. أبو طالب حسن، ثلاثية الإصلاح والحريات والمعرفة، التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات الاستراتيجية القاهرة.
5. أديب هاني، أزمة الحماية الدينية، الدين والدولـة فـي مصـر، دار الشروق، القاهرة 2000.
6. أركون محمد:

- الفكر الإسلامي، نقد وإجتهاد. تـر: هاشـم صـالح، المؤسسـة الوطنية للكتاب 1993.
- الفكـر الإسـلامي، قـراءة علميـة. تـر: هاشـم صـالح، مركـز الإنماء القومي 1987.

7. إسماعيل عبد الفتاح سيف الدين:

- نحـو تفعيـل النمـوذج المقاصـدي فـي المجـال السياسـي الاجتماعي، من أجل بناء الذات الحوارية والوعي الحضاري – برنامج حوار الحضارات القاهرة، 2005.
- التحديات السياسية والحضارية في العـالم الإسـلامي، الأمـة فـي قـرن – مركـز الحضـارة للدراسـات السياسـية، ج 1، القاهرة 2002.
- في النظرية السياسية مـن منظـور إسـلامي، المعهـد العـالم للفكر الإسلامي القاهرة.

8. الأنصـاري محمـد جـابر، التـأزم السياسـي عنـد العـرب وسوسـيولوجيا الإسـلام، مكونـات الحالـة المزمنـة، دار الشروق، القاهرة 1999.
9. البشري طارق، منهج النظر في النظم السياسـية المعاصـرة لبلدان العالم الإسـلامي، مركـز دراسـات العـالم الإسـلامي، مالطة 1991.

10. البنا جمال، الحساسية الدينية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1987.
11. البوشيخي الشاهد، نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، مطبعة أنفوبرانت، فاس 2002.
12. التراقي محمد مهدي، جامع السعادات، ج 1، ط 4، مؤسسة الإعلامي للمطبوعات، بيروت.
13. الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، دار النشر المغربية 1990.
14. الجوزية إبن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الطباعة المنبرية، القاهرة 1919.
15. الجميلي سيد، مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب الجزائر بدون تاريخ.
16. الريس محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، دار المعارف، مصر 1960.
17. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
18. السيد رضوان، الأمة و الجماعة والسلطة، دار إقرأ 1984.
19. السيوطي جلال الدين، الأشياء والنضائر في قواعد فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، القاهرة.
20. الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، المجلد الرابع، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
21. الشهر ستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، ج 1، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1961.
22. العجلوني إسماعيل، بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج 2، مؤسسة الرسالة بيروت.
23. العشا فؤاد، النظام العالمي الجديد، الحقيقة والوهم، الجمهورية لنشر والتوزيع، القاهرة 1994.
24. العشماوي محمد سعيد، روح العدالة، مكتبة مدبولي، القاهرة 1983.
25. العلواني طه جابر:

- أدب الإختلاف في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، الجزائر.
- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة 2004.

26. الغزالي أبو حامد:
- فضائح الباطنية، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة 1964.
- القسطاس المستقيم، الباب التاسع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1959.

27. الغزالي محمد:
- التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة 1993.
- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار الكتب، الجزائر 1988.
- خلق المسلم، شركة الشهاب، الجزائر بدون تاريخ.

28. العمري عاطف، الشرق الأوسط الكبير، دار الحرية للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة 2004.
29. الفاروقي إسماعيل راجي، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، مكتبة وهبة، القاهرة 1988.
30. الفرابي، المدينة الفاضلة، المكتبة الشرقية، بيروت 1980.
31. الفنجري محمد شوقي، جدلية الإسلام، دار ثقيف للنشر والتأليف، الرياض 1989.
32. الكفوي أبو البقاء الحسيني، الكليات، دار الطباعة العامرة ببولاق، القاهرة 1281هـ.
33. القاسمي ظافر، نظام الحكم في الشريعة وتاريخ الإسلام، الحياة الدستورية، الكتاب الأول، دار النفائس 1982.
34. المدني محمد محمد، أسباب الإختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، في: حول الوحدة الإسلامية، أفكار ودراسات، ج 1، ط 1، طهران 1404هـ..
35. المسدي عبد السلام، المصطلح النقدي، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس 1994.
36. أمين جلال، عصر التشهير بالعرب والمسلمين، نحن والعالم بعد 11 سبتمبر 2001، دار الشروق، القاهرة 2004.

37. أوفلر وليام، التحرر غير القادر على البقاء والحرية القادرة على البقاء، تر: السيد عمر ومحمد إسماعيل، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 1999.
38. أومليل علي:
- الإصلاحية الغربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1985.
- في شرعية الإختلاف، دار الطليعة، ط 2، بيروت، نوفمبر 1993.
39. بن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج 28، دار التونسية للنشر، تونس 1984.
40. بن يوسف أحمد، السياسي، المفاهيم والمواقف، المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث، الولايات المتحدة الأمريكية 1990.
41. برتران ميشال، وضعية الدين عند ماركس وإنجلز، تر: صلاح كامل، دار الفرابي، بيروت 1990.
42. بازركان مهدي، الحد الفاصل بين الدين والسياسة، دار الكلمة للنشر، بيروت 1979.
43. بن نبي مالك:
- فكرة كومنولث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق 1990.
- مشكلة الثقافة، تر: عبد الصابور شاهين، دار الفكر، بيروت 1979.
- ميلاد مجتمع "شبكة العلاقات الإجتماعية"، تر: عبد الصابور شاهين، دار الفكر، بيروت.
- وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصابور شاهين، دار الفكر 1986.
- المسلم في عالم الإقتصاد، دار الشروق، القاهرة 1972.
44. بوتمان سلمى، جنوسة المواطنة في مصر: التاريخ ومجتمع الشرق الأوسط الحديث، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 1999.
45. بربلون ناتان ج، الدساتير في عالم غير دستوري، القوانين الأساسية والفرص المستقبلية لإقامة أنظمة حكم مسؤولة، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 2002.

46. تهامي العبدولي، أزمة المعرفة الدينية، دار البلد للنشر والتوزيع، ط 1، دمشق 2004.
47. توماس أرنولد، الخلافة، تر: جميل معلي، دمشق 1946.
48. جينير شارل، المسيحية، نشأتها، وتطورها، مراجعة: عبد الحليم محمود، دار المعارف القاهرة 1985.
49. حسيب رفيق، المسيحية والحرب، قضية الأصولية والصهيونية الأمريكية والصراع على الشرق الإسلامي، يافا للدراسات 1996.
50. حمد أحمد، الجانب السياسي في حياة الرسول "ص"، دار القلم، الكويت 1982.
51. حوى سعيد، الأساس في التفسير، دار السلام للطباعة والنشر 1985.
52. خليل أحمد خليل، مفاتيح العلوم الإنسانية، دار الطليعة، بيروت 1989.
53. خليل عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت.
54. خالد محمد، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، مكتبة الشروق، بيروت 1982.
55. داود محمد، اللغة والسياسة في عالم ما بعد 11 سبتمبر، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة 2003.
56. دوتي آلان، الدولة اليهودية، قرن لاحق، تر: السيد عمرو منى فرغلي، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 2000.
57. رضا محمد رشيد، شبهات النصارى وحجج الإسلام، مطبعة المنار، القاهرة 1204-1322.
58. رياض مجدي، رحلة في عالم د.محمد عمارة، مؤسسة دار الكتاب الحديث، بيروت 1989.
59. سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر وتقديم: حسن حنفي، مراجعة، فؤاد زكريا، دار الطليعة، ط 2، بيروت 1981.
60. عبد الخالق نيفين مصطفى، المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ط 1، القاهرة 1985.
61. عبد الرحمن طه، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط 1، المغرب 2002.

62. عبد الكريم عمرو، التهديدات الأمريكية لعالم المسلمين، أمتي في العالم، ج 2، 2005.
63. عجمي فؤاد، في بر مصر، القديسون والدنيوية، تر: السيد عمر، الهيئة العامة للإستعلامات، القاهرة 1998.
64. عزت هبة رؤوف، من العلوم السياسية للمصادر الإسلامية والعكس، نقاط موجزة، حول خبرة بحثية في مجال النظرية السياسية، برنامج حوار الحضارات 2005.
- المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، سلسلة رسائل جامعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
65. عمارة محمد:
- صراع القيم بين الغرب والإسلام، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة 1998.
- محمد عمارة، فؤاد زكريا، أزمة العقل العربي، مناظرة أدارها سعد الرميحي، الآفاق الدولية للإعلام، القاهرة 1992.
- أزمة الفكر الإسلامي الحديث، دار الفكر المعاصر، بيروت 1998.
- محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، نظرة عصرية جديدة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1988.
- مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مركز الحضارة للدراسات السياسية، ج 2، القاهرة 1991.
- الطريق إلى اليقضة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة 1990.
- الأصولية بين الغرب الإسلام، دار الشروق، القاهرة 1998.
66. عمر السيد:
- التحديات السياسية العالمية والإقليمية تجاه منطقة الشرق الأوسط، رؤى مصرية وعربية للإستجابة، مركز القوات المسلحة للدراسات الإستراتيجية، القاهرة.
- رؤى التعليم السعودي المصري في المنظور الامريكي، العلاقات الدولية والدبلوماسية و القنصلية الإسكندرية، منشأة الشهابي 2003.
67. غارودي روجيه، الأصوليات المعاصرة، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة 2000.

68. غانم إبراهيم بيوني، معالم في سيرة طارق البشري، طارق البشري القاضي المفكر، دار الشروق القاهرة 1999.
69. كروان إبراهيم، طريق الإسلاميين المسدود، الهيئة العامة للإستعلامات القاهرة 1998.
70. كريم علي سعيد، أصول الضعف، "دراسة في الميل العربي المشترك"، دمشق 1992.
71. لويس برنارد، لغة السياسة في الإسلام، تر: إبراهيم شتا، ليماسول، دار قرطبة للنشر 1993.
72. محمد علي جمعة، المدخل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1996.
73. معمر علي يحيا، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات بين القديم والحديث، المطبعية العربية، غرداية الجزائر 1978.
74. مورو محمد، طارق البشري شاهدا على سقوط العلمانية، دار الفتى المسلم.
75. نيمارليا حليمو، مسلمو البوسنة، خمسة قرون من التجربة الحضارية، تر: صبحي وسيم تادفي، سراييفو، ديسمبر 2003.
76. هوفمان مراد، الإسلام 2000، تر: عادل المعلم، مكتبة الشروق، القاهرة 1995.
77. ولد أباه السيد، عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001، الإشكاليات الفكرية والثقافية، الدار العربية للعلوم، بيروت 2004.

المجلات و الدوريات

1. أبو الفضل منى، نحو منظور حضاري لقراءة سيرة وتاريخ المرأة المسلمة، والمرأة والحضارة نشرة متخصصة في دراسات المرأة المسلمة، العدد الثاني.
2. إسحاق ثروت، الإصلاح أم التنمية؟، شؤون الشرق الأوسط، العدد 11، 2004.
3. احمد سليم البرصان، مبادرة الشرق الأوسط الكبير، الأبعاد السياسية والإستراتيجية، السياسة الدولية، أكتوبر 2004.
4. العنابي خليل، الشرق الوسط، السياسية الدولية، أفريل 2004.
5. الغزالي أسامة، حرب الإصلاح من الداخل، السياسة الدولية، أفريل 2004.
6. هاجر الكيالي:

- إشكالية الديمقراطية في الخطاب الأمريكي، شؤون عربية، ربيع 2004.
- مشاريع الإصلاح في المنطقة: تناقضات خارجية وتجاذبات إقليمية، شؤون عربية خريف 2004.

7. حرب علي، في الاختلاف، منبر الحوار، العدد 12، السنة الثالثة، بيروت لبنان 1989 .
8. عظيمة صالح، مصطلحات قرآنية، العالم، العدد 208 سنة 1979.
9. ريما خلف هنيدي، تمكين الدول العربية من تغيير نفسها، وجهات نظر في تقرير التنمية البشرية، السياسة الدولية 2003.
10. هويدي فهمي، التعددية والمعارضة في الإسلام، العربي، العدد 354، الكويت مايو 1988.

المعاجم و القواميس

1. إبن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، د.ت، المجلد 11.
2. إسماعيل تحية عبد العزيز، قضية السورة ومفتاحها، القاهرة، مطابع الأهرام، د.ت.
3. بدوي أحمد زكي، معجم المصطلحات العلوم الإجتماعية، مكتبة لبنان بيروت، 1956.
4. ابن زكرياء أبو الحسن أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، القاهرة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج 1، سنة 1979.
5. سعفان حسن، إصلاح ضمن: إبراهيم مذكور "تصدير ومراجعة" معجم العلوم الإجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979.
6. عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث 1987.
7. مذكور إبراهيم (وآخرون) المعجم الوجيز، الهيئة العامة للمطابع الأميرية ج 1. القاهرة 2002.

المراجع باللغة الفرنسية

1. J.P. Charnay, les contre orients ou comment penser l’autre selon soi, Editions Sindbad , Paris 1980.

2. LOUIS –Marie morfaux, vocabulaire de la philosophie et des sciences, armaud colin, Paris 1981,
3. MAXIME Rodinson, Mahomet, édition le Seuil, Paris 1961.
4. Thierry, Hentsch, l'orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'est méditerranéen, les éditions de minuit, Paris 1988.

المراجـع الإلكترونية

http.www.Islamonlinet/Arabic/doc/2004/02/articles 5 shtml

الفهرس

الإهداء
شكر وتقدير
المقدمة.. أ
مدخل عام.. 01
الباب الأوّل:أركيولوجيا الوعي السياسي الإسلامي المعاصر
الفصل الأوّل:تكوين المجال السياسي الإسلامي 06
* جذور الفكر السياسي الإسلامي في الفلسفة.. 18
* جذور الفكر السياسي الإسلامي في علم الكلام والفقه... 18
* الفلسفة والسياسة 21
* الدين والسياسة.. 27
الفصل الثاني: ابستمولوجيا الواقع الإسلامي المعاصر وتراث الاختلاف 39
أولا: كيف ندرس الواقع الإسلامي المعاصر؟.. 40
ثانيا: الأبعاد المعرفية للواقع الإسلامي المعاصر 45
ثالثا: الأبعاد السياسية والاقتصادية للواقع الإسلامي المعاصر.. 50
رابعا: الأبعاد الاجتماعية والثقافية للواقع الإسلامي المعاصر... 55
خامسا: الاتصال والانفصال بين الواقع المعاصر والتجارب التاريخية.............................. 60
سادسا: تراث الإختلاف 60

سابعا: تأثير الواقع الإسلامي المعاصر على منهجية التجديد 77
الباب الثاني: جدل الإصلاح وظاهرة الاختلاف
تمهيد..... 82
الفصل الأول: التيار الإسلامي (الاختلاف الملتزم)..... 89
أولا: الاتجاه المقاصدي للإصلاح 89
ثانيا: اتجاه الخيار الديموقراطي المشروط 96
ثالثا: اتجاه إسلامية المعرفة 100
رابعا: اتجاه منهج النظر للإصلاح..... 105
خامسا: الاتجاه الفقهي 114
سادسا: الاتجاه "البنابي" 122
الفصل الثاني: تياري المنهجية الغربية والتيار التوفيقي (الاختلاف الثقافي)..... 134
ا: تيار المنهجية الغربية..... 134
أولا: اتجاه الأصوليات الغربية المعاصرة..... 134
ثانيا: اتجاه المفاصلة بين الإسلامي والسياسي..... 154
ثالثا: اتجاه اختزال الدين في البعد الروحي..... 159
رابعا: اتجاه صناعة هويات إقليمية مناوئة للعروبة والإسلام..... 161
.II: التيار التوفيقي للإصلاح 163
أولا: اتجاه الدستورية الإسلامية المضمون الغربية الوعاء 166

..... 3
ثانيـــــا: اتجـــــاه تغييـــــر طبيعـــــة المؤسســـــة السياسية..... 5
ثالثـــــــا: اتجـــــــاه جدليـــــــة الإســـــــلام الجامع..... 10
رابعـــــــــا: الاتجـــــــــاه الحركـــــــــي للإصلاح..... 11
* بيـــن الاختلاف والخلاف..... 11
الفصل الثالث: استراتيجية التربية الحوارية في استنبات ثقافـة الاختلاف 12
أولا: المقومـــــات التربويـــــة لمرحلـــــة مـــــا قبـــــل الاختلاف..... 16
ثانيـــــا: المقومـــــات الحضـــــارية لمرحلـــــة الاختلاف..... 17
الخاتمة..... 21
..... 24
المصـــادر والمراجع..... ....