

التنوير



ربيع 1441 هـ / 2020 م



التنوير وصناعة المستقبل



الرابة لعربية للتربوين التنويرين

هي فضاء ومنصّة مستقلة لدعم المؤسّسات والمشاريع الفاعلة في مجال التنوير والتجديد الديني والقراءة التنويريّة للدين في المنطقة العربيّة، والتي تعتمد التعليم والتدريب آليّة لها، بالإضافة إلى الأعمال الفنيّة والإبداعية، حيث توفّر الرابة الدعم الفني والإعلامي لهذه المشاريع وتساعد في الترويج لرسالتها. كما توفّر لها شبكة علاقات إقليمية ودولية لبناء قدراتها في صياغة ونشر الخطاب التنويري وتحويله إلى ثقافة عامّة.

والمقصود بـ التربوين هم المؤسّسات والمشاريع والأفراد المشتغلون على برامج تربويّة فاعلة تعمل على إيصال النّاتج والمواد التنويريّة النظرية إلى مختلف شرائح المجتمع، من خلال شرحها و/أو التدريب عليها، وإدخالها في الثقافة المعاشة اليومية للفرد والمجتمع.

وأما المقصود بالتنويرين هم الذين يسعون إلى تقديم إجابات جديدة لأسئلة وتحديات العصر الراهنة، سواء فيما يتعلّق بالنواحي الاعتقاديّة أو السياسيّة أو الاقتصاديّة أو التربويّة أو الحضاريّة، مع استنادهم للقيم التنويريّة التي جاء بها القرآن، والتي أصّلت لكرامة الإنسان وحرّيته وحقوقه، ودعت إلى التعارف والحوار بين البشر، وإلى التفكير والسؤال وطلب الحقّ والحكمة. مع تبنيهم لتراث المسلمين وتاريخهم واجتهاداتهم كتجربة إنسانيّة مفيدة محترمة ومهمّة، إلا أنّها كبقية الاجتهادات البشريّة ظرفيّة وغير ملزمة

تسعى الرابة إلى تحقيق الأهداف التالية:

-تبادل التجارب والخبرات والرؤى بين المؤسّسات الأعضاء، وتنسيق الجهود بينها، وتقديم الاستشارات لها.

-تأسيس فرق عمل ومشاريع متخصصة؛ لدعم منصّات التربية التنويريّة وتعزيز صوتها.

-إجراء تقييم شامل ودوري لخطابات المنظّمت الأعضاء، وقدراتها المؤسّساتية، بغرض تقويتها.

-رصد وجرد المشاريع المنسجمة مع قيم ورؤية ومبادئ وأهداف الرابة والتواصل معها للعضويّة.

-بناء شراكات مع المعنيين المحليين والإقليميين والدوليين بما يساهم في تحقيق أهداف الرابة وأعضائها.

-العمل على رفع مستويات التأهيل والتدريب في مجال التربية والتنوير، من خلال تطوير حقائب تدريبيّة ذات كفاءة عالية.

-المساهمة في رفع مستوى إنتاج المواد الإعلامية والإعلانيّة، لتعزيز وتطوير وتشجيع خطابات التنوير الديني المنسجمة مع مبادئ الرابة، خصوصاً في الأطر التربويّة والتعليميّة..

التنويري

مجلة فكريّة تصدر عن الرابة
العربية للتربوين التنويرين

رئيس التحرير

هاجر القحطاني / العراق

مدير التحرير المسؤول

عبيدة فرج الله / الأردن

سكرتير التحرير

لانا المجالي / الأردن

هيئة التحرير

محرز الدريسي / تونس

عبد الله الجبور / الأردن

يامن نوح / مصر

مولاي محمد اسماعيلي / المغرب

علي رمضان أبو زعكوك / ليبيا

التصميم و الإخراج الفني

أسهمان القرعان / الأردن

info@altanweeri.net

www.altanweeri.net

TEL : +962 (0) 65680999



التنوير و صناعة المستقبل

الفهرس

مبتداً الكلام

4 أوراق من شجرة واحدة/ فاجر القطان

الحقوق والحريات في الإسلام

5 القيم الأخلاقية في الإسلام والعمل العام / دجيه ناصر- لبنان

7 الحقوق والحريات في الإسلام/ رحيل الغرايبة - الأردن

9 نظريات التغيير في الفكر الإسلامي وعصر الشبكات/ محمد أبو رمات - الأردن

11 حرية الفرد في الإسلام، أي قراءة وأي تجديد متاح؟ / محمد عبد الوهاب ريفي - المغرب

التعليم الديني والقيم الإنسانية

13 التعليم الديني من التلمذة الى النقد وإعادة البناء/ عبد الجبار الرفاعي - العراق

18 خصوصية القرآن في برامج التوعية والتربية والتنوير لبي كبة - العراق

20 الإمام القيمي: نحو مقارنة ناتجة لثنى التعليم الديني/ سمير بونبار - المغرب

22 مادة التربية الإسلامية في فضاء الإصلاح التربوي/ محرز السريسي - تونس

23 رؤاد التنوير المنهرون قائداً للتفكير الديني المعاصر/ احمد: عبدالله الجبير- الأردن

التنوير وصناعة المستقبل

27 أسئلة التنوير.. مفاتيح المستقبل/ الصادق الفقيه - السودان

32 التنوير إرث المستقبل/ العبريت عبد السلام - السودان

33 وجوب التنوير لتفكير عربي حديث/ محمد حيدر - لبنان

45 التنوير وصناعة المستقبل اشكالية المفهوم/ أبو بكر علي - العراق

48 "التنوير بين التعريفين الغربية والعربية: أين العطب؟ / الغفار بنعبدلادوي - المغرب

49 نشاطات الرابطة العربية للتربويين التنويريين



هاجر القحطاني - العراق

أوراق من شجرة واحدة

لقد سلط انتشار وباء كوفيد/19، المعروف بكورونا، الأضواء من جديد على مركزية التأرجح العميق داخل الإنسان بين الخوف والرجاء.

جذر الخوف أن ذاكرتنا الجماعية تحتزن تجارب كوارث عديدة فتكت بنسلنا وعرقنا على هذا الكوكب الفريد، وسبب الرجاء أن ذاكرتنا الجماعية تحتزن أيضاً تجارب نجاة مذهلة في صراعات على البقاء ابتلعت كائنات أكبر حجماً منا وأكثر قوة.

كما يخيفنا هذا الكائن المجهرى ويدفعنا إلى الاختباء المؤقت لأنه مجهول وغير معرّف لمجساتنا العامية. يسرق منا سلوكه الغامض حتى الآن قدرتنا على التوقّع ويعصف بكل خططنا ويتحدّى كل علومنا.

نختبئ منه، نراقبه بحذر ومكر حتى نتمكن منه ونتغلّب عليه. يقول رئيس الوزراء البريطاني بوريس جونسون في الأسبوع الثالث من آذار 2020 إننا بحاجة إلى 12 أسبوعاً كي نقلب الطاولة على الفيروس. كما لو كان عدواً محدّداً للملاح.

في الواقع، فإنّ الشيء الوحيد الذي نعرفه عن علاقتنا بهذا العدو هو أنه لا يفترق بيننا على أساس دين أو عرق أو هويّة. وأنه يهدّد قاربنا المشترك والوحيد، لذلك فجأة (ويحدث هذا مرّة واحدة في القرن) يصبح همتنا مشتركا، وتوقّف عن النظر إلى أنفسنا بزهو و نلتفت إلى أختينا في الإنسانيّة سواء الذي سقط في فخ الفيروس أو الذي يكاد يفلت منه. فجأة يعيد الفيروس تذكيرنا بالجوهري والأساسي في وجودنا على الأرض: البقاء. وأنّ ما يهدّد بقاءنا دون تمييز هو عدونا دون تمييز.

وبأجمل صورة تعبّر عن ذلك المساعدات التي ترسلها الصين، أوّل الضحايا وربما أوّل المنتصرين، إلى باقي الأمم تحت شعار: كلنا أمواج في نفس البحر، أو كلنا أوراق من نفس الشجرة.

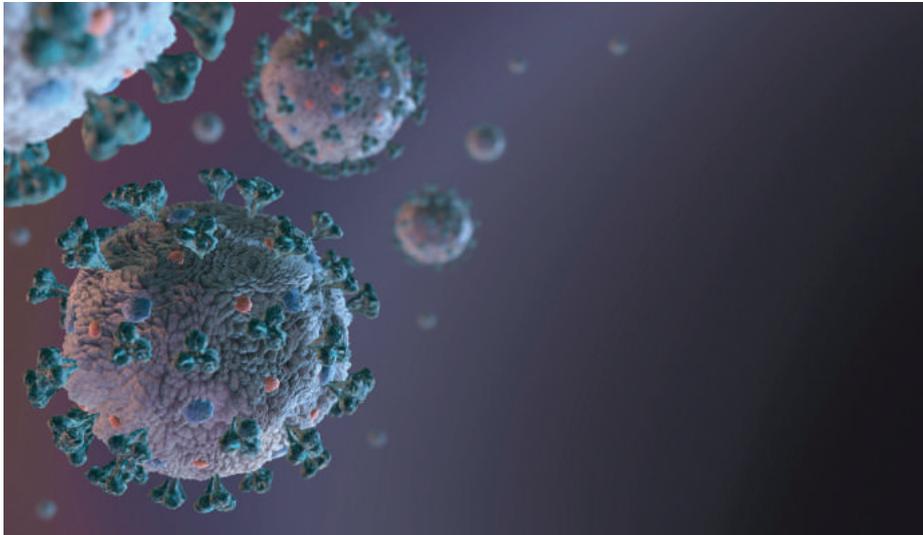
يعجز كثيرون عن مواكبة الأحداث المتسارعة عاطفياً، فكيف يمكن استيعاب مشهد المدن العملاقة التي فوّ

حدود إلى الشركات والمؤسسات والأفراد "حتى يستمرّ الزخم رغم توقّف الإنتاج من أجل أن تكون عمليّة العودة إلى الحياة بعد انتهاء الوباء ممكنة وسريعة) كما قال أحد أعضاء لجنة الأزمة في الحكومة البريطانية. لقد تعلّمت البشريّة من العراق الذي وجدت نفسها فيه على هذا الكوكب الغريب، أنّ اكتشاف التقنيات التي تختصر الزمن والجهد والتي تسيطر وتدير فعل الطبيعة هو ما يحافظ على بقائها، لكنّها أدركت أنّ الأهمّ من هذه التقنيات هو قدرة نسل الإنسان المذهلة على مواجهة التحديات بالشجاعة ورباطة الجأش و"الحيويّة العاطفيّة" العالية. هذه السمة المميّزة لعرقنا تنشأ من قابليتنا على تمثّل قيم وتصوّرات وجوديّة ترسم لنا حدوداً غير ملموسة لإمكانياتنا وقدرات نسلنا. يتّضح أماننا الوجودي فتحميننا من الفزع، في عالم يتحوّل كل لحظة على كوكب صغير يسبح في فضاء نجهل مديّاته.

الثقة في أنّ نسلنا باقٍ وفي ارتقاء وأنّ الأرض ملكنا ونحن ورثتها وليست لهذا الكائن المجهرى أو غيره، لا يخبرنا بها العلم ولا تقنياته ليس بعد على الأقل. إنّها تمتح من إيمان عميق تصعب زعزعته، هو جزء من تعريفنا لنفسنا، لصلتنا بالكون ولنوع وجودنا. وهنا بالتحديد يكمن شغفنا بالمستقبل وجرأتنا في الزحف إليه.

لذلك، فإنّ أي فكرة لا تحمّ ما هو جوهري في وجودنا على هذا الكوكب ستدورها الرياح وتقتلها العواصف عاجلاً أم آجلاً.

فَأَمَّا الرَّبُّ يُدْهِمُ جُفَاءً، وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَكْتُمُ فِي الْأَرْضِ، كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (17) الرعد.





الإسلام يقول شيئاً، والمسلمون يفعلون ويقولون شيئاً آخر. لذا فعلينا أن نقرأ الإسلام في تمثلاته التاريخية، في استقراراته التاريخية، في المؤسسات السياسية، في الانظمامات الاجتماعية والمكونات العرفية التي نُسجت انطلاقاً من فهم النصوص وتأويلها وتفسيرها.

القيم الأخلاقية في الإسلام والمجال العام

بدايةً سأنتقل من نقطتين منهجيتين: النقطة الأولى أنني لن أتعامل هنا مع الأخلاق كواعظ أو مفردات جزئية لأعدها، بحيث أن هذا النوع من الأخلاقيات ينحصر في الفرد، بل أتعرض إلى الأخلاق بما يتصل بالانتظام العام؛ أي بما له علاقة بالانضباط بالتراتبيات بتوزيع الثروة، بأسس الأمر والنهي، بالمشروعية إلخ من هذه العناوين التي يندرج تحتها عنوان ما نسقيه بالانتظام العام.

النقطة الثانية أنني سأنتقل إلى الأخلاق في الإسلام في استقراراته التاريخية؛ أي في التصور والتمثلات التاريخية التي تمثلها الماسون من دون أن أتطرق إلى النصوص، أي لا أريد أن أقرأ النصوص وأعدها أو أعطي أهميتها ودلالاتها، إنما كيف استقرت القيمة الأخلاقية في الحياة العامة في التاريخ الإسلامي. وكيف تمثل الماسون القيمة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي في داخل إطار الانتظام العام، وبالتالي لا أتعرض إلى النصوص بصفها مادة أولية، إنما أتعرض إلى الأخلاق الفعلية لا الأخلاق الافتراضية. وهذا يأخذنا إلى أن ندرس المسألة الأخلاقية في إطار علاقة السلطة بالمجتمع، علاقة المجتمع بنفسه، نظرة الفرد إلى نفسه وحقيقته، ومعنى الوجود بالنسبة إلى الفرد.

إذن، لن أكتف بالحديث عن العلاقة العمودية التي بين الدولة والمجتمع، إنما أيضاً عن العلاقة الأفقية بين مكونات المجتمع نفسه، لذلك سأبتعد في حديثي عن النصوص بشكل مباشر، وعن الدلالات اللفظية، وسأكتفي بأخذ النصوص الدينية سواء كانت القرآن الكريم أو الأحاديث أو التراث المروي فإنني سأظل ضمن دائرتها اللفظية. سأبتعد كذلك عن الجانب الوعظي والتقرير، والأهم من ذلك، إنني سأبتعد عن فكرة الفصل بين الإسلام والمسلمين، وهذه فكرة راجحة منذ القرن التاسع عشر، لعل رائدها محمد عبده عندما أراد أن يبرئ الإسلام من التهم؛ إذن هي بنظري قد تكون منهجية استراتيجية، لكنها في القراءة العلمية هي منهجية غير صحيحة؛ لأن الإسلام يقول شيئاً، والمسلمون يفعلون ويقولون شيئاً آخر. لذا فعلينا أن نقرأ الإسلام في تمثلاته التاريخية، في استقراراته التاريخية، في المؤسسات السياسية، في الانتظامات الاجتماعية والمكونات العرفية التي نُسجت انطلاقاً من فهم النصوص وتأويلها وتفسيرها.

أو القيمة الأخلاقية اتخذت قاعدة كلية وقاعدة عامة لينتظم فيها المجال العام. بمعنى أننا لم نبدأ في التنظير لفكرة القيمة الأخلاقية بصفها إطاراً ومنطلقاً للانتظام العام، بل انطلقنا من الخلاص الفردي مثل ابن باجة في (تدبير المتوحد) اعتبر أن المدينة الفاضلة تتحقق عندما يصبح الناس فضلاء، يعني إذا تركز الفضلاء في المدينة وأصبحوا جميعاً فضلاء، تصبح المدينة فاضلة، إذن هي مجموع أفراد فضلاء وليس صفة المدينة، وبالتالي لا يوجد تنظير أساسي لقضية المدينة وفكرة المدينة.

السمة الثالثة أنها أخلاق غير ضرورية ولا تكتسب صفة الضرورة؛ لأنها سلوك فردي وبعثها ذاتي، بالتالي غير قابلة للعقلنة وغير قابلة لأن تأخذ قاعدة كلية ذات سمة ضرورية تلزم الجميع بها (كثال المواردي مبر بين الأخلاق العامة وأخلاق الملوك؛ الملوك لهم صفات وسلوكيات تختلف عن أخلاق العامة، هم استثنائيون بالتالي أخلاقهم لا بد أن تكون استثنائية). إذن هي دائماً عندما نرجعها إلى الذاتية والفردية تصبح نوعاً ما أخلاقاً اعتباطية، بمعنى أنها مبعثرة ولا توجد قاعدة كلية تشكّل أساساً للانتظام العام.

إذن، السؤال لماذا حصل هذا؟ وما الذي أوصلنا لتصير الأخلاق ضمن قاعدة الوعظ الفردي أو الانضباط الخاص، ولا تأخذ صفة العموم، أو تتحول إلى أخلاق عامة محكومة بقواعد كلية؛ لأن الأخلاق ببساطة كانت تتحرك خارج الانضباط العام. بمعنى لم يكن الانتظام العام أي انتظام المجتمع وكل ما يتعلق بالمسائل العامة، لم تكن الأخلاق مندرجة فيها، وبالتالي كانت الأخلاق خارج هذه الدائرة، مستقلة ومنفصلة عنها، لأنها كذلك لم تكن من ضرورات الانتظام العام. هي من ضرورات السلوك الفردي، لنقل من ضرورات سلوك الحاكم لكنها ليست من ضرورات الانتظام العام الاجتماعي، أو الانتظام السياسي.

الإشكالية بدأت عندما حصل الفصل بين المجال السياسي والمجال الاجتماعي؛ أي أن السلطة العليا لم تعد من شؤون المجتمع ولم تعد من شؤون الفرد، أي خارج دائرة نشاطه اليومية والحياتية.

هناك أربعة نماذج تشير بشكل رئيسي هي: النموذج الصوفي والنموذج الفقهي، ونموذج الأدبيات والأحكام السلطانية، والنموذج الفلسفي؛ وهذه تتمثل بالتالي: أنها أخلاق ممتدة متعددة متنافرة لا توجد قاعدة كلية لهذه الأخلاق، كما أن هذه النماذج الأربعة هي تجربة ذاتية؛ الفقه بشكل عام ينظر إلى التكليف الفردي أكثر مما ينظر في الانتظام العام في الاجتماع، وحتى الفلسفة التي تركزت فكرتها على - لو أخذنا الفارابي الذي اعتبر الفرد أساس المدينة- أن الفرد هو الذي يقوّم المدينة لا العكس، وبالتالي دائماً النظر في صفات الحاكم وليس في صفة الحكم، والدائرة الفقهية كما ذكرت، والأدبيات السلطانية التي اعتبرت الأخلاق بأنها صفات استثنائية في الحاكم؛ أي يوجد شخص في الحكم يتمتع بصفات استثنائية وبالتالي هذه المفردات الأخلاقية هي أشبه ما تكون بأخلاق طوعية لكنها لا تتصف بصفة العمق.

السمة الثالثة لهذه التأسيسات المعرفية في فهم الأخلاق وفي ربطها بالسلوك في المجال العام هي:

السمة الأولى أنها أخلاق جزئية؛ بمعنى أننا نأخذ كل صفة أخلاقية وحدها؛ الإحسان، حسن الجوار،... إلخ وهي أقرب إلى مواظب، أقرب إلى مفردات لكن لا توجد قاعدة كلية تندرج تحتها هذه المفردات وتشكّل مدخلا إلى الانتظام العام، خاصة أنها ارتبطت أو أخذت دلالة شرعية أي أن مقصدها بات أخروياً ولم يعد مقصدها النهائي دنيوياً بمعنى انتظام الحياة العامة.

السمة الثانية: هي فردية، أي لا يوجد سلوك عام، وعندما يمارسها الفرد يمارسها كفرد، فنحن الحاكم على أن يمارس العدالة، تحته على أن يمارس الإحسان، لكنه لا ينطلق من قاعدة كلية في هذا المجال، بالتالي حتى الأفراد لا يمارسون الأخلاق في انضباطهم الأخلاقي إلا من باب الباعث الداخلي، تماماً مثل فكرة الأخلاق التي نظر لها الفلاسفة، هي عبارة عن ملكة، إنها أي الملكة هي القوة الباعثة في النفس. إذن هي مجالها فردي لم تأخذ صفة عامة، فعندما أكون أخلاقياً أمارسها بصفتي الفردية الخالصة.

هذا لا يعني أنه لا يحصل صلاح في المجتمع، لكن هذا الصلاح بمعنى أنها خصال تتكرر لا بمعنى أن الفضيلة

فلسفة الأخلاق لا تتحرك في دائرة القيمة الأخلاقية بذاتها، بسلوها الذاتي، إنما فلسفة الأخلاق تتحرك في دائرة الانتظام العام.

نحتاج إلى أن ننقل الأخلاق من السلوك الفردي حتى يصبح سلوكا عاما، وعندما يصبح سلوكا عاما، معنى ذلك، إنني أنا الفرد بحاجة لأن أصبح كائنا عاما. أنا ما زلت أمارس الأخلاق بصفتي فردا (لكنها ما زالت مفردات مفتتة وجزئية ومبعثرة هنا وهناك ألتقطها من النصوص ثم أسردها وأعمل بها) لكن إلى الآن لم يتولد الكائن العام.

الكائن العام يعني الإنسان المنخرط في الشأن العام، الإنسان المعنى بأخذ القرار، والإنسان العام لا تعود العلاقة بينه وبين أقرانه علاقة الحميميّة؛ يعني علاقة القربى والصداقة، لهذا يقال إن العلاقة في المجال العام هي علاقة بين غرباء، أي أنهم وبدون علاقات حميمة يلتقون على مبادئ عامة. ولكي أفكر وأصبح كائنا أخلاقيا عاقما، لا بد أن أعمل على إنتاج المجال العام.

هذا واقع لا يمكن تغييره ولا يمكن تغيير هذا الواقع بالشروط الطبيعية بل بحدوث معجزة فقط. وبما أنها كذلك فتغيير الواقع ليس بيدنا، فلا بد أن تكيف مع هذا الواقع. من هنا بدأت تظهر أخلاق الطاعة، وهذا جعل المنظومة الأخلاقية تحت هذا الإطار، ولم تستطع أن تخرج من هذه الدائرة، وهو الأمر الذي أدى إلى فصل السلطة والانتظام العام والقيمة الأخلاقية؛ يعني السلطة في تداولها وفي فهمها استقلت عن القيمة الأخلاقية.

أيضا، السلطة صارت خارج مجال التدبير في المجتمع وبالتالي صارت الأخلاق فردية كما قلنا سابقا ولم تعد جزءا من مجال التفكير ضمن المجال العام، وبالتالي فقدت السلطة صفة العموم؛ هي شخص يأمر شخصا آخر، وسبيل الإلزام هو الإكراه لا الباعث الباطني والتطوع الذاتي، وهذا ما منع من تشكّل فلسفة الأخلاق في الإسلام. حتى الآن لا توجد فلسفة أخلاق؛

الإشكالية بدأت عندما فصل الفصل بين المجال السياسي والمجال الاجتماعي؛ أي أن السلطة العليا لم تعد من شؤون المجتمع ولم تعد من شؤون الفرد، أي خارج دائرة نشاطه اليومية والحياتية.

ثانيا، فكرة أن السلطة قدر، وقد بدأت هذه الفكرة منذ زمن الأمويين، وعند العباسيين صارت إرادة الخليفة هي إرادة الله نفسها، بالتالي أصبحت جزءا من ضرورات الكون وجزءا من انتظام الكون، فكما يدير الله الكون، وذلك علة نحو المماثلة، فإن الخليفة أو الحاكم أو السلطان يدير المجتمع.

عندما نقول إن هذه المسألة قدر، هذا يعني أنها غير قابلة للتفكير أو للعقلنة، وأن تكون قدرا يعني أن السلطة مشخصة بالفرد الحاكم، وعندما نشخصن السلطة لا نعود نفكر بمزايا السلطة أو الحكم بل نفكر فقط بمزايا الحاكم، لهذا كل الأدبيات السلطانية تتحدث عن صفات الحاكم وخصال الحاكم، حتى الفلسفة الإسلامية لم تستطع أن تنظر (مع أن أرسطو كان له الكثير من النظريات في السياسة ونظر لفكرة للنظام) لكن هذا الفكر للأسف لم يتسرّب إلى مجال الفكر الإسلامي، بحيث أن الأخلاق لم تدخل في دائرة التنظير في المجال العام والحياة العامة.

وقد اتخذ التنظير حالة الوعظ- وكما قلت بأنه طالما هي تتعلق بالفرد فلا تتسم بصفة الضرورة؛ أي أنها إرادة جزئية تحم إرادة جزئية أخرى- بما أنها كذلك فهي إرادة اعتبارية. والحكم هنا لا يكون من باب المشروعية بل من باب الإكراه، لأنه الذي سار في مفهوم مشروعية السلطة مفهوم غلبة المتحكّم، إذ أن الأدبيات السلطانية صارت تمجد السلطة والحاكم بناء على مفهوم عصمة الحاكم.

المسلمون عموما ذهبوا إلى مفهوم عصمة الحاكم لكنهم تفاوتوا بالدرجة، ومن نفس المبدأ كلهم اعتبروا أن الحاكم لا بد أن يتمتع بصفات استثنائية، وبعضهم اعتقدوا بأن الحاكم لا بد أن يكون معصوما، لكن حتى الأدبيات المختلفة ستجد فيها أن الحاكم شخص استثنائي وهو شخص مصطفى من الله، إذن كلهم يتفقون في النوع ويختلفون في الدرجة.

سادت فكرة سلطة المتغلب في كل الأدبيات حتى أدبيات المواردي وابن خلدون، أي لم تكن السلطة مجال تفكير، إنما حاولوا معرفة ما هو الموقف منها. الأحكام السلطانية كان كل غرضها أن تقول إن

حتى الآن لا توجد فلسفة أخلاق؛ فلسفة الأخلاق لا تتحرك في دائرة القيمة الأخلاقية بذاتها، بسلوها الذاتي، إنما فلسفة الأخلاق تتحرك في دائرة الانتظام العام.



(لوحية: إسماعيل الرفاعي)



نحتاج إلى منظومة من التسريعات التي تحفظ الحقوق وتعرف المورد الدقيقة بين الأفراد والجماعات، ونحتاج إلى نظام عدالة يحمي هذه الحقوق ويطبّق القانون ويحسم مادة الاختلاف والتراخ.

الحقوق والحريات في الإسلام

أرجو أن أسلك مسلكاً لا يقوم بمحاولة التوغّل العميق من خلال استدلالات ونصوص. وإنما أضيء بعض الإضاءات على هذا الموضوع لتشكّل من خلالها معالم الصورة لنظرية الإسلام في مجال الحقوق والحريات، وأعتقد ابتداءً أننا بحاجة بشكل دائم ومستمر إلى ضبط بوصلة كل العاملين في مجال التنوير وصناعة التخصّص من حيث تكون البوصلة متّجهة نحو الإنسان؛ لأنه أي مشروع نهضوي يحقق النجاح من خلال المؤشرات التي تتصل بجوهر الإنسان عقلاً ووجداناً وروحاً ومهارات وقدرات وغير ذلك.

الإضاءة الأولى، أنّ التصور الإسلامي لمنظومة الحقوق والحريات الإنسانية ينبثق من مجموعة من المبادئ العامة، وأولها أن الله عز وجل عندما أراد أو شاء إيجاد مجتمع إنساني على الأرض كان يقوم على فكرة الأسرة البشرية الواحدة، وهذه مأخوذة من قوله تعالى:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً. وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ. إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا).

أنا أعتقد بأنّ المؤيّر الذي أردته في هذه الإضاءة أن الله عز وجل جعل البشرية جميعها مردها إلى أب واحد وأم واحدة، وهذا يضيء الجو الأسري، وفيه قدر كبير من المشتركات وقدر كبير من العلاقات بين الأفراد التي تشبه علاقة أفراد الأسرة الواحدة الكبيرة الممتدة على الرقعة الأرضية.

الإضاءة الثانية أن أيضاً مشيئة الله في هذا الوجود الإنساني أنه قام على مسألة التنوع والتعدّد والاختلاف بالأفكار والاجتهادات والإنجازات والآراء والأديان والمذاهب بين البشر وهي تمثّل سنّة وقانوناً من قوانين الكون والحياة لا يمكن نفيه أو القضاء عليه، وهي تمثّل نمطاً معيشياً وحياتياً لكل موجودات الكون. انظر إلى قوله تعالى:

(أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ

الإضاءة الرابعة المتعلقة بالتكريم الآدمي الذي جعله عز وجل للمخلوق الإنساني منذ ولادته بصفته الأدمية بعيداً عن كل أنواع الاختلاف الأخرى، أو بعيداً عما يحمل من معتقدات وآراء ومذاهب، فالله خلق الإنسان في أحسن تقويم، وزوده بالعقل تلك القوة التي تجعله قادراً على التعلّم والتقاط الحكمة ومن ثمّ معرفة الخير والشر، وبعد ذلك التمييز بين الحق والباطل من أجل اكتشاف ما في الكون من سنن وأسرار يتمكن من تسخيرها في خدمة الحق وتنمية الخير ومواصلة مسيرة الإعمار ومقاومة الفساد.

الإضاءة الخامسة هي قضية الحرّية وهي جوهر الوجود الإنساني الذي لا تكتمل إنسانيته ولا آدميته إلا أن يكون حراً، فالله عز وجل خلقه حراً وهذا ما قرّره سيدنا عمر عندما قال: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". الحرّية بكونها لصيقة بالكرامة الإنسانية، وهي ضرورة من أجل أن يقوم الإنسان بمهمة الاستخلاف على أكمل وجه وضرورة من أجل إدراك مبدأ الابتلاء في الحياة وضرورة من أجل إدراك العدل الرباني. الحرية أولاً قبل الدين وقبل وجود السلطة بكل أشكالها، فالحرية هي طريق العلم، والحرية هي جوهر الحياة. أمّا الإضاءة السادسة فهو مفهوم العدالة الذي قامت عليه موازين الكون ومقاييس الحياة (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ) كل التشريعات المختلفة في كل المجالات إنما جاءت لحماية حقوق حرّية الإنسان وحماية حقوقه حتى يكون قادراً على أن يقوم بمهمته التشريعية.

مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ).

وهنا نقصد بذلك التنوع والتعدّد داخل الأسرة الواحدة، ولا يشكّل هذا الاختلاف والتنوع مادة للنزاع أو للكرهية أو للتنافر أو غير ذلك من عوامل الاحتراب والاقتيال، وهذا يترتب عليه مجموعة واسعة وممتدة من المبادئ التي تكبل هذا التصوّر، فهذا ينبغي عليه الاعتراف بالآخر، واحترامه، واحترام رأيه ودينه ومذهبه.

النقطة الأخرى، لا بد من إدارة هذا الاختلاف بحكمة والاستفادة من التعددية على وجهه إيجابي يحقق المصلحة المشتركة. ومبدأ الاختبار أيضاً والابتلاء الذي قرّن بالحياة من خلال قوله تعالى: (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) وهذا الابتلاء مترافق مع التنوع والاختلاف والتعدّد، وترافق معه أيضاً، مبدأ التنافس العادل بين الجماعات وبين العقول وبين الأفراد.

الإضاءة الثالثة فكرة الدور الرسالي لوجود الأسرة البشرية على وجه الأرض المأخوذ من مفهوم الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض والمأخوذ من قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) وهنا كان الوجود فيه معنى التشرّف للاختيار الإنساني لهذا الدور العظيم الذي يقوم على معنى الاستخلاف في الأرض ومعنى المسؤولية والأمانة (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا).



المهارات وتحقيق الطموحات والأمان، أما السكّة الثانية فهي سكّة العمل الجماعي المنظم المنسق الذي يقوم على تكامل الأدوار وتوزيع التخصصات، غير ذلك القطار يتوقّف.

ولذلك نحن نحتاج أولاً إلى بيئة مفعمة بالتعاون والتكامل والتكافل، نحتاج إلى منظومة قيم جمعيتية تركز على احترام الآخر واحترام رأيه وفكره ووجوده.

ونحتاج إلى منظومة من التشريعات التي تحفظ الحقوق وتعرف الحدود الدقيقة بين الأفراد والجماعات، ونحتاج إلى نظام عدالة يحمي هذه الحقوق ويطبّق القانون ويحسم مادة الاختلاف والنزاع. قطار التحصّر البشري توقّف عندنا عندما كنا نرجع إلى منهج الخلاص الفردي بعيداً عن القدرة في الاستمسك بعناصر السلوك الاجتماعي المنظم القادر على أن ينتشلنا من هذا الواقع المؤلم.

أشرنا إليها منذ الدور التكليفي للأسرة البشريّة، بأن القاعدة ليس هناك حقّ إلا مقابلة واجب، فالناحية المثاليّة والحالة المكتملة أن يمارس الإنسان حقوقه وهو يشعر بالمسؤوليّة، والمسؤوليّة تضبط عمليّة ممارسة الحق وتهدّبها وتصلقها بمعنى أنه لكل حقّ شرع من أجل تحقيق غاية خاصّة محدّدة، فيجب استعمال الحقّ فيما شرع له. واستخدام الحقّ في غير ما شرع له هو جوهر التعسف، ولذلك فإن الحياة أو حقّ الحياة وحقّ التكريم الأدمي والحريّة جاءت في سياق التكليف بمهتمة الخلافة وإعمار الكون ومواجهة الفاسدين والمفسدين.

أما الإضاءة الأخيرة فهي فكرة الموازنة بين الحقّ الفردي والحقّ العام. في جوّ الإيجابيات عادة ما ينزع بعض العقلاء أو أكثرهم إلى منهج الخلاص الفردي، ولذلك هنا لا بد من أن نقيم بديهيّة حقيقيّة أن قطار التحصّر لا يسير إلا على سكتين؛ السكّة الأولى هي سكّة بناء الذات والانطلاق على المحور الدافع للإبداع وتطوير

الإضاءة السابعة مفهوم السلام، أعتقد أن وجود الأسرة على هذا النحو بهذا المفهوم يقتضي أن تعيش على وجه الأرض بسلام، ولذلك عندما كان الحوار الذي جرى بين الله وملائكته عندما أراد أن يوجد الإنسان (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ) بمعنى أن هذا الجواب من الملائكة قائم على استنكار منهج الفساد والاقتيال، وأن الوجود البشري لا تتحقّق رسالته على أكمل وجه، إلا إذا أدرك أنه لا بد من ترسيخ السلام ووجوده وعوامله في إطار نظيف يقوم على احترام الحقوق والحريّات بين الناس بعيداً عن القتل والإهانة والسخرية والحطّ من الكرامة في أي تصرّف أو قول مهما كانت درجته، وهذا يقودنا إلى ما عرف باستخدام مبدأ الجدال بما هي أحسن والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنى هي الطريق الأوضح للتعامل مع الأفكار ومع المذاهب والأديان والمعتقدات. بقيت الإضاءة المتعلقة بتلازم الحقّ بالمسؤوليّة، وهذه

قطار التحصّر لا يسير إلا على سكتين؛ السكّة الأولى هي سكّة بناء الذات والانطلاق على المحور الدافع للإبداع وتطوير المهارات وتحقيق الطموحات والأمان، أما السكّة الثانية فهي سكّة العمل الجماعي المنظم المنسق الذي يقوم على تكامل الأدوار وتوزيع التخصصات، غير ذلك القطار يتوقّف.





محمد أبو رمضان - الاردن

نظريات التفسير في الفكر الإسلامي وعصر الشبكات

"مدارس الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر" كانت متعدّدة كما هو معروف، لكن ارتبطت كل مدرسة من هذه المدارس بمقبة تاريخية وبالتحديات خاصة. وقد ركّزت في أطروحتي للدكتوراه، في البداية، على ما سمي المسألة الثقافية بروافدها المتعددة والمتنوعة، وفي مقدمتها مدرسة الإصلاح الديني أو ما يطلق عليها البعض التنوير، وقد كان من أبرز روادها وشيخها الرئيس هو الإمام محمد عبده الذي تحدّث عن أهمية وأولوية الإصلاح الديني على الإصلاح السياسي، ومن بين الرموز الذين تناولتهم من بين تلك المدارس مالك بن نبي الذي تحدّث عن سنن التغيير المعروفة، كذلك المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي تناول الأزمة الفكرية واعتبرها جوهر المشكلة.

المقولات الرئيسية كانت لمدرسة الإصلاح الديني، والتي سأمر عليها هنا سريعا لأصل إلى الفكرة التي تحدّثت عنها، أنّ الإصلاح الديني كانت مقولته الأساسية هي أن أزمة أو مشكلة التخلف سببها الرئيسي هو الجمود، وبالتالي كان هناك تأثير كبير وواضح بحركة الإصلاح الديني البروتستانتية في أوروبا، ارتبطت فيها ثانوية المسألة السياسية، باعتبار الإصلاح السياسي مسألة ثانوية وليس مسألة جوهرية بالنسبة لمحمد عبده وتمييزه محمد رشيد رضا الذي تنقل بين أكثر من مرحلة، لكن كان محمد عبده يتساءل في مرحلة من المراحل: هل يعدم الشرق كله مستبدا من أهله، عادلا في قومه، يتمكن من العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة، ما لا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرنا؟

الإصلاح الديني كان بالنسبة لمحمد عبده، مرتبطا بفرضيات رئيسية، أولا تأثير الدين العميق في البنى النفسية الاجتماعية والسياسية، وأن تحرير العقل من الجمود والتقليد هو مقدّمة التغيير كما حدث في أوروبا. وأن شروط الثورة العمالية والصناعية مرتبطة

ومقولاته وعلى اعتباره الدولة القطرية هي أساس البلاء.

في مرحلة لاحقة مع استقلال الدولة العربية ومع بروز نظم سياسية جديدة، ومع الدخول في صدام ما بين التيارات الإسلامية انتقلنا ما نطلق عليه الصفوة المستنيرة إلى الطليعة المقاتلة مع سيد قطب.

انتقل الخطاب الإسلامي من التركيز على الناس الذين يقومون بمواجهة الجمود والتقليد إلى الطليعة المقاتلة التي تقاوم الطاغوت والتي تقيم الدولة الإسلامية، والأدبيات التي سادت في هذه المرحلة حوّنت بدرجة ما مدرسة الإصلاح الديني، وهناك العديد من الكتب التي تم الترويج لها والتي ترى في مدرسة الإصلاح الديني بأنها مهادنة للاستعمار والاستبداد بنوع ما، حتى نهاية القرن العشرين، المدرسة الإحيائية الحركية بكل تفاصيلها الإحيائية ومن ثم السلفية بتفاصيلها المختلفة المتعددة كلها قامت على مقولات إنّ الإسلام ليس بحاجة إلى تجديد بالمعنى الذي دعت إليه مدرسة الإصلاح الديني، وإنما بحاجة إلى تنقية وتحريك، وبحاجة إلى تجديد وتعبئة، فتغلب الجانب الحركي بشكل كبير على الجانب العقلي في عملية التجديد الديني؛ لأنّ الظروف السياسية والتاريخية اختلفت مع ظروف الدولة القطرية والحرب الباردة... إلخ، وتغلب الجانب السياسي على الجانب المعرفي وبصورة كبيرة تراجعت المسألة الثقافية. وقد وجدنا حتى في تلك الفترة وداخل هذه الحركات الإسلامية ما يستحق بالتأثير الإصلاحي أو المحافظ، لكن كله كان يقع ضمن الدائرة نفسها؛ المقاربة البراغمية، المقاربة الراديكالية، إلخ، كلها كانت تقع ضمن دائرة الإسلام الإحيائي.

النقطة الثالثة والأخيرة في الموضوع، هي ما أسميتها عصر الشبكات؛ هذه المدارس التي سادت حتى المدرسة الإحيائية، أعتقد أنها اليوم مع الربيع العربي، والأنظمة العربية بدأت مع بداية العام 2000-2001 تقرير التنمية الإنسانية، ظهور و بروز انتهاء الحرب الباردة، بروز فشل الدولة العربية القطرية في أغلب المشاريع التي قامت بإقامتها، تراوح الاستبداد والفساد تضعضع شرعية الدولة القطرية العربية، كل ذلك أدّى إلى ولادة مرحلة جديدة لم تتضح معالمها بعد، أي هناك عالم قديم يموت، وعالم جديد لم تتضح بعد معالمه.

الثورة الصناعية الرابعة، بروز شبكات التواصل الاجتماعي، التحولات الكبيرة التي تحدثت هذه كلّها هزّت الأنظمة العربية، لكن بالوقت نفسه هزّت بعمق الحركات الإسلامية، وصول الإسلاميين إلى

بالإصلاح الديني. البعض أطلق على هذه المدرسة اسم المدرسة التوفيقية مثل محمد جابر الأنصاري، وأطلق عليها محمد عمارة اسم السلفية العقلانية، وقد كانت تهدف إلى الإعلاء من شأن العقل وتنادي بالاهتمام في التربية والتعليم بصورة رئيسية. محمد عبده أيضا يتعجب ويقول: إني لأعجب لجعل نباء المسلمين وصحفهم همهم في السياسة وإهمالمهم التربية. محمد عبده تحدّث عن الصفوة المستنيرة، رشيد رضا استخدم مصطلح أصحاب العقول الكبيرة، وكانت الفكرة الرئيسية التي انتقلوا منها أو التي أسسوا عليها إنّ قوة الأمة والمجتمع هي محضلة قوة الأفراد، أي عندما تتمكن من بناء الفرد القوي تستطيع أن تنتقل منه إلى الأمة القوية.

كانت هناك فلسفة ثابوية وراء الاهتمام بالإصلاح الديني، إذ لم يكن منعزلا عن الموضوع السياسي، لكنه كان مقدّمة للعمل أو للموضوع السياسي، لأنّه بالنسبة لهم كانت الطبقتان الوسطى والدنيا هما مناط الإصلاح الديني؛ بمعنى أنّ الإصلاح الديني يؤدي إلى ثورة صناعية و علمية، الثورة الصناعية والعلمية تؤدي إلى حراك اجتماعي، والحراك الاجتماعي يؤدي على مواجهة السلطة المستبدّة من خلال مجتمعات استطاعت أن تتحرّر عقليا وفكريا وصناعيا وعلميا.

هذه الفترة، وهي النصف الأول من القرن العشرين، بدأت تتراجع منذ حدثت تحولات كبيرة منها إعلان انتهاء الخلاف، محمد سيد رضا نفسه الذي كان مع محمد عبده، كان هو شيخ الإمام حسن البنا، وكان له دور كبير جدا في الرد على كتاب عبد الرازق. المهم وصلنا إلى مرحلة النصف الثاني من القرن العشرين التي بدأت تصعد فيها بشكل رئيسي الحركات الإحيائية والحركية في الفكر الإسلامي. على هامش هذه المدارس القوية كانت هناك مقاربات أنا مثل مقاربة خير الدين التونسي المعروفة وقد أطلقت عليها اسم الإصلاح الدستوري والمؤسسي. لم تستمر هذه المقاربة وهذا أيضا موضوع نقاش مهم وكان مطروحا في الكتاب.

كان هناك موقف وما يزال موجودا مدرسة تيار الفكر الإسلامي الذي لا يرى أي أهمية في الإصلاح السياسي الداخلي إلا في ضوء أهمية أو أولوية العامل الخارجي وضرورة مواجهة المشروع الصهيوني الإسرائيلي والاستراتيجيات الدولية الكبرى، بالتالي يستجف أو يقلل من شأن التنمية الاقتصادية والإصلاح السياسي، وقد ركّزت في هذا الجانب على الأستاذ منير شفيق

السؤال في هذه المرحلة التي نعيشها، هل يمكن إعادة الجمع ما بين خطاب الإصلاح الديني وما يسميه الدكتور حامد ربيع كفاحية الدعوة الإسلامية؟ بمعنى أن يكون هناك هذا الخطاب التنويري لا ينفك ولا ينأى بنفسه عن العمل السياسي وعن مواجهة الاستبداد وعن قيادة المرحلة القادمة للمجتمعات والأمة حتى يستطيع أن يكون ضمن شؤونه.

في الوقت نفسه، توجد اليوم تيارات وحركات انبثقت نطلق عليها في بعض الأدبيات (ما بعد الإسلام السياسي) التي تطوّرت إلى مرحلة لم تعد فيها مقولات الحركات الإسلامية التقليدية مثل الإسلاميين التقدميين في تونس، هل يمكن أن تكون هذه الحركات هي التي نتحدث عنها، اليوم مثلا في الأردن حزب زمزم انبثق أو كان عدد من المؤسسين له من قيادات الحركة الإسلامية، أحزاب أخرى ما بعد الإسلام السياسي، هل يمكن الجمع ما بين هذين البعدين وبالتالي نتجاوز تلك العثرات، أم أننا أمام حقبة جديدة في هذا الاتجاه؟

استخدامها التيار الإسلامي، الدولة الإسلامية، تحكيم الشريعة، ضربت بشكل عميق في عمق الإيديولوجيا التي سادت في النصف الثاني من القرن العشرين استقطبت فئات كبيرة من الشباب.

اليوم في النهاية، أنا أعتقد أن الحركات الإسلامية تواجه الخطاب الإسلامي. العمل الإسلامي أيا كان التعبير عنه يواجه تحديات كبيرة جدا لا تقل عن التحديات السياسيّة. جيل الشبكات اليوم؛ الجيل الذي لديه تصوّرات مختلفة.

الرسالة الأخيرة التي أود أن أتركها للنقاش لكتبتها كانت دائما ما تخطر في بالي، الفترة الأولى كان هناك تركيز على العمل التنويري، العمل التجديدي، الإصلاح الديني واستبعاد العمل السياسي بشكل كبير، أصبح كأنه هناك غربة ما بين الإصلاحيين التنويريين المثقفين الذين يعملون في هذا الحقل، وما بين الشعوب وما بين المجتمعات.

هذا الخطاب لا يصل إلى الشارع ولا يصل إلى المجتمع. في مرحلة لاحقة تمكّنت الحركات الإحيائية من الوصول إلى الشارع وإلى المجتمع وتحريك أعداد كبيرة من الناس وتجنيدهم ولكنها لم تكن مزودة بخطاب الإصلاح الديني والتنوير.

السلطة، أدى إلى طرح أسئلة عميقة وجوهريّة على ما يمكن أن نستعيه الإسلام المؤدج. الإسلام الذي بسط المسألة ما بين حكم الإسلام والحكم العثماني، هذا الإسلام في السلطة لم يعد قادرا على تقديم الأجوبة التي كان يقدمها خلال مرحلة وهو في المعارضة، وبالتالي أصبحت هذه الحركات في مرحلة امتحان حقيقي.

اليوم وبصورة كبيرة بعض المتغيرات التي حدثت أنه الأساليب والأدوات القديمة والاستراتيجيات القديمة كلها تعرّضت لاهتزازات عميقة. اليوم في اللحظة الراهنة في العالم العربي أصابت الحركات الإسلامية بالقدر نفسه الذي أصابت فيه الأنظمة، سواء على صعيد الخطاب وعلى كل شيء. صحيح أن الدولة القطريّة كان لها دور كبير جدا في الفشل الذي حدث، لكن تبين لاحقا أن الدولة القطريّة بكل مشكلاتها كانت جدارا منيعا من تفكك الدول و بروز الهويات الفرعية، فأصبحنا الآن أمام قوى إقليمية فاعلة في المشهد، إيران والقوى التي تتبع لها، تركيا وتحالفاتها في المنطقة، فأصبح الآن هناك تساؤلات حول الخطاب الإسلامي في مرحلة الحرب الباردة

الذي لم يكن يجيب عن هذه الأسئلة، السؤال السعي الشيعي، السؤال العثماني الإسلامي، التنوع والتعدد كلها كانت أسئلة تقريبا شبه مغتبية في النصف الثاني من القرن العشرين، ظهور داعش التي تلاعبت بالرموز الإسلامية، استخدمت مصطلحات طالما





مخالفة التطوّرات التاريخيّة والتصرّلات الاجتماعيّة
التّجربة نحو الفردانيّة والسّبب بالتّربية التقليديّة
على القيم الجماعية، ستفقد الأجيال القادمة
الرجعيّات الأضلّقيّة الضرورية لضبط السلوك
والضمير الفرديّ.

هريّة الفرد في الإسلام، أي قراءة وأي تجريد متاح؟

دور الحي والأسرة والحارة والمدينة؛ كل هذه القيم الاجتماعيّة التي كانت في وقت سابق، هي اليوم في طريقها إلى التراجع وقد تكون في طريقها إلى الانهيار، لكن أيضا الغزو الليبرالي لمجتمعاتنا التي أصبحت بشكل ما بوعي أو بدون وعي مجتمعات ليبراليّة مع ظهور العولمة وتوابعها.

هذه الثقافة الفرديّة التي أصبحت شائعة اليوم، تعطي نوعاً من الاستعداد الفكري والسوسيولوجي لتقبّل الحزّيات الفرديّة، حتى أنّ كثيرين من الذين كانوا يعارضون الحديث عن هذا الموضوع إلى وقت قريب اليوم أصبحوا يناقشونه مع ما تعرفه أنظمتنا السياسيّة من التوظيف السياسي في بعض القضايا لهذا الموضوع، فأصبحت ترى حتى الذين كانوا يعارضون الحديث عن هذا الموضوع أو النقاش فيه بحجة أنه يتعارض مع الهوية ويتعارض مع الشريعة الإسلاميّة، عندما تعرضوا في بعض تصرفاتهم الفرديّة إلى اختراق خصوصياتهم وتوظيفها في حلبات الصراع السياسي، أصبحوا هم اليوم أيضا يتحدثون عن الحزّيات الفرديّة، ولذلك أرى أنّ الحديث اليوم عن الحزّيات الفرديّة داخل المجتمعات الإسلاميّة هو ليس حديثا غريبا، وإن كان كما قلت سابقا هو ليس أصيلا في المجتمعات الإسلاميّة، لكن الواقع اليوم يفرض الحديث عنه بحكم أنه أحد التمثّلات المجتمعيّة أو الانتقال المجتمعي الذي تعرفه بلادنا.

ما يساعد أيضا على قراءة جديدة لهذا الموضوع هو هذه القراءات التنويريّة الجديدة، لأنّه كان سابقا حين أقرت مشاريع الإصلاح الديني وطغت قراءة معيّنة على المشهد واحتكرت الدين والتصورات الدينيّة حتى لم يكن هناك أي مجال للحديث عن هذا الموضوع، وكان الحديث عنه كأنه دعوة إلى الإباحيّة، أو كأنه دعوة إلى الانحلال، لكن اليوم مع ازدهار الكثير من القراءات التنويريّة وكثير من القراءات المعاصرة، أظن أنّ هذا الموضوع أيضا يجب أن يأخذ نصيبا من الاهتمام بحكم أنّه يتعلّق بالحزّية التي نقول هي أساس الرسالات السماويّة، ومما يساعد على هذا الأمر، أنّه بالفعل عند العودة إلى التراث الإسلامي والعودة إلى الكثير من القواعد الفقهيّة جد أنّ الأمر ممكن، وأننا

وهذا هو السؤال الذي طرحته: هل نحن في حاجة إلى فهم جديد، هل نحن بحاجة إلى تجديد الفهم بخصوص هذه القضية؛ قضية الحزّيات الفرديّة؟ أنا برأيي، الجواب بشكل مباشر هو نعم، وأننا فعلا نحتاج إلى هذا التجديد، ونحتاج إلى هذه القراءة الجديدة لعدة أسباب.

السبب الأول في نظري، هو أنها سلطة الجماعة داخل المجتمعات، أو على الأقل هو تراجع سلطة الجماعة داخل المجتمعات الإسلاميّة نحن نعرف أنّ الإسلام في بداياته تأسس على هذا المفهوم، مفهوم الجماعة، وقد لا يكون ذلك لاعتبارات دينيّة، قد يكون لاعتبارات سياسيّة أو لاعتبارات سوسيولوجيّة، بحكم أنّ الإسلام قد نشأ في منطقة صحراء، في منطقة فيها خلاء كبير، الفرد لا يشعر فيها بالخطر ويعوزه الأمان أو الملاذ، وكانت الجماعة ضروريّة في ذلك الوقت، وكان قيام الدولة الإسلاميّة في تلك الظروف مرتبطا بالجماعة، وطبعا وظفت الجماعة في كثير من الصراعات السياسيّة وفي كثير من الاستقواء على الخصوم وتأسست الجماعة السنّة والجماعة الخارجون على الجماعة إلى غير ذلك. في أغلب فترات التاريخ الإسلامي طبعتها سلطة الجماعة بالتالي لم يكن المجال مناسباً للحديث عن حقوق الفرد، ولا عن الحرّيّة الفرديّة ولا عن حرّيّة تصرف الفرد فيما يريد أن يفعل بما يفكر فيه.

لكن لماذا نحن اليوم بحاجة إلى هذا التجديد؟ لأنه يجب أن نعي أنّ هناك تحولات مجتمعيّة عميقة جدا داخل المجتمعات الإسلاميّة، وأننا في مجتمعاتنا نحن اليوم نتجه بوعي أو بدون وعي نحو الفرديّة ونحو التفكير الفرد، وهناك مؤشرات عديدة تجعلنا نقرّ بهذه التحولات التي تقع داخل المجتمعات والتي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، هذا التوجه نحو التفكير الفردي، النمو الحضري غير المسبوق، تغلغل المدنيّة داخل هذه المجتمعات، اتّساع الفضاءات الاجتماعيّة الفرديّة حتى على مستوى السكن، العمارات، الشقق المستقلّة التي ينفرد فيها الشخص بنفسه وأسرته، هذا التراجع الكبير للأسرة والقبيلة انهيار الكثير من المنظومات الثقافيّة داخل المجتمع.

الموضوع مدار حديثي هنا، هو موضوع الحزّيات الفرديّة بالعموم، هل هناك حزّيات فرديّة في الإسلام؟ كيف يمكن الملاءمة والمواءمة بين هذا الموضوع وبين المحافظة على الهوية، الخصائص المحليّة. وكما تعلمون هذا نقاش يثير حساسيّة في كثير من المجتمعات الإسلاميّة، وأنا برأيي أنّ هذه الحساسيّة الموجودة هي أمر طبيعي بحكم أنّ هذا النقاش، نقاش الحزّيات الفرديّة ليس نقاشا أصيلا داخل المجتمعات الإسلاميّة، ولا في التاريخ الإسلامي.

صحيح أنّنا نتحدّث بعموميّات عن مفهوم الحزّيات في الإسلام، عن حقوق الفرد في الإسلام، لكن هذه غير مرتبطة بالنقاش الدائر اليوم؛ الذي هو نقاش الحزّيات الفرديّة، لأن نقاش الحزّيات الفرديّة برأيي هو نقاش حديث، تاريخه التداولي محدود وضعيف وهو مرتبط كل الارتباط بانتصار الليبراليّة وتراجع مفاهيم الالتزام السلوكي والفكري، وتراجع المدرسة الماركسيّة بشكل عام. وبالتالي، فإن هذا النقاش، ورغم أنّه مطروح اليوم وبقوة داخل المجتمعات الإسلاميّة، إلا أنّه يتضمن جرعة كبيرة جدا من التآثر بالآخر.

النقطة الثانية التي أريد طرحها في المدخل، هي أنّ إشكاليّة الحزّيات الفرديّة وموضوع الحزّيات الفرديّة، المطروح اليوم داخل مجتمعاتنا الإسلاميّة هو ليس إشكالا دينيا محضاً، نعم فيه جزء لا بأس فيه من الإشكال الديني، لكن يجب أن نستحضر أيضا في النقاش حول هذا الموضوع إشكالات أخرى وأهمها الإشكال الثقافي، والصراع الحقوقي بين سلطة الفرد وسلطة الجماعة. هذه لها تأثير كبير على القضية، أيضا الإشكال السياسي حيث انتقال مجتمعاتنا من دول تقليديّة سلطانيّة إلى منطقتي الدولة الحديثة وإلى منطقتي الدولة العصريّة وإلى منطقتي مفهوم المواطنة، وبمفهوم الدولة الحديثة وأيضا يورث هذه الإشكاليّات المتعلّقة بالحزّيات الفرديّة.

ثمّ الإشكال الديني ولا شك القراءات الدينيّة المحجفة أحيانا أيضا تتدخل بشكل سلبي في هذا الموضوع، ومن يراجع ما كتب في هذا الموضوع خلال الثلاثين أو الأربعين سنة الأخيرة من منظور إسلامي يجد أنّ الموضوع فعلا ضيق جدا إلى أبعد الحدود، وأنّه يحتاج إلى تجديد.

ما ينبغي مراعاته ونحن
نتحدّث عن موضوع الحريّة
الفردية، أن نراعي هويّة
مجتمعاتنا ونحرص على عدم
التصادم معها

ليبرالي فردي دون وجود تصوّر ثقافي فردي عند الأفراد أنفسهم ولا داخل المؤسسات التعليمية التي لا تزال حتى اليوم تظفي فيها صورة الجماعة، وهذا برأيي يقتضي من الفاعلين بهذا المجال من تربويين وحركات توعويّة تشتغل في هذا المجال أن تبتعد في تشبّثها التربويّة عن ما يسمى القيم الجماعية، ولا بدّ أن تقوم التربية اليوم على استراتيجيات تنطلق من الفرد وتنهي إلى الفرد؛ لأنّ مخالفة التطوّرات التاريخيّة والتحوّلات الاجتماعيّة المتّجهة نحو الفردانيّة والتشبّث بالتربية التقليديّة على القيم الجماعية، ستفقّد الأجيال القادمة المرجعيّات الأخلاقيّة الضروريّة لضبط السلوك والضمير الفردي.

خارج الزمان والمكان، مع التاريخ الذي هو محدود بالزمان ومحدود بالمكان ويحاول في كل فترة التملّص من هذه الهيمنة، فلا بدّ من أن نحاول خلق نوع من المصالحة؛ بحيث يعيد الدين إنتاج نفسه مرّة أخرى للخروج بقوالب متصالحة مع التاريخ ومع متغيّرات الزمان والمكان، وبالتالي نحاول التأسيس لعلاقة راشدة تتجاوز ضيق زمن التنزيل واللحظات التي نزل فيها الوعي إلى إعادة إنتاج الإسلام بذاته بما يفصل بين الثابت في الإسلام والمتحوّل منه.

في الأخير، ما أود قوله، هو أنّ المجتمعات الإسلاميّة اليوم، يعيش فيها الفرد بشكل من أشكال التمزّق، بحكم أنّ هذه المجتمعات تتّجه شتّى أم أينا نحو نموذج

نستطيع من داخل النسق الديني ومن داخل القراءة الدينيّة أن نؤصّل أو نؤسّس لهذا المفهوم، رغم أنه كما قلنا ليس مفهوما أصيلا في التاريخ الإسلامي، ولكن في هذه القراءات التي تعمل على المواءمة بين التاريخ والواقع بين مستجدّات العصر وبين الدين نستطيع أن نجد حتى داخل هذا التراث الإسلامي وحتى داخل هذا التراث الإسلامي وحتى داخل الفقه الإسلامي ما يساعد على هذا الأمر، ولا أريد الدخول في تفاصيل هذا التأسيس أو التأسيس لكن هناك قواعد فقهيّة معروفة تؤسّس لهذه الحريّات، الشارع متشوّف للحريّة، هذه قاعدة فقهيّة "الأصل في الأشياء الإباحة"، الإكراه يسقط أثر التصرفات.

وهذه دعوة لدراسة هذا الموضوع داخل النسق الإسلامي وبالآدوات الإسلاميّة بما يتوافق وهذه التحوّلات التي تعرفها المجتمعات اليوم.

لبدّ من أن نحاول خلق نوع من المصالحة؛ بحيث يعيد الدين إنتاج نفسه مرّة أخرى للخروج بقوالب متصالحة مع التاريخ ومع متغيّرات الزمان والمكان، وبالتالي نحاول التأسيس لعلاقة راشدة تتجاوز ضيق زمن التنزيل واللحظات التي نزل فيها الوعي إلى إعادة إنتاج الإسلام بذاته بما يفصل بين الثابت في الإسلام والمتحوّل منه.

برأيي الشخصي، ما ينبغي مراعاته ونحن نتحدّث عن موضوع الحريّة الفردية، أن نراعي هويّة مجتمعاتنا ونحرص على عدم التصادم معها، ولا بدّ أن نراعي السياق أيضا، وأن نأخذ بالحسبان أنه رغم كل هذه التحوّلات الاجتماعيّة التي تعرفها هذه المجتمعات، إلا أنّ ما يسميه بعض المفكرين بالتقليديّة الجماعية لا زال لها دورها داخل المجتمع. نحن لسنا مجتمعات متحرّرة كل التحرّر، هي كما أقول مجتمعات تتّجه نحو الفردانيّة، لكن لا زال الكثير من البنية الاجتماعيّة لا تستطيع تقبل هذا المفهوم، لا تستطيع أن تتحمّله وتجد نفسها معنيّة بتصرفات الأخر. وتعتبر أنّ لديها الحق كي تتدخل في سلوكيات الأخر، في أن تراقب سلوكيات الأخر، واحتجاج بالطبع إلى وقت لتغيير مثل هذه الذهنيّة، لذا يجب مراعاة هذا الأمر.

كذلك مما ينبغي مراعاته في هذا الباب، وهي قضية غير مرتبطة بالحريّات الفردية فقط، بل مرتبطة بعدد من القضايا المطروحة اليوم، وهي المصالحة بين التاريخ وبين الدين؛ لأنّ الفئة التي احتكرت مفهوم الدين، فرضت نفسها على المشهد، وخلقت نوعاً من الصدام بين التاريخ وبين الدين، وهو نوع من الصراع الذي يمكن حله بحكم أنّ الدين يحاول أن يبسط سيطرته المطلقة من منطلقات تحاول أن تهيمن على المجتمع





تحوّل علم اللّلام وأصول الفقه إلى أدوات
أساسية لفتح باب التفكير الديني في الإسلام،
وتعطيل عقل المسلم وانسداده، وتغيير كلك أفق
جديد للتفكير في الإسلام خارج أسرار اللّلام
وأصول الفقه.

التعليم الديني من التلمذة إلى النقد وإعادة البناء

تجربتي في التعليم الديني، تلميذا ومدرسا، طويلة عمرها أكثر من 40 عاما، ولا أعرف كيف أختصر الحديث عن تجربة استغرقت أكثر من 40 عاما في عدة دقائق، لذا سأقدم تمهيدا مختصرا عن الحوزة كؤسسة، ثم أنتقل للحديث عن رؤيتي الخاصة لإعادة بناء نظام التعليم الديني.

الحوزة مؤسسة دينية تعليمية، مهمتها بناء أنظمة إنتاج المعنى الديني، وبناء أنظمة إنتاج رأس المال الرمزي للشيعية. الحوزة في المختل الشيعي امتداد لميراث الإمامة الروحي والمعرفي. وعقيدة الإمامة تحتل ركنها أساسيا في المعتقد الشيعي، إذ يعتقد الشيعة بعصمة اثني عشر إماما، بمعنى أنّ النصوص الصادرة عنهم وسنتهم كالسنة النبوية، لأنّ السنة الشريفة تتسع عند الشيعة لأربعة عشر معصوما، النبي الكريم "ص"، والأئمة الاثني عشر وفاطمة الزهراء "ع".

سنتي رأس المال الرمزي والمادي للحوزة من مجموعة روافد، أهمها:

1- قدسية المكان: تؤسس الحوزات عادة بجوار المراقد المقدسة، ولذلك اندثرت حوزات مهمة أُسست بعيدا عن هذه المراقد، فثلا ظهرت حوزة في الحلة، وحوزة في جبل عامل، وحوزة في أصفهان، وحوزة في مشهد، وحوزة في البحرين، وحوزة في طهران، وحوزات في بلاد مختلفة، لكنّها اضحلت بالتدريج، ومازالت حوزة النجف منذ تأسيسها في عصر الشيخ الطوسي المتوفى عام 460 هجرية هي الحوزة الأم. وإن كانت حوزة النجف اضحلت عدة قرون لكنها استفاقت مجددا في القرن الثاني عشر الهجري، وازدهرت وتجدرت في القرنين الأخيرين. وهكذا استمرت الحوزات الأخرى بجوار المراقد المقدسة كحوزتي قم ومشهد. إذن قدسية المكان تمثل عنصرا مهما من عناصر رأس المال الرمزي لهذه المؤسسة.

2- عزاء الإمام الحسين: من العناصر الأساسية لتعزيز رأس المال الرمزي هو العزاء الحسيني، الذي تقام مجالسه كلّ عام بكثافة شهري محرم وصفر، ولا تقتصر على ذلك بل تستمرّ مجالس العزاء على مدار الأسابيع في السنة. ومسيرات "المشاية" إلى زيارة الحسين "ع"، والاقتصاد والسياسة وكل شيء.

4- الاقتصاد المغلق: من العناصر الأساسية لتعزيز رأس المال المادي للحوزة هو اقتصاد الحوزة الخاص، الذي هو نمط اقتصاد مغلق، ينفرد في موارده المالية، وطرائق تحصيلها، وتراكم الثروة، ووسائل إنفاقها وتوزيعها وادخارها. يشكل الخمس، بوصفه فريضة فقهية، الرافد الأساس لاقتصاد الحوزة، وهو ما يتطوّر المؤمنون الشيعة بتقديمه للسراج، ينال من يؤدي هذه الفريضة الثواب، ويستحق من يتخلف عنها العقاب الأخرى. ولا يُعرف إلا بشكل محدود حجم الثروات التي يكوّنها الخمس، ومصائرهما بعد وفاة المرجع. والخمس فريضة تضبطها منظومة فتاوى فقهية، وتضمن تدفقه تقاليد دينية راسخة في الاجتاع الشيعي.

وتطالب بعض النخب الشيعية بالشفافية في الكشف عن مصادر اقتصاد الحوزة، وموارد إنفاقه، ومآلاته بعد رحيل المرجع، وقد ترتقي للمطالبة بالفحص والتحري عن المشروعية الدينية للخمس، ومصدر الإلزام الشرعي فيه. لكن مثل هذه الدعوات تثير انزعاجا، لأن من نتائجها تهديد المورد الأساسي لاقتصاد الحوزة، وربما تقويضه.

لنمط اقتصاد الحوزة أثر كبير في قوتها وديمومتها، وقدرتها على التمايز في بعض مواقعها عن الأنظمة الحاكمة وسياساتها، واستقلال شيء من قراراتها، كما جعلها قادرة على الصمت والابتعاد عن الحياة السياسية في عصور تكون السلطة الحاكمة على الضدّ منها. والصمت هو ما منحها إمكانية التكيف والتعايش مع مختلف أشكال الحكومات المستبدّة عبر التاريخ.

أما اقتصاد المؤسسات ومعاهد التعليم الديني السنيّة، كالأزهر وغيره من المؤسسات الدينيّة، فهو عادة مرتبط بالسلطة السياسيّة، ونفقاتها تعتمد على ميزانية الدولة، لذلك يخضع نظامها وقراراتها وحتى أكثر الفتاوى الصادرة من مجالس الإفتاء فيها للسلطة الحاكمة وسياساتها.

فقد تعاضم زخم المسيرات الجماهيرية في زيارة الأربعين، في العشرين من صفر كلّ سنة، التي تحوّلت إلى ما يشبه الكرنفالات الشاملة التي يشترك فيها ملايين الشيعة من مختلف الأعمار، يقطعون فيها، مشيا على الأقدام، مسافات طويلة من مدنهم في مختلف أنحاء العراق إلى كربلاء، فتصل أحيانا إلى 500 كم تقريبا، وتستمر مسيرات الزيارة هذه إلى مدّة لا تقل عن أسبوعين [1].

3- العوائل العلوية: في الحوزة حضور متجدد ومؤثر ومتنامٍ للعوائل العلوية، وهي المعروفة بـ "السادة"، والسيد في التقليد المجتمعي الشيعي هو من يعود نسبه للإمام علي بن أبي طالب "ع". وتحتل هذه العوائل مكانة دينية مبدجة، بوصفها امتدادا نسبيا للأئمة، وتكتسب شيئا من الهالة المقدسة المستمدة من الانتساب لأهل البيت، لذلك تجدهم في الحوزة يتميزون بلون العمامة الأسود، وما يسبق أسماءهم من تكريم بعنوان "السيد للرجل" و "العلوية للمرأة"، واستحقاقهم لنصف الخمس، الذي يدفعه الشيعي من ممتلكاته وفائض أرباحه، بوصفه فريضة فقهية.

وتتزايد باستمرار مراقد العلويين من الرجال السادة والنساء العلويات في كلّ المدن والقرى، وانتشرت بشكل واسع وسريع في السنوات الأخيرة، وهي ذات أثر بالغ في تغذية مختل الشيعية واتساعه وترسيخه.

ويظهر بوضوح الحضور الكبير والمؤثر للعوائل العلوية في الطبقة الأولى ورأس الهرم للحوزة، فقد عملت استقراء للمراجع الشيعية في ورقة سابقة، ممن ينتسبون للسادة، منذ بداية القرن العشرين حتى الآن، فوجدت أنّ أبرز المراجع الذين ظهروا عند الشيعة كانوا من السادة أي من العلويين [2].

ومما يعزّز رأس المال الرمزي في الحوزة هو نظام المصاهرات بين هذه العائلات، إذ يتشعب على الدوام ويتمدّد ويتعمّق نسيج قرابات وثيقة، بفعل تقليد زواج الأقارب في العائلات العلوية. ويعرف خبراء الأنثروبولوجيا دلالة القرابة وأثرها في تشكيل بنية متماسكة للجماعات، وانتظام علاقات الجماعة وشبكات مصالحها ومكانتها في إطار نظام القرابة، والأثر الفاعل لنظام القرابة في المجتمعات التقليدية في الثقافة

في وطن واحد إلى: كافر ومسلم، وحزّ وعبد، وأنثى وذكر، وهو تصنيف لا تتساوى الحقوق والحريات لكل المواطنين فيه. وهذا التصنيف لحقوق البشر وحرياتهم على أساس: المعتقد، والاسترقاق، والجنس، يرسم حدوده علم الكلام والفقّه.

وتكمن المفارقة في أن الأخلاق، على وفق ما يحكم به العقل العملي، والفقّه لا يترادفان في التفكير الفقهي، بمعنى ألا ضرورة في منطق هذا التفكير لأن تتطابق الفتاوى والأحكام الفقهية مع أحكام العقل الأخلاقي والمعايير القيمة الإنسانية المتفق عليها بين العقلاء، مثل حقوق الإنسان بوصفه إنساناً، بل المهم في منطق التفكير الفقهي أن تكون النتائج الفقهية حاكية عن مقدماتها من القواعد الأصولية والفقهية وغيرها من الأدوات المستعملة في استنباط الأحكام بشكل مطابق لمقدماتها، وإن كانت مفارقة في مضمونها لأهداف الدين وقيمه المعنوية ومعاييرها الأخلاقية.

ونعني بالأخلاق هنا ما يحكم به العقل العملي أو العقل الأخلاقي، وهي الأخلاق بالمعنى الفلسفي، ولا نعني بها الأخلاق بمعنى الأحكام الخمسة على وفق التصنيف الفقهي، أو ما عُرِف بالأدب الشرعية في تراثنا، وهذه الأدب ضربٌ من الأحكام الفقهية، بعد أن صار مفهوم الشريعة مطابقاً لمفهوم الفقّه. وكان مصطلح الشريعة يتسع لعلوم العقيدة والأخلاق والفقّه، لكنه أضيق مرادفاً للفقّه فيما بعد. إذ اتسع مفهوم الفقّه ليستوعب كل علوم الدين، حتى اضمحلت دراسة علوم الدين في الحوزات والمدارس والجامعات الدينية في عالم الإسلام بالتدريج، وصار محورها الفقّه وما تتطلبه مقدمات دراسته وفهمه.

الكونية هي المعيار الذي تحدّد على أساسه القيم الأخلاقية، بمعنى أن هذه القيم شاملةٌ وتصلح للتعميم لكل الناس، لأن الحياة الأخلاقية للإنسان بوصفه إنساناً تتطلبها، بغض النظر عن دين الإنسان وأثنيته وثقافته وعصره، فهما كان الإنسان فإنه يحتاج الصدق والأمانة والعدل والمساواة والحرية والكرامة. لم تعد حقوق الإنسان، مثل: الكرامة والحرية والمساواة، قيماً ترتبط عضويّاً بالثقافة المحلية والهوية المجتمعية، ذلك أن بعض الثقافات المحلية والهويات المجتمعية يتأثر فيها البشر وتتفاوت حدود مكانتهم وحقوقهم وحرياتهم وكراماتهم.

أولاً: ضور الإسلام القيمي وتسيّد إسلام علم الكلام والفقّه

أعني بالإسلام القيمي ما نشئ به دلالات الآيات القرآنية، وشيء ما ورد في السنة، وما تكشف عنه القراءات الإنسانية لنصوص التراث، من قيم روحية وأخلاقية وجمالية. وهذا الفهم القيمي للإسلام لا يتعارض مع الحريات والحقوق البشرية الكونية، بل يعمل على ضمان تطبيقها وترسيخها، وحمايتها من انتهاكات القراءات اللإنسانية المغلقة للنصوص الدينية. القيم الكونية الروحية والأخلاقية والجمالية في الإسلام، لا تتعارض مع الديمقراطية والحريات والحقوق البشرية، بل تعمل على ضمان تطبيقها وترسيخها وحمايتها.

إن عدد آيات القرآن الكريم 6236 آية، وبإضافة البسملة تبلغ 6349 آية. وتبلغ آيات الأحكام نحو 500-200 آية، بمعنى أنها لا تتجاوز 7% من القرآن. وبعض مداليل هذه الآيات نسخ فعلية تطبيقها التطور الحضاري، مثل آيات الرق، وآيات العقوبات البدنية. وفي ضوء ذلك تكون نسبة آيات الأحكام التي مازالت مداليلها فاعلة في حياة المسلم ضئيلة جداً، مقارنة بسواها من الآيات التي تتحدث عن: الله والتوحيد، والوحي والنبوة، والآخرة، والميتافيزيقا، والحياة الروحية، والقيم الأخلاقية والجمالية، والحق، والخير، والعدل، والكرامة، والمساواة، والسلام، والرحمة، والعفو، والقصص، والعظات والحكم، وغيرها. ومعنى ذلك أن أغلب معاني القرآن كانت وما زالت مهجورة، على الرغم من أنها تشكّل منابع بالغة الثراء للإسلام القيمي المنسي، بعد تسيّد الفهم الكلامي والفقهي للقرآن والسنة، وارتهاق عقل المسلم في مدارات هذا الفهم الميكانيكي.

أما الإسلام الكلامي والفقهي فأعني به المقولات الاعتقادية المؤسسة لأئمة الفرق ومجتهديها، والقراءة الفقهية للقرآن والسنة. لقد كانت المقولات الاعتقادية والقراءة الفقهية المرأة للعصور التي نشأت وتوالدت فيها، تتحدّث لغتها، وتعكس ثقافتها، وتعبّر عن مختلف ظروف وأحوال المجتمع الذي أسست لفاهيمه الاعتقادية، وأحكام عباداته ومعاملاته. لذلك تجد المدونة الكلامية والفقهية تصنف المواطنين

هناك مشكلة بنويّة عميقة في التعليم الديني في الإسلام، أو لنقل هناك مشكلة تاريخيّة في بناء علوم الدين منذ نشأتها، وهي لا تختص بفرقة أو مذهب دون سواه، فالذي يبحث مشكلات التعليم الديني عليه أن يعود إلى البدايات التأسيسية، ليعرف كيفية تشكّل علوم ومعارف الإسلام، فتستيد علم الكلام الذي صاغ رؤية المسلم للعالم، وتشكّل في سياقه علم أصول الفقّه وعلوم الدين الأخرى، وكيف فرض علم أصول الفقّه أن تكون السنة مرادفة في حجيتها للقرآن الكريم، بل جعلها تتقدم عليه، عندما وضعها في مرتبة تتحكم في دلالات آياته، بنحو خصّصت عموماته، وقيدت إطلاقاته، وهجرت دلالات آياته الروحية والأخلاقية، وكل ما يشي بمعان قيمة فيه، بعد أن انصب نظر أصول الفقّه على آيات الأحكام دون سواها.

وتحوّل علم الكلام وأصول الفقّه إلى أدوات أساسية لغلغ باب التفكير الديني في الإسلام، وتعطيل عقل المسلم وانسداده، وتغييب كل أفق جديد للتفكير في الإسلام خارج أسوار الكلام وأصول الفقّه. وهذه المشكلات ورثها نظام التعليم الديني في الإسلام الذي كان وما زال منذ قرون يكرز ما قاله القدماء، ولا يخرج عن الأسوار التي صنعها المتكلمون من أئمة الفرق، والأصوليون المؤسسون.

لم تكن الفوارق نوعية بين نظام التعليم الديني في حواضر هذا التعليم، كالزيتونة والأزهر والجامعات الإسلامية السنية الأخرى، أو نظام هذا التعليم في الحوزة الشيعية. هناك اختلافات، لكن يظلّ محتوى المقررات والكتب المتعارفة في الدراسة متقاربا في مضامينه، وهذه الاختلافات في الأعم الأغلب كميّة وليست كميّة.

احتلّ التعليم الديني اليوم مساحة واسعة من التعليم في بلدان العالم الإسلامي، فمثلا في مصر فقط، أظهر (أحدث إحصاء، صدر في 4 من ديسمبر 2019، عن "الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء" وهو جهة رسمية، زيادة في عدد المعاهد الأزهرية "الابتدائي والإعدادي والثانوي"، إذ بلغت 65.9 ألف منشأة للعام المالي 2018-2019، وذلك مقابل 63.9 ألف معهد خلال عام 2017-2018، بنسبة زيادة 3.1 في المائة[3]. وهذا يعني استيعاب هذا التعليم لأعداد غفيرة من الجيل الجديد، وتلقينهم المقررات التراثية، المشحونة بكل ما يحفل به هذا التراث من عناصر تعمل على انسداد آفاق التفكير الديني، وتعطيل عقل المسلم عن الحضور في عصره. ونوجز فيما يلي أبرز المشكلات البنويّة للتعليم الديني في الإسلام أمس واليوم:

أغلب معاني القرآن كانت وما زالت مهجورة، على الرغم من أنها تسكّل منابع بالغة الثراء للإسلام القيمي المنسي، بعد تسيّد الفهم الكلامي والفقهي للقرآن والسنة، وارتهاق عقل المسلم في مدارات هذا الفهم الميكانيكي.

إن تطبيق المناهج العلمية في دراسة كل الأديان وفرقها ومذاهبها ضرورة يفرضها التعرف على كيفية ولادتها وصيورتها التاريخية، والآثار المزمّنة لها في الحياة البشرية. الأديان تولد في عصر مؤسسها، لكنها تظل تتخلق وتنمو في صيرورة لا تتصرّف عبر الزمان والمكان، في سياقات نسيج المتطلبات المتنوّعة لحياة الإنسان فردًا وجماعةً، والعلاقات العضوية بين مختلف السلطات وأنماط السياسة والحكم في المجتمع.

ليس هناك ديانة أو نصّ ديني خارج طرائق عيش الإنسان وطبائع العمران، فالإنسان يخضع لمشروطيات تفرض عليه نمط حياته، وتؤثر في سلوكه، وهي: العقل، المشاعر، الغرائز، الجسد، اللغة، التربية، التعليم، الثقافة، الاقتصاد، السلطة، المكان، الزمان. ولا يتجسد الدين في حياة الإنسان إلا تبعًا لهذه المشروطيات، أي إن فهم الدين وتفسيره نصوبه يتنوّع بتنوّع أنماط حياة الناس وطرائق عيشهم[9].

ولما كان علم الأديان يعتمد بشكل أساسي على علم التاريخ والفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع، فينبغي الاهتمام الشديد بهذه العلوم في مقررات التعليم الديني، وتدريسها في كل مراحله. إذ لا أفق لإعادة بناء التعليم الديني خارج دراسة الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع الحديثة. وما دام التعليم الديني لم يخرج من حديث التراث للتراث، وحديث الآباء للآباء، وما دامت الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع لم تتخذ مكانتها المناسبة في الحياة الفكرية لمجتمعات عالم الإسلام، فلن تنبعث حركة تحديث عميقة للتفكير الديني في عالمنا.

إن تطبيق المناهج العلمية في دراسة كل الأديان وفرقها ومذاهبها ضرورة يفرضها التعرف على كيفية ولادتها وصيورتها التاريخية، والآثار المزمّنة لها في الحياة البشرية.

ومختلف آثاره في الحياة. يدرس علم الأديان الدين بوصفه ظاهرة تجلّت في التاريخ البشري وعبرت عن نفسها من خلال الإنسان، فيهم بالكشف عن الكيفية التي يؤثّر فيها الدين في المجتمعات البشرية، والكيفية التي تؤثّر فيها المجتمعات البشرية في الدين.

علم الأديان يتصف بكونه معرفة تنطبق على كل دين في العالم، وتحاول فهم الأثر والتأثير المتبادل لمعتقدات الدينية في المعارف والثقافة والآداب والفنون والاقتصاد والسياسة والأمن، وما يمكن أن يحدثه الإنسان في الدين، وما يمكن أن يحدثه الدين في حياة الإنسان، نفيًا وإثباتًا.

علم الأديان أحد علوم الإنسان والمجتمع، إنه كعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وفلسفة العلم، والأسنيات وعلوم التأويل، والتاريخ، والاقتصاد، والسياسة، وغيرها من العلوم والمعارف. وهو يعتمد على توظيف كل مناهج ومعطيات هذه العلوم في بلوغ أهدافه.

ليست وظيفة علم الأديان الحوض في إثبات أو نفي الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية وعوالم الغيب والآخرة، لأن كل ذلك لا يقع في حدود العلم بالمعنى المادي ولا يخضع لمنطقه واختباراته التجريبية. علم الأديان وظيفته تفسيرية، يهتم برصد الظاهرة الدينية في حياة البشر التي تقع في حدود البحث العلمي، فيصفها ويفسرها، ويحلّل أسبابها، ويكشف عن العناصر المكوّنة لها، وما يمكن أن تنتجها هذه الظاهرة من آثار على حياة الفرد والمجتمع، من دون أن يصدر هذا العلم أحكام قيمة عليها. لذلك يفترض أن يتصف الباحث في هذا العلم بالموضوعية والحياد العلمي، ويخرج الباحث في علم الأديان عن وظيفته العلمية لحظة يتورط في إصدار أحكام معيارية على الدين. علم الأديان يدرس دلالات الطقوس والشعائر والرموز والأساطير، وغيرها من أشكال تفاعل البشري بالإلهي، والمقدس بغير المقدس، والديني بالديني، وكلّ تعبيرات الدين وآثاره في حياة الفرد والجماعة الإيجابية والسلبية[8].

بنية الأخلاق فقهية في التفكير الفقهي، إذ يتحرك هذا التفكير المنبثق من رؤية كلامية في أفق مفاهيم لا تنبصر ما هو أخلاقي لتضعه معيارًا حاكمًا في استنتاج الآيات والروايات التي يوظفها في الاستنباط، بل يحرص هذا التفكير على مراعاة القوالب الراسخة لأصول الفقه والأدوات المتوارثة في عملية فهم الآيات والروايات التي يتمسك بها الفقيه ليحدّد في ضوءها فتوى تقرّر موقفًا حيال واقعة حياتية[4].

ثانيا: غياب علم الأديان

لبث علم الأديان مجهولًا في التعليم الديني، وإعادة بناء هذا التعليم يفرض حضور علم الأديان في مراحله المتعددة. نشأ علم الأديان في القرن التاسع عشر، وكان لإسهامات الألماني فريدريك ماكس مولر "1832 - 1900" أثر مهم في تأسيسه، عندما أصدر كتابًا يحمل عنوان: "علم الأديان" سنة 1868، ومع هذا الكتاب ولد علم الأديان بالمعنى الذي يشير إلى: "الدراسة العلمية للأديان"[5]، وهكذا كان لإسهامات الأنثروبولوجي الإنجليزي إدوار تايلور "1832 - 1917" أثر بالغ في تأسيس علم الأديان، وفي سنة 1870 أصدر الفرنسي إميل بورنوف كتابه "علم الأديان"[6].

هناك صلة عضوية بين علم التاريخ وعلم الأديان، فكما تطور علم التاريخ تطور علم الأديان، لأن عالم الأديان يدرس ما يدرسه المؤرخ من معطيات مادية ومعنوية، وما تعسه من معنى يميل إلى الدين والمقدس، سواء كانت تلك المعطيات وثائق أو أرشيفات أو كتابات ونقوش ورموز، في الأماكن المقدسة وبيوت العبادة ومطمورات المواقع الأثرية.

كما أن هناك صلة وثيقة بين علم الأديان ومناهج وأبحاث ونتائج الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع والنفس، وفلسفة العلم، والأسنيات وعلوم التأويل، والأسطورة، التي اتسعت وتطورت وترسخت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأثرت تأثيرًا كبيرًا في علم الأديان، فتنوعت بسبب الافادة منها مجالاته، وتحددت مساراته، واتسعت مديات البحث فيه أفقيا ورأسيا. لذلك نجد علم الأديان ملتقى لعدة علوم، إنه "يقبع عند ملتقى مباحث شتى، من تاريخ، وظواهرية، وعلم نفس، وعلم اجتماع، موظفًا مناهجها، وتصنيفاتها، وأصالتها النوعية أمامها... فدوره يتجاوز مختلف النظم الدينية المعروفة إلى البنى الأساسية، من: طقوس، وأساطير، وعقائد، ورموز، لبلوغ تحليل المحتويات المعاشة من طرف الإنسان المتدين"[7].

علم الأديان كأثر علم يدرس نشأة الدين وماهيته، ووظيفته، وأنماط تجلياته في حياة الفرد والجماعة، منذ بداية ظهور الإنسان على الأرض، ويرصد كيفية تطور الحياة الدينية عبر التاريخ، وأثر الدين في الفعل البشري وأثر الفعل البشري في الدين، وتمثّلات المقدس،



ثالثاً: ضعف الاهتمام بمقارنة الأديان

إن دراسة الأديان ومقارنتها هي المعيار الحقيقي لاختبار وفاء الأديان بوعودها، ومصداقية ادعاءات أتباعها. ولا يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى نصوصها المقدسة، ومدوناتها الخاصة الشارحة لهذه النصوص، والتعرف على أنماط حضورها في حياة الأفراد والمجتمعات التي تعتنقها، ومدى تأثيرها الإيجابي في تنمية الحياة الروحية والأخلاقية والجمالية، والتفتيش عن أثرها السلبي، وفضح ما تعمل على إخفائه أو تتعمد حذفه من تراثها وتاريخها الخاص. فدراسة الأديان الإبراهيمية لا تصح إلا بالعودة إلى نصوصها المقدسة، وكيفية تأثيرها العملي في حياة الفرد والمجتمع الذي يعتنقها، وكيفية حضورها في التاريخ البشري، وما تركته من آثار متنوعة في تقدم وتخلف المجتمعات، وفي عمليات البناء والهدم.

ولا يصح اعتماد المنهج الكلامي الدفاعي في مقارنة الأديان، لأنه يفرض على الدارس أن يتحدث لغة المتكلمين، ويحاكي استدلالاتهم ومحاجاتهم، التي تشدد على إبطال دعوى الخصم، والتنقيب في نصوص الديانات عن المنحول والمحرف واللامعقول، ولا يهتم المتكلم بجوهر الأديان المشترك، ورسالتها الروحية والأخلاقية. ولا ينشد اكتشاف الشفرة المشتركة التي يتكلم فيها الإيمان في الأديان، حتى وإن كانت معتقداتها ينفي بعضها البعض الآخر.

ما لم يتسع حقل دراسة الأديان ومقارنتها لدى الباحثين في الدراسات الدينية، لا يمكن تصويب سوء الفهم والأحكام السلبية المسبقة، وحذف الكثير من الأخطاء المترابطة في فهم أتباع ديانة لمقولات ومعتقدات أتباع ديانة أخرى، إذ تتوالد من سوء الفهم والأحكام السلبية المسبقة دائماً أحكاماً إقصائية حيالاً الأخر المختلف.

التاريخية على تعدد مناحيها مصادر تجريبية، أو تكاد تحدث عن واقع محسوس لا يعصم عن الخطأ، لكنه يسلم من تلاعب الأهواء وتصرف الألسنة وتدلّيس الذم"[12].

لكن محاولة أمين الخولي الرائدة في توطين علم الأديان في الأزهر لم ترسخ ولم تأخذ نصابها الذي تستحقه في إعادة بناء التعليم الديني، لأن مثل هذه المحاولات كانت ومازالت فردية، وظلت حتى اليوم تعبر عن موقف يعرف جيداً لغة العصر ومناهجه العلمية، إلا أنه غريب على مضمون المقررات التراثية القديمة، ويعجز عن اختراق آفاقها المغلقة. وجاء تمدد التيار السلفي واكتساحه لمؤسسات التعليم الديني ليقضي على كل المحاولات الجادة لإعادة بناء هذا التعليم في عالم الإسلام ويجهبها في مهدها. وما زال الأزهر وغيره من مدارس العلم التقليدية في عالم الإسلام تتردد فيها من حين لآخر دعوات لتجديد النظام التعليمي، غير أن مقرراتها التعليمية ما زالت تدور في حلقة مفرغة لا تبدأ إلا حيث تنتهي ولا تنتهي إلا حيث تبدأ، وكأنها تعوض إخفاؤها العملي بالكلام، وهو كلام يلخ على تجديد مقررات التعليم الديني، يقوله السياسيون ويكتبه وعاظهم باستمرار، ولم يهتم السياسيون بذلك إلا بعد أن أضحت السلفية تهدد وجودهم. إلا أن هذه الدعوات لم تنتج إلا محاولات شكلية تزيينية، تمكث عند السطح، وتفشل في التواغل داخل البنية العميقة للتعليم الديني كي تعيد تشكيلها. وتعود أسباب فشل هذه الدعوات إلى أنها لم تدرك بعد أن كل عملية إعادة بناء جادة تتطلب وعياً بالعصر واستيعاباً لمنطق علومه وإتقاناً للغة معارفه، وقدرة على توظيفها في دراسة الدين وقراءة نصوصه في ضوء احتياجات عقل وروح وقلب المسلم اليوم، والإفادة منها في غرلة التراث ونخل ركامه الواسع وتفكيك مكوناته وتمحيصها.

إن مديات العقل أوسع من العلم، بالمعنى المتداول عند دارسي العلوم الطبيعية والتطبيقية، الذي يجري استعماله فيها بمعنى العلم بالبحال المادي. العقل يمكنه أن يفكر خارج عوالم المادة، ولا أعني أنه يفكر في ما هو أوطأ من مرحلة التفكير العقلاني، بل يستطيع العقل تعقل ما هو أعلى من المعقول المحسوس، ونعني بذلك أن العقل يستطيع تعقل ما يتصل بالحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية، والدين ومدياته وخبراته الروحية العميقة"[10].

ويعود الفضل للشيخ أمين الخولي في تدشين تدريس علم الأديان في الأزهر، ففي سنة 1935 بدأ الخولي بتدريس "تاريخ الملل والنحل" في كلية أصول الدين في الأزهر، وتركز بحثه على تعليم تلامذته كيفية دراسة الأديان وتاريخها على وفق مناهج البحث العلمي الحديث، وعدم التوقف عند الأخبار والمرويات القديمة الواردة في دراستها، لأن الآفاق الجديدة للبحث العلمي تسعى لاكتشاف تاريخ للدين خارج المسار الذي ترويه مؤلفات الملل والنحل المعروفة في التراث. لذلك نبت أمين الخولي تلامذته إلى ضرورة توظيف المعطيات العلمية الحديثة في دراسة نشأة الدين، وبيان ماهيته، واكتشاف التنغم بين الدين ونمط عيش وظروف وثقافة المجتمع الذي ظهر فيه، وكيف يتحقق الدين في حياة الفرد والمجتمع، عبر التفاعل والتأثير المتبادل بينه ومختلف المعطيات المادية والمعنوية في بيئة نشأته، وكيف يؤثر الدين في المجتمعات وتؤثر هي فيه، وكيف ترسم أنماط عيش وظروف وثقافات المجتمعات التي تعتنقه مآلاته. وفي بيانه لمنهجه هذا يكتب أمين الخولي: "إن دراسة تاريخ الأديان محتاج إلى مصادر أوسع وأكثر من الرواية المنقولة والخبر المسرود، وتعتمد على تلك المصادر المادية والمعنوية اعتماد غيرها من فروع التاريخ. بل قد ينفسح لها المجال في بعض المصادر بأبعد وأوسع ما ينفسح لغيرها، لاتصال الشعور الديني بالحياة البشرية في مختلف أدوارها، وتأثيره على صورها المختلفة، من: فنية، وعلمية، وعملية، فلا بد من الرجوع إلى ما يمكن أن يوجد من تلك المصادر الصامتة، وكشفها الأكثر صدقا، ولا بد من الحرص على تتبعها حيث كانت، واستخراجها تحقيقاً للدرس الصحيح"[11].

لم يتردد الشيخ أمين الخولي عن إعلان منهجه الذي ينسج على منوال المنهج العلمي الجديد في دراسة الدين، واكتشاف نشأته ومسيرته عبر التاريخ في ضوء ما يسميه: "الطريقة التجريبية في درس التاريخ"، لأنه: "في العصور الحديثة تغير ذلك الاتجاه ككل التغير، وصارت الرواية آخر ما يلجأ إليه، وأصعب ما يعتمد عليه، لاتباعها واعتوار الضعف نواحيها، وبذلت جهود جديرة بالإكبار في استجواب الآثار، واستفسار الألقاض والأحجار، فخلت طلاسم اللغات القديمة التي ظلت في نظر القدماء رقى وتعاويد... فكان للدراسة



الأديان فاعلة ومنفعلة، بمعنى أنها تتأثر بطبيعة المجتمعات البشرية المتنوعة، تبعاً لتنوع هذه المجتمعات واختلافها، وتشرح كيف أن هناك تأثيراً وتأثيراً متبادلاً بين الدين والمجتمع، فمثلاً يؤثر الدين في المجتمع، ويسهم في إنتاج رؤيته للعالم، ويعمل على صوغ نمط حياته، يعمل المجتمع أيضاً على إنتاج صورته الخاصة للدين، وصياغة نمط التدين الذي يشهه.

الأديان تتأثر بطبيعة المجتمعات البشرية المتنوعة، تبعاً لتنوع الزمان والمكان والإثنية والجغرافيا والثقافة واللغة والاقتصاد والسلطة، وتشرح كيف أن هناك تأثيراً وتأثيراً متبادلاً بين الدين والمجتمع، فمثلاً يؤثر الدين في المجتمع، ويسهم في إنتاج رؤيته للعالم، ويعمل على صوغ نمط حياته، يعمل المجتمع أيضاً على إنتاج صورته الخاصة للدين، وصياغة نمط التدين الذي يشهه. فمثلاً لو ظهرت البوذية في الجزيرة العربية لأضحت مشابهة لمجتمع العربي، ولو ظهرت الهندوسية في اليونان لأضحت مشابهة للمجتمع اليوناني، ولو ظهرت المسيحية في الصين لأضحت مشابهة لمجتمع الصيني، وهكذا الحال في الأديان الأخرى. وكما تؤثر المجتمعات في الأديان تؤثر الأديان في المجتمعات، فما فعلته المسيحية بروما لا يقل عن فعل روما بالمسيحية، وما فعله الإسلام بالأندلس لا يقل عن فعل الأندلس بالإسلام [14].

ديانتهم، ولا يقبلون إلا فهمًا واحدًا لذلك التراث. كما يمكننا من خلال مقارنة كلِّ دين بالأديان الأخرى أن نتعرف على ذلك الدين من جديد. وبذلك يصح أن نقول: "من يعرف دينًا واحدًا لا يعرف أيَّ دين" [13].

رابعاً: ندرة الحس التاريخي في دراسة النصوص المقدسة

الرؤية اللاتاريخية للدين تنتج الخلط بين الثابت والمتغير، والنسبي والمطلق، والمحلي والعالمي، والظرفي والأبدي. القرآن الكريم يتضمن ما هو ثابت ومتغير، ومحلي وكوني، وظرفي وأبدي. وهكذا التراث الذي نشأ وتمحور حول القرآن والسنة. الدين كائن حي، ينمو ويتطور ويمرض، وقد يصاب بداء مزمن. فرب ديانة منفتحة انغلقت، ورب ديانة مغلقة انفتحت. من هنا تأتي الحاجة لتتابع النبوات، وظهور المصلحين والمجددين، والضرورات الأبدية لإصلاح الأديان وتجديدها.

لرؤية اللاتاريخية للدين ترى الأديان قارة ساكنة، بمعنى أن هذه الرؤية تحسب الأديان تؤثر في المجتمعات وتعمل على تغييرها، من دون أن تتغير الأديان أو تتأثر بأي شيء. لكن الرؤية التاريخية العلمية تذهب إلى أن

الموقف الأخلاقي يفرض على الباحث أن يفضح منابع الكراهية والتعصب والتمييز بين البشر في تراثه، مثلما يفضحه في تراث غيره، ويعترف بأخطاء وخطايا تاريخه مثلما يفضح أخطاء وخطايا تاريخ غيره.

تؤهل دراسة الأديان ومقارنتها المدارس لغربلة فهمه للدين وتمحيص تفسيراته لنصوصه المقدسة، واكتشاف الروافد العميقة المغذية لمنابع المعنى فيه، والقيم الأخلاقية الكونية التي تسقي شبكات مقولاته ومفاهيمه المركزية.

تتكفل دراسة الأديان ومقارنتها ببيان مكانة كلِّ دين، والآخر والتأثير المتبادلين بينه وبين الأديان الأخرى المنتمجة للجغرافيا الروحية والأخلاقية ذاتها، واكتشاف ديناميكية حضوره في حياة الشعوب المنتمجة إليه. كما تسهم دراسة الأديان ومقارنتها في تحقيق العيش المشترك، لأنها تؤسس لقبول المختلف عقائدياً وثقافياً، وترسي بيئة ملائمة لتكريس الحق في الاختلاف، واحترام من لا تشبه معتقداته معتقداتنا وثقافته ثقافتنا.

كذلك تعمل دراسة الأديان ومقارنتها على الحدِّ كثيراً من حالات الكراهية والتعصب والتحجر التي تصيب الذين ينغلِقون على تراث المذهب الذي ينتمون إليه في

تعمل دراسة الأديان ومقارنتها على الحدِّ كثيراً من حالات الكراهية والتعصب والتحجر التي تصيب الذين ينغلِقون على تراث المذهب الذي ينتمون إليه في ديانته، ولا يقبلون إلا فهمًا واحدًا لذلك التراث.

[1] راجع حول هذا الموضوع: رسالة الماجستير التي أنجزها مجاهد أبوالمهيلى، بعنوان: "المشاية في مراسم الزيارة الأربعة: دراسة ميدانية في علم الاجتماع الديني"، والمقدمة في قسم علم الاجتماع / كلية

الآداب / جامعة بغداد، 2013. وقد نشرتها أخيراً شركة العالم للطباعة والتسويق ببغداد، بعنوان: "موسم الجنون: المشاية في مراسم الزيارة الأربعة / قراءة سوسولوجية".

[2] أشرت لذلك في الورقة التي قدمتها في: "اللقاء العلمي الفرنسي العراقي" المنعقد في بيروت 8 - 12 ديسمبر 2009. ، بعنوان: "الميراث الرمزي للنجف عابر للزمان والمكان".

[3] جريدة الشرق الأوسط السبت - 17 شهر ربيع الثاني 1441 هـ - 14 ديسمبر 2019 مرقم العدد 14991.

[4] الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاعتراب الميثافيزيقي، بيروت، دار التنوير ومركز دراسات فلسفة الدين، ط 2، 2018، ص 118-123.

[5] الماجدي، خزعل، علم الأديان، بيروت، مؤمنون بلا حدود، ط 1، 2016، ص 49.

[6] بورنوف، إميل، علم الأديان، تعريب: د. العروسي المزوري، تونس - سوسة، دار المعارف للنشر، 2006.

[7] ميشيل مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة: عزالدين عناية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009، ص 19 - 20.

[8] ميشيل مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ص 19-20.

[9] الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاعتراب الميثافيزيقي، ص 101-102.

[10] الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاعتراب الميثافيزيقي، ص 147.

[11] أمين الخولي، تاريخ الملل والنحل، دراسة وتقديم: د. أحمد محمد سالم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2005، ج 1: ص 42. ما خلا الدراسة والتقديم للدكتور أحمد محمد سالم، فهذه الطبعة مصورة

على طبعة كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية، 1935.

[12] المرجع السابق، ص 41 - 42.

[13] الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاعتراب الميثافيزيقي، ص 104-105.

[14] الرفاعي، عبدالجبار، الدين والاعتراب الميثافيزيقي، ص 105-106.



ليث كبة - العراق

خصوصية القرآن في برامج التوعية والتربية والتنوير

عَلَيْهَا أَبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا ۖ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفُحْشَاءِ ۗ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا لَا تَعْلَمُونَ، ونشهد استباحة للمال العام وللأرواح والقتل (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَىٰ اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ).

اليوم تُنسب كل الفواحش إلى الله تعالى وإلى الدين، وفي الواقع سقط الدين بين يدي الشياطين والحيلة، وإذا ما كان هناك عمل حقيقي من قبل فاعلين ومبادرات من هذا النوع لاسترجاع الدين، واسترجاع القوة الإيجابية للدين. الدين قدر البشرية لا يمكن التحلي عنه لأن دماغ الإنسان يسأل دائماً عن الغيب ما وراء هذا الكون وما وراء هذه الحياة، وصاحب الأجوبة على تنوعها قدر الإنسان أن يؤمن بالغيب، لكن الميزة الرئيسية لدينا كون أن النص المقدس في الإسلام لم يتعرض للتلاعب، كما أنه- القرآن- فيه ميزات عالية لا يتسع الوقت للحديث عنها بتفصيل، كما أنه بلساننا لكن علاقتنا به معطلة لأسباب واهية، بسبب الإرث والجدليات المسبقة، وبسبب عدم إدراكنا لهذا النص لأننا لا نعمل به وفقاً لتوجيهاته هو. نحن لم نعمل بالقرآن وفقاً لتوجيهات القرآن، بل وفقاً لما علمونا الآباء والأئمة للعمل به.

في الواقع نحن أمام تحديات كبيرة، لكن ما أود الحديث عنه باختصار هو دور القرآن بالتوعية والتربية والتنوير، وهذه كلها مفردات مجددة المعاني، أما بخصوص التوعية فسواء شئنا أم أينا فإن الجيل الذي ينشأ الآن سوف يتلقى وعي القرن الواحد والعشرين، يصب في وعيه عبر التلفاز والهاتف وعبر التعليم.

آخر، تقنيات التعليم تزداد، إدخال الآلات يزداد، العالم متسارع بمسيرته باتجاه آخر، ونحن نغرق هنا في حالة من الاضطراب، لذا أقول إنه تعول على الرابطة وعلى هذا الاجتماع تطلعات وآمال بأن نساهم حقيقة بإضافة بشكل فعلي سواء نشاط أو أدبيات أو رسائل تخرج من هذا الاجتماع، وألا نكتفي فقط بمحاورات أقرب ما تكون إلى الأكاديمية أو التجريد عن موضوع الدين.

موضوع الدين كما ذكرت قبل قليل حيوي، وحيويته بدأت قبل 40 سنة منذ أن صعدت إيران على مسرح الإسلام السياسي، صعد وتصدر واستلم موضوع الحكم، ومنذ ذلك الحين ونحن نعاني ثلاثة إشكاليات كبرى ولدت وارتبطت باسم الدين هي؛ موضوع الدين في الحكم وكل الإشكاليات السياسية التي رافقت هذا الباب، وموضوع إحياء الإرث الديني غير القرآن، وأنا منهجياً أفصل بين الإرث الديني للمسلمين واجتهاداتهم قبل 1400 سنة وبين الوحي والجدلية الوحيدة التي تربطنا بالوحي هي الوعي، والإشكالية الثالثة هي الإسلام في التربية والحياة العامة. هذه تحديات حقيقية واقعية غير أكاديمية تؤثر على مائة مليون شخص يعيشون في اضطراب، وعندنا مئات الملايين من المسلمين في العالم تأثروا بذلك.

سبب الردة أو الفساد الذي صار باسم الدين، إذ نجد اليوم طغياناً أقرب ما يكون إلى طاغوت، كما كان فرعون يقول (إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ)، إذ يضطهد الناس باسم الدين ويقول (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى). نحن اليوم نشهد الفواحش التي ترتكب باسم الدين (وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا

أنا أحدثكم كوني قادم من العراق وقد كنت هناك آخر عامين. كنت أستمع إلى كل ما يدور من حديث هنا وأنا أفكر بكيفية ربطه بالواقع الموجود في داخل العراق، بالأحزاب الدينية الموجودة هناك، برجال الدين، بالخبر، أين نعيش مع كل هذا الواقع. المسطرة التي نقيس بها فاعلية هذا الاجتماع بأن نحل أسئلة فكرية ونعود إلى بيوتنا ونحن نشعر بالراحة لأننا قمنا بحل السؤال الفكري، أن ننجز أشياء عملية تساهم في تغيير هذا الواقع. إذا لم نساهم نحن بإحداث هذا التغيير من سيفعل؟ وإذا لم هذا الآن فتى؟ الحقيقة، في هذه اللحظة، أقولها وأنا أستحضر أمامي مائة مليون شخص في المنطقة العربية وهي منطقة شديدة الاضطراب؛ مدن مدمرة، ملايين النازحين، وجيل ينشأ في وضع صعب جداً، وفي جو هذا الواقع المضطرب، هناك موضوع اسمه الدين، إساءة استخدام الدين وإضافته كأداة تجميلية خلق إشكاليات، وطغيان باسم الدين.. إلخ.

في وسط هذا المشهد الضاغط جداً في منطقتنا، هناك مشهد عالمي مضطرب أيضاً لكنّه اضطراب من نوع



نوافذ الوعي هائلة رافعة حتى يدرك أنه اليوم في عالم واحد مترابط ووعي الفرد يرتفع بحكم وجوده في هذا القرن، هو ابن القرن الواحد والعشرين.

هناك جدلية ما بين فهم الوعي والوعي، كلما ازداد وعي الإنسان كلما ازداد فهمه للوعي، ولهذا أي منهجية تسعى لأن تقيد هذا الوعي بوعي بدائي أصغر من زمننا يضيق العدسة لفهم الوعي بدلا من توسيعها لفهم الوعي. الجيل الذي ينشأ في القرن الواحد والعشرين سوف يكون فهمهم للوعي أكثر اتساعا من فهمنا نحن له في القرن العشرين، فالتوجه العام أن الوعي يخلق وعليه فن الردة أن نعيد وعينا إلى القرون السابقة، ردة بالوعي، لهذا هي خلاف أصل الجدلية لفهم القرآن والتعامل معه. وكما ذكرت فالقرآن اليوم هو أسير مفاهيم ونظريات متقيدة بفهم مسبق ولا تفتح العدسة بأوسع صورة حتى يهتدي بنور القرآن.

التوعية تحصل اليوم في القرن الواحد والعشرين بحكم زيادة العلوم الطبيعية؛ علوم الفضاء، علوم الإنسان، العلوم والتكنولوجيا والقرآن له دور مميز بزيادة الوعي الإنساني. الإنسان يدرك أن القرآن يخاطب هذا الوعي كما وصل إلى درجاته العليا.

بمعنى أن القرآن وعي لأن خطاب إنساني وخطابه كوني وخطابه وجودي وليس محليا ولا محصورا بالمنطقة العربية. والسبب أن الوعي متزايد للبشر عبر خبراتهم وحضاراتهم المتلاحقة المتراكمة، والاستثناء هو تقييد

الوعي. القرآن قادر على أن يؤطر هذا الوعي وأن يواكب الحضارة، هو خطاب للبشرية كما هي تتطور لا بزمان أو مكان محددين.

أما على مستوى التربية، فالمؤسسات لدينا حتى المؤسسات التقليدية بدأت تنهار أمام الضغط الذي يحصل في البيئة التعليمية في كل العالم؛ التعليم الذي يعتمد على الحفظ والتلقين فقط بدأ ينهار، التعليم الذي يعتمد على تحصيل المعلومة فقط بدأ ينهار مقابل القدرة على الاشتقاق والإبداع، والمواكبة، بيئة التعليم تتغير، وأدوات التعليم كذلك، بعد أن دخل التعليم الرقمي وصعدت كل هذه التحويلات في البيئة التعليمية. مؤسساتنا التقليدية ما تزال مؤثرة، بمعنى أن المدرسة تلعب دورا لكته صار أقل، البيت يلعب دورا لكته صار أقل، والإعلام كذلك يلعب دورا لكته صار أقل بعد أن انفتحت نوافذ جديدة في التربية والتعليم.

القرآن يخاطب طبيعة النفس الإنسانية، صحيح أن حياة الإنسان وطبيعته تتغير وتتعد، لكن الاحتياجات النفسية إلى الطمأنينة والإيمان والسكون تبقى واحدة، والقرآن كما ذكرت سابقا يؤطر هذه المسألة.

القرآن يخاطب طبيعة النفس الإنسانية، صحيح أن حياة الإنسان وطبيعته تتغير وتتعد، لكن الاحتياجات النفسية إلى الطمأنينة والإيمان والسكون تبقى واحدة، والقرآن كما ذكرت سابقا يؤطر هذه المسألة.

أما على مستوى التنوير، فلن يقدر أحد على أن يقود عملية التنوير عند المسلمين بدون الاعتدال على القرآن كما يريد القرآن؛ لأن موضوع معالجة الأدب ومعالجة صورة الحاكم وموضوع معالجة الثقافة المحلية والعصبية والانتباء لا يمكن أن يتم عند الفرد إلا بوجود مرجعية أعلى ترفعه وتمنحه الجرأة على أن يقول عن والديه لا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما)، هذا لأن القرآن يمنحك الجرأة استمسك بالذي يوحى إليك، استمسك بالذي يوحى إليك. هناك ثلاثون آية تتجاوز إرث الآباء (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يقولون شيئا ولا يهتدون) القرآن يشجع على الجرأة وعنده القدرة على أن يتجاوز موضوع الإرث. التنوير لن يحصل إلا بتجاوز ما هو محلي وما هو تاريخي تجاوز ذلك إلى ما هو أسمى.

إذا اعتمدنا منهجية معاصرة، تعتمد رؤية كونية وتعتمد القرآن سنكون قادرين على إحداث التنوير، أما مع احترامي طبعاً لبعض الآراء التي ذكرت- إن محاولة التنوير من داخل المنظومات التراثية محاولات بائسة فاشلة، بمعنى أنه ونحن على أبواب ولادة جديدة لهذا يجب أن نهد هذه الولادة الجديدة، ونكتفي بإعطاء مخدرات لشيء هو أصلا يلفظ أنفاسه الأخيرة، اعتقد يجب أن ننقل في وعينا وتفكيرنا إلى القرن الواحد والعشرين.



سمير بودينار - المدرب



الإتمام القيمي.. نحو مقاربة فاتحة لأفق التعليم الديني

مقاربة الإتمام القيمي تتلخّص في بناء منظومة قيمية يمكن من خلالها استيعاب واستثمار المقاربات القيمية المتعددة، وإنّ هذه القيم في الواقع، هي العبر الذي يمكن للدين من خلالها أن يمضي من الماضي إلى المستقبل.

لمركزية فليس هذا مجال التفصيل في الموضوع. كيف أن العدالة هي الأكثر وروداً، والرحمة والعلاقة بين كل من هاتين القمتين إلى غير ذلك.

المستوى الثاني ما يمكن أن نسميه دافعية الالتزام والتأسي. كيف تصنع هذه الدافعية؟ وهو سؤال في غاية الأهمية يواجه فلسفة التعليم اليوم بشكل عام.

كثير من الدارسين للجانب القيمي في الفكر الإسلامي، يشيرون إلى أن- وهذا أمر تحدّث عنه متخصصون وفلاسفة من أمريكا إلى اليابان، يعني ليس خاصاً بنا- إلى أن السمة النسقية للدوافع الأخلاقية، أو ما يسمى بمنظومة القيم، وهذا الأمر له علاقة بتحوّل أساسي وقع في الثقافة العربية من طور يمكن ان نسميه طور البطولة الشعرية التي لا اقتران فيها بين القول والفعل، وطور الثقافة الأخلاقية قولاً وفعلًا، باختلافٍ طبعاً في درجات التناول، كان هذا نقطة أساسية على هذا المستوى.

لكن المشكلة أن هذه النقلة وما ارتبط بها من مضامين على مستوى نسق القيم ودوافع التأسي لم تتل حظّها بشكلٍ واسع من المفسرين وفي كتب التراث بشكل عام، وهذا هو الذي يفصّر لماذا ما زلنا حتى اليوم في بدايات القرن الحادي والعشرين نقول إنه ليس لدينا فلسفة أخلاقية، وليس لدينا نظام قيمي مبني بناءً منهجياً مستوعباً محكماً. وليس لدينا تراث متكامل حول آيات الأخلاق في مقابل آيات الأحكام، مع الإشارة إلى أن آيات الأحكام التي لا تمثل بالنسبة لبقيّة الآيات الأخرى 5% من مجموع آيات القرآن الكريم تمّ الاهتمام بها بشكلٍ واسع في مقابل آيات الأخلاق التي كما يقول فضل عبد الرحمن، إنّ المسابرين لم يحاولوا دراستها بطريقة منهجية رغم أنّها تشكل الأساس الجوهري في الخطاب القرآني.

الفكرة الأساسية التي أحبّ أن أعرضها للحوار بين أيديكم تتعلق بمفهوم الإتمام القيمي، والإتمام القيمي كما هو واضح من عنوانه مؤسس على مفهوم الإتمام "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". الحديث المؤسس لهذه المقاربة، ومقاربة الإتمام القيمي هو حديث "إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وبالمناسبة هذا النوع من الأحاديث الذي يعطي هذه الصورة تجده من الروايات المشتركة بين المذاهب المختلفة.

التعليم الديني يحتاج إلى مقاربة متعدّدة عابرة للتخصّصات، وإلى هذا النمط من التفكير الجماعي العابر للجهات والأقطار والتخصّصات حتى تتمكن من إبداء آراء فاتحة لأفقٍ جديد لهذا التعليم.

أريد أن أتحدّث عن مسألة القيم باعتبارها موضوعاً يهمني بشكلٍ كبير، إذ اشتغلت عليه على امتداد سنوات، التعليم الديني في علاقته بالقيم، باعتبار القيم هي الجدل، هي الحالة الجامعة بين التعليم وبين عالمه، أو الواصلة بين جوهر التعليم وبين العالم الذي يعيش فيه.

الحقيقة، أن الأزمات التي يعيشها عالمنا إجمالاً، والتي يتحدّث عنها الحكماء والفلاسفة، يمكن أن يكون الجامع بينها جميعاً هو القيم؛ لأن مشكلات الدافع الأخلاقي للإنسان مشكلات المعايير، مشكلات المفاهيم الفلسفية الناظمة ليس لها من حدّ مانع جامع كما يقول المناطقة إلا مفهوم القيم باعتبارها هذا البعد؛ البعد المعياري في القيم الذي هو خلاف الأخلاق. القيم هي ليست الأخلاق، هي معايير ودوافع وفلسفة تعطي المعنى الكلي للأخلاق.

نحن ندرّس طلبة علم الاجتماع، أن مجالات فعالية القيم الأساسية ثلاثة؛ المستوى الفردي الذي تضبطه القيم الذاتية والسلوكية، والمستوى النظامي الذي يتحدّد داخل النسق، والمستوى العام الذي تضبطه القيم الاجتماعية، لكن نحن في إطار التعليم الديني خصوصاً نحتاج إلى ملامسة أفق جديد هو القيم الإنسانية وتأسيس رصيد هذه القيم الإنسانية في مضامين التعليم الديني، لتتمكن من تقديم إجابات تمثل مشكلة أو أزمة مجمع على وجودها.

القيم الإنسانية في الرصيد القيمي للإسلام في رأيي، توجد بمستويين أساسيين، المستوى الأوّل هو الكتاب المؤسس القرآن الكريم، بدءاً من القيمة المركزية العليا التي هي فكرة التوحيد نفسها وما ينتج عنها من تجليات سلوكية (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ)، والحضور الأخلاقي في القرآن على هذا المستوى؛ مستوى المعايير واضح وقد اشتغل على هذا الموضوع من الناحية البحثية مراراً من حيث ورود القيم الناظمة وآثارها وشبكة القيم بناءً على هذه القيم الناظمة الكليّة

مداخلتي ستكون حول موضوع التعليم الديني في علاقته بموضوع الدين، ونعتقد أننا هنا لا نختلف حول أزمة التعليم الديني الراهن. أزمة التعليم الديني أزمة ماثلة في عالم المسلمين بشكل عام، ودلائلها متعدّدة واضحة على الأقل في مجالات السلوك والوعي العام، ولكنني أعتبر أنّ آية هذه الأزمة الأكبر أمام المسلمين اليوم في التعليم الديني هي علاقة هذا التعليم بحركة التاريخ، لأنّ التعليم الديني توقّف عن أداء أخطر أدواره وهو إنتاج المعنى.

إنتاج المعنى الذي يسهم في تطوّر حركة التاريخ، وأهم أدواره هذه في مستوى إنتاج المعنى هو أن يؤهّل محرّجاته بشراً وأثراً من خريجين وأفكار لتمثّل روح العصر، أسئلة العصر، فرصه وتحدياته تمثلاً صحيحاً يمكن من الانخراط في هذا العصر وهو الذي يعتبر جوهر فكرة الحداثة نفسها، القدرة على الإبداع والتأمّن من أداء هذا الدور.

إذن، هناك اتفاق على هذه الأزمة وما هي تجلياتها، لكن هناك خلافاً على طبيعة هذه الأزمة؛ أزمة التعليم الديني ومجالها، هل هي أزمة خاصّة بالتعليم الديني ومحرّجاته، أم هو منطلق هذه الأزمة. أم إنّها أزمة أشمل من التعليم الديني وأوسع، طبعاً تظل الأزمة الفكرية ماثلة في المقام الأوّل. والتعليم كما نعرف تعليم صانع للمعرفة ومنتج للأفكار وعمليّة إعادة بناء مستمرة للإنسان، لكن الأزمة التي يعانيها عالم المسلمين اليوم، ولا بد أن نواجه الواقع في أنها أزمة زمن ثقافي وحصاري شاملة، هي أزمة تواجه عالم المسلمين في كل مستوياته، وهي من النوع الذي يسميه ابن خلدون، نقطة وقوف في تاريخ الأمم.

نحن نعاني أزمة على صعيد الزمن الثقافي والحصاري بشكلٍ شامل ومن ضمنه التعليم الديني، لذلك فلا يمكن أن يكون مدخل التعامل مع التعليم الديني مدخل سياسات، وأظن أنه أينشتاين الذي قال مرّة إنّه: إذا كان لديك مشكلة مركّبة واعتمدت في حلّها على السياسيين صارت لديك مشكلتان"، ولا أن يتمّ التعامل مع التعليم الديني من داخله ومن مقاربتة التعليم الديني نفسه.

التعليم الديني يحتاج إلى مقارنة
متعددة عابرة للتخصصات، وإلى
هذا النمط من التفكر الجماعي
العابر للجهات والأقطار
والتخصصات حتى نتمكن من
إبداء آراء ناضجة لأنني صرير
لهذا التعليم.

الملاحظة الأخيرة، أولوية إعادة تأسيس التعليم الديني على تجاوز التصنيفات التي أضحت بمرور الزمن حواجز وسواتر وجدران فاصلة بين التخصصات، كانت بداية التصنيفات تعليمية في كتب مراتب العلوم، وفي كتب الفهارس؛ فهرس ابن الخير، وفهرس ابن النديم وغيرها. كانت تصنيفات تعليمية ثم تطوّر الأمر إلى أن أصبحت حواجز تمنع المعرفة من أن تتحرّك في هذه المساحات بشكل تلقائي يجيب عن أسئلة التعليم ويحقّق غاياته، ويمكن أن نشير إلى تجربة أصول الفقه أو علم الكلام، حيث اصطبغ علم الكلام، مثلا، بصبغة الجدل الفلسفي، ولكن هناك حاجة اليوم إلى تجاوز التصنيفات الحديثة للعلوم لتمكّن من أن تجيب على هذه الأسئلة بشكل جماعي.

يمكن بالإجمال القول إن مقارنة الإتمام القيمي تتلخّص في بناء منظومة قيمية يمكن من خلالها استيعاب واستتار المقاربات القيمية المتعددة، وإنّ هذه القيم في الواقع، هي المعبر الذي يمكن للدين من خلالها أن يضي من الماضي إلى المستقبل. ليس هناك جسور أو معابر خارج هذا النسق القيمي، هو جوهر رسالة الأديان على كل حال، لتنتقل من خلاله أو عبره رسالة الدين من الماضي إلى المستقبل، فيستعيد التعليم الديني بذلك مهمته الأساسية التي أشرت إليها في البداية، وهي إعادة أو استئناف إنتاجه للمعنى.

الرسالة القيمية للروح هي
رسالة استئناف واستصحاب
ومواصله لا رسالة انفصال
وانقطاع، سواء في ذلك الرابطة
على الصعيد الزمني أو على
الصعيد المكاني.

بمضمونها القيمي في التأثير داخل هذا الأفق الكوني في الإمداد بجواب المعنى وبالقيم على الأزمان الماثلة والملحة اليوم. ونحن نعرف أن العولة بقدر ما مثّلت تحديا في هذا السياق مثّلت في المقابل فرصة ومجالا واسعا بما يتحده من فرص التواصل من جهة، ومن جهة أخرى بما بينته من تحاد مشكلات الإنسانية وأن البشر جميعا يركبون سفينة واحدة، إما أن تنجو بهم جميعا، وإما أن تغرق بهم جميعا، تحاد أزمان الإنسانية اليوم هو مؤشّر قوي في هذا السياق.

أختم في الإجابة، أو طرح ملاحظات سريعة عن هذه المقاربة:

أولا من المهم إزالة التخوف الأساسي عند من يوجهون التعليم الديني اليوم، هو فكرة مقارنة الإتمام القيمي تتجه إلى الحضارة الإنسانية في سعتها، لا ترتبط بالثقافات التي هي موضوع التعدّد كما هو معروف، بل ينبغي الحفاظ على خاصية التعدّد المعنى للثقافات كلها، بينما الحضارة الإنسانية هي التجلّي المادي للعرمان البشري، وبالتالي هي التي تسمي فيها الحاجة إلى الإجابة على إشكاليات الإنسان وأسئلته اليوم من خلال هذه المقاربة العابرة للانتاءات والهويات الدينية أو الثقافية أو الحضارية إلى غير ذلك في الإفادة المتبادلة ما بينهما.

الإشكالية الثانية، أنّ هذا الأمر يقتضي ضرورة استيعاب القيم بما هي نسق أي القيم العليا في أي نسق قيمي وأثرها على القيم الأخرى في التنظيرات الفلسفية المختلفة، في الماركسية كثال يقال إن القيمة العليا هي المساواة. في الليبرالية القيمة العليا هي الحرية، في الإسلام هناك حديث عن قيمة العدل باعتبارها القيمة التي وردت فيها النصوص في القرآن الكريم في المستويات المختلفة بدءا من مستوى السلوك الإنساني (وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا) إلى مستوى التعامل مع الآخر (وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا) وصولا إلى اعتبارها قانونا كليا (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ) وهي الأصل، أو الدافع لبعثة الأنبياء.

موجود في مرويات السنة والشريعة وغير ذلك، لأنه من نوع الأحاديث التي تعطي رؤية كليّة، أو الأجوبة الأساسية. هذا الحديث يصر بأداة الحصر في اللغة، وهذه ملاحظة مهمّة، يشير إلى إنهاء الشيء أو ختمه وقد قارب على نهايته، أي في المرحلة الأخيرة منه، إتمام أي بناء يعني أنه قد وصل أو قارب على الانتهاء، ونأتي نحن لنتم ما بقي منه في مراحل الأخيرة، لهذا يقال أتم القمر إذا صار بدرا، وتمت الحبلى إذا دنا وقت ولادتها، يعني في المراحل الأخيرة.

هناك طبعاً مستويات عمليّة كثيرة لكن الوقت لا يسمح لأفضل الحديث عنها، لكن زجع مزة أخرى إلى فكرة الإتمام بوصف أن الرسالة القيمية للوحي هي رسالة استئناف واستصحاب ومواصله لا رسالة انفصال وانقطاع، سواء في ذلك المواصله على الصعيد الزمني أو على الصعيد المكاني. الاستفادة من التراث القيمي للرسالات المتعاقبة أو من الرصيد القيمي أو رصيد الحكمة الإنسانية في التجارب الإنسانية المختلفة في كل سياق حضاري آخر وثقافي مواز.

السؤال الذي يطرح هو: كيف أو عن هذه المقاربة مقارنة الإتمام القيمي في عصرنا، أي في منهج استلهم هذه المقاربة في تعليمتنا الديني اليوم. السؤال الملح أولا، هو عن موقع هذه الفكرة، لماذا تغيب هذه الفكرة، رغم أنه كما قلت الحديث يوجد في مرويات المذاهب كلها بهذا الشكل، وفي كل كتب الأخلاق يعني الدكتور محمد يوسف موسى كتب سنة 1940 صدر كتابه "تاريخ الأخلاق" يستعرض فيها تاريخ الأخلاق عند المسلمين ولكننا لا نكاد نجد سواء في الاتجاهات التي تعنى بالأخلاق العمليّة أو بالأخلاق الدينيّة، أو النزعة المتأثرة بالفلسفة الأخلاقية هذا الأمر بشكل كامل.

المطلب المتصل بالإسهام الديني في البناء القيمي اليوم، هو مطلب ملح حتى في كثير من اتجاهات الفلسفة الأخلاقية في زمننا المعاصر، يعني مثلا عندما يرى أن الكونيّة هي أفق الحداثة، في هذا السياق يرى أنه من المهم الإلحاح في ترجمة المفاهيم الدينيّة إلى لغة دنيويّة تستطيع التفاعل مع هذا الأفق الكوني، والإسهام





محمد دربسي - تونس

مادة التربية الإسلامية في فضاء الإصلاح التربوي

سأحدثكم عن المستوى التطبيقي لهذه العملية التنويرية من خلال نموذج التجربة التونسية؛ التجربة التونسية كانت تقريبا منذ بداية التسعينيات عندما قام وزير التربية في تونس بعملية إصلاح، وطالت عملية الإصلاحات مادة التربية الإسلامية.

في تلك الفترة كانت مادة التربية الإسلامية مرتبطة بمادة التربية الوطنية، أي أنه كانت تناول مثلا، تاريخ الرسول عليه السلام، تاريخ الخلافة الإسلامية، تاريخ كل القضايا التي مرّ بها الإسلام، والمشروع الذي انطلق في بداية التسعينيات بسؤال كيف يمكن أن يقع تحديث وتطوير مادة التربية الإسلامية، واستعان بفريق من الإسلاميين التقدميين لإضفاء مسحة جديدة، لكن ما وقع حقيقة أنه تمّ إفراغ مادة التربية الإسلامية مسألة العقائد، مسألة التشريعات، والتركيز على تحويلها إلى التفكير الإسلامي، وثقافة الاجتهاد والتجديد.

فكرة الاجتهاد والتجديد قدّمت مخرجات متنوعة بعد 20 عاما على انطلاقتها، لكن المدرسة التونسية أفرزت مجموعة من الملتحقين بشبكات الإرهاب، وبالتالي فمادة التربية الإسلامية في غاية الأهمية وليست مادة دراسية عادية، هي ليست الفيزياء، ولا الرياضيات، وليست لغة من بين اللغات التي تدرّس. وهي تجمع في الوقت نفسه تحديات كبرى ذات بعد سياسي وبعد تربوي، وذات بعد ييداغوجي.

كيف يمكن أن نجعل من مادة خصوصية لها طابع متميز عن بقية المواد أن يقع النظر إليها مجددا؟ التجديد الذي يقع الآن بالنسبة للسنتين الفارقتين على الأقل أن يقع التركيز على كيف يمكن أن ترتبط مادة التربية الإسلامية ببقية المواد؟ أو ما يطلق عليه الإصلاح المنهجي.

والإصلاح المنهجي يتعامل مع هذه المادة ليس فقط كأداة مستقلة، وإنما كأداة ترتبط مع بقية المواد الإنسانية والاجتماعية، ومن هنا تأتي الإشكالية الكبرى أو المأزق الكبير لمادة التربية الإسلامية، كما أشار إليه الدكتور عبد الجبار الرفاعي، هو هل أنّ هذه المادة ستعيد تدريس الإسلام التاريخي أم إسلام الرسالة، هل إنها ستعيد تدريس العالم القديم أم ستعيد تدريس العالم

الجديد؟ وهي الحيرة نفسها من جانب النظرة الإبتسولوجية؛ لأنّ مادة التربية الإسلامية لا تنفصل عن السياقات الثقافية وهو الشيء نفسه الذي أشار إليه الدكتور وجيه قانصو عندما تحدّث عن الخيارات المعرفية؛ الخيارات المعرفية للمدرسة والخيارات المعرفية لمادة التربية الإسلامية لا تنفصل عن هذا المناخ الثقافي والمناخ المعرفي.

الآن نحن في انسداد تاريخي كبير من الناحية المعرفية، بمعنى أنه حتى الآن لم يتمّ إدخال نوع من التنوير داخل الثقافة الإسلامية، وبالتالي داخل القراءة التجديدية للنصّ الديني، ثمّ في نهاية الأمر ماذا سندرس لطلبتنا، ماذا سندرس التلاميذ في المعاهد الابتدائية والمعاهد الإعدادية والمعاهد الثانوية، وصولا إلى التعليم العالي؟

المادة التي سندرس الآن لم يقع الحسم فيها، وهناك جدل كبير في المادة العلمية والبرامج والمناهج التي يتمّ تقديمها. هنا تطرح أمامنا إشكاليات عديدة وأسئلة تتعلق أساسا بهل يمكن حذف مادة التربية الإسلامية، لأنه هناك من طالب بحذفها. في نهاية الأمر يقول لك: نحن ننتمي إلى الثقافة العربية الإسلامية، ولكن لماذا لا ندرس بقية الأديان؟ ومن هنا تطرح فكرة دراسة علم الأديان أو سوسولوجيا الأديان والانتقال من نصوص عامة إلى تعويد التلميذ على مجموعة من القيم، يعني عوضا عن الأسلوب التقليدي حيث يعلم الطالب على ترديد أو إعادة إنتاج ما تمّ دراسته إلى أن تصبح عملية نقدية، وهذا صعب جدا؛ لأنّ المدرسة الحالية في مختلف بلداننا العربية هي ذات منحنى تقليدي.

ما زلنا نعتمد على تصنيف المشهد العام للمدرسة إلى مواد منفصلة ومواد منعزلة، في حين أن المدرسة التي ينتظر أن تبنى في الأعوام القادمة في القرن الواحد والعشرين في أن تكون مدرسة تعتمد لا على المعرفة، بل تعتمد على المهارات.

ما هي المهارات التي يمكن إفرازها، وما هي المهارات التي يمكن بناؤها داخل مادة التربية الإسلامية هي أيضا الرهان الأساسي الذي ينبغي التفكير فيه خلال المرحلة القادمة استفادة من التحديثات التكنولوجية، والاستفادة من الشبكات الاجتماعية، والاستفادة من

البرمجيات الجديدة، أي أن تصبح مادة التربية الإسلامية أو مادة التفكير الإسلامي ليست بالأسلوب التقليدي القديم وإنما بأسلوب جديد، وهذا باعتقادي يجعل مادة التربية الإسلامية تتحوّل دون أن تتغيّر، والمطلوب أن يحدث تغييرها وليس تحوّلها.

التحوّل في الأشكال، التحوّل في المظاهر. التحوّل في الجوانب الشكلية ممكن جدا، لكن إحداث تغيير أساسي أعتقد أنه هو ما يقدّم لنا مخرجات في مادة التربية الإسلامية وفي بقية المواد؛ أن تتميز بحضور المواطنة واستحضارها، واستحضار قيمة الاستقلالية الشخصية، استحضار قيمة الفردية، استحضار قيمة الحزبية، قيمة الكرامة، هذه القيم التي نطمح إلى تنفيذها في سلوكيات، أعتقد هي التحديات الكبيرة.

الإشكال الأخير، هو أنّ المساجد عامرة في صلاة الجمعة وبقية الصلوات، يعني هناك التزام بالجانب الطقوسي، ولكن لا نجد انعكاسا أو نتيجة لهذا الالتزام الطقوسي على مستوى السلوكيات العامة، الانتظام الاجتماعي وأكثر من ذلك هو أنّ السلوك يغيب تماما عندما ندخل إلى المجال السياسي؛ يعني المجال التربوي فيه مفاصد كثيرة، المجال الاجتماعي فيه مفاصد وعنف واعتداءات. أيضا المجال السياسي لا نجد فيه الشفافية ولا نجد فيه احترام الرأي المختلف، ولا نجد فيه احترام التعددية.

كل هذه العوائق الأخلاقية تتطلب فعلا أن تكون التربية الإسلامية ليست مجرد مادة مدرسية، وإنما الارتقاء بهذه المادة إلى أن تتحوّل إلى خلق ديناميكية كاملة، يعني أن تتحوّل المدرسة في أي منطقة من المناطق العربية إلى فضاء للجدل، فضاء للنقاش وليس فقط فضاء لإنتاج التلميذ المتمثل للأوامر والتلميذ الطوعي.

أن بداية زرع البذور الأساسية للتعمّد على كل ما هو تقليدي، على كل ما هو فيه جانب تجريدي. هو جعل التربية تفاعلية وتشاركية بين الطلبة وبين المدرسين، وهذا يعتبر بطبيعة الحال منحنى حركي فيه قيم أساسية داخل مدارسنا، وهذا هو المطلوب كجوهر من جواهر التنوير.





رواد التنوير إعداد: عبد الله الجبور

السحرور ناقدًا للتفكير الديني المعاصر

على مدى نصف قرن من الزمن، أجرى مهندس ميكانيك التربة والأساسات، الدكتور محمد شحرور، درسه المتواصل في ميكانيك وتربة وأساس ما سُمّاه «العقل الجمعي العربي»، ليوضح لماذا يعجز هذا العقل عن إنتاج المعرفة والفهم الديني المعاصر. ولد الشحرور في دمشق عام 1938، حصل فيها على تعليمه الابتدائي والثانوي، سافر إلى الاتحاد السوفياتي لدراسة الهندسة المدنية، عيّنه معيداً في كلية الهندسة المدنية - جامعة دمشق عام 1965، في هذه الأثناء عايش نكسة 1967 وردود الأفعال على الهزيمة، ليأخذ هذه الردود معه إلى جامعة دبلن بإيرلندا عام 1968 للحصول على شهادتي الماجستير عام 1969، والدكتوراه عام 1972 في الهندسة المدنية، ومن هناك بدأت رحلة واحد من أكثر مفكرَي التراث الإسلامي جدلاً في القرن الحادي والعشرين لغاية الآن، سعى من خلالها للبحث والتنقيب في تراث المسلمين الديني ومصادر معرفتهم، بهدف إعادة مركزية رسالة الإسلام التي وجدها حادت عن مسارها الطبيعي، محاولاً إعادتها إلى أصل المعرفة المتمثل بالنص المؤسس للدين الإسلامي.

من تجديد الفكر إلى تجديد التفكير الإسلامي

تبَيَّنَ للدكتور محمد شحرور لمشروعه منهجية مرنة يقوم من خلالها بتعديل النتائج التي توصل إليها، على سبيل المثال، غيّر كثيراً في كتابه فقه المرأة، تحديداً فيما يتعلق بقراءة الموارِيث، باعثاً بذلك رسالة مفادها أن النتائج الإنسانية للتنزيل الحكيم متغيرة، والتنزيل ثابت، وتقوم منهجيته التي أطلق عليها «القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم» على عقلنة النصّ المؤسس لدين الإسلام، انطلاقاً من الخاصيتين التاليتين:

أ- الوحي لا يناقض العقل (Revelation doesn't contradict reason).

ب- الوحي لا يناقض الواقع (Revelation doesn't contradict reality).

يرى الشحرور بأن القرآن يؤكد النظرية المادية في المعرفة الإنسانية التي يعبر عنها مبدأ أن: العلم يتبع المعلوم وأن المعلومات تأتي من خارج الإنسان عن طريق الحواسّ والوحي (الإلهام) وغيرها.

وقد ختمت الرسالة المحمدية التشريع الإلهي والنسخ الإلهي وبدأت بالتشريع الإنساني والنسخ الإنساني، ويؤكد الشحرور بأن النبي (ص) مارس الحالتين معاً إذ كان عليه البلاغ في الرسالة، وفي الحالة الإنسانية شرع لمجتمعه في تفصيل المحكم وتنظيم الحلال.

يستنتج الشحرور بأن قراءتنا المعاصرة للرسالة المحمدية التي وردت بين دفتي المصحف جاءت من منطلق كونها خاتم الرسالات، فتمعتاً فيها بعيون وعقل عصر ما بعد الرسالات على أساس أن الخطاب الإلهي الذي جاء فيها يستوعب كل المستويات الإنسانية، بحيث جاء مستوعباً مستوى الأولين الذين قرأوه بعيونهم وبمستوى معارفهم، وجاء مستوعباً لمستوانا، وبالتالي علينا أن نقرأه بعيوننا وبمستوى معارفنا، كما جاء مستوعباً لمستويات من بعدنا من الأجيال الذين يجب عليهم أن يقرأوه بعيونهم وبمختلف مستوياتهم المعرفية، وهذا يؤكد مصداقية الرسالة المحمدية على أنها رسالة إلهية وأنها الخاتم وصالحة لكل زمان ومكان، إذ لا يمكن أن تكون صلاحيتها إلى يوم الدين إلا بهذه الصورة.

الكتاب والقرآن

يقدم الدكتور محمد شحرور في كتابه هذا المثير للجدل «الكتاب والقرآن» قراءة معاصرة، ونظرة جديدة للإسلام، تنطلق من خصائص اللسان العربي، ووقوفاً على الأرضية الفلسفية والمعرفية للقرن العشرين. وقد عرض وجهة نظر جديدة إلى الوجود والمعرفة والتشريع والأخلاق والجمال والاقتصاد والتاريخ، استنتجها حصراً من آيات الذكر الحكيم، آخذاً بعين الاعتبار شمولية الإسلام، التي جاءت من حنيفيته بالشابه والحدود. لقد تبين أن العمود الفقري للعقيدة الإسلامية، هو قانون تغير الصيرورة (التطور)، حيث تمكن عقيدة التوحيد، وقانون تغير الأشياء.

وانطلاقاً من هذه النظرة، وضع الدكتور محمد شحرور تعريفاً للإسلام وفقاً للآية الكريمة (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)، وتوصل إلى وضع منهج جديد في أصول التشريع الإسلامي القائم على البيّنات المادية، وإجماع أكثرية الناس، وأن حزية التعبير عن الرأي وحزية الاختيار، هما أساس الحياة الإنسانية في الإسلام.

أما عندما يتبع المعلوم العلم فذلك من صفات الله فقط ولا يدخل في نطاق المعرفة الإنسانية. ويُعدّ التجريد الفكري لدى الإنسان هبة من الله وهبه إياها بنفخة الروح، ويعبر عنها باللغة والرياضيات المجردة. بالتالي، تقوم المعرفة الإنسانية على مبدأ التعليم وهو تمييز الأشياء بعضها عن بعض (Identification)، ثم يتبعها التسطير وهو ضمّ الأشياء بعضها إلى بعض في نسق واحد وهو ما نسميه التصنيف (Classification). والفؤاد هو الإدراك المشخص بالحواسّ وهو ردّ الفعل الغريزي لدى الإنسان وهو الذي يعطيه المادة الأولية الخام للفكر والعقل.

وعليه، يعتقد الشحرور أن الثقافة الإسلامية تعيد إنتاج نفسها إلى اليوم حتى في وسائل الاتصال المعاصرة، لأن أيّ تجديد لا يُسمى تجديداً إلا إذا تمّ فيه اختراق الأصول، بالتالي بدأ عمله باختراق الكثير مما يسميه «التوابت في المنظومة التراثية»، وخاصة المتعلقة بالفقه وأصوله التي وضعها أناس عاشوا في القرون الهجرية الأولى وهي - برأيه - «لا تحمل أي قدسية لأنها تمثل المنظومة القانونية للدولة التي نشأت في ظلّها، وبذلك فهي متجاوزة زمانياً ومعرفياً. لهذا افتتح الشحرور بأنه لن يتمكن من تجديد الفقه والفكر الديني عامة إذا لم يخترق هذه التوابت المتجاوزة معرفياً، متبنيًا مقولة أينشتاين الشهيرة: «إنّ لمن الحماقة أن تعتقد أنك ستحصل على نتائج جديدة وأنت تكرر الشيء نفسه»، معتمداً بذلك على «اللسانيات الحديثة» والأرضية المعرفية المعاصرة، والتي بدأ بتطويرها وتطبيقها في كتبه العشرة المنشورة، ابتداءً من عام 1990 بالكتاب الأكثر جدلاً والذي شكّل البداية الأولى للدكتور شحرور وهو: «الكتاب والقرآن» الذي تلتته مجموعة من الكتب هي: «الدولة والمجتمع»، «الإسلام والإيمان»، «فقه المرأة»، «تجفيف منابع الإرهاب»، «القصص القرآني» بجزأيه الأول والثاني، «السنة الرسولية والسنة النبوية»، «الدين والسلطة»، وأخيراً «أم الكتاب وتفصيلها».

فهذه الكتب تقدم فكراً جديداً مؤسساً على منهج معرفي معاصر، وبالتالي فإنّ فهم ما جاء فيها من أفكار فهماً معتمداً يحتاج إلى الاطلاع على المنهج الذي اعتمده الشحرور في الوصول إلى قراءته المعاصرة.

ينقسم التاريخ الإنساني حسب التنزيل الحكيم عند الشحرور إلى مرحلتين: المرحلة الأولى مرحلة الرسالات التي انتهت برسالة محمد (ص)، وهي الرسالة التي نُسخت فيها الرسالات السابقة لها، والمرحلة الثانية مرحلة ما بعد الرسالات التي نعيشها نحن.

الإرث بين الذكر والأنثى كأفراد، بل سوى بين الذكور والإناث كمجموعات. كذلك بحث الدكتور محمد شحرور في الوصية والقوامة والتعددية ولباس المرأة.

تجفيف منابع الإرهاب

هناك مواضيع إضافية تلعب دوراً أساسياً في صياغة قناعات العنف تحت عنوان الجهاد والقتال والشهادة. وهل هناك شيء اسمه عمليات استشهادية؟ أم هي بدعة على الثقافة الإسلامية؟ هذه المواضيع هي الولاء والبراء والزدة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاصد الشريعة التي تضمنتها هذا الكتاب الذي حاول فيها الدكتور محمد شحرور إلقاء الضوء على هذه المواضيع مجتمعة، لا كل على حدة.

من الاستنتاجات المثيرة للجدل للدكتور شحرور هو استعارة مصطلح (الشهيد) من المسيحية، وكيف أصبح كل من يموت في الحرب شهيداً، وفي القرآن (وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)، فالشهيد اسم من أسماء الله الحسنى. (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ) هذه المصطلحات تم تفصيلها أيام كانت الدولة قوية وذات سلطة. في ذلك الوقت تم قتل المرتد، وظهرت مصطلحات مثل: زنديق، جهاد، الكفر، دار الكفر، دار الكفار، ودار الإسلام.. لكن الآن لا معنى لتلك المصطلحات.

ومن هذه المنطلقات يخلص الدكتور محمد شحرور إلى تعريف الكفر والشرك والإجرام والإلحاد. ويختتم الدكتور محمد شحرور كتابه برأي في الإلام والسياسة، فيبين أن الإسلام، من حيث هو توحيد ومثل عليا إنسانية، غير قابل للتسييس. وأن محاولة البعض تسييس الإسلام، ومحاولة البعض الآخر أسلمة السياسة، أضاعت السياسة والإسلام معا.

نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة

يتحدث شحرور في هذا الباب من القراءة، عن مصداقية الرسالة المحمدية وخاتمتها، وبيان هذه الخاتمة وعالميتها، بحث الدكتور محمد شحرور في مفاهيم الكينونة والسيرورة والصورورة عند الكون والإنسان (كان/سار/صار). وخلص إلى أن التنزيل الحكيم كينونة في ذاته، وسيرورة وصورورة وغيره، تتحرك مضامينه ومحتوياته مع تحرك السيرورة التاريخية والصورورة المعرفية. على ضوء ذلك، حدد شحرور مفهوم السنة النبوية، واقترح أصولاً جديدة للفقه الإسلامي ولأدلة الاستنتاج، انطلاقاً من أن النبي (ص) قام بالصورورة الإنسانية الأولى للتنزيل. طبق الدكتور محمد شحرور في هذا الكتاب ما وصل إليه من أصول، على فقه المرأة وآيات المواريث، فنتج لديه علم جديد للمواريث، يختلف عن السائد الآن في علم الفرائض. وأتضح عنده أن التنزيل الحكيم لم يسوّ في

بقراءة معاصرة للمجتمع والدولة، من وجهة نظر التنزيل الحكيم، يستعرض الدكتور محمد شحرور نشوء الأسرة والأمة والقومية والشعب، من الناحية التاريخية، والفروق بينها. وحدد مفهوماً معاصراً للحرية والشورى، وصل به إلى أن الحرية العلم وتوأمها، وأن التقنية أس العلم وجوهره، تماماً كما أن الديمقراطية أس الحرية وجوهرها. وأوضح، في قراءته لقوله تعالى (حتى يغيروا ما بأنفسهم)، أن داء العرب والمسلمين يكمن في الأبائية والاستبداد. وشرح أنواع الاستبداد العقائدية والفكرية والاجتماعية والمعرفية والاقتصادية والسياسية، من خلال شرحه للظاهرة الفرعونية والهامانية والقارونية، كما وردت في التنزيل الحكيم. وعرض في بيانه لآثار الاستبداد على علوم القرآن والفقه والحديث واللغة، إلى الجهاد (العنف واللاعنف)، إلى القصاص والعقوبات شكلاً ومضموناً، ووصل انطلاقاً من صدق قوله (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) إلى أن النسخ والإنشاء لا يكون في الرسالة الواحدة، بل بين الرسائل المتتابعة. كل ذلك في قالب علمي متين، يركز على صدق الخبر القرآني من جهة، وعلى الدلالات اللغوية للألفاظ والمعاني في التنزيل من جهة أخرى.

الإسلام والإيمان - منظومة القيم

يذكر شحرور في هذه المقارنة، بأن هناك ديناً واحداً عند الله هو الإسلام، بدأ بنوح (ع)، وتنامى متطوراً متراكماً على يد النذر والنبوات والرسالات، إلى أن ختم متكاملًا بالرسول الأعظم محمد (ص). والإسلام هو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهو منظومة المثل العليا، وهو العروة الوثقى، وهو الصراط المستقيم. الإسلام فطرة. والإيمان تكليف. الإسلام يتقدم على الإيمان، إذ لا إيمان دون إسلام يسبقه يأتي قبله. المسلمون هم معظم أهل الأرض، وأما المؤمنون فهم أتباع محمد (ص). فإبراهيم (ع) أبو المسلمين، ومحمد (ص) أبو المؤمنين.

من هذه الأسس ينطلق الدكتور محمد شحرور في هذا الكتاب، لفهم الفرق بين تعاليم الإسلام وتكاليف الإيمان، بدلالة الفرق بين الكتاب والفريضة والموعظة، وما يترتب عليه فهم جديد لقوانين الإرث وأنصبتة. ومن هذه القواعد، وبدلالة الفرق بين العباد والعبيد، ينتهي الدكتور محمد شحرور إلى أن التنزيل الحكيم لم يعترف بالرق إطلاقاً ولم يجزه، وإن كان قد ذكره ذاتاً، كوضع قائم موجود. وإلى أن ملك اليمين لا يعني الرق البتة، وإلى أن العلاقة بين الله والناس علاقة عبودية حرة، وليست علاقة عبودية استعبادية.

ثم يخلص إلى أن العبادات تتجلى في كل حقول الحياة.



القصص القرآني

احترامه لهذه القيم وتمسكه بها والدفاع عنها من منطلق قناعة شخصية مبنية على الانقياد الطوعي للحاكمية الإلهية. ويرى أن هذا الولاء الديني الإنساني هو الرادع لكل من تسول له نفسه ممارسة الطغيان على الناس لسلبهم حرياتهم، وهو الذي يمكنه أن يحقق السلام العالمي الذي يحث عليه الدين الإسلامي. يتابع شحور في هذا الكتاب مشروعه النقدي التحديشي للفكر الإسلامي، مضيفاً لبنة جديدة إلى المنهج الذي يسعى من خلاله إلى إبراز عالمية وإنسانية الإسلام بوصفه رسالة رحمانية، لا عقيدة طاغوتية.

أُم الكتاب وتفصيلها: قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية

يتابع الدكتور محمد شحور في قراءته المعاصرة للتنزيل الحكيم، وذلك من خلال تطبيق منهجه على موضوع المحكم والمتشابه، متتبّعاً المفاهيم التي تحملها هذه الآيات حول هذين المصطلحين، وما يرتبط بهما من مواضيع ذات علاقة كالتأويل والاجتهاد.

ويقدّم المؤلف دراسة معاصرة لعملية الاجتهاد في نصوص التنزيل الحكيم، انطلاقاً من نسخ كل الاجتهادات الإنسانية السابقة في تفصيل المحكم من هذه النصوص، وإعادة الاجتهاد فيه بروح معاصرة، بعيداً عن القراءة التراثية الأحادية الملزمة وراثياً. تلك القراءة التي أوقفت التاريخ وصيرورته عند لحظة

السنة الرسولية والسنة النبوية - رؤية جديدة

يراجع الشحور شعارات "الإسلام الوسطي" والوسطية "والإسلام هو الحل" ... التي تبقى بنظره شعارات ضبابية وعاطفية، يعمد أصحابها إلى توظيف الدين والسنة النبوية خاصة بما يخدم أغراضهم وأهدافهم. بهذه الشعارات تقدّمت الحركات الإسلامية إلى الأمام من خلال صناديق الاقتراع. وهذا النجاح يضعها أمام مسؤوليات هائلة، فعلياً أن تعلم أن كل فشل يصيب هذه الحركات سوف ينظر إليه أنه فشل للإسلام، وكما أنهم يعزّون نجاحهم إلى الإسلام، فإن معارضهم سوف يعزّون فشلهم إلى الإسلام أيضاً. يقدّم الكتاب قراءة معاصرة للسنة بشقّيها: الرسولوية والنبوية، بديلاً للمفهوم التراثي لها، الذي يفيد الاتباع والقدوة والأسوة والطاعة... ويفضّل المقامات المحمّدية الثلاثة: الرسول - النبي - الإنسان. كما يقرأ مفاهيم العصمة والمعجزات وعلم الغيب والشفاعة، ونقد مفهوم الشافعي للسنة، وكذلك مفهوم عدالة الصحابة.

الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية

يتناول الدكتور الشحور جدلية العلاقة بين الدين والسلطة انطلاقاً من مفهوم الحاكمية، مستعرضاً مراحل تطوّر هذا المفهوم بدءاً من الكتب الفقهية التراثية، مروراً بالإسلام السياسي المعاصر، وصولاً إلى الحركات السلفية الجهادية. ويقدم مفهومه المعاصر للحاكمية الإلهية التي يرى أنها تمثل الميثاق العالمي الذي يمكن من خلاله تحقيق السلام في العالم. والولاء له هو ولاء للقيم الإنسانية، ويتجسّد من خلال

يستهلّ الشحور مراجعته للقصص القرآني، بمقدمة أساسية تطرح فلسفة للتاريخ من خلال قراءة القصص القرآني بمنهجية علمية توظف المعارف المستجدة في مجال العلوم الأنثروبولوجية والآثارية. ويصل إلى نتائج تنفي التناقض بين القرآن والعالم، مخرجاً القصص من إطار السرد التاريخي إلى آفاق إنسانية ومعرفية. ويفكك المؤلف العقلية التراثية التي تعاملت مع القصص، وينتقد اعتمادها على الأساطير البابلية والتوراتية وتغييبها لمبدأ البحث والسير في الأرض كنطلق رئيس في فهم التاريخ.

يتابع الشحور في القصص القرآني، السير على طريق النبوات ليرى كيف تراكت علوم النبوة ومعارفها، وكيف اكتشف الإنسان النار ودفن الموتى، ثم كيف تعلّم على يد نوح اجتياز الحواجز المائية، وعلى يد شعيب الوفاء بالكيل والميزان، وعلى يد يوسف آذخار محاصيل مواسم الخير لأيام القحط. ويتابع السير على طريق الرسائل ليرى كيف تنوّعت الشرائع وتطوّرت من شرائع حدّية إلى شرائع حدودية، مع ميل واضح إلى التسهيل والتخفيف؛ وكيف اختلفت الشعائر، من حيث الشكل، في صورتها التعبدية. فالصوم كان صوماً عن الكلام مطلقاً، وصار صوماً عن الطعام والشراب وملامسة النساء واجتناب الكلام البذيء والفاحش، والصلاة كانت دعاءً وذكرًا، ثم أخذت شكلاً شعائرياً قياماً وقعوداً وركوعاً وسجوداً يشترط فيها الخشوع.



كان الدكتور محمد شحرور يتعد عن الإشادة به، ويفضّل المشاركات النقدية له ومشروعه، وكان يقوم بنشر تلك المشاركات النقدية ويهتم بها ويعتبرها تغذية راجعة لما توصل إليه، ولأن الكمال لله، لازم مشروع الشحرور كمية كبيرة من رسائل النقد المتنوعة التي تركّزت على منهجه.

على سبيل المثال، دعا الشحرور في ورقة أعدّها عام 1999 بعنوان «مشروع ميثاق العمل الإسلامي» إلى أن الدين الإسلامي معتقد إنساني، لا يخضع للزمان (التاريخ) ولا للمكان (الجغرافيا) أمّا الدولة فكيان مؤسّساتي تحكمه الحدود الجغرافية المرسومة وحدود فترة تاريخية ما كالدولة الرومانية، والدولة العربية، ولهذا فهي تحتاج إلى تشريعات ونواظم غير موجودة في كتاب الإسلام (التنزيل الحكيم)، الأمر الذي يتناقض مع قوله بأنه "لا يوجد برلمان في العالم يشرّع تشريعا خارج المصحف" كما أن كتاب الدكتور شحرور "تجفيف منابع الإزهاق" لم يعالج إشكالية التطرف الديني العنيف، وسلوك الجماعات الدينية المسلحة، وكيفية الوقاية من التطرف، كما يؤخذ على مشروع القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، التقليل من أهمية الجهد المعرفي المبذول من قبل دعاة التجديد السابقين.

بالرغم من ذلك، نحن أمام إنسان باحث شجاع ومُلهِم لمجموعة كبيرة من الشباب المسلم، زرع بداخل عقولهم أسئلة نقدية تفكيكية، حرّرتهم من قيود تاريخية موروثية، والأهم من ذلك شجّعهم أطروحته على فتح مجال فلسفة الدين، والعودة إلى الغاية الأولى للدين الإسلامي وهي القراءة.

من دولة الفتوى.. إلى دولة القانون

يؤكد الشحرور أنّ الدين الإسلامي معتقد إنساني، لا يخضع للزمان (التاريخ) ولا للمكان (الجغرافيا) أمّا الدولة فكيان مؤسّساتي تحكمه الحدود الجغرافية المرسومة وحدود فترة تاريخية ما كالدولة الرومانية، والدولة العربية، ولهذا فهي تحتاج إلى تشريعات ونواظم غير موجودة في كتاب الإسلام (التنزيل الحكيم)، وهذا ما مارسه الرسول الأعظم (ص) في المدينة المنورة كرئيس للدولة التي أسّسها هناك، وهنا يتّضح أمانا معنى السنّة النبوية في غير الشعائر، التي هي تشريعات لمجتمع المدينة المنورة، لدولة من القرن السابع الميلادي في شبه جزيرة العرب.

شغل هذا السؤال عقل محمد شحرور، لأنّ العقل العربي - كما يقول - يعيش ازدواجية القانون والفتوى، حيث أن رجل القانون يقول رأيه في مسألة ما ورجل الدين قد يعطي رأيا مغايرا. هذه الازدواجية وذلك التناقض، يعيشه أيضا المسلمون في أوروبا.

سعى الدكتور محمد الشحرور إلى تأسيس فقه إسلامي معاصر يقدم رؤية مغايرة لعملية التشريع التي يجب أن تتماشى مع التطور المعرفي لأيّ مجتمع، على ألا ننسى أنّ قراءتنا المعاصرة للتنزيل الحكيم ليست القراءة الأخيرة له، لأنّ القول بأنها الأخيرة يوقعنا فيما وقع فيه السلف والسلفيون والآباء والأبائون، لأنّ من يدعي فهم كتاب الله ككل من أوله إلى آخره فهما مطلقا، إنّما يدعي شراكة الله في المعرفة.

ملاحظات نقدية على مشروع الدكتور محمد شحرور

معينة، ما جعل الثقافة العربية الإسلامية هشة ضعيفة يستحيل صمودها أمام ثقافات الدول الأخرى المتطورة إلا بممارسة العنف، من خلال قطع الرؤوس والرجم والجلد، لإثبات وجودها.

دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم

يشرح الدكتور محمد شحرور أكثر من ثمانين مفردة قرآنية في معناها الاصطلاحي كما استخدمها في مؤلفاته السابقة التي تمثل مشروعه المعرفي. وهو شرح التسم بالدقة العلمية، وركّز على الفارق في المعنى الذي أهلها لأن تكون حاملة لمنهجه. هذا الكتاب هو دليل للقارئ هذا الكتاب هو دليل للقارئ إذا أشكل عليه فهم أيّ فكرة أو عبارة في مؤلفات شحرور... فيه يحدّد المؤلف منهجه على المستويين اللغوي والفكري. ويعرّف النظام المعرفي الذي اتبعه، والأوليات اللازمة لدراسة النصّ الديني.

الإسلام والإنسان - من نتائج القراءة المعاصرة

الفضي الفكرية العارمة في قراءة الإسلام وتطبيقه، تستدعي وضع التراث جانبا والبدء من النصّ المؤسّس للدين ألا وهو كتاب الله. يتناول هذا الكتاب الأسس الثابتة للإسلام، الإيمان، المواطنة، والولاء الديني، معتمدا قاعدة الترتيل منهجية له. والترتيل في رأي الدكتور شحرور هو نظم الموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة في نسق واحد. وكذلك مبدأ رفض الترادف في فهم نصوص كتاب الله، وتفسير نصوص الكتاب بعضها ببعض.





نحتاج إلى أسئلة تنوير جديدة، تكون هي مفاتيح المستقبل، الذي نرؤى إليه بعين العقل المؤمن. فقد غيرت التكنولوجيا كيف نتفاعل فيما بيننا، ومع بيئتنا المحيطة.

أسئلة التنوير. مفاتيح المستقبل

مدخل:

تُحدِّثنا المنقولات الفلسفية أن أسئلة التنوير ظلَّت دائماً متعيّدة للزمان والمكان باعتبارها استفسارات تأسيسية وبعديّة، تبتغي إحداث التغيّر المنشود، وفتح مجالات التحرُّر العقلائي من قيود الراهن الإنساني بالعلم والتقنية والابتكار والإبداع. ومثما يحدّد العلم والتكنولوجيا اليوم مسار المجتمع، الذي سنعيش فيه، كانت الفلسفة، وما تزال، تسعى لاستكشاف مسارات يُعَبِّرُها شعاع المعرفة العقلية، التي استهدفت إشاعة التنوير، الذي ينبثق من كل حركة تجديد وتقدُّم في الحياة. لهذا، زكن اليوم إلى حقيقة أن الإنجازات العلمية، والتكنولوجية الرئيسة، تحتاج أيضاً إلى اتباع مسار أخلاقي، وفلسفي، يجب أن يتم إنشاؤه خصيصاً لها. فالإمكانيات، التي تتيحها هذه التقنيات الجديدة تعمل على تغيير طريقة فهمنا للعالم، والحل، في المجتمع، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تهيئة القرارات، والتي نتخذها لتنظيم حياتنا في كوكب مزدحم الخيارات. وتؤثر كذلك على المفاهيم الأساسية، التي استخدمناها سابقاً لتوجيه تعاشُّنا على هذا الكوكب؛ أو مثل، ما جلبته العولمة، من آنية التواصل، والتنمية، وتلوث المدينة، والجريمة، والأوبئة والجوائح، من بين عدّة أشياء أخرى، تضطرب بها النُسق الناعمة لهذا التعاشُّ.

إنَّ التحوُّل يحدث الآن في كل مجالات حياتنا، وفي جميع سياقات المعرفة المرتبطة بهذه المجالات. ولمنعنا من الخضوع للقوى المعاكسة لهذا التغيّر القيمي؛ وسرعة التغيير التقني أحياناً، حيث يتم حجب التقدُّم بسبب عدم اليقين، نحتاج إلى أسئلة تنوير جديدة، تكون هي مفاتيح المستقبل، الذي نرؤى إليه بعين العقل المؤمن. فقد غيرت التكنولوجيا كيف نتفاعل فيما بيننا، ومع بيئتنا المحيطة، ويجب علينا الانخراط في تفكير فلسفي حول كيفية فهمنا حالياً للعالم "الجديد"، الذي نحن جزء منه، أو مقبلون عليه. إذ يحتاج مستقبل عيشنا في المجتمع، كما هو محدد في الثورات العلمية والتكنولوجية، إلى اتِّجاه أخلاقي وفلسفي محضّص لمحاربة القضايا الكبرى، التي تُظهِرُها هذه الثورات المتسارعة. إذ سيتغيّر الجنس البشري مع التحرر الجيني؛ ويتحدّى الذكاء الاصطناعي مفهوم "أنا"، و"الفرد"، وسيحضّر صانعو الروبوتات أنواع

ليست بالضرورة تقدّمية، ويقدمون، على سبيل المثال، القنبلة الذرية، باعتبارها قمة التقدُّم العلمي، في حين أن قوتها التدميرية تمثّل أبشع صور هذا التقدُّم. مثلاً يمكن اعتبار ما بعد الحداثة تقدّماً، ونقصاً له؛ إذا تمَّ أخذه خطوة أبعد من الحداثة، تستهدف هدم القيم المرعية في المجتمعات، وعلى رأسها القيم الدينية الإيمانية. في حين أن ارتباط الحداثة بفكرة عدم وجود إجابات على الأسئلة الكبرى يشير إلى أنها لا يمكن أن تمثّل تقدُّماً. وفي مثل هذه المفاصل، فإن ما لا يمكن معرفته بشكل شامل، يُكسب مهمة المعرفة ذاتها شعوراً بالقلق، ويفتحها على غير قليل من الانزعاج، وأحاسيس الضياع. وللإشارة إلى هذا الأمر كتصور مقارن، يجب التأكيد على أن المعرفة؛ في ظروفها المحتملة، وأساليب إنتاجها، هي دائماً تاريخية ومحدّدة بأزمانها. وهذه الفرضية الأساسية قد تشكل نظرة ثاقبة، خاصة في دراسة تصارع مع الحداثة العلمية الدائمة، التي هي في معركة إدانة مستمرة للخرافات والأساطير، وتتهيباً أبد لإعلان الدين العقلائي، الذي لا يؤمن به أحد.

لهذا، نجد أن قامة فكرية وفلسفية مثل ديكارت يقول إنَّ غاية العلم هي المعرفة بالله سبحانه وتعالى، وهذا تظمين لكل المطمئنين لميتافيزيقيا، وهو نفسه كان يسعى ذلك تظمين لميتافيزيقيا. إذ خشي أن تتعثر مسيرة العلم بسبب مواجهة بعض المدّعين فيه مع الأديان وحقائق الإيمان، وكل من يؤمنون بالمواريثات، أو القوى الخالقة المهيمنة على العالم. وحتى لا يحصل هذا التضارب، ويؤخذ جانب واحد من جوانب التنوير في أوروبا، اجتمع أكثر من 120 من العلماء والمفكرين الكبار ليضعوا أسئلة المستقبل لجيل المستقبل حتى يعرفهم على التنوير، وحتى يستمر هذا القلق المعرفي لقضايا التنوير، كقضايا التأسيس لهذا التنوير، التي لا تتساءل عنها كثيراً هنا، فكتبوا سبعين ألف مقالة، نُشرت في 28 مجلداً، لخطأها أجيال المستقبل، ولتحقيق التواصل المعرفي حول قضية التنوير مع الجميع. وكانت كل الأصول محفوظة في هذا الجهد المعرفي الضخم؛ أصول العلمانية للتنوير الفرنسي، والأصول المؤمنة للتنوير الأسكتلندي، والأصول الكلاسيكية والتقليدية للتنوير الألماني، وغيرها من مدارس التنوير الغربي، فحفظوا هذه الأصول

وأشكال مُصاحبة للإنسان الجديدة، نحتاج إلى تعريفها، واعتمادها اجتماعياً. وستمكنا التقنيات الأساسية، والبيانات الكبيرة، من توسيع قدراتنا المعرفية، لكن، هل من الممكن، ونحن نحياه كل هذه الخصائص الاجتماعية، حماية حريتنا، وعزى عقائدنا وإيماننا، وما تعلّقنا بأهدابه من مبادئ كونية لحقوق الإنسان، في مثل هذا السيناريو، باستخدام الأدوات الحالية؟

العلم نور:

بالقطع لا يمكن أن نتوقّع إجابة واحدة على ما تقدّم من استفسارات حملها هذا السؤال، ولكننا سنطرح في متن هذا الحديث توضيحات، تتضمنها عدد من التصورات، التي يقترّب الاتِّفاق عليها عالمياً، تؤثّر على مستقبل التخصصات، والتي تتطلب تنويراً جديداً، أي مراجعة للمفاهيم الأساسية لأخلاقياتنا، وقيمنا، وأسئلتنا الحارقة، والتي ينبغي أن تمثّل إجاباتها مفاتيح المستقبل، الذي نتطلّع إليه. فقد استهل الفلاسفة قديماً حوارات حول القضايا الكبرى بمنطق التخيُّل، أي دفع الناس إلى ترك ما عدّوه سبباً للتخلف، ومن تلك القضايا، التي شعروا بها بأهمية طرحها؛ كمقدمة لاستعادة العقل، هي التحرُّر من الأساطير الدينية، واستخدام العقل بدلاً من ذلك، وانتهاج حرية الفكر كجزء من النضج، وتمثّل الوعي الذاتي الفردي، والمجتمعي؛ مع عدالة الزيادة في المعرفة، والتحرُّر من أنواع مختلفة من التدخُّل، مقارنة بأوقات ما قبل التنوير. ومع ذلك، لم يكن الناس يعتقدون أن التنوير يمثّل تقدُّماً فيما يتعلّق بإعادة توزيع الموارد، في عصور تعترضها ضغوط الإقطاع. والحقيقة أن الكثير من الفلاسفة المعاصرين لا يرون تغيُّراً قد حدث في هذا الجانب، فالناس يحسرون اليوم، مثلاً كانوا في عصور الإقطاع، بسبب الفشل في التحرُّر من السيطرة الرأسمالية على الموارد.

لقد كان يُعتقَد، على نطاق واسع، أن الإجابة أقل وضوحاً عندما يتعلّق الأمر بالقضاء على التحيز في توزيع الموارد، بينما رأى البعض أن بعض التقدُّم قد تمَّ إحراره، عبر تطبيقات قيم العدالة الدينية والسياسية، ولكنه محدود. ويجادل آخرون أن زيادة إنتاج الموارد سلاح ذو حدين، كما أن كل التطوّرات التكنولوجية

وأسهمت هذه التفاعلات والتداعيات في بلورة الفكرة القومية العربية بهدف التخلص من سيطرة الطورانيين، التي تصاعدت إلى ذروتها وشموليتها بما جسدهته ثورة الشريف حسين بن علي في الحجاز في العاشر من يونيو عام 1916، التي جاء في بيانها الأول: "لن نترك كياننا الديني والقومي العنوبة في أيدي الاتحاديين وقد يتر الله تبارك وتعالى للبلاد نهضتها كما وقفها بحوله وقوته لأخذ استقلالها". فحماية الكيان الديني والقومي كانا المحرك الأساس لمناهضة الحركة القومية التركيبية الطورانية، التي انحرفت بمبادئ الخلافة الإسلامية، التي كان العرب وغيرهم، يشعرون بالاطمئنان تحت رايتها الجامعة.

لهذا، يتأكد خطأ الاعتقاد الشائع أن أحرار العرب وثورة الشريف حسين كانت ضد الخلافة العثمانية، بقدر ما هي حامية للدين، بل حاربوا الانجراف الطوراني العنصري ضد القوميات المكونة للإمبراطورية. وهذا يثبت أن القادة من العرب المسلمين لم يفصلوا إذاً بين العروبة والإسلام في نضالهم القومي الإصلاحي؛ منذ "الجمعية القحطانية" عام 1909، و"الجمعية العربية الفتاة" عام 1911، و"المؤتمر العربي" عام 1913، و"الثورة العربية" عام 1916، بل وقفوا ضد الطموحات العنصرية الطورانية وحماية للدين، كما جاء في بيان الشريف حسين المذكور "لن نترك كياننا الديني والقومي العنوبة في أيدي الاتحاديين" الطورانيين، وليس العثمانيين. وعبروا، من جانب آخر، عن إدراكهم أن الإمبراطورية الأوربية تشكل خطراً على الولايات العربية العثمانية حيث أن بعض الدول الأوربية قد احتلت بالفعل عدداً من الأقطار العربية؛ مثل، مصر، والسودان، وليبيا، وتونس، والجزائر، وبدا أنها تتطلع لتقاسم البقية فيما بينها. بناء على ذلك رأت الحركات القومية العربية أن سبيلها الأفضل هو البقاء في إطار الدولة العثمانية، اعتقاداً منهم أنها قوية بما يكفي لردع هذه الأطماع الإمبريالية، وأن الإمبراطورية العثمانية نفسها لا تشكل خطراً عليهم.

حركة أسامة العلوم، وما صاحبها من جهد قيم في النظر إلى أزمة العقل. وأيضاً نظر إلى أن مشكلة العلوم ومشكلة التطور كقضية متعلقة بالفكر، وأن هنالك أزمة في الفكر العربي، فكانت مساهمتي دائماً، أن هناك أزمة في السؤال؛ لأن الفكر العربي تأزم لأنه لا يعرف طرح السؤال المناسب في الوقت المناسب، أو السؤال المتعدّي الذي يساهم في دفع الناس إلى البحث عن هذا التطور، أو التقدم. في حين أن الفلاسفة الغربيون عندما اطلعوا على قضايا التنوير الأساسية، كانت تشغلهم أسئلة قضايا الحقوق والعدالة، إلخ، وكانت هناك أسئلة أساسية داخل هذه القضايا نفسها، لم تحسم إجاباتها مطلقاً. فالتطور حصلت فيه دائماً مساءلة؛ هل التطور مفيد؟ هل التطور يخدم العدالة؟ هل زيادة التقدم والإنتاج يخدم عدالة التوزيع؟ كل هذه الأسئلة لم نأسأله في علمنا.

من ذاكرة التنوير:

واسمحوا لي، ونحن نستذكر أسئلة التنوير، أن أستحضر هنا؛ للتذكير، ثلاث ندوات عربية أساسية، انتظمت في التاريخ الحديث، حاولت التأسيس لفكر عربي تنويري قاصد لمساءلة مستقبل النهضة العربية. وقد أتمها سياسيون ومنتقون وعلماء وفلاسفة، وطُرحت فيها الكثير من الأسئلة العادية، واجترحت غير قليل من الإجابات المنقطة.

الندوة الأولى، هي "المؤتمر العربي"، التي نظمها نخبة من طلائع القوميين العرب، من وصفوا أنفسهم بـ"أحرار العرب"، واشتهرت بـ"ندوة أحرار العرب"، وعقدت في يونيو 1913، بمقر "الجمعية الجغرافية" الفرنسية، في سان جيرمان باريس. وكانت القضايا والأسئلة، التي طُرحت وركز عليها المؤتمرون في ذلك الزمان، حول العلاقة مع الدولة العثمانية؛ والدولة العثمانية لمن يقرأ واقعها في ذلك التاريخ، لا بد يعلم أنها في سبيلها للوداع، إذ بلغت مرحلة الانهيار الكامل، إلا أن صراعها مع الحركة الطورانية، أو ما عُرف بـ"الاتحاد والترقي"، شكلت تحدياً مشتركاً جمع بين العرب والدولة العثمانية.

قضية تغيير الزمان والمكان
ضرورة جداً في عملية طرح
الأسئلة المتعدية، وطرح
الأسئلة الإشكالية، التي تبصت
عن إجابات في كل زمان
ومكان.

أساس ل طرح الأسئلة المختلفة الآن وفي المستقبل.

سؤال الحال:

بالنسبة لي، فإن قضية السؤال العادي العام، الذي يستصدر الإجابة المباشرة، لا يخدم قضية المعرفة، ولا يخدم قضية التنوير، لكن السؤال القلق، الذي يذهب ويبحث باستمرار عن تجدد الإجابة، ويقترح المستقبل، ويستفسر ما يُحصّله من إجابة، هذا ما يسعى إليه التنوير، وما يبحث فيه وعنه الفكر. فأقضية الفكر تُخدم دائماً بأسئلة مستمرة؛ أسئلة متجددة، أسئلة لا تبحث عن إجابات مباشرة، إنما تتلخق الإشكاليات بشكل مستمر حتى تستولد إجابات صالحة للزمان والمكان. وهذه هي قضية المعرفة، كما هي قضية الدين كذلك، لأن "عالم الضرورة" هو رهن ينبغي أن يجيب عن أسئلة في وقتها، أو كما يستمها بعض أهلنا في المغرب، أو الأندلس القديمة "النوازل"؛ أن نجد فقهاً لقضايا الحاضر في وقت الحاضر، ولكن هناك قضايا كثيرة جداً متعدية ينبغي أن نبحث لها كذلك عن أسئلة متعدية في المستقبل، وهذه قضية الدين. فأسئلة التدين والإيمان متعدية، والدين أصلاً مُتجدد، لأنه صالح لكل زمان ومكان. لذا، لا يصلح بفكر واحد، ولا يصلح بإجابات واحدة، وإنما ينطلق من عالم الضرورة إلى مساءلة المستقبل بمفاتيح المستقبل.

ولهذا، فإن الانطلاق من عالم الضرورة يوجد ضرورات الحاضر في كل وقت، وفي كل جغرافيا كذلك، لأن الجغرافيا تغير طبيعة الأسئلة؛ فقضية تغيير الزمان والمكان ضرورية جداً في عملية طرح الأسئلة المتعدية، وطرح الأسئلة الإشكالية، التي تبحث عن إجابات في كل زمان ومكان. وفي هذه الملاحظات أحاول التقاط بعض النقاط الرئيسية، التي خرجت منها اليوم، لأن تقديري لها أن هذه مناقشة مستمرة، وأنا متأكد من أننا سنواصل استكشافها لسنوات عديدة قادمة. وحتى أقرب المسألة، وقد امتد اليوم طويلاً، لا بد من إشارات مباشرة لقضايا مباشرة. فقد تحدّث الدكتور محمد أبو رمان، عن موضوع أزمة الفكر العربي، وأعتقد أن أزمة الفكر العربي، وهذا الحديث ذكرته في حينه، إذ كنت باحثاً في المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، عندما بدأت هذه الحركة،



رغم أن ذلك لم يمنعهم من السعي لتحقيق مطامحهم القومية، التي كانت تستوجب إجراء إصلاحات في نظام الحكم وتحويله إلى نظام لا مركزي، لأن ذلك سوف يحقق هدف العرب في التطور والنهضة، ومطمح الأثراك في الإبقاء على الإمبراطورية العثمانية.

إن الإدراك العربي للحال الخاص، وللواقع العالمي، في ذلك التاريخ، الذي أنتجته حركة "التنوير القومي"، التي لم يكن أولها كتاب نجيب عازوري "بقظة الأمة العربية في آسيا التركية"، الذي نُشر باللغة الفرنسية في باريس عام 1905، بل بدأت في المشرق العربي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بتأليف أول جمعية عربية؛ عُرفت باسم "الجمعية العلمية السورية" سنة 1857، والتي كان من أهدافها: دعوة الأمة العربية إلى التهوض من تخلفها وإلى التخلص من نير الحكم العثماني الذي كاد أن يفقد العرب مقومات أمتهم، حضارتهم تراثهم واللغة. ويذكرنا التاريخ بقصيدة الشيخ ابراهيم اليازجي، المعروفة بالبائية، في أعضاء هذه الجمعية سنة 1868: "تنبهوا واستيقظوا أيها العرب". وقد جاءت ردة الفعل هذه، كما أسلفنا، في مقابل الحركة الطورانية، فتتمثلت حركة التنوير العربي في تمجيد العرب والعروبة، وفي التمسك باللغة العربية. وفي رفض هيمنة السلطات الأجنبية وفي الاعتزاز بالتاريخ العربي، دون أن تنجح لمعاداة الإسلام، كما فعلت بعض التيارات القومية لاحقاً. وقد أصدر "المؤتمر العربي" مجموعة من القرارات، التي طالبت بالإصلاح، وبالحكم الذاتي، وباعتبار اللغة العربية لغة رسمية، والساح للعرب بالمشاركة بالحكم، وضمان التمتع بحقوقهم السياسية.

الندوة الثانية، وأعتقد أنها من أهم الندوات، التي عقدت في مسيرة الفكر العربي الحديث، هي ندوة الكويت في العام 1974، وكنت قد شاركت بورقة في "الندوة الرئيسية لمهرجان القرنين الثقافي العشرين"، التي انتظمت في الفترة من 14 إلى 16 يناير 2014، بعنوان: "أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي: إعادة تفكير 1974-2014"، والتي أرادت إعادة قراءة ومراجعة تقييمية، بمناسبة مرور 40 عاماً على انعقادها ما بين 7 و12 أبريل 1974.

وكانت مساهمتي في المحور الأول "الحضارة وقضية التقدم والتخلف"، ورغم احتفائي المستحق بجدارتها، وحصافة توقيتها، وما طرحته من تصورات لامست مقتضى الطموحات، إلى أن ما لاحظناه أن الأسئلة التي طرحت، كانت أسئلة الانتصار العسكري في حرب الـ73، وأسئلة الانتصار السياسي في موضوع المقاطعة النفطية في ذلك الوقت؛ لأنه انتصار إجماع عربي لأول مرة يتحقق، رغم أنها تحدثت عن قضية التقدم؛ قضية التطور والنهضة والتخلف، لكن لم تطرح أسئلة متعدية كافية، كما لم تتم محاكمة قضية التطور والنهضة وحتى التخلف، بما يشفي من أسئلة إشكالية.

والندوة الثالثة، هي "ندوة النظام الاجتماعي العربي المعاصر: آفاق الثمانينات"، التي احتضنتها القاهرة، في 9 - 11 فبراير 1985، والتي كانت حاشدة بالأوراق العلمية، والمساهمات القيمة حول النظام الاجتماعي العربي، ولكن كان سقف توقعاتها عقد الثمانينات. وتحديثنا كل المراجع الآن أن التحولات العمومية الحقيقية انداحت في أرجاء المجتمعات الإنسانية مطلع عقد التسعينات، الذي كان بينه وانعقاد تلك الندوة خمس سنوات، لم تتجاوزها أسئلة الاستشراف العربية. وهذه قضية منهجية علينا أن نتذكر بها أن "الآفاق"، في شأن التغير والتحولات الاجتماعية، ينبغي أن تتعدى العقود إلى ما يرسمه المستقبل من ملامح هذه التغيرات والتحولات في بنية مجتمعاتنا. ومن هنا، فقد أردت بهذا الحديث، وهذه الاستعادة لفكرة هذه الندوات الثلاث، لإلقاء نظرة على بعض ما كان من اجتهادات في طريق التنوير العربي، قبل الولوج إلى ما استجد في حركة التقدم العلمي، منذ نهاية الثمانينات، وسيشكل نظرتنا للمستقبل، وسيحدد الأسئلة الرئيسة، التي ينبغي مراعاتها عند أي محاولة لتعريف ما يعرف بالتنوير الجديد في الغرب؛ بمعنى آخر، مراجعة المفاهيم الأساسية لأخلاقياتها، وقيمنا، وما إذا كانت تتوافق، أو تتعارض مع ما سيمر به قطار التقدم على مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

تَمَارِ التَّقَدُّم:

يحدد العلم، والتكنولوجيا اليوم مسار المجتمع، الذي سنعيش فيه. لكن الإنجازات العلمية، والتكنولوجية الرئيسة، تحتاج أيضاً إلى اتباع مسار أخلاقي، وفلسفي، يتم إنشاؤه خصيصاً لها. وتعمل الإمكانيات، التي تتيحها هذه التقنيات الجديدة على تغيير طريقة فهمنا للمعالجة، والحل، الأمر، الذي يؤدي بدوره إلى تهيئة القرارات، التي نتخذها، وكذلك المفاهيم الأساسية، التي استخدمناها سابقاً لتوجيه تعاشينا على هذا الكوكب؛ العولمة، والجريمة، والتنمية، والمدينة، من بين عدة أشياء أخرى. إن التحول يحدث في كل مجال من مجالات حياتنا، وفي جميع سياقات المعرفة، ولنعنا من الخضوع للقوى المعاكسة لهذا التغيير حيث يتم سجب التقدم بسبب عدم اليقين، تحتاج إلى تنوير جديد. وهذا ما نقترحه في هذه الندوة المهمة، التي تربط بين التنوير والتربية كهدفين متلازمين لا ينفصلان. إذ إن التنوير هو الذي قاد الغرب والشرق إلى التقدم العلمي، والذي وصل بنا إلى "صيغة العولمة"، التي تشمل ثورة الاتصالات وقضايا أخرى كثيرة، بما فيها عصب الحياة، الاقتصاد، ولذلك كان يُنظر إلى الأزمة المالية العالمية، لعام 2008، على نطاق واسع، على أنها تبشّر بموت هذه العولمة. ولكن، لإعادة صياغة ملاحظة نُسبت للروائي الأمريكي مارك توين، "كانت تقارير زوالها مبالغ فيها إلى حد كبير". ولكن، بعد مرور أكثر من عقد على الأزمة، تُعلّق العولمة الآن في الميزان، حيث يهدد الرئيس ترامب

التعريفات الجمركية على الواردات من مجموعة متنوعة من الشركاء التجاريين للولايات المتحدة، ويتحدى قواعد التعددية العالمية، التي تسارعت في أواخر القرن العشرين، ويصعد إلى السلطة في عدد متزايد من البلدان كسياسيين شعبيين من قوميات مختلفة. ويمكننا أن نسأل ما إذا كانت هذه الاتجاهات الأحادية والقومية، التي تبدو وكأنها تشكل تهديداً خطيراً للعولمة هي انحراف مؤقت، وإذا كان الأمر كذلك فما الذي يفتر حدوثها وتوقيتها، أو ما إذا كانت في الواقع تبشّر بالانسحاب الذي طال انتظاره من العولمة. فقد كانت السنوات من 2008 إلى 2019 فترة مليئة بالأحداث بالنسبة للاقتصاد العالمي، ولكن لم يكن أحد سيصفها بأنها متساهلة.

يحدد العلم، والتكنولوجيا اليوم مسار المجتمع، الذي سنعيش فيه. لكن الإنجازات العلمية، والتكنولوجية الرئيسة، تحتاج أيضاً إلى اتباع مسار أخلاقي، وفلسفي، يتم إنشاؤه خصيصاً لها.

عانت الاقتصادات المتقدمة من أخطر أزماتها الاقتصادية والمالية منذ الكساد الكبير في 1929، بينما هددت الأحداث في اليونان وأماكن أخرى في أوروبا بقاء منطقة اليورو. أدى الانتعاش الخيب للآمال إلى إثارة مخاوف بشأن الركود، وهي الفكرة القائلة بأن قلة الطلب مقترنة بنمو الإنتاجية الراكدة قضت على البلدان المتقدمة. على النقيض من ذلك، نجحت الأسواق الناشئة، بقيادة الصين على سبيل المثال لا الحصر، من الأزمة إلى حد كبير.

إن ما صار يُصطلح عليه بـ"الصناعة المالية"، التي هي محرك الإنتاجية، والنمو الشامل في العصر الحديث، كما في كل عصر مضى، أو مُستقبل، هي في قلب فكر التنوير الجديد في عصر العولمة. وفي هذا الصدد يطرح السيد فرانسيسكو غوزاليس، رئيس البنك الرقبي للقرن الحادي والعشرين حتى عام 2018، الذي نشأ في مدريد، تربطنا بالحاجة إلى تنوير جديد؛ يعتمد تجديد أركاننا الفلسفية، والهندسة الاقتصادية، والقانونية. إذ يقول إن الصناعة المالية يجب أن تنتقل إلى مقدمة التغيير، حتى تتحقق إمكانات النمو الكبيرة للتكنولوجيات الجديدة. وهذه التكنولوجيات الجديدة هي وعود الكون المُنتظرة، للتيقن من فهم أسرار الانفجار الكبير. ويذكر مدريد، أو مجربط أسبانيا الأموية، يردنا راغبين إلى ذكرى الأندلس، وكيف أن العقل العربي اخترع التقدم فكرة وصنعه عندما توفرت له بيئة التفكير في فضاء الكون المفتوح.

بأنها "شريان الحياة في صنع القرار، والمواد الخام للمساءلة، والشفافية". ويقول إنه مع تحليل البيانات، أصبح لدينا الآن أدوات غير مسبقة للإعلام، وتغيير المجتمع، وحماية البيئة. إذ إنه بدون بيانات عالية الجودة توفر المعلومات الصحيحة عن الأشياء الصحيحة في الوقت المناسب، يصبح تصميم السياسات الفعالة ومراقبتها وتقييمها مستحيلًا تقريباً. فاليوم هناك إمكانيات غير مسبقة لإبلاغ المجتمع وحماية البيئة عبر العلوم الاجتماعية وهندسة الكمبيوتر، التي ستسمح باستخدام هذه البيانات بأمان للمساعدة في التكيف مع عالم البيئات الجديد، عالم أكثر عدالة وكفاءة وشمولاً، ويوفر فرصاً أكبر من أي وقت مضى. فكيف ينبغي لنا تسخير هذه الإمكانيات في المستقبل؟ إن قيمة التنوير هي في الربط بين المخترعات العلمية وانعكاساتها على التغيرات الاجتماعية، فتقنية النانو الكامنة؛ مثلاً، كانت وراء التحولات الرئيسية في حياتنا اليومية. ويحدثنا البروفيسور سانديب تيواري، أستاذ الهندسة بجامعة كورنيل، عن اهتمامه بمعالجة المعلومات الكامنة في الهندسة والعلوم، وكيف أن استكشافاته الحالية سهلت فهم ووضع الأسس لمواضيع العمارة، التي تجعل التعلم الآلي وكيلاً تقريبياً مفيداً لفهم ديناميكيات العالم الطبيعي. وهذا يشمل استخدام تقنيات الشبكة الاحتمالية والعصبية لفهم التعقيد، وطاقات الطاقة، والإنتروبيا، والثقة في الاستدلالات كأدوات نظرية، ومناهج أجهزة مقياس النانو كأدوات عملية.

مديرة المركز القومي للبحوث في تطوّر الإنسان، والقارئة الفخرية في قسم الأنثروبولوجيا في الكلية الجامعية لندن، التي قادت وشاركت في العديد من المشاريع الدولية المتعلقة بدراسة أدلة الإنسان البشرية في جميع أنحاء العالم. تقول ماريا إن السنوات العشر الماضية، أتاحت لعلم الوراثة تحليل الحمض النووي القديم، ونتيجة لذلك، كشفت عن تاريخ أول سگان الكوكب. نحن الآن نوع بشري واحد، لكننا نعلم أخيراً أنه ينحدر من فصيلة أخرى، فكيف يغير هذا المنظور فهمنا للتنوع البشري الحالي؟ وماذا يعني أن تكون هجيناً؟ وما هي الآثار المترتبة على وجود مادة جينية من أشباه البشر السابقين في دمنا؟ هل كان هذا التهجين عاملاً في انقراض النياندرتال؟ وهل تغير منظورنا حول التنوع البشري اليوم؟ إن كل من الأدلة الجينية والحفرية، التي تم جمعها خلال العقد الماضي، تقدم صورة أكثر تنوعاً وديناميكية لأصولنا قد تكون سبباً في العديد من مفاتيح نجاح الإنسان العاقل في التكيف في هذا التزاوج المختلط، الذي لا يؤثر على هويتنا فحسب، بل ربما يشكل جزءاً من السمة المميزة لأنواعنا وخصائصها. ويُعنى علماء آخرون بشرايين حياة أخرى، هي البيانات، التي يعدونها بمثابة المادة الخام الجديدة للتنوير المرتبط بقضية العدالة والتغيير في العالم. ويدير عالم الرياضيات البروفيسور أليكس "ساندي" بنتلاند مختبرات علوم الاتصال، والديناميكيات في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، ويعترف هذه البيانات

وهنا، يشرح مارتن ريس، مارتن ريس عالم الكونيات وعالم الفضاء، أستاذ ورئيس معهد علم الفلك في كلية ترينيتي في جامعة كامبريدج، بالملكة المتحدة، الذي ساهم في فهمنا لتكوين المجرات، والثقوب السوداء، وظواهر الطاقة العالية في الكون، ومفهوم الأكوان المتعددة. أنه رغم الأزمة المالية العالمية فقد قدم العلماء أعظم إنجازات استكشاف الفضاء في العقد الماضي، مع التركيز بشكل خاص على الإنجاز التكنولوجي لتأكيد نظرية أينشتاين مع موجات الجاذبية. ويجادل أنه على الرغم من أننا نعرف أن هناك كواكب خارجية، هل سنجد الحياة؟ لمضي قدماً، نحتاج إلى فهم ما هو أصل كل شيء: الانفجار الكبير، الذي قال به العلماء قديماً، ولكن إجابة أسئلته الحقيقية ما يزال يكتبها الغموض.

إنّ هذا الأمر قد يبدو للوهلة الأولى أنه من اهتمامات العقود الماضية، ولكنه مفتاح مهم للمستقبل، ويؤثر بشكل حاسم على التنوير بتطوّر علم الكونيات، والفيزياء الفلكية. ومن لم يدرس متناً علم الفيزياء، يعلم أنها ضرورية للتنمية متعددة التخصصات. وليس هناك في العالم اليوم من يُحدث عنها أفضل من خوسيه مانويل سانشيز رون، أستاذ تاريخ العلوم في الفيزياء، في جامعة مدريد المستقلة، وعضو الأكاديمية الدولية لتاريخ العلوم في باريس منذ عام 2006. وهو هنا يحلّل بعض من أعظم الإنجازات في الفيزياء في السنوات الأخيرة، مثل إشعاع الجاذبية. ويحتجنا أنه من الضروري أن نفهم الدور الحالي، والمستقبلي للفيزياء فيما يتعلق بمجالات العلوم الأخرى، التي تُعد بتغيير العالم، مثل التشفير الكمي. وعندما يصبح الماضي هو المستقبل، فإن الفيزياء في القرن الحادي والعشرين، وعلى الرغم من أنها لم تشهد أي نوع من الثورات، التي حدثت خلال الربع الأول من القرن العشرين، لا تزال البذور المزروعة في ذلك الوقت تؤتي ثمارها، وتستمر في توليد تطورات جديدة، بدءاً من اكتشاف إشعاع الجاذبية، الذي يُظهر نظرة أعمق للحاجة الإضافية لمعالجة الاكتشافات الأخرى، إذ يكشف عن وحدتها مع الفيزياء الفلكية وعلم الكونيات، وتشمل هذه المادة المظلمة، والثقوب السوداء، والأكوان المتعددة، كما يتم النظر في نظرية الأوتار والتناظر الفائق، وكذلك التشابك الكمي واستخداماته في مجال الاتصالات الآمنة، أو التشفير الكمي، وأهمية الفيزياء في عالم متعدد التخصصات علمياً.

إنّ واحدة من القضايا، التي يشغل بها التربويون والتنويريون، على حدٍ سواء، هي علم الوراثة لفهم الاختلاط في الجنس البشري، والتي أحدث التقدم النوعي فيها حواراً لا ينقطع بين العلماء والمتقنين. ومن بين من عرّفوا بأن لديهم اهتمامات بحثية في علم الأحياء القديمة من جنس الإنسان، والسيناريو التطوري للأوروبيين الأوائل، ماريا مارتينون-توريس،

إنّ قيمة التنوير هي في الربط بين المخترعات العلمية وانعكاساتها على التغيرات الاجتماعية



وهو يبحث في تأثير تقنية النانو، و"القطع النانوية"، والرقائق الدقيقة، التي لا نستطيع رؤيتها، ولكنها بلا شك تغير من روتيننا للعالم. وعلى سبيل المثال، يحل تيواربي دور تقنية النانو في التلاعب الجيني، والذكاء الاصطناعي. ولكنه يحذر أيضاً من الحاجة إلى البحث في عمليات تعلم الآلات، وذلك بالتحديد للتأكد من أن "الشبح في الآلة" قد لا يكون مخلوقاً حقيقياً.

لقد أخذنا استعراض الندوات الثلاث إلى حديث عن القوميات المتصارعة في المنطقة؛ التركيبة والعربية، كعامل تحفيز لحركات تنوير سياسية واجتماعية في العالم العربي. لكن، تفاجئنا التقنية الحديثة بفكرة "نهاية الهوية"، ليس فقط كقوميات، بل كبشر ومجتمعات، الأمر الذي يمكن أن يهدد استقلال الإنسان كموجه للإبتكار والإبداع. تقول جوانا برايسون، الباحثة متعددة التخصصات في هيكل وديناميكيات الذكاء البشري والحيواني، في جامعة بات، التي تغطي مواضيع الذكاء الاصطناعي، من خلال الاستقلالية وأخلاقيات الروبوت، إلى التعاون البشري، أو العلاقات بين الإنسان والآلة. إنها تقول إن هذه العلاقات نتجت بسبب ظهور الهواتف الذكية في عام 2007، التي أصبحت تحمل إلينا بيانات كئيبة تستخدم الذكاء الاصطناعي، وغيّرت إجراءات حياتنا اليومية. وتؤكد برايسون كيف أن الوصول الجماعي إلى المعرفة في عصر الاتصالات يهدد المفاهيم الأساسية مثل الهوية الفردية، والاستقلال الذاتي، وتطالب بالنظر العمق لمستقبل تأثير الذكاء الاصطناعي على المجتمع.

إن القيمة الاجتماعية للعلوم في عصر المعرفة تتطلب منّا معرفة الأبعاد القيمة لتأثيرات الذكاء الاصطناعي، وما يترتب عليها من موجودات ستشاركنا أفعال حياتنا الإنسانية، إذ تقول كل المؤشرات إن الروبوتات الذكية تُمثل ذروة هذا التحدي في الغد. وقد تنازعنا تعريف الحس السليم في علاقتنا الاجتماعية. ويشدد خوسيه م ماتو، الذي عمل باحثاً زائراً في المعهد الوطني للصحة بجامعة نورث كارولينا وتشابل هيل بجامعة بنسلفانيا وجامعة توماس جيفرسون في فيلادلفيا، على ارتفاع متوسط العمر المتوقع في العقود الثلاثة الماضية، في مناطق غربية لا تعد ولا تحصى، باعتباره أكثر الأدلة الملموسة على القيمة الاجتماعية للعلوم التطبيقية. فإذا سياسات الرعاية الصحية العامة، طوال القرن العشرين، قد انتصرت على المرض، ولكن ما هي التحديات التالية للطب في عصر المعرفة؟ يجب أن يمتد هذا الاعتراف الاجتماعي بقيمة العلم إلى الآلاف من الأمراض النادرة، وإلى جميع المناطق، التي لا يزال يتعين عليها الذهاب إليها. ويشاركه هذا المهم رامون لوبيز دي ماتاراس، الأستاذ الباحث في مجلس البحوث الوطني الإسباني ومدير معهد أبحاث الذكاء الاصطناعي، الذي يعتقد أنه لا غنى عن إعطاء الآلات "معرفة المنطق السليم" من

أجل التحرك نحو الهدف الطموح المتمثل في بناء الذكاء الاصطناعي العام "الذكي حقاً". وإذا كان هذا هو الوقت المناسب لاتخاذ القرارات اللازمة لتحديد هذا المسار، فما هي تحديات اليوم للذكاء الاصطناعي؟ بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف سوف نعمل معاً؟ وكيف لي أن أصبح رقيقاً للروبوت؟ ربما نجد في بحوث عالمة دانييلا روس، مدير مختبر علوم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا، بعض الإجابة، إذ تمثل اهتمامها البحثية في الروبوتات والذكاء الاصطناعي وعلوم البيانات. وينصب تركيز عملها على تطوير علم وهندسة الاستقلالية، نحو الهدف الطويل الأجل المتمثل في تمكين المستقبل من خلال الآلات، التي تتكامل بشكل واسع في نسيج الحياة، ودعم الأشخاص، الذين لديهم مهام معرفية وجسدية. تقول روس إنه عندما تأخذ الروبوتات القفزة الأخيرة من خيالنا إلى منازلنا، وأماكن عملنا، فإنها ستصبح رفاقنا؛ سيضيفون إمكانيات جديدة، ومتغيرات لا تعد ولا تحصى لأنماط سلوكنا: سوف يغيّرون كيف، وأين نبنى، وكيف نتحرك، أو المواد، التي نستخدمها لإنشاء الأشياء. فهل نحن جاهزون بالفعل لمثل هذه التقلبات في طبيعة علاقتنا الاجتماعية والإنسانية؟ وهل وضعنا الأسئلة الإشكالية الأساسية، التي ستنهض إجاباتها بمهمة إيضاح الجوانب الفلسفية والأخلاقية لقضية بهذا القدر من الحجم والتعقيد؟

مسك الختام:

في الختام، وبعد هذه السياحة، التي أرجو أن تكون قد قرّبت مقتضى ما رميت إليه بعنوان المدخلة، وما تناثر في متنها من أسئلة إشكالية، نستطيع أن نقول ما إذا كان التنوير قد جعل الناس أفضل أم لا، من واقع منجزات العقل الإنساني، الذي انفتح بالنظر في الآفاق، وهياته التربوية الأخلاقية لضبط مقارباته العلمية. نعلم أنه كان هناك نقص في الرغبة في التعامل مع هذا السؤال "الأخلاقي"، الأمر الذي جعل الناس يظنون الظنون في مسألة التنوير، ولكن تعرّفنا على تاريخ النظر فيه وإليه أوردنا موارد التعامل معه كإلزامية ضرورية لمسيرة حياتنا العربية والإسلامية، دون الإحساس بتعارض، أو تناقض. وأعتقد أن المشاركين من التربويين ربما يكونون أرسخ بالاً، وأفضل حالاً،

وأحسن تعليماً، حول كل ما تناولناه من قضايا وموضوعات، لامست جوهر التنوير، ويعيشون حياة لا تُشكّل عليهم مُنقَصات الفهم العامة، ونحو ذلك. ولكنهم يتطلعون أن يشعروا بالفعل أنه من المستحيل القول ما إذا كان كل الأشخاص سيكولوجياً أفضل بلا تنوير. وأصدقكم القول إن هذه لم تكن وجهة نظر طارئة استوجبت الحديث لتربويين، لكنها كانت مثار اهتمام أصيل، وتتمدد في أطروحات بأكملها.

إن الاستنتاجات الواضحة الواجب تبنيها هي تلك، التي ربطها المشاركون بكلمة التقدم والتدين، كما هو واضح في بداية اليوم، وربما يأخذ القائلون بها فوائد التعليم كتدبير، كما هو تربية وتنوير. فقد كان من المثير للاهتمام أن نلاحظ مدى توافقنا، بشكل وثيق، على تلك الاستنتاجات، بالنظر إلى مجموعة الخلافات، والآراء، التي انطلقنا منها. ومن شبه المؤكد أن التركيز الاجتماعي الملحوظ في ترتيبنا للأشياء، التي يرتبط بها مع التقدم أمر سار، حيث أن معظم مناقشات التقدم كانت مشبعة بفهم تربوي لتنوير لهذه الفكرة. ومع ذلك، لا بد من ملاحظة مُسئمة يشوبها شيء من الغموض، وهي أن الأشخاص المتعلمين بشكل أفضل في مجتمعاتنا لم يكونوا بالضرورة جميعاً أشخاصاً أفضل، خاصة من ارتبط منهم بقيم معادية في أصولها القيمة لمواضع ومسلمات هذه المجتمعات. فالغموض هنا ليس مرتبطاً فقط بمسألة ما إذا كان مشروع التنوير قد تمّ فصله عن الدين، أم لا، وإنما هي صبغة مُلتبسة من الفهم يحركها تجاذبها بقلق غامر بين أصول بعض مدارس التنوير الغربي العلمانية. ولكن، بدلاً من الحيرة بسبب هذا الغموض، ينبغي أن نجتهد كيف نفهم مستقبل التنوير في مجتمعاتنا، وفي هذه الحالة، مستقبله العربي-الإسلامي. فالتنوير نفسه يمكن أن يرتكز على تقاليد، كما حدث في أوروبا، وعندما يحدث ذلك، فإن المستقبل، الذي يمكن أن نُشير إليه قديماً بالتوقعات الحضارية، التي حددها ماضي العالم العربي-الإسلامي، عندما كانت النهضة مساراً متقدماً إلى الأمام. ونحن نعلم أنه لم تُجر الكثير من الكتابات المقارنة بين مدارس التنوير المتعددة الجوانب، التي ترسم مسار التقدم التاريخي؛ من الخرافة إلى العقلانية، ومن السلفية إلى التدين المقاصدي، ولكننا فعل ذلك الآن من خلال أعمال هذه الرابطة، وغيرها، ولو بطرق غير متجانسة، غير أنها تضع هذا المشروع التنويري المقارن على جدول أعمالنا الفكري.

إنّ المستقبل، الذي يمكن أن نُشير إليه قديماً بالتوقعات الحضارية، التي حددها ماضي العالم العربي-الإسلامي، عندما كانت النهضة مساراً متقدماً إلى الأمام.



التنوير إرث المستقبل

ما هو التنوير، وهل نحتاج إلى تعريف بالتنوير؟
صحيح أنا مؤمن بأنه لا يوجد تفسير مانع جامع،
لكن كيف نعرف التنوير في موقعنا هذا بلحظتنا
التاريخية والحضارية هذه.

بوصفنا الرابطة العربية للتربويين التنويريين كثيرا ما يطرح علينا هذا السؤال: ما المقصود بالتنويريين. تسهل الإجابة على من هم التربويين، ولكن الإجابة شاقّة على كيف يكون التربويون تنويريين، لذلك اختير هذا العنوان بعناية، لأنّ التنوير إرث المستقبل. وقد جاء هذا العنوان من ندوة في الكويت أقيمت قبل أعوام، ومن اختار عنوانها هو المفكر محمد أركون وسُمّي الندوة "التنوير إرث المستقبل".

هذه المقابلة بين بين الإرث والمستقبل، وهي مقابلة طريفة في موضوع شائك، إنّه ما هو الإرث الذي سنحمله للمستقبل، ودائما عندما أفكر فيه تحضرني الآية (وَأَمَّا مَا يَبْتَغِ النَّاسُ فَيَمَكُّهُ فِي الْأَرْضِ)؛ الذي أميل إليه في تفسير هذه الآية، أنّ الذي يدفع الناس هو الأفكار، هناك خوض شديد في عالم الأشخاص بعالمنا العربي كله، هناك اهتمام بالسياسوي؛ لذلك كلمة التنوير نفسها لا تبدو كلمة إيجابية؛ فكثير من الأصدقاء يسألونني عن التنوير: هل هو مرتبط بالبنائين التنويريين أو ما يطلق عليهم بالماسونيين، وما إلى ذلك من الأسئلة، وهذه أيضا مسألة طريفة.

إنّنا في مجلس أمناء الرابطة طرحنا هذا السؤال: ما هو التنوير، وهل نحتاج إلى تعريف بالتنوير؟ صحيح أنا مؤمن بأنه لا يوجد تفسير مانع جامع، لكن كيف نعرف التنوير في موقعنا هذا بلحظتنا التاريخية والحضارية هذه. حيث دار هذا الحديث في مجلس الأمناء هل يمكن أن نلتصّ أفكار التنوير، ودائما نشير إلى تلخيص أفكار التنوير من محمد عبده إلى محمد أركون، ما الذي عنوه بالتنوير؟ ماذا كانوا يقصدون؟ وهل يمكن أن ننجز دليلا للتنوير لفكرة التنوير، كما أنجزنا دليلا لمؤسسات التنوير؟

هذه الأسئلة طرحناها في اجتماع مطوّل لمجلس الأمناء، وحاولنا أن ننجز ولو تعريفا مفاهيميا للتنوير، وبالطبع طرحنا الأسئلة. يعني هل يتيسّر أن ننجز تعريفا مفاهيميا للتنوير بالطريقة التي أنجز بها كانط رسالة التنوير، وكانت مفارقة في تاريخ الفكر الغربي، وهي كذلك رسالة بدأت عهد الرسائل المفتوحة، كانت كما تعامون، رسالة إلى قس، هي رسالة مفتوحة على نحو الخطابات المفتوحة التي راجت بعد ذلك، وكانت كذلك معنيّة بالرأي العام كما نحن معنيون في الرابطة

في المقدمة، ولكنّه سيمضي قدما لإبطالها وإحداث سنن جديدة.

كذلك للمفارقة، الكثير من دولنا، منها السوداني الذي أنتهي إليه، أنا دائما أقول إن الذي يبدي في فهم الحالة الصداميّة ليس منهج ماركس والدولة الحديثة، لكنه منهج النخب دون المتبع من قبل السياسة والعصبيات التي تحمّ السلطة فيه. الآن أنا أستشعر أنه بعد الثورة الصناعيّة الأولى والثورة الصناعيّة الثانية وثورة الاتصالات التي كذلك تطوّرت بمفهوم الرأي العام الذي أشار إليه كانط، تطوّر نوعي. هذا تحوّل وجودي يجعل القضايا الإنسانيّة، تكاد تكون قضايا واحدة، وذات الحجج التي تستخدم الآن لرفض التنوير، رفض العقل الديني، كانت تستخدم كذلك في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر في أوروبا لمنع هذا النقد، وكما أشرنا قبل قليل أنّ محاولات النقد كذلك لا تنحصر بأنّها قضية فكريّة محضة، لكن هي قضية تمسّ السلطات وتمسّ العلاقات السياسيّة والعلاقات الاقتصاديّة.

أنا اخترت هذا الجانب من النقاش، تقريبا أتيت فيه على معظم الأفكار التي أودّ أن أطرحها، لكي يتعاون كل أعضاء الرابطة على تقديم هذا التعريف للتنوير وتحديد مستوى أدنى من الأرض المشتركة التي ننطلق منها للإصلاح الجذري.

لمفاهيمنا وحضارتنا والقضايا الأخطر التي تحدّث عنها الدكتور؛ غياب الوعي الذي يمثّل غياب الروح في الحضارة الغربيّة، وكذلك تحدّث الدكتور سمير بودينار، عن أنه الطريقة الوحيدة التي نحدّث بها جدلا هي الوعي، ونحن نزيد أن نعرف هذا الوعي، لكن هل يتيسّر ذلك؟

هل نستطيع، مثلا، أن نقدّم خلاصة كالتالي قدما كانط، فالتنوير بالنسبة إليه هو تحرر العقل ودفعه للمبادرة وطرح الأسئلة التي عادةً هو مقيد بمسلمات في طرحها، هل يمكن أن نقوم بذلك؟ بالعودة إلى ما عانوه المفكرون التنويريون الذين حصرتهم من عهد محمد عبده إلى عهد محمد أركون في هذه المسيرة الطويلة.

اطلعت على رأي شديد الأهميّة لمؤرخ مغربي عن أنّه لماذا كتب ابن خلدون المقدّمة؟ والمفارقة أنّه بأن هذا الرأي في الصفحات الأولى في المقدّمة، قال إنّه يكتب المقدّمة ليس فقط لأنّه يريد أن يحصر تاريخ الأمم، وهو ليس بتاريخ الأمم، لكن تاريخ العرب والأثراك.

لكنّه أشار إلى أنّه يكتب هذه المقدّمة لأنّه البشريّة كما تستأنف من جديد؛ لأنّه يستشعر من موقعه في القرن العاشر، تحوّل جذريا في البشريّة في أهميّة التحوّل الوجودي. وهذا التحوّل الوجودي يريد أن يحفظ له تاريخ العالم قبل أن يبدأ، طبعا هو يعلم أنّ التحوّل لن يبطل السنن التي حدّدها وجاء على ذكرها





في وهب التنظير... من أهل هدية معرفة لتفكير عربي إسلامي مفارق

مسعى هذه التأملية، النظر في إمكان التأسيس لمنهج في المعرفة يفتح الآفاق على استيلاء الأفكار وسط عالم مكتظ بالمفاهيم المستعادة ومسكون بمعضلة التكرار والتقليد. ولقد أبتينا هذا المسعى على فرضية التنظير بوصف كونه ممارسة تفكيرية تتوخى تنشيط حركة الفكر، واستكشاف عللها، وتظهير الأجوبة على الاسئلة المتعلقة بشأنها.

تتعقد مطالعتنا على محورين متلازمين يتيمان بعضهما بعضاً:

المحور الأول، مقتضاه إحياء سؤال التنظير من خلال تظهيره على ثلاثة مستويات:

- أ- تعريف مفهوم التنظير في حقل النظر والعمل.
- ب- استكشاف حيويات التفكير في البيئات العربية، وبيان مشكلاتها، والسعي إلى صوغ استراتيجية معرفية تسهم ولو بقسط يسير في إيقاظ مكامن المعرفة في أوساطها وتسييل ما تحتزنه من إمكانات ووعود.
- ج- نقد الاستغراب السلبي في الفكر العربي والإسلامي المعاصر. وهو جهد معرفي يتعيّن فهم وتدبر أحوال النخب في مجتمعاتنا، ولا سيما لجهة تلقّيها العجول لتدقيقات الحداثة الغربية في حقول الفلسفة والفكر والعلوم الإنسانية.

المحور الثاني: وهو نظير للأول وملازم له. حيث لا تنظير يعول عليه في البيئة الشرقية بمنأى من المتاخمة العميقة لمشكلات الفكر الإنساني وتأسيساته الفلسفية منذ المنقلب الأرسطي إلى أزمنة الحداثة وما بعدها. ما يوجب - تبعاً لذلك - بيان معائر الفلسفة الغربية الحديثة بما هي امتداد للتراث اليوناني، ومعاينة آثاره عليها تكوينياً وتاريخياً.

1- التنظير في ماهيته والغاية منه:

يتغيّر وجود التنظير التمهيد لمنفسحات تفكير تستحث على تظهير الأسئلة التي لم تُسأل بعد، أو تلك التي سُئلت من قبل ولما يُجِب عليها. ولقد أبتينا هذا المسعى على فرضية مؤداها أن التنظير بذل معرفي بغية

التعرّف إليها، وفهمها، واستيلاء المفاهيم المتعلقة بشأنها. والتنظير - بحسب فرضيتنا - غير موقوف على توصيف ظواهر الأفكار والأحداث. فإنما هو قبل أي شيء، مجهود متبصر يروم معاينة القابليات الكامنة وراء الظواهر، والمفضية من ثمة إلى ولادتها. من أجل ذلك فإن الأفق الذي يتّخذ التنظير مسلكاً له يمضي إلى عمق الفكرة ومنشأ الحدث ليستظهر منهما ما كان يشقّ على الفهم. الأمر نفسه يجريه التنظير حيال التاريخ وأحداثه. فإنه يعاين المستتر في تحولاته سعياً إلى جلاء ما يحيطها من لبس واشتباه. وعليه فإن مهمة المُنظر تنحو في اتجاهين متوازيين: انطولوجي وتاريخي. وعبر هذين الاتجاهين يقصد التعرف على الوجود الأصيل، وعلى ظواهره في الزمان والمكان. فالتلازم بين الاتجاهين شأن أصيل وجوهري في الجهود التي يبذلها الفكر الإنساني للتعرف على العالم وفهم حقائقه المعلنة والمستترة. من أجل ذلك حقّ التفكير بهما معاً خلافاً لما درج عليه الفصل الذي اقترفته الفلسفة الأولى وامتداداتها المعاصرة بين الوجود والموجود. بهذا المعنى يتعيّن التنظير النفاذ إلى قلب الظواهر لاستكشاف أسباب ظهورها. أي متاخمة المبدأ الذي بسببه ولدت الأحداث من الأفكار، والأفكار من الأحداث. ثم أن ينتقل إلى طور أعلى ليتاح ما لا يتناهى التفكير فيه. وعليه فإن مهمة مركبة كهذه تستحث على التقدّم نحو فتوحات فكرية تملأ مناطق الفراغ في الحيز الحضاري الذي تنشط فيه، مثلاً تسهم في تخصيص فعاليات التفكير على نطاق الحضارة الإنسانية ككل.

فلو انه أفلح مرّة في الكشف عن غامض فكري ما، أو شقّ السبيل لجلاء معضلة كانت عصية على الفهم فلا تأخذه دهشة الصنع، بل هو يمضي ليعاين القضية بغية استبيان حقائق لا تزال قيد الاحتجاب.

مهمة التنظير التي زعمي إليها، هي ضربٌ من مبادرة تراهن على اجتياز ما هو مألوف من أسئلة شغلت مجتمعاتنا زمنياً طويلاً.

إن أصل التفكير بتنظير الحادث الإنساني والقيم الناشئة عنه يشير إلى الاستعداد والقابلية لفتوحات مستأنفة في فضاء الفكر ومشاغله. وهنا يكمن البعد الخلاق للمهمة التنظيرية بما هي فلسفة عمل. من ناحية تتوجّه نحو كل ما لم تُدرِك حقائقه بعد في عالم الأفكار، ومن ناحية ثانية تنخرط في قلب الحدث للتعرف إليه بالتجربة والمعاينة الميدانية. في رحلته الشاقة هذه لا ينبغي لحامل المهمة إعطاء القدرة على الإحاطة بالموضوعات الداخلة في مجال عمله.

فلو انه أفلح مرّة في الكشف عن غامض فكري ما، أو شقّ السبيل لجلاء معضلة كانت عصية على الفهم فلا تأخذه دهشة الصنع، بل هو يمضي ليعاين القضية بغية استبيان حقائق لا تزال قيد الاحتجاب. فالمنظر يدرك أن الذات المفكرة قادرة على الفعل والإيجاد متى غادرت وتكاملت بالوجود. وحال ذلك لا تعود هذه الذات حبيسة القلق والتشظي وانعدام اليقين. ولا يعود السؤال بالنسبة إليها مطروحاً لمجرد السؤال، وإنما ذلك الذي تسأله ذاتٌ مسؤولة تنظر وتتدبّر.

2- السؤال المؤسس كمنهج للتنظير

إذا كان للتنظير - بحسب ما تذهب أطروحتنا - غاية تأسيسية لأفق جديد في التفكير، فلزومه سؤال مؤسس يكون من طبيعته وسلالته. والسؤال المؤسس هو الذي يُبنى منه وعليه فهم الوجود. والمقصود بالتأسيس في ماهية هذا السؤال يقوم على تلازم وطيد بين الانطولوجي (علم الوجود) والفيونمينولوجي (علم ظواهر الوجود). أما جلاء هذه الحقيقة فلا يتأتى من التشظير بين المرتبتين، وإنما من التجانس والانسجام بينهما، حيث يكون السؤال مطابقاً لكل مرتبة وجودية بقدرها.

وما كنا لتنتطلع إلى سؤال يؤسس للتنظير ويفتح على بدءٍ جديد، إلا لقصور الخطبة الفلسفية الحديثة عن الإفلات من عالم الممكنات. فالأسئلة الناشئة من هذا العالم والمشدودة إليه هي أسئلة تتبدّد تبعاً لتبدّد موضوعاتها. أما السؤال المؤسس فسئله الأصالة والرسوخ والامتداد ومجاوزة الممكنات العارضة. بيد انه وهو يغتني بهذه السمات المفارقة لا ينأى من دنيا الأشياء، بل يسعى إليها ويشملها باهتمامه ورعايته باعتبارها حقلاً ضرورياً إلى متاخمة المطلق. يكتسب السؤال المؤسس القدرة على التمهيد للمابعد. حيث لا يحّد من تجدده وديمومته متعاقبات الزمن مهما تنوّعت موضوعاتها وتكثّرت حوادثها.

والسؤال المؤسس بوصف كونه بدءاً أولياً، يرقب كل سؤال يأتي من بعده. يعاينه ويعتني به بالتأييد والتسديد. والأثر المترتب على المعاينة لا يقتصر على نتائج المراقبة والفحص لبيان خطأ أو صواب الأسئلة الفرعية، وإنما أيضاً في معرفة مدى صواب خطأ السؤال المؤسس نفسه.

فهذا الأخير بحكم تعاليه وتواضعه ينظر إلى نفسه بميزان المحاسبة وعين النقد، فيما هو ينقد كل سؤال فرعي ويختبر جدواه. فلو جاءت النتيجة، على سبيل المثال، باطلة، فذلك يعني أن السؤال نفسه يحمل في داخله شيئاً من البطلان.

3- زمانية التظنير وجغرافيته

للأفكار بدء وختام، ومبتدأ وخبر. وهي ككل العوالم التي تولد وتعيش ثم تشيخ وتؤول إلى الانتهاء. ولأنها متعلقة بزمان حدوثها وجغرافيتها هذا الحدث، فإن لكل فكرة مكان تولد فيه وتنمو حتى تؤدي الغاية من ولادتها. ذلك ما نستدل عليه في ما يمكن تعريفه بـ "زمانية التفكير وجغرافيته".

والشواهد في التجارب التاريخية بيّنة. فسرى كيف أن المفاهيم التي حكمت مذاهب التفكير في أزمنة الحداثة راحت شيئاً فشيئاً تفقد جاذبيتها التي حظيت بها طيلة القرون المنصرمة. لقد أشبعت معارف الحداثة وما بعدها بتجارب واختبارات أتيح فيه للتفكير النيوليبرالي فرصة إعلان نهاياتها. لو كان لنا أن نتجاوز عن الدوافع والمتكات والغايات الأيديولوجية لهذا الإعلان، لوجدنا أن المآلات التي بلغها التطور العالمي في بدايات القرن الحادي والعشرين قد جاوزت الحد الذي تتوفر فيه الشروط الضرورية لولادة فكرة النهايات.

كان واضحاً أن الإعصار الذي عصف بعالم الأفكار لم ينحصر بأرض الغرب حيث أذيع بيان نهاية التاريخ، بل مضى ليشمل الشرق بعامته، والعالم العربي والإسلامي بصفة خاصة. ومن المفارقات التي تثيرها هذه النقطة بالذات، أن نشأ ضربٌ من الفراغ الفكري المتوازي شمل الغرب والشرق وأعرب عن نفسه بضمور فكري لا يمكن إحيائه إلا بفتح الآفاق للتظنير يؤسس لقيم ومعارف مستحدثة.

فالمبدأ المؤسس بحق هو الذي يولد المعرفة وكل ما يتعلق. ذلك بأن المعرفة المطلقة والحالقية المطلقة يتماهيان في المبدأ. أي مطابقة روح السؤال مع روح الاستجابة، وبذلك يكون المبدأ المؤسس للسؤال مبدأ حقاني، يتأخم الأبدية وپرعاها بقدر ما يفيض على الزمان الطبيعي ويرعى أحقابه المتفاوتة في ضعفها وشدتها. من داخل ذلك كان من السمات الجوهرية للمبدأ المؤسس التنبيه إلى حقيقة أن تماهي الذات والموضوع في العقل الواعي لذاته يفضي إلى إدراكهما معاً بحيث يدرك عندما يُحدث. وعندما لا يكون وعي الذات تماهياً أزلياً بين الذات والموضوع لا يكون تماهياً حقيقياً؛ لأن التماهي بين ما يُحدث وبين ما يُحدث، والتماهي بين ذات وموضوع الوعي الذاتي الذي لا ينشأ إلا في الزمن، ليس تماهياً، بل هو تعاقب وإلغاء للفوارق. وهذه المعرفة اللاأولية أو الثانوية هي معرفة ذاتية لكل عقل متناهٍ. والعقل المتناهي لا يؤسس ولا يحدث نفسه، ولا يُعرف إلا بكونه معروفاً من الروح المطلق الذي أحدثه. أما النتيجة التي يتوصل إليها فون بادر فهي التظنير لمنظومة معرفية تقوم على الوصل بين الموجود والواجد، وعلى الرعاية التامة التي يؤدّيها المبدأ المؤسس للموجودات وبيجب على أسئلتها أين كانت وكيفما صدرت: وبناء على هذه النتيجة يصبح كل تفكير ذاتي للموجود المحدود مفكراً فيه، ويعرف أنه مفكراً فيه في الوقت نفسه. بذلك يكون بادر أول من أماط اللثام عن الخلل المعرفي في ذاتية الكوجيتو الديكارتية، على أساس أن "الأنا أفكر" (الكوجيتو) هي دائماً في الوقت نفسه «أنا مفكراً في إذا أنا أفكر (cogitor ergo cogito)» [3].

إنها طريقة عمل السؤال المؤسس التي تتوسل حكم الواقع لا حكم القيمة وحسب. تبعاً لهذه الطريقة لا تعود أحكامه متعلقة ببحرانية مقاصد الفكرة أو حسن طوبىها، وإنما بواقعا الزماني والمكاني الذي نشأت فيه. ذلك بأن حقائق كل استهمام عن شيء ما تعود إلى التناسب بين اللحظة التي طلب فيها واللحظة التي يستجاب له فيها عن ذلك الشيء.

السؤال المؤسس محيط بمبتدأ الأفكار وخواتيمها. ومتبصر في مسار الزمن ومآلاته. من أجل ذلك كان له أن يحظى بمكانة أصيلة في فلسفة التاريخ. وهذه المكانة متأينة من توفقه على تكوين ذاتي يدرك التناسب بين لحظة صدور الفكرة وزمن تحققها في واقع محدّد. على حين أن تحويل الفكرة إلى حدث هو أمر غير مرهون فقط برغبة السائل والميقات الذي يحدده لتلقي الجواب، وإنما يعود أيضاً إلى ما تقرره روح التاريخ المحكومة بالأسباب، حيث تحدّد الوقت الأنسب لمثل هذا التحويل.

فلكي يكتمل السؤال المؤسس وينجز ذاته سيكون على سائله أن يبذل جهداً مضميناً للعثور على ما يؤسس لآفاق الفكر وما يوقظ التاريخ من كسليه ووهنه، وكذلك ما يحمل على التساؤل عما يحتاج أو يتعدّر فهمه.

كان الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر Franz Von Baader (1756- 1841) (وهو أحد أهم فلاسفة عصر المثالية الألمانية) يتحدث عن المبدأ الذي يؤسس ويؤسس منه وعليه. وقد قارب موضوعه الشائك على نحو فارق فيه معظم فلاسفة الحداثة من ديكرت مروراً بكانط وصولاً إلى هيغل ومن تبعهم [1].

تبتدئ الفلسفة عند بادر بالسؤال عن الذي يؤسس بنية الكينونة والتفكير. ويقصد بذلك المبدأ الأساسي الذي يحدث الكينونة ويؤدّيها وپرعاها. هذا المبدأ يبيء إثر النسيان الذي اقترفته الميتافيزيقا الأولى بحق الوجود ثم سرى بالوراثة إلى أزمنة الحداثة. يذكر بادر بهذا المبدأ الذي يخلق ويؤسس ويدعم في الوقت نفسه. هو عنده أكثر من مجرد سبب أول، أو محرّك أول كما وصفه أرسطو مثلاً. فعندما يكون الذي يحدث ويؤدّد ويساعد مؤسساً فبديهي أن يكون هو الذي يحدث ويؤدّد ويساعد. فالحدث والمؤسس الأول لا يمكن أن يحدث ويؤسس غيره من قبل أن يحدث ويؤسس نفسه أولاً. ومن خلال كونه مؤسساً لذاته فقط، يمكن لذاتي التأسيس أن يؤسس.

لقد رأى أنه لا يمكن لسببية أولى لا تكون مؤسّسة بذاتها أن تكون سببية أولى. وأي تفكير لا يكون تفكيراً نابعاً من ذاته وواعياً لذاته وللغير، لا يمكن أن يكون مؤسساً ومحدثاً للتفكير والوعي. فالسببية الأولى سببية أولى لأن الإحداث يعني التأسيس بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات. وإن هذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأي شكل في العالم المتناهي، وإنما في حياة الحقيقة الإلهية اللامشروطة والأزلية والتي لا بداية لها [2].



الثاني: سبيل السؤال المؤسس، ومقتضاه متصل بما سبق، فلئن استوى النظر إلى الواقع كما هو، تيسرت عملية توليد الاسئلة المطابقة له.

الثالث: سبيل النقد، ومقتضاه حكمة النظر وتحكيم التسديد. وهو سبيل عقلي أخلاقي يضع الأمور في مواضعها ويحسن المعاملة مع الذات الناقدة ومع الغير المنقود سواء بسواء.

الرابع: سبيل الإجابة، ومقتضاه معاينة الفكر والحدث بصبر وتدبر، بما يتيح إنجاز مقترحات هادئة إلى الإجابات المفترضة.

5- التنظير في أفقه العربي والإسلامي

آلت حركة التفكير في العالم، والعالم العربي والإسلامي بصفة خاصة، إلى المنطقة الأكثر تعقيداً وعموصاً مع بدايات القرن الحادي والعشرين. المقترحات الفكرية التي عامت فوق سطح التحولات في العالمين معاً كانت أدنى إلى استعادات لميراث فكري لا يرى إليه في الغالب إلا كقدس عصي على الانتقاد والمراجعة. ولئن كان ثمة من مساعٍ قصدت تجاوز الحكاية التقليدية لميراث المشار إليه، فهي لم تتعد أطراف الحديث حول واجبية إنشاء قول مرجعي جديد في فضاء التفكير المعاصر. لقد قُيِّض لما يجوز تسميته بـ "فتنة النهايات" أن تحتاح مفاهيم ومسلمات ومناهج الحكم الفكر إلى منطقتها سخابة قرنين كاملين. سوى أن هذه الفتنة لم تفلح في وضع الأختام على سؤال "ماذا بعد... وما الذي يمكن عمله؟" ذلك بأن ختام فكرة ما بعد أن أدت وظيفتها، لا يعني موتها المطلق أو دخولها كهف النسيان، فإنها وأن كفت عن الأخذ بناصية الزمن واستبدال الحقائق الواقعية وانتاج الظواهر تبقى ماثلة في مرآة الفكر لملء ما تركته من فراغ. ومع أن ما حدث في نهاية القرن العشرين من تحولات في أنظمة القيم شكل حافزاً على تامة التجربة في مسار التفكير الأيديولوجي، فقد جاء التنظير لشائعة النهايات أدنى إلى "مانيفستو أيديولوجي" أطلقته طلائع الليبرالية الجديدة لتبرر استواءها على عرش العالم. وقتذاك، لم تكن الأطروحة النيوليبرالية تدرك انها تختم على نفسها وهي تعلن ختام تاريخ ظننت انه بات طي أذرعها. وما كان ذلك ليكون، إلا لأن منطق التاريخ، لا يقبل الفراغ، ولو أشكل على الفاعلين فيه في لحظة ما، إدراك الخطط الهادئة الملتمة من جديد.



من دون جهد تنظيري تتصدى له النخب الفكرية وترسم مقدماته ومسوغاته وحججه واستراتيجياته.

4- التنظير بما هو استراتيجية معرفية

يراد للتنظير أن يشكل أحد الإجراءات المفترضة بلورة منظومة قول وعمل تحيط بالحاضر العربي والإسلامي وبأزمته الآتية. من خلال هذه المنظومة بالذات، يفتح مسار حر ومسؤول لاستيلاء معارف تتصدى لمقتضيات الإحياء الحضاري، وتنظر للإجابة عليها. لهذه المعارف أيضاً ان تتولى تنظيم حلقات التفكير حول قضايا تحوّلت مع التراكم والنقادم من طور المشكلة العارضة لتصبح معضلات متجددة. منها ما هو مزمن ولم ينجز بعد... كإشكالية التأخر والتقدم، ومنها ما هو مستحدث، كذاك الذي يعقد حول استحالة التوافق بين الإيمان الديني ومعطيات الحداثة، أو لجهة التناقض الموهوم بين روحانية الشرق وعقلانية الغرب، أو سوى هذا وذلك ما أشكل أمره على الأفيام رداً طويلاً من الزمن.

مهمة المفكر بإزاء هذه الجدلية الشاقة والمعقدة تتعين في سبر الفجوة التي توسعت على مساحة تاريخ مديد من التناظر اللامتكافي بين الإسلام والغرب. وسيتبين لنا على سبيل المثال أن أطروحة التأخر العربي والإسلامي ما كان لها أن تصوغ اسئلتها بمنأى من الإجراءات المحمومة لثقافة الغلبة والإكراه والتفوق. ولذلك غالباً ما جرت صياغاتها على نحو لاف من الاضطراب المنهجي والانفعال الأيديولوجي. فن النخب العربية والإسلامية من أخذته الدهشة بتطورات الحداثة الغربية فانصاع لمنطقها. ومنها من تعامل معها كعطي لثقافة امبريالية فناصرها العدا المطلق. وفي أكثر الأحوال لم يتسن للتفكير العربي أن يعثر على منفسح يكتشف فيه الأسئلة الصائبة بغية إنتاج الأجوبة الراجحة. فالأثر العميق لثقافة الانصياع والاستتباع سيظهر في تهافت سؤال الإحياء الحضاري الذي سبق واشتغل عليه المفكرون العرب والمسلمون قبل قرن مضى وهم في غمرة البحث عن علّة التأخر التاريخي لمجتمعاتهم.

ولكي نتوصل إلى استهداف أولي للدخول في مختبر التساؤل حول مستقبل الحضارات المعاصرة تقتضي الإشارة إلى ثلاثة سبل تؤلف مجتمعة منهج النظر والعمل في التعامل مع الاسئلة التأسيسية للإشكال الحضاري:

الأول: سبيل التوصيف والاستقراء، ومؤداه السعي إلى الاعتناء بفهم الأسباب التاريخية التي أوجبت الحلل الحضاري، وأسست لجدليات التقدم والتأخر، ربما ترتب عليها من أطروحات فكرية وثقافية وإيديولوجية أدت في بعض الأحيان إلى إنتاج متجدد للاختلال الحضاري بين المشرق العربي.

من أبرز خاصيات هذا الافتراض، العناية بطبيعة الأسئلة المطروحة وخصائصها. قد تكون مساءلة المفكر نفسه عما ينبغي عليه أن يفعل، ونوع هذا الفعل، هي قضية راهنة وذات سمة استثنائية. فالمهمة التي تقترضها التبدلات العميقة في عالما المعاصر تلزمها قيامة ببيانات مفكرة ذات وعي تاريخي ومسؤولية أخلاقية تحيط بجذرية التحولات وتتعامل معها بالعناية والتدبير. وتلك قضية أخلاقية ومعرفية فضلاً عن كونها فلسفة عملية بالدرجة نفسها. ففي غضون هذه القضية يعتني المفكر بمهمة مركبة: استكشاف الذات، وتحري الآفاق، وإرادة تغيير في آن. هذا المثلث المتوازي الأضلاع هو ما يشكل ماهية المنظر الذي نقصده بالذات. ذاك الذي يعان اللحظة التي توجب التفكير بخصائصها ومكوناتها، وطبيعة حركتها والمآل الذي تنتهي إليه، وبوصفه شريكاً في كل ذلك على الجملة. وعند هذه اللحظة بالذات - وهو الزمن الذي تعبره الحضارة الإنسانية اليوم وبخاصة الحضور العربي - الإسلامي - سيكون على المنظر وعي حساسية وأهمية المنفسح الحضاري الذي هو فيه، بالقدر الذي ينبغي له أن يدرك سائر الحلقات الحضارية المحيطة.

مقتضى هذا النوع من الخاصية التفكيرية، أنه يرتب للمفكر تعريفاً مستحدثاً، إذ يقدر ما يكون قاصد غاية، متحرراً ماهيته ووظيفته، بقدر ما يتوفر له الحيز الضروري لممارسة عمله التنظيري. وعندئذ لا يبقى المفكر يعمل في معزل، أو داخل قلعة ذهنية مغلقة. لقد غدونا في عالم صار كل إجراء فكري فيه جزءاً من عوالم متصلة تتعدّد هوياتها وأفهامها وغاياتها. وما على المشتغلين في حقل التفكير سوى تفعيل ما هو ذاتي، مع ما هو غيبي في الآن عينه. وفي السياق نفسه مواءمة الخاص مع العام، والمحلي مع العالمي، ضمن جدلية مفتوحة على التدافع والتناظر والتفاعل.

ولئن اكتسب الكلام على الفراغ الفكري حيوية استثنائية، في مستهل القرن الحادي والعشرين، فذلك مرجعه استشعار الحاجة إلى تليته بإنشاءات فكرية مفارقة للمألوف. والاستقراء المتدبر لحصيلة ما انتهت إليه السرديات الأيديولوجية الكبرى للحداثة، ومنها "الحداثات المضطربة" في العالمين العربي والإسلامي، يفضي إلى مراجعات تتعدى التحيزات الأيديولوجية وأحكامها الصارمة. ذلك يستلزم النظر إلى منجزات المعرفة البشرية كحقل مشترك يجعل كل منجز فيها مصدراً لتغذية حركة التكامل المعرفي بين الحضارات وعلى مستوى كل حضارة بعينها. ولنا في الأنساق الكبرى، واختباراتها ما يسدّد استراتيجيات التنظير ويؤيدها بالشواهد، ويمدّها بمحبيصة الجراءة على الابتكار والإبداع.

هكذا يقع التنظير كفعل خلاق تلتقاء تهافت القيم وتنميط الثقافات في زمن الحداثات الفائضة، وإذا، فلا حركة نهضة وإحياء من دون نظرية، ولا نظرية

وهو الذي يستشعر مسؤوليّة التفكير بنوع السؤال من قبل أن يستظهره ليلقيه على الملأ قصد انتزاع الأجوبة. السؤال الذي يُستدرجُ برفقٍ ويُنتجت بدرائيّة واعتناء، ثم ليحمل على محمل الجد، ثم ليضمي السائل بواسطته إلى اختبار ذاته واختبار الغير في أن.

6- واجبيّة التنظير

لنا وقف عدوٌ من نقاد الحداثّة في الغرب أمام ظاهرة الكسل الفكري نهبوا إلى التعامل مع التنظير كواجب فلسفي وأخلاقي في الآن عينه. كان هوسلر يقول في هذا الصدد: إنّ من واجب أي شخص لو أراد أن يصير فيلسوفاً أو مفكراً أن ينعطف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته. وفي داخل ذاته عليه ان يحاول قلب كل المعارف المقبولة، ويسعى إلى معاودة بنائها، بحث تغدو الفلسفة - عنده - مسألة شخصيّة تسير به نحو ما هو كوني[5].

وحده من أخذته الغفلة يرفض الإنصات لمساءلة نفسه، ويُعرض عن الإصغاء للكلام الغير. فالمساءلة إجراء إبداعي، وهي أيضاً وأساساً مكوّن جوهرية لبنية الفكر. ما يعني ان مهمة المنظر لا تنجز شروطها من دون الاستقواء على ما صنعتته يده ولو كان عملاً جليلاً. أما حين تتوقف مهمة التفكير عند حدود المعايينة والتحرّي والوصف بذريعة ترعّف المفكر عن التحيز مخافة التورط في "الأدلجة"، فمن المحتمل ينزاح الفكر عن صراطه، وينأى المفكر عن البلاغ المبين. فلا يعود للتنظير حالتي من قيمته الأصليّة إلا الغلاف الخارجي لمبادرته ومسعا. فإذا كان التفكير مخاطرة لا تتوقف عن الخوض في لجة "الحلق المتجدد" للأفكار، فإن مهمة المنظر وسط الفراغ الحاصل تلزمه مشقّة البذل لكي يصل إلى النقطة التي ينتزع فيها الفهم من مختبر التجربة التي هو فيها. ذلك بأن التنظير لا يرقى إلى الفعلية ما لم يتحرز المنظر في مكان ما من الاحتماد، حيث تولد الفكرة كحاصل طبيعي للمساجلة والاختبار. فالتفكير لا ينمو إلا بضده، لتكون الحصيلة تزويد صاحبه بمعرفة لا قبل له بها، وبما لا علم له به من قبل.

رجع على بدء.. كيف لنا ان تقارب مسألة كهذه وسواها من المسائل الموازية في ضوء المهمة التنظيرية المقترحة؟ لا لمناص مجتمع التفكير في بلادنا العربيّة والإسلاميّة إلا أن يتحرز من غواية مفاهيم استورثها في غفلة من زمن، ثم استيقظها ليتبين نظامه المعرفي. كانت ثنائيات كمثل العقل والوحي، والإيمان والإلحاد، والغيب والواقع، والدين الدنيا، والحادث والفكرة أشبه بحجُب شيات العقل وأوهنت الفكر، ثم حالت بين المتقف واستقلاله الفكري حتى أسكنته كهف الغربية. احتلت أفهام الحداثّة المساحة العظمى من تمرينات التنظير في مجتمعاتنا سحابة الاحتماد غير المتكافئ مع الخطبة الفلسفيّة الغربيّة.



الإنسانيّة لم يعد كما هو في سيرته الأولى. لقد حصل مع الطفرة الكبرى للنولبراليّة تحوّل عميق بدا وكأنه يلغي الحدود الصارمة بين المتناقضات. عند بعض المفكرين في الغرب صار المقدس على سبيل المثال هو أفضل طريق لفهم الديني، وأن الشأن الديني لم يعد يهم المؤمنين وحدهم، بل قد يكون أهل الإيمان هم أقل الناس استفادة منه لأنهم أخذوا منه بالفعل ما يحتاجونه. ماركس مثلاً لم يستفد من الشأن الديني ولم يتأمل بما يكفي بظاهرة الإيمان بالمسيح، أي من الطاقة الثوريّة الحقيقيّة لأنه لم يطرح مسألة الممارسة (البراكسيس) طرحاً صحيحاً، وخصوصاً حيال ما يجعل الفكرة الإيمانيّة تتحول إلى قوة ماديّة[4]. صار الكلام في الاجتماع السياسي والوقائع اليومية موصولاً بالغيب والأشعور. وما ذاك إلا لافتقاد الانساق المعرفيّة السائدة جاذبيّتها، بعد كل ما توفرت عليه من ضوابط ومنهج وقواعد فهم. وأما الذي حصل ليندفع مسار التفكير في مثل هذا المنحى المفارق فهو الاضطراب الشديد في فهم التحولات والفراغ المعرفي الناجم عنها. قد يكون هذا هو السبب الذي يجعل العوامل الحافزة لتوليد فكر حضاري مستحدث، كامناً في تلك المنطقة بالذات. والمفكر الذي كتب على نفسه ملء ما استطاع من مساحات الفراغ، هو نفسه الذي يستطيع التعامل مع موجباتها وشرائطها. وليس من الإفراط، القول إنّ مثل هذه المهمة توجب نشاطاً تنظيرياً مفارقاً للذي عهدناه في خلال الطفرة الأمبرياليّة مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. آنذاك سيطر التنظير الانفعالي على ديناميات التفكير. ثم آلت هذه الديناميات إلى ظهور رومانسيات ثوريّة انتهت - على الرغم من روحانيّتها وتضحيتها - إلى الخيبة. مثل هذه المهمة أيضاً، لا توجب في المقابل مفكراً لا منتمياً كذاك الذي مسه طائف الحبوط واللايقين، ثم استغرق في التطير والعمديّة. المفكر الذي تحتاجه منطقة الفراغ، هو ذاك الذي يرى إلى كل لحظة بعين كونها حقيقة واقعيّة.

وسط الجدل المفتوح على النهايات والبدايات، سنرى كيف تولّد سجلاً انبرى كثيرون فيه إلى التساؤل عما إذا كان الفكر - والفكر العربي على وجه الخصوص - قد استراح من مشقة الحفر في أرض المفاهيم، أو أنه اعرض عن مهمته المفترضة لإنجاز فتوحات معرفيّة تؤسس لسؤال "المابعد". سنرى أيضاً كيف دارت حركة الفكر مدار اسئلة لا إجابات ناجزة عليها، بينما ظهر من جانب آخر وكأن هذه الأسئلة تعبر نفقاً لا مستقر له ولا مستودع. ثمّة من رأى أن الانتقال من زمن إلى آخر يوولد فسحة خاويّة من اليقين. وغالباً ما تكتظ فسحة انتقاليّة كهذه بفتنة النظر والعمل. ومثل هذا التوصيف لا يجانب الصواب ما دمنا أسرى زمن عارض لا يلبث ان ينصرم ولو بعد حين.

مع الدخول في هذه المرحلة سنشهد الجغرافيا الحضاريّة الأوسطيّة مساءلات قلقه حول هموم كانت ألفتها لأجيال خلت. نذكر منها على الأخص، القضايا التي امتلأ بها ميراثها الفكري حول سجاليّة التقدم والتأخر. وعلى نصاب التمثيل، سنلاحظ أن حركة التفكير اتخذت لنفسها خطوطاً ومسالك تجاوزت معها المفاهيم الصارمة لإيديولوجيات الحداثّة، ولا سيما الماركسيّة والقوميّة والليبراليّة. سنلاحظ أيضاً، أن المزاج العام لبيئات التفكير بات يفصح عن مراجعات تمس الكثير من التأسيسات النظرية التي قامت عليها مناهج الحداثّة الغربيّة أيام اختصاصها مع اللاهوت الديني. كذلك لم يعد التصنيف التاريخي لليسار واليمين على أحواله المألوفة، حتى بدا وكأنه ينقلب على عقبيه. ففي الحقلين الفكري والسياسي نشأت حيال هذين المفهومين الكلاسيكيين، معايير مستحدثة غلب فيها حكم المصلحة على حكم القيم. فما عاد اليسار يساراً كما عهدناه بصورته الرومانسيّة.

ولا اليمين يميناً مثمناً كان وهو يعتلي صهوة المدافعة عن الأوليغارشيات الفاشية في العصر الكلاسيكي للرأسماليّة. والنظام التصنيفي الذي أنشأته حداثّة الغرب على نصاب الاختصاص المؤيد بين ثنائيات القيم

أولاً: لأنه ينطوي على استدرج إلى مطرح معرفي لا يفهم منه للوهلة الأولى، إلا أنه دعوة إلى إنشآت لا تتجاوز ما دأب أهل التقليد لأطوار متعاقبة. وعليه قد لا يتوفر لهذه الانشآت حظ إحداث انعطاف جوهرى في سكونية الفكر. الباعث على مثل هذا الفهم السلبي للتنظير يرجع - على غالب الظن - إلى واحدة من أشقّ الإبتلاءات التي سكنت تفكير النخب في مجتمعاتنا وتجدرت فيه. عيننا بها القطيعة بين الفكر والحدث وسحابة تاريخ كامل. حتى بدا كما لو أن الحدث يسير من تلقائه على غير اهتداء، وأن الفكر ليس إلا سلوى لفظية لا يعول عليها. لكن شيطان الوهم استحك بالمتغرب فدعاه إلى الاشتغال عن ظهر قلب بالمقول من وافد المفاهيم، والإعراض عن معاينة ذاته والمخصوص من أحواله.

ثانياً: لأن سؤال التنظير، وإن كان يحظى بمحقاتية الاعتناء يعينهم أمره وشأنه فقد بدا وكأنه خارج السياق. ربما التبس الأمر على البعض فأرجأ ما كان ينبغي أن يدلي به إلى وقت لاحق. . فيما شريحة واسعة من هؤلاء أخذتهم الحوادث اليومية بغتة فاستغرقوا بدنياها وغفلوا عن أسئلة المابعد.

ثالثاً: لأن التنظير ينتمي إلى مقام خاص له من مراتب المسؤولية ما لا يناهها الجميع. اولئك الذين أزموا أنفسهم متاخمة الحدث ومعاينته وتأويله ليتبينوا ضميره المستتر، ثم ليدركوا منتهاه، فينبون على ذلك المنتهى مقتضاه.

رابعاً: من المفارقات الغريبة أن يُطرح سؤال التنظير وسط وهن فكري يلقي بأطلته على أوسع البيئات المشتغلة بعالم الأفكار. ولو دل هذا على شيء، فعلى حالين:

أ- انخفاض سحر الحكاية الأيديولوجية بمدارسها وتياراتها الكلاسيكية (القومية والليبرالية والماركسية). حتى إذا استحلحت النيوليبرالية عرش العالم هبط التنظير لقول جديد إلى القاع ولم يعد لسؤاله أمام سطوتها من إعراب.

ب- الإسلام السياسي الذي قدم نفسه كحامل مفترض لمهمة النهوض لم ينجح من التموضع في القلاع الأيديولوجية الصماء. ففي الخطبة الأيديولوجية للإسلام السياسي المستحدث لم يرق هم الأحياء الحضاري إلى المقام الذي يصبح فيه هماً تنظيرياً في إطار التجديد المفترض للعقل الديني.

وغايتها تفكيك اللبس المتراكم في الوعي العربي الإسلامي خلال أزمته الاحتدام مع مركزية الغرب بصيغتها الكولونيالية والاستشراقية. مثلاً يفتح باب الإجابة على تساؤل مؤسس عما لو تيسر لنا تكوين فهم صائب عن غرب أنتج من العلوم والمعارف ما يثير الاندهاش من الفنون والقيم وتقنيات العيش، وجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف الهيمنة الاستعمارية العنف والغزو والحروب المستدامة.

من أخص العناصر الدافعة إلى العمل التنظيري جلاء حقيقة أن لمعارف الغرب حواضن في المجتمعات العربية والإسلامية تتلقى تلك المعارف وترعاها، ثم لتعيد إنتاجها على النحو الذي تريده لها مرجعية التفكير العربي نفسه. بيان ذلك، أن عقل الغرب المكتفي بذاته يجد لدى نخب تاريخية واسعة في مجتمعاتنا من يتأهلي معه في خطبته ومنطقه، من يمثل إلى معارفه المستحدثة. هذا حال من جاز أن ينظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السليبي». وتلك ظاهرة عميقة في تاريخنا الحديث نجمت من تفاعل مركب بين دهشة العربي بمحاذات الغرب، وطريقة تعامله معها. فنتيجة هذا التركيب على الإجمال، بدا «المتغرب والمسلم كما لو كان مستدرجاً لقبول بمنظومة الغرب وخصوصياتها، وتالياً كامتداد محلي لها. أما حاصل الأمر، فكان أدنى إلى استيطان معرفي لا يفتأ أن يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو التسليم المسبق بصوابيتها. ولسنا نغالي لو قلنا إن "الاستغراب السليبي" الذي نقصده لوصف أحوال شطر وازن من مثقفي العالم الإسلامي، هو فكر أنتجته الدهشة، ووسعته الترجمة، ورسخته الهيمنة، ثم لترتضيه نخب وازنة من مجتمعاتنا فتتخذ سبيلاً لفهم ذاتها وفهم غيرها، فضلاً عن فهم العالم من حولها في الآن عينه.

مقتضى التعامل مع مثل هذا السياق كتحدٍ معرفي، إجراء تحويل جوهرى في بنية التفكير. أما مصداق هذا التحويل فمن خلال تسييل المبادرة التنظيرية عبر استقراء متبصر لأحوال الغرب مقروناً بإرادة نقدية تنغياً تبيد القناعات التي تزامنت مع تدفقات الحداثة؛ خصوصاً لما أنشأت هذه الأخيرة القابل العربي الإسلامي على هدى كلماتها ورؤاها من دون أن تُجَلَّ فيه ما هو بئاء من أنوارها الأولى.

يفضي الكلام على واجبية التنظير، لدى تناهيه إلى الأسع اليوم، إلى الاستغراب من غير وجه:

لقد تحولت تلك الخطبة مع الوقت إلى مركز جاذبية ثم إلى مرجعية تنير الأرض ولا تسقى الحرت لتظهر بعدئذٍ على هيئة نظام معرفي يلقي بظله الثقيل على جغرافيات الشرق منذ حملة بونابرت وإلى يومنا هذا. غفل التنظير العربي والإسلامي عن حقيقة أن المفاهيم تراب خاص تولد منه وتضمحل فيه. شأنها في هذا شأن الموجودات كلها. والمفاهيم ليست إلا حاصل تنظيري لحدث ما. هي وليدة الحدث ومؤسسة لولادته المتجددة في آن. وعليه فالحداث التاريخي أمر متغير وعارض ومتهافت مهما ترسخت جذوره في الواقع. فالمفاهيم والتعريفات، لا تتخذ مسارها - كما يظن - على خط مستقيم، وإنما تشكل دائرة رؤية وعبرة. فليس المهم مجرد نحت المفاهيم وإنشاء الأفكار، وإنما في الكيفية التي توصلنا تلك المفاهيم والأفكار، إلى الغاية الأساس. أي إلى النقطة التي نستطيع أن نغادر فيها كهف الفكرة الصماء.

البين في الصورة الراهنة أن التفكير العربي - الإسلامي لم يفارق الانفتاح على التفكير الخلاق، بل هو في كثير من أحواله أشد تكيفاً مع إيقاعاتها، ولو نحن قرأناه من ثلاثة أوجه:

- الأول: يتأهلي مع الحداثة ومنجزاتها تماًهياً ختامياً لا محل فيه لمساءلة أو رجعة.

- والثاني: يتبدى على صورة إعراضات غالباً ما تعود إلى دواع اقترضتها الامتداد الاستعماري بأحقابه المختلفة. وبحكم كون هذه الإعراضات ذات منشأ انفعالي فإنها لم تكد تؤتي أكلها حتى تروح تدوي إلى محابسها الأيديولوجية.

- الثالث: هو ما يجيئنا على هيئة محاولات وعود، ثم لا يلبث بعد هنيئة حتى يظهر لنا فقره وقصوره عن مجاوزة مشكلات الانسداد الحضاري.

في زحمة الحداثة الفائضة التي تستغرق علما اليوم يجد التنظير حجته في أربع ضرورات:

الأولى: تاريخية، أوجبها التحولات الختامية للقرن الماضي، مثلاً توجهها اليوم وقائع العقد الأول من القرن الجاري.

الثانية: توحيدية، ويفترضها التشظي الذي يعصف بالبلاد العربية والإسلامية. وتبعاً لهذا التشظي وكحاصل له، ينحدر كل ما هو سام ومتعال إلى ما هو أدنى.

الثالثة: معرفية، وتتأق من الحاجة إلى استيلاء معارف مستحدثة من شأنها تحفيز الحفر الابداعي في عالم الأفكار، والعمل على انشاء المفاهيم انطلاقاً من فلسفة عملية ترى أن كل مسألة لا يُبنى عليها عمل فالخوض فيها غير مستحسن ولا يعول عليه. ذلك بأن العلم المعتبر - كما في المأثور - هو العلم الباعث على العمل.

الرابعة: علمانية، وتقوم على تحصيب بيئات التفكير في المنتديات الفكرية والجامعات والمعاهد ومؤسسات البحث العلمي. وهو ما يمكن أن يترجم عبر تنظيم حلقات تفكير تستحث على تشييط الجهود التنظيرية،



الثاني: سبيل السؤال المؤسس، ومقتضاه متصل بما سبق، فلئن استوى النظر إلى الواقع كما هو، تيسرت عملية توليد الاسئلة المطابقة له.

الثالث: سبيل النقد، ومقتضاه حكمة النظر وتحكيم التسديد. وهو سبيل عقلي أخلاقي يضع الأمور في مواضعها ويحسن المعاملة مع الذات الناقدة ومع الغير المنقود سواء بسواء.

الرابع: سبيل الإجابة، ومقتضاه معاينة الفكر والحدث بصر وتدرج، بما يتيح إنجاز مقترحات هادئة إلى الإجابات المفترضة.

5- التنظير في أفقه العربي والإسلامي

آلت حركة التفكير في العالم، والعالم العربي والإسلامي بصفة خاصة، إلى المنطقة الأكثر تعقيداً وعموصاً مع بدايات القرن الحادي والعشرين. المقترحات الفكرية التي عامت فوق سطح التحولات في العالمين معاً كانت أدنى إلى استعادات لميراث فكري لا يرى إليه في الغالب إلا كقدس عصي على الانتقاد والمراجعة. ولئن كان ثمة من مساع قصدت تجاوز الحكاية التقليدية لميراث المشار إليه، فهي لم تتعد أطراف الحديث حول واجبية إنشاء قول مرجعي جديد في فضاء التفكير المعاصر. لقد قُبِضَ لما يجوز تسميته بـ "فتنة النهايات" أن تجتاح مفاهيم ومسلمات ومنهج الحكم الفكر إلى منطقها سخابة قرنين كاملين. سوى أن هذه الفتنة لم تفلح في وضع الأختام على سؤال "ماذا بعد... وما الذي يمكن عمله؟" ذلك بأن ختام فكرة ما بعد أن أدت وظيفتها، لا يعني موتها المطلق أو دخولها كهف النسيان، فإنها وأن كفت عن الأخذ بناصية الزمن واستبدال الحقائق الواقعية وانتاج الظواهر تبقى ماثلة في مرآة الفكر لملء ما تركته من فراغ. ومع أن ما حدث في نهاية القرن العشرين من تحولات في أنظمة القيم شكل حافزاً على تامة التجربة في مسار التفكير الأيديولوجي، فقد جاء التنظير لشائعة النهايات أدنى إلى "مانيفستو أيديولوجي" أطلقته طلائع الليبرالية الجديدة لتبرر استواءها على عرش العالم. وقتذاك، لم تكن الأطروحة النيوليبرالية تدرك انها تختم على نفسها وهي تعلن ختام تاريخ ظنّت انه بات طي أذرعها. وما كان ذلك ليكون، إلا لأن منطق التاريخ، لا يقبل الفراغ، ولو أشكل على الفاعلين فيه في لحظة ما، إدراك الخطط الهادئة الملتئمة من جديد.



من دون جهد تنظيري تتصدى له النخب الفكرية وترسم مقدماته ومسوغاته وحججه واستراتيجياته.

4- التنظير بما هو استراتيجية معرفية

يراد للتنظير أن يشكل أحد الإجراءات المفترضة بلورة منظومة قول وعمل تحيط بالحاضر العربي والإسلامي وبأزمته الآتية. من خلال هذه المنظومة بالذات، يفتح مسار حر ومسؤول لاستيلاء معارف تتصدى لمقتضيات الإحياء الحضاري، وتنظر للإجابة عليها. لهذه المعارف أيضاً ان تتولى تنظيم حلقات التفكير حول قضايا تحوّلت مع التراكم والنقادم من طور المشكلة العارضة لتصبح معضلات متجددة. منها ما هو مزمن ولم ينجز بعد... كإشكالية التأخر والتقدم، ومنها ما هو مستحدث، كذاك الذي يعقد حول استحالة التوافق بين الإيمان الديني ومعطيات الحداثة، أو لجهة التناقض الموهوم بين روحانية الشرق وعقلانية الغرب، أو سوى هذا وذلك ما أشكل أمره على الأفيام رداً طويلاً من الزمن.

مهمة المفكر بإزاء هذه الجدلية الشاقة والمعقدة تتعين في سبر الفجوة التي توسعت على مساحة تاريخ مديد من التناظر الامتدكافي بين الإسلام والغرب. وسيتبين لنا على سبيل المثال أن أطروحة التأخر العربي والإسلامي ما كان لها أن تصوغ اسئلتها بمنأى من الإجراءات المحمومة لثقافة الغلبة والإكراه والتفوق. ولذلك غالباً ما جرت صياغاتها على نحو لاف من الاضطراب المنهجي والانفعال الأيديولوجي. فن النخب العربية والإسلامية من أخذته الدهشة بتطورات الحداثة الغربية فانصاع لمنطقها. ومنها من تعامل معها كعطي لثقافة امبريالية فناصرها العداء المطلق. وفي أكثر الأحوال لم يتسن للتفكير العربي أن يعثر على منفسح يكتشف فيه الأسئلة الصائبة بغية إنتاج الأجوبة الراجحة. فالأثر العميق لثقافة الانصياع والاستتباع سيظهر في تهافت سؤال الإحياء الحضاري الذي سبق واشتغل عليه المفكرون العرب والمسلمون قبل قرن مضى وهم في غمرة البحث عن علّة التأخر التاريخي لمجتمعاتهم.

ولكي نتوصل إلى استهداف أولي للدخول في مختبر التساؤل حول مستقبل الحضارات المعاصرة تقتضي الإشارة إلى ثلاثة سبل تؤلف مجتمعة منهج النظر والعمل في التعامل مع الاسئلة التأسيسية للإشكال الحضاري:

الاول: سبيل التوصيف والاستقراء، ومؤداه السعي إلى الاعتناء بفهم الأسباب التاريخية التي أوجبت الخلل الحضاري، وأسست لجدليات التقدم والتأخر، ربما ترتب عليها من أطروحات فكرية وثقافية وإيديولوجية أدّت في بعض الأحيان إلى إنتاج متجدد للاختلال الحضاري بين المشرق العربي.

من أبرز خاصيات هذا الافتراض، العناية بطبيعة الأسئلة المطروحة وخصائصها. قد تكون مساءلة المفكر نفسه عما ينبغي عليه أن يفعل، ونوع هذا الفعل، هي قضية راهنة وذات سمة استثنائية. فالمهمة التي تفترضها التبدلات العميقة في عالما المعاصر تلزمها قيامة بينات مفكرة ذات وعي تاريخي ومسؤولية أخلاقية تحيط بجذرية التحولات وتتعامل معها بالعناية والتدبير. وتلك قضية أخلاقية ومعرفية فضلاً عن كونها فلسفة عملية بالدرجة نفسها. ففي غضون هذه القضية يعتني المفكر بمهمة مركبة: استكشاف الذات، وتحري الآفاق، وإرادة تغيير في آن. هذا المثلث المتوازي الأضلاع هو ما يشكل ماهية المنظر الذي نقصده بالذات. ذاك الذي يعان اللحظة التي توجب التفكير بخصائصها ومكوناتها، وطبيعة حركتها والمأل الذي تنتهي إليه، وبوصفه شريكاً في كل ذلك على الجملة. وعند هذه اللحظة بالذات - وهو الزمن الذي تعبره الحضارة الإنسانية اليوم وبخاصة الحضور العربي - الإسلامي - سيكون على المنظر وعي حساسية وأهمية المنفسح الحضاري الذي هو فيه، بالقدر الذي ينبغي له أن يدرك سائر الحلقات الحضارية المحيطة.

مقتضى هذا النوع من الخاصية التفكيرية، أنه يرتب للمفكر تعريفاً مستحدثاً، إذ يقدر ما يكون قاصد غاية، متحرراً ماهيته ووظيفته، بقدر ما يتوفر له الحيز الضروري لممارسة عمله التنظيري. وعندئذ لا يبقى المفكر يعمل في معزل، أو داخل قلعة ذهنية مغلقة. لقد غدونا في عالم صار كل إجراء فكري فيه جزءاً من عوالم متصلة تتعدّد هوياتها وأفهامها وغاياتها. وما على المشتغلين في حقل التفكير سوى تفعيل ما هو ذاتي، مع ما هو غيبي في الآن عينه. وفي السياق نفسه مواءمة الخاص مع العام، والمحلي مع العالمي، ضمن جدلية مفتوحة على التدافع والتناظر والتفاعل.

ولئن اكتسب الكلام على الفراغ الفكري حيوية استثنائية، في مستهل القرن الحادي والعشرين، فذلك مرجعه استشعار الحاجة إلى تليته بإنشاءات فكرية مفارقة للمألوف. والاستقراء المتدرج لحصيلة ما انتهت إليه السرديات الأيديولوجية الكبرى للحداثة، ومنها "الحداثات المضطربة" في العالمين العربي والإسلامي، يفضي إلى مراجعات تتعدى التحيزات الأيديولوجية وأحكامها الصارمة. ذلك يستلزم النظر إلى منجزات المعرفة البشرية كحقل مشترك يجعل كل منجز فيها مصدراً لتغذية حركة التكامل المعرفي بين الحضارات وعلى مستوى كل حضارة بعينها. ولنا في الأنساق الكبرى، واختباراتها ما يسدّد استراتيجيات التنظير ويؤيدها بالشواهد، ويمدها بمحاضرة الجراة على الابتكار والإبداع.

هكذا يقع التنظير كفعل خلاق تلتقاء تهافت القيم وتنميط الثقافات في زمن الحداثات الفائضة. وإذا، فلا حركة نهضة وإحياء من دون نظرية، ولا نظرية

المعانية والتحرّي والوصف بذريعة ترّفع المفكر عن التحيّز مخافة التورط في "الألحجة"، فمن المحتمل ينزاح الفكر عن صراطه، وينأى المفكر عن البلاغ المبين. فلا يعود للتّنظير حالئذٍ من قيمته الأصليّة إلا الغلاف الخارجي لمبادرته ومسعاها. فإذا كان التّفكّر مخاطرة لا تتوقّف عن الخوض في لجة "الخلق المتجدد" للأفكار، فإنّ مهمة المنظر وسط الفراغ الحاصل تلزمه مشقة البذل لكي يصل إلى النقطة التي ينتزع فيها الفهم من مختبر التجربة التي هو فيها. ذلك بأنّ التّنظير لا يرقى إلى الفعلية ما لم يتحيّز المنظر في مكان ما من الاحتماد، حيث تولد الفكرة كحاصل طبيعي للمساجلة والاختبار. فالتفكر لا ينمو إلا بضده، لتكون الحصيلّة تزويد صاحبه بمعرفة لا قبل له بها، وبما لا علم له به من قبل.

رجع على بدء.. كيف لنا ان نقارب مسألة كهذه وسواها من المسائل الموازية في ضوء المهمة التّنظيرية المقترحة؟ لا لمناص لمجتمع التفكير في بلادنا العربيّة والإسلاميّة إلا أن يتحرّر من غواية مفاهيم استورثها في غفلة من زمن، ثم استيقنتها لبيّنت نظامه المعرفي. كانت ثنائيات كمثل العقل والوحي، والإيمان والإحاد، والغيب والواقع، والدين الدنيا، والحادث والفكرة أشبه بمجذب شيآت العقل وأوهنت الفكر، ثم حالت بين المثقف واستقلاله الفكري حتى أسكنته كهف الغربة.

احتلتّ أفهام الحداثة المساحة العظمى من تمرينات التّنظير في مجتمعاتنا سحابة الاحتماد غير المتكافئ مع الخطبة الفلسفيّة الغربيّة. لقد تحولت تلك الخطبة مع الوقت إلى مركز جاذبيّة ثم إلى مرجعيّة تثير الأرض ولا تسقى الحرث لتظهر بعدئذٍ على هيئة نظام معرفي يلقي بظله الثقيل على جغرافيات الشرق منذ حملة بونابرت وإلى يومنا هذا. غفل التّنظير العربي والإسلامي عن حقيقة أن المفاهيم تراب خاص تولد منه وتضمحل فيه. شأنها في هذا شأن الموجودات كلها. والمفاهيم ليست إلا حاصل تنظيري لحدث ما. هي وليدة الحدث ومؤسسة لولاداته المتجددة في آن. وعليه فالحدث التاريخي أمر متغيّر وعارض ومتهافت هما ترسخت جذوره في الواقع. فالمفاهيم والتعريفات، لا تتخذ مسارها - كما يُظن - على خط مستقيم، وإنما تشكل دائرة رؤية وعبرة. فليس المهم مجرد نحت المفاهيم وإنشاء الأفكار، وإنما في الكيفيّة التي توصلنا تلك المفاهيم والأفكار، إلى الغاية الأساس. أي إلى النقطة التي نستطيع أن نغادر فيها كهف الفكرة الصمّاء.

ضوابط ومناهج وقواعد فهم. وأما الذي حصل ليندفع مسار التفكير في مثل هذا المنحى المفارق فهو الاضطراب الشديد في فهم التحولات والفراغ المعرفي الناجم عنها. قد يكون هذا هو السبب الذي يجعل العوامل الحافزة لتوليد فكر حضاري مستحدث، كامناً في تلك المنطقة بالذات. والمفكر الذي كتب على نفسه ملء ما استطاع من مساحات الفراغ، هو نفسه الذي يستطيع التعامل مع موجباتها وشرايطها. وليس من الإفراط القول إنّ مثل هذه المهمة توجب نشاطاً تنظيرياً مفارقاً للذي عهدناه في خلال الطفرة الأمبريالّيّة مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. آنذاك سيطر التّنظير الانفعالي على ديناميات التفكير. ثم آلت هذه الديناميات إلى ظهور رومانسيات ثوريّة انتهت - على الرغم من روحانيتهما وتضحياتها - إلى الخيبة. مثل هذه المهمة أيضاً، لا توجب في المقابل مفكراً لا منتمياً كذاك الذي مسه طائف الحبوط واللايقين، ثم استغرق في التّطير والعميّة. المفكر الذي تحتاجه منطقة الفراغ، هو ذلك الذي يرى إلى كل لحظة بعين كونها حقيقة واقعيّة. وهو الذي يستشعر مسؤوليّة التفكير بنوع السؤال من قبل أن يستظهره ليلقيه على الملأ قصد انتزاع الأجوبة. السؤال الذي يُستدرج برقي ويُنحت بدراية واعتناء، ثم ليحمل على محمل الجد، ثم ليمضي السائل بواسطته إلى اختبار ذاته واختبار الغير في آن.

6- واجبيّة التّنظير

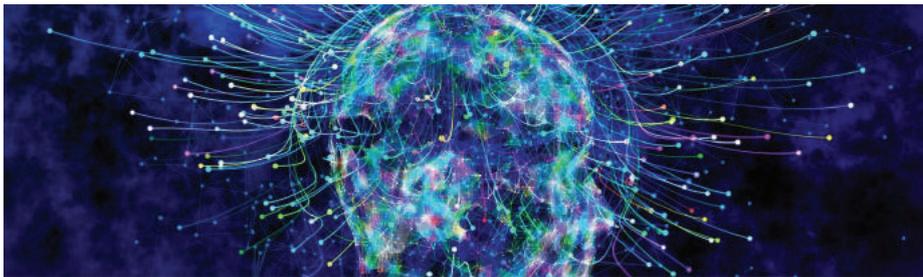
لمّا وقف عددٌ من نقاد الحداثة في الغرب أمام ظاهرة الكسل الفكري تهبوا إلى التعامل مع التّنظير كواجب فلسفي وأخلاقي في الآن عينه. كان هوسرل يقول في هذا الصدد: إنّ من واجب أي شخص لو أراد أن يصير فيلسوفاً أو مفكراً أن يعطف ولو مرة واحدة في حياته على ذاته. وفي داخل ذاته عليه ان يحاول قلب كل المعارف المقبولة، ويسعى إلى معاودة بنائها، بحث تغدو الفلسفة - عنده - مسألة شخصيّة تسير به نحو ما هو كوني[5].

وحده من أخذته الغفلة يرفض الإنصات لمساءلة نفسه، ويُعرض عن الإصغاء لكلام الغير. فالمساءلة إجراء إبداعي، وهي أيضاً أساساً مكّون جوهري لبنية الفكر. ما يعني ان مهمة المنظر لا تنجز شروطها من دون الاستقواء على ما صنعتته يدها ولو كان عملاً جليلاً. أما حين تتوقف مهمة التفكير عند حدود

وسط الجدل المفتوح على النهايات والبدائيات، سنرى كيف تولّد سجلاً انبري كثيرون فيه إلى التساؤل عما إذا كان الفكر - والفكر العربي على وجه الخصوص - قد استراح من مشقة الحفر في أرض المفاهيم، أو أنه اعرض عن مهمته المقترضة لإيجاز فتوحات معرفيّة تؤسس لسؤال "المابعد". سنرى أيضاً كيف دارت حركة الفكر مدار اسئلة لا إجابات ناجزة عليها، بينما ظهر من جانب آخر وكأنّ هذه الأسئلة تعبر نفقاً لا مستقر له ولا مستودع. ثمّة من رأى أن الانتقال من زمن إلى آخر يوحد فسحة خاويّة من اليقين. وغالباً ما تكثف فسحة انتقاليّة كهذه بفتنة النظر والعمل. ومثل هذا التوصيف لا يجانب الصواب ما دمنا أسرى زمن عارض لا يلبث ان ينصرم ولو بعد حين.

مع الدخول في هذه المرحلة سنشهد الجغرافيا الحضاريّة الأوسطيّة مساءلات قلقة حول هومو كانت ألفتها لأجيال خلت. نذكر منها على الأخص، القضايا التي امتلأ بها ميراثها الفكري حول سجاليّة التقدم والتأخر. وعلى نصاب التمثيل، سنلاحظ أن حركة التفكير اتخذت لنفسها خطوطاً ومسالك تجاوزت معها المفاهيم الصارمة لإيديولوجيات الحداثة، ولا سيما الماركسيّة والقوميّة والليبراليّة. سنلاحظ أيضاً، أن المزاج العام لبيئات التفكير بات يفصح عن مراجعات تمس الكثير من التأسيسات النظرية التي قامت عليها مناهج الحداثة الغربيّة أيام اختصاصها مع اللاهوت الديني. كذلك لم يعد التصنيف التاريخي لليسار واليمين على أحواله المألوفة، حتى بدا وكأنه ينقلب على عقبيه. ففي الحقلين الفكري والسياسي نشأت حيال هذين المفهومين الكلاسيكيين، معايير مستحدثة غلب فيها حكم المصلحة على حكم القيم. فما عاد اليسار يساراً كما عهدناه بصورته الرومانسيّة.

ولا اليمين يميناً مثمناً كان وهو يعتلي صهوة المدافعة عن الأوليغارشيات الفاشية في العصر الكلاسيكي للرأسماليّة. والنظام التصنيفي الذي أنشأته حداثة الغرب على نصاب الاختصاص المؤيد بين ثنائيات القيم الإنسانيّة لم يعد كما هو في سيرته الأولى. لقد حصل مع الطفرة الكبرى للنيوليبراليّة تحوّل عميق بدا وكأنه يلغي الحدود الصارمة بين المتناقضات. عند بعض المفكرين في الغرب صار المقدس على سبيل المثال هو أفضل طريق لفهم الديني، وأن الشأن الديني لم يعد يهم المؤمنين وحدهم، بل قد يكون أهل الإيمان هم أقل الناس استفادة منه لأنهم أخذوا منه بالفعل ما يحتاجونه. ماركس مثلاً لم يستفد من الشأن الديني ولم يتأمل بما يكفي بظاهرة الإيمان بالمسيح، أي من الطاقة الثوريّة الحقيقيّة لأنه لم يطرح مسألة الممارسة (البراكسيس) طرحاً صحيحاً، وخصوصاً حيال ما يجعل الفكرة الإيمانيّة تتحول إلى قوة ماديّة[4]. صار الكلام في الاجتاع السياسي والوقائع اليومية موصولاً بالغيب واللاشعور. وما ذلك إلا لافتقاد الانساق المعرفيّة السائدة جاذبيتها، بعد كل ما توفرت عليه من



جوهري في سكونية الفكر. الباعث على مثل هذا الفهم السلبى للتنظير يرجع - على غالب الظن- إلى واحدة من أشقّ الإبتلاءات التي سكنت تفكير النخب في مجتمعاتنا وتجدّرت فيه. عنينا بها القطيعة بين الفكر والحديث سحابة تاريخ كامل. حتى بدا كما لو أن الحدث يسير من تلقائه على غير اهتداء، وأن الفكر ليس إلا سلوى لفظية لا يعول عليها. لكن شيطان الوهم استحكّم بالمستغرب فدعاه إلى الاشتغال عن ظهر قلب بالمنقول من وافد المفاهيم، والإعراض عن معاينة ذاته والمخصوص من أحواله.

ثانياً: لأن سؤال التنظير، وإن كان يحظى بمقايمة الاعتناء يعينهم أمره وشأنه فقد بدا وكأنه خارج السياق. ربما التّبسّ الأمر على البعض فأرجأ ما كان ينبغي أن يدلي به إلى وقت لاحق. . فيما شريحة واسعة من هؤلاء أخذتهم الحوادث اليومية بغتة فاستغرقوا بدنياها وغفلوا عن أسئلة المابعد.

ثالثاً: لأن التنظير ينتمي إلى مقام خاص له من مراتب المسؤولية ما لا يناهها الجميع. أولئك الذين أزموا أنفسهم متاخمة الحدث ومعاينته وتأويله ليتبنيوا ضميره المستتر، ثم ليدركوا منتهاه، فينبون على ذلك المنتهى مقتضاه.

رابعاً: من المفارقات الغريبة أن يُطرح سؤال التنظير وسط وهنٍ فكري يلقى بأطلته على أوسع البيئات المشتغلة بعالم الأفكار. ولو دلّ هذا على شيء، فعلى حالين:

أ- انخفاض سحر الحكاية الأيديولوجية بمدارسها وتياراتها الكلاسيكية (القومية والليبرالية والماركسية).

هذا حال من جاز أن يُنظر إليهم وهم على نصاب «الاستغراب السلبى». وتلك ظاهرة عميقة في تاريخنا الحديث نجمت من تفاعل مركّب بين دهشة العربي بمحاذات الغرب، وطريقة تعامله معها. فبنتيجة هذا التركيب على الإجمال، بدا «المستغرب والمسلم كما لو كان مستدرجاً للقبول بمنظومة الغرب وخصوصياتها، وتألياً كامتداد محلي لها. أما حاصل الأمر، فكان أدنى إلى استيطان معرفي لا يفتأ أن يستعيد أسئلة الغرب وأجوبته على نحو التسليم المسبق بصوابيتها. ولسنا نغالي لو قلنا إن "الاستغراب السلبى" الذي نقصده لوصف أحوال شطر وازن من متقفي العالم الإسلامي، هو فكر أنتجته الدهشة، ووسّعت الترجمة، ورسخته الهيمنة، ثم لترتضيه نخب وازنة من مجتمعاتنا فتتخذها سبيلاً لفهم ذاتها وفهم غيرها، فضلاً عن فهم العالم من حولها في الآن عينه.

مقتضى التعامل مع مثل هذا السياق كتحدٍ معرفي، إجراء تحويل جوهري في بنية التفكير. أما مصداق هذا التحويل فمن خلال تسهيل المبادرة التنظيرية عبر استقراء متبصّر لأحوال الغرب مقروناً بإرادة نقدية تنغيتاً تبيد القناعات التي تزامنت مع تدفقات الحداثة؛ خصوصاً لما أنشأت هذه الأخيرة القابل العربي الإسلامي على هذبي كلماتها ورؤاها من دون أن تُحلّ فيه ما هو بناءً من أنوارها الأولى.

يفضي الكلام على واجبة التنظير، لدى تناهيه إلى الأسع اليوم، إلى الاستغراب من غير وجه:

أولاً: لأنه ينطوي على استدراج إلى مطرح معرفي لا يفهم منه للوهلة الأولى، إلا أنه دعوة إلى إنشئات لا تتجاوز ما دأب أهل التقليد لأطوار متعاقبة. وعليه قد لا يتوفر لهذه الانشئات حظ إحداث اعطاف

البين في الصورة الراهنة أن التفكير العربي - الإسلامي لم يفارق الانفتاح على التفكير الخلاق، بل هو في كثير من أحواله أشد تكيفاً مع إيقاعاتها، ولو نحن قرأناه من ثلاثة أوجه:

- الأول: يتأهى مع الحداثة ومنجزاتها تماهياً ختامياً لا محل فيه لمساءلة أو رجعة.

- والثاني: يتبدى على صورة إعراضات غالباً ما تعود إلى دواعٍ اقترضتها الامتداد الاستعماري بأحقابه المختلفة. وبحكم كون هذه الإعراضات ذات منشأ انفعالي فإنها لم تكد توثق أكلها حتى تروح تذوي إلى محاسبها الأيديولوجية.

- الثالث: هو ما يجيئنا على هيئة محاولات وعود، ثم لا يلبث بعد هنيهة حتى يظهر لنا فطره وقصوره عن مجاوزة مشكلات الانسداد الحضاري.

في زحمة الحداثة الفائضة التي تستغرق علمنا اليوم يجد التنظير حجتة في أربع ضرورات:

الأولى: تاريخية، أوجبها التحولات الختامية للقرن الماضي، مثما توجهها اليوم وقائع العقد الأول من القرن الجاري.

الثانية: توحيدية، ويفترضها التشظي الذي يعصف بالبلاد العربية والإسلامية. وتبعاً لهذا التشظي وكحاصل له، ينحدر كل ما هو سام ومتعالٍ إلى ما هو أدنى.

الثالثة: معرفية، وتتأق من الحاجة إلى استيلاد معارف مستحدثة من شأنها تحفيز الحضر الإبداعي في عالم الأفكار، والعمل على انشاء المفاهيم انطلاقاً من فلسفة عملية ترى أن كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها غير مستحسن ولا يعول عليه. ذلك بأن العلم المعتبر - كما في المأثور - هو العلم الباعث على العمل.

الرابعة: عملائية، وتقوم على تخصيص بيئات التفكير في المنتديات الفكرية والجامعات والمعاهد ومؤسسات البحث العلمي. وهو ما يمكن أن يترجم عبر تنظيم حلقات تفكير تستحث على تنشيط الجهود التنظيرية، وغايتها تفكيك اللبس المتراكم في الوعي العربي الإسلامي خلال أزمنة الاحتدام مع مركزية الغرب بصيغتها الكولونيالية والاستشراقية. مثما يفتح باب الإجابة على تساؤل مؤسس عما لو تيسر لنا تكوين فهم صائب عن غربٍ أنتج من العلوم والمعارف ما يثير الاندهاش من الفنون والقيم وتقنيات العيش، وجاءنا في الوقت عينه بما لا حصر له من صنوف الهيمنة الاستعمارية العنف والغزو والحروب المستدامة.

تتلقي تلك المعارف وترعاها، ثم لتعيد إنتاجها على النحو الذي تريده لها مرجعية التفكير الغربي نفسه. بيان ذلك، أن عقل الغرب المكتفي بذاته يجد لدى نخب تاريخية واسعة في مجتمعاتنا من يتأهى معه في خطبته ومنطقه، من يمثل إلى معارفه المستحدثة.



حتى إذا استحلّت النيولبرالية عرش العالم هبط التنظير لقول جديد إلى القاع ولم يعد لسؤاله أمام سطوتها من إعراب.

ب- الإسلام السياسي الذي قدم نفسه كحامل مفترض لمهمة النهوض لم ينبج من التوضع في القلاع الأيديولوجية الصماء. ففي الخطبة الأيديولوجية للإسلام السياسي المستحدث لم يرق هم الأحياء الحضاري إلى المقام الذي يصبح فيه همّاً تنظيرياً في إطار التجديد المفترض للعقل الديني.

خامساً: حداثة الغرب في العقل النخبوي العربي، لا تزال تستعاد على النشأة التي قرأها أصحابها الأصليون قبل أكثر من أربعة قرون. العقل المشار إليه، وعلى الرغم من الميراث النقدي المائل الذي زخر به تاريخ الحدائث، بقي حريصاً على متاخمة سيرة الحدائث الأولى ومقاتلتها البكر بوصفها اطروحة لمدينة فاضلة تستنقذ العالم من فوضاه وجاهليته. ما يعني ان عقلاً كهذا لا يملك ان يرى إلى حدائث الغرب المتعاقبة الا بوصفها عالماً متخيلاً لا حظ له من الحقيقة الواقعية في شيء. أكثر هؤلاء حملوا سؤال التقدم التاريخي على حسن الظن وسلامة النية. إلا أنهم لم يفارقوا دهشة الحدائث وفتنتها. جلهم لم يدرك أن أنوار الغرب مكثت في الغرب، ولم يأتنا من حصادها سوى شراة السيطرة والانهمام بالجاهليات المستحدثه. المشهد الراهن لا ينفك يظهر على النشأة نفسها، ولكن مع فارق جوهرى، هو أن السواد الأعظم من النخب يقتبون سؤال التنظير، بل ويستغربونه كما لو كان سؤالاً فائضاً عن الحاجة.

II

تنظير الآخر الغربي

معائر التفكير من اليونان إلى ما بعد الحدائث

من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي، أنه صنع مدائن الحدائث ثم ما لبث حتى وقع في أسرها. كما لو أنه أنس إلى صنعته حتى صارت له أدنى إلى كهوف ميتافيزيقية مغلقة. ومع أن مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحدائث أنتجت تقليداً نقدياً طاول مجمل مواريتها الفكرية وأتماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة- على وزنها في تنشيط الفكر وبث الحيوية في أوصلها- لم تتعد الخطوط الكبرى التي رسمتها المنظومة الصارمة للعامة.

بسبب من ذلك، سلاحظ أن جل المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريات والأفكار جاءت مطابقة لمعايير الفلسفة السياسية للدولة الأمة، ولتقتضيات الثورة العالمية. غير أن المعائر التي عصفت بالعقل الغربي في طوره المعاصر، ليست حديثة العهد. فهي موصولة بأصلها اليوناني ولم تفارقه قط.

لقد بذلت الميتافيزيقا مذ ولدت في أرض الإغريق

والى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني) لكنها ستنهي إلى معضلة استحالة الوصل بينهما. ذريعتها ان العقل قاصر عن مجاوزة دنيا المقولات ولا علم له بما وراء عالم الحس. على هذا النحو ستفارق الميتافيزيقا سؤال الوجود الأصلي كسؤال مؤسس، ثم لتستغرق في البحر الخضم الممتلئ بأسئلة الممكنات الفائتة واعراضها.

لم تتخلص الفلسفة من تاريخها الإشكالي هذا منذ اليونان إلى أزمنة الحدائث الفائتة. ذلك ما جعل كل مسألة ذات طبيعة ميتافيزيقية تستعصي في رحابها على الحل. المعثرة الكبرى في مكابدات الميتافيزيقا كامنة في مهمتها الأصلية، وهي فهم العالم كوجود متصل، والنظر إليه كامتداد أصيل بين مراتبه المرئية واللامرئية. الطبيعية وفوق الطبيعية. أو بتعبير أخص، بين الموجود وواجد هذا الموجود. ولئن كانت مهمة الفلسفة هي هذه، فذلك تذكير بما هو بدهي حتى لا تحجبه غوايات التأويل. فيقال مثلاً إن الفلسفة هي علم ما يظهر وحسب. والتذكير بمهمة الميتافيزيقا بما هي استكشاف ما يحتجب عن حاسة النظر إجراءات العقل العملي، هو إقرار للفلسفة بوصفها علماً حياً يحى نفسه ويحيى سواه من العلوم في الآن عينه. هو أيضاً عرفان لما بالجميل وهو تقييم علاقة شديدة الخصوصية بالوجود خلافاً لسائر المعارف والعلوم. وما ذاك إلا لأنها لا تكف عن إعلان رسالتها الأصلية. حيث تهتم بسؤال الوجود الأصيل من دون أن تنفك عن الاعتناء بأسئلة الممكنات وعوارضها.

فيلسوف الحدائث الذي أخذ دربته عن الإغريق هذا حاله. معه سيغدو كل سؤال تعلقه الفلسفة الحديثة على الملأ متقللاً بموامل الموجودات وعروضها. وسنجد كيف اكتظت بياناته بألوان الظنون، وهي يُسم أمره لسلطان العقل الصارم.

غالباً ما دارت اختبارات الفيلسوف المستحدث مدار الفراغ العجيب. فإنه حائر بين الموجود وواجب الوجود. تتخطفه جواذب السؤال فلا ينتهي إلى قرار. ثم لا تلبث حتى تميل به إلى عالم الممكنات كما بسط يده على شيء من أجل أن يتعرّف إليه، انزلق ذلك الشيء من بين أصابعه ككائن زبتي، فلا يجيئه من بعد ذلك نفع ولا ضرر.. الفيلسوف المأخوذ في خيبرته، سؤاله حائر وجوابه حائر. لهذا وجدناه كيف ينأى من جنة اليقين ويستطيب الإقامة في دنيا الأسئلة الفائتة. كتب على نفسه ان يتعرّف إلى الأشياء كما هي في ذاتها. وان يقتني أثر الأحداث والظواهر قصد تحري عللها وأسبابها والنتائج المترتبة عليها. وما ذاك إلا لأنه مفتون بما هو فيه، ومأخوذ بالظن أن الاهتداء إلى الحقيقي والعقلاني إنما يمر عبر الحواس واستدلالات الذهن وخذاعه.

ولدت الفلسفة الأولى من رحم التحير. كذلك قال الأوائل من أئمة الإغريق لما حملتهم أسئلتهم على النظر الخيرة كقولة- زمانية- نفس بشرية- تستحث على فهم وجود تعدد فهمه. في كتابه "ما بعد الطبيعة" سيظهر أرسطو كمن يكشف عن الميقات الذي نضج فيه العقل البشري ليسأل عما يتعدى فيزياء العالم ومظاهره. لكننا به يقول إن السؤال عن الوجود، ولماذا صار موجوداً بدلاً من العدم، هو سؤال جاء في أوانه. ولنا أن نعترف لأرسطو ومن جاء من بعده أن سؤال "ما بعد الطبيعة" جاء مناسباً للميقات. ربما لهذا السبب صح أمره وسرى بياؤه إلى يومنا هذا. لكن السؤال الأرسطي- على سمو شأنه في ترتيب بيت العقل- سيتحول بعد برهة من زمن، إلى علة سالية لفعاليات العقل وقابليته للامتداد. وما هذا، إلا الخيرة حلت على أرسطو ثم صارت قلماً مريباً. ولفرط ذكائه أمسك عن مواصلة السؤال، ليعرض عن مصادقة الأصل الذي أطل منه الموجود على ساحة الوجود. الحاصل ان فيلسوف "ما بعد الطبيعة" مكث في الطبيعة وأنس لها فكانت له سلواه العظمى. رضي أرسطو بما تحت مرمى النظر ليؤدي وظيفته كعلم أول لحركة العقل. ومع أنه اقر بالبحر الأول، إلا أن انسحاره بعالم الإمكان أبقاه سجين المقولات العشر. ثم لما تأمل مقولة الجوهر وسأل عمن أصدرها عاد إلى خيبرته الأولى. لكن استيطانه في عالم الممكنات سيفضي به إلى الجحود بما لم يستطع نيله ركوب دابة العقل. حيرته الزائدة عن حدّها فلم يجد معها مخرجاً. ثم سيكون عليه ان يسترجع ما اقترفه من ظنون، من أجل أن يكتشف مصدر حيرته. حتى لتبدو أحواله وقتئذ كذاك الذي دخل المتاهة ولن يبرحها أبداً.

1- الميتافيزيقا الحديثة ابنة ماضيها: ديكرت وكانظ وارثان
في مفتتح كتابه الذي صدر عام 1763 بعنوان "بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق" ذكر إيمانويل كانظ يوماً أن الميتافيزيقا- هي بلا أدنى شك- تمثل أكثر الحدوس الإنسانية قوة لكنها لم تكتب بعد.. وفي كتابه المؤسس "تقد العقل الخالص" أراد كانظ أن يدون الميتافيزيقا على هيئة لا يقبل لها بها في سيرتها الممتدة من اليونان إلى مبتدأ الحدائث. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنما امتلك عقلاً حراً، بعدما ظن أنه تحرر تماماً من رياضيات ديكرت.



راح يرنو إلى الإمساك بناصيتها ليدفعها نحو منقلب آخر.

لكن حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيل أن "الكوجيتو الديكارتي" ركز في قرارة نفسه ولن يفارقها قط. ربما غاب عنه يومئذ أن تخليه عن منهج ديكارت الرياضي لن ينجيه من سطوة "الأنا أفكر" ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الأولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل عليه البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر. كأن يقوم المبرهن عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقن من أن لا يكون أي منها متضمناً في الآخر. وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها.

سبينوسا لنا جزاء ما سلف أن النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتداداً جوهرياً لمبدأ الـ "أنا أفكر" المؤكدة لوجودها بالشك. وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وحصر المهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس. لكن انهماك كانط بالعقلانية الصارمة سيوقده راضياً شطر الكوجيتو الديكارتي حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجزئ منظومته الفلسفية نحو أطلال قائمة لم تنج الحاضرة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا.

من معازر "مبدأ الأنا أفكر" انه أفضى إلى انبعاث الإلحاد في فضاء الفلسفة الحديثة. فقد جرت الألوهية مع "الكوجيتو" وفق معادلة محتلة الأركان قوامها: الله الموجود هو مجرد نتيجة لـ «الأنا موجود». ومن معازره أيضاً أن الإنسان - بوصفه مخلوقاً - يكون معرفته الخاصة ويجعلها تؤسس ذاتها من دون مسبقات. الـ "أنا موجود" (ergosum) التي تلي «الأنا أفكر» (cogito) هي تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة بمعزل عن الله، وبسبب من كونه عاجزاً عن فعل هذا، فإنه يمنع تجلي نفسه وتجلي الله في اللحظة عينها. زد على هذا أن الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، يشكل انعطافة معرفية نحو الأنا، في حين يفضي إلى أنانية سياسية ليبرالية ذات نظام سياسي واقتصادي شديدة الأنانية.

منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعازره، سوف تستدرج إلى تناقض بين في أركانها. وللبيان نتساءل: كيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة ليرهن أن هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل معرفة الشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته.

واضح أن كل حجج كانط - كما يبين الفيلسوف الألماني فرايز فون بادر (1756 - Franz Von Baader 1841) - لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو في حقيقته. وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إننا نعرف شيئاً ما؟ وأما سبب هذه التناقضات - وفقاً لبادر - فتكمن في أن الفلسفة النقدية استنتجت معرفة الله والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل.

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعريف على "سر الشيء في ذاته"، إلى أن يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد حُبل للدين تابعه وكأنه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقر في محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أن "المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدمه نيوتن في العلوم الطبيعية"، سوى شهادة بيّنة على زعته الفيزيائية.

توسل كانط مرجعيتي هيوم ونيوتن لتسويغ "رغبته" في تحويل الميتافيزيقا إلى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقية للعالم الحديث. ولقد أدرك منذ اللحظة التي سيتحول فيها مشروعه إلى عمل رسالي، أن للميتافيزيقا مقاماً غريباً بين العلوم، وأنها علم لا ينتهي رواجه ابداً بوصف كونها حاجة طبيعية للبشر. مثل هذه الفهم جاء ليدحض ما قرره الفلاسفة الوضعيون لجهة إقصاء الفلسفة من مهنة تدبير العالم. لقد رأى أن إلغاء الميتافيزيقا تماماً سيكون مستحيلاً، وإن أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسميه بالعقيدة العلمية الجديدة. وهي العقيدة التي سيضعها كانط تحت عنوان "الإمكان الميتافيزيقي" في العالم الطبيعي، وتقوم على التمييز المنهجي بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهية وعالم الطبيعة.

لكن التمييز الكانطي بين هذين العالمين وإن جاء خلافاً على المستوى الأبيستولوجي، إلا أن أثره التأويلي سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة. فالتمييز الأبيستولوجي سيغدو فيما بعد تفريقاً بين الكائن المتعالى فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخي تآو في الزمان والمكان. مع هذا التفريق سيفجر التأويل وتتعدد القراءات ليرى إلى كانط تارة كفيلسوف تقوّي توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحد لا يرى إلى الله إلا كتحليل بشري.

لقد قيل بصدد هذا المُشكل أن هدف كانط من نقده لأدلة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثبات أكثر أصالة لوجود الله.

ومن خلال قصر كانط لمعنى "المعرفة" على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وإنكاره لإمكانية امتلاكنا المعرفة النظرية بوجود الله، كان يُنكر إمكانية معرفة الله بالطريقة نفسها التي نُدرِك من خلالها أي شيء مادي. وبما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكل من الأشكال، فلا يمكن على نحو أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية بل عبر نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقي عليه بسبب الافتقار لمصطلح أفضل.

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدواً للإيمان، لكن غيبه الموصوف أنه أسس لـ "مانيفستو فلسفي" يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم وبالتالي بين الدين والعقل. هذا هو الإجراء "الكوبرنيكي" الذي شق الميتافيزيقا إلى نصفين متناظرين (ديني - دنيوي) وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي على أزمنة مديدة من أنوار الحداثة.

مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التي ستندفق منها موجات هائلة تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزناً في عالم الإمكان الفيزيائي. أهل الميتافيزيقا المثلومة من مثل هؤلاء استطابوا الدرس الكانطي ولا يزالون عاكفين عليه كأمر قدسي. لقد أعادوا إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يُدرِك والموجود الواقع تحت راحة اليد. لذا حرصوا على وقف مهمة الميتافيزيقا حيناً عند حدود الحاجة الأبيستولوجية، وحيناً آخر من أجل استخدامه في عملية التوظيف الأبيولوجي. وعليه فقط دأبوا على إحاطتها بسوار لا ينبغي فكّه إلا عند الاقتضاء. فلا تصبح الميتافيزيقا ممكنة إلا متى كان هناك مجال شرعي للمبحث الميتافيزيقي. في حين تكون العلوم التجريبية هي الحاكم. بل هي وحدها القادرة، على إنباتنا ببنية الواقع الأساسية.

لم يكن الحاصل من تصيير الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانية وسياًلاً في ثناياها، سوى طغيان النزوع العقلاني على الثقافة الغربية منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى انشائها على نصاب جديد عبر تحويلها إلى موقف ينزلها من علياء التجريد إلى الانهماك بالعالم.

لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكية للموجود بذاته والموجود بغيره، راح يفصل بين العالمين ليبتدى زمناً مستحدثاً تحولت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضية محضنة.

يستحيل ان يُنجز بمعزل عن عالم الواقع، الذي يشكل برأيه أفق الدلالة الشاملة للذات الحية، والذي في مجاله تتحقّق الخبرة الإنسانية.

لم يقطع هايدغر مع الميتافيزيقا الكلاسيكية التي اكتفت بالاعتناء بالوجود، بل دعا إلى اجتيازها من خلال العودة إلى السؤال الأصيل عن وجود لفته النسيان. لأجل ذلك راحت منظومته تنمو وتتكامل على امتداد انعطافات أربعة:

الأول: حين توقف ملياً عند معنى واجب الوجود. الثاني: لما سعى إلى تجاوز وهن الميتافيزيقا وفقرها الوجودي. كانت دعوته حالذاك متجهةً إلى نقل الهمّ الميتافيزيقي من حيّز الاعتناء بالماهيات نحو فضاء العناية بالوجود وأصلته.

الثالث: لما استدرجه السؤال عن حقيقة الوجود إلى قلق طاول قاع النفس والفكر، وبسببه طفق يبحث عن ملكاتٍ أخرى غير مرئية في الروح الإنسانية لتكون البديل من العقلانية المتشائمة لميتافيزيقا الحدائة.

الرابع: حين برز في الإشراقات التي وجد أن الكينونة تنهّبها للإنسان لكي يبتدي بها إلى صواب الضمير.

إذا كانت مهمة هايدغر الأولى مجاوزة الميتافيزيقا بداعي انخراطها بالوجود، وغفلتها عن الحقيقة الأصلية للوجود، فمثل هذه المهمة لا تلبث حتى تتضاعف تحييراً حين تعلم أن تلك "الغافلة عن أصلها" لما تزل تحتل مساحة العالم وتقرر مصائر أهله. ذلك أن عصر الانتقال من الميتافيزيقا المكتفية بعالم الحواس إلى ما فوقها، يتم بصوت خفيض أمام ضوضاء التقنيّة وسيطرتها المطلقة. في هذه الحقبة من تطوّر الميتافيزيقا يصبح الكائن الإنساني في وضعيةٍ حيّيةٍ وحرّجة: من ناحية تجعله يستسلم لجنون الهيمنة، ومن ناحية أخرى يتنبّه إلى وجوب أن يأخذ قسطه من مسؤوليّة كشف الواقع الذي هو فيه. والكشف هنا هو إزاحة البستر عما يمارسه العقل التقني، إلى الحدّ الذي يجعل انتماء الإنسان للوجود يعلن عن نفسه عبر استشعاره للخطر. وهذا الإنسان هو نفسه الذي سيطلق عليه هايدغر اسم "الدازين" أو "الكائن الإنساني الباحث عن سرّ حضوره في العالم". وهو ما حاول هايدغر التفكير فيه تفكيراً خاصاً عبر ما سمّاه (Ereignis). أو "الانبتاق الكبير".

لم يفارق هايدغر أسئلة الميتافيزيقا الصماء. لكنه لم يسكن إليها، وإنما ساكناً على سبيل المجازة والوفاء لقربى قديمة. أما ما ستؤول إليه رغائبه فذلك ما ستفي به إلقاءات السنين الأخيرة من عمره. لقد أوْشك وهو يجوب ساحل الحضرة الحائرة، أن يتعرض إلى الحادث العرفاني، بعدما أرهقته مشقة السؤال حول حقيقة الكينونة. بدا كما لو أنه يستعد لسفر تعرّفي لم يألفه من قبل. سفر هو أقرب إلى هجرة لا تقبل العودة إلى الورا، وغايتها الوصول إلى فكر يتعدى الفكر



2- هيغل ذروة اضطراب الميتافيزيقا المعاصرة

المعترضون على هذا التنظير يقولون: ليس من شأن العدم أن يتصف بالوجود على أرض الواقع باعتباره نقيضاً له، لذا لا يمكن تصوّر حدوث انسجامٍ واتحادٍ بينهما. بناءً على ذلك، سيخطئ هيغل ومن تبعه لما قالوا إنّ اتحاد الوجود والعدم في (الضرورة) يدخل في أصل اجتماع النقيضين واتحادهما مع بعضهما. فهذه الضرورة تنقض مبدأ امتناع اجتماعهما.

3- هايدغر كنعطف ميتافيزيقي

بدت مساعي هايدغر على خلاف ما اقترفه السابقون عليه. قد يكون سؤاله الأثير عن السبب الذي أفضى إلى وجود الوجودات بدلاً من العدم؟ دليلاً على ذهابه إلى السؤال المؤسس. الإجابة كانت بديهية من طرف هايدغر: إن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد. لكننا يرد على هيغل من دون أن يسميه؛ ثم يضيف متعجباً: كيف يكون هناك وجود محدّد وغير محدّد في آن واحد. ومن جهتنا نضيف: كيف لهيغل أن يرتضي لنفسه السؤال عن شيء ليس موجوداً؟

كيف لهيغل أن يرتضي لنفسه السؤال عن شيء ليس موجوداً؟

استعداد هايدغر ما سبق وما لحق من أسئلة الميتافيزيقا، ثم استودعها «حاضرتها» الفاضلة بالإبهام. فليس من غرابة إذاً، أن نرى إلى مختبر أفكاره كاستودع يحوي العناوين الكبرى التي أنجزتها الفلسفة، على تعاقب أطوارها، وتتوّع مدارسها وتياراتها. شغلها باستعادة الأسئلة الماضيّة الحاضرة، لم يكن لأجل تفكيكها أو انتقادها تمهيداً للتبرؤ منها، وإنما لتكون له ممراً إجبارياً لمجاوزتها، وإعادة تظهيرها وفق ما يختزنه مشروعه من إنشاء فلسفي متجدد.

أفصح هايدغر عن ذلك لما أشار إلى صعوبة الكتابة من خارج أفق الميتافيزيقا، ووجهته أن الاعتناء بالسؤال المؤسس - أي ذاك الذي يستفهم حقيقة الوجود -

أخذ هيغل عن الأسلاف معترته الكبرى. فكان بذلك أرسطياً بقدر ما كان ديكارتيّاً وكانطياً في تمارينه الفلسفيّة. من بعد ما أضناه مبحث الوجود بذاته سيرعرض هيغل عن وطرته اللاهوتيّة ليحكم على الوجود بالخلاء المشوب بالعدم. فلا وجود عنده إلا ما هو ظاهرٌ وواقعٌ تحت مرمى الأعين. وفي هذا لم يأت بجديد يفترق بينه وبين السلف. ليس ثمة على ما يبدو من مائر جوهرية بينه وبينهم. أخذ عنهم دربتهم ثم عكف على مجاوزتهم حتى اختلط الأمر عليه حدّ الشبهة. آمن هيغل بالوجود ثم اخضعه للدالكتيك وذلك على خلاف ما استلهمه من جوهر الايمان المسيحي. لم يفعل ذلك من أجل توكيد كفاية الوجود لذاته بذاته، بل للتقرير أنه متناقض في ذاته. ومعنى هذا - كما يبيّن في مدّعاؤه - أن وجود المحرّد - قبل وجود الطبيعة - يحتمل ألا يكون موجوداً وموجوداً في الآن عينه. أي أنه ينطوي هو نفسه على الوجود واللاوجود في الآن عينه. والحال فقد اصطدم كل من هذين النقيضين في نظامه الفلسفي لينجم من ذلك أن تحوّل فكره بكامله إلى ظواهر الموجودات، ثم ليسري مذهبه التناقضي إلى كل موجود، سواء كان طبيعة أم إنساناً أم مجتمعاً.

من المفيد للذكر.. أن إحدى أبرز النظريات التي طرحها هيغل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلاً. ذلك لاعتقاده أن كلّ وجود إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم. بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان مع بعضهما ليتمخّض عنهما الوجود الطبيعي. ولقد سعى الرجل إلى توكيد ملتبس يجتمع فيه الضدان والنقيضان، ثم ليكون هذا التوليف مؤسساً على فرضيتين أساسيتين: الأولى: أن كل شيء يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد.

والثانية: أن التناقض في الموجودات هو أساس حركتها وتكاملها.

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدس لدى "العلموية" بصيغتها الإلحادية من محل. وهنا على وجه الضبط تكن إحدى أهم خاصيات التهافت في الفكرة الإلحادية. نعني بذلك نظرها إلى الانسان كشيء زائل ككل الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

1- مسأمة العلم التي تقرر أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحددا كل ما علينا أن نتقبله على أنه حقيقي. وأن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أو أي فرع آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو - بيولوجية المرتبطة بتطور الإنسان.

2 - مسأمة الهيمنة والاستحواذ، لَمَّا رأت ان الهدف من العلم - كما يقول فرانسيس بيكون - هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أُنِي وُجِدَت من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفاضلة عن خراب مبین في اليقين الجمعي سيعرفه عالم الاجتماع الألماني دوركهايم بـ "هيكل الشرك الحديث". وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث - كما ألمح دوركهايم - ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، حيث بلغ تضخم الذات لديها منزلة الذروة في زمن الليبرالية المطلقة..

الموصول بالماهيات الفائتة. هو - على الأصح - فكر الفكر الذي جعله أرسطو فكراً خاصاً بالله. فكر يقود إلى الأصل.. إلى الشيء الذي هو محط السؤال. ربما هذا الذي حدا به أن يعلن عام 1973 أنه مستمر في تعريف فكره بأنه "فينومينولوجيا ما لا يظهر بعد". أي الفكر الذي يحيل دائماً إلى عملية الظهور، وإلى الإنوهاب التي يتلقاها الإنسان في الحضرة الإلهية.

لن نقول إن هايدغر بلغ المكان الآمن في الحضرة. لقد مضى بالبذل طلباً لهذا المبتغى. لكنه اتجه شطره الألوحي بشق النفس.. إلى ان وجدناه بعد طوافه الأخير في صحراء الميتافيزيقا الظمأى يعلن ان بإمكان: "الله وحده أن يمنحنا النجاة"... وما كنا لنستحضر التنظير الهايدغري هذا، إلا باعتبار ما "اقترفه من شغب فريد" في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. فالحصول الذي زودنا به كان أدنى إلى «جيولوجيا فلسفية» لم تُخرج كل نباتها بعد..

كل ما جاء به العقل الغربي من محاجات، فإنما من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لمسامتين سحابية أربعة قرون خلت:



[1] Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader - [1]

(5671- 5485), Paris 7115

,IPID - [2]

.IPID, P. 179 - [3]

[4] - ريجيس دويريه - فهم الدين (penser le Religieux) في حوار مع "ماغازين ليتيريز - العدد 124 - حزيران (يونيو) 2003. راجع أيضاً مجلة "مدارات غربية" العدد الثالث - خريف 2004.

[5] - (هوسرل - تأملات ديكرتية - مدخل إلى الظاهراتية - تعريب إسماعيل حسن - دار المعارف - القاهرة - مصر 1970 - ص 28).



إعادة بناء مفهومي التنوير والمستقبل في ضوء التصديات والأهراء والمساكك التي تنخر بها المجتمعات الإسلامية خاصة الشرق الأوسطية، أمر ضروري وواهب فكري ومطلب حضاري .

التنوير وصناعة المستقبل؛ إشكالية المفهوم

والآن نسأل ماذا نعني بالتنوير؟

هل نعني به دلالاته اللغوية والتي تشير إلى وضوح الفكر، المختلط بالظلام وتبديلها، بالضلالة، والانتقال من وضع عدم القدرة على رؤية الأشياء والظواهر والأدوار على ما هي عليها إلى نقبها؟ وبهذا تقرب المفهوم من مفاهيم أخرى كالمداية والترشيد والتبصير وغيرها؟ أم نفهمه في إطار مرجعيته الأوروبية الأصلية، بصفته حركة فكرية وفلسفية وسياسية لإعادة بناء المعرفة والأخلاق والسياسة والاجتماع على أساس العقل وأدلجة العلم وقدرة الإنسان على الخلاص من الجهل والخوف والكسل وعلى تغيير واقعه ومصيره وتحمل المسؤولية ورفض الوصايا على العقل والمبادرة والإرادة والقبول بسلطة العقل كصدر للمعرفة وخلق واقع مغاير وتحقيق امتيازات الإنسان وبناء مجتمع بلتي متطلبات الإنسان في هذه الدنيا؟ والذي هو مرادفه للإيمان بالتقدم المستمر، والعلمانية، والديمقراطية، وسيادة القانون والمواطنة المتساوية، القطيعة المعرفية والمؤسسية مع الماضي والثورة على نمط السائد من المنظومة الفكرية والأخلاقية والمجتمعية. وإدخال الفكر والإنسان في التاريخ، والتفريق بين التسليم للقدر والتكليف مع حركة التاريخ؟

أم ننتقل بالمفهوم إلى إطار مفاهيمي وحضاري مختلف، والمتمثل بوسط الفكر الإسلامي تخضعه لآليات فكرة التاصيل والخصوصية الثقافية، ومن ثم نخرج بفهم توليفي توفيفي جديد للتنوير يفقد ثوربته ولا يرفق إلى مشروع حضاري لتأسيس نموذج مجتمعي جديد مكتسبة شروط التنافس في واقع تزدهم بالمشاريع والطروحات القوية وصاحب شوكة؟

ولكن حسم نموذج المعرفة بهذا الصدد والإطار المفهومي، وتحديد الدلالات، لا يقتصر على الجهد النظري المجرد فقط، للقيام بتعريف جامع مانع للتنوير، بل يتعدى ذلك إلى تحليل الواقع بمكوناته وتعقيداته وأسئلته وتحدياته. حتى يتسنى لنا إعادة بناء مفهوم التنوير بما يتلاءم مع الاستجابة لتحديات وأسئلة ومتطلبات هذا الواقع. وبإمكاننا اختصار عناوين التحديات والمشاكل في الواقع الإسلامي مع وجود

الوضعية على حدّ مقولة الحكيم الصيني (كونفوشيوس) تستند على إعادة تعريف كل شيء من جديد، أي إعادة بناء المفاهيم والمعايير.

2- وجود الخوف من الحداثة والتنوير والغرب.

3- عدم استيعاب تحديات العصر كما يجب من قبل الشعوب الإسلامية.

4- وجود فكري الخصوصية والتاصيل لدى الإسلاميين والقوميين والتي تعرقل التفاهم الحضاري لكونهما تمثلان مطلقاً هوياتياً شبه مغلق.

5- وجود تجارب حداثية وتنويرية أو باسم التنوير الفاشلة على مستوى الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، وما يترتب على جانب مظلم من التنوير في التجربة الغربية المتمثل في ظهور الاستعمار، إبادة شعوب، العنصرية، الحروب المدمرة، إيدولوجيات أنظمة شمولية خطيرة على معنى الإنسان والإنسانية.

6- وجود تيارات ورؤى فكرية وسياسية مختلفة، والتي لا تتكامل فيما بينها ولم ترق إلى مستوى إحداث توافق وتسوية تاريخية للوصول إلى مجتمعات مستقرة ذات ثوابت، مع الحفاظ على الديناميكية والتعددية والحضور القوي لثقافة النقد والمراجعة.

لذا، فتحديد مضمون ودلالات المفهوم مهمة للغاية، لأسباب منها:

- 1- تركيز التفكير وعدم تشتتها، أي للحسم المنهجي نظرياً.
- 2- لتضافر الجهود وتحديد الأهداف والأولويات والآليات والخطط.
3. لإيجاد متطلبات ظهور قيادة فكرية وسياسية وعالمية قادرة على النهوض بأسباب التنوير وتقدمه المنشود.
4. لتسهيل الحوار والوصول إلى الفهم المشترك بشأن القضايا الكبرى بين التيارات والمدارس والمكونات والنخب.

إشكالية المصطلح أو المفهوم في واقع المسامين وأممهم، واقع، يدل على ارتباك المشهد الثقافي وعدم القدرة على إنتاج المفهوم للتعبير عن الواقع الفكري والديني والسياسي والاقتصادي والحضاري. ويعدّ توقف المسامين عن إنتاج المفاهيم، سمة من السمات البارزة للأزمة الفكرية والتوقف عن الإبداع والتجديد الحقيقي، وهو فقدان المبادرة الحضارية. لما يترتب عليه من استخدام منظومة مفاهيمية حضارية ذات خصوصية تاريخية وحضارية. والتي حملت المفاهيم بدلالاتها الخاصة، على الأقل في بعض الأبعاد.

ربما أن عولة الحضارة الجديدة ومفاهيمها تقلل من واقع هذه الأزمة، وتقارب الزمان والمكان والحضارات، كل حسب قدرتها على البقاء والتنافس، تجعل من وجود مفاهيم ولغة مشتركة عالمية، أقل وطأة ما يتصور. ولكن رغم هذا يبقى استخدام المفاهيم بدلالاتها التاريخية والحضارية الغربية إشكالية، خاصة بالنسبة للوسط الإسلامي والمسامين. وأن فكرة تأصيل الرأج في هذا الوسط في التاريخ المعاصر، زخمت من هذه الإشكالية. لذا على المشتغلين في الوسط الفكري والسياسي والحضاري العام، الوقوف بجديّة أمام هذه المشكلة وأخذها بنظر الاعتبار والجديّة، لتوضيح دلالات المفاهيم والرؤى ووضوح الخطاب والبعد عن المعنى الفكري والثقافي. وضرورة إعادة بناء مفهوم (التنوير) والمستقبل) يندرج في هذا الإطار، ويتطلب توضيح الرؤية بشأنها وتحديد دلالاتها ولو بصورة خطوط عريضة وعامة، تجنباً للضبابية والعمومية والتشتت. ونحن من جانبنا وفي هذه الورقة نسعى لتبسيط الضوء على هذين المفهومين، كإشكاليتين في انتظار إعادة بناءهما.

أولاً: حول إشكالية مفهوم التنوير:

ربما يتبادر إلى الذهن إن إثارة سؤال: ماذا نعني بالتنوير بالضبط وكيف نفهمه؟ يثير الاستغراب. ولكن في الحقيقة، الأمر ليس كذلك، بل ظل سؤالاً أساسياً وبنويًا، يتطلب الجواب الفكري. ويأخذ مشروعية هذا السؤال من مسائل عديدة، منها:

1- الوضع القائم في المنطقة والذي يتسم بنوع من الفوضى والانهيار، وهي على شفا جرف هار، وهذه

وفي هذا الإطار نود أن نلفت النظر إلى تشخيص حكيم اسلامي في بداية القرن الماضي لمشاكل الأمة وأمراضها ونظرته إلى المستقبل، يفيد بشيء من الغرض. وهذا الحكيم هو (سعيد النورسي). يشير النورسي في عام (1911) في الخطبة الشامية: بأن الأمة الاسلامية توقفت على أعتاب القرون الوسطى في حين أن غيرنا يسيرون نحو المستقبل والتقدم والازدهار. ونورسي يرجع هذا الوضع المأساوي للمسلمين في بداية القرن الماضي إلى أسباب وأمراض نفسية وخلقية وسياسية ودينية، ويذهب إلى أن المسلمين يعانون من بعض الأمراض دمرت فيهم قواهم وألحقت بهم الذل وفرضت عليهم التخلف والتقهقر، وهي كالتالي:

- أ. مرض نفسي (اليأس): أي عدم التفكير في المستقبل وتركه للقدر والآخرين والتسليم بجزر الواقع وغياب الخطة.
ب. أمراض أخلاقية:

1- حب العداوة: أي تأصيله في النفوس وجعله قيمة،

- وما هي الزاوية التي ننظر من خلالها إلى المستقبل؟ إسلامي أي اسلامي، أم قومية وقطرية أم ليبرالية وهكذا؟
- ما هي النماذج المنشودة لتحقيقها على أرض الواقع، وإذا كانت هناك إضافة إسلامية أو قومية يجب إيضاها؟
- وهل لدى تيارات وقوى الأمة الحدّ المعقول من الفهم المشترك لتصور المستقبل المنشود والمشارك؟
- هل قننا بتكوين فهم علمي عميق مشترك لمشاكل الواقع؟
- هل هناك خطة لاستنهاض الحاضر حتى يبني عليها مستقبل مختلف؟
- هل حددنا متطلبات وآليات صناعة المستقبل؟
- هل أصبح الإنسان الذي يتحمل المسؤولية ويمتلك الرؤية والإرادة ويؤمن بالتقدم والتغيير والمستقبل الأفضل محور اهتماماتنا؟
- وأخيراً هل فكرنا بأن المستقبل يتعرض لمنافسة شديدة وأنه ملك الذي يكتسب شروط المنافسة عالمياً؟

- اختلافات حسب واقع كل الدول والمناطق، كالتالي:
1- عدم الاتفاق بين تيارات ومكونات الأمة حول مفهوم التنوير والأهداف والأولويات.
2- ضعف آليات تفعيل وأعمال العقل وإطلاق طاقاته وتحريره من وصايا التراث وثقل التاريخ وتراكمات وضغوط الإخفاقات.
3- الفشل في بناء صناعة الأمة والوطن والدولة في المنطقة بصورة عامة.
4- التفكير الجزئي والفقهية وأدلة الإسلام.
5- ضور الثقافة النقدية الأصيلة.
6- فشل محاولات التحديث وتشويهها.
7- وجود بنية تسلطية سياسية ومجتمعية ودينية.
8- عدم حسم النموذج المحتذى به سياسياً وأخلاقياً.
9- التخلف العلمي وضعف البنية التحتية في كثير من المجالات.

المستقبل

ثانياً: حول إشكالية مفهوم المستقبل وتصوره:

على غرار ما تحدثنا عنه حول مفهوم التنوير، فإن مفهوم المستقبل أيضاً، يحتاج إلى التحديد والتصوير وضبط الدلالات.

ماذا نعني بالمستقبل حتى لا يكون ترتيباً زمنياً روتينياً للحاضر بل زمناً حضارياً لتحقيق أهداف مجتمعية كبرى وخلق مجتمع الرفاهية والقُدوة والقدرة؟ ولكن قبل الإجابة عن هذا السؤال فإنه باستخدامنا لكلمة الصناعة، حسمنا الأمر بأن المستقبل (تصنع) والصنع يحتاج إلى: العلم، الخطة، الإرادة، الوعي، الموارد، واستغلال الزمن واستثمار الفرص والفاعلية والإيمان بحق الإنسان والمجتمع في مستقبل أفضل، والتفكير الاستراتيجي.

ولكن ماذا نعني بالمستقبل المختلف عن الحاضر؟

هل نعني به القطيعة المعرفية والأخلاقية مع ما نحن عليه الآن؟ أم نعني به تحقيق تقدم صناعي واقتصادي مع بقاء نظام سياسي يتسم بالتسلط كالنموذج الصيني؟ في كل الأحوال، حينما نتحدث عن خلق شروط وأوضاع حضارية طال انتظارها، ونفكر بالانخراط في تاريخ الحديث والواقع المعاصر، كطرف حضاري وكتلة تاريخية طموحة للتفاعل ولعب دور إصلاحي مدني مستقبلاً على صعيد الإنسانية ومعضلات الحضارة الحديثة، علينا الوقوف على متطلبات بناء مجتمع رشيد مزدهر مستقر مرفه نام ومبادر. والوحي بأن هناك معايير عالمية للحكم الرشيد والتقدم والتخلف والمجتمع السعيد لا يمكن إغفالها، وهذا يتطلب:

- حسم المعايير والمرجعيات المتعلقة بصناعة المستقبل حتى نوضح ماذا نريد وما هي أهدافنا الكبرى وبأي اتجاه نصير؟



حينما نتحدث عن خلق شروط وأوضاع حضارية طال انتظارها، ونفكر بالانخراط في التاريخ الحديث والواقع المعاصر، كطرف حضاري وكتلة تاريخية طموحة للتفاعل ولعب دور إصلاحي مدني مستقبلاً على صعيد الإنسانية ومعضلات الحضارة الحديثة، علينا الوقوف على متطلبات بناء مجتمع رشيد مزدهر مستقر مرفه نام ومبادر.

الخاتمة:

حسب ما سبق القول بصدده، فإن إعادة بناء مفهومي التنوير والمستقبل في ضوء التحديات والأهداف والمشاكل التي تزخر بها المجتمعات الإسلامية خاصة الشرق الأوسطية، أمر ضروري وواجب فكري ومطلب حضاري، لكونه يتعلق بتكوين نظرة واضحة نحو المستقبل ونوعية الأهداف وكيفية تحقيقها وجعل التنوير محورا لتراكم الطاقات والجهود القادرة على النهوض بالواقع وخلق وعي حضاري شامل بضرورة الخروج من زمن تراحم التعاريف وحرب المفاهيم والمصطلحات والوصول إلى اعتبار تفكير استراتيجي بإمكانه تجميع أكبر طاقة ممكنة لردم الهوة بيننا وبين الآخرين وإعادة الأمل بالقادم وجعل الشعوب الإسلامية، حاضرة حضارياً، وقادرة على المساهمة والإبداع. في المدنية والثقافة البشرية المشتركة.

التنوير إلى التزوير والأخلاق إلى العادات والصدق إلى عملة نادرة والبحث عن الحقيقة، وطغيان ثقافة الطاعة، والرياء، والتسول والنفاق.

ويرى الأستاذ الخلاص في الحرية الحقيقية الأصيلة، لكونها:

- 1- تخلص الإنسان والمسلم من الذل، وترجع إليه الإحساس بالكرامة والأدمية.
- 2- مناهضة الاستبداد بحيث لا يجعل بعضها بعضاً أرباباً. (علي عزت بيغوفيج).

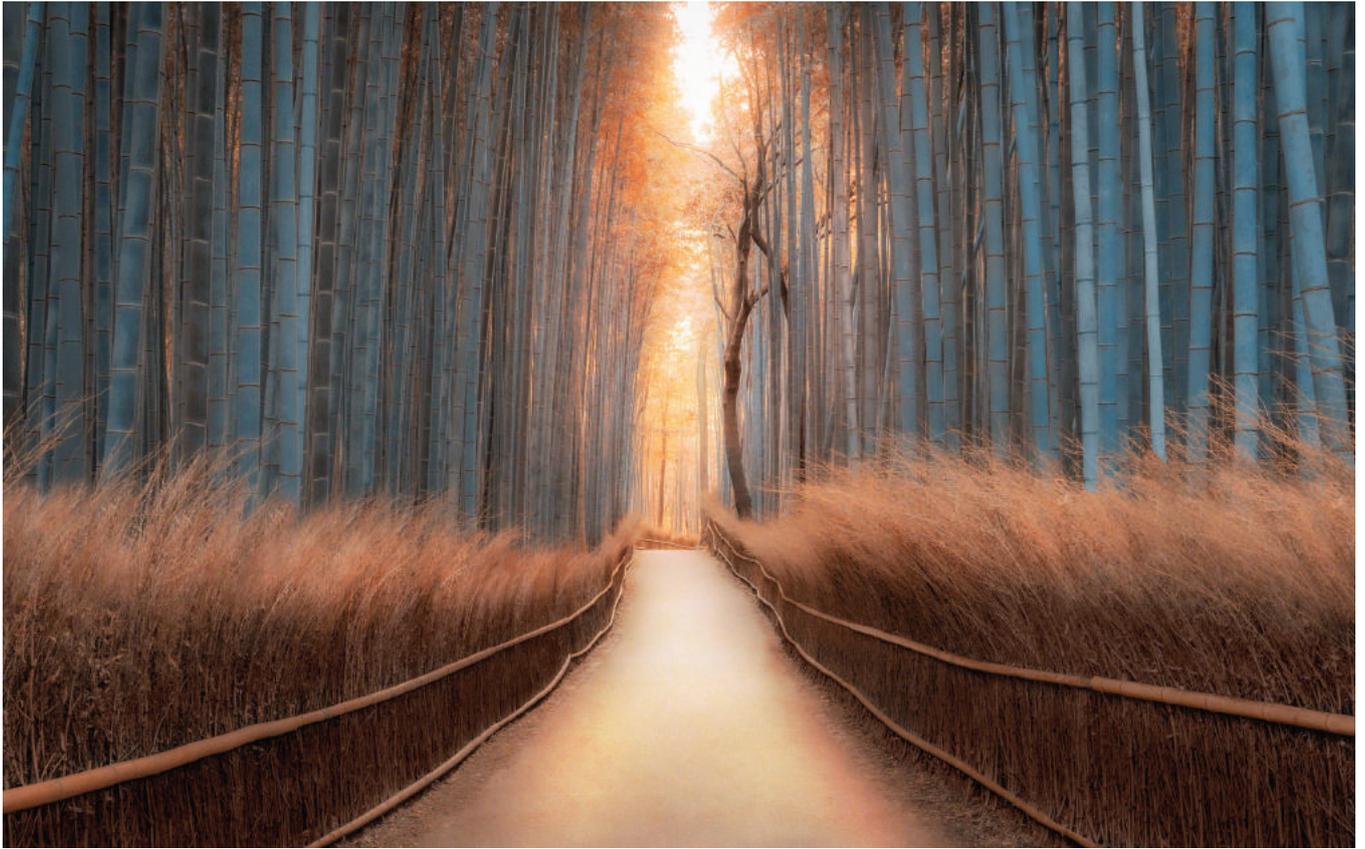
3- قلع جذور العداوة، عن طريق بناء مجتمع يحترم التعددية، في إطار ثوابت وطنية ودينية وقانونية، وسلطة دولة القانون. والوصول إلى التسوية التاريخية وتفعيل العمل بمبدأ المصلحة المشتركة والمنافسة الشرعية في ظل تكافؤ الفرص.

والتي تعيق بناء مجتمعات ذات مؤسسات وقوانين، وتشكيل هوية جمعية قوية وروح النظافر الضروري لإعادة بناء النفس.

2- موت الصدق: أي عدم احترام الحقيقة! وإعطاء شرعية للكذب والتزوير والأوهام وهيمنة ثقافة الرياء والدجل والخداع، وانهار الثقة المتبادلة والتي بها تقام المجتمعات.

3- مرض ديني: إهمال العمل بالروابط النورانية بين المؤمنين. أي غياب قيم الجماعة المؤمنة الراشدة، وعدم هيمنة الوعي بالتعاون ومرجعية قيم الحق والعدل ورفض الغي وإقرار الشورى والتعاون على المصالح والأهداف المشتركة، وطغيان مصالح آنية، والاعتتال الداخلي والتأخر، وعدم التكامل السياسي، والاقتصادي والحضاري.

مرض سياسي أو سريان الاستبداد: وهو الذي يحول





الأستاذ بنعبدلوي - الفرب

عندما نظّر علاقة النصّ بقارئ النصّ في سياقتنا العالمي، فإننا ندفع هذا النصّ لكي يجعل المستويين المادي والروحي متكاملين ومتساويين داخل الإنسان.

التنوير بين التهربين الغربية والعربية: أين العطب؟

هو خارج إطار المكان مستعص على الفهم، أنا لا أملك أدواته، أنا أحلل ظاهرة بيولوجية أو حيوية، لأنني أملك أسبابها وهي السببية والرياضيات والتحكيز المكاني والتاريخي، لكن الظواهر الميتافيزيقية تتميز بأنها متعالية على الزمان والمكان، ومن هنا فهو يعلّق النقاش حوله، بمعنى لا أصدر أحكاما، لأنني إذا أصدرت أحكاما بصفها مقدّس سوف تفجّر المجال العمومي، ومن هنا يجب أن نتحاور بعقول حول المشترك، ويجب ان نعلق أو نترك الحرية الفردية للنقاش في كل ما هو متعال علينا لأننا لا نمتلك أدواته، ولا نستطيع الحسم فيه، ومن هنا كانظ يميّز بين المعرفة ما نضبته كيتا ونحدده بشكل واضح وبين مجال التفكير الذي هو مجال التأمل والتحليل الذي هو متاح بطبيعة الحال.

إذن، كيف يمكن للدين أن يحضر في المجال العمومي؟ كانظ يحيل إلى مسأته، العقل كمشترك إنساني، ولكن الأخلاق والواجب الأخلاقي كذلك. يقول مثلا: يجب من خلال القانون الذي تشرعه أن تعمل وكأنك تشرع للإنسانية جمعاء، وان تقيس مصالحك بمقاييس الإنسانية جمعاء. يجب ألا تنظر للإنسان كوسيلة لغاية ما، بل الإنسان غاية في ذاته. لكن ما هي المرجعية التي توفّر لنا هذه الإمكانيّة، إمكانيّة إصدار أحكام أخلاقية. إنها القيم الدينية التي يمكن أن تعبر وتنفذ إلى التفكير، ويمكنها أن تعبر داخله كقيم لا تثير الحساسيات ولا تفجّر المجال العمومي، أما عندما تحضر كمتعدد وهوية فإنها تؤدي إلى الصدام وإلى تفجير المجال العمومي. أشار الدكتور ليث كبة في مداخلة إلى مرجعية القرآن كمرجعية ثابتة وهذا شيء لا نقاش فيه، ولكن النقاش، النصّ القرآني فيه لغة، وهذه اللغة تتجدّد.

وتجدّد اللغة يجب أن يجعلنا نلاحق المعاني، مثلا، (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)، وهذا قول لعمر بن الخطاب، لكن كلمة حرّية في زمن عمر بن الخطاب تعني من ليس عبدا، هذه دلالتها في سياقها التاريخي، لكن بما أنّ اللغة تتجدّد بمعنى وهي حيّة، فنحن عندما نظور علاقة النصّ بقارئ النصّ في سياقتنا العالمي، فإننا ندفع هذا النصّ لكي يجعل المستويين المادي والروحي متكاملين ومتساويين داخل الإنسان.

نعمل عقلنا، لأننا نزع السلطة أي سلطة عندما نعمل عقلنا. لكننا لا نعطي معنى لوجودنا، إلا من خلال ركوب هذه المغامرة، والمغامرة شرط لتحقيق المعنى والكيونة، ليس بالمعنى الهيدجري طبعاً، بل بمعنى أقرب إلى الوجودي، بمعنى أننا نعطي الحياة عندما نبادر فيها. وبالتالي، ما الذي يحصل؟ يقول: عندما أختلف مع مؤسستي، مثلا أنا كاهن في مؤسسة معينة، لكن تفكيري تطوّر مع الزمن وصرت أفكر بطريقة مختلفة. يقول كانظ: لا تقيّل عقلك، عليك أن تفكّر وأن تناقش، وإذا لم تقتنع المؤسسة عليك أن تستقيل وتناقش من خارج المؤسسة. لماذا؟

لأن هذا النقاش وهذه الانفلاتات الفردية، هذا الشكل من أشكال الابتداع الجميل، محرّضه وطاقته عملية التقدّم التاريخي. عندما يخرج الفرد من القطيع ويفكّر من خارجه ثم يعود بخبرة أو تجربة جديدة، فهو يسهم في عملية التطوّر، ومن هنا فهذه العملية هي عملية أساسية، وهي عملية تتيح المجال ليس فقط أن تقدّم مجتمعاتنا، ولكنها تتيح لنا أن نفتح على الإنسانية جمعاء، لأنّه المشترك الإنساني عنده هو العقل.

(أنا أدّرس علم الكلام وأقول لطلّبتي عادة، إن المعتزلة عادوا إلى العقل، لأنّ البيان قد يكون معجزا للعربي ولكنّ البيان لن يكون معجزا للفرسي أو البيزنطي) ومن هنا، فالعقل بصفته مشتركا تحوّل إلى الأساس الذي سوف يقوم عليه الخطاب المعتزلي، لأنه مشترك إنساني.

السؤال الآن، إذا كان كانظ يشير إلى هذا المشترك الإنساني للعقل ويعتبره أنه أساس المبادرة، أي المجال العمومي، لأنه دون المجال العمومي لا يمكن الحديث عن التنوير. التنوير يتم بالضرورة داخل المجال العمومي. إذن، أين مكان الدين؟ وهنا يجب الرجوع إلى الحديث حول الخروج من الجدار الدوغمائي أو الوثوقي بالنسبة لكانظ. ما هو الخروج؟ كانظ قال إن أماننا خيارات، المجال العالمي يمكن أن نجد له إجابات دقيقة تتحيز في امتلاك حرّية الإرادة.

الزمان والمكان، ويمكننا أن نفهمها عن طريق السبب، إذن ففي العلم لا خلاف، لأن معياره إلى العقل، لكن هذه الأشياء حتى نفهمها، نحن نفهمها كظاهرة فقط، لأننا حتى نفهمها يجب أن تكون قابلة للكلمة، قابلة لوضع معين داخل إطار الزمان وداخل إطار المكان، إذن فما

السؤال الأساسي المطروح بالنسبة لي بصورة أساسية، هو ما الأنوار؟ وقد أجاب عنه كانظ.

اخترت كانظ لسببين؛ الأول أنه فيلسوف مؤمن، ثانيا لأنه الفيلسوف الذي تحوّل معه فعل أو حالة التنوير من نقاش عام إلى مشروع محدّد المعالم. طبعاً، هناك من يقول فلاسفة العقد الاجتماعي، وأنفق، لكن لا أريد أن أدخل في التفاصيل والاختلافات التفصيلية لعامل الوقت.

السؤال الأساسي الذي طرحه كانظ، ما الأنوار؟ أجاب عنه في مقال يقع في أربع أو خمس صفحات، وأتمنى أن يطلع عليه الجميع. يجب أن الأنوار هي حالة الخروج من القصور إلى الرشد. ويقصد بالقصور أن نقيل عقلنا ونكتفي بالاتباع بدل المبادرة والتفكير باستقلالية، ويعطي ثلاثة نماذج؛ نموذج الكاهن، ونموذج الجندي، ونموذج مفتش الطريق.

بالنسبة لنموذج الكاهن، يقول كانظ إن الكاهن يقول في الكنيسة: آمن بما أقوله لك، ولا حاجة لك بالتفكير لأنني أفكر مكانك. والجندي يقول: نفذ الأوامر بعد ذلك لك أن تفكّر، لكن نفذ الأوامر أولا. إذن كانظ عندما يطرح حالة الخروج من الوصاية إلى وضعية جديدة هي مرحلة العقل والرشد، أي أن يبادر الفرد فيكسب الثقة لكي يفكّر بنفسه، ستكون هناك عقبات.

العقبات هي المقدّس، سواء كانت الكاريزما الشخصية، أو الكتب والمرجعيات القديمة. العائق الأساسي كذلك، هو أن الوصي يرفض أن يفكّر لأنه في تفكيرنا خروج على تصوره بالسلطة. وبالتالي من هنا نفهم ما الذي يعنيه مفهوم العقل أو العودة إلى العقل، أي أن لا تفكّر بشكل منطقي فقط، لكن حرّية الإرادة هنا لها ثمن، وثمن كبير لأننا نغامر عندما

اخترت كانظ لسببين؛ الأول أنه فيلسوف مؤمن، ثانيا لأنه الفيلسوف الذي تحوّل معه فعل أو حالة التنوير من نقاش عام إلى مشروع محدّد العالم.

نشاطات الرابطة

مجموعة الإحياء والتجديد من السودان/ الأستاذ المقداد الهجان:

عرف الأستاذ المقداد الهجان بالمجموعة، وذكر أنها مجموعة شبابية نشأت في العام 2002، مزت بمراحل تطور مختلفة، انتهت إلى مشروع إصلاحي غرضه النهضة بالكلمة والفعل، والتحرر من قعر الجهل والتخلف والجمود والماضوية.

وأكد الهجان، أن ظروف السودان وخصوصا بعد قيام الثورة فيها مؤخرًا، تحتاج إلى المزيد من الوعي، لهذا تركز المجموعة على بث الوعي ومحاولة إصلاح أفكار الجيل الجديد، لأن الثورات العربية المطلوبة تسبق الأفكار، وذكر أن المجموعة حاليا تركز على قضيتين أساسيتين خلال هذه الفترة هما: مسألة التعلم الديني، ومسألة المرأة عبر إنشاء جمعيات نسائية شبابية.

المجتمع المدني، إذ تضمنت الفعاليات تقديم عروض تقديمية بأسلوب TEDx، حيث منح كل مشارك ما مدته 10 دقائق لوصف تجربة مؤسسته أو مبادرته أو مشروعه أمام نخبة من ممثلي مؤسسات تربوية وتنويرية وثقافية وعدد من المفكرين والفاعلين في المجتمع المدني من مختلف الدول العربية.

وقد شاركت في فقرة العروض التقديمية المؤسسات التالية:

منصة فتيبتوا من الأردن/ المهندسة بيان حمدان:

عرفت حمدان بالمؤسسة التي تمثلها والتي هي منصة مستقلة متخصصة في مجال التحقق من الأخبار انطلقت عام 2014م، وتهدف إلى تنقية المحتوى العربي على الإنترنت من الإشاعة والأخبار الكاذبة والخرافات. لتكون مصدر أساسي للقراء في العالم العربي لتمييز الحقيقة من التزييف.

وذكرت حمدان، أن المنصة التي اعتمدت مؤخرًا من الشبكة العالمية للتحقق من الأخبار يتابعها نصف مليون مستخدم على الإنترنت، 82% منهم من العالم العربي، وأن فيديوهات المنصة على يوتيوب حظيت بأربعة مليون مشاهدة، فيما يحقق الموقع أكثر من 100 ألف زيارة شهريًا.

إقامة الاجتماع السنوي للرابطة العربية للتربويين التنويريين في عمان الأردن،

“التنوير وصناعة المستقبل” كان عنوان الاجتماع السنوي للرابطة العربية للتربويين التنويريين الذي انعقد في عمان - الأردن بتاريخ 23 نوفمبر/تشرين الثاني 2019 بالتزامن مع إعلان عمان عاصمة للتنوير 2019.

في كلمة هي الأولى بعد افتتاح المدير التنفيذي للرابطة، الأستاذ عبدة فرج الله، لفعاليات اللقاء بكلمات ترحيبية وتقديم لبرنامج وفعاليات الاجتماع السنوي للرابطة، بالإضافة إلى عرض فيديو تعريفي بالرابطة ونشاطاتها ومشروعاتها، أعرب رئيس مجلس الأمناء الدكتور المحبوب عبد السلام عن ترحيبه بضيوف المملكة الأردنية الهاشمية وعاصمتها عمان المتوجة بعاصمة التنوير للعام 2019، لافتًا إلى أنها المدينة التي شهدت ميلاد الرابطة لأول مرة، ومؤكداً أن الرابطة وهي تعبر نحو عاها الرابع تتطلع لمزيد من الشمول والانتعاش، لتضم مختلف العاملين في حقل التنوير، من التربويين أساتذة الجامعات والمعلمين في مختلف المراحل، ثم الباحثين المهمومين بإضاءة عتمة الطريق نحو تحوّل حضاري حقيقي وحدائي، ثم قادة العمل التطوعي المدني والعاملين فيه الذين ينشدون كرامة المواطن من العيش الكريم والفكر القويم، جميعاً في تعارف واعتراف وفي تكامل وتعاون.

وقد تضمن الاجتماع ثلاث جلسات فكرية؛ الأولى بعنوان (الحقوق والحريات في الإسلام) برئاسة الدكتور يامن نوح، والثانية (التعليم الديني والقيم الإنسانية) برئاسة الأستاذ صلاح الدين الجورشي، والثالثة حملت عنوان (التنوير وصناعة المستقبل) برئاسة الدكتور المختار بنعبدلوي، وقد تحدّث في الجلسات الفكرية نخبة من المفكرين والباحثين هم: الدكتور وجيه قانصو، الدكتور رحيل الغرايبة، الدكتور المحبوب عبد السلام، الدكتور محمد عبد الوهاب رفيتي، الدكتور محمد أبو رمان، الدكتور عبد الجبار الرفاعي، الدكتور ليث كبة، الدكتور سمير بودينار، الدكتور محرز الدريسي، الدكتور الصادق الفقيه، الدكتور أبو بكر علي، الدكتور محمود حيدر.

وقد تميّز الاجتماع السنوي للرابطة الذي عقد في عمان هذا العام بفعالية حيوية هدفها تسليط الضوء على الجهود العملية التطبيقية المبذولة على أرض الواقع للتنوير على المستويين الفردي والجماعي عبر مؤسسات



وجاء اختيار عمان هذا العام من قبل الرابطة بعد اختيار تونس عام 2017، والرباط 2018 استناداً لما قامت به فرق عمل الرابطة من رصد ومتابعة لمشاريع والبرامج المتعلقة بالتنوير داخل الأردن.

وقال وزير الثقافة الدكتور باسم الطويسي في كلمة له خلال الاحتفالية، "إن عمان أسست في مطلع القرن العشرين على التنوير القائم على الوسطية والقبول بالتنوع والتسامح والعيش المشترك، واليوم تتكى على إرث كبير من الخبرة الثقافية في إدارة التعدد والتنوع وفي بناء القيم الثقافية المشتركة.

وأضاف "لا توجد عاصمة في المنطقة راكمت من خبرة في إدارة التنوع الثقافي كما فعلت عمان، ولا توجد مدينة في الإقليم حافظت على التوافق الثقافي بين المقيمين فيها كما يفعل الأردنيون اليوم، ولا تجربة ماثلة لممارسة التنوير باعتباره فعلاً ثقافياً يمارسه الناس في سلوكهم اليومي كما هو الحال في تجربة عمان المعاصرة".

وأكد الدكتور الطويسي التزام وزارة الثقافة بالقيم الأردنية في تعزيز قيم الوسطية الثقافية من خلال سعيها لبلورة هذه القيم عبر رؤية تقوم على الانتقال بالاشتغال على الثقافة من النخب إلى الناس عامة، أي المزيد من التمكين الثقافي للمجتمعات، وحماية الحقوق الثقافية لكافة الفئات، وتدشين حالة من الحماية الثقافية المنتجة، وتوظيف الإبداع والإبتكار الثقافي لتقديم المزيد من الحلول الثقافية.

ونوه الوزير إلى أهمية التكيف الثقافي الإيجابي مع التحولات التكنولوجية وتحديد الرقمية، وبناء سلسلة من شبكات الاتصال الثقافي الموجهة نحو الداخل والإقليم والعالم.

بدوره، قال رئيس مجلس أمناء الرابطة الدكتور محبوب عبد السلام، إن الرابطة التي تعقد اجتماعها الرابع في عمان التي شهدت ميلاد الرابطة تهتم بعالم التنوير والمعايير المشتركة التي من الممكن أن تكون رأياً عاماً في المسائل المتعلقة بالمناهج، والتربية، مضيفاً أنها تضم طيفاً واسعاً من العرب العاملين في مجال التنوير.

المجتمع وبين ما يقدم في التعليم التقليدي، ويهدف إلى تسهيل الأفكار النظرية بشكل عملي عبر المؤسسات التعليمية، عن طريق تأسيس شبكة من الخبراء، والترويج للإنتاج الفكري والثقافي عبر الإنترنت، وتكثيف الحملات الإعلامية المتعلقة بأهداف هذا الخطاب الإنساني.

مؤسسة السعدون للتعليم من الأردن/ الدكتور نبيل السعدون:

قال الدكتور السعدون إن مشروع إصدار مناهج للتربية الإسلامية باللغة الإنجليزية للمراحل الابتدائية والإعدادية والثانوية، بدأ العمل فيه منذ عقدين، وسيصار إلى إصدارها بلغات أخرى ومنها العربية قريباً.

وذكر أن الفكرة بدأت بعد كارثة 11 سبتمبر، عندما طرحت الجالية المسلمة في أمريكا السؤال: كيف ندرّس الإسلام؟ وقد كان وقتها مشرفاً على بعض المؤسسات التربوية، فطلب منه أن يقود فريق عمل لإنتاج مناهج تربية إسلامية تتفق مع القرآن والسنة، وتحكي أو تتواءم مع الأوضاع المعاصرة في الوقت نفسه، حيث بدأت المسيرة في العام 2002، وظهر أول إصدار منها في العام 2005.

وقال السعدون، إن المناهج تدرّس الآن في أكثر من 1000 مدرسة في أنحاء العالم، وإن طبعة جديدة ستصدر قريباً منها، ستكون الأفضل والأبهى في العالم.

احتفالية إعلان عمان عاصمة التنوير للعام 2019

اختتم الاجتماع الرابع للرابطة العربية للتربويين التنويريين المنعقد في عمان بتتويج أشغاله بإعلان عمان عاصمة التنوير للعام 2019. حيث أقيمت الاحتفالية تحت رعاية وبحضور معالي وزير الثقافة الدكتور باسم الطويسي، في قاعة المؤتمرات/ المركز الثقافي الملكي.

جمعية التجديد الثقافية من البحرين/ الأستاذ عيسى الشارقي:

وهي مؤسسة ثقافية عربية، إنسانية التوجه تأسست في 2 فبراير 2002م تحت شعار "نحو مناهج إصلاحية جديد"، مقرها مملكة البحرين، تعمل لتحقيق هدفها السامي وهو "تمكين الأمة" العربية والإسلامية عن طريق إثراء العقل العربي والمسلم بتقديم معالجات فكرية وثقافية عميقة تشخص الداء وتصف الدواء لتأخذ الأمة مكانتها التي تليق بها في مقدمة ركب الإنسانية.

وقد قدم العرض مدير الجمعية الأستاذ عيسى الشارقي بشكل مبتكر، إذ استخدم الشواهد من السينما (فيلم سيد الخواتم) وقصة السامري من القرآن الكريم لإيصال فكرة التجديد الديني والتنويري والتزامهم بهذه المبادئ.

فرقة الفرعي الموسيقية من الأردن/ الفنان طارق أبو كويك:

فرقة الفرعي الموسيقية هي المشروع الفردي للفنان طارق أبو كويك الذي يعتمد فيه على أغاني الرباب والجاتار، إذ يتعامل مع الجيتار بوصفه آلة غير فردية على عكس السائد.

يقول طارق أبو كويك وهو موسيقي ومؤلف كلمات أغاني، ومختص في الرباب، إنه يكتب كلماته ويجزّب فيها أن يقول وجهة نظره في الدولة المدنية، وتعاملنا مع الدين، ومشاكل الشباب في المجتمع، ويسعى من خلال أغاني الرباب أن يؤثر في الشباب وي طرح الأسئلة. كما قام الفنان الأردني بعرض أغنيته "المدينة الحديثة" على الحضور الذين تفاعلوا معه.

مؤسسة أديان من لبنان/ الأستاذ أحمد ناجي:

أديان، مؤسسة تُعنى بالتنوع، والتضامن، وكرامة الإنسان. تعمل أديان، كمنظمة غير حكومية مسجلة في لبنان، محلياً، وإقليمياً، ودولياً، للتعددية، والمواطنة الحاضنة للتنوع، والمناخ الاجتماعية، والتضامن الروحي، من خلال مقاربات سياقية في حقول التربية، والإعلام، وصنع السياسات، والعلاقات الما بين ثقافية، والمابين دينة.

قدم مدير الأبحاث والنشر الأستاذ أحمد ناجي عرض مؤسسة أديان تحت عنوان "المسؤولية الاجتماعية الإسلامية للمواطنة والعيش معاً"، وهي مقاربة تعمل عليها أديان تركز من خلالها على الدور الإيجابي للدين في تعزيز قيم الحياة العامة، وحوار الأديان والعمل على القضايا المشتركة التي تجمعها.

وقال ناجي، إن هذا المشروع يستهدف المجتمعات المسلمة، وجاءت فكرته من وجود فجوة بين ما يحتاجه





وقد شاركت الرابطة في المنتدى تلبية للدعوة الرسمية التي وجهت إليها بوصفها إحدى المنظمات الفاعلة في المنطقة العربية، لتحقيق أهداف الرابطة في عملية التعرف وإقامة العلاقات والروابط مع المؤسسات الفاعلة والشخصيات الوازنة.

وتمثلت مشاركة الرابطة بالتركيز على محور التعددية والمساهمة في موضوع التعليم والتربية، وعملية التشبيك مع مؤسسات تربوية وتعليمية، ومؤسسات تكافح التطرف والإرهاب ضمن الإطار الفكري، حيث عقدنا عدة اجتماعات على هامش المنتدى، بالإضافة إلى إجراء عدة زيارات لمؤسسات داخل قطر مثل؛ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حيث تم اللقاء مع الدكتور حيدر سعيد وتم الاتفاق فيه على تنظيم أنشطة مشتركة خلال العام المقبل 2020 في العاصمة الدوحة كما تمت زيارة "مؤسسة قطر" وهي من أعرق المؤسسات التعليمية في قطر حيث تم التباحث خلاله على آلية العمل المشترك ومجالات التعاون.

ويعد منتدى الدوحة الذي انطلقت نسخته الأولى عام 2000، منصة للحوار العالمي حول التحديات التي تواجه العالم ويشجع على تبادل الأفكار وصياغة السياسات والتوصيات القابلة للتطبيق، ويجمع المنتدى صانعي السياسات، ورؤساء الحكومات والدول، ومثلي القطاع الخاص، والمجتمع المدني، والمنظمات غير الحكومية، "إيماناً بأن التنوع في الفكر يعزز كيفية التعامل مع التحديات المشتركة".

وقد أصبح "منتدى الدوحة" يحظى بمكانة رائدة جعلته يستقطب العديد من أبرز صناعات السياسات وقادة الرأي حول العالم، ويتعاون مع مجموعة من المؤسسات الرائدة في صنع السياسات التي تقود عملية البحث والنقاش الدائرة حول القضايا العالمية.

معرض الكتاب التنويري

تحت رعاية معالي وزير الثقافة الدكتور باسم الطويسي وعلى هامش احتفالية إعلان عمان عاصمة التنوير للعام 2019، نظمت الرابطة العربية للتبويين التنويريين (معرض الكتاب التنويري) في هو المركز الثقافي الملكي/ قاعة المؤتمرات، والذي افتتح أبوابه للعموم من الساعة الرابعة مساء وحتى الساعة الثامنة مساء.

وقد شاركت دور نشر أردنية (دار الآن/ ناشرون وموزعون، دار البازوري للنشر والتوزيع، مكتبة الأرشيف المختصة بتوزيع كتب المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) في المعرض، حيث عرضت منشوراتها تحت تصنيف (كتب فكرية، كتب تربوية، كتب الفلسفة، وكتب فلسفة الدين) على ضيوف المعرض.

كما تمكنت الرابطة العربية للتبويين التنويريين من عرض منشوراتها في جناح مستقل ضمن معرض الكتاب التنويري، بعد أن استطاعت خلال هذا العام من زيادة عدد إصداراتها الورقية والتي تضمنت أعداد مجلة التنويري الورقية، دليل التربية والتنوير، كتاب التعليم وبناء الدولة الوطنية في تونس: مقدمات في التنوير التربوي، تقرير حالة التنوير في الأردن، حيث قامت بتوزيعها على الحضور بالمجان.

ندوات وورشات وزيارات:

الرابطة تشارك في منتدى الدوحة في قطر:

شاركت الرابطة العربية للتبويين التنويريين في "منتدى الدوحة 2019" والذي انعقد تحت شعار "الحوكمة في عالم متعدد الأقطاب" واستضافته العاصمة الدوحة على مدار يومي 14 و 15 ديسمبر 2019.

وأشار إلى أن اختيار مدينة عمان كعاصمة للتنوير العربي هذا العام من قبل مجلس الأمناء، جاء تقديراً للدور المهم الذي يقوم به الأردن في الثقافة والتنوير، واستناداً للتقرير الذي أعده فريق الرابطة.

وعرض المشرف على تقرير حالة التنوير في الرابطة الباحث عبد الله الجبور خلال الاحتفالية إلى تقرير حالة التنوير 2019 الذي اختيرت بموجبه عمان كعاصمة للتنوير، مبيناً "أن التقرير يقرأ الحالة التنويرية، بمكونات أساسية هي؛ راهنية التعليم، والتجديد الديني، وجهود المجتمع المدني في التنوير، والحالة الثقافية والإنتاج الفكري".

وقال إن "الأردن سعى باستمرار لاختراق حاجز عدم الاستقرار في منطقة الشرق الأوسط بالسلام والاعتدال، وساعدته في ذلك حالة الهدوء في احتضان وإيجاد مساحات عمل للمجتمع المدني، وبرامجه التربوية والتعليمية".

واشتملت الاحتفالية التي أقيمت ضمن الاجتماع السنوي للرابطة الذي جاء بعنوان "التنوير وصناعة المستقبل" على معرض للكتاب التنويري.

وفي نهاية الحفل، سلم رئيس مجلس أمناء الرابطة، وزير الثقافة باسم الطويسي درع عمان مدينة التنوير للعام 2019.

وقد حظيت الاحتفالية بتغطية محلية وعربية وعالمية في الصحف والمواقع والقنوات التلفزيونية، منها: عمان عاصمة التنوير 2019 (تغطية التلفزيون الأردني) فيديو، اختيار عمان عاصمة للتنوير لعام 2019 (تغطية قناة الميادين) فيديو، عمان: عاصمة التنوير 2019 (تغطية BBC)، اختيار عمان عاصمة التنوير للعام 2019.

سياقية في حقول التربية، والإعلام، وصنع السياسات، والعلاقات الما بين ثقافية، والما بين دينية، كما ترتبط أديان بعلاقات شراكة وتعاون ومشاريع مشتركة مع الرابطة العربيّة للتربويين التنويريين، حيث تمّ خلال اللقاء مراجعة وتقييم الأعمال المشتركة والتعاونات السابقة، والاتفاق على فعاليات وأنشطة مقبلة بين المؤسّستين خلال العام المقبل 2020، تتضمن مجالات التعدّدية والتعليم والتربية والمواطنة الحاضنة للتنوع بالإضافة إلى موضوع الوعي الديني.

كما شملت الجولة، زيارة إلى الجامعة الأمريكيّة في بيروت، حيث تمّ التعريف بالرابطة ونشاطاتها ومشروعاتها المتنوعة، وبحث سبل التعاون والعمل المشترك في الجانب التربوي والتعليمي، وتنفيذ نشاطات وفعاليات مشتركة في لبنان خلال العام المقبل 2020.

كما ناقشت النسخة التاسعة عشرة من المنتدى أيضا، مقاربات حالية وممكنة لمفهوم الحوكمة تتسم بالطابع الأخلاقي والتعاوني والعملي، خاصة في ظل التزايد الملحوظ للقوى الصاعدة على الساحة العالمية، مما يحتم إعادة تصور نظم الحوكمة العالمية ذات الصلة بالظروف والأوضاع الراهنة.

ويهدف المنتدى إلى إثارة الحوار وإثراء المناقشات بشكل أفضل بين المشاركين المؤثرين من الحكومات والمجتمع المدني والإعلام والأوساط الأكاديمية ومراكز الفكر والقطاع الخاص، من خلال المساهمة في مهمته المتمثلة في تشجيع تبادل الأفكار وصنع السياسات والشبكات ذات التوجه العملي.

الرابطة تنقّد عدّة زيارات في لبنان:

أجرى المدير التنفيذي للرابطة العربيّة للتربويين التنويريين، الأستاذ عبيدة فرج الله، مجموعة من الزيارات في لبنان؛ ضمن مساعي الرابطة للتشبيك مع المؤسسات التعليميّة والتربويّة ومنظمات المجتمع المدني والمفكرين والتربويين الفاعلين في المنطقة العربيّة، وزيادة فرص التعارف وإقامة العلاقات واتفاقات التعاون والعمل المشترك.

وقد زارت الرابطة مقرّ مؤسسة أديان في لبنان، وهي مؤسسة تُعنى بالتنوع، والتضامن، وكرامة الإنسان، والتعدّدية والمواطنة الحاضنة للتنوع، والمناعة الاجتماعية، والتضامن الروحي، من خلال مقاربات

حمل منتدى الدوحة 2019 شعار "الحكومة في عالم متعدّد الأقطاب"، وحضر الافتتاح قادة دول ورؤساء حكومات ووزراء وسفراء ومسؤولون حاليون وسابقون، إضافة إلى نخبة من صنّاع القرار وأصحاب الفكر في مجال السياسة والاقتصاد والطاقة والإعلام والثقافة وعدد من ممثلي المؤسسات العالمية ومنظمات المجتمع المدني.

وقد تناول المنتدى هذا العام، مجموعة من الموضوعات والقضايا الرئيسية مثل؛ أحدث الاتجاهات والتحوّلات العالمية، والتكنولوجيا والتجارة والاستثمار ورأس المال البشري، وعدم المساواة، والأمن، وحوكمة الفضاء الإلكتروني، وقضايا الدفاع، والمنظمات الدولية، والمجتمع المدني، والمنظمات الأهلية، وقضايا الثقافة والهوية.

كما ناقشت النسخة التاسعة عشرة من المنتدى أيضا، مقاربات حالية وممكنة لمفهوم الحوكمة تتسم بالطابع الأخلاقي والتعاوني والعملي، خاصة في ظل التزايد الملحوظ للقوى الصاعدة على الساحة العالمية، مما يحتم إعادة تصور نظم الحوكمة العالمية ذات الصلة بالظروف والأوضاع الراهنة.

ويهدف المنتدى إلى إثارة الحوار وإثراء المناقشات بشكل أفضل بين المشاركين المؤثرين من الحكومات والمجتمع المدني والإعلام والأوساط الأكاديمية ومراكز الفكر والقطاع الخاص، من خلال المساهمة في مهمته المتمثلة في تشجيع تبادل الأفكار وصنع السياسات والشبكات ذات التوجه العملي.



مكتبة التنويري



عهد رقمي جديد

صدر حديثاً عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر كتاب «عهد رقمي جديد» من تأليف يوسف العساف، وترجمة منير الحوراني.

الكتاب يركّز على أحدث معطيات الثورة الرقمية الجديدة في مجال التطبيقات الرقمية، خاصة في مجال إدارة المدن الذكية، ويستهدف جمهوراً واسعاً من الساسة وموظفي الحكومة والشركات، وقادة برامج المدن الذكية، ومهندسي «المختبرات الحية» ورواد الأعمال لخدمات وحلول تقنية محتملة، ومديري الاتصالات الذين يديرون قسم إنترنت الأشياء IoT، ومديري المرافق والطلاب.

يقدم هذا الكتاب المهم تفاصيل حول سعي المدن لركوب موجة هذا العصر، ويبحث أبعاد وأهمية التكنولوجيا الرقمية في خدمة المجتمعات العربية، وأسس بناء المجتمع الرقمي، كما يقوم قوم بواجبين مزدوجين معاً. الأول: إنه يساعدك على تشكيل استراتيجية مدينة ذكية قابلة للتنفيذ، من خلال تقديم البنات الأساسية والنتائج والقيم العامة التي يجب أن تكون في قلب أي جهد رقمية لإنشاء المدينة الذكية. والثاني: إنه يساعدك في تصميم التكتيكات لتنفيذ تلك الاستراتيجية، من خلال اقتراح إطار عمل لتوجيه أعمالك ناحية المدينة الذكية. فهو يوصي بأفضل الممارسات ويحذر من أعظم المزالق. أما بالنسبة للقائمين على المدن والشركات العاملة في هذا المجال، فإن هذا الكتاب يعتبر قراءة أساسية لا بد منها. يقع الكتاب في 352 صفحة من القطع الكبير.

في سبيل التنوير

صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، كتاب "في سبيل التنوير" للكاتب والباحث الإسلامي مهتا حبيب.

يأتي طرح هذا الكتاب في صورة حوارية حرص الكاتب فيها على بعث مجموعة مفاهيم محدّدة مهمّة بتحرير فكر التنوير الإسلامي الجديد بغرض فتح المجال لكامل الطيف الثقافي العربي وغير العربي من شباب المسامين وغيرهم مواصلة فتح باب حوارات اليقظة، لمكافحة حالة الخنق المطبقة على المسرح الثقافي في ظل الانهيار الاجتماعي والسياسي الذي نشهده.

التنوير المقصود هنا، رسالة نهضوية قائمة على فهم معالم الرسالة الإسلامية بصورة استراتيجية بعيدة عن العاطفة والشعوبية.

لذا، بالتأكيد، هي ليست المدموعة بحبر الاستبداد الذي يمارس لعبة التنوير لخدمة شراكاته ومصالحاته. يجد القارئ هنا مساحة حوارات متنوّعة من المحافظ وصولاً إلى العمامي، ومن العربي العربي حتى المشترك الإنساني، مع إطلالة على وقائع التاريخ الحديث كتدليل للتجريد النظري.

الكتاب يقع في 192 صفحة من القطع المتوسط، وهو من إصدارات العام 2019.

مختصر تاريخ الجنس البشري

صدر مؤخرًا عن دار عالم الأدب، كتاب (مختصر تاريخ الجنس البشري) من تأليف مايكل كوك، وترجمة هشام سمير عناية الله.

يركّز أستاذ التاريخ البريطاني مايكل كوك (1940)، على علاقة الحضارات الإنسانية بالطبيعة والمناخ والجغرافيا، راسماً فصول كتابه بحثاً تجيب على سؤال: لماذا حدث التاريخ الإنساني بهذا الشكل؟ وكيف؟ وإلى أين يذهب الجنس البشري في ظل القراءة المناخية لعالم المعاصر، فقد ظلّ الإنسان خاضعاً في تطوّره الحضاري إلى عوامل البيئة والمناخ وفقاً للمؤلف. يبدأ الكتاب الذي صدر أوّل مرة عام 2003، مع العصر الحجري القديم، ثم يمرّ بثورة العصر الحجري الحديث وظهور الحضارات المبكرة، قبل أن يذهب في جولة في القارات. كما يحتوي كل فصل على مسح أوّلي وعامّ للموضوع، تتبعه أقسام مختلفة حول مواضيع تفصيلية أكثر، من ذلك فصول حول "الفخار من العصر الحجري الحديث"، و"الكتابة"، و"الديمقراطية الأثينية"، و"التقويم الإسلامي" و"طقوس الزواج بين السكان الأصليين في أستراليا" وغيرها.

وبينا يقوم كوك بتغطية كبيرة للموضوعات الرئيسية لتاريخ العالم، يعتمد على أسلوب سردي يجعل من روايته مليئة بالكثير من النزعة الدرامية وهو ينقل المعلومات، وهو ما جعل المؤلف يعتبر عمله كتاباً "أفقي المعرفة" حيث أن هدفه يقتصر على أن يوفّر رؤية واسعة بانورامية للتاريخ الإنساني.



تاريخ الإسلام في الفكر الألماني من لايبنتز إلى نيتشه

صدر عن دار جداول للنشر والتوزيع، كتاب (تاريخ الإسلام في الفكر الألماني من لايبنتز إلى نيتشه) للمؤلف إيان أوموند، بترجمة فاطمة الزهراء علي. يتناول الكتاب جذور الاضطراب في الفكر الغربي بخصوص الإسلام عبر مقارنة أفكار ثمانية فلاسفة ألمان. الكتاب محاولة لتسريح وفحص ذلك الاضطراب، ولا يُقدّم أية حلول لمعالجة تعقيدات الصورة الإشكالية التي تمثل بها الإسلام ثقافاً وشعوباً في مؤلفات أولئك الفلاسفة. يأخذ إيان أوموند، القارئ، في رحلة تاريخية فكرية فلسفية مثيرة، ويعرض عليه خليطاً متنافراً من الأفكار والمواقف، ليكتشف القارئ مدى صعوبة تحديد نسق محدد واضح لنظرة أولئك الفلاسفة للإسلام، حتى ضمن أفكار ومواقف الفيلسوف الواحد.

ويمكن القول إنَّ الفكرة التي قد تُسيطر على ذهن من ينتمي ثقافياً للمنطقة التي كان يستهدفها هؤلاء الفلاسفة بتفكيرهم، هي أنَّ الحضور الثقافي للعالم الإسلامي في وعي النخبة الثقافية الأوروبية، كان ولا يزال حضوراً يخضع لعدسة خاصّة لا تستمد مشروعيتها بالضرورة من نجاحها في استيعاب تعقيدات هذا العالم، بقدر ما تكتسبه من قدرتها على تحقيق وظيفة يُجدها مُستخدم تلك العدسة؛ وظيفة لا يبدو أن الهَمَّ المعرفي يُوجِّهها في كل الأحوال.

الكتاب يقع في 304 صفحة من القطع المتوسط، وهو من إصدارات العام 2019.

جمهورية الآداب في العصر الإسلامي الوسيط؛ البنية العربية للمعرفة

صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر كتاب "جمهورية الآداب في العصر الإسلامي الوسيط، البنية العربية للمعرفة"، من تأليف محسن جاسم الموسوي، وترجمة حبيبة حسن.

في هذا الكتاب يناقش الدكتور محسن الموسوي، فكرة رائجة في الأوساط البحثية الاستشراقية وعند كثير من رموز التنوير العربي في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين، ومفادها أن العصور الإسلامية الوسطى - أو الوسيطة - والتي امتدت من عام 1200 وحتى 1800 ميلادي كانت عصور جدبٍ وتراجع وتحلّف علمي وثقافي وفني.

يتصدّى الدكتور الموسوي لهذه الفكرة بعرض تحليلي موسّع لمئات الكتب والإنتاجات العلميّة واللغويّة والبلاغيّة والفلسفيّة والكلاميّة إضافة للفنون والمعاجم والموسوعات وشبكات الرحالة والشعراء والأدباء التي صدرت في هذه القرون. ويستعرض طبيعة الانحسار السياسي في تلك الحقبة والذي بدأ باجتياح المغول - مجدداً - للمشرق العربي، وبين الازدهار العلمي والثقافي والإبداعي والأدبي رغم التردّي السياسي. كما يتضمن الكتاب تحليلاً وافراً لديناميات الثقافة وتشكلاتها وإنتاجها في المجتمعات المسلمة في تلك العصور، وعلاقتها بالسلطة.

وقد قالت مترجمة الكتاب، إنها تعدّه فتحاً في مجال النقد الأدبي وإعادة تقييم حقبة ممتدّة من تاريخ الأدب العربي، وهي حقبة هضم حقها ونعتت بعصر الانحطاط على يد أبرز أدباء النهضة العربية مثل طه حسين وجورجي زيدان وغيرهم.

خراب؛ كتاب عن الأمل

صدر عن دار تنوير للنشر، كتاب "خراب: كتاب عن الأمل" للكاتب مارك مانسون، وبترجمة الحارث النبهان.

إننا نعيش زمناً لافتاً؛ فن الناحية الماديّة، صار كل شيء أفضل من أي وقت مضى - نحن الآن أكثر حرية وبحبوحة من أي جيل سابق في تاريخ البشر. لكن كل شيء يبدو كما لو أنه سيء إلى حدّ فظيع لا يمكن تداركه. ففي هذه اللحظة من لحظات التاريخ، حين صار في متناولنا ما لم يحلم به أسلافنا من تعليم وتكنولوجيا واتّصالات، يعود كثير منا فيجد نفسه تحت وطأة إحساس طاعٍ بانعدام الأمل.

نشر مانسون كتابه «فن اللامبالاة» في سنة 2016، فحقّق نجاحاً لامعاً في تحديد معالم القلق الخفي المستمر الذي يتخلّل الحياة الحديثة. والآن، مع «خراب: كتاب عن الأمل»، يحوّل مانسون نظره من العيوب التي لا مهرب منها في نفس كل فرد إلى الكوارث التي لا نهاية لها في العالم من حولنا. يعتمد مانسون على ميدان أبحاث علم النفس في هذه الموضوعات، وعلى الأفكار الحكيمة الخالدة للعديد من الفلاسفة، فيشرح السياسة والدين وعلاقتنا بالمال والإنترنت وعالم التسلية، وكيف يمكن للإفراط في أشياء جيّدة أن يأكلنا أحياء من الناحية النفسيّة، وهو يتحدّى من غير موارد تعريفاتنا للإيمان والسعادة والحرية، بل حتى للأمل نفسه.



الخطاب الفلسفي للحداثة

صدر عن دار الحوار للنشر كتاب (الخطاب الفلسفي للحداثة) للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، ترجمة حسن صقر.

يعدّ هذا الكتاب بما يحتويه من موضوعات متعدّدة وبالعمق الذي يعالج فيه مواده، ظاهرة فلسفية قائمة بذاتها تتوحى الشمول والدقّة، وهو يواجه تقدماً التراث الفلسفي الغربي منذ عصر الأنوار حتى يومنا هذا. ويبدو من العنوان أنه اتخذ من الحداثة التي هي حسب قول هابرماس مشروع لم يكتمل، منطلقاً له. وهو لم يتوان عن نقدها كما ساحت له الفرصة بذلك وصولاً إلى نقد العقل المتمركز على الذات. وقد كان من الطبيعي أن يبدأ الكتاب بهيكل الذي هو أوّل منظر للحداثة بمصطلحيه العقل والذاتية، دون أن ينتمي بهيدغر وحده الذي كان يصبو إلى تهديم الميتافيزيق الغربي للخروج من سجن الحداثة التي حاولت طمس الروح الألمانية في أصلها الأولى.

ويعتبر يورغن هابرماس (1929) أهم فيلسوف ألماني معاصر، وواحد من أركان مدرسة فرانكفورت النقدية إلى جانب هوركايمر وأدورنو. بلغ مجموع مؤلفاته قرابة خمسين كتاباً تدور حول مواضيع شتى في الفلسفة السياسيّة والعلوم الاجتماعيّة، وترجع أهميّة دور هابرماس إلى ارتباط مشروعه الفلسفي الوثيق بالواقع.

العلامة والاتصال

صدر حديثاً عن دار التكوين بالتعاون مع دار أوغاريت، النسخة العربية لكتاب "العلامة والاتصال" من تأليف فيليب فيرهاجن وترجمة الدكتور قاسم مقداد.

والكتاب يعرض خلاصة التيارات التي ساهمت في تطوير السيميائية، فهو يقترح مساراً تربوياً متدرجاً وأساساً منهجياً لتحليل وسائل الاتصال السمعية الكتابية البصرية، كما يعدّ أداة مرجعية لأنه يصف طريقة عمل العلامات التي نستخدمها في حياتنا اليومية بطريقة واضحة.

وقد جاء في مقدمة الكتاب: حياتنا اليومية تقوم على العلامات: كالكلمات، والحركات والكتابات، والصور والموسيقا... إلخ، التي عملت «آلات الاتصال» المتمثلة بالصحيفة والكتاب والمسرح والإذاعة، والسينما والتلفاز والحاسوب على نشرها بشكل واسع. وتشكل هذه العلامات أرضية الدراسات السيميائية وموضوعها.

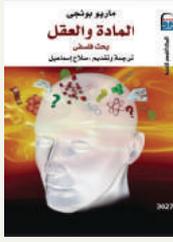
إجمالاً، يقدّم الكتاب كشفاً لهذا الفرع المعرفي في سياق علوم الإعلام والاتصال، كما يناقش مفاهيمه الرئيسة ويصف منهجيته ويطبّقها على حياتنا اليومية اعتماداً على وجهات النظر الثلاثة الآتية: سيميولوجية بنيوية تعدّ العلامة بمثابة مجموعة من القاعدات والتوافقات، براغماتية تنظر في العلامة انطلاقاً من آثارها، سيميائية إدراكية تدرس العلامة من خلال علاقتها بالفكر.

أنا الشعب؛ كيف حوّلت الشعبوية مسار الديمقراطية

صدر حديثاً عن دار الساقى في بيروت كتاب "أنا الشعب؛ كيف حوّلت الشعبوية مسار الديمقراطية" من تأليف ناديا أوربيناتي، وترجمة عماد شبيحة.

يقدم هذا الكتاب، الجمع بين التحليل النظري وتاريخ الفكر السياسي والأوضاع الحالية، عرضاً أصيلاً ومتألقاً للشعبوية وعلاقتها بالديمقراطية.

من الكتاب نقراً: ما الذي يميّز الشعبوية عن السياسات الديمقراطية الاعتيادية؟ ولماذا ينبغي أن نشعر بالقلق إزاء صعودها؟ تؤكد المؤلفة بأنّه لا بدّ من اعتبار الشعبوية نمطاً جديداً من الحكم التمثيلي، يقوم على علاقة مباشرة بين الزعيم وأولئك الذين يرى أنهم «صالحون». يدعي الزعماء الشعبويون أنهم يتحدثون إلى الناس ومن أجلهم من دون حاجة إلى وسطاء، ولاسيما الأحزاب السياسية ووسائل الإعلام المستقلة. الكتاب يقع في 336 صفحة من القطع المتوسط، وهو من إصدارات العام 2019.



"المادة والعقل" لماريو بونجي

صدر عن المركز القومي للترجمة - القاهرة ، كتاب " المادة والعقل ، بحثٌ فلسفي " للفيلسوف الأرجنتيني الكندي ماريو بونجي ترجمة وتقديم صلاح إسماعيل. يناقش هذا الكتاب اثنتين من أقدم وأصعب المشاكل في كل من العلوم والفلسفة: ما هي المادة؟ وما هو العقل؟ وقد وضع بونجي الكتاب مدفوعاً بأن اثنتين من أكثر وجهات النظر تأثيراً في الفلسفة الحديثة هما أن المثالية والمادية؛ الأولى تقول بأن الكون عقلي، أما الثانية فتري أن كل شيء حقيقي مادي.

يأتي الكتاب في خمسة عشر فصلاً؛ تناقش المحاور التالية الفلسفة كروية للعالم، والمادة الكلاسيكية الأجساد والمجالات، والمادة الكمية: غريبة لكنها واقعية، والمفهوم العام للمادة: أن تكون هو أن تصير، والفلسفة الطبيعية، والفلسفة المادية، وثنائية الجسد والعقل، والعقل البلاستيكي، والإدراك والوعي والإرادة الحرة، والعقل والكمبيوتر: ثنائية هاردوير سوفتوير، والمعرفة: الأصيلة والزائفة، إلى جانب فصل خاص بالملحقات من مصطلحات ومراجع.

يعد المفكر الأرجنتيني الكندي ماريو بونجي (بوينوس آريس 1919)، أحد المفكرين غزيري الكتابة؛ فقد نشر إلى اليوم 80 كتاباً وما يفوق الـ 400 ورقة بحثية، ومن أبرز كتاباته أطروحته الضخمة حول الفلسفة والتي صدرت في ثمانية مجلدات (1974-1989).

الكتاب يقع في 751 صفحة من القطع المتوسط، وهو من إصدارات العام 2019.

ابن رشد المُقلق

صدر حديثاً عن دار الكتاب الجديد كتاب: ابن رشد المُقلق، تأليف جان باتيست برونيه، وترجمة الدكتور جورج زيناتي.

يتناول الكتاب شخصية أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتعددة فهو الطبيب والفقيه والقاضي والفيلسوف والمعلق على أرسطو، ويبدو كما لو أنه كان في تلك اللحظة الوريث لشخصيات الفكر اليوناني والعربي الكبرى، متأثراً بأرسطو وأفلوطين والفارابي وابن سينا وابن باجة.

من جهة أخرى، تعتبر ترجمة ونشر واستخدام أعمال ابن رشد إلى اللغات الأوروبية، واحدة من المصادر الرئيسية للثقافات اليهودية واللاتينية في العصور الوسطى.

لكن مدرسته والقول بوحدة الفكر بالخصوص تسبب في حدوث ما يشبه الثورة التي اصطدمت مع كل المكسرات، وأصبح اسمه لقرون في أوروبا يرتبط بالأبوة لنظرية معادية للدين، فكتب ضدها توما الإكويني وأدانها الكنيسة الكاثوليكية.

من أشهر الرشديين الذين دافعوا عن نظرية ابن رشد لدى ترجمته في أوروبا والذين تبناها دانتي أليغيري وجون جاندون وجون باكونثروب.

يذكر أن برونيه، أستاذ الفلسفة في جامعة السوربون في باريس، والمتخصص في تدريس الفلسفة العربية والإغريقية، قد أصدر عدة كتب عن ابن رشد والفلسفة الإسلامية بشكل عام، ومن أبرز مؤلفاته في هذا السياق: "الفلسفة العربية قيد الدراسة: المعنى والحدود والتحديات"، و"دانتي والرشدية".

الكتاب يقع في 173 صفحة، وهو من إصدارات العام 2020.

الحركة النسائية المبكرة في سوريا العثمانية؛ تجربة الكاتبة هنا كسباني كوراني

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب تيسير خلف "الحركة النسائية المبكرة في سوريا العثمانية: تجربة الكاتبة هنا كسباني كوراني 1892-1896"، يتناول فيه تجربة كوراني التي تساهم دراستها في تعميق وعينا بواكير نشوء الحركة النسوية في المشرق العربي، والاتجاهات الفكرية والفلسفية التي أثرت فيها. فهذه التجربة تمدنا بمادة غنية عن حالة نادرة من حالات التفاعل والثقافة بين الشرق والغرب.

يتألف هذا الكتاب من مقدمة عن هنا كوراني وبيئتها الاجتماعية والثقافية، وثلاثة فصول هي على التوالي؛ "مؤتمر شيكاغو النسائي" وهو المؤتمر الذي أُلقت فيه خطابها الشهير عام 1893، و"خطيبة محترفة في بلاد العم سام" ويتناول فيه براعة كوراني التي أسفرت عن ترشيحها للمشاركة في المؤتمر السنوي الـ 26 لحق المرأة في التصويت في عام 1894، والفصل الأخير الذي يتناول سيرة "المرض والعودة".

توفيت هنا كوراني في كفر شيا في 6 أيار/ مايو 1898، متأثرة بإصابتها بداء السل. طار خبر وفاتها إلى الصحافة الأميركية التي تناولته بكثير من التأسف، مذكرةً بهذه السوروية التي اقتحمت صالونات الولايات المتحدة ومنتدياتها من أوسع أبوابها، وصادقت نخبة نساء المجتمع الأميركي.

الكتاب يقع في 156 صفحة، وهو من إصدارات العام 2020.

أفكار بصوت هادي

4

وصول الإنسان إلى محطة القطارات ليس له فائدة بخد ذاته. يجب على الإنسان أن يُدرك هدفه (وجهته)، ويعرف موعد انطلاق القطار، ويصل إلى المحطة في الوقت المناسب. وهذه العناصر مجتمعة تكشف أهمية الترابط بين الزمان والمكان والشعور، وضرورة التطبيق العملي على الأرض. ولا يكفي أن يكون الإنسان على قيد الحياة، يجب أن يكون صانعاً للأحداث، وموجهاً لها، لتحقيق مصلحته الشخصية في إطار المصلحة العامة، وسوى ذلك سيفوته القطار، ويقف على رصيف المحطة حزينا بعد فوات الأوان، ونادماً حين لا ينفع الندم، ويحرق صفيق القطار أعصابه، ويحطم أحلامه وذكرياته. والوعي الوجودي يحتم على الإنسان أن يستبق القطار، ولا يترك القطار يسبقه، والفكر العقلاني يفرض على الإنسان أن يكون فاعلاً لا رداً فعل.

إبراهيم أبو عواد



3

التزامن و التعاقب في حياة الإنسان و المجتمع

1

العلاقة بين الحلم الإنساني والفعل الاجتماعي لا يمكن اختزالها في أطوار تاريخية معينة، أو أطر جغرافية محددة، لأن الحلم الإنساني هو صورة الوعي وجوهر الحقيقة، والفعل الاجتماعي هو الوعي بالحقيقة، وتطبيقها على أرض الواقع، وهذا يعني أن ثنائية (الحلم الإنساني/الفعل الاجتماعي) عبارة عن علاقة وجودية لا يمكن تجسيدها، ونظام حياقي مركزي عابر للزمان والمكان، ومُتدفق في ذاكرة المجتمع بلا فواصل، لأن ذاكرة المجتمع هي ذاكرة جمعية لا فردية، تعتبر الماضي والحاضر والمستقبل كتلة واحدة، تتحرك في المسار الحضاري بشكل تزامني مع الشعور الإنساني (الزمن والشعور يتحركان معاً في نفس اللحظة)، وأيضاً، تتحرك هذه الكتلة الواحدة في البنية المعرفية بشكل تعاقبي مع القدرة العقلانية (الزمن والفكر يجيء أحدهما بعد الآخر، ولا يتحركان معاً في نفس اللحظة).

2

الزمن والشعور مُرتبطان بعلاقة تزامنية، يُوجدان معاً، ويُغيبان معاً، ولا يمكن الفصل بينهما، لأن الإنسان ليس آلة ميكانيكية، وليس حجراً في البناء الزمني للمجتمع، وليس رقماً عابراً في تاريخ الحضارة، وهذه الحقائق الأساسية تجعل الإنسان في قلب الأحداث، صانعاً لها، ومُتفاعلاً بها، ومُتفاعلاً معها. والزمن الاجتماعي يُولد الشعور بالحياة، وهذا الشعور يصنع زمن التحولات الاجتماعية. وهذه العلاقة التبادلية تتم في نفس اللحظة، لاستحالة فصل الزمن عن الشعور. وكما أن الإنسان لا يستطيع التحرر من الجاذبية الأرضية مهما كان قوياً، كذلك لا يستطيع شعوره التحرر من جاذبية الزمن، لأن الإنسان ابن وقته، ولا يملك إلا اللحظة الآنية، لأن الماضي ذهب ولن يعود، والحاضر المُعاش يُصبح ماضياً بشكل مُستمر، والمستقبل مجهول. وهذه الحقائق ثابتة في كل المجتمعات الإنسانية بغض النظر عن درجة تقدمها أو تخلفها. والحديث بالذكر أن التقدم التكنولوجي لا يستلزم التقدم الشعوري، والرقي المادي لا يستلزم الرقي الإنساني، لأن القوانين التي تحكم الآلة تختلف عن القوانين التي تحكم الإنسان.

وثيقة المبادئ

المبادئ المؤسسة

- القرآن هو النص المؤسس والمرجع الأعلى لدين الإسلام الذي جاء هداية للإنسان ولل البشرية، وبه ختمت النبوات.
- جسد الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في سنته القرآن الكريم.
- تراث المسلمين وتاريخهم واجتهاداتهم هي تجربة إنسانية مفيدة ومحترمة ومهمة، إلا أنهم كبقية الاجتهادات البشرية محكومة بأهمها ناقصة، ظرفية، وغير ملزمة.
- الاجتهاد هو طريق المسلمين في فهمهم للقرآن والسيرة والحديث والتراث ويختلف المسلمون في اجتهاداتهم باختلاف ظروفهم وعلومهم. وليس لأحد منهم أن يحتكر أو يقصر الإسلام على اجتهاده ويكفر من سواه سواء كان فردا أو فئة أو أمة.
- تفرق المسلمون وخسروا الكثير بسبب عصبية تراثية (دينية ومذهبية) ومناهج تدعي احتكار الفهم والعلم وتعطي لنفسها حق التسلط وفرض الوصاية على بقية المسلمين والناس.
- تشتد اليوم حاجة المسلمين إلى يقظة ومهضة متنورة بالقرآن والعلم وحكمة الحضارة الإنسانية من أجل توحيد المسلمين وتزكيتهم وحمايتهم من السلوك المتطرف الذي يمارسه الغلاة والجهلة

قيم التنوير

- هي قيم القرآن التي أسست لكرامة الإنسان وحرمة الحياة، وأصلت لكرامة الفرد وحقوقه وحدوده.
- هي قيم القرآن التي دعت إلى التعارف والبيان والحوار والحكمة والجدل والتي هي أحسنوا كدت على القبول بالاختلاف.
- هي قيم القرآن التي أسست لحرية الإنسان في الاعتقاد والعمل وحقه في الاختيار وحصصه عند الله في الحياة الآخرة.
- هي قيم القرآن التي أمرت بطلب الحق بالقراءة والعلم والتعلم والبحث والتفكير والعقل والتدبر والسؤال والاهتداء بالآيات ونهت عن طلب الحق بالانقياد لما (وجدنا عليه آباءنا) والطاعة العمياء للكبراء والسادة.
- هي قيم القرآن التي دعت إلى إيجاد القاسم المشترك "كلمة - سواء" التي نحن اليوم في أشد الحاجة لها لتبنيها والتعبد بها إلى الله وحده لا شريك له، وأن لا نتخذ من أنفسنا أربابا يكفر بعضنا البعض عند الاختلاف فيما بيننا، بل نشهد لبعضنا بالإسلام.
- هي قيم القرآن التي دعت لاستنهاض العقل و"التدافع و للتآلف والتعاون والانسجام، وليس لتأصيل الجهالة بالتنافر للاندفاع للصدام والمعاداة.

An Independent space and platform which supports the active institutions and projects in the field of religious enlightenment, that have educational and training programs, in the MENA region. The Association provides technical and media support for these institutions and projects, it also helps them to promote their mission. On an other face it provides a regional and international relations network to build their capacities in making and spreading the enlightened speech to transform it into a public culture.

The word **Educators** refers to the institutions, projects, and individuals that develops effective educational programs, which aims to deliver the enlightening materials to the different segments of the society, through holding trainings, and internalizing them in the everyday culture of the individual and the society.

The word **Enlightened** refers to the muslims who look for presenting a new answers for the questions and challenges of today. Either related to the beliefs, or the political, economic, educational, and civilizational aspects. While depending on the enlightenment values, which the Qur'an emphasized on, which established the foundations for human dignity, freedom, and rights. It called for the meeting and dialogue between the mankind. This was for the deep thinking, asking, and seeking for truth and wisdom, while recognizing the Muslims' heritage and history as a beneficial, respected, and important human experience. However – as any other human experience – it is locative and noncommittal.

The association aims to:

- Exchanging experiences and visions between the members, arranging the efforts, and giving advices for them;
- Establishing working teams, and specialized projects for supporting the educational enlightened platforms, and amplifying their voices;
- Making an annual comprehensive evaluation for the members' speeches, and capacities, for the purpose of enhancing them;
- Observing and counting the compatible projects with the values, vision, principles, and aims of the association and to contact them;
- Building partnerships with local, regional, and international interested institutions, and individuals, thus contributing to achieving the association targets;
- Working on improving the levels of trainings in the field of education and enlightening, through developing a high efficiency training materials and programs;
- Contributing in improving the quality of producing advertising and media materials, to enhance and improve the speeches of religious enlightenment, which is compatible with the association principles, especially in the educational frames.

من هو التنويري؟

التنويري...

هو الشخص الذي يمتلك الجرأة لیسأل أسئلة نقدية حقيقية..

وهو الذي يمتلك السقف لصناعة إجابات أصيلة، منطلقة من خبرة ذاتية صادقة، ومعرفة متراكمة..

التنويري...

هو الشخص الذي يمتلك روح التعلم المستمر، والذي لا يتوقف عن النمو والنضج وتطوير الذات..

التنويري...

هو الشخص الذي لا تحاصره الأسئلة، وهو الذي يمتلك القدر الكافي من الأمان الداخلي، بحيث لا يشعر بالتهديد على أفكاره ومعتقداته من أسئلة الآخرين..

التنويري...

هو الشخص الذي يستطيع التمييز بين معتقداته الأصيلة المنطلقة من خبرته الذاتية، وبين إملاءات الثقافة، المدعومة بالضغط الاجتماعي والتقلد التاريخي..

التنويري...

هو الشخص الذي ولاؤه للحقيقة، والحقيقة فقط
فالرأى للحقيقة هو جوهر الإيمان والعلم معاً..