

د. توفيق السيف

الحدائث كحاجة دينية



بسم الله الرحمن الرحيم

قل إنما أعظم بواحدة، أن تقوموا لله مثنى وفردى ثم تتفكروا

توفيق السيف

الحدائث كحاجة دينية

الطبعة الثالثة 2013

talsaiif.blogspot.com

فهرس

4	مقدمة
5	الواقع اجلى من اي بيان
6	اسئلة تلد اسئلة
7	قلق التغيير
7	قسر الايديولوجيا
9	موقع التراث
10	تكلف لا داعي له
11	ليس ترفا
13	(1) الدين والذات
18	مالحق بالاسلام من مفاهيم وتقاليذ خلال التاريخ
23	كيف تتحول الرغبات الى مسلمات مقيدة للعقل
28	عقل الفرد وعقل الجماعة
35	لماذا لا نستعمل ادواتنا الخاصة
43	(2) الاسلام والنهضة : السؤال الخطأ
49	دعاة التجديد وحماة التقليذ
51	ما هو طريق النهضة اذن؟: الحدائة ؟
61	(3) البداية : نقد الذات
74	تجربة الانفتاح القذم
84	الانفتاح على الغالب والتحرر منه
98	(4) سؤال الحدائة
102	الاحتهاذ وتجديد الدين
107	تعدد القراءات

مقدمة

هذه مرافعة على شكل حوار بين عقليين غرضها المساهمة في توضيح السؤال الذي احسبه اكثر الاسئلة اثارا للحرج في ثقافتنا الدينية المعاصرة ، سؤال: كيف ينهض المسلمون من سباتهم المزمن ، وكيف يعودون الى قطار الحضارة بعدما نزلوا او انزلوا منه.

اقول انما مرافعة وليست بحثا علميا ، فهي سلسلة من التساؤلات يتلو كلا منها ما يشبه الجواب ، لكنه جواب مؤقت ، اذ لا يلبث ان يثير سؤالا اخر يتلوه جواب اولي وهكذا. فالغرض اذن ليس تقديم اجوبة نهائية. حقيقة الامر اني لا اظن ذلك السؤال محتاجا الى جواب نهائي. في ظني ان جواب سؤال النهضة ليس من نوع الاجوبة التي نقرأها عادة في الكتب.

نمضة الامم تبدأ بولادة روحية النهضة ، وروحية النهضة هي في المقام الاول استيعاب شعوري للواقع الذي يعيشه الانسان وتعيشه الجماعة ، يتلوه تأمل في المخارج ، اي تساؤلات متواصلة عن موضوع النهضة وبحث عن كيفياتها وسبلها ومراحلها وحاجاتها. هذه الاسئلة هي التمهيد الذهني لولادة مشروع النهضة. مشروع النهضة اكبر من برنامج عمل مثل تلك البرامج التي تضعها الحكومات او الشركات ، انه اقرب الى حراك مجتمعي يساهم فيه جميع الناس او شريحة معتبرة منهم ، كلا بحسب خلفيته وطبيعته همومه واهتماماته. ثم تتكشف نتائج ذلك الحراك على صورة لغة جديدة

وروحية جديدة وعقل جمعي جديد ، يجمع بينها صفات مشتركة ابرزها الثقة بالذات والانفتاح على المحيط والامل في المستقبل.

وفي ظني ان السؤال هو البداية لكل ذلك. كل سؤال هو نتاج شك في الواقع ، وهذا الشك هو بداية اليقظة، وهو دلالة وعي العقل. ولا يحتاج التقدم الى اكثر من عقول متيقظة تنظر وتعرض وتسمى للفهم والتفسير والتغيير.

الواقع اجلى من اي بيان

كل منا يعرف ما يكفي وزيادة عن حال التخلف والوهن الذي يعيشه المسلمون. فلا نحتاج لتكرار الكلام فيه. مظاهره التي نراها كل يوم ، وانعكاساته على حياتنا، والمشكلات التي نعلم انها تفرعات عنه ، جليلة بيئة ، ومشهدا ابلى من اي تعبير. تخلفنا واضح في مجال العلم. فنحن لا ننتج علما ولا نظور ما تعلمناه من الاخرين. وتخلفنا ظاهر في مجال المعيشة ، فاقتصاديات العالم الاسلامي كلها لا توفى بالحاجات الاولية لاهله. رغم ضخامة ما تنطوي عليه بلاد المسلمين من موارد طبيعية ، وما يمكن ابتكاره من امكانيات الشراء.

والامر ظاهر ايضا في الثقافة العامة ، وما يقوم عليها من قيم وعلاقات ، فهي لا زالت محكومة بتقاليد اكل عليها الدهر وشرب. ولا زالت تجمع اخلاطا من الحقائق والخرافات ، ديدنها البكاء على الاطلاق ، والفخر بالذين بادوا بعدما سادوا. وفي مجال السياسة ، لازال اكثر المسلمين محروما من حرياته الاولية ، مهدور الحقوق ، دون سائر البشر. نخلص العالم من الطغاة واعوانهم ، وعالمنا الاسلامي مازال ينتج امثال راسبوتين ولويس الخامس عشر وستالين ، الذين اصبحوا مجرد تذكارات في متاحف بلادهم.

اسئلة تلد اسئلة

منذ اواخر القرن التاسع عشر الميلادي وحتى اليوم ، سالت اثار من الحبر في البحث عن مسألة النهضة ، ماهيتها وشروطها والخطوة الاولى في طريقها. الامر الذي يجعل اي كتابة اخرى حول الموضوع تكرارا لما قيل سابقا. ولذا فان هذه المرافعة لا تزعم انما تعرض جديدا لم يطرق من قبلها.

كما لا تزعم انما تعالج الموضوع من شتى جوانبه. وقد اسلفت انما اقرب الى سلسلة من الاسئلة تجادل محورا واحدا هو تجديد الثقافة الدينية. الغرض من التجديد المنظور في هذه المرافعة هو المعاصرة ، اي اعادة انتاج الثقافة الدينية ضمن شروط العصر الذي يعيشه انسانها. وهي تجادل بان المعاصرة تعني على وجه التحديد الانعتاق من عصر التقاليد والانضمام الى مسيرة الحداثة. كما تجادل بان الانعتاق المرجو غير قابل للتحقق دون الانفتاح الايجابي على الاخر الحضاري اي الغرب.

هذه الدعوة لا تغفل التحديات التي ينطوي عليها مثل هذا الانفتاح. بل ولا تغفل حقيقة ان العالم الاسلامي لم يجن من انفتاحه الاول غير الكارثة. لكنها مع ذلك تدعو الى تكرار التجربة بوعي مختلف وبهدف مختلف: نحن بحاجة الى التعلم من المدينة الغربية كي نستغني عنها. مثلما ياخذ التلميذ عن معلمه ، ثم يواصل الطريق حتى يستغني عن المعلم. لقد جرت سيرة الامم التي تحضرت على هذا النهج: تعلم العرب من حضارة الفرس واليونان وغيرهما من الحضارات التي سبقتهم حتى تجاوزوها ، وتعلم الغرب من المسلمين حتى تجاوزوهم ، واملنا ان نتعلم من الغرب ثم نتجاوزوه.

قلق التغيير

الذين كتبوا او تحدثوا في هذه المسألة صرفوا جل جهدهم في مجادلة هاتين الاشكاليتين: دور الدين في النهوض الحضاري ، والعلاقة مع الغرب. معظم الباحثين الغربيين تبنوا فكرة ان السبيل الوحيد للتحاق المسلمين بقطار المدنية هو تبنيهم لنموذج الحداثة الغربي ، اي اعادة صياغة حياتهم كلها وفق ذلك النموذج. لكنهم لاحظوا ايضا - كما فعل بيندر - ان هذه الدعوة لم تلق استجابة ابدًا ، وكان محور الممانعة الدائم هو تمسك المسلمين بدينهم¹.

وعلى الجانب الاسلامي فان معظم الاسلاميين متفقون على لزوم الحفاظ على ما يصفونه بالاصالة التي يعرفها محمد عمارة بجذور الثقافة وثوابتها المستمرة "اي هويتها الممثلة للبصمة التي تميزها عن غيرها من ثقافات امم الحضارات الاخرى"². ومع الالحاح على التمسك بالاساس الاسلامي للثقافة ، فان الاسلاميين الذين تحدثوا في مسألة النهضة ، اختلفوا في حدود الانفتاح على الغرب اختلفا كبيرا ، بين مضيق له الى اقصى الحدود وبين متوسع فيه. لكن السمة الغالبة على كتاباتهم هي غلبة القلق من العواقب المحتملة لانفتاح كهذا. ولذا فان تلك الكتابات مالت غالبا الى تغذية روح الممانعة ، بدل التفكير في الصور الممكنة لتفاعل نقدي ، اي انفتاح على الغرب دون انبهار به ، وتعلم منه دون التخلي عن دور الناقد له.

قسر الايديولوجيا

¹ Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, (Chicago 1988), University of Chicago Press, pp. 78-83

² محمد عمارة، أزمة الفكر الاسلامي الحديث، دار الفكر (دمشق 1998)، ص 38.

لاشك ان الدراسات الغربية حول التنمية في العالم الثالث - ومنه العالم الاسلامي - تآثر كثير من فرضياتها النظرية بالاساس الايديولوجي الذي قامت عليه نظرية التنمية والتحديث. التنمية كمنظومة ليست مجرد بحث ميداني في موضوعها ، بل ان البحث في الموضوع هو فرع عن الفرضيات النظرية ، التي تشكل بذاتها ايديولوجيا او تطبيقا لمقولات ايديولوجية.

والمرجح ان معظم الباحثين يدركون ان نظرية التنمية التي صيغت بناء على التجربة التاريخية الخاصة بالمجتمعات الغربية ، قد لا تكون قابلة للتطبيق على مجتمعات اخرى تختلف من حيث التجربة التاريخية او نظام الحياة. لكنهم مع ذلك لا يستطيعون الانسلاخ من ذلك الاطار المعرفي الذي يوفر ادوات البحث والملاحظة والتفسيرات وقياس النتائج³.

لا يمكن في الحقيقة لاي باحث في اي علم من العلوم ان يبدا ببحثه من دون فرضيات مسبقة وفهم مسبق لموضوع العمل واشكالاته. هذا الفهم وتلك الفرضيات هي - شاء الباحث ام ابى - مقولات مشوبة بايديولوجيا محددة او قائمة على اساس تلك الايديولوجيا. ما يبدو من النظرة الاولى علما مجردا هو في حقيقة الامر علم مؤطر، اي ان مقولاته مشروطة بالمنظومة المعرفية او الاجتماعية التي يقوم ضمنها⁴.

نعلم ايضا ان الايديولوجيا تميل الى تعميم نفسها ، وتدعي القدرة على فهم كل حقيقة في العالم، بل تقدم الصورة الوحيدة الحقيقية عن العالم. واطن ان الارضية الايديولوجية لنظرية التنمية الكلاسيكية كانت سببا في

³ Harry Eckstein, 'The Idea of Political Development', *World Politics*, v. 34, issue 4, (Jul., 1982), pp. 451-486, p. 453

⁴ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, (London 1970), p. 112

اخفاق مقاربات كثير من الباحثين الغربيين الذين درسوا مسألة النهضة في العالم الثالث ، او حاولوا تقديم اطار عملي لعلاقة ايجابية بين الغرب والعالم الاسلامي.

والكلام نفسه يقال عن محاولات الباحثين المسلمين. فهؤلاء، رغم احساسهم بالحاجة الى علاقة من نوع ما مع العالم الغربي، وقناعتهم بكونها ضرورية للنهوض بالعالم الاسلامي ، الا ان غلبة الايديولوجيا على مقارباتهم اعاقت اكتشاف صيغة مناسبة للعلاقة. وفي ظني ان اصرار بعض هؤلاء ، سيما المتممين منهم الى تيارات حركية دينية ، على فكرة الاصاله ، لم يؤد ايدا الى توضيح طبيعتها او مكائها من مشروع النهضة ، رغم الجهد النظري الذي بذلوه في هذا السبيل. بل ان الاصرار غير المتبصر على كون الاصاله معادلا موضوعيا (نقيضا) للحدائنه ، قد اثمر فعليا عن اعاده انتاجها في معنى المحافظه على التقاليد والبحث عن حلول لمشكلات العصر في التراث ، بدل ان نخدم - كما هو مفترض - معنى المعاصره ، اي اعاده انتاج الفكر والثقافه الاسلاميه وفق حاجات العصر وحقائقه وما استجد فيه.

موقع التراث

ويقودنا هذا المشكل الى التساؤل عن مدى الحاجة الحقيقيه الى هذا التراث ، او لنقل - بشيء من التحفظ - عن مقدار التراث الذي يشكل حاجة حقيقيه لمسلم العصر. ولا نتحدث عن التراث هنا باعتباره مجرد تجربه او كنز من المعرفة المستقاة من التجارب ، بل باعتباره جزءا من معرفتنا الدينيه ، اي جزءا مما نعتبره ديننا لنا ، ومكونا رئيسيا لثقافتنا وشخصيتنا وفعالنا وعلاقتنا بالعالم ، ومصدرا للمعايير التي نقيم بها انفسنا وغيرنا ، ونعتبرها ضوابط لسلوكنا وقيودا على احكامنا وتفكيرنا.

علاقة المسلمين مع تراثهم تختلف عن علاقة الامم المتقدمة مع تراثها. فهو ليس مجرد معرفة او مصدر للمعرفة ، نتعامل معه كما نتعامل مع مصادر المعارف الاخرى. انه كائن حي يعيش فينا ونعيش فيه. رغم ان معظمه مات بشخصه ورموزه واسئلته والاجوبة التي يقدمها. لقد اصبحنا بسبب هذه العلاقة المعقدة مع التراث مثل حراس المتاحف او المقابر ، الذين يعتمدون في معيشتهم على مرافقة الاموات او ما تركه الاموات من متاع.

ضمن هذا الفهم فاننا نفرق بوضوح بين الدين والتراث. لا ندعو لالغاء التراث ، بل ندعو بصورة محددة الى وضعه في مكانه الصحيح. وقد سئل علي بن ابي طالب يوما ان يصف العاقل فقال انه من يضع الشيء في موضعه. لا شك اننا نحتاج الى بعض التراث كي يعيننا على فهم ديننا، وكي يساعدنا في اعطاء معنى لبعض جوانب حياتنا ، لكننا لا نحتاجه ابدا كقيد على عقولنا ، ولا نحتاجه كجبل يشدنا الى الماضي السحيق ، ويعطلنا كلما اردنا اللحاق بقطار الحياة في عصرنا. التراث الجيد هو التراث الذي نسخره وليس الذي يسخرنا ، التراث الجيد هو المعلم الذي يساعدنا على تجاوزه وليس الذي ييقينا اسرى لحدوده.

تكلف لا داعي له

احسب ان اشكالية العلاقة بين النهضة والدين والثقافة والانفتاح قد اتضحت الان. الذين تحدثوا حول مسألة النهضة ناقشوا اولا مشكلة الدين. الغربيون ومن سايرهم ، افترضوا ان شرط النهضة هو التخلي عن الدين ، والاسلاميون افترضوا ان الدين هو طريق النهضة الوحيد. ويغلب على ظني ان الربط بين الدين والنهضة ينطوي على تكلف لا ضرورة له. فليس ثمة رابط موضوعي بين الاثنين. بكلمة اخرى فان شرط الارتباط قيد

زائد، لا ضرورة له. تكشف تجربة العالم عن امم نجحت في بناء حضارات عظيمة ولم تكن متدينة. حصل هذا في ازمان سابقة وفي عصرنا الحاضر. وثمة أمم نجحت في الحفاظ على دينها مع الحضارة ومن دونها. بعبارة اخرى فالدين يمكن ان يبقى فعالا في حياة اهله بغض النظر عن كونهم متحضرين او متخلفين. والحضارة يمكن ان تقوم او تسقط بغض النظر عن تدين اهلهما او كفرهم.

المشكلة الحقيقية في ظني هي قابلية نمط معين من الفهم الديني لاعاقبة النهوض الحضاري. السؤال الحرج حول العلاقة بين الدين والنهضة ، هو في جوهره سؤال عن الحقيقة التي امامنا ، وليس عن الفروض النظرية والميتافيزيقية. انه سؤال عن هذا النموذج الديني الذي نعرفه ونمارسه ، وعن هذا النموذج من النهضة الذي نراه امامنا ، فندعو اليه او ننتقده. نحن اذن لا نتحدث عن الدين في صيغته الاصلية او النظرية المجردة ، ولا الدين الذي نتخيله ، بل عن صيغته الموجودة بين ايدينا ، الدين الذي نمارسه ونعيشه ونتأثر بمقولاته ، ونؤثر في صورته ونعيد صياغة تطبيقاته ومفاهيمه.

ليس ترفا

ليس من العسير علي او على غيري البرهنة على ان نمط التدين السائد في العالم الاسلامي اليوم ، معيق للنهضة. لكن هذا التدين متناسب الى العادات والتقاليد والتجربة التاريخية بدرجة اكبر من انتسابه الى الوحي. انه اقرب الى ما نصفه بثقافة اجتماعية او تراث. اذن فالاولى ان نقول ان الثقافة السائدة في العالم الاسلامي هي التي تعيق النهضة. وهذا لا يغير الامر كثيرا، فهذه الثقافة مختلطة بالدين متداخلة مع مفاهيمه ولغته ورموزه ، الامر الذي مكنها من الاحتماء بقداسة الدين وثقله المعنوي والروحي العظيم. ولذا

خصصت الجزء الرئيس من هذه المرافعة لتسليط الضوء على ذلك الاختلاط، والدعوة الى توضيح الخطوط التي تفصل بين الدين والثقافة التي ترتدي عباءة الدين.

انها دعوة الى التفكير في الذات وما تحتمله من معرفة ومتبنيات. وفي اعتقادي ان التفكير في الذات هو الخطوة الاولى نحو تحكيم العقل فيها، وجعله سيدا يقود حركتها. لكي نعيد صياغة شخصيتنا وثقافتنا، فاننا بحاجة الى فهم المكون الثقافي لهذه الشخصية. وهذا مستحيل ما لم نحصل عقولنا على فرصة وافيه لنقد وتمحيص ما نحمل وما تنطوي عليه نفوسنا.

تجادل هذه المرافعة بان التراث الذي ورثناه عن اسلافنا ، والثقافة التي قامت على اساسه يلعبان دورا معطلا لتفاعل الانسان مع عصره. التراث الذي يرتدي عباءة الدين ، يقدم نفسه كمصدر لكل الاجابات على الاسئلة التي يطرحها عالم اليوم. والمشكلة ان كثيرا منا يصدق فعلا ان بالامكان الحصول على اجوبة صحيحة لاسئلة اليوم في كتب الاموات وسيرهم. وهو يصدق هذا لانه يظن ان الدين امره بذلك ، او هو يعتقد ان الدين هو بالتحديد ما يجده في كتب الاموات وسيرهم. خلافا لهذا فان هذه المرافعة تطرح المعاصرة ، اي الانتماء الى العصر، والتفاعل معه ، والبحث عن اجوبة اسئلته فيه ، باعتبارها اول ضرورات النهضة. كما تقترح علاقة مع الغرب قائمة على النظر والتعلم والنقد ، وليس التقليد الاعمى او تكرار المقولات.

(1)

الدين والذات

قلت لصاحبي : قد لا نبالغ لو قلنا انه ما من مسلم في هذا العصر الا وقد تساءل يوما ان كان ثمة علاقة بين حال المسلمين الراهن وبين اسلامهم. اني أجد هذا السؤال كامنا في خلفية الجدل المزمع حول العلاقة بين الاسلام والحداثة ، وبين الاسلام والغرب ، وهو كامن ايضا في خلفية المطالبات التي لم تتوقف بتحكيم الاسلام في شؤون الحياة المختلفة للمسلمين.

قال لي صاحبي: لقد اثر هذا السؤال منذ ما يزيد عن قرن من الزمان. وما يزال دائرا اليوم كما لو انه طرح البارحة. وكان السبب في اثارته يومذاك هو اكتشاف المسلمين للفارق الهائل في مجال العلوم والمدنية بينهم وبين الغرب. بدأ الاتصال بين الغرب والعالم الاسلامي ، في مرحلة شهدت ذروة الانفصال بين الدين والحياة ، وحلول العلم محل الدين كمنهج لهداية الحياة وقيادة المجتمع. يومذاك كان الاعتقاد السائد بين الغربيين يقول بان التخلص من الدين هو خطوة لا بد منها لاطلاق قوى التقدم التي اثمرت عن اقامة المدنية الغربية الحاضرة. والحقيقة ان هذا الاعتقاد لازال سائدا في العالم الغربي حتى اليوم. فالاغلبية الساحقة من منظري التنمية الغربيين يرون ان العلمنة ، او اختصار دور الدين الى الشأن الشخصي ، ضرورة من ضرورات الحداثة.

قلت لصاحبي : لعل وجود العامل الخارجي قد اضاف سببا اخر الى ما نراه من عسر في مناقشة السؤال. ان كثيرا من قومنا يتجنبون المناقشة الجادة ، خشية ان تفضي الى تعزيز مقالة الغربيين عن تخلف الاسلام. لكن مهما كان الحال فاننا بحاجة الى مناقشة الامر. المناقشة العلمية هي السبيل الوحيد للاقتراب من الحقيقة. وهي الوسيلة الوحيدة لاكتشاف دواء لعلتنا الكبرى ، اعني التخلف عن قطار المدنية الذي انضمت اليه اكثر امم الارض وبقينا وحدنا من دونهم ، لا راضين بما نحن فيه ولا جادين في الخلاص منه .

مسلم اليوم يا صاحبي اعجز الناس عن مواجهة تحديات عصره. فهو اما مستسلم لما يمليه الاقربون والاباعد ، او منكفيء على نفسه غارق في احلام الماضي المجيد ، او مغترب في العالمين معا ، يعيش نصفه في عصره والنصف الاخر في الماضي السحيق. فهل نرضى بالبقاء في هذه الحال لمجرد الخوف من ان مناقشته ونقده تفضي الى تعضيد مقالة الغربيين او غيرهم ؟. يجب ان لا نُخشى من البوح بما في انفسنا من اسئلة مهما بدت موجهة. ويجب ان لا نتردد في طرح السؤال الحرج : هل الاسلام مسؤول عن تخلفنا ام لا.. واذا لم يكن مسؤولا.. فمن هو المسؤول اذن ؟.

قال لي صاحبي : في اواخر القرن التاسع عشر ، وجد الذين تداولوا هذه المسألة ان لا مخرج من الخنة الا بتجديد الدين. وقد استعانوا يومها برواية تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام فحواها ان الله يهيبه لدينه من يجده على راس كل قرن من تاريخه⁵. وهي مسألة سبق ان جادل فيها كثير من الفقهاء والرواة والمفكرين في مختلف عصور الاسلام. تجادلوا في معنى التجديد وتعيين المجدد وزمنه وغير ذلك. لكنني احسب ان معظم

5 نص الحديث : {إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة، من يجدد لها دينها} رواه أبو داود، السنن ، رقم 3740

نقاشهم انصرف الى الجانب الشكلي من الموضوع ، وترك جوهره .

فموضوع التجديد وعلاقته بالزمن لم يطرق الا اماما ، وبصورة سطحية الى حد كبير . اما معظم الجدل فانصرف الى تعيين الاشخاص الذين يدعى انطباق صفة المجدد عليهم ، والعمل الذي اوجب لهم هذا الاعتبار . فكان المسألة هناك هي البحث عنمن يستحق شرف القيام بهذا الدور ، لا فعل التجديد نفسه ، او موضوعه او مقدار ما حققه من نجاح . وهذي لعمري من العيوب المشهودة في ثقافتنا ، اعني : الانصراف عن الموضوعات الى الاشخاص ، بل الميل الشديد الى شخصنة الموضوعات واخراجها عن اطارها الواقعي عن طريق الغاء صفتها العامة والتركيز على نسبتها لفرد او عدد محدود من الافراد .

على اي حال فان هزيمة المسلمين في مواجهة التمدد الغربي في تلك الحقبة ، اعني اواخر القرن التاسع عشر ، دعا عددا من المفكرين وعلماء الدين الى طرح مسألة التجديد كحل . وكانت دعواهم يومئذ ان ضعف المسلمين امام غيرهم مرجعه الوهن الذي اصاب الدين ، لكثرة ما احتمل خلال تاريخه الطويل من افكار واعراف ، اصبحت بالتدرج لصقابه وجزءا من مفهومه ، حتى لا يكاد الناس يعرفونه الا بها . وقد رأى اولئك الدعاة في هذه الاعراف سببا لوهن الدين وتراجع قوته على امراض المسلمين ، لكونها انعكاسا لواقع متخلف بذاته . فكان جوهر دعوتهم تلك هو تخليص الدين من هذه الاثقال ، واعادته الى نقائه وصفائه كما كان في عصوره الاولى .

قلت لصاحبي : الاسلام لم يخرج يوما من نفوس المسلمين ، لكنه مع ذلك فقد وظيفته الاجتماعية ، وأصبح شأننا فرديا ، يعبر عن نفسه بصورة محددة في العبادة والأخلاقيات الشخصية . وهذا هو الحد الأدنى الذي

ينبغي للاسلام أن يمارس وجوده فيه. لكن هذا الحد لا ينفذ كثيرا في تطوير المدنية ، أو في استثمار فاعلية الاسلام كمنهج تغيير وسبيل تقدم. انه في هذه الصورة ، لا يتميز في شيء عن أنواع الايمان الأخرى ، النابعة من تأمل ذاتي أو إرث روحي. وهذا هو التحليل الذي وصل إليه منذ الستينات المرحوم مالك بن نبي ، المفكر الجزائري المعروف⁶.

في هذه النقطة يكمن - كما اظن - احد العوامل المهمة في التمييز بين مناهج التجديد المختلفة. نعلم ان بعض دعوات التجديد ركز على اصلاح العقيدة ، وركز غيرها على اصلاح العبادة ، بدعوى ان هذه او تلك هي جوهر الدين. ودخلت الجماعات الداعية للتغيير صراعات مريرة مع غيرها من طوائف المسلمين ، حول ممارساتهم العبادية او اعتقاداتهم او طريقة تعبيرهم عن انتمائهم الديني. لكن الذي ارى هو ان التجديد في هذه الجوانب - حتى لو قبلنا بضرورته - لا يغير شيئا في الجانب الحرج من حال المسلمين اليوم ، اعني تخلفهم في الاقتصاد والعلم والسياسة ، وغير ذلك من جوانب الحياة الحديثة.

قال لي صاحبي : الذين يصارعون على اصلاح العقيدة او العبادة يرونها جوهر موضوع التجديد. وهم يتمسكون بمقولة تنسب للامام مالك بن انس يقول فيها "لن يصلح اخر هذه الامة الا بما صلح به اولها ، وما لم يكن يومها دينا لا يكون اليوم دينا". وهم يربطون بين نهضة المسلمين في عصورهم الاولى وبين التزامهم بصورة خاصة من الاعتقاد والعبادة. ويرون بناء على هذا ان عودة المسلمين المعاصرين الى طريق القوة ، مرهون بعودتهم الى تلك الصورة التي في اذهانهم عن عقيدة قدامى اهل الاسلام وعبادتهم.

⁶ مالك بن نبي : ميلاد مجتمع ، (دمشق 1986) ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ص. 104.

بكلمة اخرى فهم يرون ان ما اصلح حال المسلمين في ايامهم الاولى هو صفاء عقيدتهم وحسن عبادتهم لربهم.

قلت لصاحبي: هذا مثال على ما يسمونه بالمصادرة على المطلوب، اي ادراج الفكرة السليمة في اطار غير اطارها ، لاستثمارها في تثبيت راي خاص قد يكون مخالفا لها في الاصل او بعيدا عنها. لقد افترض هؤلاء ان قوة الاسلام في عصره الاول تكمن في اتخاذ هذه الصورة المحددة في العبادة او الاعتقاد. وهم يهملون تماما دور الاسلام كمنهج تغيير للحياة. وهذا يرتبط في المقام الاول بفاعليته النفسية والثقافية والاجتماعية.

لقد تقدم المسلمون الاوائل لانهم تحرروا نفسيا وثقافيا من الخرافة والاسطورة. وتحرروا من الشعور بالصغار الذي حصر معرفتهم وطموحهم وتطلعاتهم في صحراء محدودة. كان الاسلام قوة تحرير للذات ، وقوة اصلاح للنظام الاجتماعي، وقوة تطوير للعلم والابتكار. ولم يكن مجرد نوع اخر من الاعتقادات او طريقة معينة في العبادات.

ولهذا نقول بان الاسلام الذي فقدناه هو الاسلام الحضاري ، الاسلام الذي يحي روح الانسان ويثير عقله ، ويعيد تشكيل القيم الناظمة لحياة الجماعة ، كما يعيد جدولة اهدافها وهمومها ، بحيث يصبح التمدن اول اولوياتها. الاترى ان ذروة ما نفخر به من تاريخنا هو تلك المظاهر الدالة على القوة والمدنية والعلم؟. فهذا دليل على ما نفتقر اليه اليوم. واذا كان ثمة اهمية لتجديد الاسلام، فيجب ان يتجه هذا التجديد الى هذا الهدف بالذات، اعني: استعادة دور الاسلام كقوة تحفيز للمسلمين نحو المدنية في شتى جوانبها.

ماحق بالاسلام من مفاهيم وتقاليد خلال التاريخ

قال لي صاحبي : لعل ما تقول دليل على ان العودة إلى الأصول الصافية للدين هي السبيل لتنظيف الثقافة الاسلامية مما لحق بها من شوائب خلال القرون السالفة حتى يومنا هذا. وهي مهمة يسيرة طالما أن المصدر الأول (القرآن الكريم) موجود محفوظ. وهو حكم فصل لا يختلف عليه اثنان.

قلت لصاحبي: القول بان السبيل هو العودة الى ما وصفته بالاصول الصافية لا يصح على اطلاقه. كما ان ادعاء القدرة عليه اهون من تحقيقه. الفصل بين الأصول والحواشي مهمة سهلة مادام الأمر لا يتجاوز الورق أو مجالس الكلام. لكن تحقيقها على أرض الواقع يحتاج إلى مقدمات بعضها في غاية العسر. المسألة هنا أشبه بان تدعو رجلا من الناس الى مسح ذاكرته.

خلال هذه السنين الطويلة حرت تحولات وتطورات. وتواترت أجيال ، يزيد كل منها شيئا على ما أضافه السابقون. هذه الاضافات التي نعتبرها الآن حواشي على الأصل ، ليست مجرد أفكار قابلة للتمييز والعزل ، وليست مجرد إطارات للحياة والعمل ، إنما ثقافة كاملة تأسست في ثناياها أمة جديدة.

الثقافة ليست ما يقرأه الناس في الكتب. الثقافة في معناها العميق هي ما يملأ داخل النفس من تصورات حول الذات والغير من البشر والأشياء، اي رؤية الانسان إلى العالم المحيط به وتقديره لموقعه من هذا العالم. وهي بهذا الاتساع لا تغطي جانبا محددا من الحياة ، بل تتحكم في كل

جانب للانسان علاقة به. إنك تستطيع اليوم تمييز المسلم من غيره من النظرة الأولى، من طريقتة في الكلام ، من أسلوب تعامله مع الآخرين وسلوكه العفوي في حياته اليومية.

لقد تشكلت ثقافة كاملة خلال السنين الطويلة التي تفصلنا عن عهد الاسلام الاول. هذه الثقافة هي التي توجه سلوكنا. وهي التي تحدد طريقة ونطاق تفكيرنا. وهي التي تتحكم في صياغة مواقفنا وآرائنا. نحن اليوم نفهم القرآن من خلال هذه الثقافة ، نفهمه بالعقول التي تشكلت في إطارها وبالاعتماد على مدخلاتها.

هذه الثقافة هي أيديولوجيا كاملة، وهي — ككل أيديولوجيا — محملة بوسائل للدفاع عن ذاتها، وميالة إلى تعميم نفسها، وادعاء الكمال في مواجهة أي نقد. قد تستطيع اتخاذ قرار بممارسة النقد الذاتي ، لكن من أين ستأتي بالمنهج ؟. إذا أتيت به من داخل هذه الثقافة ، فلن تصل لغير الحال الذي أنت عليه. ممارسة النقد قد تتحول إلى نوع من الدوران حول الذات ، الذي يضيف مبررات جديدة لتجميل واقع الحال ، دون أن يكشف عن الحقائق المخفية وراء الركام ، عقلية "ليس في الامكان أبدع مما كان" التي نمارس تجسيداتها في حياتنا ، لم تأت من العدم ، فهي محصلة لدورة كاملة من التفكير داخل الحلقة المغلقة.

قال لي صاحبي : المؤكد أن الثقافة التي يحملها مسلمو اليوم ليست إسلامية بمعنى التماهي مع الأصول الدينية. إنها إسلامية بمعنى الانتماء إلى الجماعة المسلمة التي أبدعتها أو تبنتها. قد يكون فيها شيء من الأصول ، وقد يقتصر الأمر على بعض من ظلالها. لكنها بالنسبة للناس إسلامية تماما. وهم لا يفكرون كثيرا في هذا التمييز ، فالناس لا تعبأ بما يقوله المنصرفون إلى

عالم الأفكار. ولأن الأمر لا يعني عامة الناس ، فلسنا مضطرين إلى بذل جهد خارق لاقتناعهم بالتصحيح ، بخلاف أهل العلم الذين يقدر أحدهم على التمييز بين ما هو تفرّيع مباشر على الأصل ، وما هو زبّد احتمله تيار الحياة وهو يندفع في الطريق.

قلت لصاحبي : التمييز بين العامة وأهل العلم ممكن قبل أن تبدأ العمل. فإذا شرعت فيه ، فلن تجد محلاً لهذا التمييز. بل قد يكون الأمر على نقيض ما تتمناه. ما تراه من تخلف في الثقافة ليس قصراً على العامة. ولو كان أهل العلم قادرين على تجاوز هذا المأزق ، لفعلوا منذ زمن طويل. فهم وأنا وأنت جزء من المشكلة. هم وأنا وإياك مستفيدون من الحال الراهن ، لأن حياتنا بنيت في إطاره ، ومصالحنا تشكلت بالاعتماد على عناصره وأجزائه. فإذا بدأ التغيير فسوف يطالني كما يطالك ، وليس مؤكداً أن حالي وحالك سيكون أفضل مما هو عليه الآن. انني مستفيد مما أنا فيه. العلم الذي أحمله يوفر لي عيشاً هنياً ومكانة لا تشتري بمال. هذا لأن الناس يعتبرونه شيئاً يستحق الاحترام. فإذا ذهب اعتباره وتلاشت قيمته ، فلن تكون الحال هي الحال.

حقيقة الأمر أن المثقفين والعامة متواطون على مواصلة هذا الطريق. بعضهم لأنه يصعد في مسارات الحياة، فهو صاحب مصلحة في بقاء الحال السائد ، وبعضهم لأنه لا يحتمل الاعباء النفسية والاجتماعية للتغيير ، فهو الآخر صاحب مصلحة في الحيلولة دون تغيير يؤدي إلى المشاكل أو يوقعه في مواقع الأذى.

قال صاحبي وكأنه يفكر بصوت عال: هكذا إذن فسر الماء بعد الجهد بالماء. فنحن لا نريد العثور على الحقيقة ، لأننا اصحاب مصلحة في

إخفائها. وما نملكه من أدوات نقد عاجزة عن إيصالنا إلى ما نريد. ومن نريد العمل لهم ، يشبهوننا ، فهم مثلنا بين عاجز ومعرض. لقد عدنا إلى نقطة قبل التي بدأنا بها.

قلت لصاحبي : مشكلتنا على اي حال ليست في تحديد الجهة التي نوجه اليها الخطاب ، بل في الخطاب نفسه. الوعاء الاجتماعي للدين قد لا يكون مهما الا بقدر ما يؤدي اليه من اثر في نفس حامله. وعلينا تقبل حقيقة ان الدين في معناه المجرد غير موجود في واقع الحياة. نحن لا نتحدث في واقع الامر عن الدين كما نزل في الأصل من عند رب السماء ، بل نتحدث عنه منسوبا إلى اشخاص محددين أو جماعة محددة ، أي عن فهم اولئك الاشخاص وهذه الجماعة له ، وتعاملهم معه ، وما يتبعونه من أساليب في تطبيقه.

الدين الذي تطبيقه اي جماعة هو دين ملون بلونها الثقافي الخاص، اي بنتاج تجربتها التاريخية ، ونمط حياتها ومصادر عيشها ، ورؤيتها لذاتها والعالم. قد نسمي هذه الاضافات تقاليد او اعرافا ، وقد نسميها في الاجمال ثقافة. لكنها على اي حال الطريقة التي تفهم بها الجماعة نفسها ، والهوية التي تجمع اعضاءها الى بعضهم ، وتميزهم عن سائر خلق الله.

ومن هذه الزاوية تجد ان المسلمين في مختلف بلدانهم يختلفون في فهم تعاليم الدين واحكامه بحسب ما هم عليه من ثقافة وحررة تاريخية. ألا ترى ان بعض المسلمين في أفغانستان حرموا العمل مطلقا على النساء خارج بيوتهم ، استنادا إلى الآية المباركة (وقرن في بيوتكن - الاحزاب 33) بينما يقبل جيرانهم في إيران بأن تكون المرأة قاضية ووزيرة ونائبة لرئيس الدولة ، استنادا إلى الآية (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض - التوبة 71).

فالذي جعل اولئك مختلفين في العمل عن هؤلاء ، ليس الاسلام في صيغته النظرية المجردة ، بل الفهم الحاصل من تفاعل المسبقات الثقافية التي يحملها كل منهم مع الصيغة النظرية للاسلام. وبالتالي فان ما يستند اليه كل منهم ليس النص المجرد في الحقيقة ، بل فهمهم الخاص للنص.

وهذا ما ملح اليه الاستاذ فهمي هويدي في التقارير التي سجلها عن رحلته إلى أفغانستان في ظل حركة طالبان، حين قال ان قادة الحكومة الأفغانية ينحدرون جميعا من بيئة ريفية، وان معظمهم لم يغادر قريته إلى أي مكان ، ولم يزر أي دولة خارج أفغانستان ، بل ان بعضهم لم يزر أي مدينة في افغانستان ذاتها ، ولم يعرفوا غير عالم القرية الصغيرة ونظام حياتها. وانعكس هذا على طريقتهم في تطبيق الاسلام ، حين نجحوا في احتلال العاصمة كابل. فكأنهم ارادوا تطبيق النموذج المستقر في أذهانهم ، أي نموذج "قندهار" الولاية النائية في جنوب غرب افغانستان التي عاشت زمنا طويلا في انقطاع عما يموج في العالم. هذا النموذج الفقير له علاقة وثيقة بالدين ورموزه وتاريخه ، لكنه في نهاية المطاف يبقى نموذج حياة خاص بقريته في ريف معزول⁷.

الذي في النفوس إذن هو إسلام خاص ، جرى تكييفه تحت مؤثرات مختلفة. لكن ليس من السهل على الانسان اكتشاف الفارق بين الصورة والأصل ، لأنه - أولا - يخشى من اتهام ذاته بتشويه الأصل ، ولأنه - ثانيا - يخشى من اتهامها بالقصور في استيعابه ، ولأنه - أساسا - لا يستطيع رؤية ما في داخله مجردا عن الاضافات التي لحقته لحظة انتقل من الخارج إلى الداخل ، ومن التجريد إلى الانتساب ، لأنه ينظر إلى ما في داخله

⁷ فهمي هويدي : "في مملكة طالبان" الشرق الاوسط (13 ديسمبر 1998)

، والذي داخله ليس الأصل بل الصورة ، فهو لا يرى اثنين كي يقارن بينهما ، بل الصورة وحدها ممتددة على الطاولة من أذناها إلى أقصاها ، فحيثما توجهت عيوننا امتلأت بما أو ببعضها.

كيف تتحول الرغبات الى مسلمات مقيدة للعقل

قال لي صاحبي : ربما نتفق على ان كل جزء من اجزاء المعرفة الدينية يحتاج الى اعادة نظر. لكنني اتساءل عن المئات من الناس ، سيما اهل العلم الذين يتعاملون مع هذه المعرفة: الم يلتفتوا الى ضرورة تمحيصها واصلاحها ؟. الم تستر اذهانهم مظاهر الوهن والقصور في حياتنا ؟. الم يحظر في باهم - ولو على سبيل الاحتمال - ان هذا الوهن هو نتاج انفصال معرفتنا الدينية عن عصرنا؟. بكلمة اخرى: لماذا غفل معظم الناس عن الحاجة الى اصلاح ثقافتهم ، وبالتالي تجديد حياتهم بما فيها الجانب الديني ؟.

قلت لصاحبي : ان اصلاح الذات ليس بالامر اليسير. وذلك يرجع في الاساس الى عجز الانسان - في الاعم الاغلب - عن تقييم نفسه. نحن نفترض ان عقل الانسان قادر على اكتشاف الحقيقة ، بما فيها حقيقة نفسه. لكن هذه الفرضية نادرا ما تصدق. قد تجد واحدا بين عشرات الالاف من الناس قادرا على الفصل بين عقله وذاته ، اي قادرا على رؤية دواخل ذاته من دون ان تتحكم هذه الذات في عمل العقل. لكن الاغلبية الساحقة من البشر لا يطبقون هذا الفصل العسير ، ولهذا تجدهم - في الغالب - راضين عن ذواتهم ، واثقين باهم يفعلون الصحيح من الامور. ولسوء الحظ فان هذه الثقة الكاذبة هي الجدار الذي يحول بين العقل وبين التأمل في ذات صاحبه.

ولعلي لا ابالغ لو قلت ان معظم الناس لا يفكرون بالمعنى الدقيق للتفكير ، اي التامل في كل امر وتقليبه على وجوهه المختلفة وتفكيك اجزائه قبل تكوين راي اجمالي فيه. ما نظنه تفكيراً هو - بالنسبة لمعظم الناس - مجرد انطباعات اولية يحتملونها دون جهد ذهني يذكر. ما نسّميه ثقافة سائدة، ما يخطر في أذهاننا ، وما نسمعه من الناس أو نقرأه في الجرائد ، يحتاج إلى تقليب. فأكثر ما يخدع العين هي الأشياء التي تحسبها ثوابت أو مسلمات. وهي ليست كذلك إلا لأن العقل أرادها في هذه الصورة. الأشياء التي نتصورها معقولات هي - في غالب الأحوال - أوهام ، أو لنقل على سبيل التحفظ انما تصورات عن الحقيقة ، لكنها ليست حقيقة بذاتها.

وليس هذا من الغرائب التي تدرجها المجالات في باب التسلية ، تحت عناوين مثل "صدق أو لا تصدق". فجميع الناس ينظرون في وهج الظهيرة ، فيرون الضوء منعكسا على وجه الأرض ، فيخالونه ماء ، حتى إذا اقتربوا ، وجدوه مجرد سراب في بلقع تصفر فيه الريح. إنه وهم الماء ، رغم أن العيون اعتبرته ماء في النظرة الأولى.

كثيرا ما تسمع زيدا يقول بأنه يفكر ، لكن ما نسّميه بالتفكير ليس حقيقيا عند اكثر الناس ، فتصورهم عن الأشياء ورأيهم فيها ، هو نتاج النظرة الأولى ، وليس التأمل في الشيء المنظور ، أو التفكير فيه. لهذا تجد الناس يسارعون في تقرير الآراء والرد على الأسئلة وتبني المواقف ، دون أن ينتظروا دقيقة أو بعض دقيقة ، ريثما ينتهي العقل من مهمته في تفكيك المسألة وتحليل عناصرها، ومقارنتها بغيرها، قبل إعلان حكمه فيها. وما يزيد الأمر سوء ان العقل بطبعه مبرمج لكي يقدم ردودا فورية ، مع انه قادر على تقديم ردود مختلفة ، لو أتاحت له الفرصة لكي يعمل ويقارن وينظر في العواقب ، ولم يطلب منه صاحبه ردا سريعا.

مثل كل عناصر الثقافة الاخرى ، فان الاسلام الذي في النفوس غير قابل للنقد ، لان العقل لا يرى فيه عيبا. بل قد يكون من بعض وظائفه تسويغ هذه الصورة التي يريدها الانسان لذاته. ولهذا فان الانسان ينظر الى الدين الذي في نفسه كدين كامل ومبرأ من العيب ، لأنه يعكس - بشكل غير مباشر - صورة الذات كما يريد صاحبها ان تكون. ولأن الأمر على هذه الشاكلة ، فان الانسان لا يفكر في الاسلام الذي تشتمل عليه جوانحه تفكيراً حقيقياً، أي تفكيكا للأجزاء وتحليلاً، وبحثاً عن الخيط الذي يشد كلا منها بالأخر. وهكذا يبقى الدين في غالب الأحيان خارج نطاق التفكير. أما ما يدعى أحياناً من تفكير في الدين فهو مجرد استئناس بالنظر اليه ، يحيل الانسان إلى مزيد من الاعتزاز بنفسه والفخر بما فيها.

قال صاحبي وكأنه يفكر بصوت عال: السؤال الحقيقي إذن هو عن هذا الذي في النفوس وكيف نفكر فيه. ثم أجاب نفسه.. إننا لا نفكر فيه ، ندور حوله.. نبحث فيه عن تبريرات لأنفسنا ، أو لما نظنه صحيحاً من أفكارنا وأعمالنا ، لكننا لا نفكر فيه ، ولهذا فأنا لا نكتشفه.. نحن ندور وندور ثم نصل إلى ما كنا نحب الوصول إليه..

نحن ادري وقد سألنا بنجد

اطويل طريقنا ام يطول

و كثير من السؤال اشتياق

و كثير من رده تعليل

المسألة إذن ليست من نوع التفكير ، بل من نوع البحث عن مبررات تسند حالة قائمة. نريد - لسبب ما - بقاءها ونحشى أن تهتز. لهذا نأخذ من هذا الذي في أنفسنا بقدر ما يوفر من مبررات لما نحن فيه وما

نرغب في بقاءه⁸.

- إذن فأنت لا تنظر إلى الاسلام — قلت لصاحبي — أنت تنظر إلى نفسك فتراها وقد ارتدت عباءة الدين. قد تصطاد عيونك عيبا هنا أو هناك، فتسرع إلى الاسلام تستعير منه فرشاة لتلويين الجزء المعيب في الصورة، فالعين تكره أن ترى صورة معيبة. لكنك في نهاية المطاف لا ترى دينك مجردا ولا ترى نفسك مجردة ، بل خليطا من الاثنين ، تختلف حصة كل منهما فيه بحسب تأثيره في يومياتك وتفصيل حياتك. وهذا بدوره يرجع الى معرفة الانسان بدينه ، ولا سيما تلك القيم القابلة للتشابك والتفاعل مع الحياة اليومية ، كما يرجع الى قدرته على ابتكار نقاط اتصال وتفاعل بين مقتضيات دينه من جهة وشؤون حياته من جهة اخرى. فكلما اتسعت معرفته بهذه الجوانب ازدادت مساحة الاندماج بين الذات والدين ، اي — بكلمة اخرى — ازداد تأثير الدين في حياة صاحبه. وعلى العكس من ذلك ، فان قلة المعرفة مآلها هيمنة التوجهات الذاتية وتلبسها بعباءة الدين ، اي انحسار الدور الفعلي للدين في الحياة ، حتى لو اصطبغت كل المظاهر الخارجية باللون الديني.

المشكلة إذن ليست في مجرد الانفصال بين مسار الذات ومسار الدين ، بل في احتلال أحدهما المساحة الخاصة بالمسار الآخر. الذي في أنفسنا هو ما أردناه أن يكون. لقد انتخبنا منه ما يناسبنا ، ما ينسجم مع التقاليد والأعراف والتوازنات التي نريد العيش في ظلها. وصنعنا من هذا الخليط صورة هي اقرب ما تكون إلى صورتنا. ثم أحطانا بمالة من الافتراضات والاعتبارات ، حتى تحولت الى صندوق مغلق يحوي بعض

⁸ محمد تقوي مصباح : العودة إلى الذات ، (طهران 1991) ، ترجمة محمد علي التسخيري ، منظمة الاعلام الإسلامي ، ص. 116

الحقيقة وبعض الوهم وكثيرا من الرغبة. انه اشبه بكنز في كهف اسطوري يحميه حراس سحريون لا يجرو الانسان على فتحه ، او لعله لا يرغب في رؤيته من الداخل. حسبه الاطمئنان الى ما يتوهمه كنزا بين املاكه عصيا على الاختراق او التفكيك.

تلك هي حقيقة النفس المتدبنة في عالمنا الذي نعيش. ربما حاول العقل المتمرد الدخول إلى هذا الكهف الاسطوري في بعض الأحيان ، من باب الفضول ربما ، أو من باب الرغبة في اكتشاف الجوهر من الأشياء. لكن هبولى الصور والاعتبارات تعمل هنا مثل طبقة الأوزون ، التي تدفع كل متسلل غير مرغوب فيه إلى خارج المدار ، انه صندوق أسرار ، لا يباح فتحه، و لا يباح تفتيش محتوياته. حسب الانسان أن ينظر إليه من بعيد ، للتبرك حيناً وللاستئناس حيناً ، فالنفس القلقة تحتاج لما يعيد إليها اطمئنانها ، عندما يثور فيها الشك أو يعتلجها قلق الهزيمة.

خلاصة القول اني لا احد عقل الانسان قادرا على نقد ذاته في معظم الاحوال. حين يفكر الانسان في ذاته فانه في الحقيقة يدور حولها ، مثل فراشة تدور حول شعلة نور ، فهي من فرط انشغالها بمالة الضياء عاجزة عن رؤية الشعلة التي هي مصدر النور. فالهالة هنا حجاب بينها وبين الحقيقة. كذلك الثقافة التي يحملها الانسان هي حجاب بين عقله وحقيقة ذاته.

لو قلت ان هذه الذات متخلفة ، فعقل صاحبها عاجز عن رؤية التخلف ، ولو قلت انها متقدمة فالعقل غير قادر على التمييز بينها وبين الغير. الا ترى ان العين تعجز عن رؤية ذاتها بينما هي ترى كل شيء في الخارج؟. احسب ان ما نسويه بالنفس المتقدمة او المتخلفة هي ذات العقل ، واحسب

ان العقل غير قادر على رؤية ذاته.

عقل الفرد وعقل الجماعة

قال لي صاحبي: اراك ذهبت بما عريضة. من العسير فيما يبدو لي قبول هذا التعميم من دون تحفظ. لو لم يكن عقل الانسان قادرا على نقد ذاته، لما كان قادرا على التطور اصلا. والمشهود ان الناس يغيرون افكارهم وسلوكياتهم ، ويتحررون من قيود ماضيهم وعلاقتهم ، ويتخلون عن افكار آمنوا بها طيلة حياتهم ، ويتخذون اخرى كانت قبلئذ مستحيلة عندهم. فهذا كله دليل على ان عقل الانسان قادر على التحرر من ذلك الصندوق السحري الذي اشرت اليه. وازيد على ذلك ان جوهر فكرة الاصلاح في الدين يكمن في تحرر الذات من الجبوت ومن الطاغوت ، اي من القيود التي تمنع الانسان من رؤية ما وراء المشهود والمرئي.

قلت لصاحبي : لعلي قد بلغت في التعميم ، واحشى ان اكون قد انضمت عن غير قصد الى شلة المخذلين والمثبطين ، الذين يصدون الناس عن سبيل الله بالتعسير عليهم وتثبيط مساعيهم. ولهذا فقد يلزم الاشارة الى اني لم اعن بما قلت سابقا ان الفرد عاجز مطلقا عن تغيير ذاته والتحرر من الزمامها. وانما اردت الاشارة الى الحالة العامة التي يتلى بها اغلب الناس، وهي بالمناسبة حالة ظرفية مؤقتة بالنسبة للفرد وبالنسبة للجماعة. لكن المشكلة تكمن في ان هذا الظرف المؤقت قد يتمدد زنا طويلا.

قال صاحبي: اظن ان عقل الفرد الذي نتحدث عنه ليس سوى صورة عن عقل الجماعة التي يعيش وسطها. نعلم من البحوث الاجتماعية ومن التجربة الواقعية ان عقل الانسان لا يعمل في فراغ ، ولا يعمل من دون

مقدمات وفرضيات مسبقة ، فهو يستقبل الأشياء بعد أن تمر في مصفاة خاصة ، هي منظومة تصورات الجماعة عن المحيط ، فإذا فكر ، فإنه يعتمد على المسلمات السائدة في الجماعة ، كمسطرة قياس ومرجع مقارنة. لهذا فإن الناتج النهائي لجهده العقلي، لا بد أن يأتي منسجما مع ما هو سائد ومتفق عليه في هذه الجماعة. إن عقل الفرد — حين يفكر وينظر — ليس عقلا فرديا بل هو عقل الجماعة الذي اتخذ له موضعا في رأس فرد معين ، فجعل شخصيته وسلوكه العفوي وردود فعله ، نموذجا لما يناظرها عند كل فرد آخر في نفس الجماعة⁹.

والمشكلة ان ثقافة الجماعة ليست في الغالب منظورات عقلانية يمكن حساب اصلها ووظيفتها وفوائدها، بل ان الكثير منها مجرد وهم، ولعل بعضها كان افكارا او ردود فعل وجدت في زمن ، لغرض معين ، وقد ادت وظيفتها في ذلك الظرف وانتهى دورها. لكنها مع ذلك بقيت حية وفعالة رغم زوال مبرراتها وانتفاء الحاجة اليها. نحن نتحدث عن أشياء كثيرة ندرجها تحت عناوين منتخبة مثل العادات والأعراف والتقاليد. ويبالغ بعض المتحذلقين أحيانا، فيضيفون إليها جمالات جذابة، مثل قولهم (التقاليد الخاصة بالمجتمع المسلم) ، خاصة إذا أرادوا تبرير سكوتهم عن شيء ، يخشون التورط في عواقب الحديث عنه ، أما الأشخاص الأكثر جرأة — وأحيانا الأكثر قوة — فلا يترددون في نسبة هذه الأشياء مباشرة إلى الإسلام.

واذكر من طرائف ما سمعت ان صحفيا أوريبيا كتب أن أكل الرز واللحم على الطريقة المتعارفة في الخليج والجزيرة هو "تقليد إسلامي". وذكرت هذا لأحد الأصدقاء من أهل العلم، ففاجأني بالقول انه واثق من أن

⁹ مالك بن نبي : القضايا الكبرى ، (دمشق 1991) ، دار الفكر ، ص. 83

الأمر كذلك، وانه يعرف أدلة كثيرة على أن الأكل باليد أفضل من استعمال الملعقة، وان هذا الطعام بالذات اكثر فائدة للجسم.. الخ. إنه واثق من ذلك، بقدر ما أنا واثق من انه لم يقرأ طوال حياته كتابا عن الصحة العامة، فضلا عن علم الطب. لكنها أقاويل الناس ، وما استقرت عليه العادات الجارية ، التي تبدأ كنمط معيشي تبرره أسباب اقتصادية أو غيرها ، ثم تجد لها من يحيطها بإطار من التنظيرات والافتراضات ، تصيح — بعد زمن — مسلمات وثوابت ، يمر عليها الناس ، دون أن يتساءلوا أبدا عن الطريق الذي سلكته حتى أصبحت مسلمات وموضوعات توافق عابرة للزمان والمكان.

والحق ان لا شيء أسهل من تدبيح الكلام حول الأشياء المتوهمة، فإذا كانت كل جريدة تستطيع تدبير صفحة كاملة او عدة صفحات كل يوم من الشعر النبطي ، وتستطيع تدبير ست صفحات من أنباء الرياضة، ويستطيع أحد التجار الأذكى تدبير بروفيسور ليخبرنا أن الحبة السوداء تشفي جميع الأمراض ، بدء من قشرة الرأس وانتهاء بالايديز ، أفلا يستطيع الناس على مدى شهور أو سنوات، تدبير نظرية ما حول الأكل باليد، وتفضيل الرز واللحم ، وإصاقها بالتقاليد الإسلامية؟.

إن تحدي المسلمات التي توافق عليها المجتمع ليس مهمة سهلة على الفرد. وهذا ليس بالأمر الغريب. الغريب هو أن لا يفكر أحد في الأسباب التي حولت تلك الأشياء إلى مسلمات لا يخالفها أحد. والأغرب منه أن أحدا لا يتوقف عندها ، ليتأمل في عواقب التسليم بها ، وجعلها متعالية عن النقد أو حتى مجرد التفكير والتحليل.

قلت لصاحبي ان هذا مثال يشير إلى قدرة المجتمع على فرض مراداته، وتحويلها من تبريرات أولية لحاجاته في زمن معين، إلى قوانين ثابتة لا

يمكن تخطيها بسهولة. ثم إن كثيرا من هذه التبريرات تصبح قيودا على القيم، بمعنى أنها تفرض صورة خاصة للواقع ، فتكيف القيمة بحسب هذا التصوير وتستبعد الصور الاخرى الممكنة. واطن ان هذا من اسوأ ما ابتليت به منظومة القيم الاسلامية في عصر الجمود والتخلف. نعرف ان القيمة السامية قابلة لتفسيرات شتى ، كما أنها قابلة للتفريع حتى تطابق الخيارات المختلفة ، ولهذا السبب فهي متعالية على الزمان والمكان.

كمثال على هذا ، يتفق الناس في كل زمان ومكان على ان العدل حسن والظلم قبيح. وليس متوقعا أن يأتي عاقل في زمن من الأزمنة ، ليزعم أن العكس هو الصحيح. فهذه قيمة ترقى إلى مرتبة الحقيقة الكاملة. لكن ليس من المستغرب أبدا أن تجد مجتمعا يحيط هذه القيمة بتفسيرات وتصويرات، تحدد مجال تطبيقها، بل قد توجهها إلى عكس مرادها الأصلي ، كما يحصل مثلا حينما يُقرن العدل بالضعف ، ويقرن الظلم بالرجولة. فالجتمع بصورة عامة يمارس القهر ضد الضعفاء فيه كالنساء والأطفال والأجانب، ولا يعتبره من مصاديق الظلم. بل على العكس من هذا، فالناس يعتبرون الرجل المنصف في بيته ، العادل بين أهله ، ضعيفا ناقص الرجولة ، او (خاضعا للحريم).

وسمعت مرة أحد رجال الأعمال يتحدث بفخر عن قسوته مع موظفيه ، بينما كان الحضور يهتمون بعبارات الإعجاب ، مؤكدين أن انسان هذا الزمان بحاجة الى ان يكون ذئبا حتى ينجح في عمله. فان كان لنا متسامحا اكلته الذئاب. وقال احدهم مادحا ذلك التاجر: ان فلانا ذئب لا يخشى عليه. فابتسم التاجر منتشيا بهذا الاطراء المتوقع، بينما كنت - لدهشتي - أحسب حتى تلك اللحظة أن الإنسان يخجل من أن يوصف بأنه ذئب.

لو سألت الناس في ذلك المجلس عن العدل والإنصاف ، لو جدتهم محيين له طلابا للإنصاف به. لكن هذه القيمة تبقى مجرد رغبة، ما تلبث أن تتحور حينما يصبح طالب الإنصاف مطلوباً ، فتحاصرها مسلمات أخرى توافق عليها المجتمع ، حتى تصرفها عن مضمونها الأصلي وتحيلها إلى عنوان فارغ ، أو تعيد صياغتها بحيث نخدم ما يوافق اضدادها ، فيمارس الإنسان الظلم وهو يظن انه عادل ، ويمارس الاثرة والتحكيم بغير الحق وهو يرى أنه منصف.

الظلم من شيم النفوس فمن يكن ذا علة فلعله لا يظلم

هذه القدرة على تبديل القيم والحقائق وتحويلها ، تستند الى ما يحصل عليه الفرد من مساعدة ثقافية، توفرها مسلمات اجتماعية، صنت تحت عناوين من نوع العادات والتقاليد والأعراف. من هنا نفهم أن ما تسالم عليه المجتمع وما قرره من قيم ، هي المنظار الذي ينظر الإنسان من خلاله إلى بقية البشر والأشياء ، كما انه وسيلة الفهم التي يفسر الإنسان بواسطتها القيم المجردة ، التي لا يستطيع إنكارها أو التنكر لها.

بكلمة اخرى فان القيم النسبية، واريدها وصفها بالقيم المنتمية ، هي التي تحدد مفهوم القيم المطلقة أو المجردة وكيفية انتقالها من عالم التجريد الى عالم التطبيق. تتشكل هذه المسلمات من تفاعل طويل الامد بين الانسان ومحيطه الاجتماعي ، فهي ليست سجلات لما سمعه الانسان وما قرأه ، بل هي تكتيف ذهني لتجربة الانسان الحياتية ، وهي تعبير آخر عن مكونات الهوية التي تجمعها إلى بقية افراد مجتمعه ، وتميزه واياهم عن غيرهم من عباد الله.

من ناحية أخرى فان جانباً من هذه المسلمات لا يقوم —

بالضرورة — على تاسيس منطقي للتائج ، بل على اطمئنان بالصحة أو بالامكانية ، اذ يستحيل على الانسان العادي — بل كل انسان ، عادي أو عالما — تأطير شخصيته ضمن حدود المنطق، ولو أراد شخص أن يتكلف هذا التأطير الجبري، لوجد نفسه وحيدا بين البشر، فالتوهم ، أي تركيب السلوك على الاحتمالات غير المنطقية ، هو اول الدوافع التي تحرك الانسان لصناعة علاقاته الاجتماعية ، والتوهم هو الذي يجعل عاطفة الانسان نشطة. ولولا الوهم لما عشق محبوبا ، ولا تذوق جمال الورد في الربيع.

وهكذا فان الفرد والمجتمع يمارس التدين ، بعد تكييفه بما لا يناقض المسلمات الاجتماعية التي صنعها المجتمع ذاته أو تباها ، لاسباب ليست بالضرورة دينية أو مستلهمة من الدين. بكلمة اخرى فان ما هو مطلق ومتعال من قيم الدين ، يتحول إلى نسبي أو منتم حين يراد تفعيله وتشغيله ، لانه ينتقل من عالم المجردات النظرية إلى عالم الانتساب التطبيقي ، عبر قناة مهمتها تكييف المطلقات كي تصبح نسبية أي منتمية ، وبالتالي انتزاعها من حالة الاطلاق الملازمة للتجرد النظري ، إلى حالة التقييد الملازمة للاختصاص بموضوع معين. وهذا يحصل دائما بانتزاعها من اطارها الثقافي الاصلي واعادة انتاجها ضمن الاطار الثقافي للجماعة ، كي تصبح سهلة الفهم ، سهلة الهضم ، أي قابلة للتطبيق ، وبالتالي فعالة في منح الفعل الاجتماعي معنى وقيمة.

قال لي صاحبي : لعل هذا المعنى يقارب فكرة "الدين المدني" التي ابتكرها جان جاك روسو (1778 - 1712) وسطرها في كتابه الشهير "العقد الاجتماعي"¹⁰. فهو هناك يتحدث عن الحاجة الى تصنيع نموذج ديني ذي

¹⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *The Social Contract and Discourses*. Trans. G. Cole. (London, 1973)

بعد غيبي يوفر الشرعية للنظام الجديد القائم على التعاقد. هذا الدين لا يرتبط
- ضرورة - بالكنيسة ، بل بالمجتمع السياسي .

قلت لصاحبي : بل المعنى اقرب الى فكرة "الدين" التي ناقشها اميل دوركهيم في كتابه "الاشكال الاولية للحياة الدينية"¹¹ الذي يعد حجر الاساس في علم اجتماع الدين الذي نعرفه اليوم. فكرة الدين المدني التي طورها الفيلسوف الفرنسي روسو ضمن نظريته حول العقد الاجتماعي تستهدف ايجاد بديل عن دين الكنيسة ، يقوم بنفس الدور ، لكن من دون ان يجرح القاعدة الاساسية للعقد الاجتماعي ، اي كون المجتمع مصدر السلطة ، خلافا لدين الكنيسة الذي يعتبر السماء مصدرا للسلطة ورجال الدين ممثلين للسماء ، وبالتالي وعاء للسلطة وحكاما على الناس .

انه بكلمة اخرى محاولة لحل اشكالية الشرعية السياسية. وهو بهذا المعنى اقرب الى ما يمكن وصفه بالدين السياسي. اما التصور الذي قدمه دوركهيم ، وهو ايضا عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي (1858-1917) فيتناول في الاساس النموذج الديني الذي يطره المجتمع بصورة عفوية ، كجزء من الصياغة العامة لنظام حياته. فالدين عنده هو مصدر القيم المعنوية المشتركة بين افراد المجتمع ، والمكون الاساس للرابطة الاجتماعية. الشعائر والطقوس والمناسبات والرموز الدينية ، كلها ادوات لترسيخ رؤية مشتركة للذات والعالم. وهي تعبير عن القيم الاولية المتفق عليها بين اعضاء الجماعة ، وبالتالي فان التاكيد عليها هو وسيلة لترسيخ الاجماع والاحوة. لهذا السبب فالدين بالنسبة للجماعة هو القاعدة التي يقوم عليها - بشكل طبيعي -

¹¹ Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. J. Swain, (New York 1961)

النظام الاجتماعي والاستقرار والتضامن الداخلي. ثمة فارق آخر جوهري بين الفكرتين. فالدين المدني عند روسو اطار قيمي لصيانة المواطنة ، اي ان فائدته الرئيسية متعلقة بالفرد. اما عند دوركهايم ، فان فائدة الدين تتعلق اساسا بالجماعة ، وهو تكليف على الفرد¹².

لكننا على اي حال لا نعتبر ديننا مثيلا لاي من النموذجين. اذ نسلم ابتداء بانه نازل من عند الله سبحانه وليس صنعة المجتمع. في الوقت نفسه فنحن لا ننكر التأثير الذي يتركه المجتمع على الدين من خلال الاعراف والتقاليد والافهام المختلفة التي تضاف الى الدين ، وتصبح في غالب الاحيان جزء منه. بهذا المعنى فنحن نفصل بين دين الله ودين عباد الله. دين الله كامل ومنسجم المكونات. اما دين العباد فهو في حال تغير بين الازمنة المختلفة والاماكن المختلفة. وبسبب هذا التغير ، فقد تجد بعض اجزائه متعارضة بين زمن وآخر ، وبين مكان وآخر ، بحسب اختلاف مستويات الناس في المعرفة ، واختلاف خلفياتهم وتجاربهم وانماط حياتهم.

لماذا لا نستعمل ادواتنا الخاصة

قال لي صاحبي: يرى كثير من قومنا ان مشكلتنا الثقافية لا تحل الا من داخلها ، واننا قادرون لو شئنا على استنباط علاج لادواتنا من داخل نظامنا الثقافي ، بدل ان نستعير الدواء من عند الاخرين. وهم يقبلون التمييز بين الدين وما نشأ على حاشيته من معارف واعراف وتقاليد خلال القرون التي انطوت منذ ظهوره. من ناحية ثانية فان كثيرا من الناس لا يمانعون في

¹² حول الفوارق الاساسية بين مفهومي روسو ودوركهايم ، انظر
Marcela Cristi: *From Civil to Political Religion: The Intersection of Culture, Religion, and Politics*, (Waterloo, 2001)

نقد هذه الحواشي. بصورة عامة فان الكلام في التقاليد والمعارف أيسر من الكلام في الدين ، فهناك لن تجد من يرفع في وجهك سيف الممنوع والمحرم. الكلام في الدين عسير ، لان بعض الناس اعتبروا التفكير فيه امتيازاً خاصاً لأشخاص محددين ، ذوي أوصاف خاصة ، أما التقاليد فهي أرض مشاع ، تستطيع الوقوف فيها أو تركها كما يستطيع غيرك.

قلت لصاحبي: الامر سواء هنا وهناك ، فالتقاليد إرادات اجتماعية ، أو لعلنا نسميها تكثيفاً للإرادة الاجتماعية ، وستجد في أرضها من يحارب حتى الموت دفاعاً عنها ، وستجد من يعتبرها جزءاً من الدين أو متراساً يحمي جبهته. بل ان الفقهاء اعتادوا ، لا سيما في الازمان القديمة على اضعاف صفة القدسية الخاصة بالاحكام الدينية على كثير من العادات التي ما انزل الله بها من سلطان. لعلك قرأت في كتب الفقه مثلاً ان حاسر الرأس لا تقبل شهادته ولا يؤم الصلاة ، لانهم يقربون الخروج عن العرف الى الفسق.

فالواضح ان هذه ليست من الدين في شيء لكنها اعراف اجتماعية رغب الفقهاء في بلد محدد ، في زمن محدد ، في ادراجها في كتبهم ، كاعراف محترمة. لكنها تحولت من ثم الى احكام تنتقل عبر العصور ، من جيل الى جيل ، دون ان يسائلها احد ، او يبادر في نقدها. وقد عرضنا هذا المثال البسيط دون غيره تلافياً لجدل لا ضرورة له. والا فكتب الفقه والاحلاق مليئة بمثل هذا وأكثر.

والحاصل ان الذين يمانعون من الكلام في الدين ، يمانعون ايضاً من الكلام في المعارف التي قامت في ظله. ويرون هذه سورا لذلك. ويخشون المساس بما خشية ان يصل الناقدون الى ما وراءها. ولهم في ذلك مفاهيم وقواعد اسسوها ونظموها ، مثل قاعدة سد الذرائع التي تعني منع الافعال

المباحة التي يمكن ان توصل الفاعل الى ما هو غير مباح¹³. الا ترى اهم بمنعون اشكالا عديدة من الحريات الفردية ومظاهر الانفتاح الاجتماعي والسياسي والثقافي بدعوى انها باب للتملص من قيود الدين؟. المشكلة اذن ليست في التمييز بين الدين وغير الدين ، بل بين حرية التفكير والتعبير وعدمها. فما دمنا نسمح او نقبل بالتقييد ، فان موارد التقييد سوف تتعدد وتوسع ولا تقف عن حد.

ثم ان الاتفاق على تشخيص واحد للحد الفاصل بين ما نسميه ديننا ، وما نسميه معرفة دينية ، وما نسميه تقاليد اجتماعية ، امر في غاية العسر. انت تجد ان كثيرا من التقاليد والاعراف الاجتماعية اكتسبت لونا دينيا ، لا لشيء الا لان قدامى الفقهاء والمفكرين ظنوا ان اعتياد المسلمين على الأخذ بها وعدم الخروج عن حدودها ، دليل على وجود مصلحة فيها ، قد لا تكون معلومة لنا ، وعلى هذا النسق جرى اعتبار "الشهرة" و"سيرة المتشرعة" امارات يستند اليها في تعزيز الادلة الضعيفة في الفقه. ان شهرة بعض الاحكام او مفاهيم الادلة ، او جريان عادة المؤمنين على فهم خاص او سلوك خاص ، ليس في حقيقته سوى واحد من الافهام التي توافقت ، في وقت ما او في اوقات مختلفة ، مع تقاليد او اعراف او انماط من العيش اعتاد عليها الناس وانسوا بها. لكن الفقهاء انزلوها منزلة الدليل الشرعي الذي تصدر وفقه احكام ملزمة للناس في مختلف الازمنة والاماكن.

ومثلما جرى الامر في الفقه على هذا النحو ، فهو جار ايضا في مختلف جوانب الحياة. ترى عند اهل الاسلام ، ولا سيما حملة علوم الشريعة

¹³ لتفصيل حول الاساس الشرعي لقاعدة سد الذرائع وتطبيقاتها ، انظر محمد حسين الجيزاني : اعمال قاعدة سد الذرائع في باب البدعة ، مكتبة دار المنهاج ، (الرياض 1428). لراي معارض حول الافراط في تطبيق القاعدة ، انظر عبد الله الغدامي : الفقيه القضائي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت 2011، ص

منهم ، مفاهيم خاصة حول السياسة والسلطة ، وحول قيمة العلوم المدنية بانواعها ، وحول المال والاقتصاد ، والادب والفن ، والثقافة والفولكلور ، وحول الهندسة الاجتماعية والعلاقات بين الناس ، وحول مراتب القيم ومصاديق الحسن والقبح ، وموارد كثيرة اخرى.. ترى عندهم مفاهيم غريبة جدا عن واقعيات الحياة المعاصرة وحاجات الانسان المعاصر. لكنهم مع ذلك يانسون بها ويميلون اليها ويدافعون عن بقائها ، ويغضون اغيارها ، لا لشيء الا لانهم الفوها بعدما تكررت قراءتهم لها في كتب التراث ، وانست نفوسهم بمرورها وعوالمها ومثالياتها.

والانسان بطبعه ميال الى ما يعرف ، معرض عما يجهل. لكن المشكلة اليوم ان هؤلاء وامثالهم من سائر الناس ينظرون الى تلك الاعراف والعادات كتمثيلات للفكرة الدينية ، او كمصاديق للحقيقة الدينية ، او كرداء ترتديه القيمة الدينية. وبالتالي فهم لا يرونها منفصلة عن الدين ، بل متصلة به اتصالا يرفعها الى مرتبة الجزء من الكل ، وان اختلفت من حيث الطبيعة والجوهر. هذا من حيث الموضوع.

اما من حيث المنهج ، فاني اميل الى الاعتقاد بان نظامنا الثقافي لا يحمل في داخله ادوات لنقده نقدا منصفا غير منحاز. وتلك لعمرى طبيعة في كل الايديولوجيات والنظم الثقافية. اذا استعرنا نظرية الفيلسوف الامريكى توماس كون في تطور المعرفة ، فان كل منظومة معرفية paradigm هي اشبه بحصن يعطي لمن في داخله شعورا بالاكتماء ، دون ان يروا ما هو خارج الاسوار. كل نظام معرفي مجهز بادوات دفاعية تزين لاعضائه مساهم وتحجب عنهم عيوبه¹⁴. وبصورة عامة فان القليل من الناس يميل للبحث والتنقيب في النظام الذي هو جزء منه. والقليل يجرؤ على مجادلة النظام وتتبع

¹⁴ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, pp 150-1.

عيوبه المحتملة. اما الاكثرية فانهم غارقون في الفخر بنظام حياتهم او متبنياهم الثقافية ، وهم يأخذون مقولاتها كمسلمات غير قابلة للتفكيك او النقد ، بل لعلمهم يشعرون بالقلق حين يسمعون نقدا لهذه المتبنيات او ذلك النظام ، سيما اذا كان الناقد ينتمي الى نظام منافس.

كلنا نعرف اننا متخلفون وان ثقافتنا متوقفة عند عصور الماضين. والحق ان هذا ليس اكتشاف اليوم ، فهو عرض اكتشفه المسلمون منذ اواخر القرن التاسع عشر. انظر الى كتابات ورسائل المرحوم جمال الدين الافغاني لتعرف صدق هذه المقالة ، وانظر الى كتابات تلاميذه وتلاميذهم ، كالمرحومين محمد عبده ورشيد رضا والكواكبي والنائيني ، لتعرف ان ما نقوله اليوم قد قيل على السنتهم قبلنا بمائة عام او تزيد. لكننا مع سبق اكتشافنا لأعراض علة التخلف ، ما زلنا عاجزين عن التحقق من العلة نفسها ، اي تحليلها والتعرف على علاجها. وادعي ان السبب وراء هذا العجز هو اصرارنا على استعمال وسائل تشخيص من داخل ثقافتنا. ما دامت هذه الوسائل جزء من تلك الثقافة ، فهي مثلها مصابة بدائها.

اني ازعم بان الانسان غير قادر على نقد ذاته ، لانه لا يستطيع استعمال ذاته في نقد ذاته. نقد الذات يقتضي معرفة لما هو امثل منها ، ولو عرف الانسان ذلك الامثل لاتبعه وتبناه. ولو فعل ذلك لما عد في طائفة المتخلفين. عجز الانسان عن نقد ذاته راجع الى ميل الانسان الطبيعي لاعتبار ما يراه وما يفعله عين الصواب. هذا الاعتبار اقرب شبيها بعقيدة وروحية تمثل في مجموعها مجموع الذات الانسانية. ولو حاول انسان مجادلة ذاته فان تفكيره فيها سيكون اقرب الى التبرير منه الى النقد والتفسير. اي انه لن يكون تفكيراً بالمعنى الدقيق. أليس يقول الباري عز وعل (كلا بل ان على قلوبهم ما كانوا يكسبون - المطففين 14) ويفصل في آية أخرى كيف ان

النفس المتشكلة بحسب ما هو سائد ، تجعل الانسان عاجزا عن رؤية الحقيقة. يقول تعالى حكاية عن المشركين (وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب..- فصلت 5).

إزاء هذا ، فليس ثمة بد من استعمال أدوات أخرى للتفكير ، أدوات لا تنتمي إلى الذات. كي يكتشف الانسان عيوب نفسه وعيوب ثقافته فهو بحاجة الى تعريضها للنقد الاخرين. اذا اردنا ان نعرف عيوب ثقافتنا ، فلنضعها على طاولة المقارنة مع ثقافات العالم ، ولنستعمل ادواتهم النقدية في تشريح ما عندنا ، فهي ستكون اكثر حيادية واكل تاثيرا بخطوط الدفاع التي تقيمها ذاتنا في وجه النقد.

اعرف ان هذا عسير على القلقين وأصحاب البني الضعيفة. فالأسماك التي اعتادت الحياة في أحواض مكيفة ، تعجز عن احتمال تيارات البحر المفتوح. سوف تحتاج إلى الكثير من البأس والكثير من قابلية التحمل ، قبل أن ترى عيون الآخرين وأفكارهم تنهش ما كنت تظنه اقرب الأشياء إلى نفسك. لكن لو اقدمت على هذه التضحية فلن تخسر الحرب حتى لو ارهقتك كلفتها النفسية والثقافية. سوف تربح الحقيقة وتربح نفسك. ومن يضحك أخيرا يضحك كثيرا ، كما قال أهل الأمثال.

- لكنني أخشى أن أتحوّل إلى أضحوكة بدل أن اضحك ، قال صاحبي ، فالتوسل بالغير لا يخلو من مخاطرة ، انك تخوض حربا بسلاح لم تألف استعماله.

قلت لصاحبي : نحن الآن أضحوكة بالفعل. ألا ترى أن العالم كله يستهزيء بنا؟. ألا ترانا نباهي صباح مساء بعلو الحق وعظمته ، ونحن ، الذين نظن أنفسنا أهل الحق ، قابعون في الأسافل. نحن اليوم يا صاحبي مثل غني جاهل ، يملك كنوز قارون ، لكنه عاجز عن الاستمتاع بما يملك. وإذا

ناظرنا الناس بأفعالهم ، ناظرناهم بأنسابنا وأفعال آباءنا. نقول: كان أسلافنا المسلمون أهل علم وقوة وبناء حضارة. اننا نملك ما لو توسلنا بمديه لأكلنا من فوقنا ومن تحت أرجلنا ، وصعدنا ذرى المجد ، لكننا حبسناه في قفص الأوهام الباطلة والتصورات السقيمة والتقاليد المتخلفة ، حتى أصبح عاجزا عن الفعل ، عاجزا عن التأثير.

الدين الذي نؤمن به اهل لأن يقيم حضارة عظمى ، وهو أهل لأن ينقذ أهله مما هم فيه. لكنه بحاجة إلى تفعيل. ولا يمكن ان يكون فاعلا ، إلا إذا حررناه من سجنه الذي حبسناه وراء جدرانها. يقول الحق سبحانه (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون * أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون * أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون * أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون * أو لم يهد للذين يرثون الأرض من بعد أهلها أن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون - الاعراف 96-100).

أهم مصداق لتحرير الدين ، هو إعادة التمييز بينه وبين الذات ، كي يتخذ كل منهما مكانه الصحيح ، ثم إعادة صوغ الذات ، أعني محتواها الثقافي والقيمي ، بما يتلاءم مع دعوة الدين ونظامه القيمي. هذه عملية تعاكس ما جرى خلال سنوات الركود الطويلة ، التي شهدت قلبا للمفاهيم والقيم ، وشهدت تخريبا لصورة الدين الاصيل ، وتسويد صيغة بليدة خاملة ، تنسجم مع الذات الاجتماعية المنهزمة وتبرر ارادتها ، بل وغيوبها. هذا هو الامتحان الكبير الذي يجدر بنا احتماله والنجاح فيه ، هذا هو مصداق الاية المباركة التي يقول فيها الحق سبحانه (أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا ويعلم

الكاذبين - العنكبوت 2-3).

ربما تكون البداية صعبة ، وربما يضحك علينا كثير من الناس ،
كما يضحكون على كهل عاد إلى مقاعد الدراسة بعد ما تصرم ربيع العمر.
لكن العبرة بالنتيجة. وإذا نجحنا في الامتحان فسوف نضحك ، بل سوف
نضحك كثيرا (ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا
ما بأنفسهم - الانفال 53).

(2)

الاسلام والنهضة :

السؤال الخطأ

قال لي صاحبي : خلاصة ما توصلنا اليه ان ما في نفوس المسلمين هو اسلام ملون بلون مجتمعتهم فهو اسلام متخلف مثلهم ، عاجز عن النهوض بهم مثل عجزهم عن النهوض بذاتهم. فاذا كان الامر كذلك فقد وقعنا في دائرة مغلقة من نوع ما يسميه اهل المنطق بالدور. فنحن ندعي ان الاسلام كفيل بالتماض الامم الواهنة ، كما فعل بأمة العرب في اول عصره. لكننا ندعي من جهة اخرى ان الوهن الذي اصاب المسلمين جعل دينهم عاجزا مثلهم. فكاننا نقول - من باب المثال - ان الاسلام دواء لعدة المسلم، لكنه لا يكون فعالا الا اذا كان المسلم معافي من المرض ، اي غير محتاج الى الدواء ، في حقيقة الامر.

قلت لصاحبي: الامر فعلا كما قلت. نحن ندور في دائرة مغلقة. الا ترى قومنا يدعون في كل مناسبة الى التمسك بعري الدين ، فما رأينا الذين تمسكوا به قد اختلفت حالهم عن اولئك الذين تخلوا عنه. بل لعل الحال هناك اسوأ. انظر مثلا الى افغانستان التي حكمتها حركة دينية ، كيف

ازدادت تخلفا فوق ما كانت فيه. فالجامعات التي هي نبع العلم اغلقت ، واهل المال الذين بيدهم عصب معيشة الناس فروا من ديارهم الى المغتربات ، واصبح الناس في ضنك وضيق معيشة ، وتضاعفت البطالة والبطالة ، حتى لجأ كثير منهم الى الاشتغال بزراعة المخدرات او الانضمام الى قوى القمع الحكومية ، من أجل تأمين خبز يومهم وكفاف اهلهم.

وهاك مثال ايران التي يحكمها علماء دين اكثر تنورا ، فانظر كيف هاجرت نخبتها العاملة زرافات ووحدا¹⁵، وكيف قمع الكتاب واهل الراي حتى بلغ ما اغلق من الصحف والمجلات في بضعة اعوام ما يزيد على المائة. لقد سخرت دولة علماء الدين اقوى المنابر ووسائل الاتصال من الاذاعة والتلفزيون والصحف ومنابر الجمعة لدعوة الناس الى الدين طيلة ربع قرن. ومع هذا فان معظم الدراسات والبحوث الميدانية تشير الى تراجع مستمر في الالتزام بالدين¹⁶. بل ان الكثير ممن زاروا ايران حديثا ينقلون مشاهدات مريعة ، من قبيل انحسار الاحترام الذي كان يلقاه رجل الدين بين عامة الناس ، لا سيما في المدن الكبرى مثل العاصمة طهران.

وانظر الى مثال المملكة العربية السعودية التي لم تجد حكومتها بدا من تعطيل الكثير من الانشطة الدينية ، وحل الهيئة الدينية التي كانت تشرف على تعليم البنات¹⁷ ، بعد ان تكشف قليل من كثير البلاء الذي مني به الناس

¹⁵ ذكرت احصاءات رسمية ان 105 الاف جامعي يهاجرون من ايران سنويا ، بينهم عدد كبير من ذوي المؤهلات العالية ، وتقدر الحكومة الخسائر الناجمة عن هذه الهجرة بما يزيد عن 50 مليار دولار سنويا (صحيفة **ايران** 3 مارس 2003). وطبقا لاستقصاء للراي بين اساتذة الجامعات الايرانية في العام 2002 فان 70% منهم يفكر في الهجرة الى الخارج. **ايران** (13 اغسطس 2002).

¹⁶ دينداري ونسل جوان امروز ، صحيفة **ايران** (27 مايو 2002).

¹⁷ تأسست الرئاسة العامة لتعليم البنات في العام 1959 ضمن تسوية بين الملك سعود وعلماء الدين الذين كانوا يعارضون في اول الامر تعليم البنات ، وجاء في الامر الملكي الذي نشرته المجلة الرسمية (**أم القرى**) في 21/4/1379هـ الموافق 1959/10/23م : (صحت عزيمتنا على تنفيذ رغبة علماء الدين

من وراء تلك الاجهزة ، التي نصبت نفسها وكيلة لله على عباده. فهذه وامثالها تظهر ان المزيد من التدين لم يغير من واقع الحال شيئاً ، ولا دعاة الدين قدموا نموذجاً يختلف عما نعرفه من حال بئس في شتى الاقطار.

قال لي صاحبي: ما قلته مثال على الاسئلة الخطأ التي تؤدي - بالضرورة - الى اجوبة خاطئة. لقد فسر قومنا تخلفهم بانه نتاج للانحراف عن الدين او قلة العناية به. وبالتالي فقد ربطوا التقدم بالمزيد من الالتزام بعراه. وحين التفتوا الى الدين الذي يعنون ، فقد وجدوا كل منهم في الدين الذي التزم به هو. ولهذا فانت ترى الدين السائد في كل من الدول الثلاث التي ذكرت مختلفاً عن الاخر الى حد التناقض.

ولعلنا في تاملاتنا السابقة قد شاركنا الناس هذا الخطأ. فما قلناه ، وان كان مركزاً على بيان الفارق بين الدين المتجرد والدين الاجتماعي ، او بين الدين والمعرفة الدينية كما يسميه الفيلسوف الايراني عبد الكريم سروش، الا ان بعض اشاراتنا ربما أوهمت بان مجرد الالتزام بالدين الصحيح هو السبيل الى النهوض الحضاري.

قلت لصاحبي : الكل في عالم الاسلام ، اهل التقليد واهل التجديد يذهبون الى هذا القول. فجميعهم متفق على ان الالتزام بالدين هو

الحنيف في المملكة في فتح مدارس لتعليم البنات العلوم الدينية ، من قرآن وعقائد وفقه وغير ذلك من العلوم التي تتمشى مع عقائدنا الدينية ، كإدارة المنزل ، وتربية الأولاد وتأديبهم مما لا يخشى منه في العاجل أو الأجل أي تأثير على معتقداتنا ، وتكون هذه المدارس في منأى من كل شبهة من المؤثرات التي تؤثر على أفكار النشء ، في أخلاقهم وصحة عقيدتهم وتقاليدهم ، وقد أمرنا بتشكيل هيئة من كبار العلماء الذين يتحلون بالغيرة على الدين والنشقة على نشء المسلمين ، لتنظيم هذه المدارس ووضع برامجها ومراقبة حسن سيرها فيما أنشئت له وتكون هذه الهيئة مرتبطة بوالدهم حضرة صاحب السماحة المفتي الأكبر الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ) اما الغاء الرئاسة فقد جاء في سياق امر ملكي اصدره الملك فهد بن عبد العزيز في 10/1/1423هـ(2002-3-24).

طريق التقدم ، بل الطريق الوحيد اليه . وهم يرجعون في هذا الى وعد الله سبحانه بعلو المؤمنين ان التزموا بدينه ، كما يرجعون الى تجربة المسلمين في تاريخهم الماضي . فقد عبر اسلافهم على حسر الايمان الى التقدم العلمي والحضاري والغلبة في الارض . فهذه وتلك دليل عندهم على الترابط بين الايمان والتقدم¹⁸ .

قال لي صاحبي : لو صح هذا الامر ، فلم لا نرى نهوضا ومدنية عند اي من الطرفين في ايامهم الحاضرة؟. ان عدد المؤمنين بمنهج التقليد غير قليل ، والمؤمنين بالمنهج الاخر مثلهم . ومع هذا فلا نرى بشارات مدنية عند هذا الفريق ولا ذاك . لقد افترضنا سلفا ان التدين والتقدم شي واحد ، او انهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر . وان التخلف والابتعاد عن الدين شيء واحد لا ينفصل احدهما عن الاخر . والحق ان التدين والتقدم شيان مختلفان في الماهية ومختلفان في الاسباب .

ولهذا تجد انما متقدمة وهي بعيدة عن الدين ، وانما متخلفة وهي تبالغ في اقامة شعائر الدين . وفي ظني ان احالة سؤال التخلف على الدين هو جوهر الخطأ الذي وقعنا فيه . ولعله خطأ وقع فيه المؤمنون بالدين والمخالفون له . فهؤلاء ظنوا ان تخلف المسلمين عن ركب المدنية نتاج لتمسكهم بدينهم . بينما ظن اولئك ان تخلفهم عائد الى ترك المجتمع للدين او تماونه في الالتزام بتعاليمه . وفي ظني ان المعارضين للدين اقتبسوا التصور الاوربي للحدثة من دون تمحيص . بينما انطلقت معارضة المتدينين لهذا المنحى من ردة فعل غير متبصرة .

¹⁸ انظر مثلا : حسن البنا : **مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي** ، ن . ا . : <http://www.daawa-info.net/books1.php?id=5136&bn=195&page=14>

قلت لصاحبي: لعل الاختلاط الحاصل بين الدين والتمدن مرجعه هو غياب النموذج الحضاري الذي نريد الوصول اليه. حينما يتجادل الناس حول الحضارة ، فانهم يضعون امامهم المثال الاوربي ، باعتباره تطبيقا واقعيا للفكرة. ونحن نعلم ان هذا النموذج قام على انكار دور الدين ، والتاكيد على ابعاده عن دائرة الحياة العامة. ولهم في هذا المذهب مبررات وادلة كثيرة واساس متين لا يمكن انكاره¹⁹.

قال صاحب: اكثر قومنا ينظرون الى التجربة الحضارية السابقة في تاريخ المسلمين باعتبارها النموذج الامثل لمن يريد الاحتذاء. وربما كان هذا هو السبب في الحاحهم على العلاقة بين الايمان والتمدن. وربما كان ايضا سبب الارتباب المشهود بين قومنا ، سيما المتدينين منهم ، في النموذج الاوربي للمدينة ، وفي دعوات الداعين للاخذ به. لكن على اي حال فان حديث قومنا عن حضارة المسلمين الماضية ، مثل حديثهم عن حضارة الغرب القائمة ، لا ثمة فيه ، فهو اقرب الى التسطيح منه الى سبر اغوار القضايا وتحليل جوهرها.

مسلمو الامس لم تقم حضارتهم لمجرد التزامهم الشكلي بشعائر الدين ، كما هو الحاصل اليوم في بلاد المسلمين. كما ان حضارة الغرب لم تقم بمجرد انكار الدين كما ظن البعض منا. بناء الحضارة موضوع قائم بذاته ، كما ان الالتزام بالدين موضوع مختلف وقائم بذاته هو الاخر. والحق

¹⁹ لمطالعة نقدية في مكانة العلمنة ضمن نظرية التنمية الكلاسيكية وخصوصا تطبيقها في العالم الثالث ، انظر: C. Benard & Z.Khalilzad, 'Secularization, Industrialization, and Khomeini's Islamic Republic', *Political Science Quarterly*, vol. 94, iss. 2 (summer, 1979), pp. 229-241

انه يمكن بناء حضارة من دون دين ، كما يمكن الالتزام بالدين دون ان ياخذنا بالضرورة الى الحضارة. لكن لا شك ان اجتماع المدنية مع القيم السامية التي تضمنها الدين ، هو اعلى ما يمكن ان يصل اليه الانسان في سعيه نحو الكمال.

قلت لصاحبي: اذا كان الامر كذلك ، فلم نكرر الكلام عن العلاقة بين الدين والمدنية ، ولماذا ياتي الكلام عن الدين كلما طرح سؤال الحضارة؟.

قال صاحبي: سؤالك هذا مثال على الخلط السائد عندنا بين الموضوعات المختلفة. وهو خلط ابعدنا تكررنا عن فهم الحقائق ومصاديقها. لدينا سؤال فلسفي فحواه: هل هناك ارتباط سبيبي بين الدين والحضارة؟. بمعنى هل يمكن لنا ان نقيم حضارة من دون التخلي عن ديننا ، او هل يمكن للدين - في معناه المجرد على الاقل - ان يكون عوننا على بلوغ المدنية؟. في حوار هذا لدينا سؤال اخر (اجتماعي) فحواه: هل يمكن لنمط التدين السائد عندنا ان يساعد على اقامة الحضارة المنشودة ، ام انه عائق في طريقها؟.

يقوم كل من هذين السؤالين على فرضية مختلفة عن الثاني. فالاول يناقش الفرضية الاوربية التي تدعي علاقة جوهرية بين العلمانية والتطور ، مقابل الفرضية الاسلامية التاريخية ، التي تزعم امكانية تصميم نموذج حضاري لا يتعارض مع الدين ، بل يستفيد من الفكرة الدينية في تطوير اداء الانسان. ان قومنا يعيرون على حضارة الغرب ماديتها المفرطة وتحول الانسان فيها من هدف للبناء الحضاري ، الى مجرد أداة للبناء ، وتمييزها البغيض بين الامم المتقدمة ونظيرتها المتخلفة ، تمييزا ادى الى اجازة

استغلال الاولى للثانية من دون تحفظ. اما السؤال الثاني فهو يناقش النزاع القائم بين اهل التجديد واهل التقليد حول نمط التدوين السائد.

دعاة التجديد وحماة التقليد

نحن نعرف ان اهل التقليد يدعون الى المزيد من الالتزام بتعاليم الدين. ومحل اهتمامهم هو الجوانب الشعائرية والسلوكية المعروفة ، والتي ورثناها من اسلافنا السابقين. وحينما يفكرون في التجديد ، فحدود تجديدهم هو الوسائل والصور والاطارات ، وليس المنهج نفسه او القواعد المتعارفة التي ترسخت وجرى العمل بها منذ مئات السنين. اما اهل التجديد فيزعمون ان التدوين في صورته القائمة لا يعني ولا يسمن. وهم يقرون بان هذا المنهج قد ساهم في الحفاظ على حرارة الدين في قلوب المؤمنين طوال القرون الماضية. مع انه - في رأيهم - ليس سوى صورة ناقصة عن الدين الكامل الذي وعد الله اهله النصره ورغيد العيش. وهم يرجعون هذا النقص الى الاختلاط الشديد بين جوهر الرسالة الدينية وقيمها العابرة للزمان والمكان ، وبين الشروح والتفسيرات والافهام التي هي بطبعها مشروطة بزمانها ومكانها.

في عصور الاسلام الاولى تطور فهم الدين الى مستويات رفيعة ، فسبق المستوى العام للعلم والتفافة في ذلك العصر. وسبقه للعصر جعله - بالضرورة - دليلا لحركة المسلمين في سعيهم الى التقدم الحضاري. بعد انهيار تلك التجربة ونكوص المسلمين الى دائرة التخلف التي سادت زما طويلا ، وتوجت بسيطرة الاجانب على بلادهم ، توقف النشاط العلمي والابداعي ، وانفصل العلم الديني عن العلوم المدنية كما انفصل عن الحياة.

فبعد ان كانت معاهد العلم الديني منارات للعلم والمعرفة في شتى

جوانبها ، تراجع اهتمامها الى حدود فقه العبادات والقليل من احكام المعاملات. ولم يعد للعلوم المدنية مكان في هذه المدارس ، كما لم يعد العالم الديني منشغلا بحياة الناس ومتغيراتها. ولهذا انفصل علم الدين عن الحياة ، ولم تعد بحوث العلماء واعمالهم العلمية متصلة بدنيا الناس وهمومهم اليومية ، حتى ان الناظر اليها - كما يقول الحكيمي - يحسب ان الدين غريب عن هذه الحياة وحركتها²⁰. ادى هذا الانفصال بطبيعة الحال الى توقف المعرفة الدينية عند نقطة ما في عصر سابق. بينما كانت حياة الناس في عالمهم الجديد تتحرك دون توقف وتاتي بمجديد في كل يوم.

وخلاصة الكلام ان ما لدينا من الدين هو في حقيقة الامر النسخة القديمة من الدين التي تركها لنا اجدادنا. وفيها يختلط الجوهري من الرسالة بالصور والاطارات التي هي انعكاس للطرف الاجتماعي الخاص بزمن الاجداد. هذه النسخة من الدين لا علاقة لها بالعصر الذي نعيش فيه ، ولا تلي حاجاته ، ولا تجيب على اسئلته. ولهذا يرى اهل التجديد ان المزيد من الالتزام بهذه النسخة من الدين ، لن يجدي نفعا في معالجة المشكلات الكبرى التي يعاني منها مسلم اليوم ، ولا سيما مشكلة التخلف الحضاري.

اننا بحاجة الى نسخة جديدة من الدين. نسخة تنسجم مع عصرنا الراهن في حاجاته وتحدياته وهموم اهله. وهذا يتطلب بالضرورة اعادة نظر في المنهج والقيم الاساسية والقواعد الناظمة لحركة الفرد والمجتمع ، وليس مجرد تغيير الاطارات والاساليب كما يزعم اهل التقليد. بالامس كان لدينا مساجد وحسينيات يمارس فيها الدعاة الوعظ والارشاد ، ولدينا اليوم قنوات فضائية ، تشكل ما يمكن تشبيهه بمساجد وحسينيات على الهواء. بالامس

²⁰ محمد وعلي الحكيمي ، **الحياة** ، (بيروت 1987) الدار الاسلامية ، 2/356

كنا نحتفظ بعلوم الدين في اوراق مخطوطة ، وهي اليوم مدونة في كتب انيقة الطباعة ، او منشورة على شبكة الانترنت التي يصل اليها القاصي والسادي. فهل اثر هذا التغيير في الاساليب عن تحول ملموس في احوال المسلمين؟.

لم يحصل في حقيقة الامر اي تغير جدي ، لان المشكلة لم تكن في اسلوب التخاطب او في ادوات التوصيل ، بل في مادة الخطاب نفسها ، في القيم والقواعد والتعبيرات والمصاديق التي تعاملنا معها لزمن طويل باعتبارها الصورة النموذجية للدين. ولهذا فان التجديد لا ينبغي ان يقتصر على الاشكال والوسائل ، بل لا بد ان يتناول المنهج والقواعد والقيم. بكلمة اخرى: نحن في حاجة الى اعادة نظر شاملة ، لا تستثني مسائلة المتفق عليه وموارد الاجماع ، لانها في نهاية المطاف افهام فرضها البشر على الدين بحسب حاجاتهم ومستوى تفكيرهم ، اي بحسب زمنهم الثقافي. وبناء على هذا فهي ليست جزء من جوهر الدين ، بل هي تمثيل لظرف تاريخي خاص. بمن وضعها او مارسها ، وليست فرضا علينا او على من ياتي بعدنا.

ما هو طريق النهضة اذن؟: الحداثة ؟

قلت لصاحبي: لنفترض ان الدين والنهضة موضوعان مختلفان ، فلنحاول اعادة صياغة سؤال النهضة من جديد ، لنقل مثلا :
ما هي عناصر النهوض الحضاري وما هي متطلباته ؟.
هل نستطيع بلوغ الحضارة رغم الاشكالات المعروفة في واقعنا الحاضر؟.

واشير الى ان مالك بن نبي قد طرح في منتصف القرن الماضي فكرة الاركان الثلاثة - او الاربعة - للحضارة اي: الارض والانسان والزمن ، ثم الثقافة التي تلعب دور الرابط بينها. فهل يمكن اعتبار هذا

التصوير العام جوابا مناسباً لمن قد يطلب جواباً سريعاً عن سؤال التقدم؟.

قال لي صاحبي : جواب المرحوم مالك شديد التعميم الى حد يستحيل معه ان يكون جواباً مفيداً ، رغم انه صحيح على المستوى النظري. ولعل المتغيرات التي حدثت في العالم خلال العقود الاربعة المنصرمة توجب تقديم جواب مختلف. فكرة التقدم ، مثل كل الافكار الاخرى ، تتغير وتتطور بتأثير العوامل الخارجية. انسان العقد الاول من القرن الواحد والعشرين يختلف كثيراً عن انسان الستينات من القرن الماضي. وعلم اليوم يختلف عن علم تلك المرحلة كما تختلف وسائل العمل²¹. وبالتالي فان فكرة الحركة والنهوض اختلفت من حيث الشروط والمتطلبات والادوات والمقاييس ، رغم ان جوهرها لا زال كما كان في تلك الحقبة.

لا بد هنا من القول ان المسلمين ليسوا بحاجة الى اعادة اختراع العجلة ، او اعادة تجريب الحرب ، فلهم عبرة بتجربتهم التاريخية الخاصة ، وتجارب الامم التي ورثوا حضارتها ، وتلك التي ورثت حضارتهم ، فكل منها دليل على الطريق. نحن اليوم نتكلم عن الحداثة والمعاصرة وليس عن "الحضارة" كما اعتاد المرحوم مالك ، ونرى ان النهوض مستحيل دون الحداثة.

ومن هذه الزاوية فان شروط الحداثة هي شروط النهضة. الحداثة مفهوم واسع نسبياً ، يضم بين اجزائه عناصر تتعلق بالسياسة والاقتصاد والثقافة والانسان واستثمار الموارد. فعلى المستوى السياسي تعتبر المساواة

²¹ يقدر زريق ان المعرفة الانسانية كانت تتضاعف من حيث الحجم مرة كل سبع الى عشر سنوات في اواخر الستينات ، وان هذه الفسحة الزمنية سوف تضيق الى اربع سنوات في بداية القرن الواحد والعشرين. فسلطنطين زريق : **نحن والمستقبل** ، (بيروت 1980) ، دار العلم للملايين ، ص. 108

وحاكمية القانون وحماية الحريات العامة حدا ادنى من متطلبات التحديث. ويتلوها المشاركة السياسية ، وصولا الى الديمقراطية الكاملة. وعلى المستوى الاقتصادي ، فان الشرط الاول هو توفر البيئة المناسبة للاستثمار وحماية الملكية الفردية. وعلى المستوى الاجتماعي نجد العقلانية وربط مكانة الفرد بكفاءته الشخصية لا هويته الموروثة. وعلى المستوى الثقافي ، فان احترام العلم وتحريره من قيود الايديولوجيا ، والتعويل عليه في تقديم الحلول ، هو الشرط الاول للحدثة. فهذه العناصر تمثل الاجزاء الرئيسية لمشروع النهضة الذي نبتغيه.

قلت لصاحبي: حديث الحدثة مثير للجدل ، ولو طرحناه على قومنا لبادرنا اولهم بالسؤال مستنكرا : واين الاسلام من كل ما ذكر؟.

قال صاحب: وهذا ايضا مثال آخر على الاسئلة الخاطئة. فالفرضية التي انطلق منها هذا السؤال هو ان هناك حداثة اسلامية وحدثة غير اسلامية. وهذا غير صحيح. الحدثة منظومة مفاهيم ومعايير تتعلق بسبل العمل والتعامل. لو نظرنا في تطبيقاتها الممكنة فلن نجد تعارضا بين اي منها واي من قواعد الدين الخفيف. لكن لا بد هنا من ملاحظة امور ثلاثة :

اولها : ان تجربة الحدثة قد تطورت في مجتمعات غير مسلمة فتلونت بلونها. ولسنا مجبرين على ان نأخذها بهذه الالوان. ما يهمننا في الحقيقة هو مفاهيمها الاساسية.

الثاني : الدين الذي بين ايدينا ليس منزها عن العيب. فهو الاخر احتمال في مسار الزمن كثيرا من سمات التخلف التي طبعت حياة حامله. لا بد اذن من النظر النقدي في هذه النسخة من الدين ، لاستبعاد ما يبيت الهمم ، وما يعيق النهوض. وهذا لا ينتقص من شأن الدين الخفيف ، بل اراه

جوهر فكرة التجديد في الدين ، التي تروى عن سيد المرسلين ، فمعنى التجديد فيما اظن هو استنقاذه من قيود الارثمان الى الواقع الخاص بحامليه .

الثالث: في تعاملنا مع تجربة البشرية ، سواء تلك التي حملت طابع الاسلام او غيره ، فاننا ننظر الى الاشياء نظرة ايجابية. لكننا لا نتخلى عن دور الناقد. ينبغي ان تكون علاقتنا مع الثقافات المختلفة والتجارب المختلفة ، بما فيها تجربتنا الخاصة ، علاقة تفاعل نقدي ، ينبغي ان لا نستسلم لبريقها ، كما لا ننتفخ غرورا وتكبرا عليها. فتلك مثل التي عندنا ، نتاج جهود البشر ومحاولاتهم الدؤوبة لتطوير علاقتهم مع الكون الذي سخر الخالق موارده للجميع. تجربة الانسان في اي قطر واي دين واي مرحلة من مراحل التاريخ ملك لجنس الانسان ، لا هي ممنوعة عنه ولا هي قيد عليه. انما تجربة وحسب ، يأخذ الانسان منها ما يفيد ، ويتجاوزها الى ما هو ارقى.

قلت لصاحبي: حديث المرحوم مالك بن نبي يصلح في ظني اساسا للبحث في القيم المؤسسة لفكرة النهضة. وهو ينطوي على قابلية كبيرة لتطوير نموذج محلي للنهوض ، يتناسب مع الخصائص الثقافية والانسانية لمجتمعاتنا. من بين العناصر الاربعة المكونة للحضارة التي اقترحها مالك ، اي الانسان والتراب والزمن والثقافة ، فاني اميل الى التركيز على عنصري الانسان والثقافة. واحتمل ان العنصرين الاخرين ، اي الارض والزمن ، لم يعودا في زمننا الحاضر بنفس الدرجة من الاهمية التي كانت لهما في منتصف القرن الماضي ، حين طرح مالك هذه الفكرة.

تقليلنا من اهمية العنصرين يرجع اساسا الى التطور العلمي الهائل ، الذي جعل عامل الوقت مختلفا جدا عما كان عليه يومذاك. كما ان عنصر الارض اصبح اقل اهمية ، بسبب التطور الهائل في وسائل الاتصال ، والميل

المتزايد لعملة الثقافة والاقتصاد في ايامنا الحاضرة. ولو ان مالك بن نبي كان حيا اليوم ، فلربما اعاد النظر في تلك الصيغة على النحو الذي قلناه. ايا كان الامر ، فان التركيز على عنصري الانسان والثقافة ، يشكل بداية قوية لو اردنا السير في طريق النهضة.

قال لي صاحبي: لعل من الافضل التوسع في تعريف عنصري الارض والزمن بدل اهمالهما. ان اعادة التعريف سوف تجعل فكرة النهضة التي اقترحها مالك ، قابلة للاشتغال حتى مع تغير الظروف. في الحقيقة فان دور الثقافة كاداة لربط العناصر الثلاثة الاخرى ، هو الذي يجعل اعادة التعريف فعالة. في هذا الاطار ، سوف نعتبر الانسان ابرز العوامل الشاحصة في معادلة النهضة ، ومحور سعينا نحو المدنية. ايا ان المدنية التي تستحق العناية في رأينا ، هي تلك التي تضع في اعتبارها ارتقاء الانسان وسعادته وكماله ، كهدف اسمى لكل منهج وكل عمل. الانسان هو هدف النهضة وهو وسيلتها في الوقت عينه. اما الارض - او التراب حسب تعبير مالك بن نبي - فسوف نوسعها كي تشمل الموارد المادية الطبيعية والمصنعة ، المتوفرة فعليا او القابلة للتوفير بواسطة الجهد البشري.

وعلى نفس النسق فان اعادة تعريف الزمن ، تتضمن صرفه الى فكرة المعاصرة. ولهذا العنصر اهمية قصوى ، لان كثيرا من اجزاء ثقافتنا ورموزها سجين لتاريخها القديم. فاذا تحدثنا عن حضارة ، تذكرنا ما صنعه اجدادنا ، واذا اردنا الحديث عن مجد الاسلام ، استعدنا ايامه الاولى. بعبارة اخرى ، فاننا نشعر بالغرابة عن تاريخنا المعاصر وانجازات البشرية في زماننا الحاضر. ولهذا لا نمجده ، بل لا نقيم له ايا اعتبار او قيمة تذكر. ولعل شعورنا بالعجز عن استثمار عصرنا ، هو علة تقديرنا المبالغ فيه للماضي ، والذي يصل احيانا الى ما يشبه التقديس. وهو على اي حال تاريخ غابر لا

يمكن ان يعود، لان سنة الله في الاولين والاخرين جرت بان ما فات مات
والفاني لا يعود.

ناداهم صارخ من بعد دفنهم
اين الاسرة والتيجان والحلل
اين الوجوه التي كانت منعمة
من دونها تضرب الاستار والكلل
فافصح القبر عنهم حين ساءلهم
تلك الوجوه عليها الدود يقتتل
قد طال ما اكلوا دهرًا وما شربوا
فاصبحوا بعد طول الاكل قد اكلوا

ان ما يصلح لنا اليوم هو ما يناسب زماننا ، وما يستوعب نوعية
الحياة التي نعيشها ، سواء عرفها الاجداد ام جهلوا ، احبوا او ابغضوها
(تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا
يفعلون-البقرة 134). المعاصرة اذن هي اعادة التاريخ الى مكانه الطبيعي ،
كمصدر للعبارة والمعرفة ، لا كمثال او نموذج للحياة الفاضلة. مثال الحياة
ونموذجها الصالح ، ينبغي ان يكون مناسباً للعصر ، قادراً على استيعاب
حقائقه وتحدياته. المعاصرة تعني المشاركة الفاعلة في الثورة العلمية
والتكنولوجية الهائلة التي غيرت صورة العالم.

انشغلنا بما جرى في التاريخ ، بل سجن عقولنا وارواحنا في هذا
التاريخ ، حجب عن عيوننا قيمة المدنية المعاصرة ، وأبقانا مستهلكين لما
ينتجه الآخرون من ثمار التكنولوجيا والمعرفة. كان حرياً بنا ان نشارك في
ثورة المعرفة ، ونعيد انتاجها في بلداننا ، بدل ان نبقي زبائن لغيرنا من
المنتجين. ويحق لنا هنا ان نستذكر المثال الذي يضربه المرحوم مالك في باب

المقارنة بين سلوكنا وسلوك اليابانيين في علاقتهم مع الغرب. فهؤلاء ذهبوا الى الغرب ذهاب طالب يسعى للتعلم ، حتى اذا امتلك ناصية العلم ، استغنى عن معلمه. اما نحن فقد رحنا الى الغرب رواح الزيتون ، يشتري السلعة جاهزة مرة بعد مرة ، دون ان يتعلم كيف ينتجها بنفسه ، وهكذا بقينا اسرى لصانع السلعة ، وربما نبقى على هذا النحو الى ما شاء الله.

اعادة الاعتبار للانسان

وعطفا على عنصر الثقافة ، فان من الواجب هنا الاشارة الى حاجتنا الماسة لأئسنة ثقافة المسلمين. بمعنى اعادة الاعتبار الى الانسان كوعاء للقيمة العليا في هذا الكون. نقول هذا نظرا لما نراه من اهمال للانسان في ثقافتنا. انني ممن يزعم بان فكرة الفردانية ، اي تمجيد الفرد واعتباره مستقلا مكتفيا راشدا ، التي سادت في الغرب منذ بدايات عهد النهضة الاوربية ، ولا سيما منذ انتشار نظرية توماس هوبز في العقد الاجتماعي²². هذه الفكرة ذات اصل مكين في الثقافة الاسلامية. ولو نظرنا الى آيات القرآن التي ذكر فيها "الانسان" لوجدنا فيها جميع السمات التي عرضها هوبز ومن سار على نهجه من الفلاسفة الليبراليين اللاحقين.

انسان القرآن الكريم كائن مستقل بنفسه ، مكتف بعقله ، مسؤول عن فعله ، مكرم من قبل الله سبحانه بسجود الملائكة له وتسخير ما اودعه الخالق في الكون من اجل رفعتة ، وهو في نهاية المطاف خليفة الله في ارضه²³. اما "انسان" التراث الاسلامي فهو ضعيف ، مغرور ، جاهل ، وعاجز عن تحمل المسؤولية. اني ازعم هنا ان صورة "الانسان الفرد" في

²² حول مفهوم الفردانية Individualism في الفلسفة الليبرالية ، انظر J. Geise, "In Defence of Liberalism", *The Western Political Quarterly* , vol. 44, no. 3 (Sep., 1991) 583-604, p. 593.

²³ انظر تفسير آيات الخلافة في محمد حسين الطباطبائي : **الميزان في تفسير القرآن** ، (بيروت 1997) ، دار التعارف 1/116
ايضا : صدر المتألهين الشيرازي : **تفسير القرآن الكريم** (قم 1987) ، 2 / 299

التراث الاسلامي قد انحرفت عن صورته القرآنية ، واستعارت بدلا عنها ، صورة الانسان التي تطورت في الفكر اليوناني والفارسي القديم ، الذي يمجّد السلطة ، وييجل الطبقة العليا ، بما هي وعاء للنظام السياسي ، لكنه يمتنر الفرد كما يمتنر عامة الناس ، فلا ينظر اليهم الا كغوغاء او همج رعاع. وعلى اي حال فان هذا موضوع طويل ، ولعلنا نعود اليه في وقت آخر.

ما يهمننا هنا ، هو الاشارة الى ان ضمور قيمة الفرد في تراث المسلمين السابقين ، قد اورث ثقافتنا الحاضرة قلة اهتمام بالحريات الفردية وحقوق الانسان. ولهذا تجدنا متساهلين ازاء قمع الحريات العامة ، ولا سيما حرية التفكير وحرية التعبير عن الافكار. بل تجدنا ميالين - عن وعي او غفلة - للقبول باستبداد الحاكم ، ظنا بان الحاكم القوي خير من الحاكم الضعيف ، او صرفا لمفهوم القوة الى معنى الاستبداد.

زبدة القول ان النهضة مستحيلة ، ما لم يكن محورها الارتقاء بالانسان ، ووسيلتها تفجير وتطوير قدراته وامكانياته. لقد جربت اقطارنا كلها تقريبا ، مجارة الامم المتقدمة على الصعيد المادي والاقتصادي ، فآلت كل تلك الجهود - بعد سنوات طويلة - الى الفشل. لا لشيء الا لانها اتبعت سبيل الفرض من الاعلى او "التحديث والتنمية من فوق" كما وصفه باحث امريكي معاصر²⁴.

يظن اصحاب هذا السبيل انهم قادرون على قيادة نهضة علمية وصناعية ، من دون تحرر الانسان وتامين حقوقه. وقد ثبت بعد تجارب مكررة ، فساد هذا السبيل وعيبهته. لقد تطور الغرب لان انسانه انعتق من سطوة السلطة ، ومن قمع المجتمع ، ومن سجن الخرافة. ومع انعتاقه ، انطلق عقله وساح فكره في الافاق ، فاعاد انتاج القليل من العلوم التي كانت بين

²⁴ انظر James Bill, "Modernization and Reform from above : The Case of Iran", *The Journal of Politics*, vol. 32, , issue 1 (Feb., 1970), pp.19- 40

يديه ، وطورها ، وحوّلها من عالم صغير الى عالم هائل الاتساع لا حدود له. من هنا نعيد صياغة الفكرة التي اقترحها المرحوم مالك بن نسي ، فنقول ان النهوض الحضاري يقوم على ثلاثة اركان ، رابعها الثقافة. ولا بد ان نبدأ بالثقافة الصالحة ، لانها هي الدليل الى جعل العناصر الاخرى فعالة ومتربطة. بناء على هذا التصور فان اصلاح الثقافة يستهدف:

اولا : الارتفاع بقيمة الانسان ، وتحريره من سطوة السلطة وقمع المجتمع وقيود الخرافة والتقاليد. وهذا مفهوم الاية المباركة التي تعتبر اعتناق الانسان واحدا من ابرز اهداف الرسالة السماوية (ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم - الاعراف 157).

ثانيا : النهضة مشروطة بالمعاصرة ، اي اعادة الاعتبار الى الواقع الحاضر ، باعتبار شروطه والزاماته معيارا لسلامة الافكار والاعمال. وهذا بديل عن الانغماس في التاريخ واعتباره مصدر القيمة والمثال. الفكرة التي لا تستطيع انتاج ثمار ملموسة وقابلة للحساب في الواقع الحياتي للناس ، ليست جزءا ضروريا من استراتيجية النهوض.

ثالثا: النهضة ليست مجرد تطور في المنظورات الفكرية. ان جوهرها هو الاستثمار الامثل للموارد المادية وغير المادية ، المتوفرة او القابلة للتوفير ، من اجل تحسين مستوى معيشة الجمهور العام ، والارتقاء بمستوى العلم والتقنية ، وبالتالي ضمان الحاجات الحيوية للانسان.

ان غرض النهضة الاولي ليس هداية الانسان الى طريق الكمال ، كما جادل بعض المفكرين المعاصرين ، بل تامين العيش الكريم والقوة المادية والعلمية ، التي تسمح للفرد والمجتمع بتفجير قابلياته ، وتطوير قدراته ، حتى يضمن حياة حرة مستقلة ومتطورة. فاذا اصبح الفرد حرا مختارا ، متعلما آمنا ، آملا في المستقبل ، فانه سوف يجتهد في نيل شروط الكمال بنفسه. بهذا المعنى فان تعريفنا يتطابق مع مفهوم التنمية الذي اقره برنامج الامم

المتحدة للتنمية الانسانية ، والذي يصف غرض التنمية بانه خلق البيئة الاجتماعية التي تتيح للمواطنين خيارات اوسع. او بعبارة اخرى: ازالة المعوقات المادية والثقافية التي تعيق المبادرة الفردية ، وتعطل الجماعة عن النهوض²⁵.

²⁵ United Nations & IRI Plan and Budget Org., *Human Development Report of the Islamic Republic of Iran*,1992, p. 132.

(3)

البداية : نقد الذات

قلت لصاحبي: كي نصل إلى الهدف الصحيح ، فعلينا اختيار البداية الصحيحة. البداية الصحيحة بالنسبة إلى موضوعنا ، هي توجيه أصابع الاتهام إلى الذات وما فيها. وهذا يعني ان نتوقف قليلا عن الافتخار الفارغ بما ورثناه. فالذي يستحق الفخر هو شيء تصنعه بجهدك. أما الذي ورثته فهو جهد الآخرين ، ولو كانوا آباءك. ثم اننا بحاجة الى النظر في الفوارق بين حياتنا و حياة غيرنا الذين تقدموا علينا ، والمقارنة بين الاسباب التي قادهم الى ما صلوا اليه ، وتلك التي اقعدتنا.

نريد من هذه المقارنة كشف عيوبنا امام اعيننا ، عيوب ثقافتنا و عيوب تصوراتنا و عيوب حياتنا. فلعل هذا الكشف يمنحنا البصيرة ، كي نرى ما يختفي وراء حدر الوهم السميكة ، التي أعمت أبصارنا عن رؤية الحقائق. ولعله ينفخ فينا شيئا من الشجاعة التي نحتاجها كي نتجاوز الكثير من الزيف ، الذي سبق ان منحناه قداسة مصطنعة ، أقعدت عقولنا عن النظر الجريء والجاد في حقائق الامور. ان الخطوة الأولى لعلاج واقعنا البائس ، هي اكتشاف ما تحت بنيانه من مفاهيم وقيم ومبنيات ، والنظر

فيها دون قرار مسبق بكونها معصومة أو محرمة على التناول النقدي.

في مرحلة معينة ، بالغ قومنا في تحسين ما عندنا ، وتقييح ما عند الآخرين. وتشكل بسبب هذا النوع من التثقيف ما يشبه السور ، أقمناه في ذلك الظرف ، لصد غزو الخارج. لكنه تحول بعد انقشاع غبار الغزو إلى جدار عال ، يفصلنا عما وراءنا من العوالم ، فأصبحنا مثل قبيلة منعزلة ، تتحصن في قلعة عالية الجدر ، مغلقة الأبواب ، تشغل اعضاءها أمور الحياة داخل جدرانها ، عن تيار الحياة العظيم في الخارج. لقد انشغلنا بأنفسنا وبصغائر أمورنا ، عن عوالم عظيمة الاتساع سريعة التغير ، وراء أسوارنا العالية. حينما تغلق الباب على نفسك ، فقد يخيل اليك أن العالم مكثف بين جدران هذا البيت ، وانه ليس من وراء هذا الجدار دار.

سوف تبقى موقنا أن هذا البيت هو خلاصة العالم ، إلى أن تخرج منه. فإذا خرجت ، فسوف ترى عوالم أرحب واوسع ، وسترى بيوتا أجمل. عندما تفتح عينيك وعقلك ، ستظهر لك الفوارق بين دارك ودار الآخرين. ستكون قادرا يومذاك على اكتشاف عناصر القوة وعناصر الضعف في دارك، فالحسن والقبح ، القوة والضعف ، قضايا نسبية. لا يستطيع العقل إدراك جمال الشيء ما لم ير نظيره القبيح او الاقل جمالا ، كما لا يستطيع تقدير مدى القبح ، إلا إذا رأى تجسيدات الجمال. نحن لا نعرف انفسنا حق المعرفة لاننا لا نقارنها بغيرها الارقى. ولو فعلنا فلربما اكتشفنا بعض عناصر قوة كانت خافية ، وبعض عناصر ضعف تستوجب العلاج.

والحق ان معظم المسلمين لا يعرفون أنفسهم ، كما لاحظ المرحوم الشيخ محمد الغزالي ، أي لا يعرفون حقيقة ما فيها من عناصر قوة ومن عناصر ضعف ، فهم بين متضائل منكمش على ذاته لا يرى الا

نواقصها ، وبين منتفخ يكاد من غروره بالاوهام أن يطير .

وقد ساعدي تذكر هذه الفكرة الجميلة للمرحوم الغزالي على استرجاع ما سبق أن قرأته أو سمعته ، مما يتعلق بمعرفة النفس . منها على سبيل المثال راي العلامة هاني فحص ، الذي اجاب مرة على سؤال حول المسافة بين الذات والآخر ، قائلا "لا ارى ذاتي الا في حوار مع الغير ، فالذات تتجلى وتشرق في الآخر".

عناصر ضعف الانسان وعناصر قوته ، لا تتجلى ولا تظهر الا حين يضع نفسه على طاولة المقارنة مع الغير . وكما الانسان الفرد فكذلك المجتمع ، والثقافة والمعرفة والمال . وأذكر للمناسبة اني زرت قبل سنوات ، قرية في اقاصي الريف العربي ، فأخذني مضيبي إلى شيخ القرية ، فوجدت شابا في الثلاثين من العمر ، يضوع من اعطافه عطر رخيص ، جالسا في مرتفع من المجلس ، منتفخا يتكلم كما لو كان نابليون بونابرت أو الاسكندر ذو القرنين ، سريع الغضب ، يصطنع اللطف ، ويعتمد التأيي في اخراج الكلمات كي يختار من الالفاظ أفخمها وأعظمها ، فيخرج كلامه باردا باهت الملامح ، خاليا من الروحانية والحرارة التي اعتدت ملاحظتها في حديث كبار القوم ، مثل ممثل مبتديء يحاول اتقان البروفات قبل أن يصعد على خشبة المسرح .

سألت مضيبي عن سر هذه العظمة المصطنعة ، فاجابني انه اغنى سكان القرية . وظننت الامر يتعلق بواحد من احفاد روتشيلد لا يعرفه الناس ، فإذا بالثروة التي يتحدثون عنها ، لا تتجاوز سيارة تاكسي ، وقطعة أرض مؤجرة بما يعادل راتب مدير مدرسة في ذلك الزمان . وعجبت لفوارق الاعتبارات والمقاييس بين الناس . كنت قبل سفري استمع الى مقابلة مع

مدير شركة قال انه يستعمل في اسفارة طائرة خاصة ، لان وقته اثن من ان يهدر في انتظار مواعيد الطائرات مثل سائر الناس. لكن الامور نسبية ، فشيخ القرية ذاك يعد فائق الثراء قياسا إلى بقية السكان البائسين. وبيته البسيط بمقاييس المدينة ، يعتبر إلى جانب اكواخ المساكين التي تحيط به ، قصرا أين منه قصر بكنغهام أو اللوفر. قلت لنفسي إن هذا الرجل استغنى بالنظر في نفسه عن مقارنتها بالغير ، أو لعله قارن نفسه بمن هو دونه مالا وجاها ، ولم يقارنها بمن هو أغنى ، ولو فعل لاستراح من عبء التصنع والتمثيل.

قال لي صاحبي : ان قومنا يزعمون بأن معرفة النفس لا تتوقف على مقارنتها بالغير. فثمة معايير تباين عليها العقلاء ، أو وجدناها في تراث الاسلاف ، تصلح للعمل كأدوات نقد ومعايير تقييم.

قلت لصاحبي ان المقارنة بالأشباه والنظائر هي الوسيلة التي تباين عليها عقلاء العالم لاكتشاف محاسن الأشياء وعيوبها. وقدما قالت العرب "وبضدها تتميز الأشياء". وتتجلى أهمية المقارنة بصورة أوضح ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ، ان الخطاب موجه لجمهور الناس ، وليس الخاصة ، أو أهل العلم فيهم. والعامّة - كما تعلم - يستوعبون الأشياء والأفكار إذا تجسدت أمامهم وصدمت أعينهم وتصوراتهم.

وفي ظني ان ما يخشاه القلقون من التواصل مع ثقافة العالم ، هو فاعلية هذا التواصل في اثارة الشكوك في الذي نملكه من المعرفة. وهذا محتمل على اي حال. لكن هل يمكن لنا ان نتطور من دون الشك في ما هو قائم ومتعارف عليه؟. بل هل يمكن تطوير هذا القائم ، دون أن نبدأ بالشك في جدواه ، أو - على الأقل - في كماله؟.

قد يبدو هذا السؤال ساذجا. وقد يراه بعض الناس خبيثا. لكن الجواب على أي حال ، واحد في الحالين ، فاحداث تطوير في أي شيء ، مادي أو فكري ، لا يبدأ قبل أن تستقر في الذهن قناعة فحواها أن هناك فرصة للارتقاء به الى ما هو احسن من وضعه الراهن. ولا نحتاج إلى عرض ادلة على بديهية هذا الموضوع ، فيوميات الانسان مليئة بالشواهد والأمثلة على كونه من المسلمات العقلية التي لا يختلف عليها اثنان. بل هو في ظني من معاني الايمان بالغيب ، الذي نعدده ركنا أوليا للايمان الديني في الاسلام وجميع الرسالات السماوية. فالإيمان بالغيب يساوي اليقين بأن وراء الواقع المحسوس والمشاهد ، واقعا آخر أفضل وأكمل ، وهو ما يدفع الانسان إلى البحث فيما وراء حواجز المحسوس ، لكشف المغيب وراء حدود الاحساس.

لكننا مع ذلك نواجه من يرفض اثاره الأسئلة ، ويعلل رفضه بكونها مثيرة للفتنة والريب. بعض الذين يرفضون ، ينطلقون من قاعدة يمكن قبولها — ولو على مضمض —. أما البعض الآخر ، فلا يمكن قبول مبرراته بأي حال. الصنف الأول يبرر رفضه للأسئلة ، بالخوف من تسببها في زعزعة المسلمات البسيطة التي ينطوي عليها عقل الانسان العادي وقلبه. وهي مسلمات تمنحه يقينا في الله ، وارتياحا الى العالم المحيط به ، واطمئنانا الى مصيره الشخصي. وكان احد اساتذتي يدعو الله دائما أن يمنحه يقين العجائز. ولما سألته يوما عن هذا اليقين الذي يبحث عنه ، قال انه التسليم الكامل ، الذي لا يشتغل فيه العقل ، فهو في حصن من التزعزع والضعف.

قال لي صاحبي: الراضون للانفتاح على الثقافات الاجنبية ، يبررون موقفهم بان هذا الانفتاح غير مفيد لسوى طبقة محددة من الناس ، تتمثل في النخبة المثقفة ، القادرة على استيعاب المفيد من تلك الثقافات ، دون الانبهار بكل ما فيها. اما الفريق الآخر فيؤسس رفضه لاثارة الأسئلة

على قاعدة أن ما نحتاجه من اجابات موجود في ثقافتنا ، وإذا لم تكن واضحة امام اعيننا ، فينبغي لنا أن نجتهد في البحث عنها حتى نصل إليها.

قلت لصاحبي: لقد ذكرنا فيما سبق أن التبريرات المعروضة قابلة للتفهم ، مع انها تبدو ضعيفة جدا. فالمسلمات القابلة للاختيار عندما تعرض على نظائرها في الثقافات الاخرى ، هي أقل شأنًا من أن يتمسك بها الناس. ولو كانت ضرورية لكانت متماسكة ، وقادرة على مقاومة احتمالات التهشيم أو الازاحة. والحقيقة أن عقولنا تختزن كما هائلا من هذا النوع من المسلمات النظرية ، التي تبدو لنا جزء لا ينفك عن شخصيتنا الخاصة ومعتقداتنا ، لكنها — في حقيقة الامر — من نوع الزيد الذي يحتمله تيار الماء ، وهو يهبط من اعلى النهر إلى ادناه. مثل هذا الزيد سرعان ما يتصاغر منكمشا مع اول ريح ، فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

سؤال اليوم .. جواب الامس

ومثل ذلك يقال عن التبرير الثاني ، الذي اظنه مفتقرا إلى ابسط بديهيات المنطق. اذ لا يمكن افتراض وجود اجوبة قبل أن يثار السؤال ، اللهم الا أن يقال أن جميع الأسئلة المطروحة اليوم ، هي تكرار لأسئلة طرحت في الماضي. لكن هل يمكن افتراض أن اسئلة المستقبل ، اي اسئلة اليوم الاتي والذي بعده والايام التالية ، ستكون على نفس المنوال ؟.

هذا مستحيل بطبيعة الحال. فالسؤال تعبير عن مشكلة ، نظرية او عملية ، اي انه تكثيف لحاجة ذات طبيعة زمنية (تاريخية). فإذا طرح واجيب ، فمن المستبعد جدا أن يعاد طرحه من جديد ، إلا أن يكون الجواب الأول ناقصا أو مشكوكا في صحته ، او ان سلامة الجواب مرهونة

بظرفه الخاص. إن حديثنا حول الحاجة إلى الانفتاح على الثقافات الأخرى ، صادر عن حاجة سابقة افترضناها أولا ، وهي ان هذا الاتصال سوف يساعد على إثارة الاسئلة حول ما عندنا وما نتبناه ، وسوف يكشف لنا بالتالي عن نقاط القوة ونقاط الضعف فيه.

ولسوء الحظ فان الكثير من المشتغلين بالثقافة ، ومنهم كتاب وأصحاب رأي ، اتخذوا قرارا بان كل سؤال يطرح اليوم ، فهو صورة مكررة عما طرح في الماضي. ولهذا فهم لا يفعلون شيئا غير احالة القاريء أو المتلقي على جواب الامس. وظهر لي من خلال متابعة الصحافة ، أن هذا المنهج له رواد كثيرون ، خطباء وكتاب وقراء ، وثمة منابر وصحف تتفنن في معالجة قضايا اليوم من خلال مفردات وتجارب الماضي ، بما يؤدي إلى اقتلاع القضايا المعاصرة من شروطها الاجتماعية ، والصاقها عنوة بما تحفظه الذاكرة من تصورات عن الماضي ، بغض النظر عن كون هذه التصورات كاملة أو ناقصة ، شاملة أو انتقائية.

إن سؤال اليوم هو ابن هذا اليوم ، وهو نتاج حقيقي لشروط هذا اليوم. ولو كان شبيها لسؤال الامس ، لما ثار أصلا ولما لفت الانتباه. ثم إن سر التطور يكمن في تغير الأسئلة. بينما يعكس ثباتها ، جهودا في الازدهان والواقع ، لا يستحق أن يتمسك به أو أن يراعى.

أخيرا فانه لا يمكن معرفة عيوب النفس وفضائلها ، إلا برؤية الآخرين. فالفضائل الاخلاقية ، مثل الكفاءات الذهنية والعملية ، تبدو لصاحبها في غاية الكمال ، حتى يرى ما هو أكمل منها عند غيره. ومن خلال المقارنة واكتشاف الارقي ، تتولد الحاجة إلى استكمال النقص وعلاج العيب. ولو لم يخضع الانسان ما عنده من صفات وكفاءات للمقارنة مع

نظائرها عند غيره ، لما شعر بالنقص ولما تولدت في نفسه الرغبة للسعي نحو الكمال. ونعلم ان من بين الموارد التي اتفق عليها جميع البشر ، هو القول بانه لا يوجد انسان الا وعنده شيء من النقص ، في علمه أو في صفاته أو في ملكاته. هذا النقص قد يكون تعبيرا عن قصور ذاتي ، وقد يكون انعكاسا لعب في الثقافة التي اعطته شخصيته الخاصة.

لقد أصبحنا اليوم قادرين على فهم امور في شريعتنا ، لم يستوعبها الذين سبقونا من اهل الشريعة. واطهرت ابحاث اصدارتها "هيئة الاعجاز العلمي في القرآن" أن كثيرا من كشاف العلم الحديث ، في مجال الطبيعة والتشريح خاصة ، تتطابق مع مفاد آيات من القرآن ، فهمها السابقون بغير ما نفهمها اليوم. لقد ساعدتنا العلوم التي تطورت في الإطار المعرفي الغربي ، على فهم أفضل لمصدر شريعتنا. وربما بقينا ابعد عن سير اغوار هذا البحر العظيم الذي انزله الله على نبينا ، لو لم ترس قواربنا في موانئ الآخرين باحثة عما عندهم من فوائد.

اضافة الى ذلك فاننا نواجه مشكلة اخرى هي افتقارنا الى مناهج للبحث والنقد. البحث في التجربة التاريخية للامة الاسلامية ضروري ومفيد جدا إذا اردنا اغناء حياتنا الثقافية المعاصرة. لكن كيف يمكن لنا أن نستفيد من هذا التراث العظيم ونحن نفتقر إلى الوسائل المنهجية التي يحتاجها الباحث. لو كانت هذه الوسائل موحدة لما تحول البحث في التراث إلى مشكلة بين الباحثين. ان فقدها هو الذي يجعلنا ننظر إلى تراثنا كما ينظر الانسان إلى كنز في صندوق من الزجاج محكم الاقفال.

لا مفر من الاستعانة بالادوات العلمية للبحث ، بغض النظر عن البيئة المعرفية والحضارية التي تطورت تلك الادوات في وسطها ، والا فان

ذلك التراث سيبقى بلا فائدة. ونشير هنا الى ان بعضا من ابرز النصوص العلمية والفلسفية التي تركها اجدادنا ، لم تكن لتنال اهتمامنا لولا سبق الغرب الى تسليط الاضواء عليها. وعلى سبيل المثال ، فلولا التفات علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين الى مقدمة ابن خلدون فلربما لم نعرف قيمتها ، ولولا ان بعض بني قومنا درس علوم الطب والرياضيات في الغرب لما اكتشفنا قيمة العلوم التي ساهم اجدادنا في ابتكارها او تطويرها.

ما يجب ان نخشاه حقيقة ليس تشكك ابنائنا في دينهم ، فهذا مستبعد. واذا حدث فهو قابل للعلاج. وعلى اي حال فان حدوده بصورة فردية لن يكون شديد الخطر. لكن تخلفنا الشامل على المستوى العلمي والتقني والاقتصادي والاجتماعي ، هو العلة الكبرى التي ما فوقها علة. لانها تجعل ديننا من دون فاعلية. وتجعل انساننا اسيرا للطغيان وال فقر والجهل. وتجعل امتنا ككل فريسة لاطماع الضعفاء والاقوياء. فلا شك ان علة التخلف – المنتشرة فعلا في جسد امتنا – اخطر واشد اثرا من تشكك ، ربما يعتمل في نفس واحد او اثنين ، او عدد محدود ممن ثارت الاسئلة في ذهنه ، ولم يجد جوابا. ان تخلف المجتمع وضعف الامة ، هو العامل الاول وراء ضعف اعضائها وانكسارهم حين يواجهون الغير ، وقوتها هي العامل الاقوى وراء صمود شخصياتهم وصلابتها ازاء التحديات. وما دنا ضعفاء متخلفين ، فان تساقط اخوتنا او انهيارهم ، يبقى احتمالا دائما كالمريض المزمن. وعلاج هذه العلة ليست بالحذر من التعرض للرياح ، بل باستعادة الجسم المريض لنظام مناعته ، اي عودته الى الحياة الطبيعية سليما معاف.

لعل ابرز ما نستفيد من التواصل مع المدنية المعاصرة وتيارات المعرفة التي تموج فيها ، هو تقييم كفاءتنا الثقافية ، وتقييم كفاءة ثقافتنا ذاتها. حين تكون ثقافتك بسيطة متخلفة ، فانها لا تعينك حتى على صياغة الاسئلة

الصحيحة ، فضلا عن معرفة اجوبتها. نحن بحاجة اولا الى اثاره الاسئلة حول انفسنا وحول الغير ، من اجل ان تتحرك عقولنا الراكدة. لعل اكبر مشاكلنا الثقافية هي الركون إلى الدعة الذهنية ، ومهادنة الذات ، والظن بان ما نملكه من الاجوبة ، يكفي للرد على كل ما هو مثار من الأسئلة. فهذا الركون يوهنا بلا جدوائية التغيير ، وهو يزيد من رهن عقولنا لقضايا اليوم وحاجاته، ويحجب عنا احتمالات الغد وتحدياته.

قال لي صاحبي : ان الانفتاح على العالم اوسع من هذه القضية المحددة. فسواء كنا متخلفين او لم نكن ، فان منطق الامور يقضي بان يتعارف الناس ويتعاونوا على الارتقاء بمستوى الحياة الانسانية. نحن نعيش فوق كوكب واحد مثل ركاب سفينة. ولا بد لنا من التعارف والتعاون على اي حال. يقول الحق سبحانه (يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا— الحجرات 13). ومن اغرب الامور ان الامم الغربية تطبق هذا المفهوم على وجه افضل واكمل مما نفعل. واشير هنا الى مستويين مهمين :

المستوى الاول: هو اجتهادهم الكثير في معرفة العالم. ان ما نعرفه اليوم عن بقاع العالم ، هو ثمرة للسعي الذي قام به الغربيون لاكتشاف الارض والتعرف على عادات الامم وثقافتها. ان السعي للفهم والتعارف في هذا العصر هو تقليد ينسب الفضل فيه الى الغرب دون غيره.

المستوى الثاني: هو الجهد الذي يبذلونه لحماية الحياة البشرية. واشير هنا الى مثال واحد فقط هو معاهدة كيوتو ، وهي اتفاق دولي يستهدف تخفيض مستوى التلوث البيئي المؤدي الى الاحتباس الحراري وتغيير

المناخ العالمي²⁶. هذه المعاهدة ما كانت لتتم لولا جهود اهل الفكر والسياسة وحماة البيئة في العالم الغربي. وهي تشكل - دون ادنى شك - دليلا على شعور عال بالمسؤولية عن مصير الانسانية والكوكب الذي تعيش فيه ، بغض النظر عن اديانهم او ثقافتهم او مواقفهم السياسية. ومثل ذلك سعيهم الدؤوب لنشر فكرة حقوق الانسان في العالم كله ، ونعرف مثلا ان نظام الرق ، اي استعباد البشر ، ولا سيما كونه نظاما محميا بالقانون ، لم ينته في العالم الاسلامي ، الا بضغط الغربيين في منتصف الستينات من القرن المنصرم.

قلت لصاحبي: ان العلاقة بين المسلمين وغيرهم - ولا سيما الامم الغربية - ليست خيارا نقرر المضي فيه أو تتركه جانبا. فطبيعة الحياة في هذا العصر ، لا تسمح لأمة من الامم ان تعتزل العالم. ولو حاولت فهي ستجني على نفسها وابنائها²⁷. ولدنا من التجارب الواقعية القرية زمنيا ، ما يبرهن على عبثية السعي إلى العزلة. وبينها على سبيل المثال تجربة الدول الشيوعية ، التي كافحت حكوماتها بعد الحرب العالمية الثانية حتى اواخر الثمانينات ، لابقاء شعوبها معزولة عن المجتمعات الغربية ، بحجة كون هذه المجتمعات معادية لنهاجها او لحاجتها الى التفرغ لبناء مجتمعاتها وفق منهاجها الخاص كما قالت. فلما قويت الرياح وراء الستار الحديدي ، وإذا بتلك الدول تنهار الواحدة بعد الأخرى ، مثل بيت من الكرتون تعصف فيه الريح. ومن مفارقات القدر ان اثميار المعسكر الشرقي قد بدأ في بولندا ، التي كان يوصف نظامها بأنه من الانظمة المكيئة. لكنه سقط على يد نقابة

²⁶ انظر نص بروتوكول كيوتو (1998) الملحق باتفاقية الامم المتحدة الاطارية بشأن تغيير المناخ ، في موقع الامم المتحدة : www.un.org/arabic/largerfreedom/KyotoProtocol.pdf
²⁷ د. السيد محمد الشاهد : رحلة الفكر الإسلامي من التأثير إلى التأزم (بيروت 1994) ، دار المنتخب العربي ، ص. 61

للعمال الفقراء ، يرأسها عامل كهرباء في مصنع للسفن²⁸.

وإذا نظرت اليوم الى اشد الانظمة انغلاقا في العالم ، اي كوريا الشمالية ، التي يحكمها هي الاخرى حزب شيوعي ، فسوف تجد انها من اكثر الدول فقرا ، وان شعبها من اكثر شعوب العالم غربة عما يمجح به العالم من تطورات في كل صعيد. المقارنة بين شمال كوريا الذي يتهدد اهله الجوع ، وبين جنوبها الذي تغزو منتجاته شرق العالم وغربه ، تدل بما لا يترك مجالا للشك ، ان انغلاق الاول وخضوعه للاستبداد ، وانفتاح الثاني واخذه بالديمقراطية والحريات العامة ، هو السر في فقر ذلك وازدهار هذا. وحاصل القول ان الكلام عن اعتزال العالم ، وعدم الحاجة إلى العلاقة به ، عبث لا يستحق اطناب الحديث.

قال لي صاحبي: ان قومنا المبغضين للغرب لا يقولون باعتزاله رغبة في العزلة. بل خوفا مما تنطوي عليه ثقافة الغرب ونموذج حياته من فساد والحاد. وهم يرون في الذي عندنا من ثقافة الاسلام كفاية وغنى عما في أيدي الغير.

قلت لصاحبي: ربما كان هذا صحيحا على المستوى النظري. لكنه - في واقع الامر - مجرد تبرير للخوف من الانفتاح. وقد أسلفنا القول بأن ثقافة المجتمعات المسلمة فيها ظلال من الاسلام. لكنها احتملت فوق هذا ، كثيرا من الزبد أخفى رائق الماء. إن الاسلام معطل عن الفعل في حياة

28 بدأ الصراع بين الحكومة الشيوعية وعمال بناء السفن باضراب في حوض غدانسك عام 1980 حيث تأسست نقابة (التضامن) كتمثل للعمال مستقل عن اتحاد العمال التابع للحزب الشيوعي وواصلت تضامن نضالها وتحولت إلى حزب سياسي وفازت بأغلبية مقاعد البرلمان في أول انتخابات حرة عام 1989 وفي العام التالي 1990 كسب رئيسها ليخ فاليسا الانتخابات الرئاسية وأصبح أول رئيس غير شيوعي لبولندا بعد الحرب العالمية الثانية.

المسلمين ، لأن فاعليته رهينة بارادة أهله. وإرادة أهله معطلة ، لأن ثقافتهم تعطيلية. حياة المسلمين أشبه بمستنقع كبير آسن ، يأتيه قليل من ماء النبع الصافي ، وتأتيه مياه شتى ، بعضها رائق وكثير منها كدر ، لكن تيار الماء يتمزق شيئا فشيئا ، ثم يغور تحت الأكدار الكثيرة الطافية على سطح المستنقع.

فالمشكلة كما ترى ليست في الاسلام ، بل في الوعاء الذي يحمله، أعني أهله. وهؤلاء لا شيء فيهم يختلف عن غيرهم من الناحية البيولوجية. وإنما تخلفوا عن غيرهم ، حين تراخت فيهم روح الجهاد ، جهاد النفس و جهاد العقل. وتوقفت ثقافتهم عن التجدد ، فتخلفت عن مسايرة زمانها وحاجاتها. فأصبحت تقعد بهم يوم يدعون إلى القيام ، وتوهن عزمهم حين يحتاجون إلى العزيمة. بينما أخذ غيرهم بالسنن التي وضعها الله في كونه ، وجعل الالتزام بها والانسجام مع قوانينها مدعاة للعلو ، كما جعل الاعراض عنها سببا في الانتكاس. قال سبحانه (كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا-الاسراء 20) وقال (ليس بأمانيتهم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوء يجز به- النساء 123).

في اعتقادي اننا لا نستطيع التخلص من هذه الثقافة التعطيلية ، الا اذا قررنا التخلص منها ، او على الاقل وضعها في مكانها الطبيعي ، اي اعتبارها تعبيرا عن مرحلة تاريخية انتهت ، ولسنا ملزمين بالتقيد بها او بمقلاتها ، او بالقيم التي تولدت في اطارها. ولكي نصل الى قرار من هذا النوع ، فنحن بحاجة الى معرفة عينية للفارق الهائل بين نتاج هذه الثقافة ونتاج غيرها. وبالتالي وضعها على مائدة المقارنة مع ثقافات الاخرين ، الذين ضربوا اشواطا طويلة في دروب الحضارة.

محنة الانفتاح القديم

قال لي صاحبي : لقد تعرف المسلمون على الغرب منذ ما يزيد على قرن من الزمان. وبعض قومنا يقول ان ذلك الانفتاح لم يات بخير. فما الذي يضمن ان ياتي تكرار التجربة بافضل مما جاءت به الاولى.

قلت لصاحبي : لقد حدث الانفتاح فعلا ، ولا زال قائما. لكنه بدل ان يوفر الفرصة لاكتشاف الذات وصياغتها من جديد ، فقد تحول إلى محنة القت بكلكلها فوق أكتاف المجتمع المسلم المثقل أصلا بالهموم والحن.

والسر في هذا ، ان الانفتاح العام الواسع لم يأت بمبادرة المسلمين ولا بوعيهم. بل جاء رغما عنهم. في وقت كان وعيهم غائبا ، ووجودهم مهددا ، ويأتيك تفصيل القول. لكني ابدأ بالاشارة إلى أهمية المبادرة والوعي في اقتناص ثمرات الانفتاح ، فأذكر المرحوم السيد جمال الدين الافغاني ، كمثل على رجل وعى الواقع الذي يعيش. وكان السر في وعيه المبكر هو تأملاته العميقة في الوضع الذي آلت اليه ديار الاسلام يومئذ ، ودور الاوربيين في تعميق ماساة المسلمين وتخلفهم. زار جمال الدين اوروبا واقام فيها ردحا من الزمن ، واستوعب طبيعة العلاقة القائمة بينها وبين الاقطار الإسلامية ، وفهم السر في تقدمها وتخلف المسلمين.

كانت الرسالة الاولى في دعوة جمال الدين إلى المسلمين ، هي الوعي ، والتحرر من عبودية الجهل وعبودية الطاغوت. يقول مثلا ان الشرق

ما سقط عن رفيع منزلته ، ولا استولى الفقر والفاقة على ساكنيه ، ولا غلب الذل والاستكانة على عامريه ، ولا

تسلطت عليه الاحانب ، ولا استعبدت اهله الابعاد ، إلا
لاعراض الشرقيين عن الاستنارة بنور عقولهم²⁹.

لقد اغفل الشرقيون علتهم وتناسوا ان دواءها عندهم

حتى أوشكوا ان لا يعرفوا انفسهم ، وما انطوت عليه من
القوى المقدسة ، والقدرة الكاملة والسلطة المطلقة على عالم
الطبيعة ، والعقل الفعال الذي تخضع لديه البسائط والمركبات ،
ويطيع امره النافذ جميع الموالييد من الحيوان والنبات.

سبب هذا الحال البائس في رأي جمال الدين هو

امتداد زمن توغلهم في الخرافات التي تزيل البصيرة ،
وتستوجب المحو التام والذهول المستغرق ، بل تستدعي
التنزل إلى المرتبة الحيوانية [...اضافة الى] طول مكث
الشرقيين تحت نير استبداد المستبدين³⁰.

لقد أثمر عن انفتاح جمال الدين الواعي على العالم ، تأسيس تيار
الوعي والتنوير في العالم الإسلامي. وهو تيار لم يحصل على الغلبة والسيادة ،
لكنه أصبح مرجع الواعين والمستنيرين ، الذين لم يغمضوا عيونهم عن تخلف
قومهم ، خوفا من طرق المحرمات المصطنعة ، ولا انسلخوا من جلودهم
انبهارا بتقدم الغرب. وها نحن اليوم نذكر جمال الدين وتلاميذه وتلاميذهم ،
باعتباره وإياهم رواد الاصلاح الديني والتحرر السياسي والتجديد الثقافي في
عالم الاسلام.

على العكس من جمال الدين الذي حاول ان يفهم اسرار تقدم

²⁹ علي شلش: **سلسلة الاعمال المجهولة : جمال الدين الافغاني**،

(لندن 1987) رياض الريس للنشر، ص. 93

³⁰ علي شلش : المصدر ، ص. 62

الاوربيين ، وما يقابلها من اسباب تاخر المسلمين ، فان النخب العليا من
الفرس والترك والعرب ، التي زارت اوربا ، واطلعت على حضارتها في نفس
ذاك الزمن ، عجزت عن تجاوز المشهود من اشكال الحياة ومظاهرها ، الى
اسرارها واسبابها. بل لعلنا لا نجاوز التحفظ اذا قلنا انهم قد انبهروا بما
شاهدوه من جماليات الحياة. فانشغلوا بما عما وراءها ، وعما جاء بها من
جهد عقلي وسياسي ومادي. ولهذا فحين فكروا في نقل التجربة ، انصب
اهتمامهم على شكلياتها الخارجية ، بدل الاجتهاد في فهم الاسباب والاسرار
والدوافع والمعايير. وكرروا بذلك قصة الزبون التي اشار اليها مالك بن نبي
وذكرناها في صفحة سابقة.

ونعود إلى انفتاح العالم الإسلامي على الغرب ، فنقول انه لم
يجد طوعا. فقد جاء على طريقين ، اوسعهما محاولات النفوذ الاجنبي ،
التي توجت بسيطرة الاستعمار مباشرة على معظم أقطار المسلمين ،
وسيطرته المنقعة على البقية. والطريق الآخر هو انفتاح الحكومات المسلمة ،
التي ارادت تعزيز سلطاتها ، بتحديث ادارتها وجيوشها ، فأرسلت البعث
إلى العواصم الغربية ، واستقدمت المستشارين والخبراء الاجانب.

ولم يكن غرض الغرب من الاستعمار ، ايقاظ المسلمين من
نومهم. بل كانت مصلحته تقتضي العكس. كما لم يكن هم حكومات
المسلمين نقل المعرفة الى بلدانها ، من اجل ان تتقدم وتستغني عن الاجنبي. او
لنقل على سبيل التحفظ ان هذا الغرض لم يكن واضحا ، ولا العمل عليه
ميرجا وجادا. بل كان هم الحكام الاكبر هو تكوين نخبة متعلمة تحسن ادارة
الدولة ، كي تساعد على تمكين السلطان وإطالة أيامه. اما المجتمعات المسلمة
التي كانت على هامش اهتمام حكوماتها ، فقد شعرت بالقلق على الذات
والهوية ، وخشيت عواقب التمكين للاجانب ، فاستمسكت بعرى الرفض

والمقاومة ، في المستوى الايجابي حيننا والسليبي في أكثر الاحيان. وحاولت قدر استطاعتها الذوذ عن حياضها³¹. فوجد المستعمرون ان لا سبيل لتمكين سيطرتهم ، غير تمهيش الرابطة الروحية التي جمعت مختلف الأقسام. فأصبحوا — كما اشار غليون — أمة واحدة تتفاعل في محيطها الواسع ، الثقافة العربية التي حملت الدين والنزعة الادبية والاجتماعية ، والفارسية ذات النزعة اللاهوتية الفلسفية الاشرافية ، والثقافة اليونانية العقلية ، والثقافات الهندية والتركية والعديد من الثقافات الصغيرة الاخرى³².

كان غرض الاستعمار هو فصل الهوية الوطنية أو القومية لهذه الشعوب عن عمادها الثقافي ، أي الدين³³. وهكذا تركز الاسلام موضوعا رئيسيا للصراع بين المسلمين والغرب المستعمر. فحفظ الله دينه ورد كيد الكافرين. لكن هذا الصراع غرس في نفوس المسلمين شجرة الكراهية للغرب، فأسمى رمزا للشيطان العصري. ونتج عن هذا أن أصبحت العلاقة مع الغرب ومقاربتة في أي صورة غير الحرب ، باعثة على الريب والقلق. وانسحب هذا التصنيف الرمزي على كل شيء يملكه الغرب ، مفيدا كان أو ضارا.

وتمثل هنا بالفلسفة والعلوم الرياضية والطبيعية ، التي كانت فيما مضى درة التاج في الحضارة الاسلامية ، فاذا بما اليوم مهملة بين المسلمين. والغريب في الامر ان المسلمين جميعا يتوقون الى التعلم ، وهم يرسلون ابناءهم الى الجامعات في بلادهم وفي بلدان الغرب ، للحصول على تلك

³¹ فادي اسماعيل : **الخطاب العربي المعاصر** ، (واشنطن 1990) المعهد العالمي للفكر الاسلامي ، ص. 92

³² برهان غليون : **نظام الطائفية** ، (بيروت 1990) ، المركز الثقافي العربي ، ص. 133

³³ د. بنسعيد العلوي : **الوطنية والتحديثية في المغرب** ، (بيروت 1997) مركز دراسات الوحدة العربية ، ص. 72

المعارف. لكن جهودهم هذه لم تفلح في إعادة انتاج العلم في بلادهم.

علة هذه المفارقة تكمن في الهوة العميقة التي تفصل تلك العلوم ، عن الاطار المعرفي الذي اراد المسلمون إعادة انتاجها بين اضلعه. ان قومنا يريدون تقدما علميا من دون فلسفة للتقدم ، ومن دون نظام علاقات اجتماعية يسند الحركة العلمية ، ومن دون حريات سياسية واجتماعية توفر للعالم والباحث بيئة آمنة للتخيل والتفكير والنقد والتعبير ، دون خوف او قلق.

حتى وقت قريب كانت مجامع العلم الشرعي ، او كثير منها ، تحرم قراءة الفلسفة او تدريسها ، خوفا مما فيها من مقولات يعتبرونها كفرية. والحق ان الفلسفة ام العلوم. وما تطور العلم في المجتمعات الغربية الا بعد نموض الفلسفة. الفلسفة هي طريق التفكير العلمي. والتفكير العلمي هو طريق التطور. ومثل ذلك فقد انكر بعض العلماء السابقين دراسة الجغرافيا والفلك الحديث ، لأنها تخالف ما وروثوه من مقولات قديمة. وحرّم بعضهم دراسة اللغات الاجنبية ، كي لا تتخذ سبيلا للتأثير على عقول ناشئة المسلمين. صحيح ان معظم هذه الاعتبارات والاراء لم تعد متبعة اليوم. لكن الخلفية الذهنية التي ابدعتها لا تزال موجودة. وهي تتجسد في مظاهر اخرى. واطن ان ذلك كله يرجع الى الشعور العميق بالقلق والارتياح ، الذي يغمر نفوس قادة المسلمين وزعماءهم ازاء الخارج ، الذي يتمثل اليوم في الغرب.

قال لي صاحبي : ان الغرب لا يتجسد في ذهنية المسلم المعاصر باعتباره وعاء لحضارة يمكن الاستفادة من تجربتها ، أو ثقافة يمكن التفاعل معها. بل يتجسد كعدو يتربص الدوائر ويبحث عن الثغرات. ومع اننا قد أخذنا ببعض ما عند الغرب من علوم ومن أساليب حياة ، إلا ان انتقال هذه العلوم والاساليب لم يغير نظرتنا المرتابة اليه. رغم ان هذا القدر من التواصل،

قد خفف بقدر ما من الرمزية العدوانية لصورة الغربي في الذهنية المسلمة³⁴.

ولعل الساسة الغربيين الذين عملوا لاختراق العالم الإسلامي ، قد فوجئوا بضالة ما حصده من نجاح ، رغم ضخامة الجهد الذي بذل لأجله. فاستعجلوا الامر بترك الجمهور العام جانبا ، والاتكال على النخب المالكة للدولة. واستعرضوا - في كثير من الاحيان - قوتهم العارية بقصد الارهاب والتخويف ، كما حصل منذ الاحتلال العراقي للكويت في أواخر 1990. لكن انعكاسات هذا النوع من السياسات ، لم يأت بالنتيجة المتوخاة ، فالجمهور وان تراجع أمام الهجمة الغربية ، إلا انه اتجه إلى المزيد من الالتصاق بمقومات هويته ، والتشدد في التمييز بين ما ينتمي اليها وما يتعد عنها. وأدى ذلك إلى عزل النخبة المسائرة للغرب داخل المجتمع³⁵ ، واعتزال الدولة التي أصبحت منفصلة عن شعبها ، بل وفي معظم الحالات قلقة منه أو معادية له. ان الانكماش على الذات والالتصاق بتجسيدات الهوية ، والمبالغة في تعظيمها ، هي الطريقة التي تلجأ اليها المجتمعات حين تعجز عن التصدي لهجوم خارجي يستهدف الهوية أو بعض مقوماتها³⁶.

وخلاصة القول ان ارتياب المسلمين في العلاقة مع الغرب ، وترددهم في التفاعل مع حضارته ، لا يعبر في حقيقة الامر عن ميل طبيعي إلى العزلة ، ولا يرجع بالضرورة إلى استكبار على الغير. بل يرجع إلى قلق متحذر في أعماق المسلم المعاصر ، من ان يكون هذا التفاعل جسرا إلى التسليم الطوعي لسياسات الغرب واراداته. ومن بينها — كما يعتقد معظم

³⁴ د. نور الدين طرابلسي : **الدين والطقوس والتغييرات** ، (بيروت 1988) ،

ترجمة وجيه البعيني ، منشورات عويدات ، ص. 61

³⁵ د. سعد الدين ابراهيم : **تجسير الفجوة بين المثقفين وصانعي القرار**،

(عمان 1984) ص. 54

³⁶ فادي اسماعيل : **المصدر السابق** ، ص. 98

المسلمين — الغاء الاسلام أو تهميشه ، والاستيلاء على ثروات المسلمين أو استعبادهم. وهي ارادات لم يسلم بها المسلمون يوم كان الغرب قادرا على قهرهم والاستيلاء على بلادهم ، فهل يسلمون وقد تغيرت الأحوال ، فأصبح غرب اليوم غير غرب الامس ، وأصبح مسلمو اليوم غير مسلمي الامس؟.

قلت لصاحبي: ان الانفتاح بذاته ليس وسيلة للنفع أو الضرر. الوعي بفوائد الانفتاح والتحديد المسبق للأغراض المتوخاة منه ، هو الذي يجعل الانفتاح مفيدا. وانفتاح الأمس انما تحول إلى محنة بسبب غياب الوعي ، وغياب الاختيار ، وغياب التحديد المسبق للأغراض ، وهذا سبب رئيس للاحتلال الراهن في الثقافة العربية ، وفي العلاقة بين النخب المتعلمة والجمهور العام³⁷. وإذا عدنا اليوم إلى نفس شروط التجربة الماضية ، فقد لا نحصد خيرا من حصاد الأمس. لكننا نريد اليوم انفتاحا مختلفا ، قائما على الاختيار ومع وجود حد أدنى من التوازن ، والمعرفة المسبقة بما نريد وما لا نريد.

الهوية والتقدم

قال لي صاحبي: اذا اخذنا بنظرية توينبي حول صراع الحضارات ، فقد كان جديرا بالهجمة الاستعمارية ان توقظ روح التقدم في المسلمين. ان مقاومة المسلمين لتلك الهجمة لم تكن هزيلة او محدودة النطاق ، كما كانت مقاومة الهنود الحمر في امريكا الشمالية. ولهذا فانهم لم يسحقوا ويتلاشوا كما حصل لاولئك. وهذا الامر لا يقتصر على المجتمعات الاسلامية الكبيرة

³⁷ هادي الهيتي وخالد الراوي : نظرة في الاتصال الثقافي الدولي والعوامل الميسرة لسريانه من الغرب إلى العرب ، في : **إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب** (بيروت 1997) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ص. 268

، فحتى الصغيرة والمعزولة منها ، مثل المجتمعات المسلمة في البلقان واسيا الوسطى ، بقيت محافظة على هويتها الثقافية ، رغم شدة محاولات التفكيك التي قام بها الغزاة. ولهذا فإني اتساءل : لماذا لم يثمر هذا الصمود عن اطلاق لطاقت التقدم والابداع بين المسلمين ، كما جرى في اليابان والمانيا مثلا ؟.

قلت لصاحبي: هذا هو حقا سؤال المليون الذي حارت في جوابه الالباب. ولا اظن ان بالامكان تقديم سبب وحيد لتفسير ذلك النكوص. ثمة تفسيرات مختلفة. لكن ما يهمنا منها هو ذلك المتعلق بالثقافة. واستعير هنا استنتاجا توصل اليه سياسي مسلم في سياق تقييمه للتجربة اليابانية. يقول نجم الثاقب خان الذي عمل سفيرا للباكستان في اليابان:

فسرت لي التجربة اليابانية كيف ان القومية اذا فسرت بصورة ايجابية ، واستخدمت على نحو سليم ، قادرة على تشكيل تحالف ملائم مع التحديث. ان القومية فرس قوي اذا وضع امام عربة التحديث. فقد يقودها بقوة الى اعلى الجبل ، واذا اعترضها فقد يقلبها ، خاصة اذا كان القادة مهووسين بالسلطة³⁸.

الذي حصل في التجربة اليابانية ، اهم — رغم شدة تمسكهم بمقوماتهم الثقافية الخاصة — لم يغلقوا عيونهم عن السبب الذي جعل الغرب متفوقا عليهم ، اي التكنولوجيا والنظام الاجتماعي. لهذا ، فبالرغم من الحسائر الكبيرة التي اثمر عنها الغزو الغربي لبلادهم ، وبرغم الانكسار الروحي الذي عانوا منه لهذا السبب ، الا اهم عقدوا العزم على اصلاح نظامهم الاجتماعي ، ولا سيما سوقه نحو الانفتاح الداخلي ، من خلال تبني النظام الديمقراطي ، والانفتاح على العالم ، والاخذ بالعلوم والتكنولوجيا التي

³⁸ نجم الثاقب خان : دروس من اليابان للشرق الاوسط ، (القاهرة 1993) ، الاهرام ، ص 21

تطورت عند اعدائهم. وهم لم يذهبوا اليها - كما اشرنا سابقا - ذهاب الزبون ، بل ذهاب المتعلم الذي يسعى للمعرفة كي يستغني بها عن معلمه. وهذا ما حصل عندهم ، وما ادى بهم الى الارتقاء في مدارج العلم والثروة ، التي نعرفها اليوم.

اما ما حصل في بلاد المسلمين ، فقد كان على الضد من ذلك. لقد بالغ المسلمون في المقاومة ، ووضعوا خصوصيتهم الثقافية سدا منيعا بينهم وبين الغزاة الغربيين. وهذا ما يصفه نجم الثاقب خان بالقومية. وضع المسلمون قوميتهم اي هويتهم الخاصة ، سواء كانت دينية او عرقية ، مقابل الحداثة ، التي نظروا اليها كمخلوق غربي ، ولهذا عرضوا عن النظر في امكانية الاستفادة منها. وهذا ما ادى الى بقائهم متخلفين عن ركب التقدم في العالم.

ويرمي نجم الثاقب خان جانبا من المسؤولين على قادة المسلمين ، ولا سيما في الحقبة التي شهدت بداية اتصاهم بالغرب. واطن ان هذا التفسير صحيح بالامس كما هو صحيح اليوم. واطن ايضا ان المسؤولية ليست محصورة في قادة المسلمين السياسيين ، بل تشمل ايضا قادة الفكر والدين. فهؤلاء جميعا ركزوا على مقاومة المستعمر ، من خلال النفخ في نار التمايز بين الاسلام والغرب. وقد اثمر هذا عن تعزيز مكانتهم بين شعوبهم ، واعتبارهم ممثلين لروح المجتمع وهويته ، ورموزا للتحرر من هيمنة الاجانب. لكن في المقابل ، فان المبالغة في ذلك الامر ، ولا سيما تمديده عبر الازمان ، حتى في الوقت الذي تلاشت فيه الغزوة الاستعمارية ، ادى الى عزل المسلمين عما يجري في العالم من تطور علمي وتقني. بعبارة اخرى فقد استثمر هؤلاء القادة - عن غفلة او قصد - قلق المسلمين من الهجمة الاجنبية ، ليعززوا زعامتهم الفردية او الطبقية ، بدل ان يستثمروا النهوض

الروحي في اطلاق روحية التعلم والتقدم والابداع التقني والعلمي في مجتمعاتهم. وهذا هو معنى كلام نجم الثاقب خان عن اعتراض فرس القومية لعربة التحديث.

واريد لهذه المناسبة الاشارة الى ذلك التيار من الثقافة ، الذي انتعش بين منتصف الخمسينات حتى اواخر السبعينات من القرن العشرين ، والذي كان متمحورا في مجمله حول الدفاع عن الاسلام ، وصد التاثير الغربي على الشباب والناشئة. ركز هذا التيار على التمايز بين الاسلام وغيره. ونشط في وسطه مفكرون تقليديون وحركيون محضرمون ، يرجع كثير منهم الى جماعة الاخوان المسلمين في مصر. وكانت سمته الغالبة هي السجال مع الغرب ولم يعبأ بنقد الذات او النظر فيما يعاب عليها ، الا نادرا.

والحق ان هذا التيار قد نجح في مهمته ، رغم ما تركه من اشكالات ومشكلات.

في ظرف المساجلة تحتاج إلى رد الذي يهاجمك من الخارج. كما تحتاج إلى تثبيت جبهتك في الداخل ، كي لا تتفتت أو تضعف. ولهذا فقد قلنا كثيرا من الكلام ، مما يصنف كأمني وافتراضات اكثر مما يحكي وقائع ومنجزات. كلام من نوع ان تجربتنا القديمة اكثر تطورا وقيمة من تجربة المدنية المعاصرة. ومن نوع ان العودة الى التاريخ الذي مضى ، ضرورة لاستعادة الذات ، وما الى ذلك. ربما كان قول تلك الاشياء مفيدا لرد التحدي الوارد الينا من الخارج بغرض السيطرة. لكن المشكلة أننا صدقنا كثيرا مما قلنا ، خاصة من ذلك الذي اضعنا إليه مرادفات "أفعل التفضيل". ونجد الآن ، وبعد أن انتهت المساجلة ، أننا لا نزال مستريحين إلى ما قلناه سابقا ، من أننا الأفضل والأمثل على كل صعيد ، وان غيرنا هو الأقل

والاسوأ على كل صعيد. ونفرح كثيرا إذا اصطدنا خيرا هنا أو هناك ، يشير — ولو من بعيد — إلى صدق دعوانا. المشكلة أننا صدقنا ما قلناه مثل ححا الذي اراد تفريق الصبيان الساخرين منه ومن حماره ، فادعى ان الحياز في اول الزقاق يوزع الحلوى مجانا لوجه الله. فلما انفض الصبيان عنه وتراكضوا نحو الحلوى المزعومة ، ركض وراءهم محدثا نفسه: لعل الامر صحيح ، والا لما ذهبوا جميعا وراءه. لقد افتعل الرجل طرفة ثم صدقها بعدما رأى نجاحها.

الكلام الكثير الذي قيل في ظروف المساجلة ، ليس حقيقيا بقضه وقضيضه ، وان اتصل بعضه بخيط من الحقيقة. لكن بعضنا ربما يظن انه كان ضروريا لتسوير كياناتنا الذي تعرض للهجوم ونحن في لحظة ضعف. وقد مضى الآن ذلك الظرف وانقضى. ولم يعد خطر الهجوم الأجنبي ماحقا او رهيبا ، كما كان في النصف الأول من هذا القرن. اليوم هو اليوم ، وقد حان الوقت للنظر من جديد في أسباب ضعفنا الذي أغرى بنا الأعداء. وأول هذه الأسباب هو تخلف ثقافتنا ، الذي اورثنا ضعفا في التنظيم الاجتماعي ، وانغماسا في تشكيلات الحياة الروحية والمادية على السواء ، وغيابا لحرية الفكر والراي والتعبير ، وعزوفا عن العلم والانفاق عليه وتبجيل اصحابه ، واستغراقا في استهلاك الموارد من دون تبصر ، واستثمارا للدين والاخلاق في القهر والتسلط ، وانكماشنا لشخصية الانسان ، حتى غدا كلاً بعدما خلقه الله عدلا. وأثمر عن هذا وذاك تخلف واضطراب في كل مجالات الحياة.

الانفتاح على الغالب والتحرر منه

قال لي صاحبي: ان قومنا يعتبرون انفتاحا كاملا كالذي تدعو اليه بمثابة استسلام لما يصفونه بالهجمة الثقافية او الغزو الثقافي. وهم يقولون ان الامة الاسلامية لم تنهزم في مقاومة الثقافة الغالبة حين كانت ضعيفة ، فاي

حاجة تدعوها الى الاستسلام بعدما نجحت في الصمود سنين طويلة ؟. ان خطوة من هذا النوع قد تؤدي الى هزيمة ثقافية ، نهايتها القبول بهيمنة ثقافة الغالب ، وان تلبست بعباءة الانفتاح عليه.

قلت لصاحبي : لقد انهزمتنا وانتهى الامر. نحن اليوم نقاوم هيمنة الثقافة الغالبة ، في صورة رمزية لا اقل ولا اكثر. حياتنا المادية كلها خاضعة لتاثير المدنية الغربية ، وليس بيدنا من امرنا سوى ما نستشعره من استقلال روحي ، يميزنا عن الغرب الغالب. اما ما عدا ذلك ، فهو كله تقليد لهم او مفروض علينا من قبلهم. ولم يحصل هذا وذاك الا لكوننا قد هزمنا منذ زمن طويل:

وما صباية مشتاق على أمل
من اللقاء كمشتاق بلا أمل
والمجر اقتل لي مما اراقبه
انا الغريق فما حوفي من البلبل
قد ذقت شدة أيامي ولذتها
فما حصلت على صابٍ ولا غسل

فعلاجنا اليوم ليس في ادعاء القلق من الهزيمة ، بل في البحث عن اسباب الضعف التي ادت الى الهزيمة ، وصولا الى استجماع القوة المادية والروحية والثقافية ، التي تمكننا من تحرير ارادتنا وانفسنا وبلادنا من هيمنة الغالب. في عالم اليوم ، لم تعد الغلبة مقصورة على السيطرة العسكرية المباشرة كما كان الامر حتى منتصف القرن العشرين. الهيمنة الغربي على عالم اليوم ليس وسيلتها - بالضرورة - الجيوش والاساطيل. الغرب قوي بنظامه الاقتصادي المهيمن على العالم ، وثقافته المنتشرة عبر كل وسيلة اتصال ، ويعلومه التي لا مفر لاحد ، في شرق الارض وغربها من الاحذ بها

او.ممتجها ، وبنظامه السياسي المتقن ، والذي يتطلع البشر في كل بقعة من بقاع الكوكب للتمتع بفضائله. بكلمة موجزة : لقد هيمن الغرب علينا وعلى العالم كله لانه تفوق حضاريا.

الخطوة الاولى للتححرر من هيمنة الغرب هي استيعاب الاسباب التي قادت الى الحضارة والقوة ، ثم اعادة انتاجها وتطويرها ضمن اطارنا المعرفي الخاص ، الذي يتناسب مع هويتنا وتجربتنا التاريخية الخاصة.

قال لي صاحبي : إذا اتفقنا على ان معرفة المراد شرط للتفاعل المثمر ، فما الذي نريده على وجه التحديد؟. بكلمة أخرى: ما الذي سيجنيه المسلمون من وراء انفتاحهم على الغرب ، وتفاعلهم الايجابي مع حضارته؟.

قلت لصاحبي : أهم ما نريد هو استئناف المصالحة بين العلم والهوية ، الهوية بما تؤثر في رؤية الانسان إلى العالم ، وبما هي تعبير عن ذاته وما يصلها مع الغير من بشر وأشياء أو يفصلها عنهم ، والعلم بما هو طريق للانسان لكشف حقائق الكون واستثمار إمكاناته التي أودعها الخالق فيه. نحن لا نريد من الغرب ديننا. انما نريد معرفة الطريق الذي يمكننا من اعادة انتاج العلم ، وتطويره ضمن الشروط الخاصة لبيئتنا وتطلعاتنا.

في الماضي كانت القاعدة الفلسفية للعلم جزء من النسيج الخاص بالهوية الاسلامية. فأصبحت اليوم غريبة عنها. ان فشلنا في استثمار الانفتاح السابق ، يرجع - جزئيا على الاقل - الى الانفصال المشهود بين متعلقات الهوية وعلوم الحياة التي تطورت عند غيرنا.

وأما سبب الانفصال بين العلم والهوية ، فليس مما نسأل عنه الآن.

فقد حدث منذ زمن طويل ، يوم اُهمارت الحضارة الاسلامية ، وتوقف إنتاج الجديد من العلوم في اطارها المعرفي والاجتماعي ، بل توقفت حركة العلم في شتى نواحيها. فتحول المجتمع المسلم من منتج للمعرفة ، يتقدم العالم في سعيه لبناء الحضارة الإنسانية ، إلى وارث لذكريات المجد ، لا ينتج علما ، ولا يتفاعل مع التغيرات التي تترى من حوله. ثم مضت الأزمان ، فتحوّلت الحضارة إلى الغرب. وتحوّل معها إنتاج العلم إلى تلك الديار ، فاستطاع أولئك بما آتاهم العلم من قوة ، أن يسيطروا على بلاد المسلمين ، بينما كنا في غفلة أو غفوة. فلما استيقظنا ، أصابتنا الدهشة ، لأن العالم الذي كنا نعرفه تاليا لنا ، أصبح في المقدمة ، ففرعنا ، ثم عدنا إلى الذكريات القديمة ، نبحت فيها عن شيء يملأ فراغ الروح ، بينما تنفرج حاسرين على ما يفعل أهل الحضارة الجديدة فينا ، ونأمل أن يأتي اليوم الذي نستعيد فيه ما فقدناه³⁹.

ثم لما انتبهنا وأردنا أن نأخذ نصيبنا من الحياة ، وجدنا أن لا سبيل سوى أن نتعلم من أعدائنا ، أما لعدم وجود البديل ، أو لأننا اتبعنا نهج المغلوب الذي يحاول التشبه بالغالب ، أملا في كسب أسباب الغلبة ، كما أشار ابن خلدون⁴⁰. لكن المعرفة الجديدة التي أخذناها ، لم تستطع التجانس مع الإطار الحضاري الذي تشكلت فيها هويتنا وأذهاننا ، فلا هي اندمجت فيه ، ولا هو تكيف معها. ولأنه ليس من السهل على الانسان التفريط في ما هو ضروري لترقية حياته ، فقد اضطر بعضنا إلى تخصيص حجرة في عقله لعلم الحياة ، مع احتفاظه بهويته في حجرة أخرى. وقرر بعضنا الآخر أن يفرغ له كل البيت. ووجد أقلنا أن البيت لا يحتمل ساكنين فأبقى ما كان

³⁹ د. محمود سفر: دراسة في البناء الحضاري، (الدوحة 1409)، كتاب الأمة،

ص. 46

⁴⁰ عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة (بيروت 1988) ، دار الهلال ، ص. 101

على ما كان ، متسلحا بالمثل المعروف (قديمك نديمك). وفي كل هذه الاحوال ، واصل الوافد الجديد تمدده في تفاصيل حياتنا ، بينما بقي القديم مثالا يوتوبيا نتشوق اليه ، رغم علمنا باستحالة تحقيقه. نحن اليه قلوبنا ، وتستريح الى ذكرى كمالاته نفوسنا ، مثل محب تطوف به الذكريات على مرايع حبه الاول بعدما رحل ساكنوه..

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى
ما الحب الا للحبيب الاول
كم منزل في الارض يالفه الفتى
وحنيه ابدأ لأول منزل

ويحدثنا الاستاذ فضل الرحمن ، الذي كرس أبحاثه لنسج مسارات جديدة للتربية والتعليم الإسلامي ، عن تجربة الباكستان ، التي تأسست على مبرر واحد ، هو اختصاص أهلها بهوية تميزهم عن بقية مواطنهم من سكان الهند. يقول أن الجميع كان متفقاً في البداية ، على أن الإسلام سيكون مضمون النظام الاجتماعي وفلسفة العمل. وان الشريعة ستكون إطار القانون في الدولة الجديدة. لكن الذي حدث بعد ذلك ، هو أن المؤسسين وجدوا أنفسهم غرباء عما كانوا يتمنوناه. فقد كانوا فريقين: فريق تعلم في الإطار الحضاري الغربي ، وهو لا يعرف من الإسلام غير الإيمان. وفريق تعلم في الإطار الحضاري الإسلامي ، وهو لا يعرف من بناء الدولة الحديثة إلا القليل. وما كان يتصوره عن الدولة الإسلامية من قبل ، ليس سوى أمنيات أو احتمالات ، ظهر أنها لا تنهض بالأعباء الجديدة.

هذا التفارق بين الثقافتين ادى الى تعسر التفاهم بين الطرفين. لا بسبب اختلاف المصالح أو الأغراض السياسية كما قد يتصور القاريء ، بل

بسبب الاختلاف على تحديد المفاهيم ، والاختلاف على تحديد القيم الكبرى الحاكمة على تنظيم المصالح العامة. وأخيرا عجز هؤلاء عن تقديم تصور متين لمشروع دولة حديثة ، مستمد من الاطار الحضاري الاسلامي. ولم يرغب أولئك بالانتظار حتى يتبلور مشروع مناسب. فأسرعوا نحو أخذ المشروع الجاهز الذي تقدمه الثقافة الأجنبية. وهكذا فان الامل في ابتكار نموذج دولة يجسد مكونات الهوية الثقافية التي بررت الانفصال عن الهند ، سرعان ما تلاشى ، بقيام دولة باكستان على اساس علماني رغم لقب "الاسلامية" الذي يزين اسمها.

ويتساءل فضل الرحمن : هل نُحْت التجربة ؟. ويجيب: أن أي تجربة حقيقية لم تجر على تلك الأرض⁴¹. بل لربما قال بعض الساحطين الآن، أن النظام الاجتماعي الغريب لم يفد هذا البلد بأي فائدة. ولهذا فان باكستان تجتأر آلامها ومشكلاتها ، منذ تأسيسها حتى اليوم. وربما سيبقى الأمر على هذا الحال لأمد بعيد في المستقبل. مشكلات باكستان ، كسائر الدول الاسلامية ، تعبیر عن الفشل في مشروع بناء الامة nation building رغم نجاحها الأولي في بناء الدولة. وهي من ناحية اخرى تعبیر عن الفشل في تجاوز المرحلة الأولى من التأسيس ، التي قضت باستعارة ما عند الغير ، على أمل أن يستعاض عنه بعد زمن ، بإنتاج الخيارات الخاصة. تجربة باكستان هي نموذج لكل التجارب الأخرى في العالم الإسلامي ، حيث تتصادم الضرورتان ، ضرورة الهوية وضرورة الحياة.

قال لي صاحبي: لعل فشل المشروع الباكستاني مرده الى حادثة التجربة. فحين حصل اهل تلك البلاد على فرصتهم لإنشاء دولتهم الخاصة

⁴¹ فضل الرحمن : الاسلام وضرورة التحديث (بيروت 1993) ترجمة ابراهيم العرييس ، دار الساقى ، ص. 162

في العام 1947 ، لم تكن فكرة المشروع الاسلامي ناضجة ، كما نتحدث عنها اليوم. ولعل الزعماء الذين تبنا الدعوة الى المشروع الاسلامي يومذاك، كانوا يظنون الامر يسيرا بالنظر لما عندنا من تراث ضخم ومتنوع. على اي حال فلربما كان الحاح الحاجة الى اقامة الدولة باي شكل كان ، هو السبب وراء الميل الى الاخذ بالتجربة الغربية الجاهزة ، بدل الانتظار حتى تتكامل ملامح المشروع الاسلامي العتيد.

قلت لصاحبي: الامر سيان في ذلك الوقت وفي يومنا هذا. فمثلما ظن اولئك الزعماء ان بالوسع العودة الى تراث الماضين ، كي نحصل منه على مشروع لهذا العصر ، فان الكثير من اهل زماننا يظنون مثل ذلك. وللمناسبة فان ابرز زعماء تلك الحقبة من الاسلاميين ، اي العلامة ابو الاعلى المودودي ، لم يكن من ذلك النوع من المفكرين المأخوذين بالتراث القديم ، بل لعلي لا ابالغ ان صنفته الى جانب الحداثيين بين التقليديين⁴². وللحق فان نتاجه الفكري ، يدل على اطلاع على ثقافة العالم ، وعمق في التفكير لا يتجاوز اقرانه من اهل زمنه فحسب ، بل يفوق كثيرا من دعاة الاسلام الذين يعيشون بيننا اليوم. وهذا هو السبب ربما في التأثير العميق الذي تركه المودودي على الفكر الاسلامي في شبه القارة الهندية ، وفي العالم الاسلامي بمجمله.

اظن ان السبب في فشل التجربة الباكستانية ، هو ذاته السبب الذي افشل التجارب الاخرى او عرقلها. ولعله السبب في جانب كبير من فشل المسلمين جميعا في استنباط منهج للنهضة والتحرر من هيمنة الغرب

⁴² لفكرة سريعة حول حياة المودودي وابرز كتاباته ، انظر: سمير حليبي: أبو الأعلى المودودي.. داعية فوق السحاب ،
<http://www.islamonline.net/Arabic/history/1422/09/article20.shtml>

الغالب. ويمكن تلخيص هذا السبب في عاملين:

الاول : اعتقاد المسلمين في ذلك اليوم ، وفي هذا اليوم ، ان تراث اسلافهم قادر على تقديم الاحوية المناسبة على التحديات التي يواجهونها اليوم. والحق ان الذي وصلنا من تراث الاسلاف كان جواهم على تحديات زمنهم ، وعلينا ان نستنبط الاحوية المناسبة لتحديات زمننا.

الثاني : المبالغة - التي اظنها غير مقصودة - في تحميل الاسلام امورا ليست من سنخه ولا هي مطلوبة منه. وقد اشرنا خلال الاحاديث السابقة الى امثلة على هذا مثل مسالة النهضة.

فالمواضح ان على المجتمعات تصميم نموذج المدنية التي تريدها ، والبحث عن الطرق الضرورية للوصول اليها. واذا كان للاسلام من دور في هذا الجانب ، فهو تقدم القيم والمعايير الاساسية ، وليس نماذج العمل التي تختلف بالضرورة من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر.

ولعل ابرز الامثلة على هذا التحميل ، هو الزعم بان الاسلام يفرض على اتباعه نظاما خاصا للسلطة ، مثل الخلافة او الملكية او الجمهورية، او القول بانه يحدد نظاما لانتقال السلطة ، مثل الايضاء او بيعة اهل الحل والعقد او غيرها. والحقيقة ان الانشغال بهذه التفاصيل كان احد الاسباب التي افشل محاولات المودودي كما اظن. فقد اغرق في الجدل حول دور الشعب وحدوده ، ونفى حق المسلمين في التشريع ، وغير ذلك مما يعد من المتغيرات التي لا ينبغي نسبتها الى الاسلام ، او الادعاء بان في السنين الحنيف قوالب ثابتة لها.

ومثل المودودي ، فان كثيرا من علماء الشيعة المعاصرين وقعوا في

ذات الاشكال ، حين قرروا ان نظام ولاية الفقيه هو الصورة الوحيدة للحكم المشروع ، سيما وانهم لم يتوسعوا في بحث هذا النظام ، فجاء على الطريقة القديمة ، حيث اصبح الفقيه مثل ملك بدون تاج ، يملك ويحكم مدى الحياة ، ويتمتع بسلطات مطلقة لا حدود لها ولا رقابة - واقعية - عليها. بل اغرق بعضهم ، فادعى ان للفقيه صلاحية الحكم بما يملكه عليه نظره ، من دون التزام حتى بالدستور ، الذي هو بمثابة عقد بينه وبين شعبه. وقال هؤلاء - صراحة - ان راي الفقيه فوق الدستور ، وان بإمكانه تغيير الدستور متى شاء⁴³. اقول ان تحميل الاسلام كل هذا العبء ، كان تكلفا لا طائل تحته ، بل مآله الى تقييد عقول المسلمين وكبت تطوراتهم وتعطيلهم عن ابداع نظام حياتهم وطريق تقدمهم.

هل الدين كامل ام شامل

والصحيح في رايي هو ان هذه الامور وامثالها ، متروكة لاجماع المسلمين في كل بلد وكل زمن. وما يهم الاسلام اولا واخيرا هو القيم الاساسية ، التي يجب الالتزام بها على اي حال ، مثل قيمة العدل والنظام والرحمة والتعاون والقوة ، وما اليها. ونفس الشيء يقال عن تلك المحاولات المتكلفة ، لاصطناع ادب اسلامي واقتصاد اسلامي وطب اسلامي ، وما الى ذلك. بديهي ان دور الدين ليس انشاء العلوم. بل احياء الروح واثارة العقل الذي ينتج العلوم. الذي ينبغي ان نتطلع اليه في الاسلام اذن هو تلك القوة الهائلة على احياء النفوس الميتة او المثقلة ، النفوس المكبلة بقيود الجبت وقيود الطاغوت. الذي فعله الاسلام في يومه الاول هو تحرير النفوس والعقول. فلما تحررت ، تحددت وابدعت وتقدمت واتحدت وعزت وغلبت.

⁴³ انظر مثلا محمد جواد لاريجاني : نقد دينداري ومدرنيسم ، (تهران 1997) ،
اطلاعات ، ص. 65

قال لي صاحبي: الذين دعوا بتلك الدعوات ، انطلقوا من حمية دينية وحرص على الدين. وهم يقيمون دعواهم على قاعدة ان الدين كامل شامل ، وان كتاب الله سبحانه قد احاط بكل شيء ، وما ترك شيئا الا بينه واوضحه ، قال تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء - الانعام 38).

قلت لصاحبي: سؤالك هذا يقودنا الى مناقشات كثيرة ، غير ما نحن بصدده. لكنني احبيك على سبيل الاختصار الشديد على فكرة كمال الدين وشموله. فالذي نتفق عليه هو كمال الدين. والكمال وصف للكيف "الكمال يقابل النقص". فلا شك ان الاسلام ليس يناقص.

اما الشمول فهو وصف كمي. ولو افترضنا ان شمول الاسلام منصرف الى معنى ان فيه حكما لكل شأن من شؤون الحياة ، فلا شك ان هذا غير صحيح. اذا لا يطلب منا اسلامنا ان نعود اليه في كل صغيرة وكبيرة من شؤون الحياة. الا ترى اننا نقوم يوميا بعشرات من الاعمال التي لا نرجع فيها الى الفقيه ، بل الى عقولنا او الى اهل الاختصاص ، كالمهندس والطبيب وغيرهم. فهذه الامور ليست ضمن مجالات اشتغال الدين ، بل هي امور عقلية لا تكليف فيها ولا الزام ، ولا تدخل ضمن دائرة الثواب والعقاب او الواجب والمحرم.

وبالمناسبة فهذا النقاش ليس جديدا ، فقد تطرق اليه بعض قدامى الفقهاء. وقد احتج بنفس المقولة الشيخ يوسف البحراني (ت-1772م) ، مستدلا بالاية السابقة وبقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين-النحل 89)، ورد عليه الشيخ احمد النراقي (ت-1828م) بان المقصود هو ما يقتضي شأنه ووظيفته بيانه ، لا كل شيء على نحو الاطلاق. فالبديهي ان كثيرا من الامور لم تبين في الكتاب ، سواء الكتاب في معنى القرآن او في معنى الشريعة. وذلك لانها ليست مما هو

مطلوب من الكتاب بيانه. كما ان عدم البيان لا يوجب الظن بالنقص فعدم بيان ما ليس مطلوباً ليس مظنة نقص. بل لعل بيان غير المطلوب يعد تكلفاً. والتكلف مما يعاب على الكامل⁴⁴. اما حمية اولئك الدعاة وحرصهم على دينهم ، فهي شعور مشكور ودليل على صلاح نيتهم ، ونسأل الله ان يشيهم عليها. لكن صلاح النية شيء وصلاح العمل شيء اخر. الا ترى ان بعض الاباء يضربون ابناءهم بقصد التهذيب ، فيؤدي ذلك الى كراهية الابناء للاباء. بل الا ترى ان تشدد بعض قومنا في الزام غيرهم بطريقة تدينهم الخاصة ، قد ادى الى نفور هؤلاء من الدين كلياً. فهذا وذاك دليل على ان النية الصالحة غير العمل الصالح. وقد كان حديثنا عن العمل وليس عن النية.

وعطفاً على حديثنا السابق. اقول ان ذلك التكلف في ربط كل شيء بالاسلام ، قد عمق التفارق بين العلم والهوية الذي اشرفنا اليه. كل مسلم في هذا اليوم ، يريد المحافظة على هويته ، ويريد في الوقت نفسه الحصول على العلوم الحديثة التي تطورت عند الغرب. نحن نعلم ان لا سبيل للحصول على العلم سوى بالتعلم من اهله. لكن بالنظر لما قلنا من تفارق ،

⁴⁴ قال البحراني بان الاخبار مستفيضة في ان كل حكم مبين في الكتاب والسنة حتى ارش الخدش. يوسف البحراني: الحدائق الناضرة (بيروت 1993) ، دار الاضواء ، ج. 24 ، ص. 382. وعقد الكليني باباً خاصاً بعنوانه (باب الرد إلى الكتاب والسنة وانه ليس بشيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس اليه إلا وقد جاء فيه كتاب أو سنة) انظر الكليني : الكافي 1/113. وهون النراقي من شأن الروايات الواردة بهذا الشأن واصفاً ايها باخبار الاحاد ، وقال ان معناها بالتحديد هو ان ما كان فيه حكم ، فقد بين القرآن أو السنة ذلك الحكم ، لا انهما قد بينا الحكم في كل موضوع. احمد النراقي: عوائد الايام ، (قم 1408) ، مكتبة بصيرتي، ص. 123 ومن المحتمل ان رأي النراقي كان يستهدف التاكيد على وجود دائرة من الاعمال خارج حدود التكليف ، ضمن الجدول القائم حول تعريف الاباحة وما اذا كانت حكماً ام لا ، ومن المتفق عليه ان هناك موضوعات كثيرة لم ترد فيها احكام في القرآن والسنة ، وبرزها الموضوعات التي ظهرت بعد انتهاء عصر النص ، لكن البعض يجادل في ان هذه الموضوعات قابلة للتكييف ضمن احد الاطارات التي تندرج تحت القواعد الشرعية العامة ، واقترح المرحوم الصدر دائرة موضوعية للمستجدات اطلق عليها اسم منطقة الفراغ التشريعي ، وذهب إلى ان كثيراً من احكامها يستنبط استناداً إلى القواعد العامة والترجيح بين المصالح.

فقد اصبحنا نعيش حياة مزدوجة: نرغب في ان نكون مثل الغرب في علمه وتقدمه وقوة مجتمعه ، وفي الوقت نفسه نعتبرها غير سليمة وغير مشروعة. وقد ادت هذه الازدواجية ، الى التضحية بجوهر مطلبنا ، اي التعلم واعادة انتاج العلم ، واستبدالها باستهلاك منتجات ذلك العلم. ترى دعائنا مثلا ، بل جميع قومنا ، يتبارون في استخدام احدث التجهيزات التي انتجها العلم الغربي في كل مجال من مجالات الحياة. لكنهم لا يتوقفون عن شتم الغرب الذي انتج لهم هذه الاشياء.

ولو اقتصر الامر على الشتيمة لمان الامر. لكن وراء هذا التركيز على التمايز والعداوة يكمن خلط رهيب بين فكرتين مختلفتين تماما: فكرة الاستقلال عن الغرب ، وفكرة الانفصال عنه. وقد كان الجدير بهم ان يركزوا على الاولى. اما الثانية فمستحيلة ، ومآلها تكريس الحاجة الى الغرب ، والبقاء متكليين عليه. فكرة الاستقلال تعني بالضبط: السعي للاكتفاء الذاتي في كل مجال ، في العلوم والاقتصاد والثقافة وغيرها. واول هذا السعي هو الانفتاح على الغرب للتعلم منه ، ثم اعادة انتاج ما تعلمناه ضمن اطارنا الثقافي الخاص. فاذا نجحنا في هذا المسعى ، فسوف نكون انادا للغرب ، قادرين على الاستقلال عنه. ولا يضيرنا يومئذ الاتصال به او التعاون معه ، لان القوي والمكتفي لا يتاثر سلبيا بالتعاون مع منافسيه.

اما فكرة الانفصال فان تطبيقها الفعلي هو التناكر مع الغرب ، اي الغاء القيمة المعنوية للعلم الذي نحصل عليه منه. ومآل هذا هو كسر السلسلة الطبيعية المفترضة لتطور العلم ، اي الانتقال من التعلم الى اعادة انتاج العلم ، ضمن الاطار الثقافي الخاص. وهذا ما نجده اليوم واقعا يمشى على قدمين. لقد تعلم عشرات الالاف من المسلمين في الغرب. لكن تلك العلوم لا تحصل على التقدير والقيمة التي تليق بها بين قومهم. ولهذا فان

الاجلبية الساحقة من هؤلاء المتعلمين ، تكتفي بما تعلمته ولا تسعى الى تطويره ، اي لا تتعامل مع المرحلة الاولى كبداية لسلسلة ، بل هي بالنسبة اليها بداية ونهاية.

ان التفارق بين العلم والدين ، الذي ننكره على الغرب ، هو واقع قائم عندنا. بل اننا نسعى فيه ونعززه ، من خلال النظر الى هذه العلوم كاشياء غريبة او غير ذات قيمة ، او اعتبارها من نوع الشر الذي لا بد منه. ووضح الادلة على دعوانا هو ما نراه من ابتعاد حملة العلوم الحديثة ، عن مراكز التثقيف الديني من مساجد وحسينيات ومؤسسات. والعجيب في الامر ان بعض هذه المراكز تدعو اساتذة وعلماء من حملة العلوم المدنية للحديث الى روادها ، لكن ليس في مجالات اختصاصهم ، بل في مجالات التثقيف الديني بالمعنى الخاص. ومثاله الاخر ان البحث العلمي في مجالات العلوم المدنية لا يحصل على تمويل من الحقوق الشرعية ، كالزكاة والخمس والاوقاف وامثالها.

انك ترى اهل المال ورجال الدين والدعاة والمؤمنين ينفقون الملايين من المال ، على بناء مسجد او حسينية او لنشر كتاب ديني. لكنهم لا ينفقون عشر تلك المبالغ على بحث علمي نظري او تطبيقي. ولا يدعمون بالمال او غيره مؤتمرا لحملة العلوم الحديثة. فهذا وامثاله دليل على ان هذه العلوم وحملتها ، لا يحظون في قومنا بالتقدير والقيمة التي تليق بالعلم واهله. ولهذا السبب فان الالاف المؤلفة من الاحصائيين واهل العلم الذين تخرجوا من جامعاتنا ، منذ اوائل القرن العشرين وحتى اليوم ، ونظراؤهم الذين تخرجوا من الجامعات الغربية ، لم يستطيعوا الانتقال من المرحلة الاولى ، اي كسب العلم ، الى المرحلة التالية ، اي اعادة انتاجه في بلادهم. اللهم الا قليل نادر منهم ، ثلة لا يزيدون عن عدد الاصابع.

وخلص القول هنا: ان التفارق بين العلم والهوية ، امر طبيعي في البداية. فالعلم تطور خارج حدودنا. لكن كان علينا ان نعيد الاتصال بين الاثنين. واحسب اننا اغفلنا فكرة النهضة والتمدن ، ولم نضعها في المكان اللائق كهدف اسمى ودليل لحياتنا. ولو فعلنا ذلك لوفرننا الفرصة لاعادة انتاج العلوم الجديدة ضمن اطارنا الثقافي. وهو امر لو تم فسوف يؤدي بالضرورة الى عودة التلاحم بينها وبين هذا الاطار ، وبالتالي بين العلم وبين هويتنا الدينية والثقافية.

(4)

سؤال الحداثة

قال صاحبي: نريد العودة الى سؤال النهضة الذي تركناه. فقد اتفقنا على ان الخطوة الاولى للنهضة ، هي توجيه اصابع الاتهام الى الذات. واتفقنا ايضا على ضرورة الانفتاح على الغرب ، سعيا وراء اكتشاف ما قاده الى التقدم وما اقعدهنا عنه. وقد فهمنا خلال المناقشات السابقة ان الحداثة او المعاصرة يجب ان تكون هدفنا الفوري. وتحدثنا عنها كطريقة في النظر للذات والعالم. لكن ماذا عن الارضية الايديولوجية للحداثة. هل ثمة فرصة للفصل بينها وبين ارضيتها تلك اذا كان قومنا غير راغبين فيها ؟

نحن نتحدث عن مفهوم المعاصرة كمرادف لمفهوم الحداثة. المعاصرة تتجلى في الافلاح من المرحلة التقليدية ، التي لا تزال اسرى مفاهيمها واطاراتها ومؤسساتها ، الى مرحلة الحداثة التي تمثل نمط الحياة السائد في العالم المتقدم. الاخذ بهذا المفهوم يقتضي ، بالضرورة ، حل اشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب. الحداثة في صيغتها الاوربية غير قابلة للاندماج ضمن نسيجنا الثقافي ، اللهم الا ان نبذل جهدا لتعديلها ، سيما في

تلك الابعاد التي تنطوي على تعارض اصلي وغير قابل للحل مع مكونات هويتنا الخاصة.

ان قومنا يخشون من الحداثة التي تطورت مفاهيمها في الغرب ، لانها تقوم على قاعدة فلسفية ، تتعارض مع تلك التي نعرفها في الاسلام. ويرى كثير منهم ان اخذ المنهج دون فلسفته مستحيل. ولهذا اختلفوا في حدود ما نأخذ من الغرب. فنأدى بعضهم باخذ التجربة الغربية بقضها وقضيضها ، وتعديل الاسلام كي ينسجم ومتطلباتها. وقال اخرون باخذ المنهج العملي وترك فلسفته. ورفضها غيرهم بالجملة والتفصيل ، لاستحالة الفصل بين الجانبين حسب رأيه. وهذا يظهر ان التفاعل مع التجربة الغربية ، ليس بالامر اليسير.

قلت لصاحبي: الحداثة ليست ايدولوجيا مغلقة. واذا كانت كذلك عند بعض اهلها ، فلسنا مضطرين للتعامل معها على هذا النحو ، ان امكن لنا الفصل بين الايدولوجي والوظيفي. وفي ظني ان من الممكن التعامل مع هذا الجانب بالخصوص ، والنظر اليها حينئذ كنموذج حياتي متعدد الابعاد ، ولا يضيره تعديل احد ابعاده او مكوناته. من الضروري ان نفهمها على هذا النحو ، كي نتعامل معها تعاملنا نقديا. التعامل النقدي هو تأكيد على واحد من القواعد الكبرى للحداثة ، اي كونها منتجا انسانيا قابلا للتعديل والتطوير ، لا ايدولوجيا ثابتة ولا وحي منزل من السماء. وعلى هذا الاساس ، فاننا نختار الحداثة التي تناسبنا ، ولو اختلفت بعض الشيء عن مراد من جربوها قبلنا. لكننا نعانى - كما اسلفت - من مشكلة انعدام الاجماع على صورة العلاقة التي ينبغي ان تقوم بيننا وبين العالم المتحضر.

واحسب ان عجزنا عن الاتفاق على امر بهذه الاهمية ، مرده الى

ما نشعر به في دواخلنا من مرارة الانفتاح السابق. او لربما كان السبب هو قلق المغلوب من كلفة العلاقة مع الغالب. وفي هذا النقطة الاخيرة فان القلق على سيادة الدين ، ربما يكون هو الدافع الرئيس لتحاشي الغرب او الارتياح في العلاقة معه. خاصة وان المدنية الغربية تطورت بالتلازم مع العلمانية ، واستبعاد الدين من الحياة العامة.

عموما ، ارى ان قومنا على حق في قلقهم. لكن مجرد القلق لا يكفي لتبرير الاعراض عن التعاطي مع تجربة الحداثة التي غيرت العالم. وعلى اي حال فاننا بحاجة الى علاج ينفي مبررات هذا القلق ، والا فان التجربة لن تثمر عن شيء.

لو تأملنا في بعض تجارب الحداثة التي خاضتها اقطار اسلامية ، فلربما انكشفت لنا دواعي القلق وكيفية علاجه. وأمأنا اربع تجارب فعلية تستحق التأمل: تجربة مصر وتركيا وايران وماليزيا. في كل من هذه الاقطار، قامت محاولات حثيثة للتحديث ، في النصف الثاني من القرن العشرين ، فافلحت الاخيرة ، واصبحت دولة شبه صناعية ، تصدر من المنتجات المصنعة ما يصل الى مئات المليارات كل عام. وحققت تركيا نصف نجاح واخفقت الاخرى. وفيما يتعلق بالبلدان الاربع فلا بد من الوقوف عند ملاحظتين جديرتين بالتأمل:

الاولى : ان الفارق بين هذه التجارب الاربع هو في النظام السياسي ، فماليزيا ارتضت منذ البداية نظاما ديمقراطيا تعدديا ، وكفلت الحرية الكاملة لمواطنيها ، والمساواة بينهم على اختلاف اديانهم واعراقهم ، وقبلت بسيادة القانون وعموميته. بينما اخذت تركيا بديمقراطية محدودة ، او لنقل انما نصف ديمقراطية. اما ايران ومصر فقد انتهجت حكوماتها نهجا

استبداديا ، وقيدت الحرية بموالاتة الحاكمين. في البلدان الاربع ، كان للحكومة الدور القيادي في التحديث. لكن ماليزيا - لنظامها الديمقراطي - سلكت سبيلا لنا ، فشارك الشعب في الحركة ، وحصل شبيه لهذا - غير كامل - في تركيا. اما في مصر وايران فقد ارادت الحكومة فرض التحديث دون اشراك المجتمع في العملية. فذهبت الدولة وبرامجها التحديثية في واد ، والشعب في واد آخر.

الثانية: في البلدان الاربع ، نرى ان المشاعر الدينية لم تضعف ، ولم تنكمش بسبب سياسات التحديث. فالذين يذهبون الى ماليزيا ، يلاحظون بسهولة ان الالتزام بشعائر الدين واسع ، الى درجة تثير الاهتمام. وايرز ما يلاحظه زائر تلك البلاد انتشار الحجاب بين النساء المسلمات. وفي تركيا ، وجدنا حزبا اسلاميا يحوز الاغلبية المطلقة في الانتخابات البرلمانية لعام 2002 وينفرد بالحكم. وهي التجربة الاولى لحزب اسلامي في تلك البلاد ، منذ تاسيس الجمهورية. اما في ايران فقد قامت ثورة اسلامية جاءت بنظام ديني. ولا يقل التيار الديني في مصر قوة وانتشارا عنه في غيرها ان لم يزد.

ان مستوى التدين في تلك الاقطار لم يتراجع بسبب التحديث. بل ان صمود المشاعر الدينية وتضاعفها ، بموازاة الحداثة ، قد حمل عددا من الباحثين على مساءلة الفرضيات الاولية لنظرية التحديث ، التي سادت في الغرب ، وربطت بين التحديث - حتى في معناه المادي المحدود - وبين تراجع الدور الاجتماعي للدين⁴⁵. وبالمقارنة بين تجربة الاقطار الاربعة ،

⁴⁵ انظر مثلا: Khalilzad & Benard, "Secularization, Industrialization, and Khomeini's Islamic Republic", *Political Science Quarterly*, vol. 94, issue. 2 (summer, 1979), pp. 229-241

ونظيرتها التي اعرضت عن الحداثة ، او تراخت في الاخذ بأسبابها ، حفاظا على التقاليد او الدين ، كما هو الحال في السعودية وايران بعد الثورة ، فانه يمكن القول دون تردد ، ان مستوى التدين في هذين القطرين وامثالهما ، لا يزيد كثيرا عما هو عليه في الاقطار الاخرى. كما ان مظاهر الانفلات عن الدين او التمرد على تعاليمه فيهما ، لا تقل عما تشهده البلاد التي نعمت بالحداثة والحرية معا. وغاية الامر ان الخوف من قمع السلطة او الرغبة في تملقها ، يدفع معظم الناس الى التظاهر بالتدين ، والاستخفاء اذا ارادوا الانفلات من عراه. بينما الامر في البلدان الحرة يجري على المكشوف ، حيث لا خوف من العقاب.

الاجتهاد وتجديد الدين

قال لي صاحبي : اين يقع الانفتاح والحداثة من سؤال التجديد في الفكر الاسلامي ؟

قلت لصاحبي: سؤال الحداثة والانفتاح على العالم ، يقع في القلب من سؤال التجديد. واغتنم هذه المناسبة للإشارة الى ان حاجة الدين الى التجديد ، هي من مواضع الاجماع عند المسلمين ، قداماءهم ومعاصريهم. وقد اشرنا سابقا الى ان مرجعهم في ذلك حديث يروى عن سيد المرسلين. وكتب بعضهم كتبا مخصصة حول من ينطبق عليهم وصف المجدد ، منها "التنبئة بمن يعيئه الله على رأس كل مائة سنة" لجلال الدين السيوطي (ت-1505م) و "بغية المقتدين ومنحة المجددين في ذكر تراجم المجددين" لمحمد المراغي (ت-1925). ومثل كل القضايا الدينية فقد تآثر النقاش في امر التجديد بالتعصب المذهبية والجدالات السياسية. ولهذا انكر العظيم ابادي

في شرحه لسنن ابي داوود امكانية ان يكون المجدد شيعيا⁴⁶.

واختلف المسلمون في معنى التجديد. ففسره بعض القدماء كالسيوطي بالاجتهاد ، وفسره غيره بغير ذلك. وفي عصرنا الحاضر ثمة تفسيرات كثيرة جدا. لكن مورد اهتمامنا هنا هو اصل الموضوع. فالقول بحاجة الدين للتجديد قائم على فهم مسبق ، فحواه ان الدين قد يفقد في بعض الظروف تأثيره في حياة المسلمين. وقد روي عن النبي صلوات الله عليه (إن الإيمان ليخلقُ - اي يبلى - في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله أن يجدد الإيمان في قلوبكم). ولهذا فان بعض قدامى المسلمين استعمل تعبير "احياء" كمرادف لتعبير التجديد. ولعل اشهر من استعمل هذا التعبير هو الامام ابو حامد الغزالي الذي عنون اشهر كتبه بـ "احياء علوم الدين". من هنا نقول ان الحاجة الى التجديد ليست محل اختلاف. اما موضع الاختلاف فهو معنى التجديد وتطبيقاته. والذي يظهر لي انه لا اهمية كبيرة للجدل في تحديد المعنى. فسواء كان المقصود هو تجديد الحياة الدينية ، كما هو تفسير محمد اقبال ، او تجديد الايمان ، كما رأى عبد السلام ياسين⁴⁷ ، او العودة الى معتقدات الجيل الاول من الصحابة ، كما هو رأي اكثر الاخباريين واهل الظاهر ، فان الجميع متفق على مسألتين: الاولى: ان الاسلام قادر على التصدي للتحديات التي تواجهه على مر العصور. الثانية: ان المسلمين مكلفون باستنباط هذه القدرة ، اي تحويلها من امكانية الى فعل.

اشرنا في صفحات سابقة الى ان لكل زمن اسئلته الخاصة. وسؤال

⁴⁶ شمس الحق العظيم آبادي (ت 1329هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود (بيروت 1995)، دار الكتب العلمية، ج 6 ، ص. 263.

⁴⁷ موقع الشيخ عبد السلام ياسين (3 يناير 2013)
<http://www.yassine.net/ar/document/2880.shtml>

التجديد الذي نظرحه اليوم ، هو تكثيف للحاجات والتطلعات التي تعتمل في نفوس المسلمين المعاصرين ، وليس نسخة عما فكر فيه اسلافهم ، في سائر العصور التي سبقت⁴⁸. تمحور سؤال مفكري الاسلام في القرن التاسع عشر واولائل القرن العشرين حول مشكلة التخلف ، اي: لماذا تاخر المسلمون وتقدم غيرهم. واتخذ المفكر الاصلاحى شكيب ارسلان (1869-1946) هذا السؤال عنوانا لكتاب مشهور له. ونزعم ان الجواب على هذا اصبح معروفا اليوم. اما جوانب النقض التي يشير اليها السؤال ، فقد تغيرت او تغير ترتيبها في سلم الاولويات. ثمّة قضايا تراجعت اهميتها او اندثرت ، وبرزت قضايا اخرى فاصبحت جوهرية.

نحن اليوم نضع في راس اولوياتنا ، امكانية تطوير نموذج سياسي يقوم على ارضية الشريعة الاسلامية ، ويضمن حقوق الانسان وحرياته ، اي نموذج لمجتمع سياسي ديمقراطي ، يقوم على اساس القيم الدينية. مثل هذا المطلب لم يكن محل اهتمام في القرن الماضي او ما قبله. نحن نتحدث اليوم عن الحدائة بكل معانيها وانعكاساتها وتطبيقاتها. ونتساءل عن امكانية تصميم نموذج لحدائة اسلامية. وهذا الاخر لم يكن من بين ابحاث سؤال التجديد في العصور السالفة.

فيما يتعلق بتاثير الانفتاح على الغرب ، فان التاثيرات السلبية لهذا الانفتاح ، لم تعد مقلقة بالدرجة التي كانت عليها في النصف الاول من القرن العشرين. ونشير هنا الى حقيقة ان زعماء المسلمين وعلماءهم ، كانوا يومئذ يتوجسون مما ظنوا انه طبيعة في علاقة المغلوب بالغالب ، تحمل الاول

⁴⁸ رضوان جودت زيادة : التجديد بوصفه سؤال العصر: مراجعة لقرن مضى ، الملتنقى ، خريف 2001 ، ن. |. : www.almultaka.net/web/m1-p8.htm

على تقليد الثاني ، كما قرر ابن خلدون.⁴⁹ ولعل القلقين كانوا يسترجعون تجارب الماضي حين كان احتلال القوة الغالبة لاي قطر يؤدي اتوماتيكيا الى تحول اهله الى دين الغالب ، كما حصل للاقوام التي سيطر المسلمون على بلادها ، وكما حصل للمسلمين الذين احتلت بلادهم ، مثل مسلمي الاندلس ، وكما حصل لبعض مسلمي اوربا الشرقية.

لكن ولاسباب مختلفة ، بعضها يعود للاسلام نفسه ، وبعضها لما حصل من تغير في مفهوم الدولة الغربية المعاصرة ، فان احتلال الغربيين لاجزاء كثيرة من العالم الاسلامي ، لم يؤد الى تغيير جذري في هوية المسلمين ، وبقي الاسلام مكونا اول للثقافة والهوية. وتدل اجاث كثيرة - ومنها اجاث اجريت لحساب الفاتيكان - ان الاسلام هو الدين الاسرع انتشارا في العصر الحاضر. وهذا يشمل حتى الاقطار الغربية المتقدمة. وخلاصة القول ان الانفتاح على العالم ، ولا سيما الغرب المتحضر ، لا ينبغي ان يكون امرا مخيفا اليوم ، كما كان قبل قرن من الزمان.

نعود مرة اخرى الى بيان العلاقة بين تجديد الدين والحدائة ، فنقول: ان الحدائة السائدة في الغرب ، هي مرحلة من مراحل تطور البشرية ، مثلما كان الاسلام في عهده الاول مرحلة من تلك المراحل. والحق ان تاريخ البشرية هو سلسلة متتابعة من التطورات ، وان المراحل التاريخية المختلفة هي حلقات متصلة ، يرتقي الانسان ، في كل منها ، درجة نحو الكمال. ونعرف جميعا ان الرسول صلوات الله عليه ما كان بدعا من الرسل. بل جاء متمما لرسالات من سبقه من انبياء الله. ونفهم ايضا ان رسالة الاسلام لا تنفي المساهمات القيمة للامم السابقة ، في تطوير حياتها

⁴⁹ ابن خلدون : المصدر السابق ، ص 73

وترقية معاشيها وعلومها ، بل تلقي عليها القيمة التي تستحقها (انما بعثت لائتم مكارم الاخلاق).

لقد احترم المسلمون تراث الحضارات التي سبقتهم ، وتعلموا منها واعدوا انتاجها ضمن اطارهم الثقافي والمعرفي الخاص ، فتطورت على ايديهم. وفي بداية نهوض الغرب ، استفاد علماء اوربا من تراث المسلمين وطوروه ، حتى وصلوا الى المرتبة التي نعرفها عنهم اليوم. وهكذا هي مسيرة الانسان في تجربته التاريخية المتواصلة ، وسعيه نحو الارتقاء. ومن هنا فلا غرابة في دعوتنا الى الاحذ بما لدى الغربيين ، من علوم وتقنية ومعرفة ، كي نعيد - في مرحلة تالية - انتاجها ضمن اطارنا الحضاري ، ثم نظورها. وعندئذ اما ان نسبق الغربيين فنستعيد المبادرة الحضارية التي فقدناها ، او نتسابق واياهم فنكون مثلهم: حضارتين تتنافسان ، حضارة تجمع الايمان بالله الى مدينة الدنيا ، واخرى تقتصر على الثانية دون الاولى. وترك للعالم الخيار بين هذه وتلك.

الحدائة عنوان لنمط حياة كامل توصل اليه الغرب. وهي ايضا تعبير عن مرحلة في تطور البشرية ، تميز عما كانت عليه في ماضيها. الحدائة ليست مجرد نهوض تكنولوجي وعلمي ، بل هي ايضا نظام قيمي. ونحن بحاجة الى الامرين معا ، اي التقنية والقيم. اني اركز على هذا تمايزا عما طرحه بعض قومنا في اوقات مختلفة ، حين قالوا: ناخذ ما عند الغرب من تقنية ونترك القيم. اني اقول هنا: بل ناخذ الاثنين ، لكنني اشترط ان نتعاطى مع كل منهما بمنهج نقدي. فلا ناخذ شيئا على سبيل التقليد الاعسى ، بل ناخذ بعد التعمق والنقد والمجادلة ، والبحث عن كيفية تنسيجه ضمن ثقافتنا الخاصة.

ان لدى الغرب من القيم ما هو نتاج لتجربة انسانية عميقة. انظر مثلا الى القيم الناظمة لحقوق الانسان ، والقيم الناظمة لسلامة البيئة ، وتلك الناظمة للعلاقات الدولية. فكثير من هذه وامثالها نتاج توصلت اليه عقول سليمة ، بعد تجارب معمقة استمرت سنين طويلة. وهي ملك للبشرية جميعا ، وليست حكرا على قوم دون قوم. صحيح ان فيها ما لا يتناسب مع ديننا. لكننا نقول ان العلاقة النقدية ، هي الوسيلة الوحيدة لانتخاب ما يفيدنا وطرح ما يضر. بعبارة موجزة: نحن بحاجة لمطالعة الحداثة الغربية باعتبارها منجزا انسانيا ، يحق لنا ان نستفيد منه كما يستفيد منه غيرنا. وان اخذنا بها ينبغي ان يجري ضمن علاقة تقوم على المجادلة والنقد ، وليس التقليد الاعمى ، او الانبهار بالجماليات الشكلية. ان اخذنا بهذه الحداثة هو مرحلة اولى في طريق انطلاقنا نحو حضارة نقيمها بانفسنا ، او نكون شركاء في صناعتها وتحديد اتجاهاتها.

ان تجديد الاسلام هو في حقيقة الامر تجديد حياة المسلمين ، وتحويل الاسلام من مجرد اعلان عن هوية مختلفة ، الى فاعل في تطوير حياة البشرية كلها. وهذا لا يتحقق الا اذا تحولت حياة المسلمين من حال التخلف الذي هي عليه اليوم ، الى حال المدنية الذي نأمله في المستقبل.

تعدد القراءات

قال لي صاحبي: لقد ذهبت بعيدا في الامر ، واحسب ان كثيرا من معاصرنا لن يروا هذا الحديث الا تخرصا وابتداعا في الدين ، او انحرافا عن جادته.

قلت لصاحبي: ستجد اناسا يقولون بهذا وتجد غيرهم يقولون

غيره. الذي نقوله ، والذي يقوله غيرنا ، والذي يقوله كل صاحب راي ، هو مساهمة في استجلاء الواقع ، طمعا في الوصول الى معرفة ارقى. لكن ايا من هؤلاء لا يستطيع ادعاء الوصول اليها يقينا ، فكل ميسر لما فتح الله عليه ، فلعله يخطيء شيئا ويصيب شيئا. ولعل من ميزات الاسلام البارزة ، انه لم يسمح بوجود جهة وحيدة ، تنوب عن المشرع في تقرير الحق والباطل ، او تنوب عن الناس في التفكير في الصالح والفاسد. في الاسلام كل مسلم شريك في صناعة الحقيقة الدينية. وكل صاحب علم مطلوب منه اظهار علمه. في كل الاحوال ، فان تعدد الاقوال هو السبيل لجلاء ظلمة الجهل ، ومعرفة طريق السلامة.

قال لي صاحبي : كاننا نتحدث عن فكرة تعدد الحق التي جادل حولها فلاسفة الاسلام. اذا قلنا بان جميع صيغ الاسلام صحيحة على اختلافها ، فمالنا هو القبول بفكرة تعدد الحق ، او على وجه التحديد تعدد الاسلام. بينما المعروف بيننا ان الاسلام واحد ولو اختلفت افهامه بين الناس.

قلت لصاحبي: لا شك ان الدين في صيغته المجردة ، واحد غير متعدد. لكن مثل هذا الدين غير موجود في العالم الواقعي. او - على الاقل - غير قابل للفعل حتى لو وجد. نحن نتحدث عن إسلام واحد ، دين واحد، لكن بأفهام متباينة وتطبيقات مختلفة. الاسلام الواحد يتحول إلى متعدد حين يتفاعل في نفوس الاشخاص المختلفين. ذلك ان استيعاب العقيدة من جانب شخص ما ، يتأثر في النقص والكمال ، بمستوى وطبيعة الثقافة التي تشكل الخلفية الذهنية لهذا الشخص ، وتتجسد في تصوراته عن العالم والأشياء من حوله ، وردود فعله على التحديات التي يواجهها. ولأن الناس يختلفون عن بعضهم في مسبقاتهم الثقافية ، وردود فعلهم على ما يتوجه

اليهم ، فان تفاعلهم مع الدين ، لن ينتج صورة واحدة في نهاية المطاف. بل سينتج صورة عند كل شخص ، تناسب مسبقاته الذهنية وخلفيته الاجتماعية ومحيطه الحضاري. وهي هذه الاسباب ، لا بد ان تختلف عن الصورة التي انتجها الآخر. واطن ان تجاهل تأثير البيئة الاجتماعية على فهم الدين عند الاشخاص المختلفين والجماعات المختلفة ، هو السبب في ظهور عدد من الاشكالات العسيرة ، في العلاقة بين طوائف المسلمين.

ان معظم الخلافات العقيدية والفقهية وانعكاساتها السياسية والاجتماعية ، هي ثمرة لظن كل فريق بان ما يحمله هو الحق الوحيد ، وان غيره باطل او حق ناقص. فتراهم يصفون انفسهم باهل الحق او الجماعة الناجية ، وينسبون الى غيرهم كفر العقيدة او العمل ، او الضلال عن الطريق المستقيم ، او الانحراف عن جادة الصواب ، او الابتداع ، وما الى ذلك من الاوصاف. لكن هذه الاقوال كلها غير ذات ثمرة.

وهذه - بالمناسبة - مسألة قديمة التفت اليها العديد من الفقهاء ، ولا سيما المجتهدين منهم ، حين استشكل الاخباريون عليهم بان الاجتهاد قد يورث ابتداعا في الدين ، لا سيما اذا وضع رأي الفقيه في مرتبة الحكم المنزل من عند الله سبحانه. فردوا على هذا الاشكال بالتمييز بين مستويين من التشريع: القطعي اي حكم الله ومراده ، والظني اي ما يظنه الفقيه حكما مرادا من قبل الله سبحانه ، لكنه لا يضعه في مرتبة الحكم السابق ، اذ لا يعلم مراد الخالق الا هو سبحانه.

لكننا مع ذلك نأخذ بتلك الاحكام الظنية بعد الاجتهاد والمحاولة واعمال العقل والاستدلال ، بناء على ان سعي الانسان لاصابة الحق هو بذاته مراد الخالق (وان ليس للانسان الا ما سعى* وان سعيه سوف يرى*)

ثم يجزاه الجزاء الاوفى - النجم 39-41) ، اما التحقق من النجاح في اصابة الحقيقة ، فليس تكليفا على الانسان. اذ التكليف مشروط بالسعة ، ولا يكلف الله نفسا الا وسعها. ولو كان الانسان قادرا على اصابة مراد الخالق في كل حال ، لما كان ثمة فرق بين علمه وعلم الخالق. وهذا القول باطل بالضرورة. ولهذا اعتبر اهل العلم السعي وبذل الجهد كافيا لنيل ثواب الله ورضاه ، حتى لو قصر عن اصابة الصواب.

على المرء ان يسعى بمقدار جهده
وليس عليه ان يكون موفقا

بناء على هذا نقول ان الاصل في تقييم العمل الديني هو النية. فاذا كانت نية الانسان او الجماعة ، هي نيل رضا الله من خلال التعبد بما تراه ديننا ، فذلك هو مقدار ما تحاسب عليه (انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى). بخلاف العمل الدنيوي الذي يعتبر نجاحه المادي معيارا للحكم عليه واثابة فاعله.

وهذا يقودنا الى اعادة تعريف العلاقة بين الدين والمؤمنين. فنقول ان الدين واحد ، لكن التدين قد يكون متعددا. وهذا التعريف يقوم على قاعدة التمييز بين علم الله بما يريد ، وبين معرفة العباد بما يريده خالقهم. بديهي ان علم الله كامل ، فهو على الدوام واحد. لهذا لا بد ان يكون دينه واحدا. اما معرفة العباد فهي ناقصة ، وبالتالي فهي متغيرة ومتطورة. ولهذا فلا بد ان تكون متعددة ، الامر الذي يجعل تدينهم متعددا ايضا سواء قصدوا التعدد او لم يقصدوه.

قال لي صاحبي : اذا كان الامر كما تقول ، فلماذا انكر بعض قومنا - ولا سيما اهل العلم منهم - الدعوة الى تعدد القراءات ، او تعدد

الاجتهاد في الدين ؟.

قلت لصاحبي: الجدل في تعدد القراءات يختلف عن القول بتعدد الاجتهاد. اذ لا ينكر احد - حسب علمي - تعدد الاجتهاد. وهم يقبلون ما ينتج عنه من اختلاف في الراي حتى في المسألة الواحدة. اما الجدل في تعدد القراءات فهو اعمق غورا وابعد اثرا. تعدد القراءات دعوة طرحها عدد من المفكرين الاسلاميين ، الذين ينكرون دعوى الروحانيين في الاختصاص بالاجتهاد في الدين ، وما يرتبط بها من ادعاء نوع من القيمومة على الدين والمؤمنين.

ولا شك عندي ان هذه الدعوة قد تأثرت ، بشكل او بآخر ، بدعوات الاصلاح الديني التي ظهرت في الغرب. تأثرت بالمقاربات الفلسفية، سيما فكرة التأويل الفلسفي للنص الديني Philosophical Hermeneutics التي نادى بها متكلمون بروتستانت ، مثل كارل بارث (1886-1968) ، ثم طورها من بعدهم فلاسفة بارزون مثل مارتين هايدجر (1889-1976) وهانز جورج غادامر (1900-2002). كما تأثرت بالدعوات الاصلاحية التي اهتمت باصلاح المفهوم الديني للحياة المادية والسلوك اليومي ، مثل دعوة المصلح الديني البروتستنتي جون كالفين (1509-1564)⁵⁰.

قلت ان الذي حمل راية الدعوة مفكرون اسلاميون ، لم يتبعوا منهج الدراسة التقليدي المتعارف في المدارس الخاصة برجال الدين. بل

⁵⁰ لمزيد من المعلومات حول كالفين ، بارث ، هايدجر ، وغادامر ، انظر Christian D. V. Dehsen, *Philosophers and Religious Leaders*, Oryx Press, (Phoenix, 1999)

ولمناقشة مقارنة حول التأويل الفلسفي ، انظر Paul J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, Westminster Press. (Philadelphia, 1969)

تعلموا في جامعات حديثة. وتركزت دعوتهم على جانبين: انكار حصر الاجتهاد والمعرفة الدينية في رجال الدين ، والمطالبة بتغيير المنهج المتبع في مدارس العلم الديني التقليدية. هذا المنهج عاجز - في ظنهم - عن استيعاب التحديات التي تواجه الدين ، وهي تحديات نتجت عن التغييرات العميقة التي طرأت على الحياة والافكار في اطار المدنية المعاصرة.

واظن ان اوسع وانضج مستوى من النقاش حول هذه المسألة ، هو ذلك الذي يدور في ايران ، منذ اواخر الثمانينات وحتى اليوم. المفكرون الايرانيون الداعون للاصلاح ، وبينهم عدد من رجال الدين المجتهدين ، يرون ان الفقه التقليدي الذي ورثناه عن الاسلاف ما عاد صالحا لزمن المسلمين الحاضر. وهم ينظرون اليه كعقبة ، تعيق التفاعل المطلوب بين الدين والحداثة. وهم لا ينكرون فقط صلاحية الاساليب والمناهج المستعملة في البحث الفقهي الموروث ، بل ينكرون ايضا صلاحية المعايير القيمية والاسس الفلسفية التي يقوم عليها ذلك البحث. ويدعون بدل ذلك ، الى قراءة جديدة للدين ، تخضع لقيم ومعايير مختلفة ، تلي في رأيهم متطلبات العصر الراهن وحاجات اهله⁵¹. في رأي محسن كديور ، وهو واحد من ابرز مفكري هذا التيار ، فان السمات الاساسية للقراءة الجديدة للدين تتضمن ما يلي :

اولا : ان الانسان هو محور التشريع. الانسان في الاسلام مكرم ، وهو حامل للروح الالهية والعقل الذي هو رسول باطني. كرامة الانسان وعقله هو الذي جعل النوع الانساني مؤهلا لخلافة الله في الارض. ولهذا

⁵¹ لتفصيل حول هذه النقطة ، انظر محمد مجتهد شبستري : هرمينوتيك ، كتاب وسنت ، طرح نو (تهران 2000). ايضا : شبستري : نقدي بر قراءات رسمى از دين ، طرح نو (تهران 2000).

وذاك فان الانسان الفرد موصوف بالرشاد والعقلانية والقدرة على معرفة الله ومعرفة العالم وتمييز المصالح. وهو بناء على هذا حر في اختيار طريق حياته ومعتقده ومجتمعه ، وقادر على حمل المسؤولية عن خياراته. فلا يحتاج الى من ينوب عنه في هذه الامور. ولا يجوز قسره على ما لا يريد.

ثانيا : كمال الدين معناه كمال الهداية. يوفر الدين تلك المعارف التي تتجاوز مستوى العقل الانساني ، او يصعب الوصول اليها على معظم الناس ، او تتطلب جهدا او زمنا يتجاوز القدرات العادية للأفراد. اما المعارف والامور التي يمكن للانسان ان يتوصل اليها بنفسه ، سواء من خلال التفكير او التجربة ، فانه لا ينبغي انتظار توفيرها من جانب الدين. في هذه الامور ، فان غاية ما يوفره الدين هو الارشاد او "اثارة العقل".

ولهذا لا ننتظر من الدين ان يتحدث في الامور العلمية التجريبية او الرياضية ، او حل المشكلات العلمية المتعلقة بعلوم الطبيعة ، وكذلك الحال في مجال العلوم الانسانية. حيثما كان الانسان قادرا على انجاز حاجاته ، فانه لا ينبغي توقع الحصول عليها جاهزة في النص الديني. موضوع الاجتهاد في الدين هو الاحكام التي هي التزامات على الانسان تجاه الخالق او بقية المخلوقين ، وليس العلوم البشرية ، ولهذا فان هذه العلوم ليست مجالاً لاشتغال النص الديني ولا الاجتهاد. ولا ينبغي حشرها في علوم الدين واحكامه.

وبناء عليه فان العلم مستقل عن الدين. ولا يصح للفقهاء المتخصص في علوم الدين ، فرض نفسه او مقولاته على البحوث المتعلقة بالعلوم الاخرى ، مثلما فعل قادة الكنيسة في العصور الوسطى ، حين حاربوا علماء الفيزياء والفلسفة ، نظرا لان بعض مقولاتهم تخالف ما هو

مأثور من تقاليد الكنيسة وعلومها ، وما فهمه اهلها من الانجيل. بعبارة موجزة ، فان للدين مجالا حيويا خاصا به ، وللعلم مجال آخر. ولا يصح ان نخلط بين الاثنين او نلغي اختصاص كل منهما بمنهجه الخاص ومجال اشتغاله ومقولاته.

ثالثا : وفقا للقاعدة السابقة ، فان السياسة ، اي التدبير والادارة في المجال العام هي عمل عقلائي يستفيد من تجارب البشر ونتاج عقولهم ، وليست من الامور العبادية ، وليست من القواعد التأسيسية او الثابتة ، التي لا تتغير احكامها بين زمان واخر وبين ظرف واخر.

يقدم الدين للحقل السياسي الاهداف الكبرى ، والقيم المعيارية ، وربما بعض طرق العمل السلبية والايجابية والجزئيات ، على سبيل التمثيل والارشاد. وعلى ضوئها يقوم المسلمون بصياغة نظامهم السياسي.

ورغم ان الاسلام لا يتلاءم — بالضرورة — مع كل نظام سياسي، الا ان هذا لا يعني انه بالضرورة يريد شكلا واحدا وثابتا للنظام السياسي في كل الازمنة والاماكن. وعليه فان من الممكن ابتكار انواع متعددة من السياسات ، التي تلي حاجات الناس في عصر معين ، وتنسجم في الوقت نفسه مع القيم الدينية. وخلاصة ما يقال هنا ان الاسلام لم يحدد نموذجا خاصا للادارة السياسية ملزما لكل المسلمين في ظروفهم المختلفة.

رابعا: ينقسم الحكم الشرعي الى نوعين: ثابت ومتغير. والمتغير راجع الى المجتمع المسلم ، تعاد صياغته اعتمادا على العقل الجمعي ، وبما يحقق مصالح المجتمع في كل ظرف من الظروف. ومعظم الاحكام المتعلقة بالحياة العامة هي من هذا النوع.

خامسا : الظرف الزمني والموضوعي يؤثر بصورة حاسمة على صناعة الرأي والاجتهاد. خلال القرون السابقة اضيف الى الشريعة بعض ما كان سائدا في زمن الوحي والازمنة اللاحقة ، من اعراف وتقاليد وعادات اجتماعية ، ظنا انها سيرة مقبولة اقراها الرسول وصحابته. واعتبر تركهم اياها وعدم انكارهم لها ، دليلا على صحتها ومرجعيتها. ومع مرور الزمن اصبحت هذه الاضافات ملازمة للنص وطريقا لفهمه. بل صنفتها البعض ضمن ثوابت الشريعة.

نظرا الى ايماننا بضرورة ملاحظة الفقيه لتاثير الزمان والمكان على الاحكام والاراء ، فان هذه الثوابت المفترضة ينبغي ان تخضع ايضا لنظر المجتهد ، الذي يمكن له ان يستبدلها بما هو اقرب الى روح العصر الذي يعيشه وحاجات المسلمين فيه. ان قدرة الاسلام على عبور حواجز الزمان والمكان مشروط بتخليصه من الاضافات المتعلقة بالمحل والزمن الخاص بوقت النص⁵².

قال لي صاحبي : السمات المذكورة للقراءة الجديدة التي يطالب بها اولئك المفكرين ، قد تشي بان مجالها محصور في السياسة العامة ، دون غيرها من شؤون الحياة.

قلت لصاحبي : هي كذلك في اولها. لكنها تتسع لما هو ابعد. فهم يتحدثون عن مجالات اوسع ، تتناول جوانب كثيرة من الفكرة الدينية وتطبيقاتها في الحياة اليومية للانسان والمجتمع. اما تركيز الفقرة التي نقلناها عن السيد كديور على السياسة العامة ، فيعود الى ان المصدر الذي وردت فيه تلك الاوصاف ، وهو مقال حول الديمقراطية الدينية. ولهذا فقد كان من

⁵² محسن كديور: "مردم سالاري ديني" ، (4 اغسطس 2001)
www.kadivar.com/Htm/Farsi/Papers/Paper006.htm

البديهي ان يتمحور الكلام حول الموضوع السياسي.

لكن قد نجد في كتب او مقالات اخرى لرجال هذا التيار توسعا في البحث ، يغطي جوانب اخرى. وعلى اي حال فان السمات المذكورة اعلاه توفر تعريفا كافيا بالخطوط الرئيسية لفكرة القراءة الجديدة ، مثل اهتمامها بالانسان الفرد وكونه اهلا للثقة ، خلافا للمنظور التقليدي ، الذي يرى الفرد اميل للفساد لو ترك من غير رقيب. وهي ايضا تدعو الى تعيين الاطار الوظيفي للشريعة المقدسة ، ولا سيما عدم تمديد الطابع المقدس والالزامي الى المجالات التي لا علاقة لها ، من حيث الطبع الاولي ، بالشريعة ، خلافا لراي التقليديين من اهل العلم الديني ، الذين يفتون في كل شيء ، من تفسير الاحكام الى احكام الصلاة ، مروراً بالاقتصاد والسياسة والاجتماع وعلاج المرضى.

وهي من جهة ثالثة تدعي ان للمجتمع دورا في صياغة الحكم الشرعي ، اعتمادا على ان المصالح والمفاسد موضوعات عرفية ، وان تشخيصها راجع الى العرف ، خلافا للراي التقليدي القائل بان صياغة الاحكام وتشخيص المصالح والمفاسد ، راجعة كلها الى الفقيه. اضافة الى هذا فان القراءة الجديدة تنكر وجود نظام ثابت للادارة العامة والنظام السياسي في الاسلام. بينما تميل اكثر مدارس العلم الديني الى القول بان نظام الاسلام السياسي والاجتماعي محدد ، ولا يمكن تغييره ، ويتحدث بعضهم عن الخلافة باعتبارها النظام الاسلامي الاعلى ، ويجادل غيرهم دون ولاية الفقيه وسلطته المطلقة ، كما هو الحال في ايران المعاصرة.