



INTERNATIONAL FORUM FOR ISLAMIC DIALOGUE

الرائد التنويري

لماذا الاصدار والمحتوى الجديد لإسلام 21

نجاح كاظم



جانب من ندوة تدريبية أقامها المنبر الدولي للحوار الاسلامي في عمان (الأردن)

وخبرة أكبر في طرح المواضيع التنويرية والمجالات عديدة ما يتطلب الرصد للأفكار والكتابات المتعددة. والجديد هو انضمام عشرات الأصوات الى منهج اسلام 21 الفكري وظهرت اقلام ومواقع على الانترنت واصدارات وجمعيات تدعو جميعها الى الفهم المعاصر والمتطور. أمام هذا الواقع الجديد ارتأينا ضرورة اعادة اصدار اسلام 21 بصيغة راصد للأفكار التنويرية.

اقرأ ص 2

دعا المنبر الدولي للحوار الاسلامي عبر نشرته اسلام 21 منذ تأسيسه العام 1994، الى فهم معاصر للاسلام ومعالجة مواضيع مهمة للواقع الاسلامي كالديمقراطية والعنف وغيرها. وساهم منذ البداية في طرح أفكار رائدة وجريئة، لندرة مثل هذه الأفكار في الواقع العملي في تلك الفترة فضلاً عن اعتقاده في اسداء الاضافة المهمة لتحديد بداية مرحلة متنورة وجديدة. واليوم وبعد 14 عاماً، في تقديرنا، دخلنا مرحلة جديدة تتميز بكثرة

في هذا العدد

- لماذا الاصدار والمحتوى الجديد لاسلام 21 ص 2
- انقاذ النزعة الانسانية في الدين ص 3
- الاصلاح الديني قبل السياسي ص 6
- الاسلام والديمقراطية ص 8
- التجربة الدينية وحوار الأديان ص 11
- العنف السياسي بين الاسلاميين والدولة الحديثة ص 12
- قراءات ص 14

المنبر الدولي للحوار الاسلامي

رئيس التحرير

نجاح كاظم

مدير التحرير (لندن)

هاجر القحطاني

مدير التحرير (بغداد)

فالح حسن

أساس مهمتنا:

تأسيس فكر إنساني ديمقراطي
وإسلامي من خلال الحفاظ على
الحوار الفاعل وتطويره

Al-Rasid Al-Tanweeri
P. O. Box: 5856
London WC1N 3XX
United Kingdom

inquiry@islam21.net

www.islam21.net
www.enlightenment.islam21.net



الرائد التنويري

لماذا الاصدار والمحتوى الجديد لاسلام 21

نجاح كاظم *

المعرفة ومنابعها فقط آتية من النصوص الدينية وتواجد كل الحقيقة فقط في هذه النصوص. بينما هناك مصادر أخرى للمعرفة كالفلسفة والعلم والتكنولوجيا. وهذا يعني تعددية منابع المعرفة و كون قراءتها تتم انسانياً لأن الانسان، من خلال العقل، قادر على استيعاب النصوص الدينية للخروج بمفاهيم وتصورات جديدة عبر قراءة انسانية وليس قراءة ربانية بحكم النسبية في هذه القراءات بينما يكمن المطلق أو المقدس، كما يعتقد المسلمون، في ذات النصوص القرآنية أو السنة الشريفة، فالدعوة هنا ليست لتغيير النص وإنما الى فهم متجدد أو قراءة معاصرة للنص.

فالفهم البشري، النسبي، للنص المقدس وتطويره (أي الفهم) النابع من التجديد والمنهجية وتطبيق أدوات حديثة للتنقيب وسبر الغور للوصول الى تأويلات مختلفة تأتي بالجديد والمتغير هو صلب الموضوع. فالهدف ليس تغيير الدين بل تغيير فهم الانسان للدين.

فالجديد الآتي أحياناً من الانفتاح وأحياناً أخرى من المخاض الفكري والعقلي هو الذي يطرح على التراث أسئلة جديدة لمحاولة نزع أجوبة جديدة وصياغة تغييرات متقدمة في كليات الأمور وجزئياتها، ما يمكن من طرح أشكال جديدة تساعد على تطوير منهجية العمل وأدوات التخطيط ووسائل التنقيب وطرائق الدراسة وأساليب التقويم وغيرها. ويساهم هذا الأمر في تجاوز المأزق الفكري واحداث التفاعل المطلوب والضروري بين العقل والنص. فالتفكير كخطوة أولى يتبعها التعقل لاكتساب المعرفة الجديدة واستمرارية اكتسابها للبداية في تأسيس نظام معرفي جديد أحوج ما يكون له المسلمون اليوم.

وياتي دور هذا الرصد في امكانية التأسيس لبدایات اولية لثقافة جديدة من حيث طريقة التفكير ومنهجية الانفتاح وتعددية الأفكار المطروحة، الامر الذي دعا الى الاصدار والمحتوى الجديد لاسلام 21. نأمل ان ترفدونا بملاحظاتكم واقتراحاتكم وافكاركم.

● المدير التنفيذي للمنبير الدولي للحوار الاسلامي - لندن
استاذ جامعي - جامعة هاتفيلد

دعا المنبر الدولي للحوار الاسلامي عبر نشرته اسلام 21 منذ تأسيسه العام 1994، الى فهم معاصر للاسلام ومعالجة مواضيع مهمة للواقع الاسلامي كالديمقراطية والعنف وغيرها. وساهم منذ البداية في طرح أفكار رائدة وجريئة، لندرة مثل هذه الأفكار في الواقع العملي في تلك الفترة فضلاً عن اعتقاده في اسداء الاضافة المهمة لتحديد بداية مرحلة متنورة وجديدة. واليوم وبعد 14 عاماً، في تقديرنا، دخلنا مرحلة جديدة تتميز بكثرة وخبرة أكبر في طرح المواضيع التنويرية والمجالات عديدة ما يتطلب الرصد للأفكار والكتابات المتعددة. والجديد هو انضمام عشرات الأصوات الى منهج اسلام 21 الفكري وظهرت اقلام ومواقع على الانترنت واصدارات وجمعيات تدعو جميعها الى الفهم المعاصر والمتطور. أمام هذا الواقع الجديد ارتأينا ضرورة اعادة اصدار اسلام 21 بصيغة راصد للأفكار التنويرية.

المرحلة الحساسة من تاريخ الانسان بجذوره العميقة وقدرته وبصيرته في احداث النهضة الفكرية والثقافية المطلوبة.

وتوجد أدلة ملموسة على قوى كبيرة تخطط في احداث الخلافات الداخلية في بلدان العالم الاسلامي، ما يجعل موضة التكفير والتضاريس الأخرى المتنوعة للتشدد فضلاً عن العنف المنظم والشامل ضد الأبرياء والمدنيين من المسلمين من قبل جماعات تدعي الاسلام وتحت شتى الذرائع، أعمالاً تصب في خانة مصالح الدول الاجنبية، ما قد يمهد لخلق جبهة انشقاق أو انشقاقات داخل العالم الاسلامي يكون خطرها استراتيجياً أكبر من ذلك الاستقطاب الحادث بين الغرب والاسلام.

العلة الكبرى في واقع الاسلام المعاصر هي قراءته وممارسته المفصولة عن واقعه. فلا يزال فهم الواقع المعاصر منطلقاً من صور الماضي التي تحولت مع الوقت الى قوالب جامدة ساهمت بالتالي في صياغة عقول أسيرة لهذه النماذج أو القوالب الجامدة وقناعاتها في تصورها عن الاسلام من وجهة نظر تراثية وليس على أساس الواقع ودوره في صياغة رؤى وتصورات جديدة، ما رسخ دور النقل، عن الذين مضوا، على حساب العقل، وساهم في تجميد عاملي الزمان والمكان والتباس الأمور وسيادة المعرفة الجامدة للنصوص الدينية.

ويمثل الفهم المغلق للنصوص الدينية أنساقاً اجتماعية ظرفية تحولت الى قيود على النصوص. ولم يعد ممكناً، بالنسبة للأخرين، تجاوز هذا الفهم المغلق. وعلى الرغم من تغير الواقع، صار الفهم المغلق قيماً على حركة الواقع أيضاً.

والأمر الآخر في عصر القرن الواحد والعشرين وربما الأهم هو الاعتقاد بأن

سيتابع الرصد بشكل اساسي الابواب التالية:

- 1- الاسلام السياسي
- 2- فلسفة الدين
- 3- شؤون المرأة
- 4- العنف الديني
- 5- مفاهيم قرآنية

يأتي هذا الجهد في لحظة حرجة من تاريخ العالم الاسلامي، كما هو جلي من خلافات داخلية كبيرة وتحديات خارجية شديدة تجعله وبصورة متميزة عن أي فترة مضت أمام مفترق طرق حقيقي.

ولا نقصد بالاسلام، النص المقدس في القرآن وما تحقق من السنة الشريفة، وإنما المتمثل في سلوك المسلمين ومؤسستهم الدينية.

ويبدو ان الاسلام في القرن الواحد والعشرين ولعوامل تاريخية واجتماعية معقدة، ضعيفاً، وبدون روح، وفاقد للبوصلية ويصارع شياطينه الداخلية قبل مشاكلة الخارجية. ولم يتخط عصر ما بعد الاستعمار أو يتعد احداثيات تلك الفترة للبدء بالنضال من أجل الإصلاح والاستقلالية.

فداخلياً، هناك صراعات جمة، تارة في موجات التكفير ومفاهيم القرون الوسطى كالفرقة الناجية والرافضة والنواصب وغيرها، وتارة أخرى في احتراب طائفي متبلور في استقطاب متناذب الأطراف، ناهيك عن الانغلاق والتفوق الذي يزداد تأزماً مع مرور الزمن.

والتحدي الأكبر هو ذلك العامل الخارجي المتجسد في الحضارات المتقدمة وغير المسلمة، كما في الغرب خصوصاً، والقوى غير الغربية عموماً.

وتدعو أصوات في الغرب، ولأسباب جيوسياسية، الى عدم ايقاظ الاسلام في هذه

انقاذ النزعة الانسانية في الدين

د. عبد الجبار الرفاعي *

المعاشي، لان كل ذلك لا ينتج طمأنينة انطولوجية، وأملا مفعما بالغبطة، وسكينة، واحلاما متسامية، وانسجاما مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. بيد ان الدين، وبما يخلعه على العالم من نظام رمزي، يصيره شفافا جميلا، يتساكن معه الانسان. اذ ان النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. واذا كان (اصل الدين هو الشعور بالتبعية) حسب شلاير ماخر، فان الدين يحررنا من الاغتراب الكوني، باعتباره نافذة نحو المتعالي، ووصال دائم مع، وبالتالي إرتباط بوشيجة عضوية انطولوجية بالعالم.

تدين ضد الدين :

ان تاريخنا ليس منزها وبريئا، وانما هو، كما يقول الدكتور محمد الطالبي (كالتاريخ الانساني عموما، مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحيانا الى أشنع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكل أنواعه، وتعذيب، ورد السيئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها... ان العنف ونتائج العنف كلها غير مفيدة للانسان، لأنها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرخ من دراساته التاريخية منكرا للعنف، لأنه إجهاض للحضارة الانسانية. ان العنف هو الذي قتل الحضارة الاسلامية).

ولا ريب ان التعصب والعدوانية والاستغلال ظواهر متفشية في الاجتماع البشري عبر التاريخ، كما ان عنف الانسان ضد أخيه الانسان ليس طارئا في الحياة، بل هو سلوك بيولوجي، وسياسي، واجتماعي، وديني، وثقافي مترسخ في دنيا الانسان. وان رسالة الأديان ومقاصدها الكلية تتلخص في إشاعة السلم والتراحم والمحبة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانية والتعصب، ولكن طالما تم طمس تلك الرسالة ونقضها، بنشوء جماعات وفرق لا تقتصر على إعلان انتمائها للدين، وانما تصر على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أية جماعة غيرها تقدم فهما مختلفا للدين. وتهتم تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعوية باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين والدنيا، وتكريس

ظل نصيب التأليف في الاخلاق هو الأقل مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدون بالعربية، وان انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالاخلاق في فضاء التفكير الكلامي، وترتبط بالتأمل في نصوص الكتاب والسنة، وتنامي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوعة. ثم بدأت تتسرب بالتدريج الآراء الأخلاقية اليونانية والرواقية والاسكندرانية الى المسلمين. وأفضت تأثيرات هذه الآراء فيما بعد الى ان يؤلف المؤرخ والفيلسوف المعروف مسكويه في القرن الرابع الهجري كتابه «تهذيب الاخلاق» الذي دشّن أرضية تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الاخرى في المجال الاسلامي.

حضورها الأبدى من جديد، وربما بفاعلية وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدث فويرباخ، وماركس، ونييتشه... وغيرهم، عن غياب الاله، أو «موت الله» حسب تعبير نييتشه، غير ان الله انتقم لنفسه، فعاد الايمان به يتسع بمرور الايام، وتحقق ما قاله اندريه مالرو: (ان القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحيا أودينيا، أو انه لن يكون). صحيح انه قد مات نمط التصور القروسطي للإله، وتشكلت صورة بديلة عنه. اما الله تعالى فإنه حي لايموت، وهو ظاهر ما غاب قط، وان كانت أنحاء تصورات الانسان عنه تموت وتغيب، لتحل بدلا عنها تصورات اخرى.

ومادامت حياة الانسان تفضي الى الموت، والانسان كائن يتوق للخلود وينشد الابدية بطبيعته، فلا يمكن ان يصل الى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين.

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كونا مقدسا، وان يضع الانسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة الى العالم المقدس معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية، وان الخروج من ذلك الموضع يعنى الانزلاق نحو حافة الهاوية.

ومعنى ان يعيش الفرد في كنف دين خاص هو افتراض ان يعيش في سياق اجتماعي خاص، يمكن لهذا العالم الديني داخله ان يضمن مصداقيته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكرية متماشيا في كثير أو قليل مع هذا العالم الديني يمثل الانفصال عن هذا العالم تهديدا باللاناموس.

ان ما يجتاح الحياة البشرية من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق، وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطراب، ليس بوسع الانسان الخلاص منه بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى

اما المحاولات الحديثة والمعاصرة في هذا الاتجاه، فلما تزل محدودة وضئيلة مقارنة بالمتطلبات الاخلاقية الملحة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصير وموجات تقوض بناها التقليدية وتسوقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

الانسان كائن متدين:

الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الارض، والانسان كائن متدين، وان تباينت تعبيراته عن تدينه، واختلفت تجليات ومظاهر الدين في حياته. ومع ان طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل محرك للحياة، وربما زواله نهائيا بعد دخول الانسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسراراً وألغازاً تستعصي على العقل، الا اننا نشاهد عودة للمقدس، أو انتقاما لله لنفسه، وانبعاثا للعامل الديني، في المجتمعات الصناعية التي دخلت عصر العلم منذ فترة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفا ليجتاح كافة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه.

ان حياة مفرغة من أية مشاعر دينية، أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للانسان، ولا تصبو للمتعالي، ولا تتوق للامتناهي، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، او التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصور ما لا يمكن تصوره، ان مثل هذه الحياة لاتتسع لها ارضا.

ان حاجة الانسان الى الدين تنبثق من اعماقه، وحتى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين وما يتصل به، فانها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية

الانغلاق على الذات، ومطاردة أية محاولة تهدف الى نقدها، وإهدار دم الاشخاص الذين يصوبون مفاهيمها، ويفضون انتهاكاتها لانسانية الانسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحية.

وعادة ماتصد هذه الجماعات عن قراءة حرفية مغلقة للنصوص المقدسة، لاتكاد تتجاوز المدلول اللغوي الساذج، وتشيع تفسيراً قمعياً للنصوص، تقبع خلفياته وقبلياته النفسية والثقافية في الصحراء والمحيط البدوي المغلق على العالم، كما وتحارب بلا هوادة كافة القراءات التي تتخطى المعنى السطحي، وتغور في الأعماق، مستلهمة المضامين الروحية الغنية في النص، ومستوحية رؤيته الرمزية، مثلما فعل المتصوفة والعرفاء والفلاسفة الاشرافيون، وغيرهم. مضافاً الى تنكر هذه الجماعات للاسلام الحضاري، وتعبيراته التمديدية، والثقافية، والروحية، والجمالية، واعتبارها هرطقة، وبدعة، وزيف وضلال. اما الاسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيختزل في اسلام العصر التشيبي، أي اسلام جيل الصحابة خاصة، بينما تخضع المعطيات المتنوعة للاسلام في المراحل اللاحقة، لاستراتيجية صناعة النسيان ومحو الذاكرة، وكأنها لم تعد موجودة.

والعلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدها على ضرورة تبني آراء السلف ومواقفهم بتمامها، وهروبها دائماً الى الماضي، وارتياحها من كل ما من شأنه ان يطل على المستقبل، أو يتعاطى مع الواقع بعقلانية نقدية مستنيرة. وسعيها المتواصل لتبجيل الذات، وعدم الكف عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسية مثالية لها، تعلي من شأنها، وتدافع عن اخطائها، ونكساتها، وتتجاهل ما يحفل به تاريخها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، وما يسود حاضرها من تخلف وجهل وأمية وفقر... فيما تصطنع صورة للآخر ليست بريئة، يصبح فيها كل ما يمت اليه من معارف ورؤى ومفاهيم وقيم... رجسا مدنسا، تجب مناهضته، واعداد التدابير الوقائية اللازمة لاغلاق مساره وقنواته في مجتمعاتنا. وتتفنن هذه الجماعات في تجييش المهمشين والمحرومين، وتتخذهم مادة لبناء ثقافة خاصة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون احد

روافدها صورة الآخر المشوهة التي تصير منبعاً لكرهيتها والغضب المتقد عليه.

انقاذ النزعة الانسانية في الدين:

ما السبيل الى تحرير الدين من الفهم المتوحش، الذي يمسخه فيحيله الى منبع للعدوان والتعصب والكرهية؟
لعل السبيل الأمثل لبيان هشاشة هذا النوع من الفهم يكمن في السعي الحثيث للكشف عن النزعة الانسانية العميقة في الدين، واضاءة الحقول المنسية في النصوص المقدسة، والتنبيه الى الجهل، أو التجاهل، والاصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنزيهية السامية، التي تصطفي الانسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كل شيء

ان تاريخنا ليس منزها وبريئا، وانما هو، كما يقول الدكتور محمد الطالبي، كالتاريخ الانساني عموماً، مليء بالانزلاقات والخروج عن الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحيانا الى أبشع ما تكون عليه الانحرافات

مسخراً من أجله، وجعل حياته أعلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الالهية.

ويؤكد طائفة من المفكرين على ان النزعة الانسانية عادة ما تنتبثق في سياقات ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية محددة، تشكل اطاراً اجتماعياً معرفياً مناسباً لتبلورها، ولم يتشكل هذا الاطار الا في القرن الثامن عشر في اوربوا، بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى، فهم يعتقدون بعدم امكانية انبثاق نزعة انسانية تتمحور حول مركزية الهية، وانما لاتولد هذه النزعة الا بعد التمحور حول الانسان، واحلاله في مركز الإله، وهو ما لم يحدث في الماضي، وانما حصل في العصر الحديث.

لكن جماعة من المفكرين برهنوا على تجذر النزعة الانسانية في الدين الاسلامي، امثال: جورج مقدسي، ومحمد اركون، وجويل كيريم، كما دلل جاك ماريان على أولوية العامل الروحي، وشدد على رسوخ النزعة

الانسانية في المسيحية.

ومما لاشك فيه ان الاجتماع الانساني طالما تعرض للانتهاك بذرائع دينية مختلفة، والكثير من الجنايات والمظالم والاعتصابات ارتكبت في التاريخ باسم الذود عن الدين، والدفاع عن «شعب الله المختار». وما زالت القراءة الفاشية للنصوص تنتج أعداداً لاحصر لها من الانتحاريين، الذين يفجرون أنفسهم، لقتل المصلين في المساجد والكنائس وبيوت العبادة، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنة!

غير ان مراجعة نقدية للتاريخ، وقراءة تحليلية للنصوص، وتقويم للموروث من منظور مختلف، يمكن ان تفتح لنا نافذة على البؤر المضيفة والثراء والتنوع في النصوص، ويمكننا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع النص والتراث ادراك ماهو تاريخي، يعبر عن حالة معينة، ولحظة زمانية محددة، وواقع مضى، وظرف خاص، لا يمكن تعميمه لكافة الوقائع والاحوال والازمان. والتعرف على المنطلقات الأساسية، والأهداف العامة، والمقاصد الكلية، وهي ما تفصح عن الروح الانسانية فيها، وما يشي بالوجه المطموس للدين، الذي غيبه ركام الموروث، مضافاً الى مادة وفيرة من تفسيرات متوحشة للنصوص، تحكي عن اسقاطات

لايديولوجيا اقصائية ومعتقدات قمعية.

ولا ريب في ان اللاهوت التقليدي لايسمح بانبعث النزعة الانسانية في الدين، ذلك ان مثل هذا اللاهوت يصدر عن رؤية احادية وذهنية مغلقة، لاتسمح باستيعاب القيم الانسانية المنفتحة.

من هنا ينبغي تجاوز اللاهوت الكلاسيكي، وبناء لاهوت عقلاني مستنير، لو أردنا ان نجني ثمرات النزعة الانسانية في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسفة القمعية للنصوص. وتحديث اللاهوت يتطلب تساؤلات جديدة، تفضي الى التحرر من الصورة النمطية للإله، التي تشكلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم مايتحلى به من صفاته الجمالية، واسمائ الحسنى.

ان مراجعة عاجلة لنموذج من الادبيات السلفية، سترينا بوضوح كيف ان هذه الادبيات بقدر ما تتحدث عن مناهضة الآخر،

وانحصار اسلوب التعاطي معه بالقتل والابادة، فانها تتكتم على مساحة شاسعة في النص، تتحدث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة وغيرها، حتى يخيل لمن يستمع الى منابر هذه الجماعات، او يقرأ بياناتها، انها تتحدث عن دين خاص تنحته، وتعيد تشكيله في اطار وعيها، وخلفياتها ومسبقاتها وقبلياتها ومفروضاتها الذهنية، ولا علاقة له بالنص المؤسس.

احياء التجارب الايمانية الشفافة :

ان البشرية اليوم بأمر الحاجة الى تعزيز النزعة الانسانية، عبر استيعاب الحياة الروحية الخصبة في الدين، وإحياء التجارب الايمانية المتنوعة، تلك التجارب التي تمنح اصحابها رؤيا، يصبح فيها العالم ساطعا، شفيفا، ممتلاً بالمعنى. يتخلق فيه الانسان بأخلاق الله، وتغدو صفات الله مؤشرات وغايات عظمية لمخلوقاته، يجب ان يكبح الجميع للتماهي معها، والانخراط في مدياتها الرحبة، بل يسعى العرفاء والمتصوفة، الذين تطفى في وجدانهم أشواق الروح، للاتحاد بها، ويرى تور آندريه، بأن هذا الاتحاد ليست له علاقة بتحول ميتافيزيقي، انما بتحول ديني أخلاقي، فالالاتحاد بالله يعني ان

مشيئة الله تصير مشيئة الانسان، وان الانسان يجل في صورة الله، بالمعنى الاخلاقي، أي انه يتقمص، كما يقال، سجايا الله، فمثلا «المحبة» تعني كما يقول الجنيد: (دخول صفات المحبوب على البديل من صفات المحب). ويخبرنا الداراني عن ماهية هذه الصفات التي يمنحها الله الى أصفياؤه ويمن بها عليهم، فيقول: (جلساء الرحمن يوم القيامة من جعل فيهم خصالا باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفصل، والصفح، والاحسان، والعطف، والبر، واللطف). ومن هنا فإن (معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلقا بأخلاق الله الجميلة).

ونجد عدة نصوص تصرح، بأن الله هو «رب العالمين» ولم يسمح ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس لها خاصا ببني اسرائيل أو العرب أو العجم، وانما هو إله كل الناس، رحيم بهم جميعا، و(الناس كلهم عيال الله، وأقربكم الى

الله أنفعكم لعياله)، كما ورد في حديث من أرسله الرحمن «رحمة للعالمين». وما أرق تعبير النبي الكريم حين يوضح المرامي والاهداف الانسانية لبعثته، فقد قيل له: (يارسول الله، ادع الله تعالى على المشركين. فقال: انما بعثت رحمة، ولم أبعث عذابا). ويحلو للمتألهين ان يرسموا صورة للنبي، يكون فيها (الكيمياء من أجل الانسان)، فيما يصير الناس كالنحاس الرديء، لكن نوره يحولهم الى ذهب. ومن طريف كنايات جلال الدين الرومي توصيفه للنبي، بأنه (مطر الرحمة). باعتباره المعشوق الذي يعيد الحياة الى الأرض العطشى للأرواح بحولته.

ويبدو التخلق بأخلاق الرحمن بنحو أجلي لدى ابن عربي، في موضع آخر عندما يذكر سمة مميزة للربانيين من أهل الكشف، ممن

نجد عدة نصوص تصرح، بأن الله هو «رب العالمين» ولم يسمح ربنا لأي شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس الها خاصا ببني اسرائيل أو العرب أو العجم، وانما هو إله كل الناس

(يسألون رحمة الله ان تقوم بهم حسب تعبيره)، بمعنى ان يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لامرحومين، أو يندمجان في الشخص ذاته، ولا يكون هناك فرق بين الراحم والمرحوم، فالحق سبحانه اذا رحم شخصا، يعني انه أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادرا على ان يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحما. أي ان الحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الالهية التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لا يتحقق الا للكاملين من العارفين.

وينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدسة، في ان سوره تبدأ بـ «بسملة». والتي تحتسب آية من كل سورة، حسبما ذهب جماعة من المفسرين والفقهاء، وتشتمل البسملة على صياغة بليغة لبيان مفهوم الرحمة، أوهي تكثيف دلالي لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

ومن أجلي مصاديق التخلق بأخلاق الله هو تدريب النفس على حب الآخرين، وتمني الخير لهم. ويعتبر الحب منبع الهام الحياة الروحية، ومصدر الانجذاب الى الحق تعالى. وقد فسرت رابعة العدوية عدم كراهيتها لأي شيء باعتبار حبها لله شغلها وملاً وجدانها، حتى أضحي صبغة لها، فنزهها من كراهية احط مخلوق، وهو الشيطان، فقالت: (ان حبي لله قد منعني من الاشتغال بكراهية الشيطان).

والحب كالرحمة عند ابن عربي، فكما يصير المرحوم راحما، كذلك لابد ان يتعالى ويتسامى المحب الى محبوبه لا ان يهبط ويتسافل، اذ يقول: (فالمحب الصادق من انتقل الى صفة المحبوب، لا من انزل المحبوب الى صفته).

ويتعاطم احساس جلال الدين الرومي بالحب والعشق، فيصبح لديه القوة المحركة للحياة الروحية، وهو الكيمياء السحرية التي تتحول بواسطتها مادة العناصر الخسيصة الى مادة نفيسة ثمينة.

ان السبيل للتخلق بأخلاق الرحمن انما يتحقق عبر انقاذ النزعة الانسانية في الدين، واضاءة ابعاده الاخلاقية والمعنوية والرمزية والجمالية، وتطهير التدين من كافة اشكال الكراهية والاكراهات.

ولا ريب في ان ذلك لا يعني اختزال الانسان في مجموعة مفاهيم وقيم مثالية، تتعالى على بشريته، وتصيره كائنا سماويا مجردا، منسلخا عن عالمه الارضي، مثلما تريد بعض الاتجاهات الصوفية والدعوات الرهبانية، بل يعني انقاذ النزعة الانسانية ايجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلبات جسده من حيث هو كائن بشري، وامكانية غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع ايقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافة الكائنات الحية والشفقة عليها، وتعزيز اخلاقية المحبة، وتدريب المشاعر والاحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع الهام الطاقة الحيوية الايجابية في هذا العالم، والتواصل العضوي معها. وهذا يعني استيعاء صفات الرحمة والمحبة والسلام ونحوها من الرحمن، وليس صفات الموت والانتقام ونحوها من الله تعالى.

الإصلاح الديني قبل الإصلاح السياسي

محمد شحرور*

سأبدأ حديثي بالمقدمات الآتية:

أولاً: ثمة أمور عندي غير قابلة للنقاش، منها الإيمان بالله عندني تسليم وأنا مسلم بوجود الله واليوم الآخر. وهذه مسلمة.

ثانياً: الإيمان بأن محمداً عبد الله ورسوله، وبأن الكتاب الذي نزل عليه وحي موحى من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس. وهذا عندي أيضاً إيمان تصديق أنا به مؤمن كشأن إيمان التسليم الذي أنا به مؤمن.

الثقافة العربية الإسلامية الحالية ثقافة تقليدية تراثية نفتح الكتب والتلفزيونات والبرامج الثقافية، فنجد الثقافة العربية الإسلامية تعيد إنتاج نفسها، وتكرر نفسها. لماذا؟ لأنها ثقافة تقوم على القياس ولا تقوم على الإبداع، ونحن نحتاج إلى إبداع وليس إلى قياس.

نأتي الآن إلى المفاهيم والقيم. القيمة الأولى هي الحرية، والقيمة الثانية هي العدالة. هاتان القيمتان كامنتان وراء كل الثورات الكبرى في العالم، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية. فحتى في الثورات ذات الجانب الديني نجد هاتين القيمتين الحرية والعدالة.

من الناحية النظرية، نجد مفاهيم الحرية والعدالة في تاريخنا العربي الإسلامي، ومن الناحية النظرية، نرى هذين المفهومين في كتاب الله الموحى. ويهمننا هنا الآن أن ننظر كيف مورس هذان المفهومان في تاريخنا العربي الإسلامي.

الحرية حتى هذه الساعة وعلى مر عصور التاريخ ليس لها وجود في الوعي الجمعي العربي والإسلامي. العدالة فقط هي الموجودة، ومع ذلك كان هناك تجاوز للعدالة. فنحن حين ننظر في الإسلام التاريخي وفي أدبياته الفقهية التطبيقية، نجد أن مفهوم العدالة قد حل محله مفهوم المستبد العادل، وإن الحاكم لا يعزل وإن جار أو ظلم. ولا يعزل حتى إن فسق أو أصيب بالجنون، لا يعزل ويحكم مدى الحياة. هكذا تبدو الحرية والعدالة في وعينا الجمعي وفي الكتب التي ما زالت تطبع حتى اليوم ونقبلها.

ننتقل الآن لبيان الأساس النظري لمفهوم الحرية كما ورد في كتاب الله تعالى، ثم لنشرح بعده مفهوم الردة لما له من علاقة

مباشرة بمفهوم الحرية. ففي كتاب الله مصطلحان: الأول هو العباد والثاني هو العبيد. لقد ورد المصطلحان في كتاب الله، فهل نحن عباد الله أم عبيد الله؟ هذا هو السؤال. والجواب إن الناس هم عباد وليسوا عبيداً في كتاب الله تعالى.

لقد جاء المصطلحان من اصل ثلاثي هو ع، ب، د وهو من ألفاظ الأضداد في اللسان العربي التي تعني الشيء وضده معاً. وفعل عبَدَ يعني أطاع كما يعني عصى في الوقت نفسه. أي أن العبادية تعني الطاعة والمعصية. وقد ورد هذا المصطلح بمعنييه في كتاب الله تعالى. فقال تعالى بمعنى الطاعة «إياك نعبد وإياك نستعين» (الفاتحة 5). وقال تعالى بمعنى المعصية «قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله...» (الزمر 53).

وقال «قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدین» (الزخرف 81). وقال تعالى بمعنى الطاعة والمعصية معاً «نبئ عبادي أنني أنا الغفور الرحيم» (الحجر 49). وقال «والنخل باسقات لها طلع نضيد، رزقاً للعباد» (ق 10، 11). وقال «وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون» (الذاريات 56). أي ليكونوا عباداً يطيعون ويعصون بملء إرادتهم واختيارهم. وليس كما يقول السادة العلماء أنه خلقهم ليصلوا ويصوموا ويكونوا عبيداً. فالعبودية غير مطلوبة أصلاً. والله سبحانه لم يطلب من الناس أن يكونوا عبيداً له في الحياة الدنيا، بل خلقهم ليكونوا عباداً، فيهم من يطيع فيصوم ويصلي، وفيهم يعصى فلا يصوم ولا يصلي. إن حرية الاختيار التي يجسدها مصطلح العبادية هي كلمة الله العليا التي سبقت لأهل الأرض، وقامت عليها حكمة الخلق بالأساس، في قوله تعالى: «ولولا كلمة سبقت من ربك

لقضي بينهم...» (يونس 19) وهود 110 وطه 129 وفصلت 45 والشورى 14). ولهذا فحين نكره الناس على الإيمان أو نكرههم على الإلحاد تكون كلمة الله هي السفلى. ولهذا أيضاً أمر رسول الله صلوات الله عليه بالجهد من أجل أن تكون كلمة الله هي العليا. ولكن عندما يكره الناس على الصلاة ولو في المسجد الحرام تصبح كلمة الله هي السفلى. وعندما نُكره النساء على الحجاب كما في أفغانستان أو نكرههن على نزع الحجاب تصبح كلمة الله هي السفلى. القضية إذن قضية «لا إكراه في الدين» وقضية حرية اختيار، لولاها لما بقي معنى ليوم الحساب ولا للثواب والعقاب.

ننتقل الآن إلى المصطلح الثاني في كتاب الله تعالى وهو العبيد. لقد ورد هذا المصطلح في القرآن خمس مرات. «وأن الله ليس بظلام للعبيد» (آل عمران 182 والأنفال 51 والحج 10). «وما ربك بظلام للعبيد» (فصلت 46). «وما أنا بظلام للعبيد» (ق 29). ونلاحظ أنها وردت كلها في مجال اليوم الآخر. لماذا؟ لأننا في اليوم الآخر عبيد ليس لنا من الأمر شيء. ولأننا في اليوم الآخر عبيد ليس لنا رأي ولا يحق لنا أن نتكلم أصلاً. في الحياة الدنيا يؤمن الناس أو يلحدون يطيعون أو يعصون لأنهم عباد، إما في اليوم الآخر فلا وجود لحرية الاختيار، في اليوم الآخر هناك سوق. مثل السوق القسري إلى خدمة العلم. فيساق العصاة إلى النار تماماً مثلما يساق الطامعون إلى الجنة. يقول تعالى «وسيعود الذين كفروا إلى جهنم زمراً» (الزمر 71). «وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمراً» (الزمر 73). ونفهم من هذا كله أن الناس عباد الله في الدنيا وعبيد الله في اليوم الآخر.

كما يتضح لنا بكل جلاء أن مفهوم الحرية في كتاب الله تعالى سبق مفهوم العدالة، بدليل ورود الظلم مقروناً بالعبيد في الآيات الخمس. لماذا؟ لأن العبد لا يستطيع أن يقيم العدالة، ومن هنا اقتزن الظلم بالعبودية. أما العباد الأحرار فلا حاجة لتذكيرهم بالعدالة لأنهم يستطيعون أن يقيموها بأنفسهم

باعتبارهم أحرارا. ننقل الآن لننظر كيف اخذ الفقه الإسلامي التاريخي بالحرية والعدالة في مسألة الردة. إنما علينا أولاً أن نميز ونحن نتحدث عن الردة بين نوعين: الردة السياسية، والردة العقائدية. فالردة السياسية هي محاولة خروج على الحكم للاستيلاء عليه.

وعندما قام مسيلمة الكذاب وادعى النبوة ورفض أداء الزكاة للخليفة أبي بكر، كان هناك موقفان: موقف أبي بكر وهو موقف اقتصادي سياسي، وموقف عمر وهو موقف ديني يضمن حرية التصرف والممارسة. وقد انتصر وقتها موقف أبي بكر نظراً إلى أن الزكاة كانت الدخل المالي الوحيد للدولة. أما اليوم بعد اعتماد الأنظمة الضريبية من قبل الدولة فقد رجح عملياً موقف عمر، إذ لا يتم الآن دفع الزكاة للدولة بل يصرفها أصحابها بأنفسهم علي مستحقيها. ولكن لو جاء أهل حلب الآن ورفضوا أداء الضرائب المحصلة للدولة المركزية، فمعنى ذلك أنهم انفصلوا عن الدولة. وهذه هي الردة السياسية.

والردة السياسية ليست حكراً على المجتمعات العربية والإسلامية، فنحن لسنا بدعة من الناس. فأكبر الحروب التي جرت في أميركا بين الشمال والجنوب هي حروب انفصال وردة سياسية.

أما الردة العقائدية، فمثالها أن يقول إنسان مسلم: أريد أن أصبح مسيحياً، أو بوذياً، أو أن يقول إنسان مسيحي: أريد أن أصبح مسلماً أو يهودياً. وحكم هذا الإنسان في الإسلام التاريخي القتل. لماذا يقتلونه؟ ثمة من يقول: هناك حديث نبوي "من بدل دينه فاقتلوه".

ونحن نقول، إذا كان الله سبحانه يقول: "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف 29) ويقول: "لا إكراه في الدين" (البقرة 256) ويقول لنبيه: "إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية 22) فكيف يستقيم أن يأمر النبي بقتل المرتد؟ - وثمة من يقول: أنت دخلت في الإسلام طوعاً ولم يجبرك أحد ولهذا لا تستطيع الخروج الآن. ونحن نقول: إن معظم المسلمين دخل في الإسلام في شكل آلي لا طوعاً ولا كرهاً، ولدوا من أبوين مسلمين فكانوا مسلمين ولو ولدوا في بلاد

البوذية لكانوا بوذيين.

لا يمكن أن يكون إصلاح سياسي قبل الإصلاح الديني، فالعقلية التقليدية الموجودة عند الناس لا تقبل أي إصلاح سياسي.

باب آخر هو باب درء المفسد خير من جلب المنافع. وهذا الباب حوكننا إلى جنباء وبلدء وكسالى انحصرت علاقتنا بالدولة والحياة إلى درء مفسد دون جرّ منافع، رغم أن قانون الوجود قائم على المفسد والمنافع معاً، على الخير والشر معاً، ونفي أحدهما يعني نفي الآخر حتماً. يقول تعالى "كل نفس ذائقة الموت، ونبلوكم بالشر والخير فتنة، والينا ترجعون" (الأنبياء 35).

باب ثالث هو "كل قرض جر منفعة فهو رباً تشددوا فيه بتعريف المنفعة" وبالغوا

إن حرية الاختيار التي يجسدها مصطلح العبادية هي كلمة الله العليا التي سبقت لأهل الارض، وقامت عليها حكمة الخلق بالأساس، في قوله تعالى: «ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم...»

وشاورهم في الأمر" (آل عمران 159). ثم قرن الشورى مع الصلاة ليدل على أهميتها في قوله تعالى "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون" (الشورى 38). ومع ذلك جعلوا الشورى للحاكم العادل الفقيه معلمة غير ملزمة، أي أنهم حولوه إلى ديكتاتور، ليس في الشرع ما يلزمه بآراء الآخرين. باب آخر هو باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما نعرفه اليوم باسم محاربة الفساد.

هذه المهمة الخطيرة وضعوها بيد الحاكم وأسندوها إلى الدولة. في الوقت الذي يعلم الجميع أن الدولة بما لديها من أموال وجيش وأمن وشرطة وسلطة هي الأوج من غيرها لأن تؤمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. ثم مسخوا مسألة الفساد والنهي عن المنكر إلى حدود مضحكة. يقول احد الدعاة الإسلاميين في كتاب له صدر بعد خروجه من السجن "كنا نتدرب على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجامعة، فإذا رأينا أحدهم يقف مع فتاة، استوقفناه. فإذا كانت أخته تركناه، وان لم تكن سألناه لماذا يقف معها ونهيناه عن المنكر. في بعض الدول العربية الإسلامية يساق الناس إلى الصلاة في الأسواق بالعصا تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن غياب الوعي بمفاهيم الحرية والعدالة ووضع الدين في خدمة السياسة كما هي الحال في جميع بلدان العالم الإسلامي، وتخلف الوعي بدور مؤسسات المجتمع المدني في الشورى، والتشريعات الفقهية التراثية التي لا مكان فيها لآراء الناس ولا لمصالحهم، هو السبب الكامن وراء ظهور الأصولية الإسلامية السياسية اليوم والحركات المتطرفة التي تتطلع إلى الاستيلاء على الدين والحكم معاً.

نحن أخيراً لسنا بحاجة إلى إصلاح سياسي، ولا إلى مؤسسات مجتمع مدني، فمجالس الشعب ودور الإفتاء والنقابات والإتحادات والمننديات والصحف موجودة. نحن بحاجة أولاً إلى إصلاح فكري وديني وثقافي. وإلى خلق الإبداع الفقهى المتجدد، لتفعيل ما عندنا من مؤسسات موجودة.

* مهندس ومفكر بارز يقيم في دمشق/ سوريا

بتوسيع حدود الربا، وقرنوه بقواعد أخرى في تبديل الذهب بالذهب والفضة بالفضة والقمح بالقمح، حتى صارت المعاملات في الأسواق التجارية بالغة الصعوبة والتعقيد. ومع ذلك نسمع خطباء الجمعة على المنابر، يتشدقون بأن الرسول (ص) مات ودرعه مرهونة عند يهودي. ونستغرب ونحن نتساءل: "أليس هذا إن صح أمراً معيباً، وفي الأمة عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمرو بن العاص وغيرهم من مليونيرات قريش؟ ثم نتساءل: كم كان مقدار الفائدة التي تقاضاها هذا اليهودي؟ فالتاريخ لم يسمع من قبل بيهودي يقرض أعداءه اللدودين قرضاً حسناً.

باب رابع هو باب التساهل في رواية الأحاديث الضعيفة في مجال الترغيب والترهيب. باب خامس خطير ومهم هو باب الشورى. قال تعالى أمراً نبيّه الكريم

الاسلام والديمقراطية

السيد هاني فحص *

يمر بالخصوصيات المجتمعة على أساس حفظ التعدد في الوحدة، وهذه من علامات عمقه التوحيدي.

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

الاختلاف ليس مناطا للقطيعة

تقديري، مع إلحاح على البحث والتدقيق، هو أننا لسنا مع الإسلام والديمقراطية، بين نظامين حضاريين، بل نحن مع نظام حضاري اسلامي تاريخي متحرك متجدد على أصوله، نازع بعمق الى استيعاب التعدد وتجاوزه، أي رفعه إلى مستوى أطروحة انسانية على شرط الحرية. ومن هنا تصيح الديمقراطية، التي كانت و ما زالت، تعبيراً عن شوق انساني الى الحضور في المشهد عطفاً على الحضور في المعتقد من خلال الانتماء الديني أو الثقافي، تصبح منجزاً تاريخياً دائماً الإنجاز، تنجزه لينجزك، تعيد به إنجاز الإسلام فروعاً معروضة على اصولها، ويعيد الإسلام إنجازاً طريقاً تتسع وتضيق وتعترتها الالتواءات والمطبات من مكان لآخر، ومن زمن لآخر.

أي أن الديمقراطية تقع نظرياً في نظام الأفكار الاسلامي العام، المقاصدي، ولا تتعارض مع قيمه، اما أنها محكومة منشأ بسياق حضاري مختلف، فهذا ظلم للإسلام الذي كان شورويًا في الواقع، بصرف النظر عن الخلاف في فهم آيات الشورى في القرآن، إلى ذلك فإن الاختلاف الحضاري لم يكن يوماً حجة للمسلمين للقطيعة مع الآخر، وإلا فكيف انتشر الإسلام واخترق الحضارات لو لم يكن متفهماً لها، وموسعاً لشراكة معرفية وتاريخية مع منجزاتها؟

والانسان عموماً، والمسلم ليس استثناءً، هو في الحصلة مجموع تراكمات ثقافية تبادلية، والاسلام كدين لا يهدف إلى قطيعة بين المسلمين وغيرهم، والاختلاف ليس مناطاً للقطيعة، بل هو مناط للتواصل والتعارف والثقافة، أي التكامل. والقرآن يعتبر أن الأمة التي يجب الحرص على وحدتها، أو إعادتها إلى الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، وعلى موجب الايمان واللقاء في الواحد، هي الانسانية جمعاء، وهذا ليس مشروع دولة كونية، تقوم

لعلمهم يحسنون صنعا أولئك الباحثون الهادئون، عندما يلتزمون ويلمسون الفارق بين الإسلام كدين يعتني بالعبادات والأخلاق العامة ومعاملات أهله فيما بينهم، وبينهم وبين الآخرين، وبين الديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكم، أي لعلاقة الدولة باجتماعها، أو وصفا لطريقة الحكم بالشراكة، مع ما يعني ذلك من أفكار وقيم حاكمة على علائق الأفراد فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة، كجامع يجمعهم بإرادتهم ومن أجل مصلحتهم جميعاً.

تقتضي مزيداً من التدقيق، حتى نتجنب الوقوع في التعميم. فعندما أكد علي بن أبي طالب أنه «لا بد للناس من أمير ير أو فاجر» لم يتخل عن العدالة كهدف لعلاقة الدولة بالمجتمع، ولكنه وضع وجود الدولة، مجرد وجودها، في المقام الأول، على أساس أن عدمها جور مطلق، بينما جورها الفعلي، التطبيقي، نسبي، فإذا ما ارتفعت نسبة الجور فيها كان علاجها بالاعتراض والاحتجاج والانتقال المشروط بالعدل أولاً.. إذن فقد تعامل علي مع الدولة كضرورة، أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الانسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشرعية، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقية، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى، ويخرج الجياع شاهرين على الناس سيوفهم ونعود الى المأثور «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم».

إذن فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع وبيئتها، لا تبنيه، وان كانت بعد أن يبنيها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده، يجدها ويتجدد بها، وتجده وتجدد به.. والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدر بظروفها ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغير وعي الاجتماع لذاته وعلاقته، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه وواجباته، وتبعاً لذلك تغيرت الأدوار، فلا بد أن تتغير الدولة شكلاً، وأداء، ودوراً، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنية المجتمع.

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

على هذا لا يعود الإسلام وضعا جاهزا معطلا الفوارق بين المجتمعات أو داخلها، وهو

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

الاسلام لم يقدم نمطا للدولة

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

في محاولة للإجابة الإجمالية عن هذه الكومة من الأسئلة، يمكننا الاستناد إلى قول إسلامي بالغ الوضوح، ومسلكية إسلامية

على الإلغاء والمصادرة الشمولية، بل هو مشروع ديمقراطيات تتعدد بتعدد المجتمعات، ولكنها تشترك في فضاء الحرية وتلتقي فيه. إن التعدد والمتعدد، المتحقق دائماً، والضروري والحضاري والديناميكي دائماً، لا يمكن أن يتناغم ويتجنب الإلغاء المتبادل، بالعنف المباشر وغير المباشر، إلا من خلال وعيه للحركة كشرط وجود وحضور وفعل وإيمان.

صيانة الثابت من تعقيدات المتغير

هل هذه دعوة إلى فصل الدين عن الدولة؟ لا يجوز هنا بالذات أن نسأوي بين العارض والذاتي في محدداتنا، أي بين ما هو مكتسب، وما هو جزء من التكوين، وكل ما يأتي من قبل الآخر باعتبار آخر له مكوناته، من دون أن يتماهى مع الذات ليدخل في تعريفها، لا يجوز - أو لا يمكن - أن تتخطى علاقتنا به ووعينا له حدود عدم إمكان إزالة الذاتي بالعرضي، لأن الذاتي الذي لا يعزل فلسفياً لا يزول، من هنا فإن فصل الدين عن الدولة، الذي كان ممكناً وإشكالياً في معناه الكامل في الغرب، غير ممكن في معناه الكامل في حالتنا، على الأقل فإن المسيحية في الغرب وافدة، بينما الإسلام والمسيحية في حالنا نابعة، أي نبعت منا ونبعنا منها، وهذا تعقيد إضافي ونوعي لا بد من مراعاته، وبناء عليه، وسواء كان الدين لدينا إسلاماً أو مسيحياً، فإن غاية ما هو متاح من دون كسر، هو التمييز بين الدولة والدين، إلى الحد الذي يمكن أن تترتب عليه أفكار وسلوكيات تقترب من نحو من أنحاء الفصل النسبي، أي من دون بلوغ التحام قسري، بمعنى أننا قد نكون مدعويين إلى حماية الدين وصيانته من الدولة، ومن آليات إنتاجها ومرتببات أدائها، أي صيانة الثابت من تعقيدات

المتغير، حماية للمتغير بالضرورة، أي الدولة، من الثابت كذلك، باعتبار أنهما حقلان من الضروري والمفيد أن يتناغما في النتائج، من دون خلط عشوائي أو تعسفي أو غير منهجي بينهما، معرفة ووظيفة. أخذين في اعتبارنا أن عملية التمييز التي تجوهرت فصلاً في الغرب، لم تفصل تماماً، وما زال الحراك السياسي والاجتماعي، بنسبة أو بأخرى، في الغرب محكوماً بشائبة من الدين، ولكنها، أي عملية الدين الواسعة نسبياً، أدت فيما أدت إلى حفظ الدين في سياقه ومساره الانساني الفاعل، بعدما كان الخلط قد عرضه إلى الارتهاق لسباق المتغير، أي الاندحار بفقدان المصادقية، باعتباره ملاذاً لا منصة انطلاق ضد الآخر، أي ضد الذات في المحصلة.

الدولة في الغرب تحتوي الكنيسة

لقد كان رد الفعل الأوروبي ضد الخلط بين الدين والدولة، بحجم الفعل الذي تبلور في مجمع نيقية (325م) حيث ظنت الكنيسة تحت إغراءات الجاه والسلطة، أنها احتوت الدولة، والواقع أن الدولة هي التي احتوت الكنيسة في سياق الاستبداد الامبراطوري الروماني، الذي عاد ليكتشف في المسيحية غطاءه الايديولوجي السهل وغير المكلف، حتى كان عصر الأنوار تخليصاً للمسيحية من هذا المنزلق أو المهوى، فترتب عليه لون من التراجع المسيحي (للمسيحية)، ثم ما لبث البعد الديني فيها أن أخذ يستعيد حيويته وعافيته على أيدي الذين اشتغلوا على أنسنته، وتحديث معارفه، والمعرفة به، وتمثله في السلوك اليومي والعلائقي.. وصولاً إلى تيار دي شار دان ومدرسته المعاصرة.

لا يكبح الى الله إلا الأحرار

إننا مضطرون للتمييز، حتى لا تقع ثانية في ذرائع مكشوفة، وقد كان الاسلاميون الجزائريون قساة في ذرائعيتهم، أي جعلهم الاسلام ذريعة، عندما توسلوا الديمقراطية إلى الاستبداد المكنون أو المنوي، والذي تجلت النية المبيتة فيه من خلال العنف العشوائي

إذا ما كانت الغائية «القصود» والله تعالى هو

مقصد المقاصد «الله الصمد» هي الشرط

الإلهي، والحرية هي الشرط الإنساني، الإلهي

جوهرها، فإننا نبطل الحرية بإبطال الحرية،

وكذلك نبطل الحرية بإبطال الغائية

«الاستبدادي منشأ» الذي مارسه ويمارسونه من أجل ديمقراطية شكلانية، أي استبداد آخر، مقدمين بذلك ذريعة للدولة لأن تجسد استبدادها عنفاً، بدا وكأنه مصاد في حين أنه كان تأسيسياً، تأسست عليه الدولة وتأسس عليها.

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

يتركوا أن يقولوا آمناً وهم لا يفتنون».

ومن هنا فإن الديمقراطية بما هي نظام ملائم للحرية، ضابط لها، مشروط بالخصوصيات، هي التي تضمن أن يبقى الشرط الغائي على الهيته وإنسانيته، وعلى ذلك نكف عن جعل ثنائية الإلهي والإنساني ثنائية متقابلة، ويصبح كل منهما مجالاً أو فضاء لتحقيق الآخر «يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه» كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» «الخلق كلهم عيال الله». وهل يكبح إلى الله إلا الأحرار، الذين تحرروا بالمعرفة، بمعرفة الحق، عرفوا فلزموا؟ إذن فالحرية مآلها إلى الحق والحقيقة، ومنتهى الحق إلى الحرية، لأن الحرية هي الحقيقة الثابتة، والتي نجدتها على الطريق من المعلوم إلى المجهول، أي طريق كشف الجهالات بالمعارف، وإبعاد الجور بالعدل، والعنف بالاعتدال، والتطرف بالتوسط، والغلبة بالتسوية.. والتسوية بمزيد من التسوية.

مصطلح المستبد العادل تليفق بين

مفهومين متناقضين

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

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

معرفة الدين لا تتم إلا بشرط الحرية

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

وإلا فان الاستبداد هو في انتظار أي حراك إسلامي مسيس، والاستبداد الديني أقسى، وإذا كان الاستبداد الديني مسوغا للاستبداد العلماني أو (الجهلاني) فان الاستبداد العلماني الجهلاني إياه، من شاه إيران إلى صدام، ربما كان أقل فتكا بالدين وأهله من استبداد أهل الدين بالدين وأهله.

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

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

في النهاية لسنا ملزمين بوضع الله خيارا إلهيا أو انساني في مقابل الإنسان، ان في ذلك عدوانا معرفيا على الألوهية، بلحاظ الإلحاق الكامل في تعريفها ذاتا وصفات... والأنسنة، أي

أنسنة المفاهيم الإلهية تعني عدم موضعيتها، لأنها تصبح خلافية مفرقة بدل أن تكون مقامات وفاق جامعة للمختلف تحت سقفها ومعناها، كما أنه اعتداء على الإنسان بوضعه في موضوع مصدره ومقصده (الله) أي تحويل المعنى إلى وسيلة، وتحول الوسيلة إلى غاية، بمعنى ان تأليه الإنسان هو الغاء لإنسانيته. ان التوحيد يقتضي اعتدالا في الرؤية تتيح معرفة أسباب وشروط التآله والأنسنة، وإذا ما نقلنا هذه المعادلة إلى التاريخ، إلى السياسة والاجتماع، فإن دولة مدنية جامعة لمكونات مختلفة على نصاب التوحيد الحافظ للوحدة، ونصاب الوحدة كمعادل موضوعي للتوحيد، هي التي من شأنها أن تحفظ لنا الدين والإنسان تحت ظل السماء المفصلة مفهوما عن الأرض الموصولة مضمونا بهذه الأرض ومن عليها. بالدولة المدنية التي تأتي أن تحقق ذاتها في المس بمكونات الفرد والجماعة، والدين أولها، تحفظ للجماعات الدينية حقها في التعبير عن نفسها كمتحدات لا تنقض الدولة أو تصادرها، وهنا يتاح لنا التوفيق بين الفرد والجماعة، ونعيد إنتاج ديمقراطيتنا بعيدا عن إملاءات الشمولية الدينية أو المادية... وبعيدا عن العقل الذي يريد إنتاج الرأسمالية على موجب الإمبراطورية، وحقها في التعامل الإذعاني لها، من قبل الآخرين، بعدما انتجها سابقا على موجب الامبريالية والحرب الباردة.

الديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل

المواطنة بما هي تكييف وتكيف للأفراد الذين تتكون منهم المجتمعات والجماعات في الوطن الواحد وظل الدولة الجامعة، هي النصاب الضامن لنظام العلائق الإنساني الذي يدخل في مقاصد الشريعة، بل ربما كان محورها أو عمودها الفقري، حسب أصولنا المؤسسة وحراكنا التاريخي والحضاري المعياري، أي الذي تشكل المسألة الأخلاقية حجر الزاوية في عمارته «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، و«لا تكونون عليهم سبعا ضاريا تغتمن أكلهم، فهم صنفان، اما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق». وإذا ما كانت المحبة شرطا للدين والعدل «وهل الدين إلا الحب؟»، كما يقول الإمام الصادق، فإن العدل لا يمكن أن يكون إلا ثمرة للمحبة، والمحبة في الله تتسع لجميع عيال الله... وإلا فلن تكون ولن يكون عدل، والديمقراطية هي المناخ الملائم للمحبة والعدل كذلك.

وهذه البنية الفوقية، المواطنة، تنزل، أي تتجهر أو تتجلى، أو تتجسد في الديمقراطية، كشكل شبه حصري ومفتوح على التعديل والتطوير، واذن تمسي الديمقراطية هي آلية للارتقاء الفردي والجمعي إلى المواطنة، وفي إطار المواطنة على مقتضى الديمقراطية، يتراجع الخوف على الجماعات المكونة، بلحاظ تمايزاتها

الثقافية، أي يكف الآخر عن أن يكون استفزازا للهوية المحفوظة بالحرية. هل هذا استبعاد للبعد الإلهي من التشكل السياسي؟ ان الاستخلاف لا يمكن أن يقوم على المطابقة بين المستخلف والمستخلف «بالكسر ثم الفتح» فكيف إذا ما كان المستخلف «بالكسر» خالقا منزها، وكان المستخلف «بالفتح» مخلوقا عجولا جزوعا هلوعا؟ أي أنه مزود بصمامات أمان ضد الطغيان، إذا ما استقامت الأمور بينه وبين الله على التقوى والقيام بالأمانة... ولعل الديمقراطية هي الإطار والفضاء الذي يوفر للمستخلف أن يكبح إلى المستخلف ليلاقيه على موجب الحرية.. وموجب أن ابن آدم الخطاء مكلف شرعا بالعدالة، أي الحرية، وقادر على إنجازها بنسبة مجزية ومفتوحة على المزيد.

الدولة تنتج الدين على منطقتها لا منطقه

هل نريد ثقافة أو دينا تنتج الدولة، أو تعيد إنتاجها على موجبات مزاجها وحاجاتها التي قد تكون مشروعة وغير مشروعة؟ والدولة الدينية تنتج الدين قطعا، ولكن على أساس أنها دولة وليس على أساس أنها دين، ولا تختلف الدولة العلمانية عن الدولة الدينية في ذلك، وان كانت العلمانية في الدولة تنتج الدين سلبيا، أي ضد الدين، فإن ذلك يربي النزوع إلى إعادة إنتاج المضادات الحيوية وبشكل عصبي وايدولوجي مغلق مشدود إلى العنف، والدين الذي ينتج الدولة تعود الدولة لتنتج على منطقتها لا منطقه، لأنهما اثنان. ولا عيب في هذه الثنائية، بل العيب في توهم الواحدية، التي تؤدي عمليا إلى الغاء الدولة بالدين، وإلغاء الدين بالدولة.

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

* كاتب لبناني

التجربة الدينية وحوار الأديان

محمد المحفوظ *

الرؤية الإسلامية شرع من أجل دفع الظلم ورد العدوان ومقاومة المعتدي.

فالالتزام بقيم السماء لا يشرع إلى العنف وإجبار الناس على ما ذهب إليه الملتزم، بل على العكس من ذلك تماما، حيث أن الالتزام العقدي والسياسي، يدفع بصاحبه إلى الدقة والالتزام الموضوعي وعدم التعدي على الآخرين مهما كانت المبررات والمسوغات.

والدين كما هو معيوش، لدى كل الأمم والمجتمعات، بحاجة إلى نقد ومساءلة، لأن فيه العديد من العناصر والممارسات، التي لا تنسجم وقيم الأديان العليا. ويبدو على صعيد التجارب الدينية، أن المهمة الأساس هي تجسير الفجوة بين الدين كقيم معيارية، متعالية على الزمان والمكان، والدين كما هو معيوش ونسبي وخاضع لظروف الزمان والمكان. ولكون تجسير الفجوة على الصعيد الجمعي، من المهام الخالدة، تبقى أهمية أن يقبض الإنسان على قيمه العليا، ويستوعب مضامينها، ويعمل وفق إمكاناته

المحدودة على تجسيد هذه القيم وتمثلها في حياته بكل مستوياتها..

وعليه فإن حوار الأديان، ليس حوارا عقديا، يتجه إلى تظهير الجوامع العقدية، وإنما هو حوار يستهدف تعاون أمم وشعوب هذه الأديان لعلاج مشاكلهم الثقافية والسياسية والاجتماعية.

والتجربة الدينية لكل الأطراف،

بحاجة إلى مساءلة ونقد، وذلك من

أجل أن ترتقي هذه التجربة،

وتلتحم بكل مستوياتها مع الإنسان

ومصالحه النوعية. والتعدد الديني الموجود

في المجال العربي، يتطلب إدارة سياسية

ومجتمعية راقية ومرنة، بحيث لا تلغي

الخصوصيات الدينية ولا تحبسها في إطارها

الضييق في آن. وذلك من أجل أن تنفتح كل هذه

التعدديات على الواقع العربي لإثرائه معرفيا

واجتماعيا، وتمتين الأوضاع الداخلية في كل

بلد عربي على قاعدة الحرية والاحترام

المتبادل وصيانة حقوق الإنسان.

* كاتب وباحث سعودي «سيهات»

عديدة هي النزعات الأيدلوجية والاجتماعية، التي برزت في فضاء العالم والإنسانية، وتستهدف تقليص مساحة ودور الدين في الحياة العامة للإنسان الفرد والجماعة. ومع تراكم هذه النزعات واندفاعها صوب تطبيق قناعاتها وأفكارها ونزعاتها الخاصة بالدين، إلا أن الواقع الإنساني لم يشهد تراجعاً لموقع أو دور الدين في الحياة العامة.

وهذا يجعلنا نعتقد أن الدين كمنظومة مفاهيمية وقيمية وأشكال طقوسية وتعبدية، يحتل موقعا مركزيا في حياة الأمم والمجتمعات.

القوة. ولا ريب أن الأديان من أبرز الروافد، التي أثرت البشرية ولا زالت بالكثير من القيم والمناقبيات، التي تساهم في تهذيب الحياة الإنسانية، وضبط نزعات الشرف فيها.. والقوة المعنوية للأديان في نفوس وعقول الناس، سيكون لها مفعولها الإيجابي والفعال لإرساء حقائق السلام ونبذ العنف في العلاقات الإنسانية والدولية. وكل النزاعات والحروب التي تعنونت بعناوين دينية، قيم الأديان الأساسية بريئة منها، وهي محاولة من قبل مشعلي الحروب لتوظيف السلطة الرمزية للدين في معارك سياسية أو استعمارية، تعود

وتتأكد هذه الحاجة في إطارنا الإسلامي، لكون النزعات الإرهابية والدموية التي تمارس أعمالها ضد الإنسانية باسم الإسلام وقضاياها العقدية والثقافية. بمعنى أن النزعات الإرهابية التي تمارس اليوم باسم الإسلام، تثير الكثير من الأسئلة والتحديات، التي تتطلب من المجال الإسلامي دولا ومؤسسات وعلماء ودعاة، العمل لإنهاء عملية اختطاف وتشويه الإسلام، وبالتالي فإن المجال الإسلامي بكل ثرائه العلمي ومؤسساته ومعاهده الدينية والثقافية معني للعمل في اتجاهين أساسيين في وقت واحد وهما:

- 1- العمل على تحرير الإسلام كثقافة وكجمال حضاري ومعرفي، من نزعات الإرهاب والقتل والغلو. وفي تقديرنا بمقدار ما يتمكن مجالنا الإسلامي من تحرير الإسلام كثقافة ومجال حضاري من نزعات الإرهاب والتطرف والقتل على الهوية، بذات المقدار تتبلور إمكانات المجال الإسلامي لتبوء مواقع متقدمة في المشهد الإنساني والعالمي.

- 2- المساهمة والمشاركة الجادة في

مشروعات الحوار والتعارف والتلاقي بين الثقافات والأديان والحضارات. إذ أننا معنيون ببلورة المبادرات وبناء الأطر والمؤسسات، التي تعنى بشؤون التفاهم الإنساني والحوارات الدينية والحضارية. وفي تقديرنا أن تفعيل هذه الثقافة والمبادرات، سيقصص بشكل أو بآخر نزعات الحروب والصراعات المفتوحة في العالم.

والإنسانية اليوم بحاجة إلى استحضار كل المخزون القيمي الإنساني، الذي يساهم في ضبط نزعات الإنسان الفرد والجماعة نحو السيطرة والهيمنة واحتكار مصادر

الالتزام بقيم السماء لا يشرع إلى العنف وإجبار الناس على ما ذهب إليه الملتزم، بل على العكس من ذلك تماما، حيث أن الالتزام العقدي والسياسي، يدفع بصاحبه إلى الدقة والالتزام الموضوعي وعدم التعدي على الآخرين مهما كانت المبررات والمسوغات

بالنفع السياسي والاقتصادي إلى النخب السياسية والاقتصادية السائدة.

فالأديان التوحيدية الكبرى، بكل قيمها ومبادئها، لا تشرع للقتل والحروب، وقيم ومبادئ الجهاد في الرؤية الإسلامية، ليست تشريعا للقتل وقهر الناس على الدخول في الدين الإسلامي، وإنما هي من أجل رد الاعتداء، ذلك الرد الذي لا يقع في مطب الاعتداء المقابل. والفرق الجوهرية بين مفهوم الجهاد ومفهوم العنف هو أن الأخير «العنف» يعني ممارسة الإيذاء والعدوان لأهداف مشروع أو غير مشروع. بينما الجهاد في

العنف السياسي بين الاسلاميين والدولة الحديثة

قراءة في أسباب الظاهرة

برير العبادي *

سياسية فانه يصبح سياسياً.

اشكال العنف السياسي:

1 - العنف الحكومي: وهو العنف الذي يوجهه النظام إلى المواطنين أو إلى جماعات وعناصر معينة وذلك لضمان استمراره، وتقليص دور القوى المعارضة والمناوئة له.

2- العنف الشعبي: وهو العنف الموجه من المواطنين إلى النظام وهناك نوعان من العنف السياسي تمارسهما اجنحة السلطة ضد بعضها البعض، أو قوى وجماعات ضد قوى وجماعات منافسة لاسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو دينية.

وعليه يكون تعريف العنف السياسي بانه «كافة الممارسات التي تتضمن استخداماً فعلياً للقوة أو تهديداً باستخدامها لتحقيق اهداف سياسية تتعلق بشكل نظام الحكم وتوجهاته الايديولوجية وبسياساته الاقتصادية والاجتماعية».

وقد يختلط مفهوم الارهاب السياسي بالعنف السياسي ومن الواضح ان مجال التدخل بينهما كبير جداً، لكن الارهاب يتميز عن العنف بشكل عام، بانه حماية لاشكال معينة من العنف تتسم بدرجة عالية من التنظيم، ولا يستغرق تنفيذها وقتاً طويلاً، ولا تحتاج إلى اعداد كبيرة من البشر أو المعدات العسكرية والقوات لانجازه.

وإذا كان نموذج الدولة الغربية قد رسخ اقدمه في الديمقراطية وتداول السلطة واحترام المجتمع والالتزام بالقانون والدستور، فان الدولة العلمانية في منطقتنا لم تكن ترى نفسها ملزمة بالانصياع لقانون والالتزام بدستور والنزول عند رأي الشعب، بل انها كانت من النوع الذي لا يقيم وزناً للمجتمع وتعتقد بتخلفه وهي مخولة باعادة تشكيل بناء الاجتماعية والثقافية ومكلفة بمهمة تحضيره وتحديثه واخراجه من تقليدته وسلفيته، فجاءت مهمة التبدل والتحويل الثقافي مصحوبة بمزيد من المعادة للسلام والاستخدام الواسع للعنف.

وقد بقيت الدولة تمثل سلطة النخبة في قبال سلطة المجتمع، اي انها مستقلة عن مجتمعها ومعتمدة على الخارج، فهي دولة

ظاهرة العنف السياسي في المنطقة العربية والاسلامية، ظاهرة قديمة وليست طارئة، مارستها قوى سياسية واجتماعية مختلفة، سواء كانت قوى حاكمة أو معارضة، أو بين القوى السياسية نفسها، اي داخل بنائها واطارها التنظيمية. ولجأت إليها قوى اجتماعية للمطالبة بحقوقها ولتحقيق اهدافها السياسية والاجتماعية.

ما هو العنف؟

يتعدد التعريف الاصطلاحي لمفهوم العنف إلى ثلاثة اتجاهات اساسية:

■ الاتجاه الاول: العنف هو الاستخدام الفعلي للقوة المادية لاحاق الضرر والاذى بالذات أو بالاشخاص الآخرين وتخريب الممتلكات للتأثير على ارادة المستهدف. وعلى هذا الاساس، فان السلوك العنيف يتضمن معنى الارغام والقهر من جانب الفاعل، والخضوع أو المقاومة من جانب المفعول به أو المستهدف.

■ الاتجاه الثاني: العنف هو الاستخدام الفعلي للقوة المادية أو التهديد باستخدامها، وهذا التعريف يوسع المفهوم ليشمل التهديد بالقوة إلى جانب الاستخدام الفعلي لها، اي ليشمل السلوك القولي إلى جانب السلوك الفعلي.

■ الاتجاه الثالث: ينظر هذا الاتجاه إلى العنف باعتباره مجموعة من الاختلالات والتناقضات الكامنة في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع، ولذا يطلق عليه اسم العنف الكلي.

وعلى هذا الاساس فان العنف هو (كل سلوك فعلي أو قولي، يتضمن استخداماً للقوة أو تهديداً باستخدامها لاحاق الاذى والضرر بالذات أو بالآخرين، واتلاف الممتلكات، لتحقيق اهداف معينة وهو بهذا اللحاظ يكون سلوكاً فعلياً أو قولياً وينطوي على ممارسات ضغط نفسي أو معنوي باساليب مختلفة، وأنه يقوم على اساس الحاق الاذى والضرر والاتلاف المادي والمعنوي بالنسبة للاشخاص والممتلكات للتأثير على ارادة المستهدفين (بفتح الدال) اي أنه يتضمن معنى الاكراه والارغام، كما ان السلوك العنيف قد يكون فردياً أو جماعياً منظماً أو غير منظم، علنياً أو سرياً، صريحاً أو كامناً.

وعندما تكون دوافع العنف أو اهدافه

الا ان خطورة هذه القضية، لم تدفع بعد إلى دراستها بعيداً عن الخلفيات الايديولوجية والنزعة التبريرية المسكونة بالعداء للقوى الإسلامية، بل اتجه الخطاب الثقافي إلى القاء تبعه العنف على عاتق الإسلاميين وحدهم، وقد انتج هذا الخطاب ادوات ومفاهيم واستعار غيرها من الغرب لتوصيف القوى الإسلامية، فاصبحت مصطلحات التطرف والعنف الديني، والعنف الاصولي، وجماعات الإسلام السياسي، وجماعات العنف الاسلامي تقترن بالقوى الإسلامية وصفة ملازمة لها، وجرى في المقابل تبرئة الدولة وانظمة الحكم، والنخب السياسية (مدنية وعسكرية) والثقافية من مسؤولية تصاعد العنف، اي ان العنف اصبح سمة ذاتية للقوى الإسلامية.

ان الفكر الذرائعي الذي يلتمس المعاذير للدولة في ممارستها للعنف لم يكن يريد دراسة الظاهرة في سياق البحث عن الحل المناسب لعلاجها، بل كان يوفر الوسائل الضرورية (لشرعنه) عنف الدولة السلطوي ويشجعها على المضي في مهمتها المقدسة!! ولهذا كان الخطاب الثقافي عديم الفاعلية والجدوى في ملامسة القضايا الاجتماعية والمشاكل السياسية والاقتصادية ويجاد الحلول لها، لانه ينتهي في الاغلب لصالح الدولة ضد المجتمع وعلى حسابه وكان يوفر لها الفرصة لكسب المعارك التي تخوضها ضد المجتمع، فاستمرت تسخر اجهزتها وقوانينها في هذه المعارك، وتم خلق الصوت الآخر أو اضعافه لدرجة انه اصبح غير مسموع، وفي مثل هذه الاجواء التي تغلق فيها ابواب الامل والتغيير والخاضعة لعنف مباشر وغير مباشر يتوالد العنف المضاد وتكتمل دورة العنف السياسي لتسيطر على الحياة العامة، ولتأتي النتائج المدمرة على اكثر من صعيد.

ولو قتلت الرجال وسببت الذرية، وان الامام قد يكون عادلاً وقد يكون غير عادل وليس لنا ازالته وان كان فاسقاً وانكروا الخروج على السلطان ولم يروه.

وهناك قلة من فقهاء السنة اجازت أو اوجبت الخروج على الحاكم الفاسق المتمادي في الجور والظلم بشرط امتلاك القدرة على ذلك ومن هؤلاء ابن حزم الذي افتى بجواز الخروج على الحاكم الظالم لان الاحاديث المجيزة للخروج على الفاسق الظالم ناسخة في رأيه للاحاديث الأمرة بالصبر التي وردت في مبدأ الإسلام ولقوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى الله) «الحجرات 9» ولانه يجب على المسلم ازالة المنكر، ولا طاعة في معصية. ومن قُتل دون ماله أو دينه أو مظلمته فهو شهيد.

ويقول الدكتور عبدالكريم زيدان في كتابه «الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية»: ان المركز القانوني لرئيس الدولة هو مركز الوكيل بالنسبة للامة، فمن البديهي ان يكون من حقها عزله إذا خرج عن حدود وكرامته أو لم يحمي بمهام الوكالة عجزاً أو تقصيراً ولان من يملك التعيين يملك العزل، يقول ابن

حزم «فهو الامام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وآله، فاذا زاع عن شيء منهما منع من ذلك واقم عليه الحد، والحق فان لم يؤمن اذاه إلا بخلع خلع وولي غيره» وإذا كان للامة عزل رئيس الدولة فلها ان تباشره بواسطة ممثلها وهم اهل الحل والعقد بأن يسحبوا ثقتهم منه ويقرروا عزله ولكن ربما لا يستجيب رئيس الدولة لهذا القرار وفي هذه الحالة يجوز للامة استعمال القوة لتحتيته من منصبه إذا وجد المبرر الشرعي لذلك مثل خروجه السافر على نهج الإسلام وأحكامه، ولكن اللجوء إلى القوة مشروط بتوافر القوة اللازمة ورجحان النجاح وبدون ذلك لا يجوز العنف لان من قواعد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ألا يكون العمل على ازالته المنكر مستلزماً منكرًا أعظم.

ويقول الدكتور القرضاوي في كتابه «الحل الاسلامي فريضة وضرورة» اتفق فقهاء المسلمين على ان ازالة المنكر باليد تشريع لمن يملك القدرة على التغيير وبشرط ان لا يترتب على ازالة المنكر منكر اكبر منه فالواجب هو التغيير باللسان والقلب حسب الاستطاعة حتى تحين الفرصة). * كاتب عراقي

الحكم العاجزة ولايديولوجيتها البديلة والشرعية البديلة لانظمة الحكم العاجزة ولايديولوجيتها المهزومة».

وحيثما يشتد خوف السلطة من التيار الاسلامي فانها تلجأ إلى استخدام وسائل القمع المباشر أو تلجأ إلى اسلوب التحايل إذا تنازلت قليلاً، بتطبيع نوع من الديمقراطية الموجهة والشكلية لامتصاص الغضب الشعبي واحتوائه وتنقيس الاحتقان، وهدف الديمقراطية هو ضبط المجتمع وامتصاصه لصالح الدولة واسكاته، وليس لتمكين المجتمع من حكم نفسه وممارسة التغيير المنتظر، وإذا جاءت صناديق الاقتراع بنتائج لا ترضاهم النخبة الحاكمة، يتم الانقلاب على «الديمقراطية» ويصبح اغراق البلاد في بحر من الدماء والعنف السياسي وحتى الحرب

العنف باعتباره مجموعة من الاختلالات والتناقضات الكامنة في الهياكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع

الاهلية ثمناً يسهل دفعه طالما كان الهدف هو قطع الطريق على الاسلاميين حتى لا يصلوا إلى السلطة وان كان الجمهور هو الذي يمكنهم من ذلك.

موقف فقهاء أهل السنة من الثورة:

يرفض معظم فقهاء السنة السابقين الثورة ضد الحاكم الظالم ولا يجيزون الخروج عليه رغم ايمانهم بأن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة واجبة ويشترطون الثورة المسلحة في حال كفر الحاكم الصريح وانكاره معلوماً من الدين فقط، وما عدا ذلك فان اغلبهم يدعو إلى الصبر والتغيير السلمي. يقول الدكتور محمد عمارة: لم يختلف أي من علماء الإسلام على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولقد اجمعوا على وجوب التغيير السلمي، لكن الخلاف بينهم قام حول استخدام العنف، السيف-الثورة-في التغيير، لا كراهية للتغيير وانما لاختلافهم في الموازنة بين ايجابيات وسلبيات استخدام العنف في التغيير ولقد نهضت طليعة مناهج التفكير، وملابس العصر بدور كبير في هذا الاختلاف. جاءت في مقالات الاسلاميين للاشعري: ان اهل الحديث اتفقوا على ان السيف باطل

الخارج ضد الداخل ولا تستطيع ان تتصور ان للمجتمع الحق في ان يقول كلمته في ايديولوجيتها العلمانية بل عليه الخضوع لها والتسليم لمنطقها.

ورغم محاولات السلطة الحاكمة حتى القبلية منها والتي بنت شرعية نظامها على توليفه مشتركة بين سلطة القبيلة والإسلام، تبيد اي اتهام لها بأنها تفصل فصلاً تاماً وقاطعاً بين سلوكها وقوانينها وبين الإسلام الذي يشكل دائرة تفكير الجمهور، إلا انها اخفقت في ذلك، لان الدولة القائمة ضربت بعرض الحائط الاسس المعيارية الإسلامية الاخلاقية والاجتماعية والسياسية والميتافيزيقية، أما القرآن والسنة للذات شكلاً الاسس العامة للبنية الإسلامية، فقد فصلا عن الحياة السياسية، وبهذا اصبح المؤمن يعاني من نظام اخلاقي وايماني غير قابل للتطبيع إلا من خلال وجود دولة تحمل اعباءه، ويعاني من اخلاقية دولة انفصلت عن اسس الإسلام الشرعية والميتافيزيقية، مما ادى إلى تمزيق البنية الاخلاقية للمجتمع».

ومثل هذه الدولة لا بد ان تصل إلى موقع الصدام مع التيار الاسلامي الذي اصبح بديلاً لوجودها ويدعو إلى استبدالها،

ويحملها مسؤولية الهزائم والانكسارات المتلاحقة، فكلما اتسعت قاعدة هذا التيار وتنامت جماهيريته، كانت هذه الدولة ترى في ذلك خطوة نحو نهايتها، فهي محاصرة بالازمات الخائفة التي ساهمت من دون شك في صنعها، وهي تفتقد اي شرعية تضمن لها الدعم الشعبي، وتواجه قوى جماهيرية ذات خطاب مفهوم ومقبول لدى الجمهور. فما تدعو إليه القوى الإسلامية «لا يخرج عن المطالب الشعبية التي حركت جماهير هذه الأمة منذ عصر النهضة: الاصاله في مواجهة التغريب، الاستقلال في مواجهة الهيمنة الاجنبية، العدالة في مواجهة الظلم، الشورى في وحكم الأمة في مواجهة الاستبداد.. وليس مصادقة فان تعمد هذه الجماعات الساخطة من الشباب إلى رفع راية الإسلام، فقد كان الإسلام هو دائماً ملاذ الأمة حينما يشتد الكرب وتتعدد الازمة.. ان الإسلام بالمعنى السياسي الاجتماعي، قبل ان يكون بالمعنى الفقهي والشعائري، هو السيف الموحد الذي ترفعه الجماعات الساخطة في وجه الانظمة المستبدة، من المحيط إلى الخليج ان الإسلام الثوري العادل في نظر هذه الجماعات هو الايديولوجية البديلة والشرعية البديلة لانظمة

قراءات

العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية

الدكتور أحمد داود أوغلو

مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور أحمد داود أوغلو المستشار السياسي لرئيس وزراء تركيا صرحب طيب أردوغان، صوهو أول دبلوماسي يرقى لمرتبة سفير بوزارة الخارجية التركية من خارج النخب العلمانية، كما أنه أستاذ العلوم السياسية في العديد من الجامعات التركية.

يتضمن الكتاب ثمانية فصول، أربعة منها تتحدث عن نقد الرؤية الغربية للعالم ومحاولة مصادرة مستقبله باسم أيديولوجيات مصطنعة كأيدولوجية "نهاية التاريخ" التي ابتدعها "فرانسيس فوكوياما" وشرح الأزمة الحضارية التي يواجهها الغرب، والفصول الأربعة التالية تتحدث عن الرؤية الإسلامية للعالم كروية بديلة، وبحث إمكانيات تحقق هذه الرؤية في الواقع.

ينتقد المؤلف نظرية "نهاية التاريخ" التي بشرت بانتصار الليبرالية الرأسمالية على الاشتراكية واعتبارها الأيديولوجية التي يتوقف معها جدل الإنسان والتاريخ.

ويرى أن هذه النظرية تعيد صياغة نظريات تعود للقرن الـ19 عبر عنها "هيجل" و"ماركس" وتتحدث عن أن مسار التاريخ هو مسار خطي متصاعد.

ومن ثم فما يجري في العالم بعد سقوط الاشتراكية هو تعبير عن تحول حضاري أكثر شمولاً واتساعاً من مجرد قراءته كنصر نهائي للتقاليد الديمقراطية الليبرالية وللاقتصاد الرأسمالي، ونظريات النهاية ذات الطابع الحدائي تحاول نفي الدين وإعلان نهايته بينما الواقع يشير إلى عكس ذلك.

يرى المؤلف أن أزمة الحضارة الغربية تتمثل في عجزها عن تحقيق الحرية والأمن الوجودي المطلق، وهما هدف الإنسان الرئيسي عبر التاريخ.

وترجع أزمة الحضارة الغربية - وفق المؤلف - إلى نسبية المعرفة الإنسانية وعجز العلم أن يحيط بكل الظواهر الطبيعية والإنسانية وأن يكون بديلاً للدين، والاختلال الأخلاقي؟ المادي المتمثل في غياب التوازن بين القيم الأخلاقية والقيم المادية على نحو مروع يهدد علاقة الإنسان بأخيه الإنسان بل ويهدد علاقة الإنسان بذاته.

الإصلاحات العلمانية المستندة إلى النموذج الحدائي كانت أهم محاولات التقلب على الأزمة الحضارية له، والاشتراكية نفسها كانت محاولة لوجود حل لهذه الأزمة، كما أن الدراسات المعرفية لفترة ما بعد الحداثة حاولت التساؤل عن الثوابت الفلسفية ذات

الطابع الاختزالي للحقيقة التي طرحتها الحداثة، وحركات البيئية والخضر وغيرها هي محاولة علمانية لتحسين علاقة الإنسان بالبيئة.

وأمام تصور أن الأزمة الراهنة هي أزمة المركز هناك محاولات لنقل هذا المركز من الأطلسي إلى أوروبا مرة أخرى عن طريق الوحدة الأوروبية.

أطروحة المؤلف هي أننا بإزاء تحول حضاري واسع ولسنا بصد "نهاية للتاريخ"، ومن ثم فهذا التحول له أبعاده السياسية التي تتجه لإعادة تشكيل للنظام العالمي القائم نحو نظام عالمي جديد، فبعد نهاية الحرب الباردة شهد النظام العالمي احتكار الولايات المتحدة للقوة فيه.

ومن المرجح أن يؤدي نشوء توازن في النظام العالمي إلى انتقال جديد للمركز الحضاري، بيد أن الأزمة الحضارية التي تواجه إنسان اليوم هي أكثر شمولية من أن يحلها انتقال المركز الحضاري القائم إلى مركز جديد لأنها أزمة تلف النظام العالمي بأكمله.

يذهب المؤلف إلى أن الإسلام هو القادر على أن يطرح بديلاً للحداثة الغربية، فصمود الإسلام أمام محاولات القضاء عليه يشير إلى قوة وتماسك الرؤية التي يقدمها للعالم وتمثل بديلاً للرؤية الحضارية الغربية.

ينطلق النظام المعرفي الإسلامي من التوافق والاتساق بين جميع مصادر المعرفة والمبدأ الأسمى وهو «التوحيد»، ومن هنا لم يعرف الإسلام العلمانية التي هي تعبير عن عجز المؤسسة الدينية للإجابة عن أسئلة الواقع المتجددة، والعقل والاجتهاد يعملان بكل قوة ولكن في سياق الوحي الضابط لاحتمال سوء الاستخدام.

ويعبر النموذج الإسلامي عن الأصالة والتعددية، فتصوره للتاريخ والزمن يؤكد على الطبيعة الدائرية وليست الخطية الأحادية، ومن هنا أهمية التجديد وقدرة الحضارة الإسلامية على استعادة مكانتها، فالسيادة الحقيقية لا تنطلق من التفوق المادي وإنما من التفوق القيمي والروحي.

أزمة الأفكار والمؤسسات في العالم الإسلامي لبناء نموذج حضاري جديد ترجع إلى انفصال النخب الفكرية العلمانية عن المرجعية الإسلامية، ومحاولة هذه النخب الحاكمة والمسيطررة فرض ثقافة جديدة مطابقة للمفاهيم الغربية وإنجاز التنمية الاقتصادية وبناء القوة العسكرية لتحقيق موقع أفضل على الساحة الدولية وفي نفس الوقت تسوية السياسات الاحتكارية لهذه النخب في مختلف المجالات.

يشير المؤلف إلى أن خلفية المواجهة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي راجعة إلى تطور داخل المركز



ينطلق النظام
المعرفي الإسلامي
من التوافق والاتساق
بين جميع مصادر
المعرفة والمبدأ
الأسمى وهو
«التوحيد»

التاريخي والمقاربي للباحث عبد المجيد الشرفي، الذي يجمع بين النظر التاريخي الصارم، وأخلاقية قوامها المسؤولية العلمية.

وينادي الشرفي بصياغة نظرة علمية للتراث التي قوامها الأخذ بعين الاعتبار تغير وضعية الدين، الذي أصبح خاضعا للتفسير واستقلت عنه العلوم، مثلما تخلت المؤسسات المجتمعية عن تبريراته، ثم إخضاع الفكر الديني لقوانين عامة يمكن أن تشترك فيها مختلف الديانات، وخاصة الديانات التوحيدية.

وأهم خصائص هذا المنهج الذي يقترحه الشرفي أنه ينهض على بلورة قراءة تأويلية حديثة تتجاوز منهج الانتقاء، أو التقييد بالقراءة التفسيرية التقليدية التي لم تعد تفي بمقتضيات البحث والشروط المنهجية، ويستفيد الشرفي من الدرس المقارن الذي لا يفاضل بين التأويلات التي تم القضاء عليها بقوة السيف والسلطان لا بقوة الحجة في أحيان كثيرة.

أما فيما يتعلق بالتعامل مع النص القرآني فتنهض منهجية الشرفي على قراءة النص في كليته بعيدا عن ضروب الإسقاط والانتقائية، واعتماد القراءة المقاصدية للنص وتجاوز الرؤية الحرفية له.

أما محمد أركون فيسعى إلى نقد العقل الإسلامي بوضع التجربة الثيولوجية في الإسلام على محك النقد التاريخي الصارم عبر النظر في التركيبات الثيولوجية في الإسلام بكل أنواعها من تفسير وحديث وعلم كلام وفقه باعتبارها نتاجا بشريا يحق للدارس نقدها وتفكيكها وتجاوزها.

ويدعو إلى الانخراط الواعي والمسؤول في حداثة فكرية حقيقية، مثلما يرصد العوائق الحائلة دونها، وأهمها فيما يتصل بالفكر الإسلامي هيمنة المعجم الاعتقادي القديم، وغلبة الخطاب اللاهوتي التقليدي الذي يعمل على تأييد مبدأ الثبات والاستمرارية والتجانس.

فيدعو أركون إلى "العقل المنبثق حديثا" الذي يعتمد فكرة التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل، ومن شروط هذا العقل ألا يتورط في بناء منظومة معرفية تؤصل للحقيقة، لأن نتائج هذا العقل ستقلب بدورها إلى سياج دوغمائي مغلق.

ويتبنى أركون النقد المنفتح على آخر مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، ويطبق القراءة الحية والمتحركة، لأنها قراءة تشكل ما هو بديهي، وتزحزح المفاهيم التقليدية من مواقعها لتفكيكها من النسق الذي ركبت عليه في الوعي الإسلامي.

فهو يحاول أن يخضعها باستمرار للتحديات التي تطرح على التاريخ المقارن للأديان، ويقترح أركون إعادة النظر في العلوم الإسلامية التي شكلت منهاجا وسيلا إلى فهم النص القرآني ومن بينها علم النسخ والمنسوخ، وعلم أسباب النزول وغيرها، التي تكشف برأيه عن التلاعبات الخطيرة التي يقوم بها العلماء.

من عرض مفصل للكتاب لابراهيم غرابية عن موقع الجزيرة .

الحضاري الإسلامي نحو بناء مركز مستقل عن الغرب بظهور حركات الإحياء الإسلامي وتنامي وعي متزايد لدى الجماهير الإسلامية بضرورة العودة إلى الإسلام ويضرب مثلا لذلك بتركيا التي يتنامي العامل الإسلامي بقوة في سياستها الداخلية والخارجية.

وهكذا يضعنا المؤلف في سياق إستراتيجي واسع لفهم ما يجري من أحداث على الساحة العالمية، حيث يهدف الغرب إلى منع قيام بديل حضاري إسلامي يمكن أن يمثل بديلا محتملا للمركز الحضاري الغربي الذي يواجه أزمة شاملة لا يمكن حلها من داخله.

عن عرض مفصل لكامل حبيب من موقع الجزيرة

إسلام المجددين

محمد حمزة

يعرض الكتاب رؤية حداثية لدى مفكرين إسلاميين يحاولون توظيف منتجات الحداثة والتقدم والمناهج العلمية المعاصرة في فهم النصوص والتجارب الإسلامية وتطبيقها.

فإسلام المجددين وفق رؤية المؤلف محمد حمزة هو محصلة التفاعل بين الإسلام والفلسفات والمكتسبات العلمية والمنهجية التي حققتها الحضارة الإنسانية، أو هو الخطاب الإسلامي في بيئة من الحداثة القائمة اليوم.

ويقول المؤلف إن الحداثة تتميز على المستوى المعرفي بتطوير طرق وأساليب جديدة في المعرفة، قوامها الانتقال التدريجي من "المعرفة التأملية" إلى "المعرفة التقنية"، التي تعتمد على العقل بمعناه الرياضي، وتسعى إلى السيطرة الداخلية والخارجية على الإنسان والطبيعة، هكذا صارت العقلانية إحدى مرتكزات الحداثة، حتى أصبح الكون كله صورة للعقل.

ويلاحظ المؤلف أن توظيف العلوم والمناهج الغربية في دراسة الظاهرة الدينية أدى إلى مواجهة فكرية ونشوء تيار جديد من المفكرين والمصلحين ينتمون إلى واقع ثقافي واجتماعي وسياسي جديد يحاول إعادة فهم الإسلام، وهو ما يمكن وصفه بإسلام المجددين.

فإسلام المجددين - كما يقول المؤلف - يسعى إلى تقديم خطاب بعيد كل البعد عن الرقابة الذاتية، فهو خطاب يبشر بموات القيم السائدة التقليدية، وبالرغم من أن هذا التيار لا يمثل الأغلبية وربما لا يعبر عن الانسجام والتوافق مع العقائد السائدة، لكنه يعكس التعبير عن الوضع القلق لدى العديد من الفئات الاجتماعية التي غادرها الأطمئنان، والتي لم تعد راضية عن أنماط الدين التقليدي، وعن الحلول التقليدية التي يوفرها لهم علماء الدين.

ويقترح محمد الطالبي المنهج المقاصدي لقراءة النص الديني، وجوهر هذا المنهج الاعتماد على التحليل الاتجاهي للنص، ويستشهد الكاتب هنا بالمنهج



يدعو أركون إلى
«العقل المنبثق
حديثا» الذي يعتمد
فكرة التنازع بين
التأويلات بدلا من
الدفاع عن فكرة واحدة
في التأويل، ومن
شروط هذا العقل ألا
يتورط في بناء
منظومة معرفية
تؤصل للحقيقة

مهمة المنبر الدولي للحوار الإسلامي

يتبنى المنبر الدولي للحوار الإسلامي IFID الالتزام بالبحث على نهوض المجتمعات المسلمة من خلال تشجيع القراءة العصرية فيها، والصدف باتجاه العلوم والتثقيف. ويهدف المنبر إلى إحياء روح المبادرة وتشجيع النشاطات الفكرية والتربوية، التي تفضي إلى نمو منظومة عقلية حديثة يرتجى منها إيجاد حلول لقضايا اجتماعية واقتصادية وأخلاقية يشهدها عصرنا الحالي.

... إن:

1- فكريا

- تحريك وتطوير وتوفير أفكار جديدة؛ وتوليد حوار ديناميكي تشتد الحاجة إليه في عصرنا هذا.
- تقديم كُتَاب جدد ومفكرين بغية تنشيط نقاش جاد في قضايا المسلمين الملحة.
- توثيق، وإصدار ونشر مطبوعات فكرية وتربوية.
- العمل من أجل إنشاء شبكة عالمية من المفكرين والمؤسسات.

2- تربويا

- توعية الفرد المسلم بالقيم المدنية والديمقراطية، ونهج التسامح واللاعنف.
- تدريب الشباب المسلم، والقادة، والمعلمين، على القيم المدنية.
- إنشاء شبكة عالمية للنشطاء المسلمين المدنيين.

إيجازاً، يتمثل هدف هذا المنبر في إرساء فكر إسلامي إنساني، وديمقراطي عن طريق إدامة وتطوير حوار ديناميكي في القضايا الاجتماعية والأخلاقية ذات الصلة.

المنبر الدولي للحوار الإسلامي منظمة لا تهدف للربح تتخذ من لندن مقراً لها مسجلة في المملكة المتحدة منذ عام أربعة وتسعين. ويتميز المنبر بأنه مؤسسة راسخة الجذور تتسم بالاستقلالية ولها صوت ذو مصداقية في الدعوة إلى فهم عصري ووسطي ومستنير للإسلام. ويرى المنبر أن المفكرين الإسلاميين المستنيرين يمكن أن يكون لهم دور في أن يصبحوا قوة استقرار بناءة في تطوير المؤسسات العامة وتحديث المجتمعات الإسلامية والقيام بدور كامل في تحقيق السلام العالمي. إن مفتاح تحقيق مستقبل أفضل وتنمية مستقرة للدول الإسلامية يتمثل في إيجاد تفسير عصري للإسلام أي فكر المسلمين ونهجهما بما يواكب روح العصر.

الأهداف الرئيسية للمنبر الدولي للحوار الإسلامي:

بأقلام مجموعة من الكتاب الإسلاميين المعروفين من عدد من الدول الإسلامية تتعرض بالنقد والتحليل لهموم المسلمين المعاصرة. وترسل هذه المقالات عبر شبكة المعلومات الدولية الإنترنت إلى البريد الإلكتروني لمجموعة مختارة ولكنها كبيرة العدد من المشتركين. وفي نهاية كل عام تجمع هذه المقالات بين دفتي كتاب.

تعديل وتحسين وتحديث موقع «islam21.net» على شبكة المعلومات الدولية الإنترنت. ويشمل هذا التحديث الجوانب الفنية والمحتوى والدعاية للموقع والروابط الخاصة بمواقع مماثلة والتي يمكن إضافتها للموقع.

■ الانتهاء من وضع دليل تعليمي حديث وعلمي ومرن يأخذ بعين الاعتبار الاحتياجات التعليمية للمسلمين؟ من أجل أن يستخدمه الأئمة ومعلمو التربية الدينية.

■ نشر فصلية «islam21» والتي تتناول موضوعات معينة بقدر من التركيز.

■ استضافة منتديات النقاش التي يتحدث فيها مفكرون إسلاميون عن موضوعات معينة تخص واقع المسلمين في وقتنا الراهن. وسيتم طبع محاضر هذه المناقشات وتوزيعها على مجموعة معينة من الأفراد والمنظمات.

■ نشر فصلية «Islam21 Youth» والتي تركز على الهوية الإسلامية من منظور الشباب.

■ التعريف بالكتاب الإسلاميين المستنيرين وتشجيعهم وإتاحة منبر لهم لعرض فكرهم ومن ثم دفعهم إلى نقاش حول القضايا الإسلامية الرئيسية المطروحة على الساحة، أي تكوين شبكة من العقول والأقلام الإسلامية بهدف النقاش وتبادل الأفكار والخبرة حول أهم التحديات التي تواجه المسلمين اليوم وأهم احتياجاتهم.

■ طرح أفكار جديدة خلاقة ورائدة لإعمال الفكر الإسلامي المعاصر وتوليد جدل ونقاش تمس إليه الحاجة في عالم المسلمين اليوم.

■ تعزيز ودعم ومساندة الجهود التي يقوم بها الإسلاميون المستنيرون ذوو الفكر الحر نحو قراءة وفهم عصريين للإسلام وقيمه المتعلقة بقضايا مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والتعددية ونبد العنف، والحياة العامة والحقوق المدنية والمؤسسات الحديثة والدراسات الإسلامية في المستقبل، وأسلحة الدمار الشامل وغيرها.

الأنشطة الرئيسية للمنبر الدولي للحوار الإسلامي

■ إطلاق مشروع «مقالات الجمعة»، وهو عبارة عن إرسال مقالات مختصرة ولكنها مكثفة

لمحة عن تاريخ المنبر الدولي للحوار الإسلامي

تأسس المنبر الدولي للحوار الإسلامي في العام 1994 كمنظمة غير ربحية، متخذاً من العاصمة البريطانية لندن مقراً رئيساً له. والمنبر صوت مستقل يدعو إلى فهم الإسلام بنحو متنور وعصري. ذلك إننا نعتقد أن بوسع المسلمين الديمقراطيين أن يصيروا قوة استقرار وبناء لتطوير مؤسسات عامة، ومجتمعات مسلمة حديثة، وان يلعبوا دوراً بارزاً في إشاعة السلام في العالم. فمفتاح باب مستقبل أفضل للأمم المسلمة مرتبط بتطوير قراءات عصرية للإسلام، والفكر الإسلامي، والموقف المتلائم مع عالمنا المعاصر.

ونعتقد أيضاً أن بمقدور المؤسسات العامة الحديثة تطوير مهارات المهنيين، وبهذا تساهم في تحديث المجتمعات المسلمة.

أسس المنبر الدولي للحوار الإسلامي وتولى إدارته التنفيذية الدكتور ليث كبة من العام 1994 حتى العام 1998، ليأتي الدكتور منصور الجمري، مديراً تنفيذياً ثانياً، من العام 1999 حتى العام 2001. والآن يتولى الدكتور نجاح كاظم منصب مديره التنفيذي.