

# التجديد الديني والتحول المدني

محمد محفوظ

الطبعة الأولى  
١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م



دار ريادة للنشر والتوزيع

Dar Reyadah for Publishing and Distribution

## المقدمة

ثمة علاقة عميقة بين الإيمان والعلم، بوصف أن العلم هو أحد جسور الإيمان، فكلما ازداد الإنسان علماً، ازداد قدرة على معرفة واكتشاف حقائق الكون الربانية. كما أن قيم الإيمان تدعو إلى العلم وتحث على تعلمه، وبذل الجهود من أجله. ولكن لعوامل عديدة، حينما سادت في مجتمعاتنا قيم التخلف والانحطاط، سادت نزعات الخرافة والسحر والشعوذة، وغابت قيم العلم والأخذ بالأسباب. لذلك لا يمكن مواجهة هذه النزعات المقيتة والخطيرة، إلا بالعودة إلى قيم الإيمان التي تعلي من شأن العلم والأخذ بالسنن والنواميس الربانية.

وأصحاب الضمائر الميتة والنفوس المريضة والعقول الشيطانية، يتسع تأثيرهم في أي فضاء اجتماعي، يتخلى عن حقائق الإيمان ويستصغر شأن العلم والمعرفة. لذلك إذا أردنا قطع الطريق على أولئك النفر المريض، فلا سبيل لنا إلا تعميم الوعي الديني والاجتماعي المستند على حقائق العلم والفكر السنني.

وهذه الحقيقة الإسلامية، ثاوية في كل تشريعات الإسلام وأنظمتها الشخصية والاجتماعية والعامة، فلا مجال في هذا السياق للصدفة أو الحظ، وإنما هي مجموعة من القواعد والنواميس الربانية التي تدير حياة الإنسان فرداً وجماعة، لهذا فإن مجتمعاتنا الإسلامية، أحوج ما تكون إلى العودة إلى الفكر السنني وعالم الأسباب والمسببات، فكل الظواهر المجتمعية هي وليدة ونتاج عالم الأسباب



والمسيبات، والخالق عز وجل يجري قدرته في الوجود الإنساني من خلال عالم الأسباب والمسيبات.

وإن التغافل أو التحايل على الفكر السنني، باللجوء إلى الخرافة والشعوذة، فإنه لن يفضي على المستوى الواقعي، إلا البعد عن السماء وأنظمة الباري عز وجل في الوجود.

وفي سياق محاربة الخرافة والشعوذة في مجتمعاتنا نود ذكر النقاط التالية:

١ - أهمية أن يتجه الخطاب الديني والثقافي في المجتمع، باتجاه تعزيز الفكر السنني وصياغة مقولات تحليلية متكاملة، انطلاقاً من تشريعات الإسلام وأنظمتهم وقوانينهم، لأن الظواهر الاجتماعية هي ظواهر مركبة، ولا يمكن معالجتها بخطاب وعظي - وصفي، وإنما بخطاب معرفي - تحليلي، يناقش كل الاحتمالات والعوامل، ويصل إلى نتائج معرفية من جراء الدراسة والتحليل وليس وليدة الانطباع والرغبة المجردة..

ونهيب في هذا السياق بكل الأطراف التي تساهم في صياغة وصناعة الخطاب الديني والثقافي، للالتفات إلى هذه المسألة، فالموعظة الأخلاقية ضرورية، لأنها حياة القلوب، ولكن الاكتفاء بها لا يساهم في معرفة نوااميس وقوانين الباري عز وجل في الوجود الاجتماعي والإنساني، والانتقال بالخطاب الديني والثقافي من المستوى الوعظي إلى المستوى المعرفي يتطلب الكثير من الجهود والإمكانات العلمية والمؤسسية، والمطلوب هو بناء استراتيجية علمية متكاملة على هذا الصعيد.

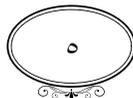


٢- العمل وبذل الجهد المتواصل، لتعميم الوعي الديني والثقافي على مساحات المجتمع المختلفة، لأنه لا سبيل لمواجهة الخرافة وكل أشكال الشعوذة، إلا بغرس الوعي الديني والثقافي في نفوس وعقول أبناء المجتمع، حتى يتمكن أبناء المجتمع من إفشال ونبذ كل أشكال التحيال التي يستخدمها صانع الخرافة والمشعوذ، فتعزيز الوعي المستند على عالم الأسباب والمسببات، هو الكفيل في مواجهة كل نزعات الخرافة في الفضاء الاجتماعي.

٣- لعوامل وأسباب عديدة، لسنا في صدد بيانها وتوضيحها، بشكل عام فإن المجتمع النسوي، هو الحاضن الأبرز للقبول أو التعاطي بنية حسنة مع المشعوذين وصناع الخرافة في المجتمع.

من هنا فإن النساء الواعيات والعالمات في المجتمع يتحملن مسؤولية مضاعفة على هذا الصعيد، فالمطلوب هو تطوير الخطاب الديني والثقافي النسوي، وتطوير المناشط الثقافية والاجتماعية النسوية، وتعزيز الفكر السنني في الفضاء النسوي، حتى تتمكن المرأة في مجتمعنا، من المساهمة الإيجابية في مواجهة نزعات الخرافة والشعوذة، فوعي المرأة هو الذي يحدد إلى حد بعيد، قدرة مجتمعنا على مواجهة هذه المخاطر، التي تفتك بنا من الداخل، وتحول دون بناء حياة اجتماعية سليمة وقادرة على مواجهة التحديات.

فالإنسان الذي يعاني من مشكلة ما، أو مصاب بمرض نفسي أو جسمي ما، ينبغي أن يتبع الأساليب والطريقة العلمية في معالجة هذه المشكلة أو هذا المرض، أما الهروب من هذه المعالجات العلمية الصحيحة، واللجوء إلى





الخرافة والشعوذة، فإنه يفاقم من الأمراض ويزيد من المشكلات، إضافة إلى أن هذا اللجوء لا ينسجم والتشريعات الإسلامية التي تستند في كل المراحل إلى العقل والأخذ بالأسباب بعيداً عن أي تواصل أو لجوء إلى وسائل لا يرضاها الباري عز وجل ولا يتقبلها العقل الإنساني السليم، فالمطلوب دائماً وفي كل الأحوال الالتزام بمقولة (اعقلها وتوكل) أي على الإنسان في كل أحواله أن يأخذ بالأسباب والسنن ويتوكل على الله لنيل التوفيق، فنحن إزاء أي مشكلة سواء كانت خاصة أو عامة، ينبغي أن ندرسها بعمق، ونبحث عن التفسير الدقيق لها، وعلى ضوء هذه الدراسة والتفسير نختار السبل الناجحة في مشروع المعالجة.

فالمطلوب دائماً عقلاً وشرعاً هو الوقوف بحزم ووعي في آن ضد كل أشكال الخرافة واللجوء إلى الشعوذة والمشعوذين، لأن هذه الأشكال والممارسات يرفضها ديننا الإسلامي الحنيف، وتزيد من الإخفاقات والمشاكل، فتعالوا أيها الأحبة من مختلف مواقعنا ندعو إلى العقل والعقلانية والأخذ بالأسباب والسنن التي أودعها الباري عز وجل في الكون والحياة، وإذا أصابتنا مشكلة أو مصيبة، نبحث عن معالجتها انطلاقاً من مبدأ الأخذ بالأسباب، فهذا هو طريق النجاة، وهذا هو سبيل إخراج أبناء مجتمعنا من كل الألاعيب والتحايلات التي تستهدف جيوبنا وسرقة أموالنا واطمئناننا النفسي والاجتماعي.

فلنتقف جميعاً ضد الخرافة، وكل من يسوّق للشعوذة والتلاعب بمشاعر الناس.



والكتاب الذي بين يديك - عزيزي القارئ - ينطلق من فرضية ثابتة وحيوية في آن، وهي لا تحوّل في دول العالم العربي والإسلامي إلا بالتجديد الديني الذي يزيل الركام السلبي والتاريخي الذي علق بالإسلام وواقع المسلمين المعاصر. فالتجديد الديني هو الشرط الشارط الذي يمكن مجتمعات المسلمين على أحداث تحوّل مدني مطلوب وضروري، وتعلمنا التجارب التاريخية والسياسية والاجتماعية في المجال الإسلامي على أن نهضة الأمة مرهونة بالتجديد الديني والتحوّل المدني، الذي يرفع الغطاء الديني والتاريخي عن كل مقولات الاستبداد والاحتكار السياسي وطرّد كل نزعات الكراهية التي توفرت في المجال الإسلامي من جراء نزعات الهيمنة والسيطرة.

فالمستقبل مرهون بقدرة المسلمين جميعاً على طرد كل عناصر التخلف السياسي والحضاري من الحياة والواقع الراهن، وبناء البديل على أسس الحرية والديمقراطية والتداول السلمي للسلطة وضمّان وصيانة حقوق الإنسان. وإن الاختلاف الفكري والأيدلوجي لا يشرع لأي أحد على انتهاك حقوق المختلف. لذلك فإن هذا الكتاب يشكل صرخة واعية لإحداث التحوّل المطلوب للخروج من وحدة التخلف والاقتتال الداخلي وكل موجبات الاحتراب الداخلي. فلا خروج لمجتمعات العرب والمسلمين من كل سلبياتها ومشاكلها وأزماتها، إلا بالتجديد الديني والإصلاح الثقافي والتحوّل المدني الذي يطال كل المؤسسات والتعبيرات السياسية والثقافية والاجتماعية..



ونقصد بالتحول المدني العناصر التالية:

- الحكم بالقانون مع صيانة تامة لحقوق الإنسان في مختلف الحقوق والمجالات.
- التداول السلمي للسلطة فلا احتكار للسلطة مهما كانت المبررات والمسوغات.
- الالتزام بكل مقتضيات الديمقراطية والحرية، فكل المناصب والمسؤوليات تمارس الانتخاب وتعود إليها.
- الحياة السياسية والعامة تدار بالسلم والتدبير الديمقراطي.
- الاستمرار في بناء دولة المواطنة والقانون، فالدولة ليست مزرعة لأحد مهما كان شأنه.
- وبهذا نقطع معرفياً وسياسياً مع كل نزعات الاستبداد والكرهية، لصالح ثقافة الحرية والتسامح وحقوق الإنسان.

## تمهيد

الجدور الثقافية للظاهرة المدنية في التجربة التاريخية الإسلامية:

تحولات العالم والسؤال المعرفي:

إن الأمم التي تهرب من عصرها، تفسح المجال واسعاً لخصومها وأعدائها لصياغة راهنها ومستقبلها.

يرافق التحولات الكبرى التي تجري في العالم، وعلى مختلف الصعد والمستويات، الكثير من التساؤلات والاستفسارات. وقد أغرت هذه التحولات الجميع بممارسة السؤال والتساؤل، ومواجهة اليقينيّات المختلفة بالمزيد من أسئلة الشك والنقد والتقويم.

فالعالم اليوم يمتلئ باليقينيّات على مختلف الصعد، كما يمتلئ بأسئلة الشك على مختلف المستويات. لذلك لا يمكن أن تموت الأسئلة في عالم يموج بالمتناقضات والتعقيد، فكل شيء في هذا العالم المعاصر، يؤسس على الدوام للأسئلة، ويستدعي الإثارة والبحث، فلا مناص من السؤال والتساؤل، مهما بدا العالم متقدماً ومتطوراً

فالتساؤل هو تقوى الفكر على حد تعبير (هايدغر)، وهو سبيل الكشف عما تحجبه القوة أو المادة من حقائق ووقائع، والخطاب الغربي المعاصر، الذي يؤسس للتواريخ بعد موتها لا يلغي التساؤلات، ولا ينفي الدهشة، بل يؤكدها ويحفز على تأسيسها في كل المواقع والحالات، لأنه لا يمكن أن تمرر عناصر هذا الخطاب



بدون نقد ومساءلة وتمحيص. ولا ريب أن كل تساؤل ينطوي على نقد، كما إن كل نقد يثير العديد من الأسئلة والتأويلات المتعددة. لهذا فإن إثارة الأسئلة على مسارات الواقع المختلفة من ضرورات الحياة والوجود، لأنه لا حقيقة ناصعة، إذا لم تسبقها أسئلة الشك والنقد ورفع الحجب والأوهام. ففي رحاب السؤال والمساءلة، تتولد عناصر الحقيقة، واستمرار النقد يعني فيما يعني نمو الحقائق والأفكار والقناعات داخل المحيط الاجتماعي.

من هنا قيل: إن العلم عبارة عن خطأ مصحح. فلا بد من توسل السؤال والنقد، حتى ننجو من الزور والرياء والمخاتلة وخطاب المطلق الذي يخفي الكثير، ولا يظهر إلا القليل والنادر. وكل منظومة فكرية لا تقبل السؤال وتقمع النقد والمساءلة فإن مآلها السكون والموت.

نحن هنا لا ندعو إلى التشكيك في نوايا السائلين، وإنما نؤسس لمواقع السؤال والنقد في مسار الحقيقة وإثراء الفكر والمعرفة.

لأن الكائن المتلقي دائماً، بلا أسئلة وشروط ونقد، نساهم معه أو نساعد على انتزاع عقلانيته، ونذوبه في أوعية متماهية ومتطابقة تقتل كل حس حيوي فيه وإرادته الإنسانية. فالكائن الإنساني، لا يمكنه أن يمارس إنسانيته وعقلانيته وشهوده، إذا لم يمارس السؤال والبحث المضني عن الأفكار والحقائق. ولا يوجد على صعيد الأفكار البشرية من يتصف بالكمال والشمول، لأن الأفكار دائماً بحاجة إلى التطوير والتراكم، والسؤال مدخل من مداخل تطوير نظام المعرفة والتفكير والتأويل.



ونحن لا نعني بهذا أن الناس مفطورون على السؤال والتساؤل، ولكن ما نريد قوله، أن حياة الإنسان الحقيقية مرهونة بقدرته على استعمال عقله، لكي يكتشف الحقائق بنفسه، ويعرف الحدود الفاصلة بين القضايا والأمور، بين الوسائل والغايات، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وكلما ارتفعت حقيقة استخدام العقل لدى المجتمعات الإنسانية، كانوا هم أقرب إلى النجاح والسعادة. فلا تنمو المجتمعات حضارياً إلا بالمزيد من استخدام العقل، لأنه وسيلة النمو، وهو الذي يمنح المجتمعات ماء الحضارة وعصب التقدم.

ولا شك بأن السؤال ومواجهة بديهيات الحياة الاجتماعية بالنقد والمساءلة، هما جزء من منظومة استخدام العقل. وبهذا المعنى يكون (السؤال بالمعنى العام الحضاري) هو عصب الحياة والأفكار. فلا حياة بلا تساؤل، كما أنه لا أفكار ناضجة وحيوية بدون نقد وتقويم وتطوير

ولا يمكننا أن نقارب أي ظاهرة من ظواهر الاجتماع والوجود بلا تساؤل، فهو لازم لمختلف الظواهر، ومن دونه لا وجود لثقافة تريد أن تشق سبيلها إلى الدينامية والفعالية،

فلا يمكننا أن نمارس فعل الحياة على أكمل وجه بدون السؤال والتساؤل، فهو وسيلة الإنسان لاكتشاف المجهول، وتطوير معارفه، وتهذيب مداركه، وإنضاج علاقته بالطبيعة والكون



لهذا من الضروري الاهتمام بأسئلة الواقع، والإنصات إلى الأفكار النقدية، التي تتجه إلى الوقائع والحقائق القائمة، للاستفادة منها، وإزالة ركام عهود طويلة من السكون والهمود الفكري.

وفي هذا الإطار ينبغي التأكيد على النقاط التالية:

١ - لعل من الأخطاء الجسيمة التي قد ترتكبها المجتمعات بحق نفسها ومستقبلها، هي حينما توجد حاجزاً نفسياً وعقلياً بينها وبين أسئلة واقعها وتحديات راهنها، لأن هذا الحاجز، يمنع الكثير من الفوائد التي يجنيها المجتمع لو أنصت بشكل إيجابي وفعال إلى أسئلة راهنة.

إن الإنصات إلى أسئلة الراهن، وامتلاك حساسية شديدة لالتقاط المهم والضروري من هذه الأسئلة، ومن ثم التفاعل المعرفي والمجتمعي معها، تعد من أهم وسائل تطوير المجتمعات وتقديمها.

لذلك من الأهمية بمكان، العناية بأسئلة الواقع، وبذل الجهود من أجل اكتشاف ومعرفة جواهر هذه الأسئلة وأهمها، حتى يتسنى لنا كمجتمعات عربية وإسلامية الاستفادة منها، لكي نواكب الراهن، ونستعد الاستعداد الأمثل لمواجهة التحديات والصعاب.

فما يجري في العالم اليوم من أحداث وتطورات وتحولات مليئة بالدروس والعبر، ولكن المجتمع الذي لا يعتني العناية الفائقة بأسئلة حاضرة وراهنه، فإنه حتماً سيمنع عن نفسه الاستفادة من هذه الدروس بما يخدم واقعه ومستقبله. فلا نستطيع مواكبة العصر، إلا بالتواصل الفعال مع أسئلة الواقع، والتفكير الجاد في بلورة



إجابات عليها. أما الانزواء من الواقع بهواجسه وتحدياته، والهروب من العصر بأفاهه ومجالاته واحتمالاته، فهو تخل عن دورنا الطبيعي في الحياة، ونكوص على أعقابنا، وهروب من مصيرنا ومستقبلنا.

إن الأمم التي تهرب من عصرها، تفسح المجال واسعاً لخصومها وأعدائها لصياغة راهنها ومستقبلها.

ومن المؤكد أن في هذه الصياغة، انتقاصاً للاستقلال وتأكيداً وعميقاً للتبعية، ونهباً وامتصاصاً لخبراتنا وإمكاناتنا البشرية والطبيعية، لهذا نحن بحاجة إلى التواصل مع الواقع، وقراءة أسئلته بصورة صحيحة وسليمة.

٢ - لكل حقبة في التاريخ أولوياتها الخاصة وإمكاناتها المحدودة. لهذا ينبغي دائماً أن تتشكل لدينا رؤية جديدة ومتكاملة عن مسارات الواقع ودروبه، حتى نتحاشى الأخطاء القاتلة والمميتة.

كما أن لكل حقبة وعصر معايير خاصة للتقويم، نابعة من ظروف ذلك العصر، ومتطلبات الأمة وأولويات عملها.

والتخشب عند معيار ثابت في تقويم الواقع، يخرجنا من دائرة الشهود، ويجعلنا عرضة للأحكام الخاطئة والتصورات المشوهة.

وجماع القول: إن التواصل مع الواقع، والإنصات الحيوي إلى أسئلته وتحدياته، هو الذي يوفر لنا القدرة على تحديد متطلبات كل حقبة وأولوياتها الخاصة والعامة.

العرب وسؤال التحول الجديد:

في الحقب التاريخية السابقة، تعطل مشروع الديمقراطية في العديد من الدول العربية والإسلامية، بدعوى وتبرير أن الديمقراطية لا زالت مشروعاً طوباوياً. وأن بلداننا تعيش أولويات أخرى. لذلك تأجل هذا المشروع تارة باسم الاستقلال وضرورة استكماله. وتارة أخرى بدعوى أولوية التنمية والعدالة الاجتماعية، وتارة ثالثة بفعل أن التحديات والتهديدات الخارجية التي يواجهها العالم العربي والإسلامي، تحول دون اتخاذ الخطوات العملية في هذا السياق. فتعددت في العقود الماضية مبررات ومسوغات تأجيل الديمقراطية.

ولكننا لم نستطع بفعل هذا التأجيل والمماطلة والتغيب، من إنجاز تنميتنا الشاملة، ولم نستطع أن ننهي التحديات والتهديدات الخارجية.

وعند التأمل والتحليل العميقين، نكتشف أن الإخفاق في كل هذه المجالات، كان بفعل التغيب المقصود للديمقراطية كنظام سياسي واجتماعي وثقافي.

وأن الأوضاع المعاصرة التي نعيشها على مختلف الصعد، لا تتحمل الدخول في نفق التأجيل والتعطيل والتغيب. وإنما هناك حاجة ماسة للديمقراطية بكل عناوينها ومجالاتها، وذلك لأنه لا يمكن أن نخرج من العديد من الإخفاقات والانتكاسات إلا بتبني الخيار الديمقراطي

وأن الديمقراطية بالنسبة لنا، لم تعد مشروعاً مثالياً، وإنما أصبحت ضرورة سياسية ومجتمعية وحضارية. وأن أي تسويق أو تأخير أو تعطيل، فإن محصلته النهائية،



هو الدخول في أتون الانفجارات الاجتماعية والسياسية المفتوحة على كل الاحتمالات والمخاطر.

وإنه أن الأوان بالنسبة لنا، أن نخرج من الخديعة التاريخية التي وقعنا فيها. فلا مقايضة بين التنمية والديمقراطية، أو بين الاستقرار والحرية، فلا تنمية بدون ديمقراطية. بل نستطيع القول: إن شرط التنمية المستدامة هو الديمقراطية السياسية الحقيقية. كما إن الاستقرار سياسياً واقتصادياً وأمنياً، بدون نظام ديمقراطي، يكفل للجميع حقوقهم ومكتسباتهم.

كما أننا لا يمكن أن نواجه المشروع الصهيوني مواجهة حقيقية، بدون الانخراط في مشروع الإصلاحات السياسية والاقتصادية في بلداننا العربية والإسلامية. بمعنى أن الاستبداد السياسي، يعطل الكثير من قدرات أمتنا وطاقاتها، ويخرجها من المعركة الحضارية مع العدو الصهيوني. فالديمقراطية هي بوابة انتصارنا الحضاري على الغدة السرطانية المغروسة في جسدنا العربي والإسلامي. إننا أحوج ما نكون اليوم إلى الديمقراطية، ليس باعتبارها فقط خيارنا للخروج من مآزقنا العديدة. وإنما لكونها أيضاً طوق نجاتنا، وبوابة دخولنا في التاريخ من جديد.

وإن الديمقراطية أصبحت اليوم مشروعاً ممكناً وقابلاً للتحقق في مجالنا العربي والإسلامي. بمعنى أن هناك العديد من العوامل والظروف المؤاتية لإنجاز هذا التطلع التاريخي.



ومهمتنا هي العمل على توظيف هذه العوامل والظروف، بما يخدم تمثين القاعدة الاجتماعية والسياسية، وتفعيل دور النخبة باتجاه توسيع المشاركة العامة، وتقوية مؤسسات المجتمع المدني والحد من تغول السلطة واستبدادها، والسعي المتواصل من أجل تعزيز الخطوات والمبادرات والأنشطة الاجتماعية والسياسية والثقافية والحقوقية، التي تصب في مجرى الديمقراطية، وتوسع من قاعدة الخيار الديمقراطي، وتقلص من مساحة الاستقرار بالرأي واحتكار القوة والسلطة.

ووفق التجربة التاريخية والثقافية لمجالنا الإسلامي، نستطيع القول: إنه لا يمكن التقدم وتحقيق قفزات نوعية في حياتنا على مختلف المستويات، حينما يتم استبعاد الإسلام من الحياة العامة للمسلمين. بمعنى أن التجارب السياسية والقانونية والاجتماعية، التي استبعدت الإسلام من التوجيه والقيادة، لم تحصد إلا المزيد من التوترات والصدمات بين مشروع الدولة ومشروع المجتمع والأمة.

كما أن الإسلام الذي نقصده كقاعدة ثابتة لمشاريع التقدم والتطور في الأمة، ليس جملة الطقوس الفردية والارتباط السطحي والشكلي بالإسلام، بل المقصود أن تكون خياراتنا الكبرى منسجمة وقيم الإسلام، ومستوحاة من المبادئ العليا للدين، لذلك فإن طريق التقدم في المجال الإسلامي، لا يمر عبر إلغاء الإسلام أو تجاوز قيمه العليا، بل عبر استنطاق الإسلام وحضوره في الحياة السياسية والعامة للمسلمين، وهنا لا نجعل الإسلام في مواجهة الديمقراطية. لذلك فإننا ضد منطق المقايضة بين الإسلام والديمقراطية، إذ إن الأخيرة من المكتسبات الإنسانية التي ينبغي أن نتفاعل معها، ونستفيد منها أقصى فائدة.



وعليه، فإن طريق تقدم المسلمين في الحقبة المعاصرة، يمر عبر:

١ - حضور الإسلام وقيمه العليا في حياة المسلمين الخاصة والعامة.

٢ - وتبني الديمقراطية كمنهج سياسي وإداري وقانوني، لإدارة أمورنا، وتنظيم اختلافاتنا، وضبط صراعاتنا وتنافساتنا، وتطوير واقعنا السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

ولا تناقض بين ضرورة الحضور النوعي للإسلام في حياتنا العامة، وتبني الديمقراطية كمنهج وآلية وطريقة ومتطلبات.

ونحن هنا لا ندعو إلى توفيقية متعسفة بين الطرفين. بل ندعو إلى قراءة الإسلام قراءة حضارية وإنسانية، بعيداً عن تجارب الاستبداد التاريخية، ومحاولات التهميش والتشويه المعاصرة. إن هذه القراءة الواعية والمدركة لجوهر التجارب الإنسانية على هذا الصعيد، ستوصلنا إلى حقيقة عميقة مفادها:

إننا لا يمكن أن نتقدم ونتطور كعرب ومسلمين إلا بجناحي الإسلام والديمقراطية. صحيح أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، تكتنفها الكثير من التساؤلات والالتباسات والاستفهامات، وإن طبيعة العلاقة بحاجة إلى توشيح وبيان معالمها وأسسها ومعاييرها، ولكن مع كل ذلك نجزم القول: إننا كمجتمعات، لا يمكن أن نحقق قفزات كبرى في مضمار التقدم والتطور، بدون الإسلام والديمقراطية.

وهنا الديمقراطية ليست هي الوجه الثاني من المعادلة. بل إن ثراء الإسلام، وكمال قيمه، وحيوية مبادئه، وحركة الاجتهاد، وتطور مسيرة الانبعاث الإسلامي، كل ذلك



سيساهم بشكل أو بآخر في إعادة تحديد أولويات المجتمعات العربية والإسلامية، وسيوفر القدرة التامة لقراءة جادة وجديدة لقيم الإسلام السياسية والحضارية. فالدينامية والفعالية المعاصرة، لمجتمع العرب والمسلمين، مرهون إلى حد بعيد بهذه القراءة، وصياغة الواقع الإسلامي المعاصر، على ضوء هدى حضارية الإسلام وإمكاناته المذهلة على استيعاب منجزات الإنسان ومكتسبات الحضارة. وأمامنا اليوم فرصة تاريخية كبرى، لإعادة بناء واقعنا ومجتمعاتنا على هدى الإسلام ومنجزات العصر.

وبهذه العملية نحقق في واقعنا ديمقراطية أصيلة، لها عمقها الثقافي والاجتماعي، ولها الامتداد المطلوب على الصعيدين الفكري والفلسفي. وتنطوي هذه العملية التاريخية على إمكانية التقدم والتطور على قاعدة التكامل بين الغايات المادية والمتطلبات الروحية والمعنوية.

والتحديث القسري على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، لا يصنع ديمقراطية، بل يفضي إلى أشكال من الديمقراطية مع مضامين استبدادية وأمنية صرفة. ولهذا نجد على مستوى التجربة في المجالين العرب والإسلامي، أن محاولات التحديث القسري رافقها باستمرار ضمور وتحديد وتقليص للمشاركة السياسية العامة، وتعاظم العلاقة غير المتكافئة مع القوى الخارجية، وخطوات متواصلة لطمس الهوية الذاتية وتعبيراتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتبني خيارات قمعية وإقصائية تجاه المكونات والتعبيرات السياسية المغايرة. وكأن النخبة التي تقود عملية التحديث القسري، تجبر النقص في قاعدتها الاجتماعية بالارتقاء في



أحضان الأجنبي، وبعدم سلامة وصلاحية مشروعاتها التحديثية باستخدام القهر والقمع في تنفيذها.

وغفلت هذه النخبة عن حقيقة أساسية وهي: أنه لا يمكن إنجاز التحديث الاقتصادي والاجتماعي في المجالين العربي والإسلامي، بدون إصلاح سياسي حقيقي، يوسع من دائرة المشاركة السياسية، ويعطي الشعب بكل مكوناته وتعبيراته الحق القانوني والعملي بإدارة شؤونه، وتسيير أموره، وتحديد خياراته، وبلورة مصائره الراهنة والمستقبلية.

فلا تحديث حقيقي في ظل الاستبداد والديكتاتورية، وإقصاء القوى السياسية والاجتماعية. وكل محاولة تحديثية، لا تلتفت إلى هذه الحقيقة، فإن مآلها الفشل الذريع والدخول في متاهات جديدة وإحباطات متراكمة.

فالديمقراطية بكل عناوينها السياسية والثقافية والاقتصادية، هي بوابة التحديث الحقيقي في بلداننا العربية والإسلامية، وذلك لأن الديمقراطية، هي التي تقوم بتطوير البنى الاجتماعية والسياسية، وذلك لرعاية واحتضان كل تجليات التحديث وخطواته المتنوعة.

وبهذا يتم تحرير فكرة التقدم والتحديث من شبكة العنكبوت التي نسجتها الأفكار الغربية وحالات الاستنساخ الحرفي للتجارب والتصورات، والتجارب الإنسانية ليست مجالاً للاستنساخ والتبني المطلق، وإنما هي للتعلم منها، واستنباط الدروس والعبر والخبرة من أحوالها ومحطاتها.



وبهذا تمتزج في واقعنا إرادة التعلم من التجارب الإنسانية والسياسية، مع الرؤية النقدية التحليلية، التي تتجه إلى تمحيص هذه التجارب، وغربلة هذه الخبرات، وذلك من أجل اجتراح رؤية وتجربة جديدة، مفتوحة على التجارب والخبرات الإنسانية، كما أنها تتواصل بشكل عميق مع خصوصياتها ووقائعها الذاتية. وبهذا تستجيب مجتمعاتنا إلى قواعد الإيمان، وتنسجم وضرورة الشهود والمشاركة في العمران الحضاري.

النقد والوعي الاجتماعي:

الوعي الاجتماعي هو عبارة عن جملة المفاهيم والأفكار والثقافات التي توجه حركة أفراد هذه المسألة ومتوالياتها المتعددة. لهذا يختلف الوعي الاجتماعي من مجتمع إلى آخر، باختلاف المفاهيم المهيمنة على المسار الاجتماعي، وطبيعة الفهم الإنساني إلى تلك المفاهيم والحوافز القصوى التي تخلقها المفاهيم في حياة الناس..

يعتقد الكثير من الناس أن الوعي الاجتماعي، هو مجرد نصوص لفظية أو شعارات يلوکها لسان الإنسان، وامتلاك القدرة على توصيف الواقع الاجتماعي بجملة من الكلمات والألفاظ البراقة، يعتبر واعياً اجتماعياً ويضرب به المثل في هذا المجال، ولقد أضاع هذا الفهم ومتوالياته النفسية والاجتماعية والثقافية، الكثير من الفرص السانحة، التي كان بإمكان المجتمع العربي، لو كان يسوده وعي اجتماعي حقيقي، أن يغتنمها ويترجمها إلى حقائق اجتماعية وثقافية تطور من واقعه، وتنتهي الكثير من مشاكله وأزماته.



ومن جراء هذا الفهم المغلوط للوعي الاجتماعي، تحولت فرص النمو والانطلاق، في المجتمع العربي إلى مهاوٍ تزيد من تعقيد المشكلة وتضيف لها أبعاداً أخرى. وتظهر أعراض هذا الفهم المغلوط لمقولة الوعي الاجتماعي، في الكثير من الأعراض والمؤشرات والمسارات التي تسير على هداها المجتمع العربي. فهي أساليب التربية والتنشئة الاجتماعية، تسود قيم التلقين والتلقي والفردية القائمة على نفي حاجة الإنسان إلى التعاون والتآلف مع الآخرين، لذلك ينشأ الواحد منا وهو لا يفكر إلا في ذاته وفي حدودها الضيقة والآنية أيضاً.

وفي التنشئة الثقافية، تسود قيم الفريدة الموهومة ووهم امتلاك ناصية الحقيقة المطلقة وضرورة الاكتفاء بما عندنا من علم وثقافة، وكأن العلم والثقافة وصلا إلى حدودهما القصوى، وهي مخزنة في صندوق، وما علينا إذا أردنا العلم والثقافة إلا فتح الصندوق، ودورنا ينحصر في استهلاك ذلك العلم المكتشف من ذلك الصندوق.

لذلك ومن جراء هذا التركيب المجتمعي القائم على فهم مغلوط أو ناقص لمفهوم الوعي الاجتماعي، نخسر فرص النمو والتطور وتنقلب علينا بشكل سلبي وتتراكم في محيطنا عناوين ويافطات تبرر لنا هذا الواقع المعاش، وبدون الاستطراد في بيان الأعراض والآثار السيئة للفهم المغلوط لمقولة الوعي الاجتماعي، نحاول أن نوضح مقصودنا من هذه المقولة.

الوعي الاجتماعي هو عبارة عن جملة المفاهيم والأفكار والثقافات التي توجه حركة أفراد هذه المسألة ومتوالياتها المتعددة. لهذا يختلف الوعي الاجتماعي من



مجتمع إلى آخر، باختلاف المفاهيم المهيمنة على المسار الاجتماعي، وطبيعة الفهم الإنساني إلى تلك المفاهيم والحوافز القصوى التي تخلقها المفاهيم في حياة الناس، لذلك فإن الوعي الاجتماعي، هو وليد فهم الناس إلى تاريخهم وحاضرهم وقيمهم العليا، ونتاج التفاعل البشري مع الأطر النظرية المتاحة أو المتداولة.

وبهذا نستطيع أن نحدد مفهوم الوعي الاجتماعي بالعناصر التالية:

- مجموع المفاهيم والقيم المتداولة في حياة الناس ونظام التفاضل الموجود بينها.
- تفسير الناس وفق ظروفهم ومستوياتهم المختلفة، إلى تلك المفاهيم والقيم.
- تجربة الناس اليومية في الالتزام بهذه المفاهيم، ونظام علاقتهم السائد في أوساطهم، وبينهم وبين الآخرين.

ووفق هذا المنظور، فإن الوعي الاجتماعي ليس مفهوماً ناجزاً ومكتملاً، وإنما هو دائم التحول والتطور من جراء تحولات المجتمع المختلفة، لذلك فإن بقاء الوعي الاجتماعي ثابتاً والواقع الاجتماعي متحركاً ومتغيراً هو الذي يؤسس لفهم مغلوط ومشوه لمعنى الوعي الاجتماعي، من هنا فإن شرط الوعي الاجتماعي الفعال هو وجود فكر نقدي، يدعم هذا الوعي، ويرفده بالآفاق الجديدة، ويؤسس لحالات تحول اجتماعي متواصل بهدف الرقي والتقدم الاجتماعي، لهذا ينبغي أن لا نشاءم أو ننظر بريية وشك إلى كل الأفكار النقدية للعوائد والمسارات الاجتماعية وإنما من الأهمية بمكان أن نستوعب هذه الأفكار النقدية ونوفر لها الأطر الاجتماعية الطبيعية، لكي تأخذ هذه الأفكار مسارها الطبيعي في التفاعل مع



الواقع الاجتماعي وبهذا التفاعل تنضج الأفكار وتبلور المسارات وتعم الحيوية الجسم الاجتماعي كله.

وتجارب المجتمعات ذات الوعي المتميز، تؤكد لنا أهمية حركة النقد وضرورتها القصوى في خلق الوعي الاجتماعي الجديد، فلولا الأفكار النقدية التي بثها فلاسفة التنوير في أوروبا وما أحدثته من وعي اجتماعي جديد لبقى الظلام والجمود سائداً في أوروبا، فشيوع مفاهيم النقد البناء في المحيط الاجتماعي يبدد الجمود وينهي الرتابة ويث الحيوية والحياة في أرجاء المجتمع ويزيد من مستوى المسؤولية العامة ويساهم في بلورة وإنضاج قوى اجتماعية جديدة، تأخذ على عاتقها دور التجديد والتطوير في المحيط الاجتماعي.

وإن شيوع حالات الاضطراب والفوضى في بعض المجتمعات، ليس من جراء حركة النقد السائد وإنما هو في حقيقة الأمر من جراء غياب أطر الاستيعاب لأفكار النقد الجديدة أو من ردود الفعل السلبية وذات الطابع الارتجالي تجاه الأفكار الجديدة. أما المجتمع الذي يوجد لنفسه القنوات الطبيعية لاستيعاب أفكار أبنائه الجديدة، فإنه سيتمكن من إضافة قوة جديدة إلى قوته وسيدخل دماء جديدة تنهي السكون وتحول دون تبلد وتكلس الحياة الاجتماعية.

لهذا فإننا نؤكد على ضرورة، توفر الأطر المناسبة لاستيعاب وامتصاص الأفكار الجديدة، والرؤى النقدية الهادفة إلى التطوير وإعادة صياغة وتشكيل الوعي الاجتماعي بما ينسجم ومتطلبات العصر وضرورات التقدم الاجتماعي.



ولا بد أن لا نستعجل في إطلاق الأحكام واتخاذ المواقف، تجاه من اجتهد في سبيل تطوير وتجديد الوعي الاجتماعي. وأن التحليل العلمي النقدي السائد اجتماعياً وثقافياً هو الذي يوفر الأرضية العقلية والنفسية لتجاوز البائد من ذلك السائد، وإنهاء ما فيه من أنماط بالية.. ولقد حاول الدكتور (هشام شرابي) في كتابه "البنية البتركية.. بحث في المجتمع العربي المعاصر". أن يوضح الصلة الضرورية بين الوعي الاجتماعي والفكر النقدي.

لهذا من الضروري أن نتعامل مع التحليلات النقدية لمسار المجتمعات العربية برؤية منفتحة - مستوعبة بعيدة كل البعد عن لغة النفي والتخوين - وإن النقد الهادف في أحد وجوهه الرئيسة، يشكل شرطاً ضرورياً لتحقيق التطور الاجتماعي المأمول.

فلا وعي اجتماعياً متجدداً، إلا بفكر نقدي، ولا فكر نقدياً بناءً، إلا بوجود أطر مجتمعية، تستوعب تلك الأفكار وتموجاتها. وهكذا يصبح الفكر النقدي شرطاً من شروط الوعي الاجتماعي الجديد، بمعنى أن وعي المجتمع بذاته وبالأخرين وبدوره التاريخي، لا ينجز إلا على قاعدة نقدية مستديمة، تسائل السائد، وتجعله على طاولة التشريح والتقويم، وضرورة الحفاظ على الوثام الاجتماعي، لا تعني بأي شكل من الأشكال قسر الجميع وإرغامهم على نمط اجتماعي محدد. وإنما تعني حيوية التنوعات وفعاليتها في إثراء مفهوم الوثام الاجتماعي، بأفكار ورؤى وآفاق جديدة.



وبالتالي فإن الإصرار على إيجاد مسافة تفصل الوعي الاجتماعي السائد، عن الفكر النقدي، يؤدي فيما يؤدي إليه، إلى شيوع حالة العجز التي تنتاب المجتمع تجاه مشاكله وتحدياته المصيرية.

وعليه فإنه لا مبرر للخوف من النقد وفحص المسلمات الاجتماعية، لأن هذا النقد والفحص، هو الذي يطرد العناصر السلبية والميتة من الفضاء الاجتماعي. والخوف الحقيقي ينبغي أن يكون حينما تغيب عمليات النقد، وحينما تتضاءل فرص الفحص على وقائع المسيرة الاجتماعية. فالنقد ضرورة قصوى لسلامة المجتمع، لأنه يتجه صوب نقاط الضعف ويعمل على تعريتها وفضحها، ويشحذ الهمم لتوفير الإرادة المجتمعية القادرة على سد تلك النقاط. فلا قوة حقيقية لأي مجتمع تغيب فيه عمليات النقد والتقييم. فالقوة مرهونة بقدرة أبناء المجتمع على مساءلة سائدهم، وفحص قناعاتهم العامة، وذلك ليس من أجل إشاعة الفوضى والهدم، وإنما من أجل طرد كل الأمراض التي قد تبرز في الفضاء الاجتماعي.

لهذا كله فإننا ندعو إلى عدم الخوف من النقد الاجتماعي، بل من الضروري أن نوفر الأطر البحثية التي تقدم لنا دراسات وأبحاثاً جادة عن واقعنا الاجتماعي. لمعرفة عناصر قوتنا وضعفنا، ومن ثم العمل على تأكيد عناصر القوة وطردها عناصر الضعف. فلا حيوية في المجتمع بلا نقد، ولا قدرة للمجتمع للتخلص من عيوبه بدون تشجيع الباحثين والمختصين على قراءة الواقع الاجتماعي ونقده. والنقد الاجتماعي لا يؤسس للفوضى والانفلات أو تضخيم السلبيات، وإنما هو ضرورة من ضرورات تحقيق الأمن الاجتماعي.



وجماع القول: إننا بحاجة دائمة إلى ممارسة النقد والفحص، حتى يزداد وعينا الاجتماعي وتنضج قدراتنا المجتمعية، وتتمكن من طرد كل عناصر الضعف والاهتراء من فضائنا الاجتماعي. وعليه فإن الخوف من النقد يضر بالواقع الاجتماعي حقيقة. ولا سبيل أمامنا إذا أردنا الحيوية والفعالية الدائمة، إلا مواصلة الفحص الدائم والنقد المستمر لكل وقائعنا وحقائقنا الاجتماعية. النقد الذي لا يستهدف التقويض، بل التقويم وتصحيح الاعوجاج.

#### الإسلام والمدنية مقارنة أولية:

هناك علاقة وثيقة بين المدينة والإسلام، إذ ارتبط الإسلام منذ انطلاقة الأولى بالمدن وحواضر الجزيرة العربية، وتؤكد هذا الارتباط مع هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يثرب التي سارع رسول الله إلى تسميتها بالمدينة. فعلاقة الإسلام بالمدينة والحواضر علاقة حميمة، إذ إن مجموع قيمه ومبادئه تدفع نحو الإقامة والاستقرار النفسي والاجتماعي، وقد قال تعالى: ﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾، ومن المؤكد أن الإقامة والاستقرار الذي يوفرهما الدين الإسلامي، من الشروط الضرورية لتأسيس المدينة وفق قواعد ومتطلبات تزيد من فعالية الناس وحيويتهم الحضارية.

والمدينة أو الحاضرة لم يجعلها الإسلام بلا قانون وترتيب إداري يساهم في تنظيم شؤون المدينة من جميع النواحي، وإنما عمل على تنظيم شؤون المدينة ودفع



باتجاه الحشد واستكمال الجماعة، وحارب كل النوازع التي تحول دون استقرار المدينة وتطورها النفسي والاجتماعي والحضاري.

والإسلام هنا لم يبلغ نظام الطاعة الطبيعي إلى الأسرة، العشيرة، القبيلة، وإنما جعل طاعتهم في سياق طاعة الشريعة والالتزام بقيمتها ومبادئها. ولقد جاء في المأثور (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

فالإسلام أسس مفهوم الطاعة على أسس جديدة، ومعايير متعالية على معايير التراب. فالطاعة أضحت مع الإسلام إلى الشريعة وليس إلى أي معيار آخر، ولا شك أن طاعة الشريعة والالتزام بهديها وترتيب المواقف والخيارات وفق هديها، هو من الشروط الأساسية والاستقرار السياسي والحضاري، وخلق المجتمع المدني في المجالين العربي والإسلامي.

والطاعة وفق هذا المنظور، هي التي تصهر التمايزات أو تجعلها في سياق الوحدة والبناء والانفتاح والتسامح، بدل أن تكون وسيلة وسبباً للانكفاء والانعزال والتفتت والانخراط في مشروعات تجزئية، تزيد من ضعف الأمة على المستويين السياسي والحضاري.

وفي التاريخ العربي والإسلامي، نرى نموذج الحالة المدنية في فعاليات المدينة الإسلامية، والدينامية الاجتماعية التي عبّرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل السلطاني، الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحاسب وصاحب الشرطة، وبين الحاجات الاجتماعية (المدينة) التي عبرت عن نفسها بابتداع أشكال من المؤسسات التي تقوم بممارسة دورها في هذا الصدد.



فالنشاط المدني (على حد تعبير وجيه كوثراني) الذي تركز بشكل أساسي في الإنتاج الحرفي والتجارة انتظم في (الأصناف) وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية متماسكة، كل تنظيم فيها يعبر عن أهل حرفة من الحرف. والملاحظ أن (الصنف) يعتمد على تراتبية أهل الصوفية ابتداء من المبتدئ (المريد) إلى الصانع، إلى المعلم، إلى شيخ الحرفة، إلى شيخ السوق، وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة) الذي أضفى عليه الطابع القدسي.

فالروح والتراتبية المعنوية اللتان بثهما النشاط الديني تشكلان نقطة الانطلاق والتطوير للمسألة المدنية في المجالين العربي والإسلامي، إذ إن تراث العرب والمسلمين التاريخي في هذا الإطار، ثري، ومتوفر، وذو مضمون عميق على مستوى التجربة التاريخية، والخبرة التي أوجدها في النسيج المجتمعي. وذلك لأن التحولات القسرية أو الفجائية، يصاحبها تمزق اجتماعي رهيب لا يجعلها منتظمة في سياق متكامل، وإنما يحولها وكأنها جزيرة معزولة عن المحيط العام.

والذي يؤكد هذا الاتجاه (الانطلاق من التجربة المدنية العربية والإسلامية لتنمية مؤسسات المجتمع المدني في الفضاء العربي والإسلامي)، هو أن القيم المدنية والدينية في الإطار الإسلامي منصهرة فيما بينها وهناك تطابق محمود بين القانون الديني والقانون المدني في التجربة الإسلامية التاريخية.



وانطلاقاً مما ذكره (دونالد سميث) حول الفرق بين النظم العضوية ونظم الكنيسة الدينية، يمكن اعتبار الإسلام ديناً عضوياً، ذلك لأنه يتضمن قيماً ومبادئ تعلي من الشأن المدني والإنساني، وهذه القيم هي التي تحدث قفزة نوعية في علاقة الإنسان بالمكان والزمان، وعلاقته مع بني جنسه، لذلك فإن (المديني في جميع أشكاله القديمة والحديثة يظهر كواقع جديد أو كنتيجة لتمفصل النظام الاجتماعي والنظام المكاني، بين العلاقات الاجتماعية والعلاقات المكانية، رباط جدلي لا يمكن اختزاله إلى أحد طرفيه، وإذا صح أن نسمي الواجبات الاجتماعية نظاماً فإن حيز المدني، حيز الظروف الجديدة، يشكل بذاته نوعاً من التجاوز، أي عامل تغيير وتحقق.

ومن هنا فإن المدينة لا تعكس بشكل سلبي نظاماً اجتماعياً معيناً، ولكنها تلعب أيضاً دوراً نشطاً في تحويل هذا النظام ذاته وفي استخدامه، فهي تنظم جملة من الاحتمالات، والمحظورات التي في ظلها يتطور أفراد وجماعات وأقوام يرسمون استراتيجيات مختلفة لتحقيق أهداف خاصة أو جماعية) - راجع مجلة الفكر العربي المعاصر عدد ٢٩ ص ٥٠.

ويبدو لي أن القفزة النوعية، التي تحدثها القيم المدنية في النسيج المجتمعي، هي التي تبرز كطاقة خلاقة متجهة إلى بناء واقع اجتماعي يتمثل هذه القيم على مستوى علاقته المختلفة، ويتجسد كنموذج يطمح إلى التوسع والامتداد، بحيث يكون هو النسق الاجتماعي السائد.



على هدى هذا نستطيع القول: إن المسألة المدنية كقيم متجسدة في حركة الإنسان الخاصة والعامة، وكشبكة للعلاقات الإنسانية، لا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي لواقعنا ومجتمعنا. لهذا نحن بحاجة دوماً إلى البحث عن الإطار والقاعدة اللتين تحتضنان هذه القيم وتطورها في المحيط العام.

والمسألة المدنية في المجتمعات الإنسانية، تأخذ أشكالاً وصوراً متعددة، فهي نمط من العلاقات الاجتماعية والثقافية والحضارية، قائم على العمل المؤسسي، متجاوزاً بذلك كل الأنماط والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي لا تخرج عن واقع الأنا الضيق، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار من الإمكانيات الشخصية بوحدها. فكل نمط مؤسسي، يمارس فعلاً اجتماعياً عاماً أو ثقافياً أو حضارياً، فهو جزء من المسألة المدنية ومفهوم المجتمع المدني في المجال العربي والإسلامي.

ومنها قدرة القوى الاجتماعية المتعددة في المنطلقات والغايات، على إدارة تنافسهما وعملهما في محيط اجتماعي محدد بوسائل سلمية - حضارية، فالشأن العام في المجتمع، يدار عن طريق قوى اجتماعية متكامل مع بعضها البعض بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتنافس مع بعضها بوسائل تثري الواقع المجتمعي وتنضجه وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم. وأساس هذه القدرة على التنافس السلمي في إدارة الشأن العام، هو تفعيل القواسم المشتركة بين هذه القوى، والتسالم والتراضي على جملة من المنطلقات والغايات التي تكون تطلع الجميع حتى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعددت وسائل التعبير عن هذه المنطلقات والغايات.



فالمجتمع المدني هو عبارة عن الإطار المؤسسي لممارسة المسؤولية الدينية والوطنية، وهو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلعاتها وتنفيذ طموحاتها. وواقعنا العربي والإسلامي في هذه اللحظة التاريخية، بحاجة ماسة إلى قيمة المجتمع ومبادئ الممارسة المدنية، التي تبحث عن المشترك وتبرزه، وتعمق مفهوم التواصل والحوار كنهج ثابت ودائم في التعاطي مع الآخرين، وتمتص خبرات الآخرين وأفكارهم على قاعدة نسبية الحقيقة، وتنشر قيمها وأفكارها بالحوار والحرية والمجادلة بالتي هي أحسن.

الفكر السياسي العربي والمسألة المدنية:

فالمسألة المدنية في الفكر الإنساني، ليست معنى ناجزًا سلفًا، وإنما هي تتشكل وتصاغ من مجموع المواقف والتصرفات والأطر والسياسات، التي تعلي من قيم ومبادئ هذه المسألة وتعطيها الأولوية والقدسية اللازمة

يشكل كتاب (جان جاك روسو) "العقد الاجتماعي - مبادئ الحقوق السياسية" انعطافة نوعية في مسيرة الفكر السياسي والمدني الحديث إذ بلور طبيعة العلاقة، التي ينبغي أن تكون بين مجموع القوى والإرادات التي تعيش في بقعة جغرافية واحدة وتشكل وطنًا واحدًا.

ويكتسب مصطلح العقد الاجتماعي الذي طرحه (روسو) بعده السياسي بالعلاقة مع مضمونه المحدد. فمصطلح العقد كما يقرر (نصير الأسعد) يحكي عن شراكة واتحاد شركاء، وتبعًا لذلك فهو يتناول حقوق الشركاء وواجباتهم في إطار ذلك



الاتحاد الطوعي، الذي يتضمن مفهومي السلطة والسيادة، مثلما يتضمن تعييناً واضحاً لكيفية صيرورة الإرادة العامة عامة بالفعل.

وفي هذا السياق يقول "جاك روسو": إن الذي يجعل الإرادة العامة عامة، هو المصلحة المشتركة التي تؤلف بين المنضوين في العقد أي الاتفاق بين المصلحة والعدالة.

وتنبع أهمية المسألة المدنية بألياتها والقيم التي تنتجها في الفكر السياسي العربي، من أن غياب هذه المسألة يجعل القوة والقهر هو السلوك المتبع بين المتباينين سياسياً وأيدلوجياً. ويكفي أن نعرف أن ٩٠٪ من حروب العالم في المحيط الإسلامي وعالمه كما أن ٩٠٪ من المهجرين من العالم الإسلامي.

فالمسألة المدنية هي عبارة عن تعاقد مجموع الإرادات (في إطار الوطن أو الأمة) ورضاها عن صيغة توافقية، لإدارة شؤون البلاد والعباد. وبهذا تتضح منظومة الحقوق والواجبات في شتى الحقول.

فالمسألة المدنية ليست معطى ثابتاً أو مسبقاً بل هي عملية متكاملة تصنع عن طريق دينامية اجتماعية تتجه باستمرار صوب تمتين اللحمة الداخلية وتوفير كل الأسباب التي تركز هذه الدينامية في هذا الاتجاه.

وبهذا التعاقد تتشكل شخصية اعتبارية لمختلف أبناء المجتمع.. ويسعى كل فرد من أفرادها إلى تمتين مبادئ هذا التعاقد وحمایته من الأخطار الداخلية والخارجية التي تهدده.



وهذه الأنا الجماعية على حد تعبير (روسو) (١٧٨٨/١٧١٣م) هي التي تقوي أو اصر الوحدة الوطنية.

ولعلنا في التاريخ العربي والإسلامي نرى نموذج الحالة المدنية في فعاليات المدينة الإسلامية والدينامية الاجتماعية التي عبرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل السلطاني الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحاسب وصاحب الشرطة وبين الحاجات الاجتماعية (المدينة) التي عبرت عن نفسها بإبداع أشكال من المؤسسات التي تقوم بممارسة دورها في هذا الصدد. فالنشاط المدني الذي تركز بشكل أساسي في الإنتاج الحرفي والتجارة وانتظم في (الأصناف) وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية متماسكة كل تنظيم فيما يعبر عن أهل حرفة من الحرف. والملاحظ أن التنظيم (الصنف) الذي يدعوه البعض الطائفة يعتمد تراتبية أهل الصوفية ابتداء من المبتدئ (المريد) إلى الصانع إلى المعلم إلى شيخ الحرفة إلى شيخ السوق وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة) الذي أضفى عليه الطابع القدسي الديني (مشروع النهوض العربي - كوثراني ص ٩٣).

فالروح والتراتبية المعنوية التي ييئها النشاط المدني يشكل نقطة الانطلاق والتصوير للمسألة المدنية في العالمين العربي والإسلامي. إذ أن تراث العرب والمسلمين التاريخي في هذا المجال ثري وذو مضمون عميق على مستوى التجربة التاريخية والخبرة التي أوجدها في النسيج المجتمعي.



وذلك لأن التحولات القسرية أو الفجائية يصاحبها تمزق اجتماعي رهيب لا يجعلها منتظمة في سياق متكامل، وإنما يحولها وكأنها جزيرة معزولة عن المحيط العام.

والذي يؤكد هذا الاتجاه (الانطلاق من التجربة المدنية العربية والإسلامية) هو أن القيم المدنية والدينية في الإطار الإسلامي منصهرة فيما بينها وهناك تطابق محمود بين القانون الديني والقانون المدني في التجربة الإسلامية التاريخية.

وانطلاقاً مما يذكره (دونالد سميث) حول الفرق بين النظم العضوية ونظم الكنيسة الدينية يمكن اعتبار الإسلام ديناً عضويًا. وذلك لأنه يتضمن قيمًا ومبادئ تعلي من الشأن المدني والإنساني، وهذه القيم هي التي تحدث قفزة نوعية في علاقة الإنسان بالمكان والزمان وعلاقته مع بني جنسه.

لذلك فإن "المدني في جميع أشكاله القديمة والحديثة يظهر كواقع جديد أو كنتيجة لتمفصل النظام الاجتماعي والنظام المكاني بين العلاقات المكانية رباط جدلي لا يمكن اختزاله إلى أحد طرفيه، وإذا صحح أن نسمي الواجبات الاجتماعية نظاماً فإن حيز المدني، حيز الظروف الجديدة يشكل بذاته نوعاً من التجاوز أي عامل تغيير وتحقق.

ومن هنا فإن المدينة، لا تعكس بشكل سلبي نظاماً اجتماعياً معيناً، ولكنها تلعب أيضاً دوراً نشطاً في تحويل هذا النظام ذاته وفي استخدامه، فهي تنظم جملة من الاحتمالات والمحظورات التي في ظلها يتطور أفراد وجماعات وأقوام يرسمون



استراتيجيات مختلفة لتحقيق أهداف خاصة أو جماعية" (الفكر العربي المعاصر عدد - ٢٩ ص ٥٠).

ويبدو لي أن القفزة النوعية التي تحدثها القيم المدنية في النسيج المجتمعي، هي التي تبرز كطاقة خلاقة متجهة إلى بناء واقع اجتماعي يتمثل هذه القيم على مستوى علاقته المختلفة، ويتجسد كنموذج يطمح إلى التوسع والامتداد بحيث يكون هو النسق الاجتماعي السائد.. من هنا نستطيع القول: إن المسألة المدنية كقيم متجسدة في حركة الإنسان الخاصة والعامة وكشبكة للعلاقات الإنسانية لا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي لواقعنا ومجتمعنا. لهذا ينبغي أن نبحث عن الإطار والقاعدة التي تحتضن هذه القيم وتطورها في المحيط العام.

فالمسألة المدنية في الفكر الإنساني، ليست معنى ناجزًا سلفًا، وإنما هي تتشكل وتصاغ من مجموع المواقف والتصرفات والأطر والسياسات، التي تعلي من قيم ومبادئ هذه المسألة وتعطيها الأولوية والقدسية اللازمة.

وفي الإطار العربي من الأهمية بيان أن التعاقد الاجتماعي يقتضي وشأنه شأن كل الاتفاق (حصولاً على شيء في مقابل التنازل عن شيء بكيفية إرادية) على حد تعبير (سعيد بن سعيد العلوي)، لذلك فإن أو ما يقتضيه (التعاقد) هو أن يتم إفراغه في صيغة قانونية تضبطها مجموعة من البنود الصريحة والواضحة ويوجهها ميثاق علني وصارم. ويسند هذه العملية منهج التعايش السلمي الذي لا يعني إلغاء مبدأ التدافع والصراع في الحركة الاجتماعية، وإنما يعني بشكل محدد استبدال تقنيات التدافع وأساليب الصراع من تقنيات وأساليب عنفية - قهرية إلى أساليب سلمية



تقوم على الحجة والبرهان وتحكيم الرأي العام. وتبقى الحدود التي تحافظ على منهجية هذا التدافع، هو الولاء للأمة والمجتمع والوطن وأن كل الأفكار والمشروعات اجتهادات في هذا السبيل.

نحسب أن شيوع هذه الأفكار والقيم المدنية، سيطور مستوى الفكر السياسي العربي، وطرق معالجته للمشاكل العالقة التي تبحث عن عقل جديد.

رؤية في مفهوم المجتمع المدني:

تتداخل عدة معطيات وقضايا عند تناول مسألة المجتمع الأهلي في الفضاء المعرفي العربي والإسلامي. منها ما هو مرتبط بالظرفية التاريخية التي تأسس فيها هذا المفهوم ودلالاته السياسية والمعرفية والاجتماعية، ومنها ما يرتبط بالحمولة الفلسفية لهذا المفهوم الذي تبلور في بيئة معرفية مغايرة لبيئتنا الثقافية والحضارية. ومنها ما يرتبط بجدوى هذا المدخل في تطور المجتمعات العربية والإسلامية.

ولا ريب أن المدخل الفعال لدراسة المجتمع المدني وموقف الإسلام ودوره في هذا الإطار، أن المجتمع المدني أو الأهلي هو جزء من الأمة التي يوليها الإسلام العناية الكاملة، ويجعلها قطب الرحى في عملية البناء والتنمية وفي إطار البناء العلمي والثقافي الذي يؤسس ركائز الحركة الأهلية المدنية، ينبغي العناية بالمفاهيم والقيم التي تشكل مداخل ضرورية ومفاتيح فعالة لدفع قوى الأمة نحو البناء المؤسسي. وكذلك قراءة الأحداث والتطورات واستيعاب منطلقها وتجاه حركتها والمفاهيم المتحركة في مسارها و"أن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح



وأسهل للبحث هما مجموعتان من العوامل الداخلية، لا تتماهى مع التراث، وإنما تغطي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثير بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة للتفاعل السابق بين التراث المجروح والمهتز، وأحياناً المدمر، وبين الحداثة بما هي مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات، لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً. أما المجموعة الثانية فهي العوامل التاريخية التي تربط بين النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض في المصالح، ومن نزاعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها" راجع: حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية - ص ١١٤ .

ومن خلال هذه القراءة الواعية والدقيقة، تتضح الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة التي تؤسس لشبكة التضامن الاجتماعي والتآلف الداخلي بصورة حيوية وفعالة.

وهذا لا شك هو شرط تحويل الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة التي تدفع باتجاه الخيار المدني إلى واقع ملموس وحركة اجتماعية متواصلة.

وبالتالي تتصاعد قدرة المجتمع على إجهاض كل مشروع ارتداددي، وترتفع وتيرة الحركية الاجتماعية باتجاه البناء المدني والمؤسسي.



فالوعي الذاتي بالظروف الموضوعية وقوانين حركتها هو شرط الاستفادة منها، وتوظيفها بما يخدم أهداف الوطن والأمة.

وستبقى الأمة العربية والإسلامية بعيدة عن دورها التاريخي، ما دامت العلاقة متوترة بين الأمة ومشروع دولتها، ودفع الأمة إلى ممارسة خيارات ليست سلمية وحضارية في إنجاز مطامحها، يكلف الجميع الكثير من الطاقات والإمكانات والثروات والأرواح. وتجارب الحروب الأهلية المؤلمة التي جرت وما زال بعضها مستمراً في بعض البلدان العربية والإسلامية، ليست ببعيدة عنا، بل إن تداعياتها وآثارها طالت جميع مناطق المجال الحضاري للعرب والمسلمين.

وفعالية الأمة الثقافية والحضارية، من الأمور الهامة على مستوى الغايات التي تتوخاها المنطقة العربية والإسلامية، وعلى مستوى العمران الحضاري. إذ أن الأهداف الكبرى التي تحتضنها الأمة وتتطلع إلى إنجازها وتنفيذها. لا تتحقق على مستوى الواقع إلا بفعالية الأمة وحركتها التاريخية وتجسيدها لقيم الشهادة. والمجتمع المدني هو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلعاتها وتنفيذ طموحاتها.

ويعرف المجتمع المدني بأنه "المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة لتحقيق أغراض حضارية وثقافية واجتماعية" (راجع ندوة المجتمع المدني في الوطن العربي - ص ٨٥٤).

ومن خلال هذا التعريف المختصر نستطيع القول: إن المجتمع المدني يعني: نمط من العلاقات الاجتماعية والثقافية والحضارية. قائم على العمل المؤسسي، متجاوزاً بذلك كل الأنماط والسياقات الاجتماعية والثقافية التي لا تخرج عن واقع



الأنا الضيق، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار الإمكانيات الشخصية وحدها، فكل نمط مؤسسي يمارس فعلاً اجتماعياً عاماً أو ثقافياً فهو جزء من مفهوم المجتمع المدني.

قدرة القوى الاجتماعية المتعددة في المنطلقات والغايات، على إدارة تنافسها وعملها في محيط اجتماعي محدد بوسائل سلمية - حضارية، فالشأن العام في الأمة، يدار عن طريق قوى اجتماعية تتكامل مع بعضها البعض بشكل مباشر أو غير مباشر وتتنافس مع بعضها البعض بوسائل تثري الواقع المجتمعي وتنضجه وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم وأساس هذه القدرة، والتنافس السلمي في إدارة الشأن العام، هو تفعيل القاسم المشترك بين هذه القوى، والتسالم والتراضي على جملة من المنطلقات والغايات التي تكون تطلع الجميع، حتى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعددت وسائل التعبير عن هذه المنطلقات والغايات.

فالمجتمع المدني هو عبارة عن الإطار المؤسسي لممارسة المسؤولية الدينية والوطنية.

وإن التجربة التاريخية الإسلامية، تشكل حافزاً حقيقياً وتجربة ثرية تساهم في بلورة خياراتنا تجاه صوغ مجتمع أهلي عربي إسلامي جديد يأخذ على عاتقه تجديد الحركة الاجتماعية الإسلامية، ورفدها بروافد جديدة وإغنائها بخبرات وإمكانيات جديدة أيضاً.

وهذا المجتمع الأهلي، سيشارك في إعطاء عالم الإسلام اليوم شخوصه العالمية في كل مجال وفي المنابر كافة، ويتيح لعالمنا العربي والإسلامي المساهمة الجادة في



تكريس نظام عالمي جديد أكثر تسامحاً وإيماناً ومسؤولية وحرية. فالحركية الأهلية لا تتواصل وتتراكم بمعزل عن قوى الأمة الحية، بل هي التي ترفد الحركة الأهلية بإمكانات التواصل وأسباب الاستدامة.

فالقوى المجتمعية هي صانعة المجتمع الأهلي وهي هدفها في ذات الوقت. حيث الغاية هي تطوير هذه القوى على المستويين النوعي والكمي، حتى تشارك في العمران الحضاري، والقدرة على الاستدامة والتطوير أمام تحديات الراهن المتعددة لا تتأتى إلا بحيوية المجتمع الأهلي الإسلامي وفاعليته وتحمله لمسؤولياته الدينية والوطنية.

وإن هذه الحركة الأهلية لا تولد صدفة أو جاهزة، وإنما هي بحاجة إلى بناء نظري وعملي وممارسة مجتمعية مستديمة تبلور الوسائل الملائمة والاستراتيجيات الفعالة التي توصلنا إلى فعالية أهلية مؤسسية تتجاوز الأشخاص وتستمر في العمل والعطاء وفق نسق مؤسسي متطور.

وفي المجال العربي والإسلامي المعاصر، ما زال هناك الكثير مما ينبغي عمله، حتى يترسخ العمل المؤسسي المدني وتسير مجتمعات هذا المجال الحضاري في اتجاهها.

#### الإسلام والحوار الثقافي:

في هذا الكون ثمة حقائق طبيعية واجتماعية، ينبغي إدراكها واستيعاب مدلولاتها حتى يتسنى للجميع الانسجام مع الناموس الكوني والاجتماعي العام.



ولعل من أهم الحقائق التي تحتاج إلى استيعاب وإدراك تامين، هي حقيقة التعدد والتنوع في هذا الوجود. فهي قاعدة تكوينية شاملة وناموس كوني ثابت، وأي سعي إلى إلغائها بدعوى المطابقة وضرورتها وفوائدها هو سعي عقيم لأنه يخالف الناموس، ويريد تبديل حقائق الوجود، وهذا ليس بمقدور الإنسان فعله.

ولكن هذا التنوع في الحقائق لا يؤدي إلى المفاصلة الشعورية والعملية والاجتماعية، وإنما في الإنسان نزوع أصيل وحاجة حيوية إلى اعتماد مشتركات مع بني جنسه ولا تنهض بدونها حياة اجتماعية. من هنا فإن مشكلة الإنسان الدائمة لا تنشأ من وجود الاختلاف أو التنوع، وإنما تنشأ من العجز عن إقامة نسق مشترك يجمع الناس ضمن دوائر ارتضوها.

والحوار بين الإنسان وأخيه الإنسان، من النوافذ الأساسية لصناعة المشتركات التي لا تنهض حياة اجتماعية سوية بدونها. وعليه فإن الحوار لا يدعو الآخر إلى مغادرة موقعه الطبيعي، وإنما هو لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها والانطلاق منها مجدداً ومعاً في النظر إلى الأمور.

وكما يقول أحد المفكرين العرب: "إن الحوار بحاجة إلى ثقافة وفكر يحترم الفروق والتنوع ويرى الحقائق المجتمعية ماهيات مركبة ذات وجوه وأبعاد لا جواهر بسيطة مطلقة ذات بعد واحد. إنه فكر يجيد التبادل والتأليف انطلاقاً من توسط مشرف من غير أن يجنح إلى دمجية كلانية تلغي المسافات والتخوم أو يقع في تفرعية انقسامية تقطع العلائق وتعدم التواصل".



ولقد أظهرت وقائع الحروب والمنازعات أن التصادم داخل الجماعة البشرية الواحدة كان أشد فتكاً من تصادم الجماعات البشرية المختلفة، ويقول في هذا الصدد الدكتور (عبد المنعم سعيد) رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام: إن الصراع مع إسرائيل كلف في العقود الخمسة الماضية حوالي (٢٠٠) ألف من الضحايا، ولكن الصراعات الأهلية والحروب الداخلية في الإطار العربي والإسلامي كلفت أ ٢٥ مليون ضحية ومن حيث التكلفة المالية فإن الصراع الأول كلف العرب حوالي ٣٠٠ بليون دولار أما باقي الصراعات فبلغت تكاليفها حوالي، ١٢ تريليون دولار.

لهذا فإن حوار الثقافات ينبغي أن لا يتوقف عند الأحكام القاطعة أو الكاسحة، والتي هي صدى أو انعكاس لحقبة التصنيفات الأيدلوجية وبدور الحوار والتلاقي الذي يجمع بالإدانات والتهوئش.

وإن الحوار في الحقل الثقافي يقتضي العمل على مستويين في آن واحد، مستوى الذات والعمل على التخلص من رواسب لغة النفي والإقصاء والتخوين وكل المفردات التي تلغي الآخر، ولا تسمح بأي شكل من الأشكال بأي مستوى من الحوار معه.

ولذلك فإن تنظيف النفس والعقل من كل المفردات والمنطق السائد في تلك الحقبة التاريخية يعد من الأعمال الجوهرية التي ينبغي أن نتوجه إليها، وتكون لدينا الشجاعة الكافية، لإعلان نهايتها ودخولنا في حقبة تاريخية جديدة تشجع الحوار وتؤسس للتسامح وتوصل لحرية الرأي الآخر. ولا بد في هذا الإطار أن نصغي



بشكل دينامي إلى أسئلة الواقع ونهني منه حالات تغييب الواقع في إشكاليات ثقافية زائفة وبلورة موقف نقدي من تيارات الفكر الغربية، ومحاولة استدراك الانقطاعات التي منعنا من المراكمة الثقافية فكثرت لدينا البدايات وتكررت الأسئلة، دون أن يتشكل لدينا سياق تاريخي من التفاعل والنمو، ويضيف (سعد الله ونوس) في حوار مع المفكر السوري (إنطوان مقدسي) أن المحاولة هي تعميق التلاحم بين الواقع وأسئلة الثقافة واستكشاف أفق تاريخي لمراكمة ثقافية دينامية فعالة.

والحوار الثقافي الذي يخرج عن هذا السياق أو النطاق، يتحول إلى حوار طرشان. ولا يفضي إلا إلى المزيد من التعصب للرأي وسيادة عقلية الخصم والإفحام، وإن الضرورة الحضارية تفرض علينا وعياً مزدوجاً لعملية الحوار الثقافي، وعي مستوى الحوار الثقافي والحضاري الذي وصلت إليه المجتمعات المتقدمة بين تياراتها ومدارسها الفلسفية والفكرية والسياسية.

ووعي واقعنا العربي والإسلامي وتلمس الممكنات المتوفرة لانطلاق هذه العملية الحضارية والعقبات التي تحول دون ذلك. ومن خلال هذا الوعي المزدوج لعملية الحوار الثقافي تتأسس الظروف الموضوعية والذاتية لانطلاق مبادرات نوعية في هذا المجال.

ودون هذا الوعي تبقى الكثير من المبادرات شكلية ولا تخرج في كثير من مفرداتها عن موضوع للاستهلاك ورمي الكرة في مرمى الطرف الآخر. وفي هذا الوضع تتجلى في الحياة الثقافية كل الأشكال الخادعة والمستعارة لعملية الحوار الثقافي.



وما دام المثقف متفاعلاً مع عصره ومنفتحاً على العالم فإنه سيجد الموضوعات الجديدة والمعالجات الجادة بالحوار والتفاعل.

ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن الحوار الثقافي الذي يأتي في سياق وعي اللحظة التاريخية لواقعنا العربي والإسلامي، ومتطلباته الحضارية، ووعي اللحظة التاريخية التي يعيشها الآخر، فإن هذا الحوار يعد نواة صلبة للعمل الثقافي الجاد الذي يتراكم ويتواصل لخلق حالة ثقافية بصفات جديدة وعقلية حضارية تمارس القطيعة المعرفية مع تلك العقلية الضيقة التي لا ترى في الوجود إلا لونين إما أسود أو أبيض. وليس ما أقوله هنا إسقاطاً لمفاهيم غريبة عن تطلعات حياتنا الثقافية، وإنما هي من تطلعاتها الجوهرية ومطامحها الأولى.

وبالتالي فإن الحوار الثقافي ليس تصدعاً في الذات الثقافية، بل هو إثراء لها وإضافة نوعية إلى بنائها وسياقها المعرفي، وإن أهم ما تمارسه عملية الحوار هذه أنها ترفع الأوبد عن الإبداع وآفاق الثقافة الجديدة.

فالإسلام يوفر كل متطلبات الحوار الثقافي الفعال، المتجه صوب القضايا الرئيسية، ويهيئ الأرضية الاجتماعية للقبول بالآخر وجوداً وראياً. وإن كل محاولات الإقصاء والنفي ونكران الآخر، لا تنسجم والمنظومة الفكرية الإسلامية. وذلك لأن الإسلام هو دين الحوار والاعتراف بالآخر وتنمية القواسم المشتركة بين الإنسان وأخيه الإنسان.

وفي هذه الظروف الحرجة التي يمر بها مجالنا الإسلامي، حري بنا جميعاً أن نعيد الاعتبار إلى هذه القيمة، ونوفر الأطر المجتمعية الكفيلة بتنميتها وجعلها ثابتة من



ثوابت الاجتماع الإسلامي. فالقرآن الحكيم هو كتاب الحوار والدعوة إلى الاعتراف بالآخر، لذلك فإن الباري عز وجل، ناقش في كتابه الكريم كل القضايا والأمور التي قد يتعرض لها الإنسان. فالله عز وجل يدعو إلى التوحيد، وقد أكد على هذه القيمة الربانية في الكثير من آيات الذكر الحكيم، إلا أنه ناقش مسألة الشرك وحاوَرَ المشركين، كما أنه يدعو إلى الإيمان إلا أنه حاور الكفار. فكل القضايا العقدية والفكرية والسياسية والغيبية، حاور القرآن الكريم فيها الأطراف الأخرى، وجعل من قيمة الحوار هي القيمة العليا التي ينبغي أن تصبغ كل جوانب حياتنا. وفي إطار تأكيد الإسلام على قيمة الحوار بكل مستوياته وآفاقه نوّكد على النقاط التالية:

١- لعل من الأخطاء الكبرى التي ترتكب في الكثير من حالات الحوار ونماذج التواصل الثقافي والفكري، أن تبدأ عملية الحوار بنقاط الاختلاف الشديد ومحاوِر الافتراق. وذلك لأن الحوار الذي يبدأ من نقاط الافتراق، فإنه لن يفضي إلى أي نتيجة إيجابية على الصعيد المجتمعي، وذلك لأنه سيتحول إلى حوار لاهوتي، هم كل طرف إثبات صحة مقولاته وقناعاته. لذلك من الضروري أن يبدأ الحوار من القضايا المشتركة، وذلك حتى يتسنى للجميع المعرفة المتبادلة، وتتوحد أسباب التواصل، وتعمق في الوعي والسلوك النقاط المشتركة. فليس من الحكمة والصواب أن يبدأ الحوار بنقاط الافتراق. وإنما جميعاً بحاجة إلى الحوار حول القضايا المشتركة، وذلك من أجل إرساء دعائم الحوار القائم على العلم والحكمة.



٢- إن الحوارات الثقافية والإنسانية، وحتى تؤتي ثمارها الإيجابية على المستويات كافة، من المهم أن نتعامل معها وفق نمط واقعي موضوعي. بمعنى أن الحوارات الإنسانية بحاجة إلى الأخلاق الفاضلة والتعامل الحسن والتمسك بأسباب الحكمة وذلك حتى لا يتحول الحوار إلى ساحة للحرب وتبادل الشتائم والاتهامات.

إن القبول بالحوار يعني الابتعاد عن كل تصرف يشين الآخر. من سوء الظن ومقولات التخوين والتكفير. وإن مجالنا الإسلامي أحوج ما يكون اليوم إلى تلك الحوارات الهادفة والبعيدة كل البعد عن حالات التشويه والمواقف المسبقة التي تتضمن إدانة الآخر واتهامه دون حوار ومعرفة دقيقة.

٣- إن الحوارات الثقافية والفكرية، لا تستهدف دفع الآخر إلى الانتقال إلى موقع الذات وقناعاتها الخاصة. ويخطئ من يتعامل مع الحوار وفق هذه العقلية، وذلك لأنه سيدفع الحوار إلى حالة من المماحكة والمساجلة العقيمة التي لا تفضي إلا إلى المزيد من الجفاء والجهل المتبادل. إن الحوارات الثقافية الهادفة، هي التي تستهدف تنمية القواسم المشتركة، وتنظيم الاختلافات وإدارتها وفق عقلية حضارية سلمية، تتبنى خيار التواصل مع الآخرين كوسيلة ثابتة في معالجة الاختلافات والتناقضات الفكرية والسياسية.

والمجال الإسلامي اليوم، بحاجة إلى كل الجهود والمبادرات، التي تتوجه إلى إرساء دعائم الحوار والتواصل، وأنه خيارنا الحضاري الذي ينبغي أن نتمسك به لعلاج مشكلاتنا وحالات الابتعاد والجفاء بين مدارسنا الفكرية والثقافية.

في الاختلاف الثقافي:

ثمة حقيقة تاريخية ومعرفية في مسيرة الفكر العربي والإسلامي المعاصر، ألا وهي استمرار احتكاكه وتفاعله مع الثقافات والأفكار الأخرى، بحيث نجد وعبر الحقب التاريخية المتتابة، أن الفكر العربي والإسلامي المعاصر، على علاقة معرفية متواصلة مع الثقافات الأخرى. وتأخذ هذه العلاقة المعرفية أبعاداً مختلفة، فهي علاقة نقدية، وعلاقة استفادة واستيعاب وامتصاص، كما هي علاقة مجالية ضمن إطار الصراع السياسي والتدافع الحضاري.

وقد لا نبالغ إذا قلنا: إنه لا تخلو حقبة من حقب تاريخنا المعاصر، من احتكاك وتفاعل الفكر العربي والإسلامي المعاصر مع الثقافات والأفكار الأخرى. ويعود ذلك فيما يعود إلى سببين أساسيين وهما:

طبيعة تكون وتشكل الفكر الإسلامي المعاصر، الذي ينطلق من ثوابت الإسلام وخطوطه الكبرى، لاستيعاب متغيرات الحياة والاستجابة المعرفية والعملية لتحديات الراهن.

وواقع الحياة المعاصرة، والثقافات الأخرى التي استطاعت ولأسباب عديدة أن تأخذ أبعاداً كونية وكوكبية بحيث وصلت إلى أصقاع العالم المختلفة، بحيث تشكلت علاقات في الكثير من البلدان أقرب ما نقول عنها: إنها علاقات امتثالية ومطابقة للثقافة الأخرى التي تمددت وتوسعت وأخذت أبعاداً كوكبية.



وفي الإطار التاريخي للفضاء العربي والإسلامي، تشكلت استجابات عربية امثالية، واندرجت في سياق علاقات ولاء وتبعية فكرية ومعرفية لغيرها، بحيث أضحت هذه الاستجابة، وكأنها صدى متواصل للصوت الغربي.

ولا شك أنه حينما تدعن ثقافة لأخرى، فإن آفاق الحرية والإبداع والراهنية تتقلص وتصل إلى حدودها الدنيا، لأنها ثقافة تتجه صوب المطابقة المميته، دون أن تتحرر من أسر وهيمنة الثقافة الغالبة.

وكما يبدو أن الثقافة المبدعة هي التي تتمكن من بلورة أفق الاختلاف الثقافي والمعرفي، دون أن تقطع أواصر التواصل والتفاعل الخلاق مع الثقافات الأخرى، وليس المقصود من الاختلاف والمغايرة الثقافية هنا هو اعتبار الثقافات الأخرى ذات مكونات هامشية، أو لا ترقى إلى مستوى التوجيه الإنساني، وإنما المقصود هو أن الاختلاف في هذه الدائرة هو شرط التفاعل الخلاق والاستيعاب الواعي لمنجزات الفكر الإنساني المعاصر. كما أن تنمية عوامل المغايرة والاختلاف الثقافي، هو الذي يؤسس لواقع أو ظروف تغذي الذات الثقافية وتثريها بأبعاد إنسانية وموضوعية عديدة.

وبداية النهاية لأية ثقافة، هي حينما تتجه إلى اختزال وقائعها ومفاهيمها في البحث عن الأشكال المتوافقة أو المنطبقة مع مفاهيم وأشكال الثقافات الأخرى دون الالتفات إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لكلتا الثقافتين.

أفق المغايرة والاختلاف من الآفاق المهمة لأي ثقافة، لأنه يوجهها إلى أسئلتها الخاصة، وتحدياتها الملحة ويدفع باتجاه الحوارات النقدية الواعية مع الثقافات



والمكونات المعرفية الأخرى.. (وإن اختلافاً مشروطاً بالوعي، يمكن أن يسهم بتغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جديدة، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى، من خلال إيجاد نسق يعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها، بما يدفعها من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف، وإذا كان واقع المطابقة يفضح تبعية الثقافة العربية وولائيتها لثقافة الآخر، أكثر من انصرافها إلى واقعها التاريخي فإن أرضية الاختلاف غير ممهدة وبحاجة إلى توافر أسباب كثيرة ليصبح الاختلاف أمراً مشروعاً وقائماً بالفعل، ومن ذلك نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصة بالمجتمع والسلطة والمعرفة والدين والفكر والاقتصاد وغيرها، وبما أن الاختلاف ضرورة تتصل بدائرة التكون الثقافي العربي الحديث فهو مشروط بمحددات تنظم أهدافه وغاياته وفي مقدمة ذلك إعادة نظر نقدية للعلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة، وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير لا تتقاطع فيها تلك المؤثرات ولا تتعارض ولا تذوب مكوناتها مع مكونات غيرها، ولا تتداخل رؤى هذه برؤى تلك والأهم من ذلك أن تعلن عن أسئلتها الخاصة التي تترتب مقدماتها وبراهينها في ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي وليس استجابة لمقترحات خاصة بسياقات وأنساق ثقافية آتية من الماضي أو من الثقافات الأخرى (راجع المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الدكتور عبد الله إبراهيم ص ٦).



فهوم المطابقة مميت للثقافة، فلا حياة ثقافية إلا بأفق المغايرة والاختلاف، وأية ثقافة تطرد من واقعها هذا الأفق بتداعياته وممكناته ومتطلباته، فإنها ثقافة لا تاريخية، ولا تستطيع أن تبلور أو تنشأ ثقافة ذاتية أصيلة.

فتنمية أفق الاختلاف الثقافي هو شرط الأصالة والمعاصرة معاً. فلا أصالة إلا بجوهر الاختلاف الثقافي، كما أن المعاصرة لا تتحقق في السياق التاريخي والاجتماعي، إلا بالتححرر من وهم المطابقة والتماهي بالآخر فكراً وسلوكاً.

فالتعصب والانغلاق، لا يصنع أصالة، بل يصنع واقعاً ثقافياً تمور فيه التناقضات بكل أشكالها وأطيافها، وتقوض النسق أو الأنساق الثقافية المحملة بالمضامين الحضارية الأصيلة، كما أن الحيرة والضياع والغش في الرؤية، لا يصنعان معاصرة بل يفضيان إلى المزيد من العزلة عن الآخر أو الذوبان فيه.

ويبقى أفق الاختلاف الثقافي هو الذي يعمق الرؤى الحضارية الذاتية، ويؤسس لقيم الحوار مع الآخر والتفاعل معه، وبهذا على حد تعبير الدكتور عبد الله إبراهيم يتم تجاوز السجال إلى الحوار ونقد الذات الامتثالية، والدعوة إلى ذات هي مجموع ذوات كفاءات وقادرة على إنتاج الفعل، والتفاعل مع الآخر على نفس المستوى مع القدرة والإمكانية، لهذا كله ينبغي التأكيد على ضرورة النقاط التالية:

١- ضرورة تدشين الأرضية الصالحة لبلورة أفق المغايرة الثقافية والاختلاف المعرفي، لأنه أحد العوامل الضرورية لتطوير واقع الثقافة العربية والإسلامية، واستجابتها الفعلية لتحديات الراهن الحضاري والثقافي.



٢ - تطوير المنظور النقدي والحواري في فضاء الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، لأن الاختلافات الثقافية لا تتحول إلى مصدر ثروة حقيقية للإنسان والثقافة إلا بوعي نقدي يشتم التافه من الأمور، ويثري المضامين الإنسانية والحضارية في الثقافات. وهذا بطبيعة الحال، لا يتأتى إلا بعقلية حوارية تبحث عن المشترك فتثريه وتنضجه، دون أن تتغافل عن نقاط الافتراق والاختلاف لمناقشتها ومساءلتها، لا لإنهائها من الوجود والحياة الثقافية والمعرفية، وإنما للوصول إلى صيغة عملية لإدارة نقاط الاختلاف والمغايرة فالحوار ليس هدفه النهائي القضاء على نقاط الاختلاف. بل هو وسيلة حضارية لإدارته بعقلية متقدمة.

فالنقد هو الممارسة الضرورية في الاختلافات الثقافية والمعرفية، كما أن الحوار هو الوسيلة الفعالة الذي يمنع إصدار أحكام قيمة على الظواهر الثقافية ذات الشروط العامة والتاريخية.

وبهذا تكون العلاقات الداخلية بين مدارس الثقافة العربية والإسلامية، ذات أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية، فتطرد عوامل الحقد والضغينة، وأسباب الاحتراب الداخلي.

فالحوارات الثقافية والفكرية، لا تستهدف دفع الآخر إلى مغادرة موقعه الثقافي والفكري، بل هي تستهدف تطوير وتنمية القواسم المشتركة، وذلك من أجل خلق توازن ضروري بين نقاط الاختلاف ونقاط الاتفاق. وبهذا تخرج الحوارات عن نسق الإفحام واصطياد الآخر في مقولاته وقناعاته. فهي حوارات تستهدف بالدرجة الأولى تنمية كل ما من شأنه ديمومة الحوار وتفعيل القواسم المشتركة، والحوار



دون دفع نقاط الاختلاف وموضوعات التباين إلى السيطرة والهيمنة على مجال العلاقة بين المدارس الثقافية والفكرية في المجالين العربي والإسلامي . لهذا فإن الحوارات الثقافية ليست حلاً سحرياً لمشاكلنا، بل هي البداية السلمية لذلك، وهي بحاجة إلى إسناد متواصل من إرادة جمعية تتطلع إلى إشراك الجميع في صناعة التجربة الحضارية المعاصرة لمحيطنا العربي والإسلامي .

#### الثقافة والآخر الثقافي:

لا تعترف الثقافات والأفكار بالحدود والسياس التي يصنعها البشر، لمنع تسرب الأفكار من مجتمع لآخر. ومن فضاء معرفي إلى فضاء معرفي مغاير.. لهذا فإنه مهما اجتهد البشر في استحداث وسائل وتقنيات، تمنع الأفكار الموجودة لدى مجتمع أو أمة ما من التسرب والوصول إلى الأمة الأخرى، فإنهم لن يتمكنوا من تحقيق ذلك، لأن الأفكار تأبى على الحبس والتفوق في حدود جغرافية اجتماعية معينة. من هنا فإن تلاقي الأفكار وتفاعل الثقافات من السمات الأساسية لعالم الأفكار والثقافات بصرف النظر عن مصادرها ومنابعها العقيدية والحضارية، لذلك فإنه من الضروري التفكير الجاد، في توفر منهجية معينة، لتنظيم علاقة الثقافات مع بعضها البعض، حتى يكون تفاعل الثقافات والأفكار مع بعضها تفاعل بناء وتطوير، لا مباحكة وسجال عقيم يقتل منابع الإبداع، ومكانم التطوير في الثقافات الإنسانية.



ولعل من الأبعاد الهامة في هذه المنهجية التي تربط الثقافات الإنسانية مع بعضها، وتوفر لها أسباب التفاعل والمثاقفة، هو نمط ومنهجية الاقتباس بين الثقافات الإنسانية.

وبادئ ذي بدء نقول: إن من الأمور الطبيعية، أن الثقافة الغالبة والسائدة، والتي تقدم إجابات عن أسئلة وإشكاليات معاصرة، وتستجيب استجابات إيجابية وفعالية لتحديات الراهن، تدفع أصحاب الثقافات الأخرى إلى الاقتباس منها والاستفادة من إبداعاتها ومنجزاتها المعرفية والفكرية. وهي تؤسس بهذه العملية، علاقة أو نمطاً محدداً في علاقة الثقافة الذاتية والآخر الثقافي.

والاقتباس كعملية ثقافية، تعني الاستفادة من المنجز الثقافي الذي حدث وتطور في فضاء ثقافي مغاير، والعمل على إدخاله وهضمه من قبل أجهزة ومؤسسات الثقافة الذاتية. وعبر التاريخ الثقافي للشعوب، كانت الشعوب المتأخرة حضارياً، تقتبس وتتلقى من ثقافة الشعوب المتقدمة حضارياً.

والاقتباس هنا يأخذ معنيين:

المعنى الأول: اقتباس تقنية حديثة ومنجز حضاري من الثقافات الأخرى. والمعنى الثاني: اقتباس مفاهيم وأنظمة معرفية من الثقافات الأخرى، والمشارك الإنساني، يشكل القاعدة المهمة والفعالة، لتفاعل الثقافات مع بعضها، واقتباس المفيد منها، والعمل على هضمه وتكييفه وتبيئته.



والاقتباس الثقافي لا يكون فعالاً وذا جدوى، إذا لم يكن هناك مشروع نهوض ثقافي اجتماعي، لأن الركود الاجتماعي والجمود الثقافي يحولان الاقتباس إلى معول هدم للبنى الثقافية الذاتية.

بينما وجود حالة نهضوية، يجعل كل بنى الذات الثقافية متحركة ويقظة، إلى كل عوامل الهدم والتخريب التي تحملها الثقافات المغايرة.

إلا أنه من الأهمية بمكان أن لا تتم هذه العملية بشكل فوضوي أو بدون ضوابط منهجية واضحة، لأن ذلك يؤدي إلى فوضى مفهومية ومصطلحية، الاستمرار فيها لا يؤدي إلا إلى المزيد من التدهور المعرفي، لهذا فإن عملية الاقتباس من الثقافات الإنسانية ينبغي أن تتم وفق الضوابط التالية:

قياس الجدوى الحقيقية:

بعيداً عن المضاربات الفكرية والآراء المختلفة والمتناقضة حول موقع الثقافات الإنسانية في المنظومات الثقافية والمعرفية الذاتية، نقول: إن قاعدة الاقتباس ليس التقليد المحض لثقافات الغير، مما يؤدي بنا إلى إسقاط درجات التطور الثقافي والاجتماعي المتوفرة لدى غيرنا على واقعنا ومجتمعنا.

إننا نرى أن من الضوابط الأساسية لعملية الاستفادة القصوى من ثقافات الإنسان المعاصر، هو قياس درجة الحاجة الحقيقية لهذه الفكرة أو هذا التصور لواقعنا. ومن خلال هذا القياس، نحدد موقفنا من تلك الفكرة أو التصور، وعلى حد تعبير أحد المفكرين المعاصرين، أن يكون النموذج المطلوب استدعاؤه ما يفيد حقيقة،



فلا نستحضره باعتباره محض تقليد لمجتمعات أو لحضارات غازية، ووجه الفائدة الحقيقية نقيسه بمدى حاجتنا لهذا الأمر في إطار بعده الفعال في الاستجابة لواحد من التحديات الأساسية التي تواجه جماعتنا.

### الفصل بين العلم والأيدلوجيا:

لعل من المفارقات المنهجية التي تواجه عملية الانفتاح والتواصل الدائم بين الثقافات الإنسانية المغايرة، هو في نقل واقتباس العلم مع خلفيته الأيدلوجية وفلسفته العامة التي تعكس بشكل أو بآخر البيئة العقديّة والحضارية لموطن العلم الأصلي.

لهذا فإن من الضوابط المنهجية التي ينبغي مراعاتها في عملية الاقتباس والاستفادة من المنجز الثقافي والمعرفي الإنساني، هو الجهد المكثف الواعي والرشيد لفصل العلم عن الأيدلوجيا، حتى نستفيد من المنجز العلمي، دون تسرب فلسفة ذلك المنجز المغايرة لفلسفتنا ونظراتنا إلى العلوم والثقافات.

وهذه العملية ليست معادلة رياضية أو مركباً طبيعياً، وإنما هي عملية في غاية الصعوبة، لأننا نتعامل مع ثقافة أو ثقافات تمتلك إمكانات مادية وعلمية وتقنية هائلة ووصلت بشكل مباشر إلى القواعد الاجتماعية.

لهذا فإننا نرى أن عملية الفصل الموضوعي بين العلم والأيدلوجيا، لا تتم عبر استدعاء المنجز من قبل فئة تدعى الأصالة أو تزعم التشبث بالقيم والتقاليد، وإنما



يتم على قاعدة النهوض العام فالمجتمع الذي يعيش الجمود والترهل العقلي، لا يمكنه لجموده وتكلسه أن يتفاعل بشكل إيجابي مع المنجز الثقافي والعلمي. لأن شرط التفاعل مع هذا المنجز هو الفعالية العقلية والحركة الاجتماعية الناشطة. وحينما يفقد المجتمع هذين العنصرين، فإن تواصله مع المنجزات العلمية ستخلق لديه شيزوفرانيا فكرية واجتماعية، وسيصاب المجتمع بفوضى في المفاهيم ومعايير الحكم والتقويم.

لذا فإن الفصل لا يؤتي ثماره المرجوة إلا على قاعدة فعالية عقلية وحركة اجتماعية مجتهدة، تطمح إلى التطوير، وتتطلع إلى التجديد، فالمجتمع الحي والحيوي، هو الذي يتمكن بحيويته ويقظته وقلقه على حاضره ومستقبله، أن يتفاعل مع المنجز العلمي والتقني، دون أن تتسرب أيولوجيته وفلسفته المغايرة.

القدرة على ربطه بالسياق الحضاري:

وإننا نرى أن عملية الاقتباس العلمي والمعرفي من الآخرين جزء من عملية التواصل الإنساني، إلا أننا نرفض أن نجعل الآخر الغالب هو الأصل الذي يجب أن يقاس عليه لأن لكل مجتمع ظروفه الخاصة وطريقته في التقدم والإبداع، إضافة إلى أن طريقة الاقتباس المذكورة لا تبني نظاماً معرفياً، ولا تقود إلى تشكيل وعي شمولي حول ثقافة المجتمع العربي ولا حول ثقافة الغرب، وبالتالي فهي لا يمكن أن تقود إلى نقد أي من النظامين أو دراستهما دراسة مقارنة، فلكل أمة الحق في أن يكون لها مشروعها الحضاري المستقل، والذي يعبر بصدق عن ذاتها وخصائصها العقدية،



وليس من المعقول أن نطالب أمة من الأمم، أن يكون مشروعها الحضاري مستعاراً من الآخرين لأن هذا استلاب للأمة في أهم خصائصها وقطب مسيرتها، والاقْتباس المعرفي والثقافي لا يعني استعارة المشروع الحضاري لأمة من الأمم الأخرى. وإنما يعني الانفتاح الرشيد والتواصل الإنساني القويم، المتجه إلى استنفار كل طاقات الذات وإمكاناتها في سبيل هضم منجزات العصر، وإدراك متطلباته والحصول على تقنياته على قاعدة العلم والمعرفة بها لا على قاعدة الانبهار النفسي بها، لأن الانبهار النفسي هو الذي يلغي كل عوامل التفاعل الخلاق مع التقنية والمنجز العلمي الحديث ويشير كتاب "هل اليابانيون غربيون" الصادر عام (١٩٩١م) إلى نمط الاقتباس المتبع عند اليابانيين بقوله: إن الأشياء والأفكار الغربية كانت تدخل إلى الجماعة، بعد أن يتم استيعابها وهضمها أولاً ثم تحويلها إلى مادة يابانية. بهذه الضوابط تكون عملية الاقتباس من الثقافات الأخرى حالة طبيعية، وذات تأثير إيجابي على المسار الثقافي والاجتماعي العام، إن هذه الضوابط هي التي تنقل نخبنا ومؤسساتنا التعليمية والعلمية والبحثية، من واقع النقل الميكانيكي للمفاهيم والنظريات المنتجة في الثقافات الأخرى إلى ممارسة التفكير فيها تحليلاً وانتقاداً مما يتيح التفكير في مدى صلاحيتها، وبهذا تكون عملية الاقتباس مشاركة في الجهد الثقافي والمعرفي وليس انفصلاً وإسقاطاً، وذلك بسبب الجهد الذي سيبدل في إطار توفير الظروف الذاتية والموضوعية لعملية الاقتباس والاستفادة من الثقافات الإنسانية الأخرى.



التقدم إلى الإسلام:

إن التطورات والتغيرات السريعة التي تجرى في بقاع العالم قاطبة، تؤكد علينا جميعاً ضرورة القيام بمراجعة فكرية - حضارية، نقرأ من خلالها أصولنا الفكرية ومفاهيمنا الأصلية قراءة جديدة، كخطوة أولى في سبيل إعادة تأسيس لمقولاتنا الفكرية والثقافية، لكي نشارك بفكر فاعل، وثقافة ناهضة في تطورات العالم ومنعطفاته الحضارية.

وبما أن المسألة الثقافية، تلخص تجربة الأمة، ووعيها بذاتها ومحيطها فهي تشكل نافذة أساسية يطل من خلالها الإنسان على العالم وأحداثه وتطوراتها.

وعن طريق القراءة الجديدة، وإعادة تأسيس فهمنا وإدراكنا إلى مفاهيمنا وأصول ثقافتنا، تتحول الثقافة في محيطنا العام، إلى ثقافة إيجابية، تنقل الكتل البشرية المختلفة، من موقع الصمت السلبي أو الاستهلاك الدائم، إلى موقع المشاركة الإيجابية في مسيرة المجتمع والوطن.

وتأسيساً على هذه الحقائق من الأهمية بمكان، إعادة النظر في موقع الإسلام من هذه التحولات والتطورات. وحتى نكشف هذه الموقعية، لا بد من القول: إننا كعرب ومسلمين نعيش في هذا العصر، لا نعود إلى الإسلام بل نتقدم إليه.

ولعل من الأخطاء الشائعة في هذا الصدد مقولة العودة إلى الإسلام، وكأن الإسلام يعيش في حيز ماضوي، يقتضي الالتزام بمبادئه، العودة إلى ذلك الحيز. بينما الأصح القول: إننا كبشر نعيش في عالم نسبي متغير باستمرار، والإسلام بمثابة العالم



المطلق، الذي يتجاوز حدود المكان والزمان، لذلك فهو دين خالد، أي قابل للتطبيق في كل زمان ومكان.

ومن خلال هذا المنظور، من الضروري القول: إن عالم النسبية والتغير الدائم، هو الذي يتقدم للالتحام بعالم الكمال والإطلاق.

وبتعبير آخر: إن الوحي وهو المعطى الأساسي في الدين الإسلامي، يبقى خارج الزمان، بمعنى أن الوحي أوجد جملة من المبادئ والقيم المطلقة والخالدة، والتي لا تتأثر بزمان أو مكان محدد.

وفي مقابل ذلك فإن مقولة (العودة إلى الإسلام) تحمل في طياتها بعداً زمنياً غير مقصود. بمعنى أنها مقولة تجعلنا حبيسين للزمن، والنص الإسلامي الخالد فوق الزمن.

لهذا فإن التقدم في رحاب المستقبل، واختيارات الإسلام الكبرى يعد هو المضمون المناسب لمعطى الوحي وحركة الإسلام الخالد.

وفي هذا الإطار نتساءل: (لماذا التقدم إلى الإسلام) هي المقولة المناسبة والمنسجمة مع مختلف المعطيات التي ينادي بها الدين الإسلامي..

- إن التطور والتقدم ناموس كوني وحقيقة إنسانية ثابتة. إذ أن جميع الكائنات الحية الموجودة على هذه البسيطة، لا تتوقف عن التطور، والانتقال من حالة إلى أخرى. ومجموع القيم والمنظومات العقدية والفكرية، هي التي تحدد اتجاه سير التطور والتقدم. فإذا كانت المنظومات صالحة ومنسجمة وطبيعة الإنسان، فإن هذا التطور يعني الانتقال إلى الأحسن والتطور إلى الأرقى. وإذا كانت سيئة ومتعسفة بحق



الإنسان وطبيعته، فإن الانتقال يتم من الأحسن إلى الحسن، وهكذا حتى يصل إلى الدرك الأسفل في مدارك التقهقر الإنساني.

ولهذا نجد أن القرآن الحكيم، يتحدث عن الكائنات الحية، باعتبارها كيانات متطورة متغيرة، غير ثابتة على حال.. يقول عز من قائل: {هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون} (آية ٦٧ غافر).

لهذا فإن المصطلح الأجدى بالاستخدام، هو التقدم إلى الإسلام، باختياراته الكبرى ومثله العليا، التي ما زال الإنسان يكدح من أجل التوصل إليها وتمثلها في واقعه المعاش، لا العودة إليه وكأنه حبيس حقبة تاريخية معينة.

- إن التقدم إلى قيم الإسلام، ومحاولة تجسيدها في واقع الإنسان والمجتمع يعني غلبة بعد البناء على بعد الهدم. فلكي نتقدم إلى الأمام، نحن بحاجة إلى تذليل الصعاب وتسوية العقبات النفسية والاجتماعية والحضارية، وتوفير كل الأسباب، التي تقربنا من اختيارات الإسلام الكبرى.

وكل هذه المفردات تنتمي إلى حقل البناء والتعمير. لهذا فإن المزيد من العناية بالبناء والتعمير في كل المجالات ووفق المقاييس الموضوعية، يعني أننا اقتربنا خطوة نحو الإسلام وقيمه.

وهذا يدفعنا إلى القول: إن الإسلام دين البناء والعمران، دين تذليل الصعاب التي تحول دون رقي الإنسان المادي والمعنوي.



ولهذا نجد أن الدين الإسلامي، يحث على الأخوة والتعاون والتسامح والإيثار باعتبارها مدارج التقدم الإنساني، ويحذر من الشقاق والنفاق والفرقة والغلظة والأنانية باعتبارها مدارك للإنسان ومرجعة له.

من هنا فإن الدين الإسلامي، يُعنى بإزالة كل الأغلال والعوامل، التي تمنع من الانعتاق والتحرر من كل رواسب الانحطاط والتخلف، ويغرس الروح في النفوس للانطلاق نحو البناء الفاعلية والتقدم.

- إن الإنسان على وجه هذه البسيطة سيبتقى أبداً في حاجة إلى الإسلام بقيمه ونظمه وسلوكه، لكي يفقه وجوده، ويكون له معنى.

وعلى هذه فإن الإسلام كقيم ومبادئ، متقدم على واقع الإنسان وحركة حياته. لذا فإن مهمة الإنسان في هذا الوجود، هي السعي والكدح للوصول إلى ذلك المثال، وتجسيد تلك القيم في الواقع. {إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه}. وعلى هذا فالإنسان الفرد والمجتمع، هو الذي يتقدم إلى الإسلام، وهو دائماً متقدم على الواقع.

- إن بناء عالم الإنسان وفق اختيارات الإسلام وقيمه ونظمه ومعارفه، تتطلبان تطور الإنسان وتقدمه، حتى يصل إلى مستوى يؤهله إلى تطبيق اختيارات الإسلام على واقعه الخاص والعام.

ومن هنا فإن التقدم نحو الأعلى بحاجة إلى الفعل الإنساني القائم على التفكير والإرادة والإبداع وتجسيد مثل الإسلام في الواقع.



فالإسلام هو الذي نقل واقع الإنسان السيئ إلى واقع أحسن، وهو الذي تمكن من توفير المعالجات الناجعة للكثير من المشكلات التي يعانيها الإنسان آنذاك. ويشير إلى هذه المسألة المؤرخ الألماني (شبنجلر) بقوله: لم يستطع هذا العالم أن يشعر بوحدته إلا على يد الإسلام، وهذا هو سر نجاحه الهائل السريع. إن الإسلام وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، هو وحدة الحضارة التي تربطها كلها في هذا الزمان. وعن الإسلام نشأت الحضارة العربية، التي بلغت أوج نضوجها الروحي، حينما أغار المتبربرون الغربيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس، فالمدينة الإسلامية حتى الحروب الصليبية، تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة التي سماها (شبنجلر) الحضارة العربية. فمن الأجدى والأجدر، أن نقول: إن مهمة الإنسان، هي التقدم بوضعه الخاص والعام، حتى تتشكل الظروف الذاتية والموضوعية، لتجسيد قيم الإسلام واختياراته الكبرى في الواقع الخارجي. من هنا فإن التقدم السياسي والاجتماعي والحضاري، يساهم بشكل كبير في فهم وإدراك تجليات الإسلام واستيعاب مضامينه العليا. وعليه فإن الإسلام يشجع على التقدم والتطور في مختلف المجالات، ويلزم معتنقيه بالمساهمة والمشاركة الجادة في العمران الحضاري. لأن التقدم الإنساني، هو الذي يؤهل البشرية اليوم لاستيعاب مضامين الإسلام الحضارية، ويحدد مهمة الإنسان الكبرى في هذه الحياة، وهي السعي والكدح لإنجاز هذه المضامين والقيم في الواقع الخارجي.



## الفصل الأول التجديد الديني: ضرورة دائمة

التجديد بين ثراء النص وحراك الواقع:

الإسلام والإنسان:

في خضم الصراعات والنزاعات الكبرى التي تعاني منها البشرية اليوم، وفي ظل الحروب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تنتاب العديد من مناطق العالم البشري، من الضروري أن نتساءل: كيف لنا في هذا الجو المغموم، أن نبدع ثقافة حوارية، تساهم في تطورنا الروحي والإنساني والحضاري. كيف لنا أن نطور ثقافة البناء والإصلاح في عالم يمور بالنزاعات والحروب.

ونحن حينما نتساءل هذه الأسئلة المحورية، لا ننجح إلى الخيال والتمني، ولا نتجاوز المعطيات الواقعية، وإنما نرى أن الخروج من نفق الحروب والنزاعات ومتوالياتهما النفسية والاجتماعية، لا يتم إلا بتوطيد أركان ثقافة الإصلاح والحوار والتوازن. ولا بد من إدراك أن هذه الثقافة، ليست حلاً سحرياً للمشكلات والأزمات، وإنما هي الخطوة الأولى لعلاج المشكلات بشكل صحيح وسليم.

فالعنف المستشري في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية، لا يمكن مقابله بالعنف، لأن هذا يدخل الجميع في أتون العنف ومتوالياته الخطيرة. ولكن نقابله بالمزيد من الحوار والإصلاح في أوضاعنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم بشكل أو بآخر في تغذية قوافل العنف والقتل والتطرف بالمزيد من الأفكار والتبريرات والمسوغات.



فالاختناقات المجتمعية، تؤدي لا شك إلى بروز حالات من العنف ومظاهر الانحراف والجريمة. وعلاج هذه المظاهر، لا يتم إلا بعلاج البيئة التي أخصبت هذه المظاهر، وهي بيئة مغلقة، تصادمية، تشاؤمية، ذات نسق تعصبي. فالتعصب يؤدي إلى العنف، والتزمت يفضي إلى الانغلاق والانطواء والانحباس. ولا علاج إلى العنف إلا بتفكيك نظام وثقافة التعصب، ولا علاج إلى التزمت إلا بالمزيد من الحوار، ونبذ الأحكام المطلقة، وتأسيس قواعد موضوعية للتعرف الفكري والمعرفي.

في الوعي الذاتي:

على المستوى الواقعي الإنسان بطبعه (أي إنسان) نزاع إلى تعميم أيديولوجيته، وتوسيع دائرة قناعاته وأفكاره، ويشعر بالاطمئنان النفسي والاجتماعي حين يعيش بين أشباهه ومماثليه سواء على مستوى الأيدلوجيا أو الانتماء الفكري والسياسي والاجتماعي سواء من عائلة واحدة أو قبيلة واحدة أو عشيرة واحدة. وهذه النزعة لا تموت لدى الإنسان، وإنما قد تخبو لعوامل ذاتية أو موضوعية، ولكنها تبدأ بالبروز حين تكون الظروف مؤاتية لإبراز هذه النزعة، ونزعة التعميم والتبشير والإقناع، ليست خاصة بإنسان دون آخر، فالإنسان الذي ينتمي إلى دين سماوي يعمل عبر إمكاناته لتعميم قناعاته الدينية على محيطه الخاص أو العام، كما أن الإنسان الذي ينتمي إلى دين وضعي يمارس ذلك الدور، والإنسان الذي ينتمي إلى مدرسة فكرية ما أو مدرسة سياسية ما هو أيضاً يتطلع إلى تعميم قناعات



مدرسته الفكرية أو السياسية، ويشعر بالنجاح والتفوق حينما يتمكن من إدخال وإقناع آخرين في منظومته الفكرية أو السياسية، ولو تأملنا في الخريطة الدينية أو الثقافية في العالم، سنكتشف حجم الجهود والإمكانات التي تبذل في هذا السبيل، وطبيعة التنافس بين العاملين في سبيل تعميم دينهم أو توسيع رقعة المؤمنين بأفكارهم.. لذلك فإن الجميع يؤهل علمياً ونفسياً واجتماعياً بعض أفرادهم للقيام بعملية التبليغ والدعوة أو التبشير وتوسعة دائرة المؤمنين، كما أن الجميع يبذل الكثير من الإمكانيات البشرية والمادية في هذا السياق.

وكل هذه الجهود والمنافسات والعمل المحموم، يعود إلى تلك النزعة الكامنة لدى كل إنسان، والتي تتغذى ثقافياً واجتماعياً من عناصر وقيم المنظومة العقديّة والفكرية التي يؤمن بها ويتحلق حول مقتضياتها.

ولو أعملنا العقل والفكر وتأملنا بعمق حول هذه النزعة التي تلازم الإنسان بمستوى من المستويات، لاكتشفنا أن كل إنسان بصرف النظر عن دينه أو منظومته الفكرية أو السياسية، يعتقد أن ما هو عليه هو طوق النجاة وهو سبيل الفلاح في الدارين (الدنيا والآخرة) وأنه هو وأشباهه هم القابضون وحدهم على الحقيقة، وأن ما دونهم يعيشون الغبش في الرؤية والمصير، وأنهم بمستوى من المستويات بعيدون عن الطريق المستقيم، وثمة تعابير ومصطلحات مستخدمة لدى كل المنظومات والعقائد والأفكار تعكس هذه الحقيقة والقناعة من قبيل الاستقامة - الضلال - الرجعية - ماضوي - شمولي - الهرطقة - الضياع - فقدان البوصلة وغيرها من



التعابير والمصطلحات المتداولة، التي تعكس بطريقة أو بأخرى موقفاً قديماً من الآخر المختلف والمغاير.

ولكن هذه المنظومات تتفاوت لعوامل ثقافية وحضارية واجتماعية في مستوى القدر والذم للآخر المختلف والمغاير.

ولكن الجميع لا يساوي بين ذاته والآخرين المختلفين، ويتعامل معهم وفق ثنائية: نحن وهم، حتى ولو كان هذا ال (هم) هو من دائرته الوطنية أو ما أشبه ذلك.

ولكن هذه النزعة الدفينة لدى كل إنسان قد تتجاوز الحدود الطبيعية في النظرة والموقف من المختلف والمغاير، نجد أن جميع هذه المنظومات تعمل بطريقة أو أخرى على تهذيب هذه النزعة والحد من غلوئها، والحوّل دون تمددها العنفي والوحشي ضد الآخرين.

فالحروب الدينية التي سادت العالم الأوروبي في القرون السابقة، هي التي دفعت أهل الإصلاح والتنوير من كل المواقع الفكرية والمذهبية والقومية في أوروبا، إلى تهذيب وإصلاح هذه النزعة، التي أفضت ضمن تداعياتها النفسية والسلوكية إلى تلك الحروب التي راح ضحيتها الملايين واستمرت ما يقارب (١٣٠) عاماً، أقول: إن وقائع الحرب وتداعياتها على النسيج الاجتماعي ومخاطرها الكبرى على رهن الإنسان ومستقبله، هي التي حفزت أولئك أي أهل الإصلاح والتنوير إلى تهذيب وضبط هذه النزعة بقيم الحرية والتسامح والمحبة والعقد الاجتماعي وبقية شجرة القيم، التي نقلت في مدى زمني محدد العالم الأوروبي من فضاء للنزاعات والحروب الدينية والقومية والسياسية، إلى فضاء لصناعة التقدم وبناء دولهم على



أسس جديدة تحول دون إنتاج الحروب الدينية في أوساطهم، وأعدت صياغة العقل الأوروبي باتجاه التعايش والاحترام المتبادل وصيانة حقوق الجميع وضمان حرية التعبير والضمير والحرية الدينية.

وفي الدائرة العربية والإسلامية اليوم، حيث أشكال الاستقطابات الطائفية والقومية والمذهبية الحادة، والتي تحولت في بعض البلدان إلى صدمات دموية، وإذا استمرت هذه الاستقطابات الحادة بدون معالجة حقيقية تنذر بالكثير من المخاطر التي قد تصل إلى مستوى الكوارث على المستويين السياسي والاجتماعي، لهذا فإنه ثمة حاجة قصوى في فضائنا العربي والإسلامي، لتضافر جميع الجهود وصياغة رؤية فكرية ومبادرات سياسية واجتماعية، تتجه إلى إخراج المنطقة العربية والإسلامية من احتمالات الانزلاق والتشظي على قاعدة طائفية أو مذهبية.

ولا يمكن إخراج المنطقة العربية والإسلامية من هذه الاحتمالات الكارثية إلا بخريطة الطريق التالية:

١ - تجديد الخطاب الديني وإبراز مضمونه الإنساني الذي يحترم الإنسان ويعتبر نفسه وماله وعرضه حراماً، وإعادة صياغة دور المؤسسات والمعاهد الدينية والشرعية، بحيث تكون حامية للجميع وبعيدة قولاً وعملاً عن كل النزعات الطائفية والمذهبية والفتوية، وترفع الغطاء الديني عن كل الخطابات التي تبث الكراهية والتحريض ضد المختلف، وعن كل الممارسات العنيفة التي تمارس القتل والتدمير باسم الدين.



لأننا نعتقد أن صمت المؤسسات الدينية عن هذه الممارسات الشائنة والبعيدة عن نهج الإسلام وتعاليمه الأخلاقية سيدخل المنطقة في أتون الحروب العنيفة والنزاعات العنيفة.

فمن أجل الأمة ووحدتها، ومن أجل الوفاء بقيم الإسلام الخالدة، من الضروري أن تمارس هذه المؤسسات دورها في محاربة نزعات الكراهية والعنف والتحريض الطائفي والمذهبي.

٢ - إن جميع الدول العربية والإسلامية معنية بصيانة قيم العدالة والمساواة في مجتمعاتها، وتجريم كل الممارسات التي تفرق بين المواطنين تحت يافطات قومية أو مذهبية أو عرقية أو ما أشبه ذلك.

فالدول العربية والإسلامية، هي المسؤولة عن صيانة وحماية كل مقتضيات المواطنة بعيداً عن انتماءات ما دون المواطنة.

٣ - ضرورة أن يتعاون أهل الوسطية والاعتدال والتسامح مع بعضهم البعض، لتعزيز هذه القيم في الفضاء العربي والإسلامي، ومحاصرة كل الخطابات والممارسات المتطرفة، ومعالجة المشاكل التي قد تساهم بشكل أو بآخر في توتير الأوضاع أو تأزيم العلاقة بين مكونات وتعبيرات العرب والمسلمين.

فلا يكفي أن نلعن جميعاً الظلام، وإنما نحن بحاجة إلى التكاتف والتعاون والتعاقد لإشعال شموع الوسطية والتسامح والاعتدال في كل أرجاء حياتنا ووجودنا العربي والإسلامي.



في معنى المعاصرة:

من منظور إنساني ومعرفي، لا يمكن ممارسة الانفصال والقطيعة التامة مع التاريخ وأحداثه. لأن بعض ما يعيشه الإنسان الفرد أو الجماعة، هو في بعض جوانبه أحد تجليات تأثير التاريخ في الراهن، لذلك فإننا نعتقد أن المطالبة بالانفصال المعرفي التام عن التاريخ وتطوراته، ليست مطالبة حقيقية، لأنه إذا أردت أن تطاع فأمر بما يستطاع، ولا يمكن معرفياً أن يتخلص الإنسان كاملاً من رواسب تاريخه الخاص والعام.

لذلك فإننا نرى أن المطلوب دائماً هو امتلاك وعي حضاري عن التاريخ وأحداثه وتطوراته. فالوعي الحضاري هو الذي يمكن الإنسان من منع تأثير الجوانب السلبية من تاريخه على راهنه، وهو الذي يؤهله أيضاً لاستيعاب العناصر الإيجابية من تاريخه.

لذلك فإن المطلوب ليس القطيعة التامة والناجزة، لأن هذا من الناحية الفعلية لا يمكن أن يتحقق، وإنما المطلوب هو خلق الوعي الحضاري تجاه الماضي والتاريخ، لأنه هو جسر العبور لبناء معاصرة خالية من عيوب التراث والتاريخ، فلا يوجد على مستوى التاريخ قطيعة، لأننا نحمل مسؤولية الماضي، لأن الماضي موصول بالحاضر، والاثنان معاً لهما صلة بالمستقبل، فلا فصل في التاريخ، هناك وصل استمراري لحركة التاريخ، أي ثمة حتمية وجبرية يفرضها الوجود، جبرية السنن والقوانين، جبرية النتيجة المتصلة بالمقدمات، والنهايات الموصولة بالبدايات. فلا يمكن إذن أن نقابل بين الحاضر والماضي، ونجعل تحقيق أحدهما



على حساب الآخر، نحن نقول أن عدم تحديد بوصلة نظرية واضحة وسليمة في علاقة الحاضر بالماضي، يجعل الإنسان (الفرد والمجتمع) يعيش الازدواجية في كل نواحي وحقول حياته.

فمن الخطأ الافتراض، أنه من أجل المعاصرة، لا بد من الاغتراب ومقايضة تاريخنا وثقافتنا بالاندماج في الآخر الحضاري، ويكفينا دليلاً على ذلك، أنه لم يرو لنا التاريخ، أن أمة من الأمم استطاعت أن تتقدم وتتطور، أو تدخل على المعاصرة بدون الاعتماد على تاريخها وقيمها وأصالتها الحضارية.

فالحضارة الغربية الحديثة، لم تحقق كل إنجازاتها ومكاسبها، إلا بالاعتماد على قيمها وإرثها التاريخي، حتى إن الولايات المتحدة الأمريكية، لم تحقق كل ذلك، إلا بالأصالة الأوروبية التي حملها المهاجرون إليها من أوروبا.

فطريق العصرية ليس محاكاة الآخر الحضاري، إذ أن محاكاته تؤدي إلى الاستلاب الحضاري والتشوه الأيدلوجي، الذي يحولنا إلى أمة ميتة - جامدة - مقلدة، كما أن التحديث القسري يؤدي إلى الاستبداد السياسي والتشظي الاجتماعي، إذ أن عملية التحديث القسرية تحاول أن تبني منظومة قيم جديدة وتواصل ثقافي متغرب، وهذا التغيير لا يتم إلا بتفكيك منظومة القيم السابقة بما فيها اللغة كأداة للتواصل الثقافي والاجتماعي، وجميع أشكال التواصل بين أبناء المجتمع الواحد.

والعمل على تغيير المفاهيم وأنساق التفكير، ومعايير التفاضل الثقافي والاجتماعي، وهذه العملية لا تنجب إلا الانسحاق وفقدان التوازن، والاستلاب القيمي والاجتماعي.



فالمعاصرة الحقيقية والفاعلة، هي التي تأتي عبر الأصالة التاريخية والحضارية، التي تحرك فينا كل العوامل والعناصر التي توجد المجتمع الفاعل والمؤثر والشاهد، والأصالة هنا لا تعني العودة (بالمعنى الزمني)، وإنما تعني الأخذ بنمط حضاري، يمدنا بالقوة والمعرفة، وقادر على تحقيق الطموحات الحضارية للعالمين العربي والإسلامي، فنحن لا نطلب الماضي لذاته، وإنما من أجل إعادة الأصول والمنطلقات والقيم التي صنعت الماضي المجيد إلى الحاضر والانطلاق بها إلى المستقبل وبكلمة، فإن التاريخ يشكل خريطة ثقافية - اجتماعية متكاملة شاملة، ونظرتنا الحضارية إليه، تحوله إلى قوة دافعة لتحقيق المزيد من الأمجاد والازدهار والتقدم، فلا نتغنى فقط بأمجاد التاريخ، وإنما نحاول الإضافة إليه، استلهاماً من الروح والمنطلقات والقيم التي صنعت ذلك التاريخ المجيد، فالماضي لا يعني الهروب من الحاضر ومسؤولياته وتحدياته (كما يزعم البعض)، وإنما هو عملية واعية لتحقيق الوجود، لأن الماضي، هو الذي يمتشق صهوة الحاضر وعدته، وإن المجموعة البشرية التي تنفصل عن تاريخها أو ماضيها، فإنها تقوم بعملية بتر قسري لشعورها النفسي والثقافي والاجتماعي، وسيفضي هذا البتر إلى الاستلاب والاعتراب الحضاري.

فعلقتنا بالآخر الحضاري، ينبغي أن لا تذوب ذاتيتنا وهويتنا الحضارية، وإنما نطلق من أصلتنا وهويتنا المتميزة في تكوين صلوات عادلة مع الآخر، من هنا فإننا ندعو إلى الانفتاح على الآخر الحضاري، والاستفادة من معارفه وعلومه، لا التقليد له والأخذ بنمط الحياة لديهم، والفرق الجوهرية بين الانفتاح والتقليد أن الأول



ينطلق من أرضية ثابتة واضحة، تجاه قيمه وتاريخه وسياقه الثقافي والمعرفي، وينظر إلى الآخر الحضاري انطلاقاً من هذه الأرضية. عكس التقليد الذي يعني الانتقال من البيئة (بالمعنى العام) المحلية والانطلاق من ذات التربة المغايرة، مما يفقد المرء هويته الحضارية، ويشير إلى هذه المسألة (جبران) قائلاً (كان الغربيون في الماضي يتناولون ما نطبخه فيمضغونه محولين الصالح منه إلى كيانهم الغربي، أما الشرقيون في الوقت الحاضر فيتناولون ما يطبخه الغربيون ويبتلعونه، ولكنه لا يتحول إلى كيانهم، بل يحولهم إلى شبه غربيين، وهي حالة تبين لي الشرق تارة كعجوز فقد أضراسه، وطوراً كطفل بدون أضراس).

فالمعاصرة مطلب حضاري، بوصفها ضرورة الوجود والفاعلية والشهود في الحياة الراهنة، وهي عامل توازن يمنع المجتمع من التحول إلى ورقة في مهب الريح، فالمعاصرة حيوية دائمة للتفاعل المستمر مع الواقع، وإن التقدم والرقي لا يأتي من فراغ، وإنما يعتمد على قيم وتاريخ، وينطلق بهذه القيم والنماذج من أجل التقدم والتطور، كما فعل الراهب (روجر بيكون)، الذي كان له الفضل في الثورتين العلمية والصناعية في أوروبا.

فالأصالة ليست رصيماً تاريخياً وحسب، وإنما هي الإرادة والقدرة الذاتية على الإبداع، والمعاصرة ليست ذوباناً في الراهن، وليست انسلاخاً من الجذور، وإنما هي تفاعل مستديم مع مستجدات العصر، وحضور فاعل وحيوي مع مشاغل العصر، ورفضاً للانزواء والهروب إلى كهف الماضي، فلا معاصرة حقيقية بلا جذور ثقافية واجتماعية، ولا جذور ثقافية حية وحيوية بدون التواصل والتفاعل مع



العصر وتطوراته وتحولاته، لذلك فإننا نعتقد أن المعاصرة ضرورة من ضرورات اجتماعنا الوطني، لكي نتمكن كمجتمع من الانعتاق من ربة الجمود والتخلص من أعباء الفرجة والهامشية على المستوى الحضاري.

### الدين والعصر:

على المستوى المنهجي والمعياري، ثمة نظريات وأفكار عديدة حول آليات التجديد في الفكر الديني وطرق وصل الدين بوصفه منهج حياة بالعصر، ولكن جميع هذه الأفكار والنظريات تتفق أن ثمة حاجة ذاتية وموضوعية لوصول الدين بالعصر، والعصر بالدين، وإن هناك عوامل وحاجات عديدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر سواء على مستوى الأفراد وحاجاته المتعددة، أو على مستوى المجتمعات الإسلامية وأنماط حياتها المعاصرة ونظام علاقتها الداخلية والخارجية، كل هذه العوامل تدفع باتجاه ضرورة تفعيل حركة الاجتهاد والتجديد في الفهم الديني وذلك حتى يتسنى للإنسان المسلم المعاصر، أن يعيش دينه عبر الالتزام بقيمه وتشريعاته، كما يعيش عصره وراهنه بدون عقد أو انزواء عن متطلباته الضرورية.

لهذا فإن الإنسان المسلم اليوم بحاجة إلى رؤية دينية تؤهله للعيش على قاعدة التزامه الديني في العصر، بحيث لا تكون حركة انخراطه في العصر ابتعاداً عن التزامه الديني، كما لا تكون حركة التزامه الديني انزواء وانطواء عن حركة العصر بكل زخمها العلمي والتقني والحضاري.



وهذا بطبيعته لا يتأتى إلا بتأسيس حركة اجتهادية وتجديدية في رؤى الأفهام الدينية، بحيث يتم تجاوز كل الأنماط التفسيرية لقيم الدين التي تساهم في إبعاد الإنسان عن التزامه العميق والحضاري بقيم الدين وتشريعاته المتعددة.

وحينما ندرك أهمية الاجتهاد والتجديد الإسلامي المعاصر، ندرك في ذات الوقت أهمية وضرورة أن يبقى مسلمين فكراً ومنهجاً وطريقة حياة.

فالتجديد ليس نافذة للتهرب من الالتزام بقيم الدين، وإنما هو طوق نجاة لكي تتمكن عملية الاجتهاد من توفير إجابات إسلامية أصيلة على مستجدات العصر وتطوراته المتلاحقة.

وإن الدين بقيمه ومعارفه المتنوعة، ليس صندوقاً مغلقاً، وإنما هو فضاء مفتوح، بحيث يتحمل الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم مشروع حمل وفهم وتطبيق قيم الدين.

والمعارف الدينية لا يمكن أن تتطور، بدون تطور واقع الناس والمجتمع. لذلك فإن الجهود الفكرية والسياسية والاقتصادية والإبداعية، التي تستهدف ترقية المجتمع، وتطور وقائعه المختلفة، لها الدور الأساسي في تطوير وعي الناس بقيمهم الدينية والثقافية. بمعنى أن هناك علاقة سببية بين تطور واقع الناس والمجتمع، وتطور رؤيتهم ومعارفهم الدينية.

وعديدة هي المقاربات التي تستهدف فهم الدين وقيمه وشعائره وشعاراته، ولكن السائد في مجتمعنا ولدى فئات عديدة منه، المقاربة الفقهية، التي لا تتعدى فهم الفتوى الشرعية على الموضوع الخارجي المتعلق دائماً بحركة الفرد في المجتمع.



وفي تقديرنا أن سيادة المسار الواحد في فهم قيم الدين ومعارفه، لا يؤدي بنا إلى اكتشاف كنوز الدين الإسلامي وراثته المعرفي، لهذا فإننا بحاجة إلى الانفتاح والتواصل مع كل المسارات والمقاربات الفقهية والفلسفية والعرفانية والمقاصدية والشاملة، التي تستهدف فهم الدين وتظهير معارفه الأساسية.

وإن قيم الدين ومعارفه الأساسية، هي منظومة متفاعلة مع قضايا الواقع والعصر. وأية محاولة لبناء الحواجز والعوازل بين قيم الدين وحركة الواقع، ستعكس سلباً على فهمنا وإدراكنا لمعارف الدين وقيمه الأساسية. لهذا فإننا نعتقد أن عملية التفاعل والتواصل بين قيم الدين والواقع بكل حمولاته وأطواره وتحولاته، يؤدي إلى تطور وإنضاج الرؤى والمعارف الدينية، لهذا نجد باستمرار تحولات على مستوى الأحكام الشرعية والمعارف الدينية بتغيرات الزمان والمكان.

لهذا فإننا نستهدف باستمرار خلق التفاعل بين المعرفة الدينية وحركة الواقع، وإدراك مقتضيات الزمان والمكان، لأنها من المداخل الأساسية لفهم قيم الدين ورصد عملية التطور في المعارف الدينية، انطلاقاً من تحولات الزمان والمكان. ومن يبحث عن تطور المعارف الدينية، بعيداً عن حركة الواقع والتفاعل مع مقتضياته، فإنه لن يجني إلا الضحالة المعرفية والبعد الجوهري عن معارف الدين ومقاصده الأساسية.

ومن خلال التفاعل والتواصل مع حركة الواقع والعصر، نتمكن من إضفاء قيمة دينية على الأعمال والأنشطة والمبادرات الخاصة والعامة، التي تستهدف رقي وتقديم الأفراد والجماعات.



فالقيم الدينية ليست خاصة بعبادة الأفراد، وإنما تتسع للكثير من الأنشطة والمبادرات السياسية والثقافية والإبداعية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم في تطور المجتمعات، ونقلها من مستوى إلى مستوى آخر أكثر تقدماً وعدالة وحرية. لهذا فإننا بحاجة باستمرار إلى تظهير القيم الدينية، التي تستوعب أنشطة الإنسان الجديدة. فلا فصل بين قيم الدين وحركة الإنسان والمجتمع، وكلما عملنا من أجل تظهير قيم الدين ومعارفه، القادرة على استيعاب وتسويغ أنشطة الإنسان الجديدة والهادفة إلى الرقي والتقدم، ساهمنا في تطوير وعي الناس بقيم الدين، وفتحنا الباب واسعاً تجاه تطور معارف الدين الأساسية.

ومن الضروري في هذا السياق أيضاً تظهير العلاقة العميقة بين عملية التجديد الديني والثقافي ومشروع الإصلاح الاجتماعي، فلا يمكن أن يتحقق مشروع الإصلاح الاجتماعي في مجتمعنا ووطننا، بدون إطلاق عملية التجديد الديني والثقافي.

لأن هناك الكثير من العقبات الموجودة في فضاءنا وبيئتنا الثقافية والاجتماعية، لا يمكن تجاوزها بدون الانخراط في مشروع التجديد الديني والثقافي. فتجدد المعرفة الدينية في أي مجتمع، هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه. المعرفة الدينية لا تتجدد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة.

## آفاق التجديد المعاصر:

على المستوى المعرفي والروحي والأخلاقي، يشكل الدين الإسلامي بكل أنظمتها وتشريعاته، ثروة هائلة وغنية بالمضامين التي تساهم في رقي الإنسان مادة وروحاً، ولكن هذه الثروة المتميزة تحتاج باستمرار لمواكبة العصر ومستجداته، والإجابة على أسئلة الراهن وتطوراته، إلى أعمال العقل واستفراخ الجهد الفكري والمعرفي، لتظهير هذه الكنوز المعرفية والروحية والأخلاقية.

ودون عملية الاجتهاد الفكري والمعرفي والفقهي، ستبقى هذه الكنوز في كليات القيم والخطوط التشريعية الكبرى في الإسلام دون قدرة إنسانية على الاستفادة منها حق الاستفادة.

لهذا فإننا نعتقد أن عملية الاجتهاد الفكري في هذه اللحظة الراهنة، ضرورة إسلامية، وحاجة مجتمعية وجسر عبور للشهود الحضاري في هذا العصر.

وتجدد المعرفة الدينية في أي مجتمع، هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه فالمعرفة الدينية لا تتجدد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة، والمهمة الملقة اليوم على الفقهاء والمفكرين والدعاة، هو صياغة تصوراتهم ونظرياتهم ومشروعاتهم الفكرية والمجتمعية على قاعدة إن مهمتهم الأساسية هي المشاركة في تحرير الإنسان فرداً وجماعة، من كل الأغلال والعقبات التي تحول دون عبادة الله سبحانه وتعالى، وتسعى نحو أن تكون تصرفات الإنسان متطابقة ومنسجمة وقيم الإسلام ومثله العليا.



وكما يقرر الباحثون في التجارب الإصلاحية الدينية والسياسية: إن التجربة الدينية والفكرية لأغلب المصلحين والعلماء والجماعات الدينية، تنطلق من قناعة مركزية ومحورية وهي: إن العامل أو المكون الذي يكون هو مصدر القوة لدى أمة من الأمم في زمن حضاري ما، قد يكون لعوامل تاريخية متعلقة بالفهم والركام التاريخي هو عامل تراجع وانحطاط وتخلف.

لهذا فإن إحياء قيم الإسلام وإزالة الركام التاريخي وبيان أنه (الإسلام) صالح لكل زمان ومكان، وضرورة خلق الفاعلية الحضارية للمسلمين عن طريق تفسير نهضوي لقيم الإسلام ومبادئه، إن هذه العملية هي مرتكز مشروع الإصلاح، وهي الإطار النظري له، وحين التأمل في الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين، نجد أن هذا الواقع يعاني من تآتات أربع (التخلف - التجزئة - الاستعمار بمرحلتيه المباشر وغير المباشر - الاستبداد) والعلاقة بين هذه الوقائع متداخلة وعميقة، فلولا التخلف لما كانت هناك تجزئة واستعمار وديكتاتورية. ولكي يديم الاستعمار هيمنته، هو بحاجة لإدامة التخلف والتجزئة والاستبداد.

فكل حقيقة تتغذى من الأخرى، ولكن جذر المشكلة هو التخلف، ويمكن مواجهة هذه المعضلة الأساسية من خلال النقاط التالية:

١ - صناعة الوعي الإسلامي الطارد لجذور التخلف وإحياء قيم الإسلام في نفوس وعقول المسلمين.

٢ - العمل على بناء نخبة واعية تأخذ على عاتقها صناعة الوعي والحقائق المضادة للتخلف في المجتمع.



٣ - المساهمة في بناء وقائع وحقائق مجتمعية تتبنى مشروع الإسلام وتعمل من أجل تمكينه في الأرض.

وعليه فإننا نعتقد أن عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي والفكري في أي تجربة إنسانية، هي عبارة عن عملية تفاعل وجدل بين العناصر الثلاثة (النص والفكرة - الواقع بكل مستوياته - الإنسان الذي يقوم بعملية الربط والتفاعل والاستنباط). ولا يمكن أن تتم عملية التجديد والإصلاح بدون العلاقة العضوية بين هذه العناصر. ولكي لا نقع في اللبس وسوء الفهم، في تقديرنا أن عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي والفكري تعني:

١ - تجديد الفهم والمعرفة للنصوص الشرعية والواقع.

٢ - إنهاء المفارقة التاريخية بين الإسلام والمسلمين، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتدين، بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي.

٣ - القدرة على استيعاب التفاصيل والجزيئات والمتغيرات في إطار الثوابت والكليات وذلك عبر عملية الاجتهاد.

٤ - تقديم تفسير جديد لمفاهيم الإسلام وقيمه، فالتجديد يساهم بتقديم رؤية جديدة لقيم الإسلام التي صنعت أمجاد الحضارة الإسلامية.

واليوم وفي ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجالين العربي والإسلامي، لا يمكن أن تسود قيم الإسلام الحياة العامة، وبدون التجديد الديني والإصلاح الثقافي.



لأن هناك حواجز وعقبات كثيرة، تحول دون انطلاقة الإسلام في الحياة العامة، لهذا فإن التجديد والإصلاح هو جسر العبور نحو هذه الغاية.

فالتجديد وفق الرؤية المذكورة أعلاه، هو ضرورة دينية وحاجة إسلامية معاصرة، وجسر عبور المسلمين لكي يعيشوا الإسلام والعصر معاً.

والتجارب الإسلامية الناجحة والمعاصرة اليوم، هي التي توسلت بطريق التجديد الديني والإصلاح الثقافي، لأنه لا يمكن أن تقوم نهضة إسلامية حقيقية في ظل سيادة ثقافة التبرير والتخلف وأنظمة اجتماعية وثقافية تلغي إنسانية الإنسان وتمتحن كرامته، فحجر الزاوية في مشروع الإصلاح والتجديد هو بناء ثقافة المسلمين ووعيهم المعاصر لذواتهم ولمحيطهم وفضائهم الإنساني بعيداً عن نزعات الاستئصال والجمود وتكرار المقولات التي عمقت وعززت جذور التخلف بكل مستوياته في حياة المسلمين المعاصرة.

فالتجديد والإصلاح هو الذي يحررنا من ثقافة الاستبداد والتخلف، لهذا لا يمكن أن تتأسس تجربة إصلاحية بعيداً عن هذه القيم ومتوالياتها العقلية والثقافية والاجتماعية.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: أن الالتزام بخيار التجديد الديني والإصلاح الثقافي، هي من أهم عناصر القوة في تجربة أي مجتمع إسلامي معاصر لأنه يوفر له إمكانات وآفاق عديدة للعمل وخدمة الإسلام والمسلمين من خلالها، صحيح إن تبني خيار الإصلاح والتجديد له كلفته الاجتماعية والسياسية، ولكن من ينشد



إصلاح أوضاع الأمة، وإعادة مجدها التاريخي، لا يمكن أن ينجز ما يتطلع إليه بعيداً عن خيار التجديد والإصلاح.

ضد الخرافة:

ثمة علاقة عميقة بين الإيمان والعلم، بوصف أن العلم هو أحد جسور الإيمان، فكلما ازداد الإنسان علماً، ازداد قدرة على معرفة واكتشاف حقائق الكون الربانية. كما أن قيم الإيمان تدعو إلى العلم وتحث على تعلمه، وبذل الجهود من أجله. ولكن لعوامل عديدة، حينما سادت في مجتمعاتنا قيم التخلف والانحطاط، سادت نزعات الخرافة والسحر والشعوذة، وغابت قيم العلم والأخذ بالأسباب. لذلك لا يمكن مواجهة هذه النزعات المقيتة والخطيرة، إلا بالعودة إلى قيم الإيمان التي تعلي من شأن العلم والأخذ بالسنن والنواميس الربانية.

وأصحاب الضمائر الميتة والنفوس المريضة والعقول الشيطانية، يتسع تأثيرهم في أي فضاء اجتماعي، يتخلى عن حقائق الإيمان ويستصغر شأن العلم والمعرفة. لذلك إذا أردنا قطع الطريق على أولئك النفر المريض، فلا سبيل لنا إلا تعميم الوعي الديني والاجتماعي المستند على حقائق العلم والفكر السنني.

وهذه الحقيقة الإسلامية، ثابوية في كل تشريعات الإسلام وأنظمتها الشخصية والاجتماعية والعامة، فلا مجال في هذا السياق للصدفة أو الحظ، وإنما هي مجموعة من القواعد والنواميس الربانية التي تدير حياة الإنسان فرداً وجماعة، لهذا فإن مجتمعاتنا الإسلامية، أحوج ما تكون إلى العودة إلى الفكر السنني وعالم



الأسباب والمسببات، فكل الظواهر المجتمعية، هي وليدة ونتاج عالم الأسباب والمسببات، والخالق عز وجل يجري قدرته في الوجود الإنساني من خلال عالم الأسباب والمسببات.

وإن التغافل أو التحايل على الفكر السنني، باللجوء إلى الخرافة والشعوذة، فإنه لن يفضي على المستوى الواقعي إلا البعد عن السماء وأنظمة الباري عز وجل في الوجود.

وفي سياق محاربة الخرافة والشعوذة في مجتمعاتنا نود ذكر النقاط التالية:

- أهمية أن يتجه الخطاب الديني والثقافي في المجتمع باتجاه تعزيز الفكر السنني وصياغة مقولات تحليلية متكاملة، انطلاقاً من تشريعات الإسلام وأنظمتها وقوانينه، لأن الظواهر الاجتماعية، هي ظواهر مركبة، ولا يمكن معالجتها بخطاب وعظي - وصفي، وإنما بخطاب معرفي - تحليلي، يناقش كل الاحتمالات والعوامل، ويصل إلى نتائج معرفية من جراء الدراسة والتحليل وليس وليدة الانطباع والرغبة المجردة.

ونهيّب في هذا السياق، بكل الأطراف التي تساهم في صياغة وصناعة الخطاب الديني والثقافي، للالتفات إلى هذه المسألة، فالموعظة الأخلاقية ضرورية، لأنها حياة القلوب، ولكن الاكتفاء بها لا يساهم في معرفة نواميس وقوانين الباري عز وجل في الوجود الاجتماعي والإنساني، والانتقال بالخطاب الديني والثقافي من المستوى الوعظي إلى المستوى المعرفي، يتطلب الكثير من الجهود والإمكانات



العلمية والمؤسسية، والمطلوب هو بناء استراتيجية علمية متكاملة على هذا الصعيد.

- العمل وبذل الجهد المتواصل، لتعميم الوعي الديني والثقافي على مساحات المجتمع المختلفة، لأنه لا سبيل لمواجهة الخرافة وكل أشكال الشعوذة إلا بغرس الوعي الديني والثقافي في نفوس وعقول أبناء المجتمع، حتى يتمكن أبناء المجتمع من إفشال ونبذ كل أشكال التحايل التي يستخدمها صانع الخرافة والمشعوذ، فتعزيز الوعي المستند على عالم الأسباب والمسببات، هو الكفيل في مواجهة كل نزعات الخرافة في الفضاء الاجتماعي.

- لعوامل وأسباب عديدة، لسنا في صدد بيانها وتوضيحها، بشكل عام فالمجتمع النسوي هو الحاضن الأبرز للقبول أو التعاطي بنية حسنة مع المشعوذين وصناع الخرافة في المجتمع.

من هنا فإن النساء الواعيات والعالمات في المجتمع يتحملن مسؤولية مضاعفة على هذا الصعيد، فالمطلوب هو تطوير الخطاب الديني والثقافي النسوي، وتطوير المناشط الثقافية والاجتماعية النسوية، وتعزيز الفكر السنني في الفضاء النسوي، حتى تتمكن المرأة في مجتمعنا من المساهمة الإيجابية في مواجهة نزعات الخرافة والشعوذة، فوعي المرأة هو الذي يحدد إلى حد بعيد قدرة مجتمعنا على مواجهة هذه المخاطر التي تفتك بنا من الداخل، وتحول دون بناء حياة اجتماعية سليمة وقادرة على مواجهة التحديات.



فالإنسان الذي يعاني من مشكلة ما، أو مصاب بمرض نفسي أو جسمي ما، ينبغي أن يتبع الأساليب والطريقة العلمية في معالجة هذه المشكلة أو هذا المرض، أما الهروب من هذه المعالجات العلمية الصحيحة، واللجوء إلى الخرافة والشعوذة، فإنه يفاقم من الأمراض ويزيد من المشكلات، إضافة إلى أن هذا اللجوء لا ينسجم والتشريعات الإسلامية التي تستند في كل المراحل إلى العقل والأخذ بالأسباب بعيداً عن أي تواصل أو لجوء إلى وسائل لا يرضاها الباري عز وجل ولا يتقبلها العقل الإنساني السليم، فالمطلوب دائماً وفي كل الأحوال الالتزام بمقولة (اعقلها وتوكل) أي على الإنسان في كل أحواله أن يأخذ بالأسباب والسنن ويتوكل على الله لنيل التوفيق، فنحن إزاء أي مشكلة سواء كانت خاصة أو عامة ينبغي أن ندرسها بعمق، ونبحث عن التفسير الدقيق لها، وعلى ضوء هذه الدراسة والتفسير نختار السبل الناجحة في مشروع المعالجة.

فالمطلوب دائماً عقلاً وشرعاً هو الوقوف بحزم ووعي في آن ضد كل أشكال الخرافة واللجوء إلى الشعوذة والمشعوذين، لأن هذه الأشكال والممارسات يرفضها ديننا الإسلامي الحنيف، وتزيد من الإخفاقات والمشاكل، فتعالوا أيها الأحبة من مختلف مواقعنا ندعو إلى العقل والعقلانية والأخذ بالأسباب والسنن التي أودعها الباري عز وجل في الكون والحياة، وإذا أصابتنا مشكلة أو مصيبة فنبحث عن معالجتها انطلاقاً من مبدأ الأخذ بالأسباب، فهذا هو طريق النجاة، وهذا هو سبيل إخراج أبناء مجتمعنا من كل الألاعيب والتحايلات التي تستهدف جيوبنا وسرقة أموالنا واطمئناننا النفسي والاجتماعي.



فلنقف جميعاً ضد الخرافة، وكل من يسوّق للشعوذة والتلاعب بمشاعر الناس.  
عقدة الحراسة:

مجتمعاتنا وشعوبنا كبقية المجتمعات والشعوب، التي تبرز فيها ظواهر ومشكلات عديدة، وعلى المستوى الواقعي فإن جميع الأمم تعاني من ظواهر سلبية تعيشها أو تعانيها، لأن هذا من طبع الأمور، وذلك لوجود إرادات كثيرة ومصالح متنوعة، وميولات وأهواء متباينة، كل هذا يفضي إلى وجود مشاكل وأزمات، وهذا ليس خاصاً بمجتمع من المجتمعات، وإنما هي حالة عامة وشاملة، تشمل جميع الأمم والمجتمعات، بصرف النظر عن الأيدلوجيا التي تحملها هذه المجتمعات والأمم. فالمجتمعات الإنسانية، ليست مجتمعات من الملائكة بدون أهواء وغرائز، وإنما هي مجتمعات تتزاحم فيها الإرادات والمصالح، وبعض أطرافها بفعل غريزة حب الأنا والأنانية المفرطة، يلجأ إلى أساليب ملتوية لضمان مصالحه أو تحقيقها في الوجود الخارجي، مما يضر بشرائح اجتماعية أخرى، والأيدلوجيا والمنظومات العقدية والأخلاقية، مهما كان تأثيرها على المجتمع وأفراده، إلا أن أقصى ما تقوم به، هو إدارة هذه الإرادات والمصالح على نحو تقل أو تتضاءل فيه المشاكل والأزمات، إلا أنه ليس بمقدورها إنهاء كل المشاكل والأزمات.

وإنما هي تضبط سلوك الإنسان، وتعمل على تهذيبه، وتعلي من شأن الاعتبار الدينية والأخلاقية، ولكن البشر بطبعهم يتفاوتون في مدى التزامهم بهذه الاعتبار والمقتضيات الدينية والأخلاقية، ونحن هنا لا نبرر لأحد عدم التزامه بحقوق الآخرين، وإنما نعمل على تفسير هذا السلوك الاجتماعي، دون إعطاء أحكام قيمة



عليه، لأننا نعتقد أن التفسير السليم والدقيق للظواهر الاجتماعية المختلفة هو الذي يفضي إلى اتخاذ مواقف أو تبني آراء ورؤية صحيحة تجاه هذه الظواهر الاجتماعية، وثمة مسافة من الضروري إدراكها بين التبرير والتفسير، فالأول يسعى بكل ترسانته النظرية والعقلية لتصحيح أي تصرف أو موقف يقوم به هذا الفرد أو تلك الشريحة أو الجماعة بدون أية صفة معيارية تحدد أو تنظم عملية صناعة الرأي أو اتخاذ الموقف، أما التفسير فهو ينطلق من رؤية متكاملة تستهدف ليس إدانة هذا التصرف أو رفض هذا الموقف، وإنما تستهدف تفسير وتحليل هذا الرأي أو الموقف. فالتفسير يتجه إلى معرفة ما يجري، بينما التبرير يتجه إلى توفير غطاء ديني أو معرفي أو اجتماعي لما يجري.

لهذا فإننا تجاه ظواهرنا الاجتماعية والإنسانية ليس أولويتنا تحديد موقف منها، وإنما هو البحث عن تفسير علمي ودقيق لها، حتى ولو كان هذا التفسير، لا ينسجم وميولاتنا النفسية والفكرية، فقناعاتنا وأفكارنا ينبغي أن لا تتحول إلى حجاب يحول دون فهم ما يجري من أحداث وتطورات وظواهر مجتمعية، وانطلاقاً من هذه الرؤية نود الاقتراب من بناء تفسير مواقف بعض علماء الدين ورجاله تجاه الظواهر البشرية المختلفة التي تجري في مجتمعهم.

فالمجتمع الإنساني كما قلنا آنفاً مليء بالإرادات والتناقضات والمصالح، والمجتمع الإنساني هو أشبه ما يكون بالبحر والمحيط العميق، فلو نظرنا إلى سطحه نجده هادئاً ويدفع نحو التأمل الهادئ، ولكن في جوفه ثمة صراعات متعددة بين الأسماك الكبيرة والصغيرة وما أشبه ذلك.



فمجتمعنا كالبحر فلو نظرنا إليه نظرة سطحية نجده هادئاً ورتيباً، وكأنه يعيش ويسير وفق خط مستقيم لا يحيد عنه قيد أنملة، ولكن حين التعمق في قضايا المجتمع المختلفة، نجده كبقية المجتمعات الإنسانية، مليئاً بالآراء والطموحات والإرادات المتباينة والمصالح المتناقضة، والقوي يسعى بدون وجه حق وبالالتواء على القوانين والإجراءات المتبعة لتوسعة مصالحه، وإخضاع إرادة ومصالح غيره إلى إرادته ومصالحه، ولكن المشكلة الحقيقية على هذا الصعيد تبرز حينما تنبري بعض الشخصيات للتعبير عن رفضها للتحليل الاجتماعي لهذا الواقع، بدعوى أن مجتمعنا ليس كبقية المجتمعات، وأن خصوصيتنا التاريخية والدينية، ترفض هذه النزعة في التحليل، كما أنها شكل من أشكال تشويه هذا المجتمع سواء في أخلاقه أو مدى التزامه بالضوابط الشرعية والأخلاقية والقانونية، ومن جراء هذه المقولات والتبريرات لا ينمو لدينا حقل الدراسات الاجتماعية، وذلك لأن الخطاب السائد على هذا الصعيد هو أن مجتمعنا نموذج تاريخي، لا يمكن أن يقع في هذه الأخطاء التي تقع فيها المجتمعات الإنسانية قاطبة.

وثمة أطراف عديدة، تشترك في صناعة هذا الخطاب التبريري، الذي يريد إقناعنا بطريقة أو بأخرى، أن ما يجري في بقية المجتمعات الإنسانية من تحولات وتطورات وتدافع لا يمكن أن تجري في مجتمعنا بدعوى خصوصية هذا المجتمع الدينية والتاريخية والاجتماعية، وبعيداً عن الدوافع التي تدفع جميع تلك الأطراف للالتزام المطلق بمقتضى الغيرية المطلقة بين مجتمعنا وبقية المجتمعات، ما نود أن نقوله: كيف نفسر موقف هذه الأطراف، مع تنوع مواقعها الاجتماعية



والاقتصادية، وتعدد ميولاتها الفكرية، حين التأمل في هذه الظاهرة، نجد وبشكل مكثف أن عقدة الحراسة هي التي تجمع بين جميع هذه الأطراف، وهي أي عقدة الحراسة، هي التي تدفع الجميع إلى تبني هذا الرأي والموقف، فشعور الإنسان بأنه المسؤول عن حراسة هذا الشيء أو تلك القضية، هو الذي يدفعه إلى حراسة هذا الشيء، دون الالتفات إلى طبيعة التطورات والتحويلات والعناصر الإيجابية فيها، ويبدو أن الرافضين لمشروع التجديد والتطوير في مجتمعاتهم، يعود أحد أسباب رفضهم إلى شعورهم بدور الحراسة، وأن هذا التجديد والتطوير يهدد ما أوكلوا أنفسهم بحراسته، لذلك لا يمكن إطلاق فعل الإبداع والتجديد في أي بيئة اجتماعية إلا بإنهاء عقدة الحراسة لدى مختلف شرائح المجتمع. فالمجتمع لا يبحث عن حراس له، بل يبحث عن شركاء متفاعلين مع قضاياها المختلفة.

وعلى المستوى الديني فإن عقدة الحراسة تساهم مساهمة كبرى في زيادة الخوف والتوجس من أي نزعة تجديدية أو مشروع إصلاح، كما أنها هي التي تدفع البعض لتبني مواقف عدائية ومتطرفة من الآخر المختلف والمغاير.

لذلك فإننا نعتقد أن هذه العقدة تتجمع فيها الكثير من الخيوط الراضة لحركة التطور والتقدم، والكابحة لفعل الإصلاح والتجديد في المجتمع.

فالتحرر من عقدة الحراسة هو السبيل لإطلاق طاقة المجتمع بكل فئاته وشرائحه صوب الإبداع والتجديد والقبض الحقيقي على أسباب التقدم في مختلف مجالات الحياة.

## اتجاهات التجديد الديني: وأثره في الواقع الاجتماعي

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بمفهوم التجديد والإصلاح الديني، وحركة التطور التاريخي التي لحقت بهذا المفهوم، وكذلك الجماعات والفعاليات التي حملت لواء مشروع التجديد والإصلاح في العصر الحديث، مع التعريف الموجز بالاتجاهات الرئيسية في حركة التجديد في المشهد الإسلامي المعاصر.

أغراض البحث:

١- إن الدين بقيمه ومعارفه المتنوعة، ليس صندوقاً مغلقاً، وإنما هو فضاء مفتوح، بحيث يتحمل الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم مشروع حمل وفهم وتطبيق قيم الدين.

والمعارف الدينية لا يمكن أن تتطور بدون تطور واقع الناس والمجتمع. لذلك فإن الجهود الفكرية والسياسية والاقتصادية والإبداعية، التي تستهدف ترقية المجتمع، وتطور وقائعه المختلفة، لها الدور الأساسي في تطوير وعي الناس بقيمهم الدينية والثقافية. بمعنى أن هناك علاقة سببية بين تطور واقع الناس والمجتمع، وتطور رؤيتهم ومعارفهم الدينية.

٢- عديدة هي المقاربات التي تستهدف فهم الدين وقيمه وشعائره وشعاراته. ولكن السائد في مجتمعنا ولدى فئات عديدة منه، المقاربة الفقهية، التي لا تتعدى



فهم الفتوى الشرعية على الموضوع الخارجي المتعلق دائماً بحركة الفرد في المجتمع.

وفي تقديرنا أن سيادة المسار الواحد في فهم قيم الدين ومعارفه لا يؤدي بنا إلى اكتشاف كنوز الدين الإسلامي وراثته المعرفي. لهذا فإننا بحاجة إلى الانفتاح والتواصل مع كل المسارات والمقاربات الفقهية والفلسفية والعرفانية والمقاصدية والشاملة، التي تستهدف فهم الدين وتظهير معارفه الأساسية.

٣- إن قيم الدين ومعارفه الأساسية، هي منظومة متفاعلة مع قضايا الواقع والعصر. وأية محاولة لبناء الحواجز والعوازل بين قيم الدين وحركة الواقع ستعكس سلباً على فهمنا وإدراكنا لمعارف الدين وقيمه الأساسية. لهذا فإننا نعتقد أن عملية التفاعل والتواصل بين قيم الدين والواقع بكل حمولاته وأطواره وتحولاته، يؤدي إلى تطور وإنضاج الرؤى والمعارف الدينية، لهذا نجد باستمرار تحولات على مستوى الأحكام الشرعية والمعارف الدينية بتغيرات الزمان والمكان.

لهذا فإننا نستهدف باستمرار خلق التفاعل بين المعرفة الدينية وحركة الواقع، وإدراك مقتضيات الزمان والمكان، لأنها من المداخل الأساسية لفهم قيم الدين ورصد عملية التطور في المعارف الدينية، انطلاقاً من تحولات الزمان والمكان. ومن يبحث عن تطور المعارف الدينية، بعيداً عن حركة الواقع والتفاعل مع مقتضياته، فإنه لن يجني إلا الضحالة المعرفية والبعد الجوهرية عن معارف الدين ومقاصده الأساسية.



ومن خلال التفاعل والتواصل مع حركة الواقع والعصر، نتمكن من إضفاء قيمة دينية على الأعمال والأنشطة والمبادرات الخاصة والعامة، التي تستهدف رقي وتقدم الأفراد والجماعات.

فالقيم الدينية ليست خاصة بعبادة الأفراد، وإنما تتسع للكثير من الأنشطة والمبادرات السياسية والثقافية والإبداعية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم في تطور المجتمعات، ونقلها من مستوى إلى مستوى آخر أكثر تقدماً وعدالة وحرية. لهذا فإننا بحاجة باستمرار إلى تظهير القيم الدينية، التي تستوعب أنشطة الإنسان الجديدة. فلا فصل بين قيم الدين وحركة الإنسان والمجتمع، وكلما عملنا من أجل تظهير قيم الدين ومعارفه القادرة على استيعاب وتسويغ أنشطة الإنسان الجديدة والهادفة إلى الرقي والتقدم، ساهمنا في تطوير وعي الناس بقيم الدين، وفتحنا الباب واسعاً تجاه تطور معارف الدين الأساسية.

٤- تظهير العلاقة العميقة بين عملية التجديد الديني والثقافي ومشروع الإصلاح السياسي. فلا يمكن أن يتحقق مشروع الإصلاح السياسي في مجتمعنا ووطننا، بدون إطلاق عملية التجديد الديني والثقافي.

لأن هناك الكثير من العقبات الموجودة في فضاءنا وبيئتنا الثقافية والاجتماعية، لا يمكن تجاوزها بدون الانخراط في مشروع التجديد الديني والثقافي. فتجدد المعرفة الدينية في أي مجتمع، هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه، المعرفة الدينية لا تتجدد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة.



الدين والعصر:

على المستوى المنهجي والمعياري، ثمة نظريات وأفكار عديدة حول آليات التجديد في الفكر الديني وطرق وصل الدين بوصفه منهج حياة بالعصر، ولكن جميع هذه الأفكار والنظريات تتفق أن ثمة حاجة ذاتية وموضوعية لوصول الدين بالعصر، والعصر بالدين، وإن هناك عوامل وحاجت عديدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر سواء على مستوى الأفراد وحاجاته المتعددة، أو على مستوى المجتمعات الإسلامية وأنماط حياتها المعاصرة ونظام علائقها الداخلية والخارجية، كل هذه العوامل تدفع باتجاه ضرورة تفعيل حركة الاجتهاد والتجديد في الفهم الديني وذلك حتى يتسنى للإنسان المسلم المعاصر أن يعيش دينه عبر الالتزام بقيمه وتشريعاته، كما يعيش عصره وراهنه بدون عقد أو انزواء عن متطلباته الضرورية.

لهذا فإن الإنسان المسلم اليوم بحاجة إلى رؤية دينية تؤهله للعيش على قاعدة التزامه الديني في العصر، بحيث لا تكون حركة انخراطه في العصر ابتعاداً عن التزامه الديني، كما لا تكون حركة التزامه الديني انزواءً وانطواءً عن حركة العصر بكل زخمها العلمي والتقني والحضاري.

وهذا بطبيعته لا يتأتى إلا بتأسيس حركة اجتهادية وتجديدية في الرؤى والأفهام الدينية، بحيث يتم تجاوز كل الأنماط التفسيرية لقيم الدين التي تساهم في إبعاد الإنسان عن التزامه العميق والحضاري بقيم الدين وتشريعاته المتعددة.



وحيثما ندرك أهمية الاجتهاد والتجديد الإسلامي المعاصر ندرك في ذات الوقت أهمية وضرورة أن نبقي مسلمين فكرياً ومنهجاً وطريقة حياة.

فالتجديد ليس نافذة للتهرب من الالتزام بقيم الدين، وإنما هو طوق نجاة لكي تتمكن عملية الاجتهاد من توفير إجابات إسلامية أصيلة على مستجدات العصر وتطوراته المتلاحقة.

وإن الدين بقيمه ومعارفه المتنوعة، ليس صندوقاً مغلقاً، وإنما هو فضاء مفتوح، بحيث يتحمل الناس بكل فئاتهم ومستوياتهم مشروع حمل وفهم وتطبيق قيم الدين.

والمعارف الدينية لا يمكن أن تتطور بدون تطور واقع الناس والمجتمع. لذلك فإن الجهود الفكرية والسياسية والاقتصادية والإبداعية، التي تستهدف ترقية المجتمع، وتطور وقائعه المختلفة، لها الدور الأساسي في تطوير وعي الناس بقيمهم الدينية والثقافية. بمعنى أن هناك علاقة سببية بين تطور واقع الناس والمجتمع، وتطور رؤيتهم ومعارفهم الدينية.

وعديدة هي المقاربات التي تستهدف فهم الدين وقيمه وشعائره وشعاراته. ولكن السائد في مجتمعنا ولدى فئات عديدة منه، المقاربة الفقهية، التي لا تتعدى فهم الفتوى الشرعية على الموضوع الخارجي المتعلق دائماً بحركة الفرد في المجتمع. وفي تقديرنا أن سيادة المسار الواحد في فهم قيم الدين ومعارفه، لا يؤدي بنا إلى اكتشاف كنوز الدين الإسلامي وراثته المعرفي. لهذا فإننا بحاجة إلى الانفتاح



والتواصل مع كل المسارات والمقاربات الفقهية والفلسفية والعرفانية والمقاصدية والشاملة، التي تستهدف فهم الدين وتظهير معارفه الأساسية.

وإن قيم الدين ومعارفه الأساسية، هي منظومة متفاعلة مع قضايا الواقع والعصر. وأية محاولة لبناء الحواجز والعوازل بين قيم الدين وحركة الواقع، ستعكس سلباً على فهمنا وإدراكنا لمعارف الدين وقيمه الأساسية. لهذا فإننا نعتقد أن عملية التفاعل والتواصل بين قيم الدين والواقع بكل حمولاته وأطواره وتحولاته، يؤدي إلى تطور وإنضاج الرؤى والمعارف الدينية، لهذا نجد باستمرار تحولات على مستوى الأحكام الشرعية والمعارف الدينية بتغيرات الزمان والمكان.

لهذا فإننا نستهدف باستمرار خلق التفاعل بين المعرفة الدينية وحركة الواقع، وإدراك مقتضيات الزمان والمكان، لأنها من المداخل الأساسية لفهم قيم الدين ورصد عملية التطور في المعارف الدينية، انطلاقاً من تحولات الزمان والمكان.

ومن يبحث عن تطور المعارف الدينية، بعيداً عن حركة الواقع والتفاعل مع مقتضياته، فإنه لن يجني إلا الضحالة المعرفية والبعد الجوهرية عن معارف الدين ومقاصده الأساسية. ومن خلال التفاعل والتواصل مع حركة الواقع والعصر، تمكن من إضفاء قيمة دينية على الأعمال والأنشطة والمبادرات الخاصة والعامّة، التي تستهدف رقي وتقدم الأفراد والجماعات.

فالقيم الدينية ليست خاصة بعبادة الأفراد، وإنما تتسع للكثير من الأنشطة والمبادرات السياسية والثقافية والإبداعية والاجتماعية والاقتصادية، التي تساهم في تطور المجتمعات، ونقلها من مستوى إلى مستوى آخر أكثر تقدماً وعدالة وحرية.



لهذا فإننا بحاجة باستمرار إلى تظهير القيم الدينية، التي تستوعب أنشطة الإنسان الجديدة. فلا فصل بين قيم الدين وحركة الإنسان والمجتمع، وكلما عملنا من أجل تظهير قيم الدين ومعارفه، القادرة على استيعاب وتسوية أنشطة الإنسان الجديدة والهادفة إلى الرقي والتقدم، ساهمنا في تطوير وعي الناس بقيم الدين، وفتحنا الباب واسعاً تجاه تطور معارف الدين الأساسية. ومن الضروري في هذا السياق أيضاً تظهير العلاقة العميقة بين عملية التجديد الديني والثقافي ومشروع الإصلاح الاجتماعي، فلا يمكن أن يتحقق مشروع الإصلاح الاجتماعي في مجتمعنا ووطننا، بدون إطلاق عملية التجديد الديني والثقافي. لأن هناك الكثير من العقبات الموجودة في فضائنا وبيئتنا الثقافية والاجتماعية، لا يمكن تجاوزها بدون الانخراط في مشروع التجديد الديني والثقافي. فتجدد المعرفة الدينية في أي مجتمع، هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه، المعرفة الدينية لا تتجدد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة.

الخوف من التجديد:

دائماً المجتمعات الساكنة والجامدة، تخاف من التغيير والتجديد. وهذا الخوف يتحول بفعل عمق الجمود والتكلس إلى رهاب، أي إلى مرض مجتمعي يحول دون أن يفتح المجتمع على آفاق التغيير والتجديد وموجباتهما.



وفي هذا السياق تبرز المفارقة الصارخة، التي تعيشها المجتمعات الجامدة، فهي تعيش التخلف والجمود والسكون على كل الأصعدة، وتعتمد على غيرها من الأمم والمجتمعات في كل شيء، وترضى بكل متواليات هذا الواقع السيئ، وفي ذات الوقت تخاف التغيير، وترفض التجديد، وتقبل العيش في ظل هذا الواقع السيئ.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن الخوف من التغيير والرهاب من التجديد، ليس خاصاً بمجتمع دون آخر، وإنما هي من خصائص المجتمعات المتخلفة والجامدة، بصرف النظر عن أيديولوجيتها وبيئتها، فكل المجتمعات الجامدة تخاف من التغيير، وكل الأمم المتخلفة تخشى من التجديد لمستوى الرهاب.

من هنا فإن لحظة الانطلاق الحقيقية في هذه المجتمعات، تشكل حينما تتجاوز هذه المجتمعات حالة الخوف والرهاب من التغيير والتجديد، فحينما يكسر المجتمع قيد الخوف من التغيير والتجديد، حينذاك يبدأ المجتمع الحياة الحقيقية، التي تمكنه من اجتراف فرادته وتجربته. أما المجتمعات التي لا تتمكن لأي سبب من الأسباب من تجاوز حالة الرهاب والموقف المرضي من التجديد، فإنه سيستمر في التقهقر والتراجع على جميع الأصعدة والمستويات. والفئات والشرائح التي لها مصلحة في استمرار التقهقر والجمود، ستستثمر هذه الحالة المرضية وتبني عليها الكثير من المواقف والإجراءات، والتي تعمق حالة التخلف وتزيد حالة الخوف المرضي من كل آفاق ومتطلبات التغيير والتجديد.

وينقل في هذا الصدد عن التاريخ الصيني القديم، أنه في ظل سلالة هان (٢٥ - ٢٢٠ م) صدر مرسوم إمبراطوري ينص على أنه لا يجوز لأي متأدب أن يطرق،



بصورة شفوية أو خطية، أي موضوع لم يعينه له أستاذه، فليس يحق لكائن من كان أن يتخطى ميراث معلمه، وكل من تسول له نفسه أن يتعدى الحدود المرسومة يغدو مبتدعاً.

وهكذا تأسس رهاب البدعة الذي شل قدرة المثقفين الصينيين على التفكير كما على التخيل، فلأن عقولهم قد حبست في أكياس من البلاستيك حتى لا يتسرب إليها أي جديد.

فالنزوع القهري إلى رفض التغيير والخوف من التجديد، هو حالة مرضية تزيد من انحطاط المجتمعات، وتبقيها تحت ضغط الجمود والتخلف، ولا تقدم لهذه المجتمعات إلا بإنهاء حالة الرهاب من التغيير والتجديد، ونحن هنا لا نقول: إن التجديد في المجتمعات بلا صعوبات وبلا مشاكل، ولكننا نود القول: إن مشاكل المجتمعات من فعل التغيير والتجديد أهون بكثير من استمرار حالة التخلف والجمود، وإن المجتمعات لم تتقدم إلا حينما انخفض منسوب الخوف من التغيير والتجديد إلى حدوده الدنيا، بدون ذلك ستبقى مقولات التقدم والتجديد والتغيير، مقولات جامدة ومنفصلة عن الحياة الاجتماعية، وهذا ما يفسر لنا حالة بعض المجتمعات العربية والإسلامية على هذا الصعيد، فهي مجتمعات مليئة في الإطار النظري بمقولات التقدم والحرية والتجديد، إلا أن واقعها الفعلي، أي واقع النخب وأغلب الشرائح والفئات الاجتماعية، تتوجس خيفة من هذه المقولات، وتنسج علاقة مرضية مع مقتضيات التقدم والحرية والتجديد، فتجد الإنسان يصرخ ليل نهار باسم التغيير والتجديد، إلا أنه في ذات الوقت يقف موقفاً سلبياً من كل الوقائع



الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تنسجم ومقولة التغيير والتجديد، فتتضخم لديه الخصوصيات إلى درجة إلغاء مقولة التجديد، فهو باسم الثوابت يحارب المتغيرات، وباسم الخصوصية يحارب التجديد، وبعنوان عدم التماهي مع الآخر الحضاري يقف ضد كل نزعات التغيير والتجديد، فهو على الصعيد النظري، جزء من مشروع الحل، إلا أنه على الصعيد الواقعي، جزء من المشكلة والمأزق، وكل ذلك بفعل رهاب التجديد والتغيير، وهي عناوين ومقولات لا يكفي التبجح بها، وإنما من الضروري الالتزام النفسي والعقلي والسلوكي بمقتضياتهما ومتطلباتهما، وهنا حجر الزاوية في مشروعات التجديد في كل الأمم والمجتمعات.

لهذا من الضروري لأي إنسان ومجتمع، أن ينسج علاقات جدلية ونقدية مع مقولاته وشعاراته، حتى لا تتحول هذه المقولات والشعارات إلى أقانيم مقدسة، تحارب التجديد في العمق والجوهر، وهي تتبناه في المظهر.

ويبدو من خلال التجارب الإنسانية المديدة، أن المجتمعات تتمايز على هذا الصعيد في هذه المسألة، فكل المجتمعات تصدح بضرورة التطوير والتجديد والتغيير، إلا أن هناك مجتمعات تخاف حقيقة من التجديد، لذلك فهي على الصعيد الواقعي تحارب كل ممارسة تجديدية. فالتمايز يكون بين المجتمعات، بين مجتمعات ترفع شعار التجديد وتلتزم بكل مقتضياته ومتطلباته، ومجتمعات ترفع شعار التجديد دون الالتزام بكل المتطلبات، ولعل من أهم الأسباب لهذا التمايز بين القول والممارسة هو في الخوف من التجديد والرهاب من التغيير. صحيح أن هذه المجتمعات ترفع شعار التجديد، إلا أنها على الصعيد النفسي والثقافي تخاف



من المقتضيات والمتطلبات، فهي مع التجديد الذي لا يتعدى أن يكون شعاراً فحسب، أما التجديد الذي يتحول إلى مشروع عمل وبرامج عملية متكاملة، فهي ترفضه وتخاف منه. وأي مجتمع لا يتحرر من رهاب التجديد، فإنه لن يتمكن على المستوى الواقعي من الاستفادة من فرص الحياة ومكاسب الحضارة الحديثة. ولكي تتحرر مجتمعاتنا من رهاب التجديد والتغيير، من الضروري التأكيد على النقاط التالية:

١. إن التجديد والتغيير في المجتمعات الإنسانية لا يحتاج فقط إلى توفر الشروط المعرفية والثقافية والسياسية، وإنما من الضروري أن يضاف إلى هذه الشروط شرط الاستعداد النفسي والعملي لدفع ثمن ومتطلبات التجديد في الفضاء الاجتماعي، وبدون توفر هذا الشرط، لن تتمكن المجتمعات من ولوج مضمار التجديد، لأن التجديد بحاجة إلى جهد إنساني متواصل، واستعداد نفسي مستديم لإنتاج فعل التجديد والتغيير في الواقع الاجتماعي، والاستعداد النفسي الذي نقصده في هذا السياق ليس ادعاء يدعى إنما هو ممارسة سلوكية، تحتضن وتستوعب كل شروط التجديد، وتعمل على تمثيل وتجسيد متطلباته في الذات والواقع العام.

فطريق التجديد في مجتمعاتنا ليس معبداً أو سهلاً، وأمامه العديد من الصعوبات والمآزق، وبدون الاستعداد النفسي والعملي لدفع ثمن التجديد والتغيير، لن تتمكن مجتمعاتنا من القبض على حقيقة التجديد والتغيير، فالمطلوب دائماً وأبداً ومن أجل الاستيعاب الدائم لمكاسب العصر والحضارة الحديثة هو توفر الجهد الإنساني الموازي لطموحاتنا وتطلعاتنا. وبدون ذلك ستصبح دعوات التجديد في



أي حقل من حقول الحياة وكأنها حرثٌ في البحر، فعليه فإن التجديد في المجتمعات الإنسانية يتطلب وجود مجددين يجسدون قيم ومبادئ التجديد، ويعملون من أجل بناء حقائق ووقائع في الحياة الاجتماعية منسجمة وقضايا التجديد ومتطلباته.

٢. إن قانون التغيير والتجديد في المجتمعات الإنسانية، لا يعتمد على قانون المفاجأة أو الصدفة، وإنما على التراكم، فالتجديد يتطلب دائماً ممارسة تراكمية، بحيث تزداد وتتعمق عناصر التجديد في الواقع الاجتماعي، ولهذا ومن هذا المنطلق فنحن مع كل خطوة أو مبادرة صغيرة أو كبيرة، نعمق خيار التجديد وتراكم من عناصره في الفضاء الاجتماعي، وفي المحصلة النهائية فإن التجديد هو ناتج نهائي لمجموع الخطوات والمبادرات والممارسات الايجابية في المجتمع.

ويشير إلى هذه الحقيقة المفكر العربي (جورج طرابيشي) في كتابه (هرطقات عن الديمقراطية والعلمانية والحدثة والممانعة العربية) بقوله: والواقع أن قانون الترابط بين حركة الإصلاح الديني والتقدم الثقافي دلت على فاعلية نموذجية في الدول الصغيرة الحجم في المقام الأول، وتلك هي حالة السويد التي كانت أول بلد في العالم يطور برنامجاً شاملاً لمحو الأمية، فانطلاقاً من فكرة لوثر البسيطة القائلة: إن جميع المسيحيين بلا استثناء كهنة، وبما أن الكاهن هو بالتعريف في تصور بشر ما قبل الحدثة من يعرف القراءة، بات واجباً على البشر كي يكونوا كهنة أي محض مسيحيين، أن يتعلموا القراءة، وعلى العكس من الكنيسة الكاثوليكية التي عارضت وصول العامة إلى النصوص المقدسة، شجعت الكنائس البروتستانتية أهالي المدن والأرياف على السواء على تعلم القراءة، ومنذ مطلع القرن السابع عشر أطلقت



كنيسة السويد اللوثرية، بمساندة من الدولة، حملات واسعة النطاق لمحو الأمية، وفي أقل من قرن، كان ثمانون في المئة من السكان في ذلك البلد القروي قد أصبحوا من المتعلمين، وما إن أطل القرن الثامن عشر حتى كان تعميم التعليم في السويد قد أضحى ظاهرة جماهيرية ناجزة، وهذا بدون وجود شبكة موازية من المدارس والأجهزة التربوية.

من خلال هذه التجربة نرى أهمية أن تترجم دعوات التجديد والتغيير إلى خطط وبرامج ومبادرات، حتى يتسنى للمجتمع اكتشاف بركات ومنافع التجديد على المستويين الخاص والعام.

وجماع القول: إن التجديد في مجتمعاتنا ضرورة قصوى، ولكن هذا لا يعني أن طريق التجديد سالكٌ ومعبدٌ وبدون مشاكل، بل على العكس من ذلك حيث إن طريق التجديد والتغيير مليء بالأشواك والصعاب، والشرط الضروري الذي يوفر لنا إمكانية تجاوز كل هذه العقبات وإبراز منافع التجديد والتغيير هو إنهاء حالة الرهاب والخوف من التجديد.

التعريف بمفهوم التجديد:

من البديهي القول: إنه كلما كثر التطور وتعددت أشكال التحول والتغير في حياة الإنسان الفرد والجماعة، كانت الحاجة إلى التجديد والاجتهاد أكثر إلحاحاً. وذلك لأن المستجدات الحياتية بحاجة إلى فهم ومعرفة وتحديد شرعي وعقلي لطريقة التعامل معها أو الاستفادة منها، فالحقائق الجديدة التي تجري في واقع



المجتمعات الإنسانية، وعلى الصعد كافة، بحاجة إلى عملية تجديد فكري وثقافي لبلورة الموقف والرؤية المطلوبة تجاه هذه الحقائق.

فتطور الحياة وتموجاتها المتعددة، بحاجة دائماً إلى صناعة رؤية وبصيرة تجاهها، حتى يتسنى لنا كأفراد ومجتمعات التكيف الإيجابي مع تطورات الحياة، فالتطور في الحياة يؤسس لأسئلة وتحديات جديدة، والإجابة عليها يحتاج إلى عملية اجتهاد وتجديد.

وهكذا فالعملية متداخلة مع بعضها البعض، فالتطور يؤسس لضرورة التجديد والاجتهاد، كما أن التجديد في الرؤية والفكر يفضي إلى التطور النوعي في الحياة. من خلال هذه المفارقة أو الحقيقة الوجودية، تنبع أهمية التجديد والاجتهاد في كل العصور وفي مختلف المواقع والظروف، والاجتهاد والتجديد وفق هذا المنظور المنضبط بضوابط المعرفة والاستنباط، هو وسيلة الحفاظ على مصالح الإنسان فرداً وجماعة، إذ إن قصور الأطر التشريعية عن مواكبة متغيرات الحياة وتطوراتها، يجعل الكثير من المصالح والمنافع الخاصة والعامة عرضة للتلف والنهب والتعدي، والاجتهاد والتجديد وفق منهج واضح ومشروع، هو الذي يوفر الأحكام التشريعية التي تستوعب متغيرات الحياة ومستجداتها، وذلك لأن موضوع الحكم الشرعي في كل الأزمنة والأمكنة هو الإنسان، والباري عز وجل لا يكلف الإنسان ما لا يطيق وما لا يسعه العمل به، قال تعالى: [لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا



إصراراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا  
واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين] (١).  
والتجديد هو عملية عقلية فكرية مستمرة، يتواصل من خلالها اليوم والأمس،  
وتتقاطع عندها جملة الخيارات الفكرية والاستراتيجية المطروحة في حوارات  
دائمة وحركة دؤوبة تتجه إلى اختيار الأنسب والأصلح من هذه الخيارات.  
وبهذا المنظور فإننا ننظر إلى عملية التجديد، باعتبارها عملية شاملة، وتتطلب  
جهود الجميع في مواقعهم المتميزة وإمكاناتهم الواضحة، فالتجديد ليس عملية  
ذهنية محضة، بل هو عملية حياتية شاملة، وتستوعب كل الطاقات والقدرات،  
وتحتاج إلى كل الإمكانيات الإنسانية المتوفرة.

والتجديد الذي نقصده، لا يقع خارج الأدلة الشرعية والمقاصد الكبرى، وإنما هو  
من داخل هذه الأدلة والمقاصد، كما أن التجديد لا يعني التكييف التعسفي بين  
وقائع العصر والنصوص الشرعية، وذلك لأن عملية التكييف التعسفي لا تفضي إلى  
تجديد ثقافي ومجتمعي، وإنما تؤدي إلى بتر المسلمات العقدية والفكرية عن وقائع  
الراهن، فالتجديد كما يعبر عن ذلك أحد المفكرين المعاصرين بأنه استمرار متطور  
للتاريخ، وحركة رعاية دائبة للنتاج الإنساني بين البداية والغاية، تقتضي التصحيح  
والتصويب حيناً، والخلق والإبداع حيناً آخر، وبالتالي فإن عملية التجديد من  
الضروري أن تخضع لمعادلة متوازنة وواعية بين الزمني واللازمي، بين التاريخ  
والغيب، تحفظ للفكر الإنساني دوره في كونه امتداداً للحكمة الإلهية، وللتاريخ  
الإنساني موقعيته في كونه صلة بين حقائق التكوين والهدف من التكوين في حركة



التطور الحضاري، لذلك فإن عملية التجديد بكل مستوياتها ومجالاتها في صيرورة مستمرة، تتعامل مع حياة الإنسان وتقلباتها وتحولاتها على هدى الكتاب والسنة، ويخطئ من يتصور أو يتعامل مع التجديد باعتباره مشروعاً متحرراً من كل الضوابط المعرفية والعقدية.

فالتجديد ليس تفلتاً من الضوابط والقيم، بل هو قراءة عميقة للنص والواقع تفضي هذه القراءة الواعية إلى خلق فضاءات معرفية جديدة على قاعدة النص، وليس بعيداً عن مضامين النص المفتوح على كل المبادرات والإبداعات الإنسانية، لذلك من المهم التفريق بين مصطلحي التجديد والاستلاب، فالاستلاب هو في أحد جوانبه التطور البعيد عن فهم النص وقاعدته المتينة وضوابطه الحضارية، بينما التجديد الذي ندعو إليه، ونعتبره ضرورة من ضرورات الحياة في كل عصر، فهو التطور الإنساني المستند على النص فهماً وروحاً وتجلياً، لذلك كلما تعمقنا في فهم النصوص الدينية الخالدة، توفرت لنا إمكانات إنسانية للتطور والتقدم والتجديد.

لذلك فإننا نعتقد أن التطور القانوني والفقهية في الدائرة الإسلامية، كان نتيجة في أحد جوانبه إلى المتغيرات الثقافية والاجتماعية والسياسية والحضارية، وما استحدثته هذه المتغيرات من وسائل وإمكانات لفهم ووعي الأسس والمرتكزات التي تستند عليها عملية التجديد في التجربة الإسلامية، فعملية التجديد مفتوحة على الواقع بكل إمكاناته وتفصيله، كما أنها في ذات الوقت تتواصل بشكل علمي مع النص لاستنطاقه والبحث في آفاه وأحكامه ضمن الضوابط الشرعية لهذه العملية، فالنص متحرك في مضمونه وآفاه، لأنه يتحدث عن فكرة وتشريع بل ومنهج، ومن الطبيعي



أن الفكرة والتشريع والمنهج لا يمكن أن يحكم عليهم بالتجمد، لأن كلاً من الفكرة والتشريع والمنهج يمكن له أن يتحرك بأفق واسع وفي إطار رحب.

وعليه فإن ملاحقة الواقع بمتغيراته ومكتسباته يرافق عملية الاجتهاد والتجديد من حيث حركته في الموضوعات المتغيرة والجديدة، أو من حيث حركته في المجالات والحقول المتعددة، واستمرت هذه الحاجة عبر العصور المختلفة، وناقشها الكثير من العلماء والفقهاء لتكييف الواقع مع الشرع أو بتعبير آخر لجعل التشريع الإسلامي مواكباً لقضايا العصر المستجدة والمتطورة.

أضف إلى ذلك فإن الفقه في جوهره ومفرداته، هو استجابة للبيئة والظروف والتطورات التي حدثت في ذلك أو هذا العصر.

وعليه كما يقول أحد المفكرين المعاصرين، فإن مقولة ثبات النص لا تحول أبداً دون مواكبته لحركة الإنسان في الزمن، ولا فرق بين (ادفع بالتي هي أحسن) و(وجادلهم بالتي هي أحسن) بلحاظ حركيتهما، وبين أية قاعدة أو مقولة فقهية من قبيل (لا ضرر ولا ضرار) و(ما جعل عليكم في الدين من حرج) بما تختزنان من حركية ومرونة تشريعية - اجتماعية.

لأن الضرر لا يمكن له أن يتجمد في عنوان دون آخر، وصورة دون صورة أخرى، وكذلك الحرج فإنه يختلف بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص والأوضاع والحيثيات. ولا شك أن حيوية مضمون النصوص، وعدم وقوفها عند حد من



حدود الزمان والمكان، يفتح لنا الكثير من إمكانيات التجديد وملاحقة الوقائع المعاصرة من داخل دائرة النص وضوابطه التفسيرية والاجتهادية. لذلك فإننا نستطيع القول: إن التجديد استناداً على النص وبالتقنية الاجتهادية المشروعة يفتح الكثير من الآفاق، بحيث لا تبقى واقعة بعيدة عن النظام الفكري والاجتهادي العام.

وإننا نرى أن التجديد من خارج هذه الدائرة، يؤدي إلى الكثير من التدايعات والآثار السلبية الخطيرة، وفي ذات الوقت يمنعنا من الاستفادة من الثروة المعرفية والقانونية التي توفرها النصوص الثابتة في الشريعة، والتي هي تتجاوز حدود الزمان والمكان. بمعنى أن مهمة المجتهد والمجدد هي في فهم النص بلحاظ الزمان والمكان ومتغيراتها، دون حبس النص في هذه الظرفية التاريخية، وبهذا فإن عملية التجديد من داخل دائرة النص لا يمكن أن نعنونها بأنها عملية العقل المستريح أو المستقيل، وذلك لأن الدين الإسلامي لا يأبى استقبال المفردات والوقائع الجديدة، لأن الدين مثلاً عندما يأمر بالعدل، ويأمر بالإحسان، فإنه يتحدث عن مفهوم يتحرك حسب المعروف والعدل والإحسان في حياة الناس المتحركة وفقاً لتطور الحياة.

فالمجدد وفق هذا المنظور يتعامل مع التاريخ العلمي بمراحل الزمن المختلفة، دون أن تأسره هذه الإنجازات أو تجمد عقله أو قدرته على التفكير والإبداع الفكري، والجمود الذي يلف حياتنا ويكتنف حقول أعمالنا وممارساتنا، ليس من جراء قصور النصوص من استيعاب متغيرات الحياة كما يتوهم البعض، وإنما هي من جراء عدم خلق علاقة سليمة مع النصوص، لأن هذه النصوص تتضمن قواعد



وكليات قادرة على الإجابة على كل الأسئلة والمتغيرات. فحينما يقول تبارك وتعالى: [ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل] فإن هذه الآية الكريمة تؤسس لقاعدة أساسية للتعامل في عملية نقل المال وتملكه والتصرف فيه، وهي قاعدة تمتلك من المرونة ما يجعلها متحركة وفاعلة ومنفتحة على المستقبل كما هي منفتحة على الحاضر والماضي.

و"ضوابط الاجتهاد هواد لا كوابح تعيق الحركة، وهي موجّهات لمن يعالج الفقه أن يتأهل لذلك، وللمخاطبين أن يقوموا المجتهدين حسب كسبهم من العلم والتقوى، وليست حدوداً شكلية منضبطة يظل المتعلم مقلداً حتى يبلغ حرفها ويظل المجتمع متميزاً بها بين عامة معزولة عن تكاليف التفكير في الدين" (٢). لذلك فإن استنطاق النصوص والقواعد الكلية للشريعة، كفيل بتزويدنا بالإجابات والبصائر التي نحتاج إليها في حياتنا المعاصرة، والدور المنهجي المطلوب في هذا الصدد، الانفتاح على كل الأدوات والآليات المعرفية التي تساهم بشكل أو بآخر في عملية الاجتهاد والتجديد.

ولا ريب أن البحث عن التجديد وأشكال الاجتهاد المختلفة من خارج النص والسياق الحضاري للأمة، يقبر ويقتل جوهر عملية الاجتهاد والتجديد، إذ إن هذا الخروج يعد وفق المقاييس والمعايير المعرفية والحضارية تجاوزاً تعسفياً للروح العلمية والموضوعية، وذلك لأنها تخضع النص لمسبقات فكرية ويقينيات سابقة، مما يدفعنا إلى القول والجزم أن هذه العملية أقرب إلى الخضوع إلى المزاج



والهوى والميول منها إلى البحث الموضوعي الذي ينشد الحقيقة بصرف النظر عن المسبقات والقناعات السابقة.

وفي إطار الصيغة المنهجية لعملية الاجتهاد والتجديد في الإطار الفكري والمعرفي نؤكد على نقطتين أساسيتين وهما:

- ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان:

فهو المنهج العلمي والموضوعي الذي ينبغي الاستناد إليه في عملية التجديد، ولقد استفاضت آيات من القرآن الحكيم في مقام الاعتماد على مقتضى العقول وحجيته، قال تعالى: [وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون] (٣). واذم قوماً لم يعملوا بمقتضى عقولهم فقال عز ذكره: [يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون] (٤).

فما ثبتت حجيته بدليل قطعي من شرع أو عقل أخذ به، وما لم تثبت حجيته أي لم يقم على اعتباره دليل لا يؤخذ بالاعتبار في عملية الاستنباط والتجديد، وقال تعالى: [وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون] (٥).

ولما كان الظن اتباعاً لغير العلم والحجة لم يأذن به الله عز وجل، ولم يكن ليغني عن الحق، لهذا فإننا نرى أن من المسائل المنهجية الكبرى، التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في عملية التجديد، هو استناد هذه العملية في كل مراحلها ومستوياتها



إلى منهج الحجة والانتكاء الدائم على العلم الذي هو طريق انكشاف المعلوم ورؤية الواقع المقطوع به.

- العلاقة بين النص والواقع:

تعددت نظريات العلاقة بين النص والواقع، وازدحمت في هذا الإطار الأيدلوجيات والأطر الفكرية التي تُنظر لهذه المسألة، وبعيداً عن المضاربات الفكرية والأيدلوجية حول هذه القضية، نوضح رأينا وقناعتنا في طبيعة العلاقة بين النص والواقع في الآتي:

إن تبدل الأحكام الشرعية الثابتة للموضوع المحدد ليس نابعاً من متغيرات العصر، وإنما نتيجة لطوء عناوين ثانوية على الحكم أو أحد متعلقاته، والواقع الذي هو العنصر الآخر في المعادلة هو الوعاء الذي يحتضن أو يستوعب العناوين الثانوية، وهي كثيرة في الشريعة الإسلامية من قبيل الضرر والضرورة والحرَج والعسر والعجز والإكراه والجهل واختلاف أحوال الموضوعات بفعل الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا) وتبعية الأحكام للموضوعات. فبفعل هذه العناوين وأشباهها تتحول الأحكام من حال إلى حال على حد تعبير العلماء، فيصير المباح واجباً أو حراماً، وقد يتحول الواجب إلى حرام أو الحرام إلى واجب، فهذه العناوين الثانوية، تمنح الرؤية التشريعية مرونة كبيرة في مجال الابتلاء والتطبيق، ووفق هذه الرؤية يتم استيعاب مساحة الواقع المتحركة بالنصوص الشرعية الثابتة.



بمعنى أن النصوص الشرعية في هذا الإطار تنقسم إلى قسمين:  
القسم الأول: النصوص التي تتولى البعد الثابت في الواقع الإنساني من قبيل علاقة الإنسان بالله وعلاقته بالمجتمع والآخرين وعلاقته بنفسه وأسرته وبالأشياء من حوله، والقسم الثاني: طائفة من النصوص تتولى استيعاب الواقع الإنساني المتغير وإعطاء المرونة في الحكم الشرعي في مجال التنفيذ والممارسة بمقتضى متطلبات الواقع، بشرط أن تكون العوامل والعناوين التي تكون سبباً في تبدل الحكم الشرعي ومرونته في الظروف الواقعية المختلفة معرّفة ومحددة من قبل المشرع نفسه.  
وبما أن الحياة والواقع هي مادة الأحكام الشرعية، لذلك فإن أي قطيعة بين الفقه والواقع ستكون على حساب ثراء الفقه وجدواه، لذلك نجد أن القرآن الحكيم نزل منجماً حتى تتحد فيه النصوص مع الحياة.

وبهذا لا يتورط الفقيه أو المجدد في منهجه بألفاظ النصوص فقط ولا في الوضعية الذرائعية التي تخلد إلى الواقع، لأنه يريد أن ينزل المثال على الواقع ويضبط الواقع على حكم المثال.

لذلك كله فنحن بحاجة دائماً إلى الاتكاء في مواقفنا وأحكامنا على الحججة والبرهان، ونبتعد كل البعد عن تلك الآراء التي لا تستند على دليل عميق بحيث تكون جميع قناعاتنا ومسلّماتنا مستمدة من العلم والمعرفة والوعي العميق بوقائع الأمور.

والمسلم المعاصر أحوج ما يكون اليوم إلى تطوير نمط علاقته بالنصوص، حتى تصبح علاقة حيوية وفاعلة وبعيدة عن كل أشكال الحرفية والجمود، فالعلاقة



الواعية مع النصوص، هي وسيلتنا لإزالة كل أشكال الغبش الذي حجب عنا الرؤية السليمة، وأدخلنا في متاهات ودهاليز، عمقت الفهم القشري لتعاليم الدين، وأخرجتنا من صميم الحركة التاريخية.

فلا مناص لنا اليوم إلا تجديد وعينا بالإسلام، فهو وسيلتنا للتمكن في الأرض والدخول النوعي في مسيرة الحضارة المعاصرة، فالتجديد ليس خضوعاً لضغوطات الواقع وليس توفيقاً تعسفياً مع حاجات العصر، وإنما استنطاق أصيل لثوابت النص لاستيعاب المتغيرات وتقديم الحلول والإجابات وفق القواعد العامة والأصيلة.

والدين بالمفهوم العام هو محاولة توحيد بين المثال الأعلى المنزل من السماء وواقع الابتلاء الظرفي القائم في الأرض، فالمثال والواقع ينطويان على مفارقة هي صميم الابتلاء، والتدين هو محاولة توحيدهما، حتى تدار الحياة بصرفها المتقلبة بوجه يلتزم الحق الواحد في كل حال.

ومن المؤكد ومع انتشار حركة الصحوة الإسلامية، يتطلع اليوم الكثير من أبناء الأمة الإسلامية إلى إقامة حياة إسلامية تتوحد فيها مصالح دنياهم بصالح آخرتهم، لذا فإن الانتقال إلى فقه المجتمع يتطلب بيان مناهج الإسلام وتشريعاته انطلاقاً من الواقع والحياة لا الفرضيات والمجردات، ويقول العلامة الفرنسي في الفقه المقارن: (إدوارد لامبير) "إن في الفقه الإسلامي كنزاً مخبوءاً ينتظر من يجلوه لعالمنا المعاصر، ليهتدي بهديه ويسترشد بمنطقه في الحيرة المدلهمة التي أعجزت عالمنا



الآن عن التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر وصرفه عن التوفيق الحكيم بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع" (٦).

فالاتجاه والتجديد والفهم المقاصدي للدين، لا يعني بأي حال من الأحوال الاندماج في البنى المعرفية والمنهجية الحديثة، بل يعني تطوير نظام الفهم والمعرفة لقيم الدين ومبادئ الإسلام.

فالتجديد عملية تواصل عميق بين النص والواقع، إذ لا تجديد حقيقي في الدائرة الإسلامية، إلا على قاعدة الإسلام، ولكي يتم تجسيد قيم الإسلام في الحياة، يحتاج أن نتعرف بعمق على حركة الواقع بكل مجالاته وآفاقه، وهكذا تجمع عملية التجديد فقه النص وفقه الواقع، ومن خلال التفاعل الحيوي، بينما تنتج الرؤى الجديدة والبصائر الرسالية التي تفضي إلى إقامة القسط والعدل في المجتمع والحياة، ومن خلال الأصول والقواعد والمقاصد العامة للدين، تتم الاستجابة للمتغيرات، وتتبلور الحلول الواقعية للمشكلات الخاصة والعامة، فالجمود الفكري والمعرفي لا يمتلك إمكانية استنطاق النص ولا التفاعل مع الواقع مما يؤدي إلى غربة مزدوجة، غربة عن النص بآفاقه ومضامينه الحيوية والمتحركة، والواقع بتياراته واندفاعاته وممكناته وتموجاته. وهذه الغربة المزدوجة، تعمق خيار الجمود واليباس الفكري والمنهجي، لذلك فإن إرساء معالم التجديد الفكري والمنهجي في الواقع الإسلامي المعاصر، يتطلب باستمرار العمل على طرد كل عوامل الجمود واليباس من واقعنا وفضائنا المعرفي والاجتماعي، فالجمود بمتوالياته النفسية والمجتمعية، هو العدو الأول للتجديد. لذلك فإن العمل على نقد أسس الجمود،



هو الخطوة الأولى في مشروع التجديد الفكري والمنهجي . وهذا بطبيعة الحال، لا يعني نفي صفة التراكم في عمليات الاجتهاد والتجديد، ولكنه لتحرير المجدد من سلطة المسبقات التي قد لا تنسجم وروح النصوص الإسلامية. وبالتالي فإن التجديد يتطلب رؤية مفتوحة وعميقة على المنجزات العلمية والفقهية السابقة لاستيعابها وفهم نظامها وروحها الداخلية، دون الانحباس فيها. بمعنى أن استمرار التراكم العلمي والفقهي، يتطلب التواصل العميق مع هذه المنجزات، دون الوقوف عندها، وإنما العمل على الإضافة عليها وتطوير حركتها العلمية والتاريخية.

فالتجديد لا يساوي القطيعة وعدم التواصل مع المنجزات العلمية السابقة، بل يعني التواصل الواعي معها، وامتلاك القدرة العلمية والإمكانية المنهجية للإضافة عليها. لهذا فإن التعمق في الدرس الفقهي يعد ضرورة ماسة لكي يتمكن المجدد من إنجاز مفهوم التواصل العلمي والمنهجي. التعمق الذي يتعد عن أشكال التكديس والتوصيف، ويذهب إلى روح العلم والقيم الأساسية التي تقف ورائه، والعدة المنهجية التي تم الاستناد عليها في عملية الاجتهاد والاستنباط.

وبالتالي فإن مواكبة العصر، وخلق إطارات فكرية ومعرفية جديدة، والشهود والحضور الدائم في كل مساحات الحياة، هي الوظائف والمهام المتوخاة من عملية التجديد والاجتهاد.

فالتجديد ليس سجالاتاً أو مباحكة بلا أفق، وإنما هو استنطاق النص وخلق الإجابات على هداه في موضوعات الحياة المختلفة لذلك فإن "أي عمل على إسقاط جدوائية العقل الإنساني - المدعو في النص الشرعي المعبر بحجة الله



الباطنة - في تحمله لدوره الذي يستحق سيئته في النهاية إلى استمرار العجز التنظيري في المساهمة الحضارية، وبقاء الفشل في صياغة مناهج وأنظمة كفوءة في ساحات الاقتصاد، والسياسة، وما إلى ذلك من مفاصل الحضارة المعاصرة. هذا وإن إلغاء الإنسان العقل من طريق الاجتهاد الديني تحت ذريعة أن النص الديني يغني عن ذلك، يتنافى مع أوليات الفهم الصحيح لمدلول الوحي، وما احتل العقل فيه من هامش كبير وموقع متميز يمكننا في ظله استنباط واستنتاج النص المتمثل في الوحي، والحديث الشريف" (٧).

والاجتهاد المقاصدي، لا يمارس اعتباطاً أو بعيداً عن مقتضيات النصوص، وإنما هو بحاجة إلى دراسة عميقة للنصوص الشرعية (الكتاب والسنة) مع اطلاع وتواصل معرفي مع المتون الفقهية، واستيعاب لملاكات الشريعة، وإطالة دائمة على الواقع بتحولاته وتطوراته.

والقرآن الحكيم هو المرجعية العليا التي تحدد مقاصد الدين والشرع، لذلك فإن الاجتهاد والفهم المقاصدي للدين، يتطلب علاقة حيوية ودائمة مع القرآن الحكيم، حتى يتسنى لنا من خلال آيات الذكر الحكيم من تحديد المقاصد ونظام أولياتها، والمفردات القرآنية كما هو معلوم، تستوعب كل لحظات الزمن، وتحتضن كل الظروف، لذلك فإننا نستطيع من خلال التدبر في آيات الكتاب العزيز من بلورة منهج الفهم والاجتهاد المقاصدي للدين، وقال تعالى: [وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون] (٨).



وإن متغيرات الحياة المتلاحقة، ينبغي أن لا تدفعنا بعيداً عن مرجعيتنا الفكرية والعقدية، لأن هذا الابتعاد لا يؤهلنا على المستويين الذاتي والموضوعي لفهم واستيعاب هذه المتغيرات، إن القبض على تطورات الحياة، لا يتم إلا بتفعيل وتطوير العلاقة مع النص الشرعي والعمل على استنطاقه بعيداً عن أرضية الجمود والركود ومنظومات الاستلاب والارتداد.

وجماع القول: إن عقولنا ينبغي أن تفتح وتتواصل مع كل المنجزات المعرفية والعلمية، وتستمع إلى كل النظريات والمقولات، وتتبع أحسنها وما ينسجم والمضمون الحضاري للإسلام، قال تعالى: [الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب] (٩).

فالمطلوب هو أن نمارس التفكير ونوظف كل طاقاتنا وإمكاناتنا لفهم واستيعاب منجزات العصر والإنسان، دون شعور بدونية أو مركب نقص، وننخرط بعلم ووعي في مجريات الحياة المعاصرة.

الثابت والمتغير في الأحكام:

بعيداً عن تفاصيل هذه المسألة، ونود أن نتحدث عن الإطار الأساسي لتحديد الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية.

فالأحكام الشرعية أنماطٌ عدة، ينسجم بعضها مع الفطرة الإنسانية تمام الانسجام، وشرع وفق مقاييس الجبلة الإنسانية، بمعنى أن مقتضيات وضع تلك الأحكام



والقوانين الشرعية هي الفطرة الإنسانية وإنسانية الإنسان من حيث كونه إنساناً وليس شيئاً آخر.

ومن هذه الأحكام: قاعدة البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، وقاعدة لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والصلح خير، والناس في سعة مما لا يعلمون، ولا ضرر ولا ضرار وحرمة القتل والسرقة والغش والكذب والخيانة ووجوب العدل والصدق والأمانة وغيرها.

هذه الأحكام والقوانين لا تطالها يد التحول بسبب أن هذه الأحكام تمس فطرة الإنسان، وتعنى بخصوصيته، لهذا هي تعد أحكاماً مسلماً بها ومثل هذه الأحكام كمثال القوانين الفيزيائية كـ(الجسم يتمدد بالحرارة) أو أن الجسم يحتاج إلى حيز لأنه ثلاثي الأبعاد طول وعرض وارتفاع. فهذه قوانين ثابتة لا تتغير ولا يطالها التحول.

وثمة قوانين وتشريعات في الإسلام لا ترتبط بالفطرة الإنسانية وطبيعتها، بل بالظروف الخاصة للمجتمع ومذاقه العام والخصوصيات التي تحيط به، هذه العوامل وأمثالها هي التي تملي تلك التشريعات والقوانين، لهذا فإن هذه التشريعات تكتسي خصوصية معينة، وتدور حول مدار ذلك المجتمع بعينه، وبالتالي فإنها قائمة بقيام الظروف الخاصة لذلك المجتمع بعينه، فتتحرك تلك التشريعات مع تحرك الظروف التي تحكم خطى المجتمع وتضبط إيقاعه ومن الأمثلة البارزة لذلك حديث [إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع] وواضح أن الأحكام المرتبطة بشؤون الطرق والمسالك والأزقة كانت تتلاءم ومتطلبات



الناس المحدودة والبسيطة آنذاك، ولم تكن الحاجة تستدعي أبعد من ذلك، وتدخل في هذا السياق أيضاً التشريعات المتعلقة بالسباقات والرماية وأحكام الرق التي تشمل الغلمان والإماء وما أشبه.

أثر الزمان والمكان في التجديد:

الدين بقيمه ومبادئه، هو كائن حي ومتجدد، وينهض بعناصر الحياة والديمومة، من خلال قيمه العليا المتجاوزة لحدود الزمان والمكان، وتفاعل الإنسان المسلم معها. وعبر هذه العملية يتم التغلب على المشاكل التي تعترض طريق المجتمع، وتتم مواكبة المتطلبات والحاجات الجديدة.

فوامل الزمان والمكان، تؤثر في فهمنا لقيم الدين، وبالتالي فإن المعرفة الدينية التي نتجها هي متأثرة ومتفاعلة مع الظروف والتحويلات والحاجات التي نعيشها.

لهذا نجد أن فقه المدينة له ملامح معينة مستلهماً من خصوصيات البيئة ومتأثراً بمتغيراتها، وحينما انتقل إلى العراق والكوفة، اتخذ طابعاً مختلفاً ولوناً مغايراً عنه في بيئته الأصلية. والفقه الشيعي (تاريخياً) في مدينة قم، التي كانت مركزاً لكبار المحدثين، كالشيخ الصدوق، وحينما هاجر هذا الفقه إلى بغداد حاضرة العلم وحل في بيئة تختلف في مفرداتها عن سابقتها، فحمل متطلبات المحيط الجديد وخصوصياته، والشيخ المفيد بعطائه العقدي والفقهي هو أحد العناوين البارزة لهذه المرحلة.

فالفتاوى والأحكام الشرعية تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال.



وباختصار نشير إلى أهم العوامل التي تتضح من خلالها عملية تأثير الزمان والمكان على عملية الاجتهاد والتجديد.

١. تحول القيم الأخلاقية: وتتضح هذه المسألة في طبيعة علاقة الزوجة بالزوج. وذلك من خلال إثارة هذه العناوين:

أ- هل ينطوي مفهوم المعاشرة بالمعروف [وعاشروهن بالمعروف] في مجتمعنا المعاصر على معناه السابق نفسه الذي كان عليه، وهل يتساوى بين حياة القرية وحياة المدينة.

ب- هل تنطوي قيمومة الرجل ورأسته للأسرة [الرجال قوامون على النساء] على معنى امتثال التكليف وحفظ الأمانة، أم يعبر هذا الموقع عن نزعة التسلط وإشباع نزعات الرضا والميول الشخصية لدى الزوج.

وخلاصة القول: إن التحول الهادئ في القيم الأخلاقية، أعاد ترسيم الحدود المألوفة والمتوارثة، واقتضى بروز اجتهادات فقهية جديدة.

٢. العوامل الجغرافية والمكانية: لقد أبرز عدم اتساق سن البلوغ الشرعي عند البنات مع الواقع الطبيعي والاجتماعي المعاش في عصرنا الحاضر ميلاً للقول: إن سن التكليف إنما هو أحد العوامل الكاشفة عن البلوغ، وليس موضوعاً كاملاً.

٣. تغير العلوم والتقدم التكنولوجي: نص الفقه أن البرص والقرن عند المرأة من أسباب فسخ العقد والنكاح، والسبب الذي يذكر لذلك هو أنهما صعبا العلاج وكذلك يقال عن العنن الذي يصاب به الزوج والآن لنفترض أن الطب الحديث



استطاع أن يعالج هذه الأمراض بالدواء أو بالجراحة، فهل تبقى بعد ذلك هذه العناوين كأسباب لفسخ عقد النكاح.

٤. تغير الاحتياجات والضرورات: ليست قليلة هي الأحكام التي أدرجت في الفقه استجابة لحاجات الناس الملحة أو جاءت جريباً على الأعراف السائدة في زمان سابق. وفي عصرنا الحاضر تفرض بعض الضرورات إيجاد تحولات في القواعد الحاكمة على بعض الجماعات الاجتماعية التي تعيش حالة العجز أمام المستطيعين والأقوياء. وأهم جماعتين تبرزان على هذا الصعيد هما العمال والأجراء.

ومن الأمثلة الفقهية التي تم التحول فيها هي: عقد التأمين، إذ إن الفقهاء في السابق كانوا يحكمون ببطلان المعاوضة التي لا يعلم أحد عوضها، لأجل الغرر المنهني عنه.

وبيع ثمرة العمل بالمؤجل فقد حرم هذا النوع من الضرب من البيع في زمن كان الحكم فيه قانوناً لتنفيذ العدالة، والحيلولة دون الظلم الذي يطال العامل الكادح. أما اليوم فقد برزت مصالح أهم أخذت تدفع للقبول الفقهي بمثل هذا الضرب من التعامل. لهذا فنحن اليوم نبيع النفط بهذه الطريقة، ونؤمن جميع ما نحتاج إليه من بضائع وسلع عن طريق بيع السلعة بالسلعة.

٥. تغيير البنية الاقتصادية: في الوقت الذي تستطيع فيه المعامل الصغيرة أن تؤمن حاجات المجتمع برساميل صغيرة، فإن صاحب العمل يحتاج لإدامة حياته



الاقتصادية إلى الأجير والعامل، وفي الوقت نفسه يحتاج الأجير والعامل إلى صاحب العمل.

وفي الحصيلة يمكن لعقد الإجارة الذي ينظم عن تراض بين الطرفين أن يؤمن العلاقة العادلة بينهما، أما اليوم فإن الواقع يعكس وجود أصحاب رساميل جشعين مع عمال ذاقوا مرارة البطالة مما يدعو الفقيه إلى ضرورة إيجاد منظومة قانونية تحمي مصالح هذه الفئة المستضعفة والمحرومة.

النص والعقل:

لقد امتدح الباري عز وجل في كتابه الكريم العقل مرات عدة، وأوصى بضرورة التعقل وجعل العقل أساس الدين وبنيته، يمكن للفقه الاجتهادي والتجديدي الاستناد إلى العقل في حال انعدام الدليل النقلي أو في فهم وإدراك مقاصد الدليل النقلي.

وثمة علاقة سببية وطردية بين إيمان الإنسان، وبين تلبية حاجاته، فكلما كانت استجابة الدين لتلك الحاجات أعلى تضاعف إيمان الإنسان وازداد قوة وصلابة وثباتاً، فضلاً عن ازدياد تعلقه وشغفه بهذا الدين الذي سيضحي قضية محبة للإنسان.

والدين إذا نكص عن النهوض بمتطلبات المجتمع الحي المتجدد عبر القرون والإعصار، وعجز عن توفير أسباب الازدهار والارتقاء للمجتمع، فإنه لن يفلح في فرض المعتقدات عليه.



والفكر الإسلامي وعبر أطواره المختلفة، انقسم من ناحية معرفية - استمولوجية إلى قسمين:

١- تيار العقل وهو الذي ينافح عن مرجعية العقل، وتفوقه على النص.

ومثل هذا القسم في التجربة الإسلامية الشخصيات الفلسفية والكلامية.

٢- تيار مرجعية النص،

ويبدو من الناحية التاريخية أن قدر الأديان والأفكار الكبرى هو هذا الصراع الذي يستهدف تحديد المرجعية الأولى، هل هي العقل أو النص وقد قدم المفكرون والعلماء حلولاً عديدة وصياغات متفاوتة، لحل أزمة العلاقة هذه، من دون أن يجري التوصل إلى إجماع حاسم يفرض الموضوع أساساً مسلماً به، ولعل أول تفجر في الدائرة الإسلامية التاريخية للأزمة بين العقلي والنصي كان مع أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) في النصف الأول من القرن الثاني، وقد شكل ذلك بداية انقسام فقهي حاد في شأن مرجعية العقل تمثلت في أهل الحديث وأهل الرأي، وكانت نهايته انتصاراً لأهل الحديث بلغت ذروته مع أحمد بن حنبل، وذروة ذروته مع ابن تيمية الحراني في القرن الثامن الهجري.

أما الشيعة فكان الأمر مختلفاً بالنسبة إليهم، إذ إنه وفي القرن العاشر بالذات دخلت فقهياتهم مخاضاً عسيراً، أسس لنصية جديدة ومنتطورة، فقد قدم محمد أمين الاستربادي مجموعة من التصورات في كتابه [الفوائد المدنية] والذي بدأه بترسيم أولي لقدرات العقل وانتهى به إلى إيجاد تقليص جديد، تخطى استبعاد العقل إلى تقليص النص نفسه لصالح نص آخر.



فقد استبعد النص القرآني بشكل من الأشكال، وأزيح العقل والإجماع في عملية الاستنباط الفقهي، قابله توسعه لا سابق لها للحديث الشريف، وقابل هذه المدرسة، مدرسة أصولية، توازن بين النص والعقل وهي مدرسة آمنت بمرجعية مميزة للعقل في العقديات، وفي بعض المراحل وبالذات لدى الفلاسفة والمتكلمين، اعتقدت انسجاماً مع السياق الفلسفي العام، بتفوق عقلي - شهودي على النص بمعنى من المعاني. وأول من دشّن مرحلة الرد على المدرسة الحديثية - الإخبارية هو الوحيد البهبهاني.

#### آفاق التجديد المعاصر:

على المستوى المعرفي والروحي والأخلاقي، يشكل الدين الإسلامي بكل أنظمتها وتشريعاته ثروة هائلة وغنية بالمضامين التي تساهم في رقي الإنسان مادة وروحاً، ولكن هذه الثروة المتميزة تحتاج باستمرار لمواكبة العصر ومستجداته، والإجابة على أسئلة الراهن وتطوراتها، إلى إعمال العقل واستفراغ الجهد الفكري والمعرفي، لتظهير هذه الكنوز المعرفية والروحية والأخلاقية.

ودون عملية الاجتهاد الفكري والمعرفي والفقهي، ستبقى هذه الكنوز في كليات القيم والخطوط التشريعية الكبرى في الإسلام. دون قدرة إنسانية على الاستفادة منها حق الاستفادة.

لهذا فإننا نعتقد أن عملية الاجتهاد الفكري في هذه اللحظة الراهنة، ضرورة إسلامية، وحاجة مجتمعية وجسر عبور للشهود الحضاري في هذا العصر.



وتحدد المعرفة الدينية في أي مجتمع، هو رهن بحضور المجتمع وتفاعله مع واقعه، فالمعرفة الدينية لا تتجدد وهي حبيسة الجدران، وإنما تتجدد حينما تستجيب إلى حاجات المجتمع، وتتفاعل مع همومه وشؤونه المختلفة، والمهمة الملقاة اليوم على الفقهاء والمفكرين والدعاة، هو صياغة تصوراتهم ونظرياتهم ومشروعاتهم الفكرية والمجتمعية على قاعدة إن مهمتهم الأساسية هي المشاركة في تحرير الإنسان فرداً وجماعة من كل الأغلال والعقبات التي تحول دون عبادة الله سبحانه وتعالى، وتسعى نحو أن تكون تصرفات الإنسان متطابقة ومنسجمة وقيم الإسلام ومثله العليا.

وكما يقرر الباحثون في التجارب الإصلاحية الدينية والسياسية: إن التجربة الدينية والفكرية لأغلب المصلحين والعلماء والجماعات الدينية، تنطلق من قناعة مركزية ومحورية وهي: إن العامل أو المكون الذي يكون هو مصدر القوة لدى أمة من الأمم في زمن حضاري ما، قد يكون لعوامل تاريخية متعلقة بالفهم والركام التاريخي هو عامل تراجع وانحطاط وتخلف.

لهذا فإن إحياء قيم الإسلام وإزالة الركام التاريخي وبيان أنه (الإسلام) صالح لكل زمان ومكان، وضرورة خلق الفاعلية الحضارية للمسلمين عن طريق تفسير نهضوي لقيم الإسلام ومبادئه، إن هذه العملية هي مرتكز مشروع الإصلاح، وهي الإطار النظري له، وحين التأمل في الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين نجد أن هذا الواقع يعاني من تآتات أربع (التخلف - التجزئة - الاستعمار بمرحلتيه المباشر



وغير المباشر - الاستبداد) والعلاقة بين هذه الوقائع متداخلة وعميقة، فلولا التخلف لما كانت هناك تجزئة واستعمار وديكتاتورية، ولكي يديم الاستعمار هيمنته، هو بحاجة لإدامة التخلف والتجزئة والاستبداد.

فكل حقيقة تتغذى من الأخرى، ولكن جذر المشكلة هو التخلف، ويمكن مواجهة هذه المعضلة الأساسية من خلال النقاط التالية:

١ - صناعة الوعي الإسلامي الطارد لجذور التخلف وإحياء قيم الإسلام في نفوس وعقول المسلمين.

٢ - العمل على بناء نخبة واعية، تأخذ على عاتقها صناعة الوعي والحقائق المضادة للتخلف في المجتمع.

٣ - المساهمة في بناء وقائع وحقائق مجتمعية تبني مشروع الإسلام وتعمل من أجل تمكينه في الأرض.

وعليه فإننا نعتقد أن عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي والفكري في أي تجربة إنسانية، هي عبارة عن عملية تفاعل وجدل بين العناصر الثلاثة (النص والفكرة - الواقع بكل مستوياته - الإنسان الذي يقوم بعملية الربط والتفاعل والاستنباط).

ولا يمكن أن تتم عملية التجديد والإصلاح بدون العلاقة العضوية بين هذه العناصر. ولكي لا نقع في اللبس وسوء الفهم، في تقديرنا أن عملية التجديد الديني والإصلاح الثقافي والفكري تعني:

١ - تجديد الفهم والمعرفة للنصوص الشرعية والواقع.



٢- إنهاء المفارقة التاريخية بين الإسلام والمسلمين، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتدين، بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي.

٣- القدرة على استيعاب التفاصيل والجزئيات والمتغيرات في إطار الثوابت والكليات وذلك عبر عملية الاجتهاد.

٤- تقديم تفسير جديد لمفاهيم الإسلام وقيمه، فالتجديد يساهم بتقديم رؤية جديدة لقيم الإسلام التي صنعت أمجاد الحضارة الإسلامية.

واليوم وفي ظل الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجالين العربي والإسلامي، لا يمكن أن تسود قيم الإسلام الحياة العامة، وبدون التجديد الديني والإصلاح الثقافي.

لأن هناك حواجز وعقبات كثيرة، تحول دون انطلاقة الإسلام في الحياة العامة، لهذا فإن التجديد والإصلاح هو جسر العبور نحو هذه الغاية.

فالتجديد وفق الرؤية المذكورة أعلاه، هو ضرورة دينية وحاجة إسلامية معاصرة، وجسر عبور المسلمين لكي يعيشوا الإسلام والعصر معاً.

والتجارب الإسلامية الناجحة والمعاصرة اليوم، هي التي توسلت بطريق التجديد الديني والإصلاح الثقافي، لأنه لا يمكن أن تقوم نهضة إسلامية حقيقية في ظل سيادة ثقافة التبرير والتخلف وأنظمة اجتماعية وثقافية تلغي إنسانية الإنسان وتمتهن كرامته، فحجر الزاوية في مشروع الإصلاح والتجديد هو بناء ثقافة المسلمين ووعيهم المعاصر لذواتهم ولمحيطهم وفضائهم الإنساني بعيداً عن نزعات



الاستئصال والجمود وتكرار المقولات التي عمقت وعززت جذور التخلف بكل مستوياته في حياة المسلمين المعاصرة.

فالتجديد والإصلاح هو الذي يحررنا من ثقافة الاستبداد والتخلف، لهذا لا يمكن أن تتأسس تجربة إصلاحية بعيداً عن هذه القيم ومتوالياتها العقلية والثقافية والاجتماعية.

ولعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن الالتزام بخيار التجديد الديني والإصلاح الثقافي، هي من أهم عناصر القوة في تجربة أي مجتمع إسلامي معاصر لأنه يوفر له إمكانات وآفاق عديدة للعمل وخدمة الإسلام والمسلمين من خلالها، صحيح إن تبني خيار الإصلاح والتجديد له كلفته الاجتماعية والسياسية، ولكن من ينشد إصلاح أوضاع الأمة، وإعادة مجدها التاريخي، لا يمكن أن ينجز ما يتطلع إليه بعيداً عن خيار التجديد والإصلاح.

## الهوامش:

- (١) القرآن الحكيم، سورة البقرة، آية (٢٨٦).
- (٢) منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، حسن الترابي، ص ٥، دار اقرأ للنشر والتوزيع، الخرطوم.
- (٣) القرآن الحكيم، سورة الرعد، آية (٤).
- (٤) القرآن الحكيم، سورة آل عمران، آية (٦٥).
- (٥) القرآن الحكيم، سورة يونس، آية (٣٦).
- (٦) الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، مهدي فضل الله، ص ٥، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧ م.
- (٧) مطارحات في منهجية الإصلاح والتغيير - رؤية إسلامية، نجف علي الميرزائي، ص ٦٦، المجمع العلمي للتربية والثقافة المعاصرة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٢ م.
- (٨) القرآن الحكيم، سورة الأنعام، آية (٩٧).
- (٩) القرآن الحكيم، سورة الزمر، آية (١٨).
- (١٠) منية الممارسين، الشيخ عبد الله السماهيجي البحراني، وروضات الجنات، الطبعة الحجرية، ص ٣٥ - ٣٦ ..
- (١١) الملاك يعني المعيار، وضابط العلة، والدليل. يقول ابن منظور وملاك الأمر، وملاكه، قوامه الذي يملك به صلاحه وورد في الحديث (ملاك الدين الورع) و(ملاك العمل خواتيمه) والملاك فقهياً يعني المصلحة



الكامنة وراء التشريع والعلة الداعية إلى تشريعه، ويأتي بمعنى العلة التامة  
وبمعنى حقيقة الحكم وقوامه الذي يشمل الأحكام التعبدية وغير التعبدية،  
وفقاً للمصالح والمفاسد المترتبة على موضوع الحكم.

## مفهوم الكرامة الإنسانية في القرآن الكريم

مفتتح:

لقد غدا مصطلح [الكرامة الإنسانية] من أكثر المصطلحات تداولاً في المحافل الثقافية، وهيئات المجتمع السياسي، وأطر ومؤسسات المجتمع الأهلي والمدني ووسائل التواصل والإعلام بكل مستوياته، وأوساط الرأي العام. وما الحديث المتسارع والمتنامي عن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتزايد المناداة والإلحاح على حمايتها وصونها ووقف الانتهاكات الفردية والجماعية التي يتعرض إليها الإنسان في بقاع شتى من العالم، إلا أحد الوجوه البارزة للاهتمام والحضور المتعظم لقضية ومسألة [الكرامة الإنسانية] بكل تجلياتها ومصاديقها الخارجية.

لأنه وببساطة شديدة، الكرامة الإنسانية، تشكل حجر الزاوية في مشروع الإصلاحات والتحويلات الإيجابية في أي مجتمع، فلا تطوير لأوضاع الأمة السياسية والحقوقية، بدون صيانة الكرامة الإنسانية أفراداً وجماعات، ولا تطوير لمناهج التربية والتعليم، بدون إعادة الاعتبار إلى الإنسان وجوداً ورأياً وحقوقاً. ولا استقرار عميق لكياناتنا الأسرية والاجتماعية، بدون الحفاظ على كرامة الآحاد مما تتشكل منه الأسرة، ولا تنمية شاملة في مجتمعاتنا بدون حفظ حقوق وكرامة الإنسان.



وفي المقابل فإن امتهان كرامة الإنسان هو البوابة الواسعة لكل الكوارث الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتنموية والسياسية التي تعانيها مجتمعاتنا، وبارزة نتوءاتها وتأثيراتها الكارثية على أكثر من صعيد، فامتهان الكرامة الإنسانية هي بوابة تدمير الاقتصاد والثقافة والاجتماع والسياسة في حياتنا وفضائنا الحضاري. ولا عودة حضارية لمجتمعاتنا إلا بعودة كرامتنا الإنسانية وصياغة حياتنا الخاصة والعامة على أساس احترام وتقدير كل مقتضيات ومتطلبات الكرامة الإنسانية على المستويين الفردي والمؤسسي.

ولو تأملنا في طبيعة الاحتلالات الأجنبية التي تعرضت إليها بلداننا العربية والإسلامية، وساهمت في نهب ثرواتنا، والقضاء على قدراتنا والتحكم بمصائرنا، لوجدنا أن امتهان الكرامة الإنسانية هي بوابة كل هذه الانحدارات التي أصابتنا وحولتنا إلى سديم بشري لا حول له ولا قوة.

وإن عملية التصحيح والاعتاق من ربة كل هذه المآزق، لن تتم إلا بتصدر حياتنا ومشهدنا الثقافي والسياسي مفهوم وحقائق الكرامة الإنسانية.

الإنسان في الرؤية الإسلامية:

وفق الرؤية الإسلامية التوحيدية، فإن ماهية الإنسان وطبيعته، قد تحددت في العلم الإلهي قبل الوجود الإنساني - العيني، إذ يقول تبارك وتعالى: [بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم] (الأنعام، الآية ١٠١).



فالتبيعة الواقعية للإنسان محددة قبل الوجود العيني للأفراد، إذ يقول تبارك وتعالى: [وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين] (الأعراف، الآية ١٧٢). فهذه الآية القرآنية الكريمة، توضح وتخبّر عن وجود للإنسان سابق عن وجوده العيني، وتم فيه أخذ العهد بالإيمان لبني الإنسان جميعاً. ووفق الآيات القرآنية الكريمة فإن الماهية الإنسانية تتقوم بعنصر أساسي هو عنصر شهادة الربوبية واعتراف الإنسان المطلق بألوهية الخالق ووحدانيته كما توضح الآية القرآنية الكريمة السالفة الذكر. فالإيمان بوحداية الخالق وألوهيته هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولكن هذه الحقيقة الفطرية الراسخة في الوجود الإنساني، لا تتحقق بالنسبة إلى آحاد الإنسان إلا بالاختيار والجهد الإرادي الحر. وحينما يذهب الإنسان بعيداً في اختياره، فإن هذا الإنسان يضحى [كالأنعام بل هم أضل سبيلاً] (الفرقان، الآية ٤٤). ويقول عز من قائل: [لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم \* ثم رددناه أسفل سافلين] (التين، الآية ٤-٥). فالإنسان كما يقرر الراغب الأصبهاني، يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية.

"فالإنسان في التصور الإسلامي لا يبدع ماهيته كما تعتقد الفلسفة الوجودية، وإنما هو يحققها من خلال جهده الإرادي بإخراجها من طور القوة والكمون إلى طور الفعل والظهور" (١).



والإنسان حين يعتقد ويؤمن بالحكمة الإلهية لوجوده [وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون] (الذاريات، الآية ٥٦)، فإنه سيعمل ويكدح ويسعى لأجل تحقيق غاية هذا الوجود التي من خلالها يرتقي لتحقيق ماهيته الإنسانية. فإنسانية الإنسان لا تتحقق صدفة، وإنما هي بحاجة إلى تربية وتهذيب، وعمل وكفاح، واتصال دائم بالحقيقة المطلقة وهو الباري عز وجل. وبمقدار التصاق الإنسان بخالقه، عبر عبادته العبادة الحقة، والالتزام بتشريعاته ونظمه المختلفة في مختلف جوانب الحياة، بذات القدر يقبض الإنسان على إنسانيته، ويتخلص من كل رواسب ونزعات الشر والابتعاد عن الطريق المستقيم. والإرادة الإنسانية هي حجر الزاوية في مشروع تحقيق إنسانية الإنسان. أي أن الرغبة المجردة لا تحقق ما يصبو إليه الإنسان. وإنما بحاجة دائماً إلى إرادة وعزم وتصميم لمحاصرة وضبط أهواء الإنسان وشهواته، والتدرج في مدارج الكمال الإنساني. وبمقدار ما يتخلى الإنسان عن نزعاته ونزواته الشريرة، يرتقي من مدارج الكمال، ويقترّب من الصورة التي أرادها الله سبحانه وتعالى للإنسان.

لذلك نجد الآيات القرآنية الكريمة تمتدح الإنسان الذي لا يخضع إلى شياطين الإنس والجن. قال تعالى: [ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه إلا فريقاً من المؤمنين] \* وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك وربك على كل شيء حفيظ] (سبأ، الآية ٢٠-٢١).



وقال تعالى: [وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون] (الأنعام، الآية ١١٢).

فالرؤية الإسلامية وضعت الإنسان في أشرف المراتب. فالباري عز وجل وضع فيه أشرف المخلوقات وهو (العقل)، واختياره لخلافته في الأرض. إذ يقول عز من قائل: [وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون] (البقرة، الآية ٣٠).

فالوضع القيمي للإنسان يتميز بشكل نوعي عن بقية المخلوقات، كما أن الباري عز وجل منحه تكريماً لا يضاهيه أي تكريم إذ سجل في محكم التنزيل: [ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً] (الإسراء، الآية ٧٠).

فالإسلام لا يعتبر الإنسان بوجوده، موجوداً عاصياً ومذنباً، بل ينظر إليه بوصفه موجوداً فطرياً مهما احتجبت وتلوّث تلك الفطرة فيه نتيجة الغفلة والنسيان والذنوب. وهذا هو مقتضى قول الباري عز وجل: [لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم] (التين، الآية ٤)، والأديان والرسالات والتشريعات السماوية، جاءت لتظهر هذه الحقيقة المغروسة والموجودة في جوهر الوجود الإنساني.

"من هنا، دعانا الإسلام وقبل كل شيء إلى استحضار تلك المعرفة المغروسة في أعماق نفوسنا، وبسبب أهمية تلك المعرفة في رسم السعادة الإنسانية فإن الإسلام



خاطب الإنسان بوصفه صاحب عقل لا صاحب إرادة فقط، فإذا كان التمرد على الله وهو الذنب الأكبر عن المسيحية ناشئاً من الإرادة، فإن الغفلة تشكل الذنب الأكبر في الإسلام، والتي تكون نتيجتها عدم قدرة العقل على تشخيص الطريق الذي رسمه الله للناس، ولأجل ذلك، فإن الشرك من أعظم الذنوب التي لا تغتفر، وهو بعبارة أخرى يساوي إنكار التوحيد" (٢).

فالرؤية الإسلامية للإنسان، قائمة وبشكل جوهري، على أن الإنسان بعقله وإرادته وقلبه وبكيانه كله، لا بد أن يكون عبداً حقيقياً ومخلصاً لله سبحانه وتعالى، يأتمر بأوامره، وينتهي عن نواهيه والتسليم المطلق للواحد الأحد.

وإن هذا التسليم ليس ضرباً من ضروب الجبر، بل نتيجة طبيعية للإيمان والرضا بما قدر الله سبحانه وقضى.

والإنسان حين يكون متصللاً بالله تعالى، وملتزماً بشريعته، فهو يتحرر من كل الضغوطات الداخلية والخارجية، ويصبح رأسماله الحقيقي هو كرامته الإنسانية، فالحاجة مهما كانت، لا تقوده إلى الذل وامتهان الكرامة.

فالكرامة الإنسانية والشعور العميق بها، هي وليدة العبودية لله وعدم الخضوع لأي حاجة قد تذلل الإنسان، وتخرجه عن مقتضيات الكرامة والعزة.

الكرامة الإنسانية.. المبادئ والمرتكزات:

لا يمكن أن يتضح مفهوم الكرامة الإنسانية، في الرؤية القرآنية، بدون تحديد الأسس والمباني والمبادئ القرآنية الكبرى، التي هي بمثابة الحاضن لكل مفردات وتجليات



ومصاديق الكرامة الإنسانية في جوانب الحياة المختلفة. وإن مفردات ومصاديق الكرامة الإنسانية مبثوثة في كل جوانب التشريع الإسلامي.

وحين التأمل في كتب الأصول والفقه، نرى أن المباحث التي لها صلة بمفهوم الكرامة الإنسانية ومصاديقها المتعددة في مباحث الحق حيث توضح أساس الحقوق، ومباحث الحكم التخييري وهي توضح أساس الحريات ومباحث الحكم الاقتصادي التي توضح الواجبات، ولعل المطلوب هو تجميع هذه المفردات والعناوين في سياق ومنظومة واحدة، حتى تتمكن من تظهير الرؤية الإسلامية المتكاملة لمفهوم الكرامة الإنسانية بأبعادها المختلفة.

وفي تقديرنا أن أسس ومبادئ الكرامة الإنسانية هي النقاط التالية:

- المساواة بين الناس: فالناس جميعاً بصرف النظر عن منابتهم الأيدولوجية وقومياتهم ولغاتهم وألوانهم سواء لدى القانون وفي الحقوق والواجبات. ومقتضى المساواة هي رفض التمييز بين الناس لاعتبارات قومية أو جنسية أو لغوية أو دينية. لهذا فإن كل جهد أو ممارسة أو سياسة، تميز بين الناس، وترتب على أساسها الحقوق والواجبات، هي جهود وممارسات مناقضة لمفهوم الكرامة الإنسانية. لأن من أسس ومبادئ الكرامة الإنسانية المساواة بين الناس.

فلا فرق بين الناس في طبيعة الخلق، إذ يقول تبارك وتعالى:

[يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً] (النساء، الآية ١)، ولا تمييز للون أو اللغة. إذ جاء في الحديث الشريف: [لا



فضل لعربي على أعجمي، ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى]، وجعل معيار التفاضل بين الناس معياراً كسبياً: [إن أكرمكم عند الله أتقاكم].  
وإن العمل الصالح بكل مستوياته ودوائره، مآله الحياة الطيبة، سواء كان هذا العمل من ذكر أو أنثى. إذ يقول تعالى: [من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون] (النحل، الآية ٩٧).

وإن التعدد والتنوع في القبائل والشعوب، ليس مبرراً لاستعلاء أحد على أحد، أو شعور طرف بأنه أفضل من الطرف الآخر، وإنما كل هذا التنوع والتعدد من أجل [لتعارفوا] بكل ما تحمل هذه المقولة من مضامين حقوقية واجتماعية وثقافية، إذ يقول تبارك وتعالى: [يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير] (الحجرات، الآية ١٣).

- الفطرة والجملة الإنسانية:

وهذا المبدأ يركز في أسسه الأولى إلى الوجود الإنساني المتميز خلقاً وغاية. إذ هو المخلوق المكرم من الباري عز وجل. إذ يقول تعالى: [ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً] (الإسراء، الآية ٧٠)، وهو مخلوق لغاية خصه الله سبحانه وتعالى بها وهي الاستخلاف إذ يقول تعالى: [وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس



لك قال إني أعلم ما لا تعلمون] (البقرة، الآية ٣٠)، ويقول عز من قائل: [وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون] (التوبة، الآية ٣٠).

وعلى ضوء قيمة الاستخلاف، حدد الدين الإسلامي علاقة الإنسان بالأرض بأنها علاقة سيادة، كلفه الخالق عز وجل بعمارته. إذ قال تعالى: [وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب] (هود، الآية ٦١)، ومقتضى التكريم الرباني للإنسان أنه فضله على سائر المخلوقات [ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً] (الإسراء، الآية ٧٠)، ووفر للإنسان القدرة والمكنة للهيمنة والاستفادة على كل ما في الأرض وما عليها وما في باطنها وما يحيط بها، إذ يقول تعالى: [وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون] (الجاثية، الآية ١٣)، و"إن هذا التكريم يمكن أن يتبدى في جانبين: الجانب النسبي، وهو يعني تكريم الإنسان بإعطائه درجة على ما سواه وتسخير المخلوقات له. والجانب المطلق، وهو يعني إقرار كرامة الإنسان وترسيخها في علاقاته الاجتماعية، أي داخل نوعه نفسه، وذلك على أسس أهمها:

أولاً: معاملة كل إنسان وفق الشروط التي يعامل بها الآخر، عندما يكون الاثنان في الوضع القانوني نفسه.



ثانياً: أن تطلق حرية الإنسان في التصرف، تعبيراً عن إنسانيته ومواهبه بشكل يسمح له بالقيام بكل ما هو غير ممنوع.

ثالثاً: أن تؤمن له الوسائل لتأمين العيش الكريم بقدر ما تسمح به الأوضاع الاقتصادية ليقوم بدوره سياسياً واجتماعياً على أكمل وجه.

رابعاً: إمكانية أن ترفع عنه الظلمات فور وقوعها وتعويضه عن كل ما يطال شخصه أو حريته أو ماله ليستمر من دون عوائق، ممارساً لدوره الذي خلقه الله من أجله" (٣).

فالفطرة الإنسانية التي خلق الله الإنسان عليها، متقومة بمعنى التكريم والاستخلاف الإلهي وأي انحراف عن هذه الفطرة، يعد تعدياً على كرامة الإنسان، لأن مفهوم الفطرة وعلاقتها بالعبودية الإنسانية لله تعالى، تجعل من ولاية الإنسان على نفسه محددة بالفطرة أولاً، وبالشرعية الإسلامية ثانياً.

لهذا فإن الانتحار أو الإضرار بالنفس والجسد كيفما كان نوعه، والشذوذ الجنسي، لا يمكن اعتبار كل هذه العناصر من الحقوق الإنسانية المحترمة، لأنها مناقضة للفطرة والجدلة الإنسانية.

"إذن لا بد من اعتبار الحيثية الذاتية للإنسان، وعلاقة هذه الحيثية بالفطرة الإنسانية، لأن الإنسان ليس موجوداً مادياً تصوغه الطبيعة ويشكله الواقع الاجتماعي فقط. كما تذهب إليه الفلسفة الغربية ذات الجذور الغارقة في المادية. لذلك لا بد من تصحيح هذه النظرة الخاطئة التي تنبني عليها حقوق وهمية، تضر بالفطرة الإنسانية، وتخالف المفهوم الحقيقي لوجود الإنسان. بل إن هذه المخالفة للفطرة والشرعية،



تؤدي بالإنسان إلى الخروج عن الصفة الإنسانية، وهذا ما تشير إليه الآية القرآنية [أولئك كالأنعام بل هم أضل] (الأعراف، الآية ١٧٩) " (٤).

وهذا يجعلنا نعتقد بأصالة الكرامة الإنسانية، وأن الأصل الذي ينبغي للإنسان مهما كان ظروفه وأوضاعه أن يحافظ عليه ويدافع عنه، ويرفض رفضاً قاطعاً أي تعدّ عليه.

وعلى أساس أصالة الكرامة الإنسانية، تبلورت أصالة حرية الإنسان وعدم عبوديته لأحد من الخلق.

وسيرة أهل البيت (ع) توضح لنا مدى حرصهم على كرامة الإنسان، ورفضهم أن يذل الإنسان نفسه لأي حاجة، وروي أن الإمام علياً (ع) عند مسيره إلى الشام لقيه دهاقين الأنبار، فترجلوا له واشتدوا عليه، فقال عليه السلام: ما هذا الذي صنعتموه؟ فقالوا: خلق منا نعظم به أمراءنا، فمنعهم عليه السلام عن هذا الفعل بقوله: والله ما ينتفع بهذا أمراؤكم، وإنكم لتشقون به على أنفسكم في دنياكم، وتشقون به في آخرتكم، وما أخسر المشقة وراءها العقاب، وأربح الدعة معها الأمان من النار.

ومن جهة أخرى يذم الإمام عليه السلام تكبر الحاكمين، لأنها تساهم في خدش كرامة الإنسان إذ جاء في الحديث الشريف [فلو رخص الله في الكبر لأحد من عباده لرخص فيه لخاصة أنبيائه وأوليائه، ولكنه سبحانه كره إليهم التكابر ورضي لهم التواضع]. ومبدأ الكرامة الإنسانية، يسع ويغطي الإنسان في حياته ومماته، لذلك نصت التوجيهات الإسلامية على ضرورة حفظ كرامة الإنسان الميت، وهناك



العديد من الآداب المتعلقة بهذا الأمر، يمكن العودة إليها في الكتب الفقهية والأخلاقية.

- مكافحة الظلم: فحين تمتهن الكرامة، ويتم التعدي على الحقوق، فإن المطلوب هو مكافحة الظلم، ومقاومة كل الأسباب المفضية إلى امتهان الكرامة أو التعدي على الحقوق، وإن التجارب الإنسانية، تثبت بشكل لا لبس فيه، أن الطريق إلى صيانة الحقوق والكرامات، هو رفض الظلم ومقاومة الظالمين.

والآيات القرآنية التي توضح هذه الحقيقة عديدة منها، قال تعالى: [إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين] (إبراهيم، الآية ٤٢)، وقال تعالى: [إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً] (النساء، الآية ١٠)، وقال تعالى: [قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين]\*ولا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين] (الجمعة، الآية ٦-٧).

ومكافحة الظلم في القرآن الحكيم، تأخذ الصور التالية:

١- رفض التعدي على أموال الآخرين وأنفسهم وأعراضهم. يقول تعالى: [ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً] (الإسراء، الآية ٣٣)، ويقول تعالى: [يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون] (المائدة، الآية ٣٥)، ويقول عز من قائل:



[والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين  
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وألئك هم الفاسقون] (النور، الآية ٤).  
فحين التأمل في هذه الآيات، نكتشف أنها بشكل صريح تحرم التعدي على  
أموال الآخرين أو أنفسهم وأعراضهم. وإن هذا التعدي يقتضي العقوبة  
الشرعية الكفيلة برد الاعتداء وتطهير الفضاء الاجتماعي من السرقة والتعدي  
على أعراض الناس ونوااميسهم.

٢- رفض الظلم ونبذ الظالمين والنزعات الفرعونية، التي تمارس الحيف  
والاضطهاد بحق الناس وتنهب خيراتهم، وتتعدى على حقوقهم  
وإنسانيتهم.

والباري عز وجل أرسل أنبياءه الكرام، من أجل إقامة العدل والقسط، وتخليص  
الإنسان من ربة الذل والاضطهاد والاستبداد. إذ يقول تبارك وتعالى: [أولم يسيروا  
في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وآثاراً في  
الأرض فأخذهم الله بذنوبهم وما كان لهم من الله من واق \* ذلك بأنهم كانت تأتيهم  
رسلهم بالبينات فكفروا فأخذهم الله إنه قوي شديد العقاب \* ولقد أرسلنا موسى  
بآياتنا وسلطن مبين \* إلى فرعون وهامان وقارون فقالوا ساحر كذاب \* فلما  
جاءهم بالحق من عندنا قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه واستحيوا نساءهم وما كيد  
الكافرين إلا في ضلال \* وقال فرعون ذروني أقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن  
يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد \* وقال موسى إني عدتُ بربي وربكم من  
كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب] (غافر، الآية ٢١-٢٧).



وإن السكوت عن الظلم يفضي إلى تراكم الأخطاء والذنوب والكوارث السياسية والاجتماعية لهذا يقول تبارك وتعالى: [واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب] (الأنفال، الآية ٢٥)، وإن مقاومة الظلم هو السبيل إلى التمكن في الأرض، وإنهاء كل مخاطر الذلة والهوان.

ويوضح هذه الحقيقة الباري عز وجل بقوله: [واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فأواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون] (الأنفال، الآية ٢٦)، ويقول: [ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين] (النحل، الآية ٣٦)، وفي تفسير قوله تعالى: [واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزاً] (مريم، الآية ٨١)، يقول الإمام الصادق (ع): [ليس العبادة هي السجود والركوع، إنما هي طاعة الرجال. من أطاع المخلوق في معصية الخالق فقد عبده] (٥).

لهذا كله فإننا نعتقد أن من أهم مباني ومرتكزات الكرامة الإنسانية، هي تلك المنظومة القيمية والمفاهيمية، التي تؤكد على ضرورة رفض الظلم ومقاومة الظالمين، والسعي والعمل لإنجاز مفهوم العدالة في الواقع الإنساني.

إن هذه المنظومة تشكل الإطار المرجعي الأساسي لقيمة الكرامة الإنسانية بكل تجلياتها وأبعادها. فالمطلوب دائماً اتباع الحق بصرف النظر عن قائله أو مكتشفه ف"الحق حق أين ما كان وكيفما أصيب وعن أي محل أخذ، ولا يؤثر فيه إيمان حامله وكفره، ولا نقواه وفسقه، والإعراض عن الحق بغضاً لحامله ليس إلا تعلقاً



بعصية الجاهلية التي ذمها الله سبحانه وذم أهلها في كتابه العزيز وبلسان رسله عليهم السلام" (٦).

الطريق إلى الكرامة:

وعلى ضوء الموقعية المركزية لقيمة الكرامة في التشريعات الإسلامية، ما السبيل الذي ترسمه آيات الذكر الحكيم لتعزيز قيمة الكرامة في واقع الإنسان الفرد والجماعة والأمة.

لأن الكثير من المآزق التي يعيشها الإنسان اليوم، هي من جراء (في المحصلة النهائية) غياب أو تغييب الكرامة، ووجود قوى مختلفة داخلية وخارجية، تعمل عبر أساليب مختلفة لقمع الإنسان وامتهان كرامته والإمعان في إذلاله. لهذا كله نحن أحوج ما نكون إلى تلمس الطريق والسبيل للقبض على قيمة الكرامة، والعمل على تجسيدها في واقعنا الخاص والعام.

لأنها جسر العبور إلى الفلاح الدنيوي والأخروي. وأنه لا حرية بلا كرامة، ولا تنمية بدون كرامة إنسانية، وكل مشروعات التنمية التي انطلقت على حساب الإنسان وكرامته، وصلت إلى طريق مسدود، وساهمت بشكل أو بآخر على مراكمة الأخطاء والمشاكل في حياة الإنسان والمجتمع. ولا عدالة اجتماعية وسياسية بدون إنسان يشعر بعمق بكرامته وعزته.

لهذا فإن الكرامة الإنسانية هي حجر الأساس لكل قيم الخير والفضيلة الفردية والجماعية. لذلك يقول الباري عز وجل: [يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن



الأعز منها الأدل والله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون [المنافقون، الآية ٨] وجاء عن الإمام الصادق (ع) [إن الله فوض إلى المؤمن أمره كله ولم يفوض إليه أن يكون ذليلاً، فإن المؤمن أعز من الجبل يستقل منه بالمعاول، والمؤمن لا يستقل من دينه شيء] (ميزان الحكمة / ٦ / ٢٨٨). فالوقوع في المذلة والمهانة الفردية والجماعية، ينافي ويناقض الإيمان، لأن مقتضى الإيمان أن يبقى الإنسان عزيزاً وكراماً في كل أطواره وأحواله.

وبإمكاننا أن نحدد طريق الكرامة، وفق الآيات القرآنية الكريمة في النقاط التالية:

#### ١ - بناء الإنسان والجماعة المؤمنة:

فالكرامة بكل مصاديقها وبركاتها، ليست ادعاءً يدعى، أو لقلقة لسان، وإنما هي مرحلة يبلغها الإنسان والمجتمع من خلال تهذيب النفس وتنشئة الإنسان تربوياً وعقلياً وأخلاقياً وفق مقتضيات العزة والكرامة.

ولا يمكن لأية أمة أن تحقق كرامتها، وتصون عزتها، بدون جماعة من المؤمنين يجسدون قيم الخير، ويعملون على محاربة أسباب الذلة والمهانة الموجودة في مجتمعهم.

لهذا فإننا نعتقد أن الخطوة الأولى في مشروع صيانة العزة والكرامة لمجتمعنا، هو العمل في بناء الإنسان والجماعة المؤمنة، التي تجسد قيم الكرامة، وتحمل لواء الدفاع عن عزة وكرامة المسلمين.

لذلك يقول الباري عز وجل: [قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين] (المائدة، الآية ٢٥)، وقال تعالى: [أولم يروا أنا نأتي الأرض



ننقصها من أطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب \* وقد مكر الذين من قبلهم فله المكر جميعاً يعلم ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار] (الرعد، الآية ٤١-٤٢)، فهذه الآية القرآنية الكريمة، تتحدث عن فئة من المجتمع، وعن نوع آخر من الناس "عاش المعرفة فكراً وإيماناً، وتحمل مسؤوليتها جهداً وعناء وتشريداً، من أجل أن يحولها إلى فكر يشمل الناس كلهم، وإلى إيمان يحتوي الحياة كلها من موقع المسؤولية الرسالية التي أراد الله لعباده أن يحملوها إلى أنفسهم وإلى الآخرين. فلم يرد لهم أن ينكمشوا في داخل ذواتهم، ليكتفوا بما لديهم من المعرفة لحياتهم الخاصة، بل أراد لهم أن يتحملوا مسؤوليتها في الدعوة إليها، مهما كلفهم ذلك من جهد.

وهؤلاء المهاجرون الذين تمردوا على العذاب في سبيل الثبات على إيمانهم بالإسلام. وهاجروا من مواقع الضعف التي عاشوا فيها الحصار المادي والمعنوي إلى المواقع التي يعملون - من خلاله - على صنع القوة، من أجل تركيز قواعد الإسلام في المجتمع الجديد، ثم الالتفاف، بالقوة الجديدة على المجتمع القديم، من أجل إفساح المجال هناك للقوة الإسلامية أن تنشر سلطتها هناك" (٧).

ويقول عز من قائل: [يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلاً من ربهم ورضواناً وإذا حللتم فاصطادوا ولا يجز منكم شأن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب] (المائدة، الآية ٢). وفي تفسير المقطع الأخير من الآية يقول سماحة



المرجع السيد محمد تقي المدرسي في تفسيره (من هدى القرآن) التالي: "هناك تكتلات عدوانية الهدف منها ظلم الناس واستغلالهم مثل تكتل التجار المحترمين ضد المستهلكين، وتعاون الأنظمة الجائرة ضد الشعوب المستضعفة، وهذه لعنة سوداء. وهناك تكتلات تهدف إشاعة الخير وتطبيق النظام. أما إشاعة الخير - فهي البر - وليس البر أن تسعد على حساب غيرك، بل أن تسعد الجميع معك. وأما النظام وتطبيقه فهو التقوى، إذ هو الحذر من الله، واتقاء بلائه، وهو لا يكون إلا بتطبيق نظامه الذي أوحى به إلى رسله، ومراعاة سننه التي أركزها في الطبيعة. وبتعبير آخر يجب أن يكون الهدف من التعاون إشاعة الخير ومقاومة الشر أنى كان مصدرهما" (٨).

وهذه الجماعة المؤمنة، لها صفات وخصائص معينة، توضحها العديد من الآيات القرآنية الشريفة، وهذه جملة من الآيات، التي توضح صفات وخصائص الجماعة المؤمنة.

- ١ - قال تعالى: [والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون] (الحشر، الآية ٩).
- ٢ - قال تعالى: [والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون] (المؤمنون، الآية ٨).
- ٣ - قال تعالى: [إلا عبادك منهم المخلصين] (ص، الآية ٨٣).
- ٤ - قال تعالى: [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من



النار فأنتذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون] (آل عمران، الآية ١٠٣).

٥- قال تعالى: [يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور] (لقمان، الآية ١٧).

٦- قال تعالى: [يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون] (المائدة، الآية ٨).

٧- قال تعالى: [فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين] (آل عمران، الآية ١٥٩).

٢- بناء مجتمع العدالة والمساواة:

لعلنا لا نجانب الصواب حين القول: إن صيانة الكرامة الإنسانية، لا يمكن أن تتحقق بدون مجتمع تسوده قيم العدالة والمساواة. لأن الكثير من الانتهاكات والممارسات المناقضة لمفهوم الكرامة الإنسانية ومقتضياتها، هي نابعة من الفضاء الاجتماعي غير المنضبط بضوابط العدالة والمساواة.

لهذا فإن الطريق لتعزيز قيمة الكرامة الإنسانية في واقعنا ومجتمعنا، هو العمل على بناء المجتمع الإسلامي والأمة المؤمنة التي تجسد قيم العدالة والمساواة في كل شؤونها وأحوالها.



وحيث يغيب المجتمع العادل، تتزايد صور انتهاك الكرامة الإنسانية، ولا سبيل إلى إنجاز حقائق الكرامة الإنسانية الذاتية والمؤسسية بدون العمل والسعي المستديم لبناء مجتمع العدالة والمساواة.

وإن المؤسسة السياسية التي تدير شؤون الناس والمجتمع، بدون قيم العدالة والمساواة، هي مؤسسة تساهم بشكل مباشر في التعدي على كرامة الإنسان الفرد والجماعة، لأنها تؤسس بسلوكها التمييزي والظالم، لكل الموجبات والمناخات المفضية إلى التعدي على حقوق الإنسان وكرامته المادية والمعنوية. لهذا فإن كل سعي وجهد فردي أو جماعي، يستهدف بناء دولة العدالة ومجتمع المساواة، هو جهد يصون الكرامة الإنسانية ويحافظ على موجباتها وأبعادها المختلفة.

يقول تبارك وتعالى: [كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم] (البقرة، الآية ٢١٣). لهذا فإن الاستجابة لله والرسول، هو الذي يحيي مجتمعنا، ويخلصه من مآزق الظلم والاستبداد. قال تعالى: [يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون] (الأنفال، الآية ٢٤).



ف"الإسلام هو دعوة إلى الحياة فيما أُراده للإنسان من حركة ووحى ونمو وانطلاق، من خلال مفاهيمه الواسعة الشاملة، التي تفتح آفاقه على الكون كله. ليكون ساحة لفكره، ومنطلقاً لعمله، وتجربة لمسؤوليته. مما يجعل منه طاقة حية متحركة في أكثر من اتجاه، ومن خلال شريعته التي تنظم له حياته فيما يأكل وفيما يشرب، وفيما يستمتع، وفيما يعيش من علاقات، فيتحقق له التوازن في ذلك كله، فلا تنحرف حياته إلى خط السلبية التي تهمل كل شيء حولها، ولا تتطرف في خط الإيجابية حتى تغلق على نفسها كل باب للحرية. وهكذا يمتد التوازن فيما بين النزعة المادية والنزعة الروحية إلى الانسجام بين الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية. فيحسب لكل شيء حسابه، ويضع كل شيء في موضعه على أساس الحكمة والاتزان" (٩).

فظلم الناس والتعدي على حقوقهم، لا يبني استقراراً، ولا ينجز تنمية، ولا يحقق أمنًا.

بل على العكس من ذلك تماماً. إذ أن ظلم الناس والتعدي على حقوقهم، يدمر الأوطان، ويؤسس لكل أسباب الفوضى واللا استقرار ويضيع الثروات والإمكانات. قال تعالى: [إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم] (الشورى، الآية ٤٢).

ف"هناك بعض المجتمعات تحصر الدين في اتباع بعض الطقوس دون التوجه إلى القضايا المصيرية الهامة التي تكلفهم الإيثار والجهاد والشهادة، ففي الوقت الذين يبنون المساجد ودور العلم تراهم لا يتورعون عن ظلم بعضهم، ولا يدافعون عن



أحكام الله، وإنما يهتم القرآن ببيان صفات المجتمع المسلم في كثير من سوره وبصورة مجتمعة لكي يعطينا صورة متكاملة عنه نعيش بها مجتمعنا، ونعرف مدى قربته وبعده من المجتمع الذي يبشر به القرآن، ومن أبرز صفات المجتمع الإسلامي، السعي من أجل اجتناب كبائر الإثم والفواحش، حيث يجب أن يتنظف المجتمع المسلم من الجاهلية بكل أبعادها الثقافية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية" (١٠).

وجماع القول: إن صيانة الكرامة الإنسانية في مجتمعنا، تتطلب العمل لتطوير واقعنا الاجتماعي والسياسي، حتى يتسنى له الالتزام بكل مقتضيات ومتطلبات صيانة الكرامة الإنسانية.

وهذا لن يتأتى إلا بالانخراط في مشروع الإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي، لأن استمرار الأوضاع على حالها، يراكم من المشاكل، ويفاقم من صور وحقائق التعدي على الحقوق والكرامات.

فالإصلاح بكل مضمونه الثقافي والاجتماعي والسياسي، هو سبيلنا لصيانة حقوقنا والدفاع عن كرامتنا، فالكرامة كمنجز مؤسسي هي الوليد الشرعي للعدالة في السياسة والثقافة والاجتماع.

## الهوامش:

- (١) (راجع مجلة إسلامية المعرفة، العدد الأول، يونيو ١٩٩٥، ص ٤٦ - ٤٧).
- (٢) (السيد حسين نصر، قلب الإسلام - قيم خالدة من أجل الإنسانية، تعريب داخل الحمداني، ص، ١٤ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي بيروت ٢٠٠٩).
- (٣) (حقوق الإنسان في الإسلام، تأصيل ومقارنة، مجموعة من الباحثين، ص ٤٩ كتاب المنهاج ١٢، مركز الغدير للدراسات الإسلامية بيروت ٢٠٠٥).
- (٤) (حقوق الإنسان في الإسلام - تأصيل ومقارنة، مصدر سابق، ص ١١٧).
- (٥) (محمد رضا الحكيمي، كتاب الحياة، المجلد الأول، ص ٤١٥).
- (٦) (السيد محمد حسين الطبطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٦٤، قم، إسماعيليان).
- (٧) (السيد محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن - المجلد السادس - ٢٧٥ - ٢٧٦، دار الزهراء بيروت ١٩٩٠).
- (٨) (السيد محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن - الجزء الثاني - ص ٢٩٣، دار البيان العربي، بيروت).
- (٩) (من وحي القرآن، المجلد الرابع، ص ٢٧٦ - ٢٧٧، مصدر سابق).
- (١٠) (من هدى القرآن، الجزء الثاني عشر، ص ٣٦٨، مصدر سابق).



## الفصل الثاني: ضرورات تعزيز الحرية

سؤال الهوية والتعددية في المجال الإسلامي المعاصر:

اكتشاف الذات:

هل يمكن للإنسان الفرد أو الجماعة أن يفهم نفسه بدون الآخر، وهل يستطيع الإنسان أن يستغني عن الآخر، أم العلاقة بين الذات والآخر، من العلاقات المركبة على المستويين الفردي والجماعي، بحيث إنه لا يمكن فهم الذات إلا بفهم الآخر، وبالتالي فإن العلاقة بين الذات مهما كان عنوان تعريفها فهي بحاجة إلى الآخر مهما كان عنوانه وتعريفه.

فإذا كان عنوان الذات دينياً، فإن هذه الذات بحاجة ماسة لفهم ذاتها وللعيش الإنساني السليم مع الآخر الديني. وإذا كان عنوان الذات قومياً أو عرقياً أو مذهبياً، فإنه لا يمكن لهذه الذات من إدراك حقائق الحياة بدون نسج علاقات سوية مع الآخر، فالآخر بكل دوائره، هو مرآة الذات بكل دوائرها، ومن يبحث عن ذاته، لا يمكن القبض على حقيقتها وجوهرها بدون استيعاب الآخر وفهمه وإدراك حاجاته ومتطلباته. فالآخر هو مرآة الذات، ولا ذات حقيقية بدون آخر حقيقي. لذلك فإننا نعتقد ومن منطلق فلسفي ومعرفي إن كل دعوات الاستغناء عن الآخرين مهما كانت مبرراتها ومسوغاتها أو عناوينها، هي دعوات لا تنسجم ونواميس الحياة الإنسانية.



فدعوات نفي الآخر واستئصاله، لم تؤد ولن تؤدي إلا إلى تشبث الذات بكل خصوصياتها وحيثياتها المباشرة وغير المباشرة.

لذلك فإننا نرى أن كل الأيدولوجيات والنزعات الاصطفائية والتطهيرية، لم تفض إلا إلى المزيد من بروز الهويات الفرعية والخصوصيات المراد طمسها وتغييبها.

وعليه فإن الآخر الديني هو ضرورة وجودية للذات الدينية. كما أن الآخر المذهبي

هو ضرورة وجودية ومعرفية للذات المذهبية وهكذا بقية العناوين ودوائر الانتماء

التي تحدد معنى الذات والآخر، فالذات التي لم تتجاوز حدودها على حد تعبير

الكاتب المصري سمير مرقص، مهما كان ثراء هذه الذات ومهما حملت من

خبرات، تظل في حاجة كيانية - ماسة إلى أن تعبر هذه الحدود انطلاقاً من احتمالية

أن الآخر قد يحمل ثراء وخبرة لم تعرفها أو قد تدركها الذات من جهة، وإن

استمرار الذات في الوجود يعتمد إلى حد كبير على اختبار ما لدى هذه الذات من

غنى وخبرة بالتفاعل أو باكتشاف - على الأقل - ما لدى الآخر من جهة أخرى.

والآخر بحكم التعريف هو مغاير للذات، ويظل منطقة تحتاج إلى الإدراك.

والذات في عملية خروجها إلى الآخر - اكتشافاً - إنما تعيد اكتشاف نفسها، وربما

تبدأ في إدراكها، والذات لا يمكن أن تكون ذاتاً إلا بوجود الآخر.

فمن يبحث عن اكتشاف ذاته، ومعرفة منظومته القيمية والثقافية، فعليه بالتواصل

مع قيم الآخرين ومنظوماتهم الثقافية.

فالعزلة والانكفاء لا يقودان إلى اكتشاف الذات، حتى ولو كان خيار العزلة خياراً

أيدولوجياً.



والنظرة النرجسية إلى الذات وقيمها وما تملك من مبادئ ومعارف، فإنها لا تؤدي أيضاً إلى إدراك وفهم حقيقة الذات الثقافية والقيمية، وذلك لأن النزعة النرجسية لدى الإنسان، تقوده إلى شعور وهمي بالاستغناء عن الآخرين بكل معارفهم ومكاسبهم العلمية والحضارية. فلا العزلة تقود إلى الفهم واكتشاف الذات، كما أن الاستغناء عن الآخرين، والتكور والتمحور حول الذات، لا يفضي إلى اكتشافها، وإنما يفضي إلى بناء صورة نمطية حول الذات، ليست قادرة على استنهاض الإنسان واكتشاف قدراته وطاقاته الكامنة، وحده التواصل والانفتاح هو الذي يقود إلى اكتشاف الذات، من هنا نصل إلى حقيقة اجتماعية وحضارية مهمة. وهي أن العزلة والانكفاء، ليست هي وسيلة الدفاع الحضارية والثقافية عن الذات، بل هي تعتبر وسيلة للهروب من استحقاقات الراهن. ولم يسجل لنا التاريخ تجربة إنسانية عن مجتمع، تمكن من حفظ ثوابته وصيانة مكتسباته من خلال الانكفاء والانعزال. ويبقى الانفتاح الرشيد والتواصل العلمي والثقافي والاجتماعي، بين مختلف التعبيرات والمكونات، هو وسيلة الدفاع عن الذات، فالتمسك بالثوابت والدفاع عن الخصوصيات، لا يمكن أن يتحقق بانغلاق الذات، وإنما بانفتاحها وتواصلها المستديم مع الآخر. ومهما كانت التباينات ونقاط الاختلاف، لا مبرر حقيقي للانكفاء والانعزال، بل على العكس من ذلك تماماً، ولا يمكن إدارة الاختلافات الدينية والمذهبية والفكرية، بدون تواصل المختلفين مع بعضهم البعض.

لهذا كله فإننا نعتقد وبشكل عميق أن اكتشاف الذات يتطلب الاهتمام بالأمور التالية:



١ - إن الإنسان مهما امتلك من إمكانيات وكفاءات وطاقات، لا يستطيع أن يحقق ذاته ويعزز مكاسبها العامة، بدون نسج علاقات طبيعية وسوية مع محيطه الاجتماعي والثقافي والوطني.

فالإنسان السوي لا يمكنه الاستغناء عن الآخرين وإنما من الضروري أن ينسج علاقات سوية معهم. ولا ريب أن بوابة هذه العملية هو الانفتاح والتواصل والتعاون مع الآخرين.

فالعلاقة شرطية وجدلية في آن واحد (على حد تعبير الكاتب سمير مرقص) بين الذات والآخر، وهذه العلاقة غاية في التعقيد، حيث يصبح الآخر شرطاً لتحرر الذات من ذاتية عمياء لا ترى إلا نفسها - وربما لا تراها - ومن ثم تحمل نهاية لصيرورتها، وهنا يكمن البعد الشرطي في العلاقة. وفي الوقت نفسه فإن تحرر الذات من حدودها والخروج إلى الآخر، إنما يعني التجدد بإدراك نقاط القوة لدى الآخر والتي تعني نقاط الضعف لدى الذات ما يعني تحقق البعد الجدلي في العلاقة، والعكس صحيح بطبيعة الحال. هذا بالإضافة إلى تصحيح الصور النمطية أو الرؤى سابقة التجهيز التي يشكلها كل طرف من الطرفين - الذات والآخر - بعضهما عن بعض.

٢ - إن الآخر المختلف ليس موضوعاً للنبذ والإقصاء والسباب والشتم، وإنما هو موضوعٌ للحوار والتواصل والتعارف، وإن الاختلافات والتباينات مهما علا شأنها، لا تشرع لأحد ممارسة الحيف والظلم بحق الآخر المختلف.



فالمطلوب من كل الأطراف، ليس التنازب بالألقاب، وممارسة سوء الظن المتبادل، وإنما المطلوب هو ممارسة العدل تجاه بعضنا البعض.

ولا يمكن أن نحقق مفهوم العدل في العلاقة مع المختلف، بعيداً عن قيم الحوار والتواصل والتعاون.

فليس عيباً أن نختلف، لأن ذلك من لوازم الحياة الإنسانية، ولكن العيب كل العيب حينما يقودنا هذا الاختلاف إلى الخصام والعداء المتبادل.

فتعالوا جميعاً من مواقعنا الفكرية والثقافية والاجتماعية المتعددة والمتنوعة، أن نمد أيدينا لبعضنا البعض، ونطرد من واقعنا كل أسباب الإحن والبغضاء، ونتعاون مع بعضنا البعض لإرساء معالم وحقائق الاحترام المتبادل وصيانة الحقوق والحفاظ على أسباب الوئام وموجبات الاستقرار والتضامن.

٣- حين الحديث عن ضرورة نسج علاقات إيجابية بين الذات والآخر، وإن جميع مكونات وتعبيرات المجتمع الواحد، من الضروري أن تفتح على بعضها، وتتواصل اجتماعياً ومعرفياً، فإننا ندرك وبعمق أن التوجيهات الأخلاقية بوحدها لا تصنع هذه الحقائق، ولا تبني العلاقات الإيجابية بين مختلف الأطياف والتعبيرات.

لذلك فإننا نعتقد أن تنمية فضاء المصالح المشتركة، بين مختلف المكونات والتعبيرات، هو الذي يساهم مساهمة رئيسية في تعزيز التواصل والعلاقة.

فحينما تكون مصالح الناس متباعدة، فإن التوجيهات الأخلاقية، ستعالج في الحدود القصوى بعض الحالات الفردية، أما إذا كانت شبكة المصالح اليومية بين الناس



متداخلة، فإن هذه الشبكة بمتوالياتها ومقتضياتها المتعددة، ستفرض واقعاً جديداً على صعيد العلاقات الداخلية في المجتمع الواحد، وتأتي التوجيهات الأخلاقية، لتضيف إلى هذا الواقع نزعة أخلاقية روحية، تساهم في ضبط العلاقة اليومية، وتخرجها من دائرة العلاقة بين الأجساد والعقول، وتدخلها في رحاب الروح والالتزامات الأخلاقية.

إننا نشعر بأهمية أن تكون العلاقة بين تعبيرات المجتمع إيجابية وحسنة، ومتجاوزة لإرث القطيعة والانفصال. ولا سبيل حيوي وفاعل لذلك إلا بتوسيع شبكة المصالح المشتركة بين مختلف الأطراف.

بحيث يشعر الجميع أن مصلحة الجميع تقتضي التمسك بكل أسباب الانسجام الاجتماعي والتضامن الوطني.

وصفوة القول: إننا ينبغي أن لا ندعن إلى إكراهات القطيعة ومناخات المفاصلة والجفاء بين أطراف المجتمع والوطن، ونعمل من مواقعنا المتعددة على إشاعة أجواء التفاهم والتواصل، ونوفر كل الأسباب المؤدية إلى بناء علاقة إيجابية وحيوية ومتضامنة بين جميع المكونات والتعبيرات.

في سياقات الهوية:

لا نجانب الصواب، إذا قلنا: إن التطورات الحديثة بأشكالها المختلفة ومؤسساتها المتنوعة وآفاقها الرحبة، لا تلغي ضرورة الانتماء إلى هوية واضحة المعالم، ضاربة بجذورها في عمق التاريخ والمجتمع.



ولا يمكننا بأي حال من الأحوال، أن تكون مؤسسات العلم الحديث، هي البديل عن الانتماء إلى تلك الهوية، كما يطالب (جوزيف شتراير) حينما يقول: "لقد أصبح ممكناً الاستغناء عن الطرق القديمة، لعثور المرء على هويته داخل مجتمع ما، إن شخصاً بدون عائلة، وبدون مسكن ثابت، وبدون انتماء ديني، يمكن أن يعيش حياة مكتملة بصورة كافية".

إن هذه النظرة وأمثالها، التي تنظر إلى عملية الانتماء إلى هوية وطنية ثابتة. وعلى صلة عميقة بالجدور التاريخية والدينية مسألة ثانوية، أو بإمكان الإنسان أن يستبدلها بهوية أخرى متحركة. لا شك أن هذه النظرة، تدفع باتجاه إلغاء الضوابط الأخلاقية والاجتماعية، وتقضي على عملية الاستقرار النفسي، التي توفرها الهوية المنسجمة والمعبرة عن التكوين العقدي للناس.

إن الهوية حينما نتمسك بها بشكل إيجابي وواع، ونترجم قيمها ومبادئها إلى خطط عمل وبرامج حضارية. هي التي تصنع التطورات والأشكال المؤسسية الحديثة. ولا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نعتقد أن الأشكال المؤسسية الحديثة، الخاضعة للتحول والتطور، هي التي تخلق لنا هوية وثابتاً وطنياً نسير عليه.

فالهوية هي التي تصنع العمران الاجتماعي والحضاري، وليس العكس. فليس صواباً أن تحل التكنولوجيا محل الهوية وضرورة الانتماء الحضاري، لهذا نجد أن عمليات المسخ والتبديل الحضاري التي مارسها الاستعمار بحق الشعوب المستعمرة ذات التاريخ والحضارة، لم تؤد إلى تخلي تلك الشعوب عن هويتها. بل كان لتلك العمليات الخارجية الدور الأساسي، في تكريس الهوية في نفوس



الناس وتشبههم بها. لهذا كانت دائماً الهوية بعناصرها العقدية والثقافية تشكل عنصراً أساسياً لتوازن الكيان المجتمعي، بحيث أن وجود أي خلل في هذه المسألة يعني على المستوى العملي بداية التراجع الحضاري.

فوظيفة الهوية الأساس، هي صياغة الكيان المجتمعي، بما يتناغم والمنطق العقدي والتاريخي لتلك الجماعة البشرية، وفي كل الحقب التاريخية التي مر بها الإنسان على وجه هذه البسيطة، كان لغياب الهوية أو ضمورها الدور الجوهري في دخول الكائن البشري في نفق اللا توازن واللا استقرار النفسي والاجتماعي، وفي المقابل كان الاستقرار النفسي والاجتماعي، كقاعدة لتطوير الإنتاج وتحسين ظروف المعيشة المادية والمعنوية، رهيناً بحسن العلاقة التي تربط تلك المجموعة البشرية بهويتها وعناصرها العقدية والحضارية.

فالتاريخ الحقيقي الذي يتجه إلى صنع المنجز الحضاري لأي مجتمع، يبدأ منذ اتساق العلاقة بين الحركة الاجتماعية والهوية، بحيث تكون الحركة الاجتماعية مجسدة لعناصر الهوية الذاتية للمجتمع، وهذا ما يقربنا من المفهوم الاجتماعي للزمن، بحيث أن حركة الناس العشوائية تبقى خارج التاريخ وعلى هامشه، بمعنى أن هذه الحركة لا تقود إلى توظيف كل الطاقات والقدرات في سبيل بناء الواقع الحضاري، وإنما هي حركة في أحسن الظروف تقليدية، لاهثة وراء منجزات الغير لاقتنائها، دون تمثل القيم الأصلية التي أوجدتها، وكأن الحضارة سلعة تباع وتشتري، إن الهوية بعناصرها العقدية والحضارية، بمثابة القدرة الخلاقة المستمرة، التي تمد الكيان الاجتماعي بأسباب وعوامل تحقيق التوازن بين الحاجات المادية



والمعنوية، الروح والجسد، المصلحة الفردية والجماعية، الدولة والمجتمع،  
الداخل والخارج.

وهكذا تكون الهوية هي صانعة التضامن بين أبناء المجتمع، وبها يسعى أبناء  
المجتمع جميعاً إلى تحصيل الكمالات الإنسانية، والدخول في غمار منافسة الأمم  
والشعوب، على بلوغ سبل العلم والمدنية والحضارة. وإن أقول نجم الهوية أو  
التخلي عنها يورث المجتمع نمطاً من التقليد الأعمى لشعوب العالم وطرائقهم في  
الحياة. وكتب (إدريس شرايبي) تصويراً رائعاً إلى هذه الحالة يقول فيها: تصور أن  
زنجياً أبيض بين ليلة وضحاها، ولكن بقي أنفه أسود، بسبب إهمال القدر، كنت  
أرتدي سترة وبنطالاً، وفي قدمي زوج من الجوارب وقميص وحزام على الخصر  
ومنديل في جيب، كنت فخوراً، كنت مثل أوروبي صغير، ولكنني وجدت نفسي  
مضحكاً عندما وقفت بين أصدقائي، ولقد كنت مضحكاً فعلاً". فالمنظور الذي  
ينبغي أن ننظر من خلاله إلى مسألة الهوية، ليس بوصفها معادلاً موضوعياً للتقليدية  
والماضوية، كما أن الحداثة ليست معادلاً موضوعياً للغرب والنموذج الحداثي  
الأوروبي. إننا ينبغي أن ننظر إلى الهوية، بوصفها تنمية سريعة ومتينة لكل طاقات  
الأمة في سبيل البناء والتطور.

بمعنى أن خيارات النهوض الثقافي والحضاري، وتجاوز المآزق الراهنة التي تعاني  
منها الأمة، لا تتم إلا على قاعدة انسجام هذه الخيارات مع هوية الأمة ومعادلتها  
الذاتية، أو منبثقة من مضمون الهوية والذات الحضارية. ودائماً حسن العلاقة مع



الهوية بمكوناتها الأصلية، كفيل بأن يعيد للأمة حيويتها الحضارية، ويقوي من إمكانات قيامها بدورها التاريخي تجاه العالم.

ويكفي أمتنا عشرات السنين وضخامة الإمكانيات والطاقات التي بذلت في سبيل النهوض اعتماداً على خيارات ومشاريع نهضوية ليست منسجمة وهوية الأمة. فكانت المحصلة النهائية لكل تلك الخيارات والمشاريع، هي المزيد من التراجع الحضاري واستفحال المآزق الداخلية، بحيث إن الأمة أصبحت مكبلة بمجموعة من القيود الداخلية والخارجية التي تمنع على المستويين النظري والعملي من انطلاقة الأمة حضارياً. فالتطور العلمي والتكنولوجي الهائل، الذي أسقط الحدود وأوصل مناطق العالم ببعضها البعض حتى أضحت "قرية كبيرة" حسب تعبير (ماك لوهان)، والتوسع المعلوماتي الهائل، كل هذه التطورات قد تجرف الإنسان إلى مهاو سحيقة، أو في أحسن التقادير تحوله إلى لاهث وراء الجديد من التكنولوجيا وصناعة المعلومات. لهذا فإن القاعدة الأساسية للتعامل مع هذه التطورات، هي تأسيس حالة من التوازن المجتمعي، حتى يتمكن المجتمع من ملاحقة التطورات دون إضاعة الذات.

ولا شك أن تأسيس عملية التوازن المجتمعي، لا تتم إلا على قاعدة الهوية وتفعيل عناصرها في الوجود الاجتماعي الشامل، وهذا لا يعني أن الهوية التي نطالب بإحيائها في الوسط الاجتماعي، تؤدي إلى نظام مغلق، موغل في العزلة والابتعاد عن حركة الحياة.



إننا ندعو إلى التمسك بالنظام الثقافي الذي يتضمن مجموعة من القيم والمبادئ، التي ما إن تمسكنا بها، وعملنا على إحيائها في مسيرتنا، إلا وتشبثنا بأسباب التحضر وعوامل التمدن في مختلف الحقول والمجالات، لأن هذه القيم تستنفذ في الإنسان كل الطاقات والإمكانات لوصول المسيرة التاريخية للأمة، وتجاوز كل عناصر القطيعة مع الأمة حضارياً. ولا شك أن عملية الوصل والاتصال بين راهنا وحضارتنا، تشكل الوعاء الحاضن، والحقل المناسب الذي تنمو فيه كل عمليات التجديد والإبداع الثقافي.

وجماع القول: إن من يطلب هوية واحدة بعيدة عن التنوع، يطلب أمراً مستحيلاً في الفطرة والناموس الاجتماعي (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة).

#### الهويات المركبة:

عديدة هي المشروعات الأيدولوجية والفكرية والسياسية، التي تعمل وتوجه كل طاقاتها وإمكاناتها، من أجل إنجاز هويتها البسيطة. أي الهوية أو العنوان العام، الذي يشكل ركيزة المشروع الأيدلوجي أو الفكري أو السياسي.

ولم تتوان هذه المشروعات الشمولية، من استخدام القوة والقهر، لتعميم أيديولوجيتها وهويتها، والعمل على إفناء وطمس كل الهويات والعناصر الثقافية والأيدولوجية المغايرة لها.

لهذا نستطيع القول: إن هذه المشروعات، بشكل أو بآخر مارست القهر تجاه مكونات مجتمعتها، وتوسلت بوسائل السلطة من أجل دحر بعض الخصوصيات،



وإبراز وإظهار خصوصيات أخرى، ويبدو أن هذا النهج هو أحد المسؤولين الأساسيين عن العديد من الأزمات والتوترات العمودية والأفقية، التي تعاني منها بعض مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وذلك لأنه وبفعل عوامل وأسباب ذاتية وموضوعية عديدة، لا توجد هويات بسيطة في حياة الجماعات البشرية، وإنما جميع الهويات الموجودة، والتي تعرف الجماعات الإنسانية نفسها، هي هويات مركبة، بمعنى أنها نتيجة روافد وقنوات عديدة، ساهمت في صياغة الوضع أو الصورة الثقافية والأيدلوجية الراهنة لكل الأفراد والجماعات البشرية.

فالعلاقة بين الأنا والآخر، ليس بهذه الحدية والقطعية التي يتصورها أصحاب الرؤى الشمولية والمشروعات الأيدلوجية ذات الطابع المانوي إما مع أو ضد. فبعض الآخر الثقافي والاجتماعي هو من الذات الثقافية والاجتماعية، كما أن بعض الذات الثقافية والاجتماعية، هي من الآخر الثقافي والاجتماعي. وبهذه العملية تتداخل القنوات والرافد، وتصبح كل الهويات العامة للمجموعات البشرية، هي هويات مركبة، اشتركت عوامل ورافد عديدة في صنعها وبلورتها. ومن يبحث عن الهوية الخالصة والصالفة، فهو لا يجدها إلا في ذهنه ونظرياته الأيدلوجية.

أما الوقائع الإنسانية والاجتماعية، فهي تثبت بشكل لا لبس فيه أن هويات الناس أضحت مركبة. بمعنى التداخل الثقافي والاجتماعي والنفسي بين الأنا بكل مستوياتها، والآخر بكل مستوياته ودوائره. لذلك فإن كل جهد فردي أو مؤسسي، يستهدف الهوية الخالصة، هو جهد تعصبي، لأنه سيعمل على معاداة بعض الجوانب أو المجالات الثقافية أو الاجتماعية الموجودة في الفضاء العام.



والتعصب في أحد وجوهه، يعني كل عمل نظري أو عملي، يستهدف تعميم رؤية أو موقف ويتوسل في سبيل ذلك بوسائل عنفية أو قهرية أو هما معاً. كما أن الشعور بالاستغناء عن الآخرين، أو الاعتقاد أن ما عند الذات أرقى وأصفى مما لدى الآخر، هو يؤسس أيضاً لنزعة اصطفائية - طوباوية، لا تنسجم ومقتضيات الوقائع الإنسانية والاجتماعية.

فالنرجسية في النظر إلى الذات وكل مقتضياتها ولوازمها، يقود إلى الشعور بالخصومة والعداوة مع كل ما يحمله الآخر من تاريخ وثقافة وسياقات حضارية واجتماعية. لهذا فإن الموازنة في النظرة بين الذات والآخر، والانفتاح والتواصل مع الآخر، هو الذي يساهم في خروج الناس من أناهم الضيقة والنرجسية، وتدفعهم نحو نسج علاقات إيجابية وسوية مع كل الأطراف المختلفة معه، بكل درجات الاختلاف والتباين، فانتمايات الإنسان المعاصر ليست بسيطة، وإنما هي مركبة ومتداخلة مع بعضها البعض.

فأغلب الأفراد اليوم إن لم يكن كلهم، يحتضنون في عقولهم ونفوسهم مجموعة دوائر من الانتماء والروافد التي تغدي نفسه وعقله في آن.

لهذا فإن قسر الناس على دائرة واحدة، أو شكل واحد للهوية، يفضي إلى تشبث هؤلاء الناس بكل خصوصياتهم ودوائر انتماءاتهم المتعددة وعناصر هويتهم المركبة.

ولعل عملية القسر والقهر على هذا الصعيد، هي التي تؤسس للكثير من عناصر التآزم والتوتر في مجالنا العربي والإسلامي. ولقد أجاد الأديب الفرنكفوني (أمين



معلوف) في كتابه (الهويات القاتلة) في بيان هذه الحقيقة، فالتعامل التعسفي والقهري مع الروافد المتعددة لهوية الإنسان فرداً وجماعة، هو الذي يحول في المحصلة النهائية هذه الهوية، إلى هوية قاتلة، إذ يقول: [تتكون هوية كل من الأفراد من مجموعة كبيرة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة على السجلات الرسمية فبالنسبة إلى الغالبية العظمى هنالك الانتماء إلى دين أو جنسية وأحياناً إلى جنسيتين، أو إلى مجموعة أثنىة أو لغوية، إلى عائلة ضيقة أو موسعة، إلى مهنة أو مؤسسة كما إلى بيئة اجتماعية، لكن اللائحة قد تطول أيضاً ويمكن الافتراض أنها لا تقف عند حد إذ يمكن الشعور بانتماء نسبي إلى مقاطعة أو قرية أو حي، إلى عشيرة أو فريق رياضي ومهني أو زمرة من الأصدقاء، إلى نقابة أو شركة أو جمعية أو أبرشية. وإلى رابطة من الأشخاص تجمعهم أهواء مشتركة. بالطبع إن هذه الانتماءات ليست على درجة متساوية من الأهمية، في الوقت نفسه على الأقل. لكن لا يمكن إغفال أي منها إغفالاً تاماً فهي العناصر المكونة للشخصية أو ما يمكن تسميته (جينات النفس) شرط التأكيد أن أغلبها ليس غريباً].

وطبيعة العلاقة مع هذه العناصر من قبل الواقع الخارجي أي المحيط بكل دوائره، هو الذي يحدد نوعية العلاقة التي تربط الإنسان بعناصر هويته المتعددة.

فإذا كانت علاقة صادمة، ومتعسفة، وقهرية، فإن هذا الإنسان سيندفع عقلياً ونفسياً للتمسك التام بتلك العناصر المستهدفة.

أما إذا كانت العلاقة مرنة، ومتسامحة، ومتفاهمة، فإن هذا الإنسان سيعمل على ترتيب علاقة إيجابية وحيوية ومثمرة مع كل عناصر هويته.



والتوترات الدينية أو المذهبية أو القومية أو العرقية، هي في أحد جوانبها وليدة السعي التعسفي في التعامل مع بعض روافد أو دوائر انتماء الإنسان فرداً وجماعة. من هنا فإن المطلوب، وذلك من أجل التعايش السلمي بين مختلف المكونات والتعبيرات، والاستقرار السياسي والاجتماعي لأوطاننا ومجتمعاتنا، هو التعامل الإيجابي والمنفتح مع كل هذه العناصر والروافد التي تتشكل منها كل هذه المكونات والأطياف.

فالمجتمعات المستقرة سياسياً واجتماعياً، هي تلك المجتمعات التي تعاملت بمرونة وتسامح مع خصوصيات أطرافها ومكوناتها، ومن يبحث عن الاستقرار بعيداً عن ذلك، فإنه لن يجني إلا المزيد من الفوضى والاضطراب والتوتر على أكثر من صعيد، لأنه وببساطة شديدة أن التعسف تجاه خصوصيات الجماعات البشرية، يقود هذه الجماعات إلى الإصرار على الفروقات والتمييزات والاختلافات، وهذه هي النواة الأولى للعديد من صور التوتر والتأزم بين مختلف الأطياف والتعبيرات. لهذا فإن الخطوة الأولى في مشروع الأمن الاجتماعي والاستقرار السياسي، هي إعادة بناء العلاقة بين الهويات الفرعية على أسس الحوار والاحترام المتبادل، وصولاً إلى مبدأ المواطنة الذي يحتضن الجميع، ويجعلهم على حد سواء في كل الحقوق والواجبات.



## محددات الاعتدال:

يبدو لي أن المشهد الثقافي في أي مجتمع، لا يمكن أن يتطور، ويراكم من خبراته، ويزيد من فعالياته ومناشطه المتعددة، بدون تحديد دقيق للمصطلحات المستخدمة، وذلك لأن الكثير من المفردات والمصطلحات المتداولة، لا يتم التعامل معها بوصفها ذات مضمون موحد ومشارك، مما يؤدي إلى الكثير من الالتباس والتعمية المعرفية والاجتماعية.

فحينما نتحدث عن الديمقراطية مثلاً، فإننا نتحدث عن هذا المفهوم دون أن نحدد مضمونه، وكل الأطراف والأطراف، تستخدم هذا المفهوم وغيره، وكل طرف يحمل معنى ومضموناً مختلفاً ومغايراً عن هذا المصطلح أو المفهوم، لذلك فإننا نعتقد أن حجر الزاوية في تنشيط وتفعيل الحياة الثقافية والمعرفية في أي مجتمع، هو العمل وبذل الجهد العلمي والمعرفي لتحديد المعنى الدقيق لكل المفاهيم المتداولة والمصطلحات السائدة.

ولعل من أهم هذه المفاهيم، والتي يتم تداولها بكثرة هذه الأيام، هو مفهوم الاعتدال، وكل طرف أو كاتب يناهز بالاعتدال، ويعتبره هو طوق النجاة من العديد من الفتن والمشاكل، ولكن ما معنى الاعتدال وما هي محدداته، فإن القليل من الجهود التي تبذل لبلورة مضمون هذا المفهوم.

فالاعتدال ليس مفهوماً شكلياً حتى نعتبره هو النقطة الوسطى بين رذيلتين، وإنما هو من المفاهيم الفكرية والسياسية العميقة، التي تتجاوز المعنى المتداول للوسطية.



وذلك لأن جميع المجتمعات الإنسانية قاطبة، تعتقد وبشكل عميق، أن القيم والمبادئ التي تحملها، هي القيم والمبادئ الإنسانية - الطبيعية، والتي تقف بشكل دقيق بين رذيلتين. فكل المجتمعات ترفض الغلو والتنطع في الدين والتطرف في الالتزام بمقتضيات القيم.

كما أنه في المقابل، كل المجتمعات على الصعيد النظري ترفض الانسلاخ من الثوابت والتفلتت من القيم الذاتية العليا.

فكل المجتمعات بصرف النظر عن دينها وأيدلوجيتها، تنظر إلى ذاتها بوصفها هي التجسيد العملي لمفهوم الاعتدال والوسطية.

وكل هذه المجتمعات على الصعيد العملي تختلف مع بعضها على مستوى التزام هذه المجتمعات بمقتضيات الاعتدال ومتطلبات الوسطي، وبهذا يتحول هذا المفهوم إلى مفهوم سائل غير محدد المعالم، فالإنسان ينظر إلى ذاته بوصفه معتدلاً، والآخر ينظر إليه بوصفه متنطعاً وبعيداً عن مقتضيات ومحددات هذا المفهوم والعكس. لهذا فإننا من الضروري أن نعمل على بيان وتوضيح محددات الاعتدال، وذلك لأن هذا المفهوم ليس أيدلوجياً أو عقيدة متكاملة، وإنما هو رؤية معرفية وثقافية وسياسية، تحدد معنى ومضموناً هذا المفهوم، لذلك فإن السؤال الملح في هذا السياق هو: ما هي محددات مفهوم الاعتدال، بصرف النظر عن الأيدلوجية التي تقف خلف هذا المفهوم، لأن كل أيدلوجية تدعي لنفسها أنها الوحيدة القابضة على حقيقة الاعتدال ومعناه الحقيقي والعميق لهذا كله فإننا نعتبر أن محددات الاعتدال هي النقاط التالية:



## ١ - القبول بحقيقة التعددية والتنوع في الاجتماع الإنساني:

لعل من أهم المحددات التي تحدد بدقة معنى الاعتدال، وحدوده المعرفية والاجتماعية والسياسية، هو مدى القبول والانسجام مع حقيقة التعددية الموجودة في المجتمعات الإنسانية بكل مستوياتها ودوائرها.

لا يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً، وهو يرفض هذه الحقيقة، أو لا يلتزم بمقتضياتها ولوازمها، فكل الناس يدعون لأنفسهم، أنهم هم الوحيدون الذين على الجادة، وهم الوحيدون المتمسكون بأهداب الفضائل كلها، ولكن ما الدليل العملي على هذا الادعاء، لا شيء.

إننا نعتقد أن المعنى الدقيق والمعرفي للاعتدال، ليس هو الذي يفسر هذه القيمة بوصفها القيمة الخيرة التي تقف في الوسط بين رذيلتين وهما الغلو والتشدد من جهة، ومن جهة أخرى الانسلاخ والاستلاب القيمي والمعرفي، فالاعتدال يعني: الموقف المعرفي الأخلاقي، الذي يعترف بحقيقة التعدد، ويتعامل مع قيمة التنوع بوصفها من القيم الخالدة، التي لا يمكن محاربتها أو العمل على استئصالها.

وكل إنسان يحارب هذه القيمة والحقيقة هو إنسان غير معتدل، حتى وإن ادعى ذلك. المعتدل حقاً هو الذي يتعامل بعقلية حضارية ورؤية متسامحة مع حقيقة التعدد بكل مستوياتها.

وإننا نعتقد أن القبول بهذه الحقيقة الإنسانية الخالدة، هو من أهم محددات مفهوم الاعتدال.



وعليه فإن كل فرد أو مجتمع، يحترم هذه الحقيقة، ويتعامل معها بعقلية حضارية، هو إنسان ومجتمع معتدل بصرف النظر عن دينه أو أيديولوجيته، وعلى هذا المقياس قد يكون المعتدل مسلماً وقد لا يكون، فالعبرة في تقديرنا هو في مدى التزام الإنسان فرداً وجماعة بالقبول بحقيقة التعددية والالتزام بكل لوازمها ومقتضياتها.

## ٢- احترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية:

هل يمكن أن يكون الإنسان معتدلاً، وهو ينتهك حقوق الإنسان، ويتعدى على مقدساتهم وخصوصياتهم ولوازمهم الإنسانية. إننا نعتقد أنه لا يمكن للإنسان أن يصبح معتدلاً بدون احترام الإنسان بصرف النظر عن دينه وعقيدته وصيانة حقوقه الأساسية، فالاختلاف في الدين والعقيدة، لا يشرع للإنسان مهما علا شأنه، أن ينتهك حقوق المختلف معه أو يتعدى على خصوصياته.

بل إن هذا الاختلاف يلزم الإنسان أخلاقياً ودينياً، إلى المبالغة في احترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية..

[فالناس صنفان إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق] ولا يجوز بأي نحو من الأنحاء التعدي على حقوقه أو عدم احترام آدميته وإنسانيته..

وعليه فإن كل المشروعات الأيديولوجية والفكرية، التي تسوغ لنفسها التعدي على حقوق المختلفين معها، هي مشروعات متطرفة حتى وإن ادعت الاعتدال.. فالعبرة دائماً بالسلوك العملي ومستوى الالتزام الفعلي باحترام الإنسان وصيانة حقوقه الأساسية.



ولا يمكن صيانة حقوق الإنسان، بدون وجود رؤية متكاملة لهذه الحقوق، وكيفية حمايتها وصيانتها، وتوفير إرادة مجتمعية متكاملة، لتحويل تلك الرؤية إلى واقع حي على صعد الحياة المختلفة.. فالمجتمع المعتدل والوسطي، هو الذي يحترم ويصون حقوق الإنسان، ويعمل عبر مؤسساته المختلفة الرسمية والأهلية، لتوفير كل الأسباب والشروط المفضية للإعلاء من شأن الإنسان وجوداً وحقوقاً.

### ٣- الانفتاح والتواصل مع الثقافات الإنسانية:

لعل الجذر الثقافي والمعرفي لمفهوم الاعتدال، هو نسبية الثقافة والحقيقة، وإنه لا يوجد إنسان على وجه هذه البسيطة يمتلك كل الحقيقة، وإنما هو يمتلك بعضها، والبقية موزعة على بقية الخلق، ونسبية الحقيقة والثقافة، ينبغي أن لا تقود إلى الانكفاء والتوقع، والشعور الوهمي بالامتلاء، وإنما من الضروري أن تقود إلى الانفتاح والتواصل مع الآخرين، فلكون الحقيقة موزعة بين البشر، فلا مناص من الانفتاح والتواصل مع الآخرين، لأن هذا التواصل والانفتاح، هو التعبير الطبيعي للاستفادة من معارف الآخرين وثقافتهم.

وعليه فإن الاعتدال الثقافي والسياسي والاجتماعي لا يساوي الانعزال والانكفاء والاستغناء عن الآخرين وإنما هو يعني التفاعل مع الآخرين، والانفتاح على ثقافتهم والتواصل مع معارفهم.

فالانكفاء على الذات ليس من مقتضيات الاعتدال والوسطية، كما أن تضخيم الذات والنظر إليها بفوقية ونرجسية ليس من لوازم الوسطية، إن الاعتدال كمفهوم



معرفي وثقافي يفتح الباب واسعاً للانفتاح والتفاعل الخلاق مع كل الثقافات الإنسانية..

ولا سيادة حقيقية لمفهوم الاعتدال في أي مجتمع من المجتمعات بدون هذه المحددات. فهي جوهر هذا المفهوم ومضمونه الحقيقي، وبدونها تكون كل الوقائع انحباساً على الذات لا مبرر له، أو هروب من تحديات الحاضر إلى كهف الماضي والأمجاد التاريخية.

فجوهر الاعتدال في المجتمع والثقافة والسياسة، هو القبول بحقيقة التعددية، والتفاعل الإيجابي مع مقتضياتها ومتطلباتها، واحترام الإنسان بوصفه إنساناً، بصرف النظر عن منبته الديني أو عرقه أو قوميته..

فالإنسان محترم لذاته، إذ يقول تبارك وتعالى: [ولقد كرّمنا بني آدم] ومقتضى التكريم الرباني، هو صيانة وحماية حقوقه الخاصة والعامة.

وهكذا يتحول مفهوم الاعتدال، من مفهوم شكلي تبريري، إلى مفهوم حضاري، لا يلغي التدافع بين الناس، ولا التنافس بين المجتمعات، وإنما يوفر الأرضية الضرورية والمناخ المؤاتي لانطلاق المجتمع بكل أطرافه وتعبيراته، لاجتراح فرادته، وبناء تجربته المفتوحة والمتفاعلة مع المنجز الحضاري والثقافي الإنساني.

التعددية والاحترام المتبادل:

ليس سراً من الأسرار حين القول: إن مجتمعنا كبقية المجتمعات الإنسانية، يحتوي تعدديات وتنوعات عديدة، وإن هذه التعدديات إذا أحسن التعامل معها، تتحول إلى



مصدر إثراء وحيوية لمجتمعنا ووطننا، وإن وجود هذه الحقيقة في أي مجتمع إنساني ليس عيباً يجب إخفاؤه، أو خطأً ينبغي تصحيحه، وإنما هو جزء طبيعي من حياة المجتمعات الإنسانية، بل هو أحد نواميس الوجود الإنساني، فالأصل في المجتمعات الإنسانية أنها مجتمعات متعددة ومتنوعة، وإن شقاء المجتمعات لا ينبع من وجود هذه الحقيقة، وإنما من العجز عن صياغة أنظمة اجتماعية وثقافية وسياسية وقانونية، قادرة على إدارة هذه الحقيقة بدون افتتات وتعسف، وعليه فإن أي محاولة لطمس هذه الحقيقة، أو التعدي عليها، هو إضرار باستقرار المجتمع، وإدخال الجميع في أتون المماحكات والسجلات التي تضر بالأمن الاجتماعي والسياسي.

وقبولنا بحقيقة التعددية لا يعني أن المطلوب هو أن تتطابق وجهات النظر والرؤية في كل شيء، فمن حق أي طرف ديني أو مذهبي أو قومي، أن يختلف في رؤيته عن الطرف الآخر، ولكنه الاختلاف الذي لا يقود إلى الإساءة أو التعدي على الخصوصيات والرموز، من هنا فإننا ندعو جميع تعبيرات المجتمع وأطيافه المختلفة، للعمل على صياغة ميثاق وطني متكامل، يقر بحقيقة التنوع والتعددية، ويثبت مبدأ الاحترام المتبادل على مستوى الوجود والرأي والرموز، فليس مطلوباً منا جميعاً، من مختلف مواقعنا الدينية أو المذهبية أو الفكرية، أن نتحد نظرنا إلى كل القضايا والأمور أو تتطابق وجهات نظرنا في كل أحداث التاريخ أو شخوصه. ولكن المطلوب منا جميعاً هو أن نحترم قناعات بعضنا البعض، وأن لا نسمح لأنفسنا بأن نمارس الإساءة لقناعات أو أفكار الأطراف الأخرى.



إننا نرفض نهج السب والشتمة وإطلاق الأحكام القيميّة الجاهزة، وإننا نعترف باختلافنا الفكري أو تعددنا الديني أو المذهبي، ولكن هذا الاعتراف يلزمنا صيانة حق الإنسان الآخر في الاعتقاد والانتماء، فالتعددية بكل مستوياتها، لا يمكن أن تدار على نحو إيجابي، إلا بمبدأ الاحترام المتبادل، بمعنى أن من حق أي إنسان، أن يعتز بقناعاته الذاتية، ولكن ينبغي أن لا يقوده هذا الاعتزاز إلى الإساءة إلى الآخرين، فبمقدار اعتزازه بذاته وقناعاتها، بذات القدر ينبغي أن يحترم قناعات المختلف واعتزازاته.

وبهذه الكيفية نخرج طبيعة العلاقة بين المختلفين من دائرة السجال والاتهام وسوء الظن والبحث عن المثالب والقراءات النمطية، إلى دائرة العلاقة الإنسانية والموضوعية، القائمة على الاعتراف بحق الجميع بالاختلاف وضرورات الاحترام المتبادل بكل صوره وأشكاله.

وفي سياق العمل على ضبط حقيقة التعددية بكل مستوياتها بمبدأ الاحترام المتبادل، أود التطرق إلى النقاط التالية:

١- إن كل الناس على وجه هذه البسيطة، يعيشوا انتماءات متعددة، وإن العنصر الحيوي الذي يؤدي إلى تكامل هذه الانتماءات بدل تناقضها أو تضادها، هو الاحترام المتبادل..

فكل الناس ينتمون إلى عوائل وعشائر وقوميات وأديان ومذاهب، وبإمكان كل هذه الدوائر في حياة الأفراد والجماعات، أن تكون متكاملة ولا تناقض بينها، والبوابة الحقيقية لهذا هو الالتزام بمقتضيات الاحترام المتبادل، بحيث يحترم كل واحد منا



دين الآخر أو مذهبه، كما يحترم عائلته أو عشيرته أو قبيلته، واعتزاز الناس بدوائر انتمائهم، لا يعني الإساءة إلى انتماءات الآخرين بكل دوائرها ومستوياتها، فالتناقض بين هذه الانتماءات، ليس تناقضاً ذاتياً وإنما عرضياً، بمعنى حين تغيب قيمة الاحترام المتبادل، تنمو الوقائع والمناخات المضادة لتكامل دوائر الانتماء، أما إذا ساد الاحترام المتبادل، فإن تكامل هذه الدوائر، يضحى طبيعياً ومثمراً. فاعتزاز بالدين أو العائلة أو أية دائرة من دوائر الانتماء الطبيعية في حياة الإنسان، ليس جريمة ما دام لا يؤدي إلى رفض المشترك أو تجاوز مقتضيات الاحترام المتبادل.

فالعرب جميعا اليوم، ينتمون إلى أوطان متعددة، وبيئات اجتماعية مختلفة، وتجمعات إقليمية متنوعة، إلا أنهم جميعاً يعترفون بعروبيتهم وبكل عناصرهم المشتركة.

ولا يرى المواطن العربي سواء في المشرق أو المغرب، أي تناقض بين اعتزازه بوطنه ومنطقته، وبين اعتزازه بعروبته وقوميته.

وما يصح على المواطن العربي على الصعيد القومي، يصح عليه في مختلف دوائر الانتماء.

٢- نعيش جميعاً ولاعتبارات عديدة، لحظة تاريخية حساسة، يمكن أن نطلق عليها لحظة انفجاريات الهويات الفرعية في حياة الناس والمجتمعات، وهذه اللحظة إذا لم يتم التعامل معها بحكمة وعقلية تسوية، فإنها تنذر بالكثير من المخاطر والتحديات.



لذلك فإن تعزيز خيار الاحترام المتبادل، بين مختلف الانتماءات والتعدديات، سيساهم في ضبط تدايعيات ومتواليات انفجار الهويات الفرعية، بمعنى إن غياب الاحترام المتبادل، أو التعامل مع هويات الناس والمجتمعات الفرعية بعقلية الإقصاء والاستفزاز والتحقير، سيؤدي إلى المزيد من التشطي والتوترات الاجتماعية والسياسية والأمنية، ولا يمكن وقف هذا الانحدار إلا بتعزيز خيار الاحترام المتبادل بكل حقائقه ومقتضياته ومتطلباته.

فليس مطلوباً على الصعيد الاجتماعي والوطني، أن ينحس الناس في هوياتهم الفرعية، لأن هذه الانحباس والتوتر المترتب عليه، يقود إلى المزيد من الأزمات، لذلك فإن المطلوب هو التعامل بوعي وحضارية مع هويات الناس الفرعية، بحيث تتوفر لجميع المواطنين الألفية المناسبة والأطر القادرة لاستيعابهم وإزالة الالتباسات والهواجس، حتى لا يتم التعامل مع هذه الهويات بوصفها أطر نهائية، لا يمكن التحرر منها.

٣- إن مقولة الاحترام المتبادل تتضمن الموقف الايجابي من الآخر المختلف والمغاير والكلمة الطيبة وعدم الاكتفاء بأدنى الفهم لها يتعلق والرؤية ومعرفة الآخر وسن القوانين الناظمة للعلاقة بين مختلف التعدديات، فنحن حينما نتحدث عن الاحترام المتبادل، لا نتحدث فقط عن الجوانب الأخلاقية، وإنما نحن نتحدث عن كل مقتضيات الاحترام المتبادل سواء على صعيد السلوك الشخصي أو الرؤية الثقافية والاجتماعية والالتزام السياسي والحماية القانونية، إننا نتحدث عن ضرورة حماية حقيقة التعددية بكل مستوياتها في مجتمعنا من خلال بوابة الاحترام المتبادل.



وجماع القول: إننا نعتقد أنه لكي لا تتحول هذه الحقيقة المجتمعية إلى مصدر للتوتر والأزمات، نحن بحاجة إلى تعزيز خيار الاحترام المتبادل، حتى نتمكن من صيانة تنوعنا والمحافظة على استقرارنا الاجتماعي والسياسي.

الحوار الإسلامي وتفكيك الرؤية النمطية:

في إطار العلاقة الداخلية بين المسلمين، بمختلف مذاهبهم ومدارسهم الفقهية والفلسفية والفكرية، ثمة مشاكل وعقبات عديدة، تحول دون تطوير هذه العلاقة، وإيصالها إلى مصاف العلاقات المتميزة على كل الأصعدة والمستويات. ففي كل البلدان العربية والإسلامية، حيث تتواجد المذاهب الإسلامية المختلفة، والمدارس الفقهية المتعددة، هناك مشاكل وحساسيات، تعرقل مشروع التفاهم والتعاون والوحدة بين المسلمين.

مما يجعل الجفاء والتشردم وسوء الظن وغياب التواصل الحيوي والفعال، هو سمة العلاقة الداخلية بين المسلمين في كل البلدان والمناطق، وأقول وأدون هذا الكلام، ليس من أجل جلد الذات، أو تبرير وتسويغ الواقع القائم، وإنما من أجل التفكير في بناء مقاربة ورؤية جديدة، تساهم في تطوير العلاقة الداخلية بين المسلمين.

فليس قدرنا أن نعيش متباعدين ومتحافين، كما أن مشاكلنا سواء التاريخية أو الراهنة، ليست مستحيلة المعالجة، وإنما نحن نحتاج إلى وعي جديد وإرادة مجتمعية جديدة، تعطي الأولوية لإصلاح حقل العلاقات الإسلامية الداخلية، لأننا



نعتقد أن الكثير من المشاكل والأزمات الداخلية في كل بلداننا ومناطقنا، لا يمكن التغلب عليها، بدون ترتيب البيت الداخلي للمسلمين، فتوزع المسلمين بين مذاهب ومدارس فقهية متعددة، ليس مبرراً لاستمرار القطيعة والتباعد، كما أن وجود آراء وقناعات مختلفة بين المسلمين، لا يشرع لأي طرف إعلان الخصومة والعداوة بين المسلمين.

فالباري عز وجل يقرر في كتابه الحكيم، أن طبيعة العلاقة الداخلية بين المسلمين بمختلف ألوانهم ومناطقهم ومدارسهم هو الرحمة. امثالاً لقوله تعالى: [رحماء بينهم].

فالمطلوب هو أن تكون قيمة الرحمة، هي السائدة والحاكمة في علاقة المسلمين مع بعضهم البعض، والاختلافات المذهبية أو الفكرية أو القومية بين المسلمين، ليست مبرراً لتجاوز مقتضيات الرحمة.

وما يجري اليوم في العديد من البلدان بين المسلمين سنة وشيعة، حيث القتل المجاني وحروب الإلغاء والتمييز والتكفير والتضليل، لا تنسجم والدعوة القرآنية إلى أن تكون العلاقة بين المسلمين تجسيدا واقعياً لقيمة [رحماء بينهم].

فليس من الرحمة قتل المختلف معك مذهبياً أو الإساءة إلى معتقداته ومقدساته، أو التعدي على حقوقه المادية والمعنوية.

إن مقتضى الرحمة هو حماية المختلف والاعتراف في حقه في الوجود والتعبير واحترام رموزه ومقدساته.



فلا يليق بأي إنسان مسلم، أن يسيء إلى أخيه المسلم، أو ينتهك حقوقه ومقدساته، مهما كان حجم الاختلافات والتباينات.

فالاختلافات بكل مستوياتها، لا تشرع لأحد إطلاق الأحكام جزافاً، أو امتهان كرامات الناس، وإنما هي تشرع لضرورة الحوار والتواصل والبحث العلمي والموضوعي في الآراء والقناعات بعيداً عن الآراء والمواقف المنمطة السابقة.

وفي سياق ضرورة العمل لتنقية الأجواء الإسلامية الداخلية، من كل الأشياء التي تعكر صفو العلاقة الإيجابية، أود التأكيد على النقاط التالية:

- إننا كمسلمين بمختلف مذاهبنا ومدارسنا، لا يمكن أن نعيد عقارب الساعة للوراء، وأحداث التاريخ وتطوراته المختلفة، لا يمكن إعادتها مجدداً، لهذا فإن إحياء هذه المشاكل، يفاقم من أزمات العلاقة الراهنة، والمطلوب من الجميع هو بلورة وعي جديد من أحداث التاريخ.

وقوام الوعي الجديد هو قراءة أحداث التاريخ قراءة علمية وموضوعية، مع احترام تام لكل الرموز التاريخية للمسلمين، فوجود تقييمات تاريخية مختلفة بين المسلمين، لا يشرع لأي طرف الإساءة إلى رموز الطرف الآخر ومقدساته، لهذا فإننا نرفض ولا اعتبارات دينية وأخلاقية وإنسانية، نهج الشتائم والسب، ونعتقد أن هذا النهج لا ينسجم وأخلاق الإسلام ومثله العليا، كما أنه لا يتناغم ومقتضيات الأخوة والشراكة.



- في تقديرنا أن التعايش هو مصيرنا كعرب ومسلمين، وأن علينا أن نفتح عقولنا وكياننا على آفاق هذه العملية، ليست لأنها تنسجم وقيم الإسلام فحسب، بل لأنها تفاعل وانفتاح على المصير.

وهذا يعني أن نخرج من التناحر والاقْتتال، وأوهام التميز والفرادة، ونعلن بعقل ناضج ضرورة تجاوز معاناتنا الطويلة، بالوعي الكامل لتحديات راهنا وآمال مستقبلنا، فالتعايش الاجتماعي جهد متواصل ضد اللا مقبول على مختلف الصعد والمستويات، وقوامه تسالم الإيرادات الوطنية، وانصهار مصالحها في الكيان الاجتماعي الوطني.

- إن البداية الفعلية للتغلب على الكثير من النوازع والغرائز، التي تميز وتفصل بين الإنسان وأخيه الإنسان، وتزرع الشقاق، وتؤكد الخصام، هو طغيان حب الذات وتضخيمها بحيث لا يرى الإنسان إلا ذاته ومصالحها.

أما التوجهات الإسلامية فتؤكد على ضرورة أن يتم التعامل مع الآخرين، وفق القاعدة النفسية والاجتماعية، الذي يحب الإنسان نفسه أن يعامل وينظر إليه من خلالها، (ما كرهته لنفسك فاكروهه لغيرك، وما أحببته لنفسك فأحبهه لأخيك، تكون عادلاً في حكمك، مقسطاً في عدلك).

من منا لا يحب أن يحترمه الآخرون، ويتعاملوا معه بإنسانية راقية، وأخلاق حضارية، من منا لا يشعر بالاشمئزاز، حينما لا تكون علاقة الآخرين معه سوية وسليمة، وذلك لدواعٍ ليست من كسبه.



إن بوابة تصحيح كل هذا الاعوجاج، يبدأ بتعاملي مع الآخرين، فإن مساواة الآخر مع الذات هو الذي يخلق النسيج الاجتماعي المتداخل والمتواصل والمنسجم في حركته وعلاقاته المتعددة.

ولا شك أن مساواة الآخر مع الذات، سيعلي من شأن القيم المشتركة، وسيجعلها حاضرة باستمرار في الوسط الاجتماعي، كما أنها تزيد من حالة الإحساس بالمسؤولية المشتركة تجاه بعضنا البعض، وكل هذه العناصر ضرورية لبناء سلم اجتماعي متراس ومستديم.

- إن صياغة العلاقة بين مختلف المذاهب الإسلامية، على أسس جديدة، يتطلب من جميع الأطراف العمل الجاد لتفكيك الصور النمطية القائمة بين أتباع المذاهب الإسلامية تجاه بعضهم البعض، حيث إن الصور النمطية السائدة، هي التي تعمق الحواجز النفسية بين المسلمين، وهي التي تحول دون تطوير مستوى التفاهم والتعاون بين أتباع المذاهب الإسلامية.

فالمذاهب الإسلامية ليست رأياً واحداً، أو حزباً واحداً، وإنما هي مجموعة من الاجتهادات والآراء التي تعتمد على قيم وثوابت عليا محددة، وإن مستوى التباين على صعيد هذه القيم والثوابت العليا بين المذاهب الإسلامية محدود وضيئيل، كما أن سنة اليوم كمجتمع وحرآك ثقافي واجتماعي، ليست كسنة الأمس، وشيعة اليوم على الصعيد ذاته، ليست كشبيعة الأمس، والتعامل مع هذه العناوين وكأنها أقانيم ثابتة ونهائية، ولا يصيبها التغير والتحول، هو الذي يعمق الفجوات بين المسلمين.



لهذا كله فإننا نعتقد أن تطوير العلاقات الداخلية بين المسلمين، يتطلب العمل على تفكيك الصور النمطية المتبادلة بين المسلمين، وصياغة العلاقة على أسس الراهن وقناعات المعاصرين بعيداً عن إرث التاريخ وحقب الصدام الأعمى.

المواطنة هي الحل:

تتعدد انتماءات الإنسان وميولاته والتزاماته الأيدلوجية والفكرية والسياسية، حيث إننا من الصعوبة بمكان على المستوى الإنساني أن نجد كتلة بشرية متجانسة في كل شيء، فإذا كانت هذه الكتلة البشرية متجانسة دينياً، فهي متعددة مذهبياً، وإذا كانت متجانسة مذهبياً، فهي متعددة عرقياً أو قومياً، وإذا كانت متجانسة عرقياً أو قومياً، فهي متعددة دينياً أو مذهبياً أو مناطقياً.

فعلى كل حال فإن التعدد والتنوع من لوازم الحياة الإنسانية، ولا يمكن أن نحصل على حياة اجتماعية واحدة متجانسة في كل شيء،

وعدم التجانس في بعض دوائر الانتماء والحياة، لا يعني أن تسود حالات الجفاء والتباعد بين الناس، وإنما على العكس من ذلك تماماً، فإن تعدد دوائر انتمائهم ينبغي أن يقودهم إلى الحوار والتواصل وتنمية المشتركات، فالناس جميعاً بصرف النظر عن منابهم الأيدلوجية يعتزون بخصوصياتهم الذاتية، ولكن هذا الاعتزاز ليس استغناء عن الآخرين أو الخصومة معهم أو الانغلاق والانكفاء في الدوائر الخاصة، فالحكمة الربانية اقتضت لاعتبارات عديدة، أن نكون متعددين ومتنوعين في دوائر وأنحاء مختلفة، ولكن هذا التنوع ليس من أجل الانغلاق والانطواء، أو



الخصومة والعداء، وإنما من أجل التعارف الذي يقود إلى البناء والعمران، إذ يقول تبارك وتعالى: [يا أيها الناس إنا جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا]. فالباري عز وجل جعلنا في دوائر متعددة (شعوباً وقبائل) ليس من أجل أن نتخاصم ونتعادى ونقتل بعضنا البعض، وإنما من أجل (لتعارفوا) وأول التعارف الاعتراف بحق الوجود والتعبير عن الرأي، وتنمية المشتركات، وتنظيم عناصر وموضوعات الاختلاف والتباين.

فجمالنا الإنساني في تعددنا وتنوعنا، وأية محاولة قسرية لتوحيدنا أو لإلغاء تنوعنا، هي محاولة مناقضة لناموس الخالق عز وجل في هذه الحياة. والاعتراف بتنوعنا، يحمل الجميع مسؤولية العمل على صيانة وحماية هذا التنوع، ولا حماية لهذا التنوع إلا بالاحترام المتبادل والتواصل المباشر وكسر كل الحواجز التي تحول دون التضامن والتعاون، فنحن ينبغي لنا جميعاً ومن هذا المنطلق يجب علينا أن نرفض الإساءة إلى بعضنا البعض سواء كانت هذه الإساءة مباشرة أو غير مباشرة، قد تتباين آراؤنا ومواقفنا، ولكن هذا التباين لا يشرع لأحد ممارسة الإساءة، بل على العكس من ذلك تماماً حيث إن التباين في الرأي والموقف ينبغي أن يقود إلى الاحترام المتبادل.

كما أن وجود إساءة هنا أو هناك، ينبغي أن لا يدفعنا إلى إطلاق الأحكام والمواقف التعميمية، فالإساءة مرفوضة مهما كان شكلها، وقيام البعض بها، لا يشرع لأحد التعميم أو التشنيع على الكل، فأفة العدالة التعميم ومن أراد الالتزام بمقتضيات



العدالة، فعليه توخي الحذر وعدم الانجرار وراء المواقف والآراء التعميمية، التي تأخذ الجميع بجريرة البعض.

يقول تبارك وتعالى: [ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى].

فحينما تتباين الآراء وتتعدد المواقف والقناعات والانتماءات، هذا ليس مدعاة لتجاوز حدود

العدالة في التقويم وصناعة الرأي والموقف.

فالانتماءات الفرعية المتعددة، لا تدار بحروب التشنيع المتبادل، ولا تدار بعقلية الاستئصال والتشويه المتبادل، وإنما تدار بالحوار والتواصل والأعدار المتبادل وتنمية المشتركات.

والفكر القانوني والدستوري والحضاري الحديث، أبداع رؤية قانونية متكاملة في ترتيب العلاقات الداخلية بين مكونات وتعبيرات المجتمع الواحد، وهذه الرؤية تتكثف في مقولة: [المواطنة].

فالانتماءات المتعددة ينبغي أن لا تقود إلى الانطواء والانكفاء، كما أنها ينبغي أن لا تقود إلى الخيارات السياسية والثقافية التي تهدد الاستقرار والأوطان، وإنما من الضروري أن تقود إلى بناء العلاقة على أسس مشتركة، تتجاوز حدود الهويات الفرعية، وعلى رأس الأسس المشتركة (المواطنة). فهي القاعدة القانونية والسياسية التي تضبط العلاقة بين جميع المواطنين، وهي التي تحدد المسؤوليات وتعين الحقوق والواجبات.



وفي زمن انفجار الهويات الفرعية، لاعتبارات عديدة، من الضروري العمل لإبراز مفهوم المواطنة، فهي (أي المواطنة) هي الحل، التي تنقل الجميع من دائرة الهويات الفرعية، إلى رحاب المواطنة المتساوية والمجتمع والوطن الواحد، وفي سياق تعزيز خيار المواطنة، نود التأكيد على النقاط التالية:

- إن الوقائع الطائفية التي تجري اليوم في أكثر من بلد عربي، ليست مدعاة للاصطفافات الطائفية والتمترسات المذهبية، وإنما هي مدعاة للوحدة الوطنية وبناء حقائق الائتلاف والتلاقي بين مختلف التكوينات المذهبية، وخلق الإرادة العامة والجماعية لمعالجة تلك الوقائع الطائفية المقيتة.

فليس مطلوباً من النخب الثقافية والعلمية والسياسية في ظل هذه الظروف الحساسة، التمرس المذهبي والتخندق الطائفي، وإنما المطلوب هو العمل على معالجة كل الوقائع الطائفية، التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحدٌ.

فالمشاكل الطائفية والمذهبية في أي بيئة اجتماعية، ينبغي أن لا تقود العلماء والكتاب والمثقفين إلى الاصطفافات الطائفية الضيقة، وتزخيمها عبر مقالات وأبحاث تعمق الشرخ في الوطن والمجتمع، وإنما ينبغي أن ينطلق جميع هؤلاء ومن موقع المسؤولية الدينية والثقافية والوطنية، إلى البحث عن حلول ومعالجات لهذه المشكلة، والعمل على تطويق هذه المشاكل التي تضر الجميع ولا يربح فيها أحدٌ.

فالتوترات المذهبية اليوم، لا تعالج بالتعبئة الطائفية، ولا بشحن النفوس ضد الآخر المختلف والمغاير المذهبي، وإنما بتعزيز خيار المواطنة، وتشجيع الجميع عبر



رؤية متكاملة ومشروع وطني شامل، لجعل المواطنة هي حجر الزاوية في مشروع العلاقات البينية بين جميع المواطنين والمكونات والتعبيرات.

والمواطنة كمشروع حل ومعالجة للتوترات الطائفية والمذهبية في المجال العربي والإسلامي، ليست حلاً سحرياً وناجزاً، وإنما هي البوابة السياسية والحقوقية والثقافية، لإنجاز الوحدة الداخلية في المجتمعات المتعددة دينياً أم مذهبياً أم قومياً وعرقياً.

وحدها المواطنة هي التي تخلق الوحدة بين المكونات المتعددة في الدائرة الوطنية الواحدة.

- إن ثقافة الاستئصال والفصل بين مكونات الوطن الواحد، على أسس طائفية ومذهبية، لا يبني استقراراً، ولا يحرر المجتمعات من عقدها وتوتراتها التاريخية والمعاصرة، وإنما يزيد من أوار التوتر ويفاقم من مشكلات المجتمع والوطن. وأحداث التاريخ تعلمنا أن المجتمع الذي يحتضن تعدديات وتنوعات، لم يبن استقراره بمنهج الاستئصال وبناء الكائونات المنعزلة، وإنما تم بناء الاستقرار، بثقافة الاستيعاب والمرونة السياسية وتنمية الجوامع المشتركة، وبناء العلاقة على أساس المواطنة الواحدة.

والمنطقة اليوم حيث تكثر فيها العناوين المذهبية، وتزايد التوترات السنية الشيعية في أكثر من موقع عربي وإسلامي، أحوج ما تكون إلى ثقافة الوصل والاستيعاب، وتفكيك نزعات الغلو والتطرف ومحاولات المفاصلة الشعورية والعملية بين أبناء الوطن الواحد على أسس طائفية ومذهبية.



فالمسألة الطائفية في المنطقة العربية والإسلامية، لا تعالج بالانكفاء والعزلة، ولا تعالج بتوتير الأجواء وخلق الخطابات المتشنجة التي تزيد المشكلة اشتعالاً، وإنما تعالج بالوعي والحكمة والإرادة العامة التي تفكك المشكلة، من موقع التعالي عن الاصطفافات الضيقة. فالنخب العلمية والثقافية في المجال العربي، ينبغي أن تكون جزءاً من الحل، وليس جزءاً من المشكلة.

وإننا مهما كان الوضع على هذا الصعيد صعباً ومتوتراً، ينبغي أن نستمر في حمل مشعل الوحدة والتفاهم والتلاقي والتسامح والاحترام المتبادل. ووجود قناعات أو ممارسات سيئة وسلبية من أي طرف، ينبغي أن لا يكون مبرراً للتمترس الطائفي، وإنما هو المبرر الحقيقي لضرورة الخروج من هذا السياق الضيق، والعمل على معالجة كل الظواهر السلبية من خلال الحوار والتواصل والنقد البناء.

- إن التعصب المذهبي بكل مستوياته هو أحد العوامل المضادة لمفهوم المواطنة، بمعنى أن التعصب يحول دون أن تكون المواطنة، هي قاعدة العلاقة، وتكون بدل ذلك العلاقة المذهبية.

لذلك فإن تعزيز خيار المواطنة، يتطلب بناء كتلة اجتماعية - معتدلة ووسطية، عابرة للمذاهب ومتجاوزة لكل عناوين الهويات الفرعية بدون هذه الكتلة الاجتماعية، ستبقى العصبية تنخر في جسم المجتمع وسيهدد التعصب المذهبي الاستقرار الاجتماعي والسياسي للوطن.



فلا يكفي اليوم أن نلعن الطائفية، أو نحذر من التمرس المذهبي، وإنما المطلوب هو العمل على خلق حقائق وطنية واجتماعية مضادة للنزعات الطائفية، ويبقى العمل على خلق الكتلة الاجتماعية المتجاوزة لكل العناوين الخاصة، لصالح العنوان الوطني العام والجامع، هو الجواب عن كل محاولات التخندق الطائفي والمذهبي.

ومهمة هذه الكتلة، هي حمل مشعل الوحدة والمواطنة، وصياغة العلاقة بين مختلف المكونات على أسس المواطنة المتساوية. بهذه الكيفية تتحول المواطنة كقيمة ومتطلبات ومسؤوليات، إلى حل لكل نزعات التوتر الطائفي بكل مستوياته.

سؤال الإبداع والتقد في الفكر الإسلامي المعاصر:

يرافق التحولات الكبرى التي تجري في العالم، وعلى مختلف الصعد والمستويات، الكثير من التساؤلات والاستفسارات، وقد أغرت هذه التحولات الجميع بممارسة السؤال والتساؤل، ومواجهة اليقينيات المختلفة بالمزيد من أسئلة الشك والنقد والتقويم، فالعالم اليوم يمتلئ باليقينيات على مختلف الصعد، كما يمتلئ بأسئلة الشك على مختلف المستويات، لذلك لا يمكن أن تموت الأسئلة في عالم يموج بالمتناقضات والتعقيد، فكل شيء في هذا العالم المعاصر يؤسس على الدوام للأسئلة، ويستدعي الإثارة والبحث، فلا مناص من السؤال والتساؤل، مهما بدا العالم متقدماً ومتطوراً، فالتساؤل هو تقوى الفكر على حد تعبير (هايدغر)، وهو



سبيل الكشف عما تحجبه القوة أو المادة من حقائق ووقائع، والخطاب الغربي المعاصر، الذي يؤسس للتواريخ بعد موتها لا يلغي التساؤلات، ولا ينفي الدهشة، بل يؤكدها ويحفز على تأسيسها في كل المواقع والحالات، لأنه لا يمكن أن تمرر عناصر هذا الخطاب بدون نقد ومساءلة وتمحيص، ولا ريب أن كل تساؤل ينطوي على نقد، كما أن كل نقد يثير العديد من الأسئلة والتأويلات المتعددة.

لهذا فإن إثارة الأسئلة على مسارات الواقع المختلفة من ضرورات الحياة والوجود، لأنه لا حقيقة ناصعة إذا لم تسبقها أسئلة الشك والنقد ورفع الحجب والأوهام، ففي رحاب السؤال والمساءلة، تتولد عناصر الحقيقة، واستمرار النقد يعني فيما يعني نمو الحقائق والأفكار والقناعات داخل المحيط الاجتماعي.

من هنا قيل: إن العلم عبارة عن خطأ مصحح، فلا بد من توسل السؤال والنقد، حتى ننجو من الزور والرياء والمخاتلة، وخطاب المطلق الذي يخفي الكثير، ولا يظهر إلا القليل والنادر، وكل منظومة فكرية لا تقبل السؤال وتقمع النقد والمساءلة فإن مآلها السكون والموت.

نحن هنا لا ندعو إلى التشكيك في نوايا السائلين، وإنما نؤسس لمواقع السؤال والنقد في مسار الحقيقة وإثراء الفكر والمعرفة، لأن الكائن المتلقي دائماً بلا أسئلة وشروط ونقد، نساهم معه أو نساعد على انتزاع عقلانيته، ونذوبه في أوعية متماهية ومتطابقة تقتل كل حس حيوي فيه وإرادته الإنسانية، فالكائن الإنساني لا يمكنه أن يمارس إنسانيته وعقلانيته وشهوته إذا لم يمارس السؤال والبحث المضني عن الأفكار والحقائق، ولا يوجد على صعيد الأفكار البشرية من يتصف بالكمال



والشمول، لأن الأفكار دائماً بحاجة إلى التطور والتراكم، والسؤال مدخل من مداخل تطوير نظام المعرفة والتفكير والتأويل، ونحن لا نعني بهذا أن الناس مفطورون على السؤال والتساؤل، ولكن ما نريد قوله: إن حياة الإنسان الحقيقية مرهونة بقدرته على استعمال عقله، لكي يكتشف الحقائق بنفسه، ويعرف الحدود الفاصلة بين القضايا والأمور، بين الوسائل والغايات، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وكلما ارتفعت حقيقة استخدام العقل لدى المجتمعات الإنسانية، كانوا هم أقرب إلى النجاح والسعادة، فلا تنمو المجتمعات حضارياً إلا بالمزيد من استخدام العقل، لأنه وسيلة النمو، وهو الذي يمنح المجتمعات ماء الحضارة وعصب التقدم. ولا شك بأن السؤال، ومواجهة بديهيات الحياة الاجتماعية بالنقد والمساءلة، هما جزء من منظومة استخدام العقل، وبهذا المعنى يكون (السؤال بالمعنى العام والحضاري) هو عصب الحياة والأفكار، فلا حياة بلا تساؤل، كما أنه لا أفكار ناضجة وحيوية بدون نقد وتقييم وتطوير.

ولا يمكننا أن نقارب أي ظاهرة من ظواهر الاجتماع والوجود بلا تساؤل، فهو لازمة لمختلف الظواهر، ومن دونه لا وجود لثقافة تريد أن تشق سبيلها إلى الدينامية والفعالية.

الإبداع في المختلف:

السؤال والنقد يؤسسان لعملية انفتاح وتواصل على المستويين الثقافي والإنساني، وأي تجاوز لهذه الحقيقة فإنه يفضي إلى العديد من المآزق وعلى المستويات كافة،



وبفعل هذا السلوك المنغلق والانعزالي والبعيد عن الحس الحضاري والديني السليم، يحدث الانفصال الشعوري والنفسي، وتشكل كيانات اجتماعية مغلقة، وممانعة لأي صيغة للوحدة والاندماج، وقد لا نبالغ إذا قلنا: إن العديد من الحروب الداخلية والأهلية التي شهدتها بعض المجتمعات العربية والإسلامية، وبصرف النظر عن مبرراتها التاريخية والسياسية، هي من جراء تراكم العقلية المتعصبة، التي لا ترى إلا لونهاً واحداً وفكراً واحداً وحقيقة واحدة.

إن هذه العقلية بمتوالياتها النفسية والاجتماعية والسياسية، هي جذر العديد من الحروب الداخلية، إذ إنها بمثابة الحاضن لكل الأسباب والعوامل، التي تعمق الإحن والأحقاد، وتشعل الفتن والنزاعات، وتغلب جوانب العنف والتعصيد، على جوانب التهدة والحلول السلمية. فالعقلية الدوغمائية، تسعى إلى تأكيد خصوصياتها، حتى لو كان هذا التأكيد على حساب مصالح الأمة والوطن.

وبدل أن تمارس الأفكار والقناعات الثقافية وظيفه تربوية وروحية مهيبة للأخلاق العامة، ومحفزة على الالتزام بالقيم العامة التي تقوي أواصر الوحدة الاجتماعية، تتحول هذه الأفكار إلى مادة للتأطير الضيق والتنميط والانغلاق، وتبرز الموروثات الاجتماعية والتاريخية في صورها السلبية والمتخلفة، وتبرز عوامل الانعزال واستخدام العنف (عنف القول والفعل) ضد الآخرين، بينما من يتأمل جوهر الأفكار الإنسانية، يجدها تتجه إلى تربية الإنسان إلى الالتزام بالقيم الإنسانية العامة التي لا تشكل عامل نفرة بين الاتجاهات المختلفة، بل عامل وحدة وائتلاف، وتقوي هذه الأفكار آفاق السلم المجتمعي، وتعزيز الضمير الإنساني والرقابة الذاتية



والاندفاع الطوعي نحو ممارسة الصلاح والخير على مختلف المستويات. وفي هذا الإطار لا بد من القول: إن العقلية الدوغمائية هي التي تفرغ الدين والقيم العليا من استهدافاتها النبيلة تحت دواع وحجج عصبوية مقبولة، والمشكلة الحقيقية التي تواجه العالمين العربي والإسلامي اليوم، ليست في تربص أعداء الأمة وسعيهم الحثيث لنهب ثرواتنا والقضاء على مقومات وجودنا الذاتي المستقل، بل في تلك العقلية التي لا ترى إلا قناعاتها، وتمارس في سبيل ذلك عمليات الإقصاء والنفي والقتل إلى كل الثقافات والقناعات الأخرى.

إن هذه العقلية تلتقي موضوعياً مع أعداء الأمة التاريخيين، لأنها هي التي تهيب الظروف في المحصلة النهائية لنجاح مشروعات ومخططات الأعداء، وذلك لأنها تغذي الأحقاد الداخلية، وتمنع الائتلاف وأشكال الوحدة المختلفة، وتحارب بلا هوادة الآخرين الذين لا يتفوقون أو يشتركون معها في القناعات والأفكار، فتعم الفتن وتزداد العصبية، وتراجع قيم العقل والحضارة، وهذه هي الأرض الخصبة لنجاح أي عدو خارجي في نهب ثروات الأمة والانتقاص من استقلالها وحيويتها الحضارية.

من هنا نرى من الأهمية بمكان، أن يعتني الفكر العربي والإسلامي، بمسائل التنوع والتعدد وقيم التسامح والعدل وآليات تحقيقهما، ويخوض بشكل جاد في أسئلة العصر وتحديات المعاصرة، فلا يكفي الرجوع إلى فكر المقارنات والمقاربات الذي صاغه مفكرو القرن الماضي، إذ إن هذه الصياغات كانت محكومة بعقلية التمامية والدفاع عن الذات، وإن حقائق الاجتماع البشري قد وجدت من عهد



تاريخية قديمة، وإن البشر لا يصنعون الحقيقة، وإن دورهم ووظيفتهم هي فقط في أن يعثروا عليها.

لا شك أن مواجهة أسئلة العصر وفق هذا المنظور وهذه العقلية يزيدنا اغتراباً، ويعمق في نفوسنا عقداً ومركبات نقص عديدة، بعضها صريح والبعض الآخر يختفي تحت (يافطات) وعناوين أخرى، ومن المؤكد أن حقل الاجتهاد الفقهي والمعرفي، هو الذي يفتح إلينا العديد من الأبواب والآفاق، حتى يتجه فكرنا المعاصر إلى تأصيل أسئلة العصر في واقعنا الاجتماعي والحضاري. ولا مجال في هذا الإطار لإنكار واقع التنوع الفكري والثقافي والمعرفي، فهذا التنوع هو من الحقائق البديهية في الاجتماع الإنساني، ولعل من الخطأ الجسيم النظر إلى هذا التنوع وحق الاختلاف باعتباره عقبة تحول دون إنجاز الغايات النبيلة، ولا ريب أن العمل على ترذيل الاختلاف ونبذه المطلق، لا ينهي الأسباب الطبيعية للاختلاف، وإنما يغير مسارها ويجعلها سبباً من أسباب النزاع والصراع، بدل أن يكون وسيلة من وسائل الإثراء الفكري والمعرفي، فلا يمكن لقوة الغلبة والقهر من نفي الحقوق الطبيعية في حياة الإنسان، ويأتي في مقدمتها حق الاختلاف. ومن الطبيعي القول: إن القهر والقسر والإلغاء أشد خطراً وضراً على الأمم والأوطان من ممارسة حق الاختلاف والاعتراف بالتنوع المعرفي والثقافي، واعتباره الوليد الطبيعي لقيمة الاجتهاد وسبيل تعدد الخيارات الفكرية والاستراتيجية في مسيرة الأمة. لهذا نجد أن القرآن الحكيم يرصد حقائق الاختلاف في الكون والحياة والإنسان ويقول تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون



مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم} (١) والمذموم قرآنيًا هو الاقتتال والتناذب والنفي المتبادل والبغي، لأنها جميعًا خروج من طبيعة العلاقات الإنسانية المنشودة، فالاختلاف في حدوده الطبيعية، يثري علاقة التواصل والتفاعل الإنساني، كما أن الاقتتال والتناذب قطيعة مع الإنسان الآخر، فالاختلاف حوار وتواصل وتفاعل، والقطيعة والنفي طغيان واستتثار ونفي لقيم التواصل الإنساني.

وفي الإطار التاريخي للفضاء العربي والإسلامي، تشكلت استجابات عربية امتثالية، واندرجت في سياق علاقات ولاء وتبعية فكرية ومعرفية لغيرها، بحيث أضحت هذه الاستجابة، وكأنها صدى متواصل للصوت الغربي، ولا شك أنه حينما تدعن ثقافة لأخرى، فإن آفاق الحرية والإبداع والراهنية تتقلص وتصل إلى حدودها الدنيا، لأنها ثقافة تتجه صوب المطابقة المميّنة، دون أن تتحرر من أسر وهيمنة الثقافة الغالبة، وكما يبدو أن الثقافة المبدعة هي التي تتمكن من بلورة أفق الاختلاف الثقافي والمعرفي، دون أن تقطع أواصر التواصل والتفاعل الخلاق مع الثقافات الأخرى، وليس المقصود من الاختلاف والمغايرة الثقافية هنا هو اعتبار الثقافات الأخرى ذات مكونات هامشية، أو لا ترقى إلى مستوى التوجيه الإنساني، وإنما المقصود هو أن الاختلاف في هذه الدائرة هو شرط التفاعل الخلاق والاستيعاب الواعي لمنجزات الفكر الإنساني المعاصر، كما أن تنمية عوامل المغايرة والاختلاف الثقافي، هو الذي يؤسس لواقع أو ظروف تغذي الذات الثقافية وتثريها بأبعاد إنسانية وموضوعية عديدة.



وبداية النهاية لأية ثقافة، هي حينما تتجه إلى اختزال وقائعها ومفاهيمها في البحث عن الأشكال المتوافقة أو المنطبقة مع مفاهيم وأشكال الثقافات الأخرى دون الالتفات إلى الشروط التاريخية والاجتماعية لكلتا الثقافتين، أفق المغايرة والاختلاف من الآفاق المهمة لأي ثقافة، لأنه يوجهها إلى أسئلتها الخاصة، وتحدياتها الملحة ويدفع باتجاه الحوارات النقدية الواعية مع الثقافات والمكونات المعرفية الأخرى (وإن اختلافًا مشروطًا بالوعي، يمكن أن يسهم بتغذية الثقافة العربية الحديثة بوجهة نظر جديدة، وبمنظور يقوم على التواصل مع الثقافات الأخرى، من خلال إيجاد نسق يعين الثقافة العربية على فهم ذاتها وغيرها، بما يدفعها من واقع المطابقة إلى أفق الاختلاف، وإذا كان واقع المطابقة يفضح تبعية الثقافة العربية وولائيتها لثقافة الآخر، أكثر من انصرافها إلى واقعها التاريخي فإن أرضية الاختلاف غير ممهدة وبحاجة إلى توافر أسباب كثيرة ليصبح الاختلاف أمراً مشروعاً وقائماً بالفعل، ومن ذلك نقد أنظمة التمركز الداخلية في الثقافة نفسها، بما فيها المفاهيم الخاصة بالمجتمع والسلطة والمعرفة والدين والفكر والاقتصاد وغيرها، وبما أن الاختلاف ضرورة تتصل بدائرة التكون الثقافي العربي الحديث فهو مشروط بمحددات تنظم أهدافه وغاياته وفي مقدمة ذلك إعادة نظر نقدية للعلاقة التي تربط الثقافة العربية الحديثة بأصولها الموروثة من جهة، وبالثقافة الغربية من جهة ثانية، وتشكيل منطقة تفكير لا تتقاطع فيها تلك المؤثرات ولا تتعارض ولا تذوب مكوناتها مع مكونات غيرها، ولا تتداخل رؤى هذه برؤى تلك والأهم من ذلك أن تعلن عن أسئلتها الخاصة التي تترتب مقدماتها وبراهينها في



ضوء حاجات الإنسان والواقع التاريخي وليس استجابة لمقترحات خاصة بسياقات وأنساق ثقافية آتية من الماضي أو من الثقافات الأخرى (٢). فوهم المطابقة مميت للثقافة، فلا حياة ثقافية إلا بأفق المغايرة والاختلاف، وأية ثقافة تطرد من واقعها هذا الأفق بتداعياته وممكناته ومتطلباته، فإنها ثقافة لا تاريخية، ولا تستطيع أن تبلور أو تنشئ ثقافة ذاتية أصيلة، فتتمية أفق الاختلاف الثقافي هو شرط الأصالة والمعاصرة معاً، فلا أصالة إلا بجوهر الاختلاف الثقافي، كما أن المعاصرة لا تتحقق في السياق التاريخي والاجتماعي، إلا بالتححرر من وهم المطابقة والتماهي بالآخر فكراً وسلوكاً، فالتعصب والانغلاق، لا يصنع أصالة، بل يصنع واقعاً ثقافياً تمور فيه التناقضات بكل أشكالها وأطرافها، وتقوِّض النسق أو الأنساق الثقافية المحملة بالمضامين الحضارية الأصيلة، كما أن الحيرة والضياح والغبش في الرؤية، لا يصنعان معاصرة بل يفضيان إلى المزيد من العزلة عن الآخر أو الذوبان فيه.

ويبقى أفق الاختلاف الثقافي هو الذي يعمق الرؤى الحضارية الذاتية، ويؤسس لقيم الحوار مع الآخر والتفاعل معه، وبهذا على حد تعبير الدكتور عبد الله إبراهيم يتم تجاوز السجال إلى الحوار ونقد الذات الامتثالية، والدعوة إلى ذات هي مجموع ذوات كفاءات وقادرة على إنتاج الفعل، والتفاعل مع الآخر على نفس المستوى مع المقدرة والإمكانية، لهذا كله ينبغي التأكيد على ضرورة النقاط التالية: (١) ضرورة تدشين الأرضية الصالحة لبلورة أفق المغايرة الثقافية والاختلاف



المعرفي، لأنه أحد العوامل الضرورية لتطوير واقع الثقافة العربية والإسلامية، واستجابتها الفعلية لتحديات الراهن الحضاري والثقافي.

٢) تطوير المنظور النقدي والحواري في فضاء الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، لأن الاختلافات الثقافية لا تتحول إلى مصدر ثروة حقيقية للإنسان والثقافة إلا بوعي نقدي يشتت التافه من الأمور، ويثري المضامين الإنسانية والحضارية في الثقافات، وهذا بطبيعة الحال، لا يتأتى إلا بعقلية حوارية تبحث عن المشترك فثريه وتنضجه، دون أن تتغافل عن نقاط الافتراق والاختلاف لمناقشتها ومساءلتها، لا لإنهائها من الوجود والحياة الثقافية والمعرفية، وإنما للوصول إلى صيغة عملية لإدارة نقاط الاختلاف والمغايرة.

فالحوار ليس هدفه النهائي القضاء على نقاط الاختلاف، بل هو وسيلة حضارية لإدارته بعقلية متقدمة، فالنقد هو الممارسة الضرورية في الاختلافات الثقافية والمعرفية، كما أن الحوار هو الوسيلة الفعالة الذي يمنع إصدار أحكام قيمة على الظواهر الثقافية ذات الشروط العامة والتاريخية، وبهذا تكون العلاقات الداخلية بين مدارس الثقافة العربية والإسلامية، ذات أسس حوارية وتفاعلية وتواصلية، فتطرده عوامل الحقد والضغينة، وأسباب الاحتراب الداخلي.

من أين يبدأ النقد:

يتضمن النص القرآني العديد من الآيات والشواهد التاريخية، التي تؤكد على ضرورة أن يراجع الإنسان أفعاله، وينقد ممارساته من أجل تقويمها بما ينسجم



والقيم الإسلامية العليا، فالباري عز وجل يقسم بالنفس اللوامة ويعلي من مقامها، لأنها تمارس عملية اللوم والمراجعة والمحاسبة والنقد كي تصل إلى المستوى المثالي في التعامل مع الأمور والأشياء، فقد قال تعالى: {ولا أقسم بالنفس اللوامة} (٢).

والقسم الرباني بالنفس اللوامة يوضح قيمتها في حركة الوجود الإنسانية في ارتفاعه إلى الأعلى، باعتبار أنها تعمل على تخفيف الأثقال الروحية والأخلاقية والاجتماعية التي تشد الإنسان إلى الأسفل، لينطلق من موقع إنسانيته في حالات الصفاء الروحي الذي يفتح به على الله عز وجل.

وبذلك كانت تمثل قمة النموذج الإنساني في أصالة التجربة الحية الواعية في حركة الحياة في داخله، فمقتضى عمق اللوم على الغفلة، وعلى التقصير، لا يترك النفس سادرة في هواها وفي غفلتها ولا يقف بها في أجواء اللامبالاة فيما يثار حولها من قضايا، لا سيما إذا كانت القضية تتصل بالمصير الأبدي، مما يجعلها في مستوى الأهمية الكبرى في مواقع الفكر والإيمان (٤).

والقرآن الحكيم يثير فينا حس النقد الذاتي، عن طريق تذكيرنا بحقيقة وجدانية، ألا وهي بصيرة الإنسان على نفسه، فإنه قبل الآخرين شاهد عليها وعالم بواقعها، مهما توسل بالأعذار والتبريرات الواهية، يقول تبارك وتعالى: {بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره} (٥).

ويؤكد القرآن الحكيم في الكثير من الآيات أيضاً على مراجعة تجربة دعوات الأنبياء وتشخيص سلوك المجتمعات الغابرة ومواقفها، حتى تتمكن من الاستفادة



منها وأخذ العبر والدروس من محطاتها وانعطافاتهما، كما ينتقد القرآن الكريم تقليد الآباء والأجداد، قال تعالى: {بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون، وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون} (٦).

وبهذا أسس الإسلام عقلاً برهانياً ونقدياً لدى الإنسان المسلم، وهذه هي البذور الأولى لمشروع النقد والمساءلة لظواهر الحياة الطبيعية والإنسانية، ولا ريب أن هناك جملة من العلوم قد تطورت وتأسست في الفضاء الحضاري الإسلامي من جراء هذه العقلية البرهانية النقدية، فعلم الجرح والتعديل وعلم الحديث ونقد الرواية كلها علوم تبلورت ونضجت من جراء العقلية النقدية الإسلامية. والنقد كعملية ثقافية معرفية، هو عبارة عن فحص لكل ما هو سائد في سبيل واقع آخر مضاد له وفقاً لنموذج أو تصور مستقبلي «فالنقد يعني: الفحص والاختبار ووضع كل شيء في ميزان العقل والاحتكام إلى معايير» (٧).

ولكن ومع هذا التأكيد القرآني والإسلامي على ضرورة المراجعة والنقد، إلا أن واقع المسلمين يخلو من هذه القيمة، بل هناك بعض المساحات الاجتماعية التي تزدحم، ولا ريب أن لهذا الغياب أسبابه وعوامله الثقافية والاجتماعية والنفسية، فالقناعات النفسية والثقافية التي لا تراجع، ويتم التعامل معها كحقائق ثابتة، تدفع باتجاه التمتع بحق الطاعة والانقياد والاتباع، دون أن يكلف نفسه (صاحب القناعة الثابتة) عناء مراجعة أفكاره وقناعاته ومساءلتها.



وبهذا تتراكم عوامل الغفلة والاستعلاء، بحيث يتجاوز هذا الإنسان كل ممارسة نقدية، ويحجم عن ممارسة كل محاسبة إلى سلوكه وأفعاله، وهنا لا بد من بيان أن مجال النقد هو وسائل التطبيق الاجتماعي والثقافي والتعليمي، وذلك لأن الجمود عليها يعطل التقدم، وليس ثوابت الشرع وقيمه العليا، فالثوابت العقدية والتشريعية ليست موضوعاً للنقد، إنها موضوع للبحث والفهم، وبطبيعة الحال فإن المحيط الثقافي الذي تنمو فيه حالات ضمور الحس النقدي، هو ذلك المحيط الذي يردع عن السؤال المساءلة، ويقف موقفاً سلبياً من الاختلاف الثقافي والفكري، ويحارب الإبداع خوف الابتداع، وهذا يعمق نفسية عامة تحول بين الإنسان الفرد والجماعة وممارسة النقد والمراجعة والمحاسبة لكل ما هو سائد، فالاختلاف المرذول والمذموم، هو الناتج عن الهوى، أما الاختلاف الناتج عن البحث الحر والموضوعي طلباً للحقيقة لا اتباعاً للهوى فهو اختلاف مشروع، وذلك لأنه طريق الوصول إلى الحقائق وهو الذي يثري الواقع والفكر والثقافة، والنقد وفق هذا المنظور، هو الذي يثري الساحة الثقافية بالمضامين الجادة، كما أنه يفعل الساحة الاجتماعية باتجاه الأمور والقضايا الأكثر أهمية وجدية، فالنقد هو الممارسة الضرورية في الاختلافات الثقافية والمعرفية، كما أن الحوار هو الوسيلة الفعالة الذي يمنع إصدار أحكام قيمة على الظواهر الثقافية ذات الشروط العامة والتاريخية، ولا ريب أن غياب تقاليد النقد والمساءلة، هو الذي يدفع الشعوب والأمم حين الهزائم إلى التشكيك الصارخ في كل ما هو سائد. وهذا يقودنا إلى القول: إننا بحاجة دائماً أن نتعامل مع هزائمنا وانتصاراتنا بموضوعية بحيث إننا لو



انتصرنا لا نصاب بداء الغرور والتعالي، فلغبي الآخرين من خريطة الوجود التاريخي ولو انهزمنا ندرس أسباب هزيمتنا بشكل موضوعي وهادئ، ودون أن يؤثر هذا على جوهر وجودنا وثوابت كياننا، ولا شك أن للإنجازات أسبابها وعناصرها كما أن للإخفاقات عواملها. والرؤية الموضوعية تحتم علينا دراسة المسألة من جميع أبعادها، لإزالة عوامل الإخفاق وتأكيد عناصر النجاح والإنجاز. ولا يوجد على المستوى التاريخي أن مجتمعاً مكتوب عليه أو قدره الهزيمة دائماً أو الانتصار دائماً وإنما هما (الهزيمة والانتصار) ظاهرتان إنسانيتان تتحكم فيهما جملة من العوامل الذاتية والموضوعية، فالمجتمع الذي تتوفر فيه عوامل المنعة والتفوق يحقق ذلك على الصعيد العملي، والمجتمع الذي يتخلى عن تلك العوامل يصاب بالإحباط والتراجع والتقهقر، فالرؤية الموضوعية تعني الابتعاد عن التهويل والتهوين، والبعد عن الشطط والمغالاة وعن اليأس والتهيب الدافع إلى الاستقالة المعنوية الفردية والجماعية.

وإن فقدان الثقة بالذات من جراء نكسة أو هزيمة، يؤدي حتماً إلى الاستسلام إلى المنظومات الفكرية والثقافية للغالب وقد أشار إلى هذه المسألة ابن خلدون بقوله: إن المغلوب مولع دائماً بمحاكاة الغالب والافتداء به لأنه يعتقد أن انتصاره راجع إلى صحة مذهبه وعوائده.

كما أن تجريح الذات وجلدها على مختلف الصعد والمستويات، ما هو في حقيقة الأمر إلا إخفاء لابتعاد المثقف أو المفكر أو الأديب والنخبة بشكل عام عن مواطن الإبداع الفكري والثقافي والأدبي وتحولهم في الكثير من الأحيان إلى إحالة للماضي



وحجابٍ لعدم رؤية الحاضر فالقراءة الموضوعية إلى الظواهر الاجتماعية والإنسانية المفرحة منها والمحزنة تحتم علينا النظر إلى الأمور انطلاقاً من أسبابها الحقيقية وعواملها المباشرة.

من هنا وتأسيساً على حقيقة التطورات السريعة التي تجري في العالم في كل اتجاه، تتأكد ضرورة التقيد بقوانين الموضوعية في دراسة التطورات والظواهر الاجتماعية والإنسانية الأخرى، لأن توفر هذه القوانين هو الذي يمكننا من قراءة هذه التطورات والتحويلات بشكل سليم ودقيق.

والفكر النقدي يقتضي:

١- توفير أسس الفحص والمقدمات العقلية والنظرية لعملية المراجعة، إذ لا يعقل أن تتم المراجعة انطلاقاً من ردود أفعال أو مباحكات سياسية، بل من الضروري أن تتوفر كل الأدوات النظرية والمفهومية والعدة التقنية التاريخية والمعاصرة لفحص الظاهرة فحصاً موضوعياً متزناً.

٢- التقيد بالمنهج الموضوعي دون جلد الذات أو تحميل الآخر المجهول أسباب الإخفاق وعوامل الهزيمة.

وبهذا نتشبت بما يسمى بـ (القوانين الموضوعية) للظواهر الاجتماعية والإنسانية، ومن هنا فإن الفكر النقدي يقتضي أيضاً دراسة الظاهرة والكشف عن قوانين عملها وحركتها وعن طبيعة العلاقة التي تربط بين عناصرها المختلفة، وعن طريق هذه الدراسة نصل إلى النتائج الأخيرة بعيداً عن المسبقات الفكرية أو الاجتماعية،



وتتعرف على الأسباب الموضوعية لنمو الظاهرة أو ضمورها، إننا مع ضرورة المراجعة لمناهجنا العلمية والعملية، لكنها تلك المراجعة التي تنطلق من حس المسؤولية الذاتية وتحمل الذات مسؤولية الإصلاح.

فالمراجعة والنقد جزء من مشروع الإسلام التربوي، فلا فلاح بدون محاسبة الذات ومراجعة أفعالها وتقويم سلوكها والعدول عن الأخطاء والزلات، وبالتالي فإن النقد وفق هذا التصور مطلوب، لأنه سبيلنا إلى التطور والتجدد والتزكية.

### الدين والإبداع أية علاقة؟

في البدء ثمة حقيقة أساسية ينبغي بيانها، وهي ضرورة التفريق بين الدين كمجموعة من المبادئ والقيم الخالدة، التي تنسجم وفطرة الإنسان ونواميس الكون والوجود، وبين الدين كما هو مُعاش وممارس، وذلك على حد تعبير أحد العلماء (٨)، إننا لا ننكر تاريخية الحركة الإنسانية، لأن التاريخ عبارة عن حركة الإنسان ضمن ظروفه، إذ لا يمكن فصل التاريخ عن الإنسان وبالعكس، لذا فإن مسألة الوعي التاريخي في حركة الإنسان ومدى تمثله لما يطرح عليه من أفكار ورسالات، هي مسألة جدّ واقعية لا يمكن التكر لها، لكننا عندما نريد أن نخضع النص لسياق التاريخ، فعلينا أن نحدد الموضوع بشكل دقيق، لأن هناك فرقاً بين القول: إن القرآن كان خارج نطاق الزمن وخارج النطاق الإنساني وليس له أية علاقة بالإنسان الذي عاش في زمنه، وبين القول بأن القرآن انطلق في مفردات هذا الإنسان وفي أجوائه ولكن من أجل الخروج من الخاص إلى العام.



لذلك نستطيع القول: إن النص القرآني يتحرك مع الواقع ويصوره لنا ليخرجه من دائرته الزمنية، ليجعل منه سياقاً تاريخياً في مدى الزمن، بدل أن يكون سياقاً تاريخياً في داخل المرحلة الزمنية الخاصة، وهذا الذي يميز القرآن الحكيم، الذي لم ينزل في صحراء فارغة، بل في أرض مليئة بالتعقيدات، ودخل في عمقها وتحرك في كل مواقعها وآفاقها، ولكنه تجاوزها لأنه كان يريد أن ينقل النموذج ويقدم الفكرة أو الحل ليتحرك في كل زمان ومكان، ونحن ندرك أن حركية الإنسان في التاريخ تخضع لهذا التصور القرآني.

لذلك ينبغي أن ندرس الإسلام ونتعرف على أحكامه من خلال نصوصه وكل ما يتصل به في حركته التاريخية مما له علاقة بمفاهيمه وتطبيقاته، أما السقوط تحت تأثير كل تطور حديث يتحرك من خلال قواعد فكرية غريبة عن الإسلام، فهو أمر يؤدي بنا إلى أن نجعل الإسلام صالة عرض يمكن أن نضع فيها أي شيء، ودائماً ثمة بعد إنساني في النص يتجاوز الزمان والمكان، بمعنى تجرده من خصوصيات البيئة المحلية، ليصل إلى مستوى مخاطبة كل إنسان بتكوينه الروحي والنفسي والأخلاقي. وهذا البعد هو الذي يسوغ عملياً كون النص القرآني عالمياً ومتفرداً، إذ إن ملاك كون النص متفرداً هو إمكان تأويله وتفسيره بمعان ودلالات تتجاوز جيلاً أو عصرًا أو بيئة ثقافية، و«الاجتهاد في المنظور الإسلامي، هو نشاط داخل النص القرآني، ولا يمكن أن يكون في مقابله، على أن حركة الفكر البشري داخل النص الإلهي لا يمكن أن تكون حركة فاعلة ومنتجة، إن لم تكن حركة منتقلة تارة من النص القرآني إلى ميدان الكون وتارة من ميدان الكون إلى النص القرآني، فالكون



هو مسرح التأمل والقراءة الميدانيين، والقرآن هو مسرح التأمل النظري» (٩).  
وعليه ومن خلال الإطار النظري الأنف الذكر، نجد أن الدين الإسلامي، لا يقف  
حجر عثرة تجاه الإبداع البشري بكل صورته وأشكاله وأجناسه، وإن ما تعانیه  
ساحاتنا العربية والإسلامية على هذا الصعيد، ليس وليد قيم الدين وإنما تدخلت  
عوامل سياسية وثقافية واجتماعية لوجوده، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال أن  
نعتبر قيم الدين هي المسؤولة عن هذا الواقع.

فالدين الإسلامي أعطى للإنسان الحرية التامة في التأمل في الموجودات، والوصول  
إلى حقائق الكون والحياة من خلال أعمال العقل والتفكير، فإننا مع الإبداع  
الإنساني الذي يثري حياتنا معرفة وحيوية وجمالاً، وفي ضوء ذلك ينبغي أن لا  
تتحرك إبداعات المبدعين في دائرة التكفير وعدمه، بل تكون خاضعة للبحث في  
سلامة التأويل من حيث المنهج العلمي في فهم النص وعدمه، على أساس مناقشة  
المفردات والمعطيات التي يقدمها كل فريق أمام الآخر، وربما يقودنا الحوار  
الموضوعي إلى حقائق جديدة وقناعات معرفية متميزة، كما أننا ندعو إلى ذلك لا  
من موقع العقدة من التجديد والإبداع والتنوير بل من موقع الرغبة في أن تكون لنا  
أصالتنا الثقافية ومرجعيتنا الحضارية.

ولا بد من إدراك أن المعارف الجاهزة، لا تفضي إلى نمو المعرفة والإبداع، ما لم  
تتقدح في المساءلة والقراءة والنقد، وحينئذ فيما يتبلور منها من حقائق وأفكار  
ونائج بالاحتكام إلى عقولنا سيضيف إلى واقعنا الثقافي المزيد من الحيوية  
والفاعلية.



لذلك فإن المطلوب دائماً، هو إثراء تجاربنا العقلية والفكرية والمعرفية بتجارب السابقين مما يحقق معنى التواصل في بناء المعارف الإنسانية والانفتاح على آفاق السيرة التي تختزن تجارب الإنسان والراهن في عملية إخصاب دائم لا تكف عن التوالد والإبداع.

ولنعترف بصراحة أن أزمة الإبداع في واقعنا العربي والإسلامي، ليست بسبب النصوص الدينية، ولكنها بفعل منهج القراءة والتقويم، إذ إن الواقع المتخلف في ثقافته والمنغلق على ذاته، لا يستطيع الإجابة الحضارية على أسئلة العصر ومتطلباته الكبرى، وتراجع مستوى الإبداع في أية أمة، يرجع في تقديرنا إلى انهيار مصادر التجديد والتغيير والتطوير في الأمة. فحينما تسود أيديولوجيات التسويغ والتبرير، وتتضاءل إمكانية استخدام العقل، ويصاب الوجدان والشعور باليباس والتخشب، حينذاك تغيب كل أشكال الإبداع في المجتمع والأمة. وليس من قبيل الصدفة أن تكثرن لحظات الإبداع في تجربتنا التاريخية مع لحظات النهضة والخروج من آسار الجمود، والعمل الجاد من أجل تكييف واقع الحال مع النظم المفاهيمية العليا، فبوابة الإبداع في واقعنا المعاصر ليس الاستخفاف بقيم الدين والغيب، وإنما الانعتاق من كل القيود التي تحول دون ممارسة التفكير بشكل حر ومستقل. وإن الإنصات الواعي والعميق لكل الآراء والأفكار والإبداعات، يجعل وعي الاختلاف وعياً جمالياً كتشعب أغصان الشجرة، كما أن تأصيل قيم الاجتهاد والبحث عن الحقيقة والتجديد، يساهم في إرساء دعائم الإبداع بكل صوره وأشكاله، فالاجتهاد هو الأرضية الخصبة لنمو مستويات الإبداع في المحيط



المجتمعي «وإن الدين والعقل ليسا في حالة تناقض أو احتراب. بل إن الدين في جوهره يحث على استخدام العقل بأقصى طاقة ممكنة والدين يذهب مع العقل إلى فردوسه لا إلى جحيمه المفتوح على العبث واللاجدوى، فحين يصبح العقل مقطوعاً عن شجرة الروح، لا بد وأن يشرع الأبواب على الخراب المتصل بالهاوية، وأن يصل إلى المأزق الذي جعل (فاوست) يبيع نفسه للشيطان، والذي جعل (نيتشه) يعلن عن موت الله، و(كافكا) يعلن عن موت الإنسان، فالدين كما يشمل العبادات والأخلاق والقيم النبيلة، كذلك هو دعوة دائمة للنظر والتأمل والتبصر، والنظر بدوره يستدعي الشغف بالعلم والإبداع ومحاولات فك اللغز الإنسان عن طريق التأمل والاجتهاد» (١٠)، ويكتشف جماليات الإنسان والكون، حتى تكون الصورة بمفرداتها العديدة في سياق واحد ومنسجم ومنطوق الآية القرآنية {لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم} (١١).

فالدين والعقل، هما توأما الخروج من قمم الجهل والتخلف، كما أنهما الأرضية الخصبة لإبداعات الإنسان على مختلف الصعد والمستويات، وبالقلق المعرفي والتساؤل والنقد، نمحو عطالة العقل واستقالة الفكر والوجدان، فالنص الديني، لا يلغي دور العقل وإبداعاته ومكتسباته في مقاربة الواقع واكتشاف سننه وقوانينه وجمالياته.

وأول الإبداع السؤال وجدله الإنساني، والإنسان بحسب المنظور الرباني أكثر الكائنات قابلية للجدل، لذلك ينبغي أن نبتهج بالسؤال لأنه يمنحنا التحفز والرغبة ويدفعنا إلى البحث المضني والمغامرة العقلية، والنص القرآني كما يقرر الكثير من



العلماء والمفكرين، يعتمد على أسلوب النص المفتوح، أعني النص الذي لا تستوعبه قراءة واحدة، لأن كل قراءة له تفتح أمامك احتمالات جديدة وأفقا جديداً لقراءة أكثر عمقا، دون أن تنفذ قراءة النص على تفجير الإيحاءات المتجددة، وأحسب أن هذا الأسلوب وهذه المنهجية، هي التي تحفز المبدعين والمفكرين لإبداعهم، وهي التي تتسع لجميع الآفاق والإمكانات، ومن خلال هذا الفهم والمنظور، تتشكل بذور الإبداع في مسيرة الإنسان، وبالتالي فإن الدين الإسلامي وعبر نصه القرآني الخالد، يساهم في دعم وإسناد وتفجير الطاقات الإنسانية في سبيل رقي الوجود الإنساني فناً وعقلاً، وجداناً وفكراً، عاطفة وعلماً، وبهذا تتكامل صورة الإبداع وفق المنظور الديني الأنف الذكر، والوعي البشري حينما يتحرك لإدراك حقائق النص الديني، يغتني بالوعي والقوة العقلية التي تؤهله للاستيعاب والإبداع، وبهذا فإن الدين لا يعطل روافد اغتناء الوعي والمعرفة في سبيل إغناء مضامين الإبداع الإنساني في مختلف المجالات والحقول.

فالمطلوب أن نمارس حريتنا وحقوقنا دون التجديف في الدين، ويخطئ من يتصور أن لا حرية مع احترام قيم الدين ومقدساته، فكما أن الحرية قيمة مقدسة بذاتها كذلك هو الدين، ولا يجوز بأي شكل من الأشكال معاداته، وبالذات إذا أدركنا أن احترام مقدسات الدين وخيارات المجتمع العليا، لا يقف في وجه قيم الحداثة والتنوير، بل لو تعمقنا في قراءة تجارب التنوير في العالم، نجد أن على قاعدة الاحترام يتم التجديد والتنوير، ويخطئ من يعتقد أن طريق التنوير والحداثة مجابهة المجتمع في خياراته العليا ومقاومة عقائده الدينية، بل هذه العناصر الأخيرة هي التي



تشكل الوعاء الحقيقي لنمو أسباب التقدم وتبلور خيارات التجديد في الواقع المجتمعي، فإهانة المقدسات لا يقود إلى تكريس قيم التنوير في المجتمع، وإنما يزيد من أوار الاضطرابات ويفاقم العصبية ويدخل الجميع في نفق مظلم مليء بالتهم والتخوين والتكفير، وإن المسار الذي يتبعه بعض المثقفين العرب في إعادة إنتاج محنة خلق القرآن، وإدخال مجتمعاتنا في صراعات لا تقربنا من التقدم، وإنما تزيد واقعا مأساوية وبعداً عن مشروعات التقدم الحقيقية، فالحرية قيمة مقدسة لدى كل الديانات السماوية والنظريات الإنسانية، فلا نحولها ببعض التصرفات وكأنها تقف بالضد من خيارات الأمة الحضارية، إننا في العالمين العربي والإسلامي بحاجة إلى تلك الجهود الفكرية والثقافية والأدبية، التي توصل قيم الخير في الواقع الخارجي، وهذا لا يتأتى إلا بنشاط فكري نوعي ومتواصل، لا يأبه بالمعوقات ولكنه في ذات الوقت لا يدخل المجتمع في معارك وهمية أو جزئية أو لا تؤدي إلى الوصول إلى الأهداف العليا، إننا مع خيار الحرية للأكاديمي والباحث والمثقف والأديب والمفكر والصحافي، ولكننا في ذات الوقت نرى أن طائفة من الأدباء والمثقفين لا تحسن التعامل مع هذه القيمة، ولا تجيد التعامل الإيجابي مع هذا الخيار.

فالحرية قيمة عليا مقدسة، ليست بعيدة عن قيمة المسؤولية، وإنما هما قيمتان متكاملتان، فلا حرية بلا مسؤولية، كما أن لا مسؤولية بدون الحرية، لذلك فإننا ندعو المثقفين العرب إلى تأصيل مفهوم التفاضل بين القيم، بمعنى أنه على المستوى الفعلي قد تتزاحم جملة من قيم الإنسان العليا، فما هي القيم ذات



الألوية، وما هو الناظم والمعيار لإرساء مفهوم التفاضل بين القيم، فالحرية قيمة مقدسة، كما أن احترام الأديان السماوية كذلك، فمتى تبدأ قيمة الحرية وأين تنتهي لصالح قيمة إنسانية أخرى مقدسة، ليست على النقيض من هذه القيمة، كما أن تطبيقها ليس انتقاصاً منها وإنما تكاملٌ معها.

## الهوامش:

- (١) القرآن الكريم، سورة هود آية (١١٨ - ١١٩).
- (٢) الدكتور عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، ص ٦، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٧ م.
- (٣) القرآن الكريم، سورة القيامة آية (٢).
- (٤) للاستزادة حول هذا المنظور لعملية النقد وفق الرؤية الإسلامية، بالإمكان مراجعة مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، وبالذات في حوارات المجلة مع كل من سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين - السيد محمد حسن الأمين - الشيخ راشد الغنوشي، وبالإمكان أيضاً مراجعة كتاب الحوار في القرآن - قواعده، أساليبه، معانيه، للسيد محمد حسين فضل الله.
- (٥) القرآن الكريم، سورة القيامة آية (١٤ - ١٥).
- (٦) القرآن الكريم، سورة الزخرف آية (٢٢ - ٢٣).
- (٧) جريدة الباحث العربي الدولية ١٥ أبريل ١٩٩٦ م.
- (٨) السيد محمد حسين فضل الله في حواراته المنشورة في كتاب الاجتهاد والحياة، حوار على الورق ص ٢٧ - ٥١ مركز الغدير للدراسات الإسلامية بيروت.



(٩) مجلة المعارج، المجلد السابع، السنة الثامنة، الأعداد (٣٢-٣٥) رجب - شعبان - رمضان ١٤١٨ هـ - مقالة جدل العلاقة بين القرآن والكون والإنسان ص ٣٨٢-٣٨٧- تصدر عن المعهد الثقافي للتخصص والدراسات القرآنية بيروت.

(١٠) المصدر السابق مقالة حرية الإنسان بين القرآن والفكر المعاصر، ص ٦٢ -٦٨.

(١١) القرآن الكريم، سورة التين آية (٤).

## فإن البدء كانت الأمة:

جدلية الأمة والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر:

- مفتح:

ثمة نزوع فكري ومعرفي في هذه الأيام، يتجه نحو الاهتمام بالمسائل المدنية والأهلية في المجال العربي والإسلامي، وذلك بفعل أن المؤسسات المدنية والأهلية وذات الاستقلال التام والحيوية في مسار بناء الأمة بعيداً عن الإيرادات السياسية الظالمة، هي إما غائبة أو مهمشة ومغيبة، وفي كلا الحالتين، كان للإرادة السلطوية الدور الأكبر في تغييب هذه المؤسسات، التي تشكل روح الأمة ودينامو المجتمعات العربية والإسلامية في تاريخها المديد، أو في تهميشها وتضييق مجال حركتها وفعلها الحضاري، والعمل على إفراغها من مضمونها الحقيقي والجوهرى، فالمشروعات السياسية التي لا تتضمن مضموناً حضارياً، فإنها تعمل بكل ما أوتيت من قوة إلى تقليص القاعدة الاجتماعية لهذه المؤسسات والأنشطة المدنية والحضارية، وذلك عبر استخدام القوة بكل صنوفها وتجلياتها، في سبيل منع قيام القطاعات الاجتماعية باحتضان هذه المؤسسات وتنمية دورها ووظائفها في مسار الأمة العربية والإسلامية، ولأسباب مرتبطة ببنية المشروعات السياسية الخالية من المضامين الحضارية والمدنية، فإنها تقف موقفاً مضاداً من هذه المؤسسات والأدوار الموكولة لها.



ونتحدث عن المسألة المدنية أو المؤسسات الأهلية الاجتماعية والحضارية في إطار الواقع العربي والإسلامي، الذي يعاني اليوم من تغوّل الدولة والمشروعات السياسية التي تسعى عبر ترسانتها الإعلامية وإمكانياتها المالية وإرادة الهيمنة والقوة، إلى ابتلاع وتذويب كل المؤسسات والقوى التي تساهم في تنمية الأمة وتطوير أدائها في مختلف المجالات، بالاعتماد على إمكانات الأمة الذاتية الاجتماعية والحضارية.

لذلك سيستمر الخلل يزيد من تأثيراته الخطيرة على واقع الأمة، إذا لم تبذل الجهود في سبيل إعادة التوازن بين الدولة بمؤسساتها وضروراتها، والمجتمع بهيكله ومؤسساته وتطلعاته في التطوير والبناء، ولا ريب أن الخطوة الأولى في إطار إعادة التوازن بين الطرفين، هو إعادة الاعتبار إلى المؤسسات الأهلية (مؤسسات الأمة) وتنمية أدوارها ووظائفها، وخلق الأنشطة الأهلية والمدنية التي تساهم في تمدين الواقع الاجتماعي، وجعله مؤهلاً من الناحية النفسية والعقلية والواقعية لممارسة دوره والقيام بواجباته الكبرى في الوجود.

ويبدو أن المدخل الفعال لمناقشة هذه المسائل، هو جدليات الأمة والدولة في التجربة الإسلامية التاريخية.

- جذر المأزق

من الطبيعي أن تتمايز بنية المجتمع عن بنية الدولة، إذ لكل طرف أدواره ومقتضيات مختلفة عن الآخر، إلا أنه من غير الطبيعي أن تتناقض أهداف الدولة ومشروعاتها عن أهداف ومشروعات الأمة.



إذ إن هذا التناقض، هو الفجوة الكبرى التي حدثت في التجربة الإسلامية التاريخية، ودخلت واستوطنت من خلالها الأزمات والمآزق والمعضلات والتداعيات التي لا زال واقعنا يعاني من آثارها وتأثيراتها.

فالأزمة الحقيقية والمعضلة الكبرى بدأت منذ تناقضت مشروعات الدولة مع مشروعات الأمة، وأصبحت الدولة تمارس كل جبروتها في سبيل إقصاء الأمة بنخبها وعلمائها واهتماماتها عن مسرح الحياة السياسية والثقافية للعالم الإسلامي. فالاستبداد السياسي الذي تمارسه الدولة، أخذ طريقه للتوسع والانتشار على قاعدة تهميش الأمة وإقصائها عن الفعل السياسي والحضاري.

إذ إن مراقبة الأمة ومحاسبتها للحكام وحضورها الدائم على مسرح الأحداث، كان يحول دون تغوّل الدولة واعتمادها المطلق على القهر والبطش والاستبداد في الإدارة والحكم.

وحين تتأزم العلاقة بين الدولة والأمة، تبرز على السطح كل العناوين الفرعية التي أعطى لها الإسلام مضموناً جديداً، أو حالت قيمه ومبادئه دون التعصب الأعمى لتلك العناوين الفرعية، فالعشيرة والقبيلة مثلاً أصبحت في التجربة الإسلامية التاريخية، كيانات اجتماعية طبيعية، تمارس دورها في التضامن الداخلي والدعوة وبناء المجتمع الجديد، ولكن حينما تتخلى الدولة عن مشروع الأمة الحضاري والسياسي، أو تتناقض خيارات الدولة مع خيارات الأمة، فإن كل العناوين الفرعية المتوفرة في الجسم الاجتماعي والسياسي للمسلمين تبدأ بالبروز القلق وممارسة



أدوار مختلفة وخطيرة، وفي بعض الحقب والتجارب كان لعودة هؤلاء الناس إلى عناوينهم الفرعية تأثيرات سلبية خطيرة على وحدة الأمة والمجتمع الإسلامي .  
وذلك لعودة هؤلاء إلى المضامين الجاهلية أو السيئة وذات البعد العصبوي إلى عناوينهم الفرعية.

ولذلك نستطيع القول: إن تكامل الأمة والدولة في التجربة الإسلامية، هو الكفيل بصهر كل العناوين الفرعية في بوتقة الأمة ومشروعاتها الحضارية، ودائماً تبدأ محنة المسلم الكبرى حينما تبتعد الدولة ككيان سياسي وإداري عن الأمة وخياراتها، وتتأزم العلاقة بين المجتمع والدولة حينما تمارس الدولة عمليات التهميش والإقصاء لقوى الأمة الذاتية (الأهلية)، وتسعى نحو إضعاف الأمة، حتى يتسنى لها القيام بكل شيء على مختلف الصعد بدون حسيب أو رقيب.

لذلك فإن حضور الأمة وحيويتها وجهادها، واستمرار تطور قواها الذاتية، هو الضمان الوحيد لعدم تغوّل الدولة وتحولها إلى كيان يختزل إمكانات الأمة في مؤسساته وأطره، ويحركها وفق مصالحه الضيقة، إننا مع الدولة القوية القادرة على الدفاع عن سيادة المسلمين وعزهم واستقلالهم، ولكن قوة الدولة الحقيقية لا تتأتى إلا من خلال ممارسة الأمة بمؤسساتها ومنابرها الأهلية والمدنية لدورها وحريتها.  
حيوية الأمة وقوتها، هو طريق صناعة الدولة القوية، وأي طريق يتجه إلى صناعة قوة الدولة بعيداً عن هذا الخيار، فإنه يؤدي بنا إلى الدخول في نفق مظلم من العلاقة المتوترة وذات الطابع الصراعى بين الدولة والأمة.



وهذا النفق المظلم، هو الذي يعطل المجال الحضاري الإسلامي من القيام بدوره الكوني.

- مأزق الدولة الوطنية

حدثت في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية سجلات مستديمة في العالم العربي والإسلامي، تمخضت من خلالها مشروعات سياسية وفكرية كثيرة، وبدأت تتوالد التحالفات والاستقطابات الجديدة، وتبرز التناقضات في تشخيص الواقع وطرق معالجته، وبدأت القوى الاستعمارية تمارس مكرها وكيدها ودسائسها لتوجيه هذه السجلات ومن ورائها إرادة التغيير في اتجاه يخدم مصالح المستعمر، ويثبت حقائقه السياسية والعسكرية والثقافية على الأرض العربية والإسلامية، وبفعل عوامل عديدة ذاتية وموضوعية، طرح شعار الاستقلال القطري، كخيار استراتيجي بالنسبة إلى العديد من الأقاليم العربية والإسلامية.

وبدأت النخب السياسية والثقافية بحشد الجمهور تجاه الهدف الجديد.

وهكذا ولدت الدولة الوطنية في المجال العربي والإسلامي، وهي تحمل مأزقها وأزمته. فهل الدولة الوطنية هي خيار نهائي، أم هي مقدمة ضرورية للوصول إلى الدولة القومية، ووفق أي قواعد تتشكل علاقة هذه الدولة الوطنية مع شقيقاتها، وكيف تكون علاقة الجميع بالحلم القومي وبالأمّة.

(ومما زاد وهن الدولة العربية على وهنها السابق، هو أنها لم تتمكن من اكتساب الشرعية الأيدلوجية اللازمة، حيث تتداخل في الوعي والوجدان العربي الإسلامي عامة، حلقات الولاء القطري المحلي والقومي والإسلامي، ورغم كل المحاولات



التي بذلت لاستنبات مشروعية تاريخية وأيدلوجية للكيانات القطرية العربية المستجدة من خلال استدعاء الأدبيات القومية الغربية، ومن خلال النش في السجلات التاريخية القديمة، ومع ذلك فقد ظل قطاع واسع من الرعايا، ينظر إلى هذه الدولة بعين الريبة والشك، ولم ير فيها في أحسن الحالات سوى محطة عبور إلى ما بعدها (١).

وأضحت المشكلة الأساسية التي تواجه الدولة الوطنية في العالم العربي والإسلامي، هي غياب مفهوم الأمة الشامل عن فضائها ومحيطها السياسي، وعدم قدرتها على تجاوز الثقل المعنوي والثقافي لمشروع الوحدة القومية أو الإسلامية. - الأمة أولاً

لم يأت مفهوم الأمة في القواميس اللغوية بمعنى واحد، وإنما بمعانٍ متعددة، حتى ذكر ابن الأنباري في كتابه (الزاهر في معاني كلمات الناس) (٢) أن الأمة تنقسم في كلام العرب إلى ثمانية أقسام منها: الجماعة قال تعالى: [ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس] (القصص ٢٣).

والزمان قال تعالى: [ولئن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة] (هود ٨). والدين قال تعالى: [وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة] (الزخرف ٢٣).

وأضافت القواميس اللغوية الأخرى أيضاً معاني وأوصافاً أخرى لمفهوم الأمة، فهي تعني لدى (ابن منظور) الطريق والسبيل، ويعرفها عبد القاهر البغدادي بأنها:



" كل دار ظهرت فيها دعوة الإسلام من أهله بلا خفير ولا مجير ولا بذل جزية ونفذ فيها حكم المسلمين على أهل الذمة إن كان فيهم ذمي " (٣).

فالأمة محورها الأساس هو الدين، فالجماعة البشرية التي تتمحور حول دين وعقيدة، وتسعى وتعمل على تحويل هذا الدين أو تلك العقيدة إلى وقائع وحقائق، هذه الجماعة البشرية يطلق عليها مصطلح (الأمة).

فالمحور الأساسي لمفهوم (الأمة) هو الدين والعقيدة، لذلك فإن مفهوم الأمة سيرورة تاريخية، إذ مع اتساع رقعة الإسلام تتسع دائرة الأمة ومسؤولياتها. لهذا نجد أن التوجهات العامة والتكاليف الاجتماعية والحضارية، التي أرسى دعائمها الدين الإسلامي لم تتوجه إلى آحاد الأمة أو كيانها السياسي (الدولة)، وإنما هي توجهت بشكل مباشر إلى الأمة، فهي المسؤولة عن تنفيذ تلك التوجهات، وهي الحاضن إلى القوى المؤهلة لتحويل تلك التكاليف إلى وقائع قائمة في المجال الاجتماعي والحضاري.

قال تعالى: [واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين لكم آياته لعلكم تهتدون \* ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون \* ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم] (٤).



فالوحدة كقيمة إسلامية وإنسانية كبرى، يتجه التكليف فيها إلى الأمة، فالوحدة تبدأ من الدوائر الاجتماعية الصغيرة، حتى تصل إلى الدوائر الكبيرة، فالأمة هي المسؤولة الأولى عن خلق الوحدة بوعيتها وإرادتها وتصميمها على تجاوز كل العقبات المتوفرة في الواقع المجتمعي التي تحول دون ذلك.

وقال تعالى: [وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً] (٥).

فالعمران الحضاري يتطلب حضوراً حيويًا للأمة وشهوداً متواصلًا من قبل القوى والأطر التي تجسد إرادة الأمة، حتى يتحقق الرقي الحضاري.

فشهود الأمة ووسطيتها، هو الشرط الضروري للتقدم الشامل.

وتاريخياً كان للأمة بمؤسساتها ومنابرها وإمكاناتها الأهلية، الدور الرئيسي والجوهرى في توسع رقعة الإسلام، وتذليل الكثير من العقبات التي تحول دون استمرار حركة الفتح الروحي والحضاري.

واستخدمت في سبيل ذلك وسائل حضارية كالدعوة بالتي هي أحسن إلى الدين الجديد، والتواصل الإنساني، وصناعة القدوة الحسنة، التي تمارس فعلاً دعويًا متواصلًا من خلال سلوكها وحركتها العامة.

وفي إطار مشروع الأمة الحضاري، الذي يتجه إلى الأقوام والشعوب الأخرى لإشراكها في عملية العمران الحضاري وفق القيم الجديدة التي جاء بها الإسلام.

لم تمارس (الأمة) أي فعل عنفي أو لم تستخدم وسائل القهر والبطش في سبيل إخضاع الشعوب الأخرى، وإنما قامت بنشر العلم والمعرفة بوسائل حضارية،



وتحولت بيوتات العلم ومراكز المعرفة في الأمة إلى مراكز إشعاع علمي - حضاري، أخذت على عاتقها تعميم قيم الدين الجديد، وتعريف الآخرين بقيم الإسلام ومثله ومبادئه.

ومنذ انطلاقة الإسلام "سعى لاستيعاب القبليّة عن طريق توسيعها لتشمل الأمة التي يُفترض أن تنمو تدريجيّاً لتشمل العالم، ويعتبر أعضاء القبيلة أنفسهم إخوة على أساس قرابة نسبية، يتخذ الإسلام مبدأ الأخوة القبليّة منطلقاً لكنه ينسف أساسه البيولوجي ويوسعه ليشمل جميع أعضاء الأمة، هذا التوسيع للمفاهيم يحولها إلى نقيضها، فتصبح منطلقاً لتكوين جماعة واسعة قائمة على أسس إنسانية شمولية بدل أن تبقى محصورة في الجماعة الضيقة لكل ما هو خارج إطارها" (٦).

وبهذه الطريقة حقق الإسلام تحولاً نوعياً في الواقع المجتمعي، إذ تم صهر كل العنواين الفرعية في دائرة الأمة (مع احترام كامل للخصوصيات الذاتية)، وتم تأسيس الدولة والتجربة السياسية على قاعدة الأمة الجديدة.

فالأمة في التجربة الحضارية، هي الإرادة الكبرى لإنجاز مشروعات الإسلام الحضارية. فهي التي أوصلت الإسلام إلى أصقاع المعمورة، وهي التي احتضنت المجاهدين والعلماء والذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية الدعوة والإرشاد، وهي التي أبدعت وسائل عديدة لاستمرار مشروعات صناعة الخير على مختلف الصعد والمستويات، وهي التي أمدت مشروعات الفتح الحضاري بالكفاءات البشرية المؤهلة والقادرة على ممارسة دورٍ متميزٍ في هذا المجال.



فمن مؤسسات الأمة العلمية والتربوية، برز آلاف العلماء والفقهاء والمجاهدين والمصلحين، الذين مارسوا أو قاموا بأدوار جوهرية وحاسمة في عمليات النهضة والبناء، ومن مؤسسات الأمة الخيرية والأهلية والتطوعية، تم دعم الدعاة والمجاهدين، وتوفير كل مستلزمات الانطلاق في رحاب المعمورة، ومن هذه المؤسسات برزت إمكانات الأمة الاقتصادية والإنتاجية، التي أصبحت جزءاً رئيسياً في حركة الاقتصاد والإنتاج لعالم المسلمين، ومن بركات هذه المؤسسات، تم رعاية واحتضان كل الحلقات الضعيفة في المجتمع والأمة.

فالأمة هي التي قامت بالأدوار الكبرى في سبيل إنقاذ العالم من جاهليته وخلصه من كل المعوقات التي تحول دون انطلاقته. ونحن هنا لا ننكر دور الدولة في التجربة الحضارية والإسلامية، فالدولة في المنظور الإسلامي ضرورة شرعية وحضارية وذلك لأنها "المنهج الوحيد الذي يمكنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة والإنسانية، وإنقاذه مما يعانيه من ألوان التشتت والتبعية والضياع" (٧).

فما دامت الدولة في المنظور الإسلامي ضرورة شرعية وحضارية، لذلك ينبغي أن يهتم بها المسلمون ويجعلوها دائماً مع خيارات الأمة، ولا ريب أن فعالية الأمة وحركية المجتمع السياسي الإسلامي، هي من العوامل الجوهرية والضرورية التي تحول دون تغول الدولة أو ابتعادها عن خيارات الأمة ومطامحها الكبرى.

وما نريد قوله في هذا الإطار، هو أن الأمة هي الفيصل في عمليات العمران الحضاري، ولولاها لما وصل الإسلام إلى أقاصي الأرض، وكان دور الدولة في



التجربة التاريخية الإسلامية في هذا المجال هو دفع هذه الحركة، والتفاعل مع معطياتها ومتطلباتها، وإن الأزمة الكبرى التي وجدت في التجربة الحضارية الإسلامية، بدأت حينما سعت الدولة بآلياتها العسكرية والحربية وجبروتها وطغيانها السياسي، أن تلغي دور الأمة أو تقلصه تحت مبررات داخلية أو خارجية، حينذاك بدأت الدولة بمحاربة الأمة ومؤسساتها، وانعزلت الأمة عن الدولة ومقتضياتها.

وتاريخنا الإسلامي في الكثير من مراحلها، هو عبارة عن مد وجزر بين الأمة والدولة، فالكثير من الأمجاد صنعتها الأمة بمؤسساتها وإمكاناتها الأهلية، كما أن الكثير من الإخفاقات والانكسارات كانت من جراء طغيان الدولة، وابتعادها التدريجي عن ضوابط الإسلام في الحكم والإدارة.

ولقد استغلت قوى الشر والبغي والهيمنة في العالم هذه اللحظة لتشتيت قوى الأمة وتفتيت عضدها، وتثبيت الحوائل التي تحول دون الاستقلال والتحرر والتنمية، وتكريس التخلف والإحباطات في عقل وفكر الأمة، فحينما غاب مشروع الأمة من التأثير والفعل النوعي، ضاعت فلسطين، ودخلنا جميعاً في نفق التبعية والاستتباع الحضاري على مختلف المستويات، وتم اختراقها على مستوى السياسة والحكم، والاقتصاد والاجتماع، والثقافة والعلم، وأصبحنا من جراء كل هذا على هامش حركة التاريخ، وبعيداً عن متطلبات الاستقلال والتنمية الشاملة.

من هنا فإننا نستطيع القول: إن الإخفاقات الكبرى التي أصابت عالم العرب والمسلمين، كانت في زمن كان مشروع الأمة في أسوأ حالاته، وكانت العلاقة بين



الأمة والدولة علاقة توتر وصراع، كما أن لحظات الظفر والانتصار تشكلت في التجربة الحضارية الإسلامية، حينما عادت للأمة روحها، وأصبحت تشارك بكفاحها وجهادها في تكريس إرادتها العامة على مسرح الأحداث الكبرى.

وهكذا نصل إلى حقيقة أساسية في التجربة السياسية للعرب والمسلمين وهي: أن بداية الانطلاقة الحضارية الحقيقية، تبدأ من الأمة وقواها الحية، وأي مراهنه على غير الأمة، تزيدنا غبشاً وضياعاً وتردداً، فحينما نعيد الحياة إلى جسم الأمة، فإنها تتحرك صوب أهدافها الكبرى بدون تعب أو كلل.

لذلك فإن مهمتنا الكبرى اليوم تتجسد في إنهاض الأمة وبناء قواها الذاتية، وتأهيلها من جديد، لكي تمارس حضورها وشهودها على العالم.

وإن نجاحنا كله مرهون بمدى قدرتنا على تحريك قوى الأمة، وتنظيم إمكاناتها وطاقاتها صوب أهداف محددة وغايات مشتركة، فحينما تتحرك الأمة، ويكون حضورها وشهودها شاملاً، لن تصبح السلطة أو الدولة غريبة عن أهداف ومشروعات الأمة، " وفي العصور الإسلامية المتأخرة، حين صارت أكثر السلطات غريبة عن المدينة، لعبت المدينة دور الصامد، والحافظ، والمستوعب، فصارت هي القائمة بالوظائف الحضارية والسياسية للدولة بعد أن غابت تلك لا من حيث البنية، بل من حيث الارتباط بالمشروع التاريخي للأمة" (٨).

ففي زمن ضعف الدولة واهتراء مشروعها، كانت الأمة تمارس دورها في مختلف المجالات على أكمل وجه، وحينما تتناقض إرادة الدولة والأمة، فإنها (الأخيرة)



تجاهد لإعادة الدولة إلى وضعها الطبيعي، وفي نفس الوقت فإنها ترعى وتحتضن المناشط الحضارية للعرب والمسلمين.

أما إذا تكاملت إرادة الدولة مع إرادة الأمة، فإن ملحمة البناء والحضارة، تبدأ بالبروز والانطلاقة في عالم العرب والمسلمين، وكل الحقب المجيدة في تاريخنا، هو من جراء تكامل الإرادتين، أو فعالية إرادة الأمة في زمن خواء الدولة وضعفها الحضاري.

وإنه لولا قوى الأمة الذاتية وتنوعها الثري، لأصبحت الدولة كياناً خطيراً، يلتهم الجميع، ويقضي على كل فرص النمو والبناء خارج نطاق الدولة ومشروعاتها ذات الطابع المطلق والكلاني.

فالأمة في النص والتجربة التاريخية الإسلامية، لها دورٌ مركزيٌّ في الحياة الدينية والاقتصادية والعلمية والسياسية والحضارية والخيرية للمسلمين، إذ إن أكثر المؤسسات والأطر في تاريخ التجربة الإسلامية، هي تنتمي إلى الأمة وتستند إليها في أنشطتها وأعمالها، وإن تغييب الأمة من الفعل الحضاري، حرم المجتمع الإسلامي من مصادر قوته وعزته وتطوره وأتاح المجال لعوامل خارجية من اختراق الجسم الإسلامي، والتحكم في مستقبله ومصائره، و"إن ما يحرك العرب ويعبر عن مزاجهم التاريخي هو مفهوم الأمة، والأمة موجودة في وعيهم سواء توحدوا أم لم يتوحدوا وسواء وجدت الدولة الواحدة أم لم توجد، هم يعلمون أن الوحدة ضرورية، وبدونها يبقى مفهوم الأمة متحققاً على الصعيد الثقافي وحسب، كما يعلمون أن الدولة ضرورية أيضاً لأنها تنقل وجود الأمة من الصعيد الثقافي إلى



الصعيد السياسي، فهي الأداة التي تحقق الأمة بها وجوداً فعلياً يساعدها على ممارسة دعوتها التي تخرجها من الحيز القومي الضيق إلى مجال أرحب وأوسع هو العالم والكون بأسره، الأمة تقود إلى الوحدة، والوحدة تقود إلى الدولة، لكن وجود الأمة لا يتوقف على تحقيق الوحدة أو الدولة، بل إن وجود الأمة هو الشرط الضروري لكل ما عداه" (٩).

فالأمة في المجال الحضاري الإسلامي، هو المجال الحيوي الذي يتحرك فيه المسلمون لتنمية قدراتهم وتطوير أوضاعهم والتواصل مع العالم والقوى الدولية، والدولة هنا وفق هذا المنظور، ليست منفصلة عن الأمة وإرادتها وخياراتها، وإنما هي جزء من إرادة الأمة وجسرها لإنجاز مفاهيم السيادة والعزة والاستقلال والتنمية.

فالأمة هي التي تصنع الدولة، لذلك نجد أن التوجيهات الإسلامية الكبرى، والتي تؤكد على قيم مفصلية في التجربة التاريخية الإسلامية تتوجه إلى الأمة بأسرها. قال تعالى: [كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون] (١٠).

كما أن الدولة ضرورة من ضرورات الأمة والوجود الإنساني، فيها تستطيع الأمم خلق الوقائع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. "فالسلطة ضرورية لانتظام الدنيا، وانتظام الدنيا ضروري لانتظام الدين، وانتظام الدين ضروري لتحقيق السعادة في الآخرة" (١١).



"وهي (الدولة) استجابة للفطرة والضرورة التي يقتضيها الاجتماع البشري الذي لا يعقل تحققه من دونها، والمجتمع الإسلامي ليس شذوذاً خارجاً عن هذه الفطرة، وعن هذه الضرورة، وهي ضرورة يفرضها كون الإنسان - المجتمع - جزءاً من الكون المحكوم بنظام كوني ثابت وشامل لجميع الموجودات في عوالم الجماد، والحياة النباتية والحيوانية، هذه العوالم التي يقف الإنسان في قمته كائناً، واعياً، عاقلاً، مريداً، مختاراً، حراً، وقد سخر الله له سائر العوالم، وزوده بالوسائل والقدرات المادية والعقلية، والنفسية، للانتفاع بها في نطاق استخلافه" (١٣).

ولكن ينبغي أن لا تتحول هذه الضرورة إلى غول يلتهم كل إمكانات المجال الحضاري الإسلامي، أو يعطل من حركة الأمة صوب أهدافها الكبرى وتطلعاتها المستقبلية.

فالدولة الإسلامية التاريخية، لم تبْنَ إلا بعد بناء الأمة، فهي المجال الاجتماعي - الحضاري الضروري لبناء الدولة، كما أن الإضافات النوعية التي أضافتها التجربة الإسلامية إلى التاريخ الإنساني قاطبة، يرجع الفضل إلى الأمة في ذلك، إذ هي التي احتضنت إبداعات وجهود وجهاد المسلمين، وهي التي تحملت كل الصعاب في هذا السبيل. والدولة الحققة في عالم الإسلام، هي التي تنبثق من إرادة الأمة، بمعنى أن يكون قيام الدولة ووظائفها ومشروعها السياسي، ليس على تناقض مع مقتضيات الشرع والمصلحة العليا للمسلمين، "والدولة لا تكسب الشرعية إلا بمقدار انتمائها للأمة، وبمقدار ما تستطيع البرهان على أنها تدافع عنها وتبذل الجهد لحل مشاكلها" (١٤).



فالدولة وفق هذا المنظور، هي في حالاتها السوية مؤسسة من مؤسسات الأمة، لها أدوارها ووظائفها المحددة، ومع هذه المؤسسة (الدولة) تحتضن الأمة مؤسسات أخرى، وتمارس وظائف وأدواراً عديدة، تتكامل في المحصلة الأخيرة مع أدوار ووظائف مؤسسة الدولة.

وانشقاق وابتعاد الدولة عن الأمة، يخرجها من كونها مؤسسة من مؤسسات الأمة، وذلك لأن انشقاقها وخروجها عن الأمة، يعني فيما يعني أن الدولة تقوم بأدوار أو تمارس خيارات ليست من خيارات الأمة، ويمكننا القول تاريخياً أن مرحلة ما بعد صفين، هي المرحلة التي تبلور في المجال العربي والإسلامي للدولة مشروعٌ خاصٌ، وهو مشروع الاستحواذ والقمع بعيداً عن مصالح الأمة الحقيقية وشؤونها العليا. و"إن المشروع السياسي للإسلام هو تكوين الجماعة الأمة، فهي الإطار الوحيد الذي يمكن أن يمارس الفرد فيه شعائر الدين كاملة، وهي المجال الوحيد لتحقيق الدين، وإن كانت مفارقة سخيفة أن نقول: إن الدين لا يمكن تحقيقه خارج الجماعة لكنها حقيقة بديهية ربما يتناساها الكثيرون من الذين يعتبرون أن الدين - خاصة الإسلام - يمكن تحقيقه على الصعيد الفردي المحض، هذه التجربة حاولتها الصوفية لكنها تحولت عنها بعد فترة من الزمن، فقد بدأت الصوفية كأسلوب فردي في التعبير والاتصال بالله لكنها تحولت مع مرور الزمن إلى ممارسات جماعية وصارت طرقاً جماعية" (١٥).

واختلاف المسلمين التاريخي لم يكن حول الأمة ودورها التاريخي والحضاري، ولا حول ضرورة الدولة وأهميتها للتجربة الجديدة، وإنما حول عملية إنشائها،



وطريقة ممارستها لأدوارها في الأمة على الصعيد الداخلي والخارجي، ومن أين تستمد شرعيتها وسلطتها، فالإطار المرجعي لكل المسلمين مع اختلافاتهم وتباين وجهات نظرهم بعد انتقال رسول الله (ص) إلى الرفيق الأعلى لم يكن الدولة وإنما الأمة.

#### - الأمة والمجتمع السياسي

إن الأمة في التجربة الإسلامية التاريخية، كانت تحتضن العديد من القوى الاجتماعية والسياسية، وقد أعلنت هذه القوى عن نفسها في زمن الرسول (ص) بصورة سلمية، تحافظ على وحدة المسلمين، وتخضع جميعاً إلى رمز هذه الوحدة وهو رسول الله (ص).

فالأمة التي صنعها الإسلام ومنذ بداية انطلاقته الكبرى، كانت تحتضن مجتمعاً سياسياً، تطور بتطور حركة الإسلام في العالم، ومن رحم المجتمع السياسي انبثقت الدولة في التجربة السياسية الإسلامية. لذلك نجد أن دستور (المدينة)، هو عبارة عن مشروع سياسي شامل، يسعى نحو استيعاب كل الأطياف والقوى الدينية والقبلية والسياسية الموجودة في المدينة المنورة، مشكلاً منهم المجتمع السياسي الجديد، القائم على قواعد دستورية واضحة، لهذا فإن هذا الكتاب (الدستور أو الوثيقة) يعتبر المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، فهو يعتبر جميع هؤلاء: أمة واحدة من دون الناس. (١٧).

ويظهر من هذه الوثيقة، وجود رغبة أكيدة عند رسول الله (ص) لخلق نمط جديد من العلاقات بين الأفراد الذين يعيشون في مجتمع واحد.



وكانت الأمة وبكل جدارة واقتدار، هي حارسة الدين وسائسة الدنيا، وبجهادها أفشلت في بعض الحقب التاريخية مؤامرات الدولة المستبدة، المتجهة إلى تقويض الأمة من الداخل، وفي حقب أخرى تمكنت الأمة من الحد من الآثار السيئة المترتبة على استبداد الدولة وغطرستها.

فالعديد من الوقائع الصدامية في العالم العربي والإسلامي، بين الدولة والمجتمع، ترجع في جوهرها إلى ابتعاد ومعاداة الدولة لخيارات الأمة السياسية، وهذه المعادة تؤدي إلى انفصال تام بين الأمة والدولة، وتصبح إمكانيات الدولة وآلياتها موجهة ضد الأمة، تسعى نحو تفتيت قواها، وزرع الشقاق في محيطها، وحرف مساراتها الحضارية.

"والحقيقة المجتمعية المطلقة - والحقيقة التنظيمية المطلقة - في الإسلام هي حقيقة الأمة التي كونها الإسلام وتكونت به وصنعت تاريخها به، وتاريخ الإسلام في الحقيقة إذا حذفنا منه تاريخ الأمة، فإن الدولة الإسلامية التي تعاقبت على هذه الأمة لا يبقى لها شيء على الإطلاق" (٢٠). "وإذا حررت الأمة نفسها [من الاستبداد والقهر السياسي] فخط الخلافة ينتقل إليها فهي التي تمارس القيادة السياسية والاجتماعية في الأمة بتطبيق أحكام الله وعلى أساس الركائز المتقدمة للاستخلاف الرباني، وتمارس الأمة دورها في الخلافة وفي الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنتين التاليتين: [وأمرهم شورى بينهم] (الشورى ٣٨). [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] (التوبة ٧١).



فإن النص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك، والنص الثاني يتحدث عن الولاية وإن كل مؤمن وليّ الآخرين، ويريد بالولاية تولي أمورهم بقريظة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية، وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى، وبرأي الأكثرية عند الاختلاف" (٢١).

وستسعى الأمة تكافح وتجاهد، حتى تتشكل دولتها، التي تحمل على عاتقها أهداف الأمة ومطامحها الكبرى [كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر] (آل عمران ١١٠).

## الهوامش:

- (١) جريدة الشاهد الدولي صحيفة أسبوعية تصدر في لندن العدد ٢٤ - السبت ١١ إبريل ١٩٩٨ مقال (الدول العربية وجدلية التحديث والعنف) للأستاذ رفيق بوشلاكة.
- (٢) رضوان السيد - الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ص ٤٣-٤٤ بيروت دار اقرأ ١٩٨٤م.
- (٣) ندوة - الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي - ص ١٤٣ - الجزء الأول - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ١٩٨٩م.
- (٤) القرآن الكريم - سورة آل عمران (آية ١٠٣-١٠٥).
- (٥) القرآن الكريم - سورة البقرة - (آية ١٤٣).
- (٦) الفضل شلق - الأمة والدولة - جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي - ص ٢٠٠-٢٠١ دار المنتخب العربي - بيروت ١٩٩٣م.
- (٧) السيد محمد باقر الصدر - الإسلام يقود الحياة - ص ١٥٩ - دار التعارف، بيروت ١٩٩٠م.
- (٨) مجلة الاجتهاد تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي - العدد السابع، ص ١٢ - السنة الثانية - ربيع ١٩٩٠ / ١٤١٠هـ.



- (٩) مجلة الاجتهاد - تصدر عن دار الاجتهاد - العدد الثاني - ص ١٤ - ١٥  
شتاء ١٩٨٩ م.
- (١٠) القرآن الكريم - سورة آل عمران (آية ١١٠).
- (١١) أبو حامد الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٣٢٥ - الطبعة الثانية -  
مطبعة السعادة - مصر ١٣٢٧ هـ.
- (١٢) الشيخ محمد مهدي شمس الدين - في الاجتماع السياسي الإسلامي -  
المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي - ص ٧٧ -  
المؤسسة الدولية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٢ م.
- (١٣) المصدر السابق - ص ٧٩.
- (١٤) مجلة الاجتهاد - العدد السابع عشر - ص ٢٩ - السنة الرابعة - خريف  
العام ١٩٩٢ م / ١٤١٣ هـ.
- (١٥) الفضل شلق - الأمة والدولة - مصدر سابق - ص ١٥.
- (١٦) محمد جواد مغنية - في ظلال نهج البلاغة - محاولة لفهم جديد - خطبة  
٧٣ - ص ٣٦٠ - الجزء الأول، دار العلم للملايين - بيروت ١٩٧٢ م.
- (١٧) نص الكتاب / الوثيقة (في سيرة ابن هشام ٢ / ٥٠١ - ٥٠٤ / وطبقات ابن  
سعد ١ / ١٩٨، والبداية والنهاية لابن كثير ٣ / ٢٢٤ - ٢٢٦).
- (١٨) مجلة الاجتهاد - العدد الرابع عشر - ص ٢٤٨ - السنة الرابعة شتاء العام  
١٩٩٢ / ١٣١٢ هـ.



- (١٩) برهان غليون - نقد السياسة - الدولة والدين - ص ٦٧ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الثانية - بيروت ١٩٩٣ م.
- (٢٠) راجع دراسة الشيخ محمد مهدي شمس الدين - المقدس وغير المقدس في الإسلام - مجلة المنطلق - ص ١٠ - العدد ٩٨ - رجب ١٤١٣ هـ كانون الثاني ١٩٩٣ م.
- (٢١) السيد محمد باقر الصدر - الإسلام يقود الحياة - مصدر سابق - ص ١٥٣.

## الإسلام وجدلية الإيمان والحرية والمسؤولية

مفتتح:

ثمة مفاهيم ومصطلحات ثرية من الناحية الفلسفية والمعرفية والسياسية، إذ إن البحث في مضمونها وآفاقها، يوصل الباحث إلى تخوم علوم ومعارف وتخصصات علمية عديدة، ولعل من هذه المفاهيم الثرية والغنية بحمولتها الفلسفية والمعرفية والسياسية مفاهيم الحرية والعدالة والمسؤولية، فهي من المفاهيم التي تشكل حجر الأساس في منظومة الكثير من القيم والمبادئ الفرعية.

ولا يمكن أن نبحث أي مبحث فلسفي أو معرفي أو سياسي، دون الاقتراب من مضامين هذه المفاهيم، بل هناك العديد من النظريات والمذاهب الوضعية، التي تشكل واكتمل بناؤها المعرفي على قاعدة هذه المفاهيم، وإن بعض التباين أو الاختلاف بين هذه النظريات والمذاهب الوضعية، يعود إلى التباين والاختلاف في طبيعة العلاقة بين مفهوم الحرية ومفهوم العدالة، فالحرية في بعدها الفردي تعني أن يعيش الإنسان الفرد حراً أي بدون قيد أو شرط يحد أو يعوق حريته، أما إذا نظرنا إلى الحرية بمعنى مجموع الحريات السياسية والاقتصادية والثقافية، فنحن هنا بحاجة إلى تدابير أخلاقية ومؤسسية لحفظ حقوق الناس الذين يشكلون مجتمعاً واحداً وهذا لا يتحقق بدون العدالة، فالحرية كقيمة متداخلة في أبعادها وآفاقها مع العدالة كقيمة وممارسة، ولا يمكن على مستوى الواقع الخارجي من تحقيق



أحدهما دون الآخر، فالحرية هي حجر الأساس لمفهوم العدالة، إذ لا عدالة بدون حرية، كما أن العدالة هي التي تثري مضمون الحرية في أبعادها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إذ لا حرية حقيقية في أي تجربة إنسانية بدون عدالة، كما أنه لا حرية حقيقية ولا عدالة ناجزة بدون مسؤولية ذاتية.

وحتى تتضح صورة العلاقة بين الحرية والعدالة، نقرب من المفاهيم والمعاني المتداولة لمفهوم الحرية، إذ ذكرت تعريفات عديدة للحرية وأوصلها (آيزايا برلين) في كتابه (حدود الحرية) إلى مئتي تعريف، إلا أن الجامع المشترك بين أغلب هذه التعريفات هو إزالة المعوقات من طريق اختيار الإنسان، وهو يقول في تعريفه لها: (إنني أعد الحرية فقدان الموانع من طريق تحقق آمال الإنسان وتمنياته) ويرى في موضع آخر من الكتاب بأنها تعني عدم تدخل الآخرين في أنشطة الفرد وأعماله، فالحرية وفق (آيزايا برلين) هي جزء من الذات البشرية، أي أن طبيعة الإنسان تنزع نحو الحرية، لأنها جوهر الإنسان، وهو (أي الإنسان) موجود ساع نحوها، وهذا معناه أنها من لوازم إنسانيته، وحرية الأفراد بطبيعة الحال ليست مطلقة، لأننا لو أطلقنا حرية الأفراد، فإن مجموع هذه الحريات ستتعارض وتتناقض مما يحول دون أن يعيش أحد مع أحد، أي إننا لا نستطيع أن نؤسس مجتمعاً، والمجتمعات الإنسانية لا تتأسس إلا على قاعدة التفكيك بين الحريات الفردية ومصالح الآخرين، إذ إن المجموع الإنساني يحتاج إلى صيانة وضممان حرياته الفردية، ولكن على نحو لا تضر بمصالح الآخرين النوعية، والمظلة التي تستظل بها مصالح الآخرين النوعية هي قيمة العدالة، وطبقاً لرؤية (جون ستيورات مل) فإن العدالة



تتطلب تنعم الأفراد بالحد الأقل من الحرية، ومن هنا يجب في بعض الأحيان - ولو عن طريق الإجبار - منع صيرورة حرية بعض الأفراد مخلة بالحريات للآخرين، ويتحدث (آيزايا برلين) في كتابه الآنف الذكر عن هذه الحقيقة بقوله: (تنقلب الحرية السلبية أحياناً إلى القول بتساوي حرية الشاة والذئب، فإذا لم تتدخل القوة القاهرة فإن الذئب سوف تقوم بافتراس الأغنام، ومع ذلك لا يجوز أن يصنف هذا مانعاً للحرية، نعم إن الحرية اللا محدودة للرأسماليين تفضي إلى إفناء حرية العمال، والحرية اللا محدودة لأصحاب المصانع، أو الآباء والأمهات، تؤدي إلى استخدام الأولاد في العمل في مناجم الفحم الحجري، لا شك في أنه ينبغي حماية الضعفاء أمام الأقوياء والحد من حرية الأقوياء على هذا الشكل، ففي كل حالة يتحقق فيها القدر الكافي من الحرية الإيجابية لا بد من الإنقاص من الحرية السلبية، أي أنه يجب أن يكون هناك نوع من التعادل بين هذين الأمرين حتى لا يجري أي تحريف للأصول المبرهنة) فالإنسان كامل الحرية في قناعاته وأفكاره واختياراته، ولكن ليس له الحق في التعدي على قناعات الآخرين واختياراتهم، وإذا كانت اختياراته تضر بالآخرين فإنه ومن منطلق العلاقة الحميمة بين الحرية والعدالة، يمنع من اختياره الضار إلى المجتمع لصيانة قيمة العدالة، فالعلاقة جد دقيقة بين الحرية والعدالة، وعليه لا يصح باسم المجتمع من امتهان كرامة الإنسان الفرد أو التعدي على حريته، كما أنه لا يصح باسم حرية الإنسان من التعدي على حريات الآخرين، فالحرية قيمة إنسانية كبرى ولا تحد إلا بقيمة إنسانية كبرى مثلها وهي العدالة.



من هنا لا يصح ولا يجوز لأي إنسان أن يجبر الآخرين على القبول بعقيدة معينة أو فكرة محددة، فمن حق الإنسان (أي إنسان) حق التفكير والتأمل، ولا يمكن لأي أحد أن يفرض رأيه أو عقيدته عليه، فالإنسان كامل الحق في الاختيار، وهو الوحيد الذي يتحمل مسؤولية اختياره، فالله سبحانه وتعالى وهبنا حق الاختيار في ظل المسؤولية، فلنا حق الاختيار وفق الإرادة الربانية، وعلينا أن نتحمل كامل المسؤولية في الدنيا والآخرة لاختيارنا، والله سبحانه وتعالى لم يمنح أحداً سلطة اتخاذ القرارات والتدابير نيابة عن أحد، فالإنسان كامل الحق والحرية في الاعتقاد والاختيار، ولكن ممارسة هذه الحرية تكون في نطاق العدالة والمسؤولية، لهذا هو وحده الذي يتحمل مسؤولية اختياره وعمله، وبهذا نخرج الإنسان من دائرة القوانين الجبرية، وندخله في دائرة الحرية والمسؤولية، فهو حر ومسؤول في آن واحد، وفي تقديرنا أن المجتمعات التي تتمكن من صياغة العلاقة على نحو دقيق بين الحرية والعدالة، هي المجتمعات التي تنعم بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي، أما المجتمعات التي لا تتمكن لأسباب ذاتية أو موضوعية من صياغة العلاقة بين الحرية والعدالة على نحو إيجابي، فهي مجتمعات ستعاني من صعوبات كبرى في استقرارها وأمنها الاجتماعي والعام، فعلى قاعدة الحرية بكل حمولتها القيمية وأفاقها الإنسانية، يتحقق الإيمان العميق، بمعنى أن الإنسان كلما ازداد عبودية لله تعالى تحرر هذا الإنسان من عبودية العباد، وانعتق من كل الأغلال والإكراهات، لأنه اتصل وتعلق قلبياً وسلوكياً بقدرة لا متناهية، تمده، ويستمد منها القوة للتحرر المعنوي والمادي من كل الأغلال والقيود.



فالإيمان الحقيقي لا يبني إلا على قاعدة الحرية والقدرة على الاختيار، وبالتالي فإن الإنسان وحده، هو الذي يتحمل مسؤولية خياراته وقراراته، فالعلاقة بين قيم الإيمان والحرية والمسؤولية وفق الرؤية الإسلامية علاقة عميقة ومتداخلة، ولا يمكن التفكيك بينهما، فالحرية هي التي تعيد للإنسان إنسانيته، وهي التي تقوده إلى الإيمان بالخالق سبحانه وتعالى، لكون الإيمان وتشريعاته منسجمة وفطرة التكوين المركوزة في الإنسان، وبالتالي فإن هذا الإنسان الذي يصنع حريته ويمارس اختياره هو وحده من يتحمل مسؤولية اختياره.

والمسؤولية هنا مسؤولية ذاتية، بمعنى أن الإنسان الذي يتحرر من كل الضغوط والأغلال، ويمارس حريته بوعي، ويقرر خياراته بقصد، هو وحده من يتحمل كل المسؤوليات المتعلقة بخياراته وقراراته، وفي هذا السياق قد تكون قيمة العدالة، هي الوجه الآخر لقيمة المسؤولية، أي لكوننا مسؤولين عن اختياراتنا، فالله سبحانه وتعالى سيحاسبنا على ضوء هذه الاختيارات الحرة، وهذا هو عين العدالة، بمعنى أن الإنسان لا يحاسب إلا على أعماله الذاتية، والتي اتخذها بحرية تامة، وبدون إكراهات وضغوطات، لذلك نستطيع القول: إنه كلما تعمق الوعي السليم بمعاني الحرية الإنسانية، كلما تقدمنا إلى الأمام في هذا المسار الصعب والتاريخي، لذلك نجد أن القرآن الحكيم، يدعو الإنسان المسلم إلى رفض القوى التي تحول دون رؤية الحق والحقيقة، قال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾ (١). وقال تعالى:



﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾ (٢).

فالإنسان المسلم مطالب قرآنياً بالتححرر من كل أنواع التسلط، حتى يتسنى له اكتشاف الحقيقة، وتحديد المواقف، وتشكيل القناعات استناداً على الفكر الحر. والتاريخ الإنساني في مسيرته الطويلة، هو عبارة في أحد وجوهه، عن تاريخ الكفاح الإنساني للانعتاق من كل الموانع والعقبات التي تحول دون الحرية والكرامة، فالحرية ليست ضد الأخلاق، وإنما هي صنوها وهي أس الأخلاق الاجتماعية، وهي مع القوانين والضوابط المنسجمة وفطرة الإنسان ووجدانه، وهي شرط تحقيق المجتمع التاريخي ومحرك الفعل الحضاري، وهي أساس استقلال المجتمع كونه سيداً على نفسه ومصائر المتعددة.

وحتى التعرف على الدين والدعوة إليه، تعتمد على حرية الاختيار المتجسدة في السبيل الموصل إلى الدين القائم على نفي الإكراه وعلى الاقتناع والدفع بالتالي هي أحسن بعيداً عن التشنيج والقهر والقسر وكل أشكال الإكراه، قال تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ (٣).

والإيمان بالله سبحانه وتعالى يتأسس على قاعدة حرية الاختيار ومسؤولية الإنسان عن فعله وكسبه، بحيث تكون ممارساته قائمة على اختياراته، قال تعالى: ﴿الم نجعل له عينين، ولساناً وشفقتين، وهديناه النجدين﴾ (٤). وهذا السلوك والمنحى الذي لا يناقض العدالة في الدنيا والآخرة، ولا يفارق الحرية في مستوياتها المتعددة



في المجتمع، هو الذي يجعل الإنسان فاعلاً، مختاراً، حراً، مسؤولاً عن اختياراته وأفعاله.

والحرية في الاختيار لا تعني بأي حال من الأحوال، عدم تحمل المسؤولية، والهروب من آثار اختياراته وقناعاته، قال تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾\* إن ربك ييسر الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيراً بصيراً\* ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً (٥). فالإنسان ينبغي أن ينطلق في تحديد اختياراته من موقع التفكير والتأمل العميق، وذلك لأنه المسؤول الوحيد عن اختياراته، فإذا كانت سيئة أدت به إلى المزيد من الخضوع للأهواء والشهوات، وهذا هو طريق جهنم، وإذا كانت حسنة كان فيها نجاته في الدارين، فالحرية لا تعني إطلاق أهواء الإنسان وغرائزه، وجعلها بدون ضوابط أخلاقية وقانونية، فإن الغرائز المنفلتة من كل الضوابط لا تسمى حرية، وإنما تحللاً وافتتاتاً على القانون والمنظومة الأخلاقية الإنسانية. فالحرية ليست تحقيق اللذة، وإنما تحقيق الحقوق والواجبات في كل الدوائر والمجالات والمساحات.

وبداية الحرية في المنظور الإسلامي، هي نفس الإنسان، فينبغي لها أن تتحرر من كل القيود والأغلال والأهواء والنوازع التي تحول دون حريته وانعتاقه الحقيقي، فالحرية قبل أن تكون سلوكاً سياسياً واجتماعياً وثقافياً، هي قدرة نفسية تتخلص من كل الأغلال والقيود، ومن النزعات المخالفة لقيمة الحرية.



وهذا يعني «أن الله أعطى للإنسان خلقه وزوده بالوسائل اللازمة التي تكفل له استمرار الحياة. وهو قادر على أن يسلب ذلك منه في كل لحظة، ومنحه - في نطاق ذلك - الإرادة الحرة التي يستطيع من خلالها أن يمارس حريته في سلوك الطريق الذي يحلو له بعيداً عن كل ضغط تكويني، فلا جبر للإنسان لأن الخيط الأول في المسألة مربوط بيده وهو حرية الإرادة، ولا تفويض له، لأن الخيط الثاني، وهو وسائل القدرة بيد الله، فهو القادر أن يبقيها حيث شاء، وأن يزيلها حيث يريد» (٦).

فحجر الأساس في الحرية، أنها لا تنجز إلا على أساس قوانين الحوار والاختيار لدى الفرد والجماعة. والحرية وفق هذا المنظور، هي مفتاح التقدم، وطريق تعبئة الطاقات والإمكانات ومشاركتها جميعاً في البناء والعمران.

والمحيط الذي يحارب الحوار، هو محيط مستبد وقمعي، حتى لو رفع راية الحرية، لأنه لا يمكننا أن نتصور حرية بلا حوار، فهو قرين الحرية، ووسيلتها في تعميم القيم ونشر القناعات والمبادئ، و«عملية الحوار تتنافر بطبيعتها مع الإجابات الجامدة، والأنساق المطلقة، وهيراركية العارفين، وكهنوت الآباء المقدسين، فإن هذه العملية تنفي نقائضها التي تكبح حركتها، وتقاوم ما يحد من قدرتها بما تؤسسه من وعي ضدي، يرفض صفات الإطلاق والتسليم والتقليد، الخنوع والإذعان، وكل ألوان التسلط والإرهاب» (٧).

وفي المقابل نستطيع القول: إنه «بقدر غياب الحرية في المجتمع يغيب الحوار، وتسود لغة الصوت الواحد التي هي المقدمة الطبيعية للغة الإرهاب، وإذا كان الإرهاب إلغاءً لوجود الآخر، ونفيًا لحضور العقل، أو فعل اختيار المعرفة، فإنه



يبدأ من حيث ينقطع الحوار، ومن حيث تشيع مخدرات التسليم والتصديق، ومسكنات الإذعان والاستسلام، ومبررات بطيركية الفكر أو مطريكية الثقافة، إن الإرهاب يتولد من رفض لغة الحوار وشروطه، أي تسلطية الصوت الواحد، من الإيمان بأن ما تقوله وحدك هو الحق، وإن الحق ملك خاص لك، ومن التسليم بأن فرداً ما، فكرياً ما، زعيماً ما، يمتلك ما يجعل منه الأعلى ويهبط بالآخرين إلى الدرك الأدنى، كأننا إزاء مجلى النبي الملهم، أو الصورة البشرية للحقيقة الكلية» (٨).

#### الحرية وحق الاختلاف:

لا يمكن مقارنة مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي المعاصر، بمعزل عن مفهوم الاختلاف، وحق الإنسان الطبيعي في هذا الاختلاف، وأساس حق الاختلاف في المنظور الإسلامي، هو أن البشر بنسبيتهم وقصورهم لا يمكنهم أن يدركوا كل حقائق التشريع ومقاصده البعيدة، وإنما هم يجتهدون ويستفرون جهدهم في سبيل الإدراك والفهم، وعلى قاعدة الاجتهاد بضوابطه الشرعية والعلمية، يتأسس الاختلاف في فهم الأحكام والحقائق الشرعية، ويبقى هذا الحق مكفولاً للجميع.

«فالاختلاف مظهر طبيعي في الاجتماع الإنساني وهو الوجه الآخر والنتيجة الحتمية لواقع التعدد، أعني أن التعدد لا بد من أن يستدعي الاختلاف ويقتضيه، فالاختلاف من هذه الزاوية، قبل أن يكون حقاً، هو أمر واقع ومظهر طبيعي من ظاهر الحياة البشرية والاجتماع البشري وكما تتجلى هذه الظاهرة الطبيعية بين الأفراد تتجلى بين الجماعات أيضاً، لذلك فلا مجال لإنكار ظاهرة الاختلاف بما هي وجود



متحقق سواء من حيث الوجود المادي للإنسان أو من حيث الفكر والسلوك وأنماط الاستجابة» (٩). ووفق هذا المنظور لا يشكل الاختلاف نقصاً أو عيباً بشرياً يحول دون إنجاز المفاهيم والتطلعات الكبرى للإنسان عبر التاريخ، وإنما هو حق أصيل من حقوق الإنسان، ويجد منبعه الرئيسي من قيمة الحرية والقدرة على الاختيار، حيث إن «الحرية أساس، والسلطة قيد ولكنها ضرورة اجتماع، ولكي تقوم السلطة دون الإخلال بأساس الحرية لا بد من أن تكون قيود السلطة مشتقة من قواعد الحرية، حيث لا يجوز تقييد الأخيرة إلا بقواعدها وليس بإرادة خارجة عنها، وبهذا التحديد تغدو شرعية السلطة ثمرة لاختيار البشر الحر في تعيينها، وإذ ذاك يغدو الاختلاف (حقاً) مصوناً بشرعية السلطة نفسها، وبنفيه تنفي السلطة شرعيتها أي تنفي ذاتها» (١٠).

والإيمان الديني لا يمكنه التخلي تماماً عن أي تعاون مع الأفكار والمبادئ العقلية، ففهم القضايا والمفاهيم الدينية، وإيصالها رسالتها إلى الإنسان والعالم بطريقة مقنعة ومفهومة لكل الناس يستدعي التوسل بوسائل عقلية والتواصل المباشر مع كل القضايا العقلية، لهذا لا يوجد على المستوى الواقعي مفكر ديني سواء كان مسلماً أو مسيحياً يرفض العقل على نحو الإطلاق، فشخصيات مثل وترتوليان وبيتر دامين، ولوثر، وباسكال والتي تعد من ألد أعداء العقلانية، لم ترفض العلاقة بين الإيمان والعقل رفضاً أساسياً وحاسماً، وإنما اتخذت نمطاً معيناً من العقلانية، وفي المقابل في أنصار النص الديني لم يهدفوا عزل العقل عن مساحات الدين نهائياً.



(ومن المهم القول: إن للعقل استخدامات مختلفة، وفي ما يتصل بعلاقته بالدين يمكن تصور ستة أدوار ومواقف متباينة له، وهي:

١. دور العقل في مقام فهم معاني القضايا والعبارات الدينية.

٢. دوره في مقام استنباط القضايا الدينية من النصوص المقدسة.

٣. دوره في مقام التنسيق والملائمة بين العقل والدين.

٤. دوره في مقام تعليم القضايا الدينية.

٥. دوره في مقام الدفاع عن القضايا الدينية.

٦. دوره في مقام إثبات القضايا الدينية وتسويغها) (١١).

فدائمًا الإنسان المؤمن وانطلاقًا من فلسفة الحياة وفق منظوره الإيماني، يرغب ويطمح أن تكون حياته بأطوارها المتعددة منسجمة وإيمانه وغير متطابقة مع حياة غير المتدين أو المؤمن، وهذا لن يتأتى على الصعيد الواقعي بدون الحرية التي توفر للإيمان فلسفة شاملة للحياة، وتخلق لديه الإرادة الإنسانية المستديمة لتحويل مفردات وحقائق إيمانه إلى واقع معاش، و(إن غسل التعميد بالنسبة إلى المسيحي، وذكر الشهادتين بالنسبة للمسلم، بداية طريقهم إلى طلب الحقيقة، فهذه الممارسات تعني وضع الأقدام في الطريق والشروع بالخطوات الأولى، ولا تفيد الوصول إلى الغاية) (١٢). لهذا فإن المطلوب باستمرار أن يعرض الإيمان الديني للإنسان (الفرد) دومًا على النقد والعقل النقدي، والغاية من هذا النقد هي تنقية الإيمان، ورفع الحجب، والوصول إلى الطبقات العميقة من التجربة والإيمان الدينيين، وهذا يعني على المستوى الواقعي والمعرفي أن هناك قابلية للإيمان على



التحول والتطور من خلال التجارب الروحية والمعرفية والإنسانية، فالعقل بكل تجلياته يساهم مساهمة فعلية في صناعة الإيمان، أو لم يبعث الأنبياء العظام لتذكير العقل وإحياء مكتسباته الإنسانية (ويثيروا لهم دفائن العقول) لهذا كان الأنبياء جميعاً يدعون الناس إلى الإيمان، ويستخدمون في دعوتهم كل البراهين والحكم البينة، ومن الجلي أن الشيء إذا لم يكن معقولاً يقبل البرهنة فلن يقبل الدعوة العقلية، وتأسيساً على هذه الرؤية فإن للمعارف العصرية والعقلية الراهنة مدخلة أساسية في تكوين الإيمان أي أن (الركائز الفكرية لكل إنسان، والتي بواسطتها تفهم مراد الله وتفسر، أو يتضح معنى الرسول ودورة النبوة، تستمد من العلوم والمعارف المتوفرة في كل عصر، هذه العلوم والمعارف، أي المعارف الموجودة للعالم، سواء كانت معارف فلسفية أم تجريبية، هي الأدوات الوحيدة التي تجعل تصورات الإنسان وتصديقاته حول الله والرسول ممكنة، وأسس الفكر الديني لدى الإنسان لا ترتوي إلا من هذا المنهل) (١٣)، وهذا لا ينفى قدرة الإنسان من خلال فطرته المركوزة أن يتعرف على الخالق سبحانه من خلال إزالة أستار الغفلة والحجب المختلفة عن قلب وفطرة الإنسان السوي، وانطلاقاً من معنى الإيمان المفتوح على كل التجارب الذاتية والمعرفية، فإن هذا الإيمان يتمحور حول حرية الإنسان لأن الإيمان كما اتضح أعلاه، هو عمل اختياري يقوم به الإنسان بفضل إرادته وحريته. فالإيمان هو وليد اختيار الإنسان الحر، بدون إكراه أو تعسف من أحد، ولهذا فإن اختيارات الإنسان وخياراته في مختلف المجالات، هو وحده الذي يتحمل مسؤوليتها، وبهذا يتشكل الثالوث الذهبي في الوجود الإنساني (الإيمان - الحرية -



المسؤولية) فأنت حر في خياراتك وبمقدار حريتك أنت مسؤول عنها، وتتحمل  
بوحدهك مسؤولية اختيارك، وحتى تتضح العلاقة الجدلية بين هذه الحقائق (الإيمان

- الحرية - المسؤولية) نحاول أن نوضح النقاط التالية:

- معنى الإنسان الحر، وطبيعة علاقته بمفهوم الحرية.

- معنى الفردية وطبيعة علاقتها بالإيمان والمسؤولية.

- الحرية والفكر الآخر.

في معنى الإنسان الحر:

كل البشر الأسوياء يعشقون الحرية، ويأملون بها، ويطمحون إليها، وكلهم أيضاً  
يرفضون الرق والعبودية وجعل الأغلال على حياتهم وعقولهم، ويأنفون من كل  
المحاولات التي تسعى للتضييق على حرية الإنسان أو تقييدها، وذلك لأن الحرية  
والقدرة على الحركة والاختيار، هي منسجمة وفطرة الإنسان، وكل الحقائق  
والممارسات المضادة لذلك، هي محل نبذ ورفض من قبل الإنسان، لأنها مخالفة  
لفطرته ومفارقة لطبيعته الإنسانية السوية.

فالحرية بالنسبة إلى الإنسان، هي جزء من طبيعته وفطرته، لذلك فإن جميع البشر  
الأسوياء بصرف النظر عن أديانهم وقومياتهم وأيدلوجياتهم ومناطقهم، هم  
ينشدون الحرية ويتطلعون إليها على المستويين الفردي والجماعي.

والحرية في هذا السياق سواء في بعدها النظري أو بعدها التطبيقي، ليست مشروعاً  
ناجزاً، وإنما هي من المشروعات المفتوحة على كل المبادرات والإبداعات



الإنسانية، ومن يتعامل مع الحرية في مستوياتها الإنسانية والسياسية والاجتماعية بوصفها حالة مكتملة أو ناجزة، فإنه لن يتمكن من تعميقها في واقعه الاجتماعي والعام، فهي دائماً بحاجة إلى الإرادة الإنسانية المستديمة التي تعمل وتكافح من أجل تعزيز حقائقها في الفضاء الاجتماعي، وبمقدار ما تتوفر الإرادة الإنسانية الجمعية، بذات القدر ينعم الإنسان فرداً وجماعةً ببركات وخيرات الحرية، لهذا فإن الحرية دائماً وفي كل التجارب الإنسانية والتاريخية، ليست ادعاءً يدعى، أو لقلقة لسان، وإنما هي رؤية وممارسة تتجه دوماً صوب إنسانية الإنسان، وإزالة كل الركام الذي يحول دون ممارسة الإنسان لحرية وإنسانيته.

وإن التجربة الدينية والفكرية لأغلب المصلحين والعلماء والجماعات الإصلاحية، تنطلق من قناعة مركزية ومحورية وهي: إن العامل أو المكون الذي يكون هو مصدر القوة لدى أمة من الأمم في زمن حضاري ما، قد يكون لعوامل تاريخية متعلقة بالفهم والركام التاريخي هو عامل تراجع وانحطاط وتخلف.

لهذا فإن إحياء قيم الإسلام وإزالة الركام التاريخي، مرهون بحرية الإنسان وفاعليته الحضارية التي لا يمكن أن تنجز على الصعيد الواقعي بدون أفق الحرية والإصلاح.

من هنا فإنه لا حرية بدون أحرار، ولا ديمقراطية بدون ديمقراطيين.

وإن كل حرية بلا أحرار، حرية شكلية، وإن كل ديمقراطية بدون ديمقراطيين هي شكلية وفوقية أيضاً.

## الفردية والحرية أية علاقة:

ثمة سؤال عميق ومركزي، يثار باستمرار في الدائرتين العربية والإسلامية، مفاده لماذا لم نتمكن كشعوب وتجارب ثقافية وسياسية عديدة، من بناء مؤسسات عامة مستقرة، بحيث تنتقل مسؤولية إدارتها وتسييرها من جيل لآخر، بحيث ينطلق الجيل الجديد في إدارة هذه المؤسسة من نقطة النهاية التي وصل إليها الجيل السابق.

وهل عدم قدرتنا على بناء العمل المؤسسي وطغيان الأعمال الشخصية والفردية، وقدرة بعض الذوات الشخصية على التهام المؤسسة وتوظيفها بما يخدم مصالحه وأغراضه الخاصة والشخصية، هو بفعل عوامل ثقافية أو بسبب طبيعة التربية والتنشئة الاجتماعية، أم هناك أسباب أخرى تحول دون قدرتنا على بناء عمل مؤسسي مستقر وثابت، ولماذا تمكنت الشعوب الغربية من بناء مؤسسات مستقرة في كل حقول الحياة، بحيث انتقلت من طور حضاري إلى طور آخر أكثر تميزاً وحيوية وحضارة.

في تقديرنا أن الإجابة العميقة والدقيقة حول أسباب عدم قدرتنا على بناء مؤسسات مستقرة في فضاءنا الثقافي والاجتماعي والسياسي، تتجاوز مصالح الأفراد الضيقة، وتعمل من أجل المصالح العامة والموضوعية، هو أحد المدخل الضرورية لاكتشاف طبيعة الخلل الذي تعانيه مجتمعاتنا على أكثر من صعيد ومستوى.

فالتجربة الغربية الحديثة، استطاعت أن تتخلص من حروبها الدينية والقومية، وتبني لنفسها نظاماً استيعابياً لكل تنوعها وقومياتها، بحيث تحولت شعوب الدول



الغربية من شعوب متخاصمة ومتحاربة مع بعضها البعض، إلى شعوب متعاونة مع بعضها البعض، ومتنافسة في طريق البناء والتقدم وال عمران.

ونحن لا زلنا كشعوب عربية وإسلامية، نرزح تحت نير خلافاتنا ونزاعاتنا الدينية والمذهبية والقومية، ولا يلوح في الأفق أية قدرة حضارية لدينا لتجاوز هذه المحنة وحروبها بكل تداعياتها الكارثية ومآزقها الراهنة والمستقبلية، كما أن التجربة الغربية تمكنت من صياغة رؤيتها الحضارية للسياسة وإدارة الدول وفق نسق حضاري - ديمقراطي، تجاوزت من خلاله نزعات الاحتكار والهيمنة والغطرسة واختزال الدولة في شخص الإمبراطور، فانتقلت بفعل عوامل عديدة من دولة الإمبراطور إلى دولة المؤسسات، ومن نظرية الحق الإلهي الذي كانت تحتكره الكنيسة إلى نظرية العقد الاجتماعي، التي تسمح وتطالب الشعب والمجتمع من ممارسة دوره في اختيار حكامه وشكل نظامه السياسي والاقتصادي والاجتماعي. بينما لا زلنا نحن لم نتجاوز خلافاتنا التاريخية، ولا زلنا أسرى حروب وأحقاد آبائنا وأجدادنا.

يلماذا استطاعت الشعوب الغربية، أن تغير وضعها الحضاري، وتنتقل إلى مرحلة أخرى، بحيث أصبحت اليوم هي رائدة التقدم والتطور في أغلب مجالات الحياة. ولماذا لم نتمكن نحن أن نتجاوز عيوبنا ومآزقنا، ولماذا لا زلنا أسرى تخلفنا وتقهرنا الحضاري.



يبدو لي أن أحد الأسباب العميقة لهذه المفارقة الحضارية هو التالي:

إن الشعوب الغربية استطاعت عبر ثقافتها وتقاليدها الاجتماعية وأنظمتها السياسية أن تعيد الاعتبار للفرد المواطن في الشعوب الغربية، بعد أن ألغته الكنيسة، بفعل نظامها الشمولي وكرهها للحرية ومزاولة الأفراد لمسؤولياتهم العامة.

ولقد أجاد الأستاذ (لويس دومون) في رصد حركة التطور الفكري والأيدلوجي تجاه مفهوم الفردانية في التجربة الغربية في كتابه الموسوم بـ (مقالات في الفردانية - منظور أنثروبولوجي للأيدلوجية الحديثة) والذي قامت المنظمة العربية للترجمة بترجمته وطباعته، فالتحول الحضاري في التجربة الغربية، بدأ انطلاقته مع بداية التحول الأيدلوجي باتجاه الرؤية والموقف من الفرد والفردانية كمفهوم ودور وموقع.

الفردية التي مورست على نحو إيجابي في التجربة الغربية، بعيداً عن الأثرة والأنانية والتفلسف من الأنظمة والقوانين، هي التي قادت التجربة الغربية، إلى اجترار فرادتها، وبناء مؤسساتها السياسية والمدنية والاقتصادية والاجتماعية على أسس صلبة، بحيث ضمنت لهذه الشعوب الاستقرار السياسي مع حيوية اجتماعية ودينامية علمية، تراكمت فيه الخبرة والتجربة والعطاء، فأنتجت مؤسسات ذات جذور عميقة في مجتمعاتها، وحريصة على مصالحه الكبرى والاستراتيجية، والفردية ليست نكراناً للذات، أو إعداماً لطموحاتها وآمالها القريبة والبعيدة، وإنما هي حضور دائم وحيوية مستديمة وطموحات لا حدود لها، مع قانون شفاف وواضح، ويساوي بين الجميع، ولا يحابي أحداً. فالطموحات الفردية قادت إلى الاكتشاف والإنجاز والابتكار والاختراع والجد والاجتهاد في البناء والعمران.



والقانون العادل ضمن حقوق الجميع، ومنع التعديتات، وحال دون الطغيان والاستئثار، فكانت النتيجة: التقدم العلمي والاقتصادي والتكنولوجي، والاستقرار السياسي والمدني وتداول مؤسسي للسلطة والقوة بين مختلف مكونات النخب في التجربة الغربية، والفردية وفق المفهوم الحضاري، هي أحد العوامل الأساسية التي قادت الغرب للتطور وصناعة المنجزات الحضارية الرائدة.

من هنا فإننا نعتقد أن الطريق إلى بناء مؤسسات مستقرة في فضائنا وتجربتنا، يتطلب العمل على إعادة الاعتبار لمفهوم الفردية في بيئتنا الثقافية والاجتماعية، لأن قمع الأفراد وقتل طموحاتهم وتطلعاتهم، لا يفضي إلى بناء مؤسسات، بل يؤدي إلى سديم بشري، ليس قادراً على فعل شيء ذي بال على الصعيد الحضاري والمؤسسي. ونكران الذات كقيمة، لا تؤسس لحيوية مستديمة ودينامية قادرة على اجتراف فرادتها التاريخية. وإنما هي قادرة على تكرار تجارب الآخرين بدون روحها وحيويتها، واستنساخ خطوات الآخرين ومبادراتهم، دون ظرفها الاجتماعي والتاريخي، ودون الكتلة التاريخية التي تقف وراءها، وتمدها بأمصال الحياة والحيوية والإنجاز. فالعلاقة جد ضرورية وحيوية، بين إعادة الاعتبار إلى الفردية وممارستها على نحو إيجابي وحضاري وبين العمل المؤسسي، فالمؤسسات لا تبنى على أنقاض الأفراد، بل تبنى على حضورهم وشهودهم وفعاليتهم الذاتية.

وحيثما تغيب الفردية، يبقى السديم البشري، ولا يمكن للسديم البشري أن يبني مؤسسة، أو يشيد تجربة متميزة. والفردانية الحديثة في التجارب الحضارية المعاصرة، هي عنصر الحيوية والفعالية فيها، كما أنها منصة الانطلاق للإبداع



والابتكار والتميز. وحينما ندعو إلى ضرورة إعادة الاعتبار إلى مفهوم الفردية، فإننا ندرك أهمية أن تمارس هذه الفردية على نحو إيجابي بعيداً عن الأنانية والانحباس في المصالح الضيقة. والممارسة الإيجابية تستند إلى قيمة المسؤولية الذاتية والعمل الصالح، وأن الله سبحانه وتعالى لن يثيبنا على عمل غيرنا، وإنما على عملنا، وإن الحساب الأخروي سيغال أعمالنا وأدوارنا بعيداً عن أي اعتبار آخر، فإذا أردنا الفلاح الدنيوي والأخروي، ينبغي علينا كآحاد أن نقوم بدورنا في هذه الحياة، ونتحمل مسؤولية وجودنا، هذه في البيئة والخلفية الفلسفية والثقافية، لممارسة الفردية على نحو إيجابي. فتعالوا جميعاً إذا أردنا النجاح، واجتراح تجربتنا الذاتية، وبناء مؤسسات تتجاوز حدود ومصالح الأشخاص الضيقة، أو التي تدور مدار هؤلاء الأشخاص، أن نعيد الاعتبار للفرد في مجتمعنا، وتعامل معه بوصفه هو حجر الأساس في كل مشروع. وحدها الفردية الإيجابية، هي التي تهبي الأرضية والمناخ لصناعة الفعل المؤسسي المتميز والمستقر في فضائنا السياسي والاجتماعي والثقافي.

الحرية والفكر الآخر:

من الطبيعي القول: إن كل إنسان يحمل فكراً وثقافة، فهو سيعتز بها، ويدافع عنها، بصرف النظر عن قناعة الآخرين بهذا الفكر أو هذه الثقافة، فالإنسان بطبعه نزاع إلى الاعتزاز بفكره وثقافته والتقاليد والأعراف المترتبة عليهما.



وهذا الاعتزاز هو الذي يقوده للعمل على تعميم هذا الفكر، وتوسيع دائرة المؤمنين بالثقافة التي يحملها.

والبشر جميعاً يشتركون في هذه الحقيقة، فالإنسان بصرف النظر عن دينه أو معتقده أو بيئته الثقافية والحضارية، يعتز بأفكاره ويدافع عنها ويوضح بركاتهما، ويسوق حسناتهما. وفي سياق اعتزاز الإنسان بفكره، يعمل عبر وسائل عديدة إلى تعميمه، ودعوة الآخرين إلى تبني ذات الأفكار.

وهذه الطبيعة ليست محصورة في إنسان دون آخر، أو بيئة ثقافية دون أخرى، فالإنسان بطبعه يريد ويتمنى ويتطلع أن يحمل كل الناس الأفكار التي يحملها، ويتبنى كل البشر الثقافة التي يتبناها، وعلى الصعيد الواقعي والإنساني، تتزاحم هذه الإرادات، وتتناقض هذه الدعوات، فكل إنسان وأمة يعمل على تعميم ثقافته ونمطه الحضاري، مما يولد الصدام والمواجهة، وإن تعددت أساليب الصدام والمواجهة، تبعاً لطبيعة الثقافة وبيئتها الاجتماعية والحضارية وأولوياتها. وبفعل هذا الصدام، سيعمل بعض الأطراف، للاستفادة من القوة لفرض رأيه أو تعزيز منطقته وثقافته، وبذات القوة، يمنع الطرف الآخر من بيان وتوضيح رأيه وثقافته.

وهذه الممارسة الإقصائية، تأخذ أشكالاً عديدة ومسوغات متنوعة، فتارة يتم الحديث عن أنه لا ديمقراطية لأعداء الديمقراطية، فباسم الديمقراطية نقصي الآخرين، ونقمع أفكارهم، ونمنعهم من ممارسة حقوقهم العامة، لكونهم في نظرنا من أعداء وخصوم الديمقراطية.



وتارة باسم مجابهة الباطل والضلال، تتم عمليات الحرب الفكرية ومشروعات الإقصاء والتهميش، فنحن نحارب الفكر الفلاني، لكونه في نظرنا من الباطل الذي يجب محاربتة، وهكذا يتم قمع فكر الآخر، تحت عناوين ويافظات، لا تمت بصلة إلى المعرفة والثقافة والفكر، فلا يمكن الدفاع عن الحق بالباطل، ومن يلجأ للدفاع عن حقه وفكره، بأساليب ووسائل باطلة، هو يشوه فكره، ويحرمه من حيويته وفعاليتها، فالجدال بغير التي هي أحسن، لا يفضي إلا المزيد من الجحود والبعد عن الفكر الذي تدافع عنه بوسائل لا تنسجم وطبيعة الفكر الذي تحمل، فالإنسان الذي لا يمتلك الثقافة والعلم الواسع، فإنه يدافع عن قناعاته بطريقة تضر بها حاضراً ومستقبلاً فالأفكار لا تقمع، والقناعات لا تصادر، مهما كانت قناعتنا بها، ومن يقمع فكر الآخرين لأي اعتبار كان، فإنه يحوله إلى فكر مظلوم ومضطهد، سيتعاطف معه الناس وسيدافعون عنه بوسائلهم المتاحة.

لهذا فإننا نعتقد إننا نعطي للفكرة الخطأ قوتها حينما نمنعها من حريتها، ونمارس بحققها عمليات القمع والحظر والمنع.

فالأفكار لا تمنع وتقمع، وإنما تناقش بالأساليب العلمية والموضوعية، ويتم الحوار معها بعيداً عن نزعة الإلغاء والمنع.

[أعط الحرية للباطل تحجيمه، وأعط الحرية للضلال تحاصره، لأن الباطل عندما يتحرك في ساحة من الساحات، فإن هناك أكثر من فكر يواجهه، ويمنعه من أن يفرض نفسه على المشاعر الحميمة للناس، فيكون مجرد فكر، قد يقبله الآخرون وقد لا يقبلونه، ولكن إذا اضطهدته، ومنعت الناس من يقرؤوه، ولاحقت الذين



يلتزمونه بشكل أو بآخر، فإن معنى ذلك أن الباطل سوف يأخذ معنى الشهادة، وسيكون (الفكر الشهيد) الذي لا يحمل أية قداسة للشهادة، لأن الناس يتعاطفون مع المضطهدين سواء مع الفكر المضطهد، أو مع الحب المضطهد، أو مع العاطفة المضطهدة. إنني أتصور أن الإنسان الذي يملك قوة الانتماء لفكره، هو إنسان لا يخاف من الفكر الآخر، لأن الذين يخافون من الفكر الآخر، هم الذين لا يثقون بأفكارهم، وهم الذين لا يستطيعون أن يدافعوا عنها، لذلك لينطلق كل إنسان ليدافع عن فكره في مواجهة الفكر الآخر، ولن تكون النتيجة سلبية لصاحب الفكر في هذا المجال] (١٤)

ودائماً الفكر الضعيف هو الذي يحتاج إلى ممارسة الظلم والعسف تجاه الفكر المقابل.

أما الفكر القوي فهو لا يخاف من الحرية والحوار، ونصاعته وامتانه، لا تبرز إلا في ظل الحرية التي تتناقش فيه الأفكار بحرية، وتتجاوز فيه الثقافات بدون تعسف وافتئات.

فالفكر القوي يصل إلى كل الساحات من خلال غناه وثرائه، لا من خلال وسائل المنع والقمع والحظر، والفكر الضعيف هو وحده، الذي يحتاج إلى القمع والقوة، لفرض قناعته على الآخرين، لهذا كله فإننا نرى أن التعامل مع الفكر الآخر، ينبغي أن ينطلق من أساس الحرية، وحقه في التعبير عن نفسه وقناعته في ظل القانون، وإن عمليات المنع والحظر، هي مضادة للحرية الفكرية وطبيعة الاشتغال الثقافي والعقلي.



فالفكر الآخر حقه الطبيعي في التعريف بنفسه، وبيان متبنياته، وللآخرين حق النقد والمناقشة والتقويم والتفكيك.

فالقيم الحاكمة بين الأفكار وأهلها، هي قيم الحرية والاحترام والنقد والتمحيص. أما المنع والقمع والحظر، فإنها ممارسات تमित الحياة الفكرية والثقافية، وتؤدي إلى غرس بذور أمراض خطيرة ومزمنة في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية. ومن الضروري في هذا الإطار، أن نتجاوز حالة الرهاب التي قد تصيبنا أو تصيب بعض مكوناتنا من الفكر الآخر ووسائله الثقافية المختلفة فالرهاب من الفكر الآخر، لا ينتج إلا منطق المنع والإقصاء وإطلاق الحروب على الفكر الآخر، أما الحرية والانفتاح والتواصل، مع الفكر الآخر، فهو يثري الساحة، ويهذب الأفكار ويطورها، ويحول دون عسكرة الحياة الثقافية والعلمية.

فالفكر الآخر لا يخاف منه، وإنما ينبغي الحوار معه، والانفتاح على قضاياها، والتواصل مع مبانيه ومرتكزاته، حتى تتمكن من استيعابه والحوؤول دون تطرفه واندفاعه نحو الدهاليز المظلمة، التي تجوله من فكر إلى حقائق بشرية، تمارس التشدد والتطرف على قاعدة أن أفكارها لم يسمح لها بالوجود بالوسائل السلمية والحضارية.

فلكي لا ينزل المجتمع صوب التطرف، نحن أحوج ما نكون إلى قيمة الانفتاح والحوار مع الفكر الآخر بعيداً عن الرهاب ونزعات الإقصاء والنبذ.

وجماع القول: حين التأمل في النصوص التأسيسية للإسلام، نجدتها تعتمد بشكل أساسي على قيمة الحرية، وتعتبرها هي القيمة الأساسية التي تمنح تصرفات



الإنسان معناها الحقيقي والجوهرى، فلا عبءة لتصرفات الإنسان التي يقوم بها تحت الإكراه، كما أنه لا عبءة لأي ممارسة يقوم بها الإنسان دون حرية واختيار. فالتصور الإسلامي للإنسان قائم على حرته وقدرته على الاختيار (إننا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (١٥).

## الهوامش:

- (١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٧٠).
- (٢) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية (١٠٤).
- (٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (٢٥٦).
- (٤) القرآن الكريم، سورة البلد، الآية (٨-١٠).
- (٥) مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص١٤٧، دمشق دار الفكر - الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
- (٦) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية (٢٩-٣١).
- (٧) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ص٢٦٦، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤م.
- (٨) المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (٩) مجلة المنطلق، العدد ١١٥، ص١٣، ربيع - صيف ١٩٩٦م/١٤١٧هـ.
- (١٠) مجلة المنطلق، المصدر السابق، ص١٧.
- (١١) محمد جعفري، العقل والدين في تصورات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ترجمة حيدر نجف، ص٢٤، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٠م.



- (١٢) مصطفى ملكيان، التدين العقلاني، ص ٧ - ٨، ترجمة عبد الجبار الرفاعي  
وحيذر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، بغداد  
٢٠١٢ م.
- (١٣) محمد مجتهد شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، ص ٣٣، دار  
الهادي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٠ م.
- (١٤) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الندوة الجزء الرابع، ص ١٥٩ - دار  
الملاك، الطبعة الثانية بيروت ٢٠٠٠ م
- (١٥) القرآن الكريم - سورة الإنسان، الآية ٣

## مفهوم الجهاد والعلاقة مع الآخر

مدخل:

يعتبر موضوع الجهاد في الإسلام، من الموضوعات الهامة والحيوية والتي تتطلب وضوحاً وتجلية، وذلك لسعي بعض الأطراف والقوى والأقلام إلى تشويه هذا المبدأ المقدس، وجعلته مسوغاً للعنف والقتل وتشريع استخدام القوة العارية، ولعل من القضايا الأساسية، التي ساهمت في تشويه مفهوم الجهاد في المنظور الإسلامي، وتزايد الالتباسات المحيطة به، هو من جراء تداعيات الواقع والتباساته والتي انعكست على نظرتنا ومفهومنا للجهاد، فليس كل عنف جهاداً، وليس كل تشدد إسلامياً حتى لو تجلبب بجلباب الإسلام.

فبالتالي من الأهمية بمكان التعامل بموضوعية مع الوقائع السياسية والمجتمعية، حتى يتسنى لنا قراءة كل مظاهر العنف وأشكال استخدام القوة وفق معطياتها الواقعية ومؤشراتها المباشرة.

الجهاد ومفارقات العنف:

فالالتزام بقيم السماء لا يشرع إلى العنف وإجبار الناس على ما ذهب إليه الملتزم، بل على العكس من ذلك تماماً، حيث إن الالتزام العقدي والسياسي، يدفع بصاحبه



إلى الدقة والالتزام الموضوعي وعدم التعدي على الآخرين مهما كانت المبررات والمسوغات.

إذ قال تعالى: [فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين] (١).

وهذا بطبيعة الحال، لا يعني الخوف من مظاهر القوة المتوفرة لدى البشر، أو الخضوع إلى المعادلات الظالمة القائمة في الواقع، وإنما لا بد من إعداد القوة الشاملة وممارستها وفق موازين دقيقة وموضوعية، وذلك لأنها وسيلتنا الأساسية لتحسين أنفسنا ومنع الآخرين من الاعتداء علينا، قال تعالى: [وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون] (٢).

وإن الآيات الأخرى والروايات العديدة التي تحث على الجهاد في سبيل الله تعالى لا تخرج عن هذا السياق والنطاق.

فهي إما دفاع عن الذات بما تشكل من وجود بشري ومقدسات عليا، أو للجم طغيان الآخر واعتدائه.

إذ يقول تبارك وتعالى: [واقتلوهم حيث ثقتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين\* فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم\* وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على



الظالمين] (٣) فهذه الآيات توضح أن القتال في سبيل الله شرع من أجل رد الاعتداء، ذلك الرد الذي لا يقع في مطب الاعتداء المقابل .

من هنا يتبلور الفرق الجوهرى بين مفهوم الجهاد ومفهوم العنف، فإذا كان الأخير يعنى ممارسة الإيذاء والعدوان لأهداف مشروعة أو غير مشروعة، فإن الجهاد شرع من أجل دفع الظلم ورد العدوان ومقاومة المعتدي، لذلك ووفق هذا المنظور، فإن حياة الأمة في جهادها، حيث إن الأمة التي لا تستكين على ظلم، ولا ترضى بالعدوان فإنها أمة حية وقادرة على ممارسة الشهود الحضاري، إذ يقول عز من قائل: [يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون] (٤).

معنى الجهاد:

لو رجعنا إلى قواميس اللغة العربية، نجد أن كلمة جهاد مشتقة من الجهد بضم الجيم وفتحها وهو الطاقة، ويقال: جهد الرجل في كذا: بمعنى جدّ فيه وبالغ، وهو المشقة البالغة والطاقة، ومنه جهد البئر إذا بالغ في استخراج مائها، ويقال: اجتهد في حمل الرحي، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة كما ذهب الغزالي في كتابه المستصفى، ويقال: اللبن المجهود، الذي استخرج زبده، ولا يكاد يكون ذلك إلا بمشقة ونصب. فعلى المستوى اللغوي نجد أن الجهاد كمفهوم ليس مرادفًا للحرب والقتال، وقد استعمل الذكر الحكيم مفردة الجهاد بالمعنى اللغوي



المتداول، إذ قال تعالى: [والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين] (٥).

كما استخدمها بمعنى البذل والتضحية بالنفس والقتال في سبيل الله، قال تعالى: [إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير] (٦).

وعليه فإن كلمة الجهاد (٧) استعملت بهيئاتها المتنوعة في النصوص الشرعية بالمعنى اللغوي الذي هو بذل الوسع وتحمل المشقة في سبيل شيء ما، وجاء على نحوين:

١ . بذل الطاقة في الخير .

٢ . بذل الطاقة في الحرام .

بالنسبة إلى النحو الأول، قال تعالى: [وجاهدوا في الله حق جهاده هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير] (٨).

أما النحو الثاني، قال تعالى: [وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إليّ ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون] (٩).



والجهاد بمعناه العام، هو عبارة عن جهد يبذله المؤمنون لإصلاح أوضاع الأمة في مختلف المجالات، لذلك فإن التوجهات الإسلامية تؤكد أن الجهاد وفق هذا المنظور هو الذي يحول دون فساد الأوضاع ووصول الأشرار والفاستدين إلى السلطة والحكم، فالجهاد حضور وشهود وكفاح، لتأكيد خيار الإصلاح في الأمة، فقد جاء في الحديث الشريف (الله الله في الجهاد بأموالكم وأنفسكم وألستكم في سبيل الله لا تتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولى عليكم شراركم ثم تدعون فلا يستجاب لكم) (١٠).

والجهاد في الإسلام من الواجبات الكفائية، بمعنى إذا قام به البعض يسقط عن الآخرين، وهذا لا يعني بطبيعة الحال انحصار هذا الواجب فقط في فئة أو شريحة من الناس، بل ينبغي أن يتهيأ ويستعد كل مكلف قادر، بحيث إذا تحققت الحاجة على المستوى البشري سقط هذا الواجب الكفائي عن الجميع. فالواجبات الكفائية تشمل الجميع، ولكنها على المستوى الفعلي مرهونة بالقدر الكافي لرفع الحاجة. ويشير المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى مفهوم جديد للواجب الكفائي بقوله: "الواجبات التي يسمونها كفائية، هي واجبات عينية، لكن ليس المكلف فيها هو شخص زيد وعمرو، بل الأمة بما هي موجود حضاري ومعنوي، وبما هي مشخصة للشرع الشريف، والفرد الذي ينصب عليه التكليف، يتوجه إليه الخطاب باعتبار كونه من الأمة لا باعتبار شخصاته الذاتية، ومع ذلك فالخطاب يتوجه إليه كما لو كان شخصاً طبيعياً مشروطاً بالشروط العامة للتكليف كالعلم والقدرة والعقل، ولا منافاة" (١١).



وفي إطار التفريق بين التكاليف العينية والكفائية، فيمكن استكشاف هذا الفرق من خلال أدلة التكليف "فإذا كان انحلالياً ظاهراً من تعلقه بكل مكلف على نحو اللابشرط بالنسبة إلى غيره من المكلفين بحيث كان مطلوباً منه بعينه وخصوصيته، فهو تكليف فردي تجري عليه أحكامه وآثاره من حيث الامتثال والعصيان والثواب والعقاب، وسقوط التكليف بالعصيان أو وجوب تداركه بالإعادة والقضاء وغير ذلك من الآثار، وملاكه متعلق الفرد لا بغيره من الأفراد ولا بالأمة، وإن كان ظاهر الدليل أن المطلوب هو وقوع العمل في الخارج لا من فاعل بعينه، بل مراد الشارع تحقق هذا العمل من أي فاعل كان، كشف ذلك عن أن هذا التكليف من التكاليف المتعلقة بالأمة لا بالأفراد، وأن ملاكه لا يتعلق بأحد وأفراد المكلفين، بل يتعلق بالأمة من حيث كونها كياناً اجتماعياً، فتجري عليه أحكام وآثار هذا السنخ من إلزام الأمة به من دون خصوصية لفرد أو جماعة منها على أخرى" (١٢).

وجاء في الحديث عن الإمام علي بن أبي طالب (ع) (والجهاد فرض على جميع المسلمين لقول الله عز وجل: [كتب عليكم القتال]، فإن قامت بالجهاد طائفة من المسلمين وسع سائرهم التخلف عنه، ما لم يحتج الذين يلون الجهاد إلى المدد، فإن احتاجوا لزم الجميع أن يمدوا حتى يكتفوا، قال الله عز وجل: [وما كان المؤمنون لينفروا كافة] وإن دهم أمر يحتاج فيه إلى جماعتهم نفروا كلهم). (١٣).



بواعث الجهاد:

وبواعث الجهاد ليست الاختلافات الفكرية أو السياسية أو العقديّة، وإنما الجهاد جاء لرد الظلم والعدوان، فباعث الجهاد ليس هو الكفر وإنما الظلم والعدوان، إذ قال تعالى: [ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة أتخشونهم فالله أحق أن تخشوه إن كنتم مؤمنين] (١٤).

وجاء في الحديث الشريف (عن أبي عبد الله (ع) قال: كان رسول الله (ص) إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا بسم الله، وبالله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله، لا تغلوا، ولا تمثلوا، ولا تغدروا، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبياً، ولا امرأة، ولا تقطعوا شجرة إلا أن تضطروا إليها) (١٥).

أما الآيات القرآنية التي استدلت بها بعض العلماء على أن الباعث على الجهاد هو الكفر، كقوله تعالى: [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد] (١٦). فقد وجهها العلماء لإطاحتهم بالعهود والمواثيق، وإن التأمل في آيات الذكر الحكيم، يجعلنا نعتقد أن الباري عز وجل لم يشرع الجهاد والقتال لذات الكفر والشرك، وإنما لصفات أخرى تلازمت مع الكفر والشرك. فالكفر ليس سبباً كافياً للقتال، كما أن الشرك ليس مبرراً كاملاً للجهاد، فالله تعالى يقول: [فاعتدوا عليهم بمثل ما اعتدوا عليكم] (١٧). فالقتال لم يشرع في هذه الآية للكفر المحض، وإنما للاعتداء الغاشم الذي مارسه الكفار بحق المسلمين، وفي آية أخرى يقول تبارك وتعالى: [الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق] فالسبب الذي توضحه هذه الآية للقتال، هو إخراج الكفار المسلمين من



ديارهم ظلماً وعدواناً. وهذا المنظور ينسحب أيضاً على موضوع الدييات والحدود " إذ إن معظم الدييات والحدود أتت لتعاقب على ظلم ينال الغير وليس النفس، فنجد من يسرق مال الغير تقطع يده، ومن يقتل الآخر يقتل وهكذا، بينما عندما يصل الأمر إلى المعصية الشخصية إلى ظلم النفس، كترك الصوم مثلاً فنجد الكفارة تكون بقضائه أو كفارة مما لا يصل ولا يندرج تحت عنوان العقاب والحد، وهذا الكلام كله حول الجهاد والحدود والدييات يكفي لكي يكون حجة على أعداء الإسلام الذين يتهموننا بانعدام الحرية، لأن العقاب على ظلم الغير ليس أمراً متوقفاً على الإسلام والمسلمين فحسب، بل إن كل الأنظمة الوضعية تؤمن بهذه المسألة، وهذا ما قد يحكى عنه في الأنظمة الوضعية حول أن حرية الفرد تبقى سارية إلا إذا اصطدمت أو تعارضت مع حرية الآخر أو تعدت إلى حدود الغير، هنا تأتي الأنظمة لتشريع القوانين الجزائية وغير ذلك من القوانين " (١٨).

لذلك لم ينهنا الباري عز وجل عن ممارسة البر والعدالة تجاه غير المسلمين الذين لم يحاربونا ويخرجونا من ديارنا.

#### الجهاد وضوابط الحرية:

فحينما تنتفي موجبات القتال والجهاد كالظلم والاعتداء والتهجير القسري من الأوطان، حينذاك تتغير الظروف ولا يبقى هناك سببٌ وجيهٌ لممارسة القتال ضد الآخرين، فهذه التشريعات شرعت لإزالة أو مقاومة تلك الأعمال والممارسات التي تهدد استقرار المجتمعات وسعادتها، لذلك حرم النص القرآني الاعتداء، وقال



تعالى: [ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقتموهم وأولائكم جعلنا لكم عليهم سلطاناً مبيناً] (١٩). فلا ربط بين مبدأ الجهاد في الإسلام وظواهر العنف والإكراه واستخدام القوة الغاشمة ضد الآخرين. فالجهاد ليس ممارسة العنف الأعمى ضد الآخرين، وإنما هو مبدأ إسلامي أصيل وجزء من منظومة مفاهيمية إسلامية متكاملة، ولا يمكن فهم هذا المبدأ إلا بربطه بنظامه الفكري والمفاهيمي، فالجهاد لم يشرع لإكراه الآخرين للدخول في الدين، بل هو في حقيقته وجوهره جاء من أجل الدفاع عن الإنسان وجوداً وفكراً ورأياً، لذلك (ورد النص في القرآن الكريم على تحريم العدوان باعتباره أساساً من أسس العقيدة والشريعة الإسلاميتين في قضايا الجهاد والقصاص والمعاشرة والعلاقات العامة، بحيث يمكن أن يعتبر تحريم العدوان من أوليات وبيهيات الشريعة الإسلامية المقدسة. والعدوان هو الظلم وقد أشرنا آنفاً إلى أن الظلم مما يستقل العقل بقبحه وأحكام العقل أحكام مطلقة غير قابلة للتخصيص) (٢٠). فالذكر الحكيم حرم ومنع ممارسة التعسف والظلم ومصادرة حقوق الناس وحررياتهم، وذلك لأن الإسلام العزيز لم يشرع للإنسان القيام بهذه الأعمال، وإن المرء الذي يرتكب هذه الأفعال، ويقوم بهذه الأعمال فإنه يعد من الظالمين، إذ قال تعالى: [إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون] (٢١).



فالظلم هو أم الرذائل، لذلك شرع الإسلام الجهاد لمقاومته وإزالته من الحياة. فالباعث على الجهاد هو الظلم والعدوان، والكفر وحده ليس سبباً كافياً للقتال والجهاد، وذلك لأنه "لو كان الكفر بحد ذاته موجباً للقتال، فكيف يمكن أن تسوغ معاهدة من أمرنا الله تعالى بقتالهم ولا يستقيم هنا الرد بأن هذه المعاهدات، إنما كانت قبل نزول ما يسمى بآية السيف، لأنه بموجب هذا القول، من المفروض حينئذ أن تكون هذه الآية بمثابة إلغاء لهذه المعاهدات، كما لا يستقيم معها القول بأن الله تعالى، إنما أمرنا بالاستمرار بغير المشركين الذين لم [يقاتلونا في الدين ولم يقاتلونا بأي عدوان]. إذن فمقتضى ذلك أن يسري النسخ إلى المعاهدات التي بين المسلمين والمشركين في ظل ذلك الحكم المنسوخ، ذلك لكون الخطاب الإلهي يأمرنا صراحة بأن نستقيم في برنا للمشركين ما استقاموا في برهم لنا، وهذا الأمر يأتي مباشرة بعد آية السيف، مما يعني أن الحكم باستمرار شرعية هذه المعاهدة، إنما هو بمقتضى الخطاب الجديد، وليس بمقتضى استمرار الحكم السابق" (٢٢).

وإن نظام الجزية التي تقول به الآية الكريمة: [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهو صاغرون] (٢٣). لا ينهي مشكلة الكفر. بمعنى لو كان الباعث على الجهاد هو الكفر، فإن إعطاء الجزية لا ينهي كفرهم بل ينهي عدوانهم وحرابتهم.

لذلك نستطيع القول: أن باعث الجهاد هو الحرابة والعدوان، والآيات القرآنية لم تأمر المسلمين بالقتل وإنما أمرتهم بالقتال حينما يتعرضون لعدوان أو ظلم أو يرون



العدو يعد العدة ويهيئ الخطط والإمكانات للمباشرة في القتال حينذاك من الطبيعي أن ينهض المسلمون لقتالهم ومحاربتهم. فالجهاد هو العنوان العريض الذي يجعله الإسلام لكل تلك الأعمال والجهود، التي تبذل من أجل حشد الطاقات وبلورة القدرات لبناء القوة (بالمعنى الحضاري) للمجال الإسلامي، وعليه فإن الجهاد وفق المنظور الإسلامي، ليس ضد حرية الإنسان بحقائقها وتجلياتها العديدة، وإنما هو شرع من أجل صيانتها وحمايتها من كل حالات الظلم والعدوان.

وعليه فإن مفهوم الجهاد في الرؤية الإسلامية، لا يعني التشريع للتشدد والعنف، كما أنه ليس دعوة للقتل والتصفيات الجسدية، وإنما هو مشروع بناء القوة الإسلامية الشاملة، حتى يتمكن المسلمون من رد الظلم والعدوان ومحاربة المعتدين.

فالرؤية الإسلامية للجهاد، لا تتحرك بعيداً عن نطاق الحرية، بل هي جاءت من أجل صيانتها والدفاع عنها ومنع الاعتداء عليها وعلى مقتضياتها ومتطلباتها.

فالحرية بكل مجالاتها ومستوياتها، لا تنتفي حينما نتحدث عن الجهاد ونعتبره من فروع الدين الأساسية، بل العكس من ذلك تماماً، حيث الجهاد بمعنى بناء القوة الحضارية الشاملة، هو جسر تعزيز الحرية وصيانتها في الواقعين الإسلامي والإنساني.

## الهوامش:

- (١) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية (٩٠).
- (٢) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية (٦٠).
- (٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٩٠ - ١٩٣).
- (٤) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية (٢٤).
- (٥) القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية (٦٩).
- (٦) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية (٧٢).
- (٧) تم الاعتماد في هذا التعريف على كتاب جهاد الأمة للمرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين، راجع المقدمة، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٧ م
- (٨) القرآن الكريم، سورة الحج، الآية (٧٨).
- (٩) القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية (١٥).
- (١٠) مستدرك الوسائل، كتاب الأمر بالمعروف - ص ١٨٠.
- (١١) جهاد الأمة - مصدر سابق ص ٤٧، ٤٨.
- (١٢) المصدر السابق - ص ٥٦.
- (١٣) مستدرك الوسائل، باب ١١ من أبواب جهاد العدو، ج ٣.
- (١٤) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية (١٣).



- (١٥) وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٥، باب ١٥، ص ٥٨ - ٥٩، تحقيق مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث.
- (١٦) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية (٥).
- (١٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (١٩٤).
- (١٨) نجف علي الميرزائي، مطارحات في منهجية الإصلاح والتغيير - رؤية إسلامية - ص ١٢٢، المجمع العلمي للتربية والثقافة المعاصرة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٢م.
- (١٩) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية (٩١).
- (٢٠) جهاد الأمة - مصدر سابق ٢٣٠.
- (٢١) القرآن الكريم، سورة الممتحنة، الآية (٩).
- (٢٢) السيد محمد حسين فضل الله، كتاب الجهاد - دراسة استدلالية فقهية حول موضوعات الجهاد ومسائله - ص ٢١١ - دار الملاك، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٨م.
- (٢٣) القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية (٢٩).

## العقوبات في الإسلام وحرية الإنسان

تتميز المنظومات المعرفية المتكاملة، من أن جميع مفرداتها وجزئياتها في إطار نسق فكري متناسق ومتناغم بعضه مع بعض، لا تخالف ولا تناقض بينهما. فهي مجموعة مفردات لم تتركب تركيباً أو أقحمت في البنيان المعرفي، وإنما هي منبثقة انبثاقاً ذاتياً في الإطار المعرفي المذكور.

وفي الدائرة الإسلامية، حيث يشكل الدين الإسلامي، تلك المنظومة المعرفية المتكاملة والشاملة لجميع الأبعاد نجد أن جميع مفردات وجزئيات هذه المنظومة، لا يتناقض بعضها مع بعض، وإنما تتكامل تكاملاً مذهباً، بحيث يتشكل لدينا بناء تشريعي متراص ومتكامل. ويقول الله تبارك وتعالى: {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا}.

فالإسلام كبناء معرفي لا يعلي من شأن قيمة على حساب الأخرى، وإنما هو دين التوازن والاعتدال في كل شيء. فهو يوازن بين حاجات الإنسان الجسدية والمعنوية، وبين القيم المادية والقيم الروحية، وبين ضرورات السلطة والنظام ومتطلبات الحرية.

والدين الإسلامي بكل تشريعاته ونظمه، وبالرغم من تقريره للغيب، فإنه ذو سمة عقلانية، أي أنه جاء ليوافق منطق العقل الإنساني وأحكامه، لذلك لا نجد أن هناك حكماً في الدائرة التشريعية للإسلام، لا ينسجم وحقائق العقل الإنساني، وعالم الغيب في المنظور الإسلامي، ليس نفيًا أو تغييبًا لعالم الشهود والعقل، وإنما



بالنظر العقلي المستند على حقائق الوحي يتم اكتشاف بعض جوانب عالم الغيب وأبعاده.

لذلك نجد أن التجربة الفكرية الإسلامية، لدى أقطاب الأمة وزعمائها في العصور الأولى للإسلام، تجربة دائمة البحث عن الجديد وتتواصل مع مكتسبات الأمم الأخرى العلمية والمعرفية، وتحث على التعرف عليها وكسبها، ولم تتوقف هذه التجربة عن البحث عن الجديد، أو التواصل الفعال مع منجزات الأمم الأخرى الحضارية والإنسانية.

لذلك نستطيع القول: إن تلك التجربة الفكرية وخصوصاً في زخمها الأول ونبضاتها الأساس، لم تعرف الانكفاء، ولم تشرع للمفاصلة مع تجارب الآخرين، وإنما على العكس من ذلك تماماً، حيث حثت المسلمين من مختلف مواقعهم على التعلم والتفكير واكتساب مهارات جديدة، والتواصل مع المعارف والثقافات الإنسانية الأخرى، لا يعني ذلك بأي شكل من الأشكال القبول بكل شيء تقول به هذه المعارف والثقافات، وإنما للدخول معها في عملية جدل وتناقض تثري الواقع الإنساني برمته. وإن الرفض أو القبول يتم على قاعدة الوعي والمعرفة التامة به. وهذا لا يتأتى على الصعيد الواقعي إلا بالانفتاح والتواصل. والحرية الحقيقية للإنسان، تبدأ حينما يثق الإنسان بذاته وعقله وقدراتهما، وذلك لأن التطلع إلى الحرية بدون الثقة بالذات وبالعقل، تحوّل هذا التطلع إلى سراب واستلاب وتقليد الآخرين بدون هدى وبصيرة، لذلك فما لم يكتشف الإنسان ذاته، ويفجر طاقاته المكنونة، لن يستطيع اجتراف تجربته في الحرية وبناء واقعه العام على قاعدتها



ومتطلباتها. من هنا ووفق هذا المنظور، نحن ننظر إلى مسألة التشريعات الجزائية أو العقابية في الإسلام، فالعقوبات في الرؤية الإسلامية، ليست بعيدة عن الحرية ومستلزماتها، بل حين التدقيق نجد أن هناك علاقة وطيدة بين نظام العقوبات ونظام الحرية في الرؤية الإسلامية.

حيث من الطبيعي في الدائرة الإسلامية والإنسانية أن توضع أحكام جزائية، لأجل تطبيق العدالة، وصيانة المصالح الخاصة والعامة، ومكافحة جميع أنواع الفساد والانحراف، لذلك فإن نظام العقوبات في الإسلام، ليس لتقييد الحريات أو تكبيل الإنسان عن الفعل والحركة في الحياة، وإنما من أجل صيانة مصالح الجميع، وضمان عدم تعدي بعضهم على بعض، من هنا عد القرآن الكريم الاقتصاص من المجرم، إدامة لحياة المجتمع وحفظاً لمصالحه، حيث قال الله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾ (البقرة آية ١٧٩).

لذلك لا يخلو نظام من الأنظمة العامة، من وجود أنظمة عقابية وجزائية، وذلك لأنه لا يمكن أن تسير الحياة بشكل سوي ومستقيم بدون نظام الجزاء والعقوبات، وعليه نستطيع أن نجزم بأن تشريع قوانين وأحكام الجزاء لا يعد عنفاً، لأن المراد من تشريع هذا النوع من القوانين، هو حفظ النظام، وحماية الحقوق الفردية والاجتماعية، وضمان الوصول إلى الأهداف التربوية والأخلاقية اللازمة لأي مجتمع. وهكذا فإن قوانين الجزاء وأحكامه في الإسلام، لا يراد بها الانتقام مطلقاً، وإنما هي وسيلة إدامة حياة المجتمع وحفظ قيمه ونظامه، وتطهيره من عوامل الانحراف والجريمة.



لذلك يؤكد الذكر الحكيم على ضرورة تنفيذ الأحكام بعيداً عن المواربة والمحابة، إذ يقول تبارك وتعالى: {الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين} (النور - الآية ٢).

وبإمكاننا توضيح هذه الحقيقة، من خلال بيان أهداف العقوبات في الإسلام، التي تتمثل في النقاط التالية:

١- حفظ حقوق الأفراد والمجتمع، فالعقوبات ليست في مقابل نقض حرية الاختيار والتعرف لدى الإنسان، وإنما هي موضوعة من أجل حفظ الإنسان والمجتمع من الأخطار التي قد تعصف به.

٢- بسط وسيادة العدل وعدم تفويت الحقوق، وهذا بطبيعة الحال يحافظ على مصالح الجميع فرداً ومجتمعاً وكذلك مصالحهم النوعية.

ولا نحسب أن هناك شريعة من الشرائع أو قانوناً من القوانين، لا يعترف ويقرر أهمية العقوبة في درء الأخطار والدفاع عن أمن الأمة والمجتمع ومصالحهما.

فالعقوبات في الإسلام، لا تشرع للانتقام والتنكيل وامتهان كرامة الإنسان، وإنما لحماية المجتمع من الآفات والمخاطر التي قد تهدد وجوده وأخلاقه.

لذلك من الطبيعي القول: إن العدل هو حصن الحقوق وإن نظام العقوبات في الإسلام، لا يخرج عن مقتضيات العدل والحرية، بل هو خادم لهما، إذ لا يمكن أن يتم الحفاظ على حقوق الأفراد والجماعات ومكتسباتهم الحضارية بدون العدالة،



فهي حصن الحقوق، وهي بوابة الأمن الشامل، وبدونه تشبع الفوضى، وتزدهر الفتن والاضطرابات، وتزداد أسباب الاحتقان والانفجار في المجتمع. فالعدالة بمفرداتها (القسط والإحسان والبر)، هي التي توفر الأمن والاستقرار في حياة الأفراد والجماعات، فلا فلاح إلا بالعدل، فهو سبيلنا الوحيد لإنجاز الاستقرار والأمن والتقدم، وإن الخروج من سجن التخلف والتأخر إلى رحاب التقدم والحرية والتطور بحاجة إلى العدالة، وإن الحرية الإنسانية لا تنجز على الصعيد العملي، إلا على قاعدة توفير المصالح التي يسعد بها الإنسان ويحيا حياة كريمة، ودفع الأضرار التي تجلب إليه الشقاء والبعد عن الجادة والحياة الكريمة، لذلك فقد اعتنى الدين الإسلامي أيما اعتناء بهذه المسألة، وأسس الفقه الإسلامي استناداً على النصوص الإسلامية العديد من القواعد الفقهية والقانونية، التي تحول دون الشقاء، وتجلب للإنسان الفرد والجماعة كل أسباب المصلحة والسعادة، فقد جاء في المأثور أنه (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

فالحرية في المنظور الإنساني، لا تتعدى هذا الفهم وهذه القواعد التي أرساها النص الإسلامي. إذ يقف الإسلام ضد كل الأضرار (النفسية والاقتصادية) والسياسية والاجتماعية والسلوكية) التي تؤثر سلباً في حياة الإنسان الخاصة والعامة. من هنا فإن العقوبات في الإسلام، لا تقف ضد حرية الإنسان بكل أبعادها وآفاقها، ولا تحول دون حركة الإنسان في الحياة. بل هو نظام لحماية الإنسان في هذه الحياة من المخاطر، ومن الخطأ أو الظلم التعامل مع نظام العقوبات في الإسلام، بمعزل عن المنظومة القيمية الإسلامية، إذ إن عملية العزل هذه، تشوه هذا النظام، وتحوله



وكأنه سيف مسلط بشكل دائم على الإنسان وحقوقه الأساس، لذلك فإننا ندعو إلى النظر إلى نظام العقوبات في السياق الإسلامي العام المحكوم بقيم العدالة والحرية. فكل العقوبات يتم تنفيذها تحت سقف العدالة والحرية. وكل ممارسة دون ذلك، لا تنسجم ورؤية الإسلام لنظام العقوبات.

فالعدالة والحرية وكل مقتضياتها ومتطلباتها، هي البيئة التي تتحكم في مسار العقوبات في الرؤية الإسلامية.

وعلى هدى هذا القول: فإن الأصل في الإسلام هو العدالة والحرية، وإن نظام العقوبات، جاء من أجل حماية هذه القيم على الصعيد الإنساني.

لذلك كلما اقترب الإنسان الفرد والجماعة، من مقتضيات العدالة والحرية، تلاشت الحاجة الفعلية إلى نظام العقوبات.

بمعنى ضمور الموضوعات والتجاوزات التي تقتضي عقوبة أو جزاءً. وعليه فإن جميع الجهود، ينبغي أن تتجه إلى تكريس مقتضيات هذه القيم (العدالة والحرية) في الفضاء الاجتماعي، وذلك من أجل سعادة الإنسان واستقراره النفسي والاجتماعي.

وجماع القول: إن حرية الإنسان هي الأصل والقاعدة، وإن نظام العقوبات، لا يناقض هذا الأصل، بل جاء من أجل حمايته وتنميته وديمومته.

حرية التعبير في الفكر الإسلامي المعاصر:

رؤية أولية

ثمة علاقة دقيقة تربط بين قدرة الإنسان على التفكير واستقلاله فيه، وبين قيمة الحرية وممارسة مقتضياتها، فالإنسان الذي يمتلك إمكانية التفكير المستقل، هو ذلك الإنسان الذي يستطيع استعادة حريته وإنسانيته، ويستثمر طاقاته وإمكاناته في سبيل تكريس نهج الحرية في الواقع الإنساني.

فاستعادة الحرية بكل متطلباتها وآفاقها، تبدأ من الإنسان نفسه، فهو الذي يقرر قدرته على التحرر والانعقاد أو خضوعه واستقلاله واستعباده لمراكز القوى والسلطات، وذلك لأن "التفكير السليم، هو الشرط الأول للقوة في الحياة، من هنا ركز القرآن الحكيم على أن الإيمان بالله يعطي صاحبه التحرر، والتحرر يعطيه القوة (التمسك بالعروة الوثقى) والعلم (يخرجه من الظلمات إلى النور). ولكن أي إيمان هذا الذي يعطينا القوة والعلم، إنه الإيمان الواعي، لا الإيمان المكروه عليه فهو الآخر نوع من الاستعباد والخضوع للطاغوت، أرأيت لو آمن شعب بالله لأن السلطة السياسية فيه أجبرته عليه، هل هذه حرية أم استعباد؟ بالطبع استعباد، لأن هذا الشعب سوف يكفر بالله لو أن السلطة السياسية أمرته بالكفر، من هنا تحدث القرآن في بداية الحديث عن الحرية الدينية وقال: [لا إكراه في الدين] (١).

فجذر الحرية، هو أن يتحرر الإنسان من كل الضغوطات والأهواء والشهوات، التي تدفعه إلى الخضوع والانسحاق وراءها، فحينما يغمر الإيمان بالله عز وجل قلب الإنسان، ويتواصل بحب واختيار مع القدرة المطلقة، تنمو لديه القدرة على



الانعتاق من كل الأشياء التي تناقض حرية الإنسان، فطريق الحرية الإنسانية، يبدأ بالإيمان والعبودية المطلقة للباري عز وجل، وذلك لأن "كل الأشياء حاضرة عنده، لا يغيب شيء منها عن علمه لأن الأشياء مكشوفة لديه، فلا مجال لاختباء الإنسان عن الله في أي عمل يخفيه، أو سر يكتمه أو خطأ يستره، لأن الإخفاء والكتمان والستر معان تلتقي بالحواجز المادية التي تحول بين الشيء وبين ظهوره مما لا مجال لتصوره في ذات الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، ولعل هذا الإحساس هو الذي يتعمق في وعي الإنسان من حركة إيمانه فيمنعه عن الجريمة الخفية، والمعصية المستورة، والنيات الشريرة التي تتحفز للاندفاع والظهور" (٢).

من هنا وقفت النصوص القرآنية ضد الإكراه والسيطرة، ودعت النبي الأكرم (ص) إلى التحرك في أجواء الإبلاغ والإقناع وحركة حرية الفكر والتعبير، إذ قال تعالى:

[وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر] (٣).

وقال عز من قائل: [فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر] (٤).

وقال تبارك وتعالى: [أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين] (٥).

ولقد حدد (جودت سعيد) (٦). مجموعة من الفوائد من آية [لا إكراه في الدين] منها:

١. إنها في ظاهرها حماية للإنسان الآخر من أن يقع عليه الإكراه من قبلك، ولكنها في باطنها حماية لك أيضاً من أن يقع عليك الإكراه، فهي حماية للآخر وحماية للذات من أن يقع على كل منهما الإكراه.



٢. يمكن فهم هذه الآية على أنها إخبار وليس إنشاءً أي يمكن أن تفهم على أنها نفي وليست نهياً، ويكون بذلك معناها إخباراً بأن الدين الذي يفرض بالإكراه لا يصير ديناً للمكروه فهو لم يقبله من قلبه، والدين في القلب وليس في اللسان فهي بهذا الشكل إخبار بأن الدين لا يتحقق بالإكراه ومن يكره إنما يقوم بعمل عابث لا أصل له.

هذا معنى الآية حين نفهمها على أنها إخبار وليس إنشاءً أو أمراً، كما يمكن أن نفهم الآية على أساس الإنشاء أي أن تُفهم على أنها نهي عن الإكراه، لأنه لا يليق بالعاقل أن يقوم بعمل عابث، ولأن فرض الإيمان والدين بالإكراه عبث فجدير أن ينهانا الله عنه، فيكون المعنى نهياً عن ممارسة الإكراه للآخر، ونهياً أيضاً لنا عن أن نقبل الإكراه والخضوع له.

فرشد الإنسان فرداً ومجتمعاً، هو من جراء التزامه بحريته واحترامه التام لحريات الآخرين. فحينما تنتفي كل الضغوطات والإكراهات، يتحقق مفهوم الرشد في الواقع الخاص والعام. فالحرية بكل ما تحمل من معاني إنسانية نبيلة وقيم تعلي من شأن الإنسان وكرامته، وتحميه من كل نزعات الاستفراد والإقصاء والنبذ والإكراه، هي بوابة الرشد ووسيلته في آن، وهي التي تخرج الإنسان من الغي، وتخلق حقائق الاستمساك بالعروة الوثقى.

فالمجتمع الذي يمارس حياته السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بعيداً عن كل أشكال الإكراه والعنف، هو المجتمع الرشيد الذي يدافع عن حقوقه ومكاسبه بالحرية، وبها (الحرية) أيضاً يصون حرمة الآخرين ومكاسبهم.



والتاريخ يحدثنا أن كل من يمارس الإكراه والعنف للدفاع عن ذاته، لا ينجز مراده ولا يحقق هدفه، بل تتردد عليه هذه الممارسات أكثر سوءاً ويدخل في أتون النزاعات والحروب والعنف والعنف المضاد.

فالاتحاد السوفيتي لم يستطع أن يحمي ذاته من التشرذم والانقسام والتلاشي، مع العلم أنه يمتلك أعتى الأسلحة وأطورها، فهذه الأسلحة الفتاكة لم تمنع الشعوب المنضوية تحت لواء الاتحاد السوفيتي من النهوض ورفض كل أشكال القهر والإكراه، فالحضارات لا تبنى بالإكراه، كما أن الأفكار لا تنتقل بالقسر والقهر، فما أكثر الامبراطوريات التي انهارت وتلاشت وأصبحت في ذمة التاريخ، بفعل اعتمادها واستنادها على القهر والإكراه، وفي المقابل نجد أن هناك أمماً ودولاً صمدت في وجه كل عمليات القمع والقسر والإكراه، لأنها تدير شؤونها وتسير أمورها بحرية وديمقراطية، وبعيداً عن كل أشكال القهر والإكراه، فالحياة دائماً لكل أمة ومجتمع يدار بالحرية، وينبذ الإكراه بكل صنوفه وأشكاله ومستوياته، ويرتكب حماقة تاريخية كبرى كل من يسعى إلى إدخال غيره في دينه أو مذهبه أو حزبه بالإرغام والقهر والإكراه والحرية في المنظور الإسلامي، من القيم المتجذرة في جبلة الإنسان، إذ أنه (فطرياً) يرفض التسلط والاستفراد بالرأي والاستبداد، ويحب الشورى والمشاركة، ويشي على المبادرة والقدرة على الفعل والعمل ونبذ العجز بكل صنوفه وأشكاله، لذلك فإن الحرية من القيم الأساسية في حركة الإنسان الفرد والجماعة، وبها يقاس تقدم الأمم وتطورها، إذ لا يمكن أن يتحقق التقدم إلا بالتححرر من كل معوقاته وكوابحه، والحرية هي العنوان العريض للقدرة الإنسانية



على إزالة المعوقات وإنجاز أسباب وعوامل النهوض والانعتاق، لذلك فإن المفردات الأساسية التي تنبع من قيمة الحرية، لا نتعامل معها وفق عقلية ظرفية، آنية، وإنما نتعامل معها باعتبارها جزءاً من منظومتنا العقدية والفكرية، ولازمة من لوازم إيماننا العميق بأن مشروع الإسلام في الحياة شامل ومتكامل، ويوفر كل متطلبات النهوض والتقدم ومستلزماتها.

وحرية التعبير مفردة من المفردات، التي تؤكد لها قيمة الحرية في المنظور الإسلامي، لذلك فنحن ينبغي أن لا نتعامل مع هذه المفردة بطريقة إنشائية أو دعائية، وإنما نتعامل معها باعتبارنا مأمورين بتحقيقها وصيانتها وتجديرها في واقعنا الخاص والعام، والحريات وفق هذا التصور، لا يمكن أن نجسدها ونتمثلها إلا وفق سياق حضاري وثقافي قوامه الإسلام وخصوصياته الثقافية والمعرفية والاجتماعية، والباري عز وجل لا يعبد حق العبادة في بيئة استبدادية، إذ إن توفر الحريات، يساهم بشكل أساسي في إنجاز مفهوم العبادة للخالق على أكمل وجه، إذ إن الكثير من المفردات التي يقوم بها الإنسان متقرباً بها إلى الله عز وجل، تتطلب مساحة من حرية الاختيار والتفكير، حتى يتسنى للإنسان ممارسة وظيفته العبادية بصورة مخلصه وبعيداً عن الإكراهات بمختلف أنواعها وأشكالها.

لذلك نجد أن الأنبياء جميعاً حاربوا الاستبداد، ووقفوا في وجه كل الديكتاتوريات، وعملوا من مواقع مختلفة لإرساء دعائم الحرية للإنسان و"لقد فك الأنبياء جميعاً العلاقة بين الفكر والعنف، فحرروا معركة الأفكار من معركة الأجساد، والله تعالى



حمى الأجساد من أن يعتدى عليها من أجل الأفكار، فلم يعط لأحد الحق على جسد الآخر مهما كانت فكرته" (٧).

وفي سبيل نيل الحقوق والحريات، لم يشرع الله سبحانه وتعالى للأنبياء ممارسة الإكراه والإكراه، وإنما حدد مهمتهم ووظيفتهم في الدعوة بالموعظة الحسنة والتبشير والندير.

فالوظيفة الكبرى هي هداية البشر، بوسائل عقلية سلمية، بعيدة كل البعد عن كل أشكال الضغط والاستبداد والقوة.

فالحرية هي الهدف والغاية والوسيلة في آن، فحبر حرية الاختيار نعمق ونجذر تحرر الإنسان من كل السلط والديكتاتوريات.

ووفق هذا المنظور، يكون الجهاد بمعنى الدفاع عن كل الحقوق والحريات، وتوفير البيئة المناسبة لهداية الإنسان وسعيه الحثيث للقضاء على جذور الاستبداد والديكتاتورية، وعلاقة الباري عز وجل بالإنسان، هي علاقة الحرية والمحبة وليس الإكراه والعنف. وعلى هدى هذا نقول: إنه لا يجوز التضحية بحريات الأفراد تحت مبرر معارك الخارج وتحدياته الحاسمة، إذ إنه لا يمكن أن نواجه تحديات الخارج بشكل فعال، إلا إذا وفرنا الحريات والحقوق لجميع المواطنين، ولعلنا لا نعدو الصواب، حين القول: إن مجالنا العربي والإسلامي في العقود الخمسة الماضية قد قلب المعادلة، إذ سعت نخبته السياسية الحاكمة، إلى تكميم الأفواه والاستبداد بالرأي، وإقصاء كل القوى والمكونات السياسية والثقافية تحت دعوى ومسوغ أن متطلبات المعركة مع العدو الصهيوني، تتطلب ذلك، وأصبح شعار (لا صوت يعلو



فوق صوت المعركة) هو السائد، ولكن النتيجة النهائية التي وصلنا إليها جميعاً حاكماً ومحكوماً، أن هذا الخيار السياسي لم يوصلنا إلا إلى المزيد من التدهور والانحطاط، وبفعل هذه العقلية أصبح العدو الصهيوني أكثر قوة ومنعة، ودخلنا جميعاً في الزمن الإسرائيلي بكل تداعياته الدبلوماسية والسياسية والأمنية والثقافية والاقتصادية.

فتصحير الحياة السياسية والمدنية العربية والإسلامية، لم يزدنا إلا ضياعاً وتشتتاً وضعفاً، ولقد دفع الجميع ثمن هذه الخطيئة التاريخية، لذلك آن الأوان بالنسبة لنا جميعاً أن نعيد صياغة المعادلة، فلا انتصار تاريخي على العدو الصهيوني، إلا بارتقاء حقيقي ونوعي لحياتنا السياسية والمدنية، فإرساء دعائم الديمقراطية وصيانة حقوق الإنسان، وفسح المجال القانوني للتشكيلات السياسية والثقافية والنقابية والمهنية، وتنظيم علاقة الحاكم والمحكومين وفق أسس دستورية وقانونية جديدة، تلحظ متطلبات الطرفين، كل هذه الممارسات والمتطلبات من صميم معركتنا التاريخية والحضارية، وانتصارنا على العدو الخارجي، مرهون إلى قدرتنا على إنجاز هذه المتطلبات في الداخل العربي والإسلامي، فالديكتاتوريات لا تصنع منجزات تاريخية، وإن صنعت سرعان ما يتلاشى تأثيرها من جراء الظلم والاستبداد وتكميم الأفواه وامتهان كرامة الإنسان، إن الحرية بكل مدلولاتها السياسية والثقافية والمجتمعية، هي الشرط التاريخي الذي ينبغي أن نوفره في مجالنا الاجتماعي، حتى تنهياً كل الظروف المفضية إلى تحقيق الإنجاز التاريخي



والحضاري، وهذا لا يعني أن الديمقراطية حلاً سحرياً وفورياً، وإنما يعني أننا  
خطونا الخطوة الصحيحة الأولى في مشوار البناء والتقدم.

والسؤال هو: ما هي معايير وضوابط حرية التعبير في الفكر الإسلامي المعاصر؟

(١) حقوق الإنسان المادية والمعنوية، حيث إن للإنسان الحق في التعبير عن  
آرائه وأفكاره وقناعاته في الفضاء والمجال الذي لا يؤدي إلى انتهاك  
حقوق الإنسان المادية والمعنوية، فحرية التعبير، لا تعني السماح بالتعدي  
على حقوق الآخرين وممتلكاتهم المادية والرمزية، فالمعيار الأساسي  
والناظم لعملية حرية التعبير أنها منضبطة بضوابط حقوق الإنسان.

ومن المطلوب دائماً أن لا ننظر إلى قيمة حرية التعبير السياسية والإعلامية، بعيداً  
عن الضوابط الأخلاقية التي من الضروري أن تراعى من جميع الأطراف والقوى.  
فحرية التعبير لا تنهاه مع حالات التطاول على المقدسات وتجاوز البديهيات  
والضرورات الأخلاقية، لذلك فإن حرية التعبير تمارس وفق منظور متكامل يجمع  
هذه الضرورة وضرورات أخرى لا بد أن تراعى وتحترم، لذلك من الأهمية أن لا  
نأخذ هذه القيمة بشكل مجرد، وإنما نعتبرها جزءاً من منظومة مفاهيمية متكاملة،  
فحرية التعبير جزء من نسق عام، تتكامل فيه المفردات والعناصر، بحيث يتشكل  
نسقٌ ديمقراطيٌّ متكاملٌ.

ف"نحن نعلم أنه بغير حرية الفكر والرأي وسيادة النظام الديمقراطي، تعجز الثقافة  
- أية ثقافة - عن تحقيق تراكمها الطبيعي وارتداد آفاق الإبداع، الديمقراطية صنو  
الثقافة وبيئتها الطبيعية، وليس معنى ذلك أن الثقافة تملك الحق في أن تقول ما تشاء



ولو على حساب مقدسات المجتمع والدولة، بل هي تملك الحق في أن لا تكون هذه المقدسات سبباً وظيفياً لدى البعض في وضع الكوابح أمام حرية الإنتاج الثقافي" (٨).

فالحرية تتحرك وتعمل وتمارس في فضاء ونطاق الحق ولا تتعداه، وهذا هو الذي يفسر لنا قيام إحدى عشر ولاية أمريكية بتشريع قانون (أكسون) القاضي بتقييد استعمال الإنترنت وحصره لتأمين الحشمة، كما قامت جامعتا (كارنيغي ميلون) و(إكسفرود) بوضع ضوابط لاستخدام الإنترنت، كما قامت شركة الهاتف الألمانية بقطع الخطوط الهاتفية الخاصة بمقدم خدمة أمريكي لحملة مواد دعائية للنازية، ودعا البرلمان الأوروبي إلى تحرك عالمي لضبط تبادل المواد الإباحية والعنصرية على الإنترنت.

فالحريات مصانة، وحقوق الإنسان مصانة، وحين التزاحم والتعارض والتناقض، تقيد الحريات بحيث تمارس دون الإضرار بحقوق الآخرين المادية والمعنوية والرمزية، فالنص القرآني أمرنا جميعاً، باحترام الآخرين والمغايرين، بل أمرنا بالبر والقسط بهم، إذ قال تعالى: [لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين] (٩).

"وقد عنى البر والقسط الضمانات القانونية لحرياتهم الدينية والاجتماعية، وحقهم في التقاضي إلى أبناء ملتهم، فبقية الأديان القديمة كلها في الأقاليم التي افتتحها المسلمون. وهكذا ظهرت منظومة المصالح الضرورية الخمس لدى الفقهاء المسلمين منذ القرن الثاني عشر الميلادي وربما قبل ذلك، وهي حق النفس، وحق



الدين، وحق العقل، وحق النسل، وحق الملك، وقد قال الشاطبي (وهو فقيه مالكي من القرن الخامس عشر الميلادي): إن هذه المبادئ أو الحقوق أو الالتزامات ربما لم تكن خاصة بالشريعة الإسلامية، فقد قيل: إنها مراعاة في كل ملة" (١٠).

٢) احترام قيم الأمة العليا: فالحرية لا تعني التفلت من الضوابط والأخلاق، وإنما تمارس الحرية بكل مستوياتها في نطاق هذه الضوابط والأخلاق والقيم، ولعل من أهم الضوابط التي تمارسها جميع الأمم والشعوب، هو احترام مقدساتها الكبرى وصون قيم الأمة العليا، وذلك لأن هذه القيم، هي التي تثري مضمون حريتنا وتنظم العلاقة بين مجموع القيم والمبادئ بما يصطلح عليه (التفاضل بين القيم).

فآراء الإنسان مصونة، بمعنى أن الإنسان لا يقتل بسبب آرائه ومعتقداته، والآراء والأفكار والقناعات، لا تواجه بالقوة المادية أو استعداد السلطات، وإنما بالرد الفكري والحوار المتواصل وبيان أوجه الخطأ والضعف في الآراء المتداولة" ولا تتقدم المعرفة الإنسانية إلا بالتنازل بين أصحاب الآراء المتخالفة، أما إذا كان الناس جميعاً على رأي واحد فإن أحداً لن يعرف الحق من الباطل، والهدى من الضلال، والاستقامة من الانحراف الفكري" (١١).

فالحرية حق طبيعي من حقوق الإنسان، ولا يمكن لأي جهة في المنظور الإسلامي أن تحجر على حرية الإنسان أو تحول دون ممارسة الإنسان لحياته، فهي من الحقوق الأصلية المرتبطة بإنسانية الإنسان، بمعنى أن قوام إنسانية الإنسان هي الحرية، وأي انتهاك لهذه الحرية، بقدر هذا الانتهاك، تنتهك إنسانية الإنسان، لذلك



فالسبيل الذي أرساه الدين الإسلامي، لصيانة إنسانية الإنسان، هو الحرية وعدم منعه من ممارسة حقوقه في التفكير والتعبير والبحوح بأرائه والدفاع عن قناعاته وأفكاره، ولا بد أن ندرك أن إنكار هذه الحقوق ومنع الإنسان عن ممارستها، ليس صيانة للعقيدة والإسلام، بل هو تشويه للدين وإظهاره مظهر المنكر لحقوق الإنسان. فصيانة العقيدة والدفاع عن قيم الدين، سبيلهما هو إرساء دعائم الحرية، وفسح المجال للناس لكي يمارسوا حريتهم ويصونوا كرامتهم، ويقول المرحوم الشيخ (مرتضى مطهري): "إن كل مدرسة تؤمن وتعتقد بأيدولوجيتها لا بد لها من حماية حرية الفكر والعقيدة، وكل مدرسة لا تؤمن بهذا تمنع حرية الرأي، وإن مثل هذه المدارس تريد أن تحصر الناس في إطار خاص وتمنعهم من بلوغ رشدكم الفكري" (١٢).

وعلى المستوى الفقهي يكفل الإسلام حق التعبير المؤسسي والتنظيمي، وذلك لأن الفقه الإسلامي يشتمل على اجتهادات وتعبيرات فقهية متعددة ومتنوعة، كما "أن الدولة في الإسلام، تعارض تجاوز النظام العام ومحاربة النظام الشرعي، لذلك نجد أن الإمام علي بن أبي طالب (ع) لم يحارب ويرفع السلاح في وجه الخوارج ويقتلهم ويقاثلهم إلا حينما تجاوزوا حرية الكلمة والتعبير، وسعوا إلى فرض كلماتهم وقناعاتهم وتصوراتهم بالقوة والقهر والعنف، فلقد كفر الخوارج الإمام علياً ولكنه لم يحاربهم لذلك، ولكن حينما استباحوا دم المسلمين، وتعرض النظام العام للخطر وقف في وجههم، وقد وضع الإمام (ع) موقفه من الخوارج في هذه الرواية "فقد روي أن أصحابه سألوه عن الخوارج: أمشركون هم يا أمير



المؤمنين، قال: من الشرك فروا، قالوا: أمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً! قالوا: فمن هم يا أمير المؤمنين؟ قال: إخواننا بغوا علينا فقاتلناهم على بغيهم، فاذكروا عني إذا لقيتموهم من بعدي أنهم طلبوا الحق فأخطؤوه، أما القاسطون فقد طلبوا الباطل فأصابوه" (١٤).

ومع كل ما بدر من الخوارج من تصرفات وخروج عن الإجماع الوطني والديني وإعلانهم الحرب الضروس ضد الشرعية السياسية والدينية، إلا أن الإمام علياً (ع) لم يكفرهم ويخرجهم من ملة الإسلام، فحينما سأله السائل قال: من الكفر فروا، ولم يعتبرهم منافقين ويشن عليهم حرب الشائعات والأوراق الصفراء، وذلك لأن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً وأولئك يذكرون الله كثيراً.

أقصى ما قاله الإمام علي (ع) بحقهم أنه (ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه) فالإكراه مهما كان شكله ومسوغاته، ليس طريق الإيمان، لذلك قرر الفقهاء أن "الكافر إذا أكره على الإسلام فالظاهر أنه لم يحكم بإسلامه سواء كان من أهل الكتاب أو لا؟ إذ لا دليل على قبول مثل هذا الإسلام، فكما لا أثر لكفر المكره عليه كذلك لا أثر للإسلام المكره عليه" (١٥).

إن السماح بوجود أحزاب شيوعية مثلاً في بلدان رأسمالية لا يعدو شكلاً من أشكال ألوان الديمقراطية، وهو وجود شكلي يمارس حرية مضبوطة النتائج ولا تهدد أسس النظام وفلسفته.



٣) الالتزام بالإطار القانوني الذي يؤطر حركة المجتمع بكل شرائحه ومستوياته ومجالاته. فحق التعبير لا يتجاوز الإطار القانوني الذي رسمه المجتمع لنفسه، وهو الذي ينظم حركة المجتمع في الاتجاهات كافة.

ف" الحرية في التصور الإسلامي أمانة، أي مسؤولية ووعي بالحق، والالتزام به، وفنائته فيه. نعم إن الحرية بالمعنى التكويني هي إباحة واختيار أو هي فطرة، فقد اختصنا الله بخلقه تحمل القدرة على فعل الخير والشر وكانت تلك مسؤولية، أما بالمعنى الأخلاقي أو التشريعي فهي تكيف حسب عبارة الأصوليين الحرية: أن نمارس مسؤوليتنا ممارسة إيجابية، أن نفعل الواجب طوعاً بإتيان الأمر واجتناب النهي، فنستحق درجة الخلفاء وأولياء الله الصالحين" (١٧).

فمن خلال هذا المنظور للحرية بكونها مسؤولية وأمانة، نحن نتعامل مع حق التعبير، فهو كذلك مسؤولية وأمانة، ينبغي لنا أن نستخدمها أفضل استخدام.

فحق التعبير ليس غاية نهائية، وإنما هو وسيلة لإنجاز شهود الإنسان في هذه الأرض وخلافته وتحمله للأمانة والمسؤولية التي حملها الله سبحانه وتعالى للإنسان إذ قال تعالى: [إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً] (١٨).

لهذا من الضروري أن يتم التعامل مع هذا الحق العظيم بدافع من الحب والإخلاص، حتى يتسنى لنا جميعاً تحقيق المراد الأسمى لهذا الحق وللمنظومة المفاهيمية الإسلامية.



فالحرية هي بوابة أن يكون الإنسان الفرد والجماعة، سيد نفسه ومصيره، وهي التي تدفعه إلى اجتراف وسائل التطور وأساليب التقدم، وهي معيار التقدم للأفراد والجماعات، والحضارات لا تبني بدونها، والعمران لا يشيد إذا غابت، فهي بوابة الحياة الكريمة والسعيدة والمتطورة.

ولا يمكن أن تتوطد أركان الديمقراطية على الصعيد المجتمعي، إذا لم يتم التشريع والحماية لحرية التعبير وحق المواطن (بصرف النظر عن منبته وموقعه الاجتماعي والسياسي والفكري) في التعبير عن آرائه ومواقفه وتصوراتهِ للراهن والغد.



## الهوامش:

- (١) من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، المجلد الأول، ص ٤٤٦ - ٤٤٧، دار البيان العربي، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- (٢) من وحي القرآن، السيد محمد حسين فضل الله، المجلد الثاني، الحلقة الخامسة، ص ٢١ - ٢٢، دار الزهراء، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٣ م.
- (٣) القرآن الكريم، سورة الكهف، آية (٢٩).
- (٤) القرآن الكريم، سورة الغاشية، آية (٢٢).
- (٥) القرآن الكريم، سورة يونس، آية (٩٩).
- (٦) لا إكراه في الدين دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي، جودت سعيد، ص ٢٦، العلم والسلام للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٧ م.
- (٧) المصدر السابق، ص ١٣.
- (٨) في البدء كانت الثقافة نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية، عبد الإله بلقزيز، ص ٥٥ الطبعة الأولى، أفريقيا الشرق، بيروت ١٩٩٨ م.
- (٩) القرآن الكريم، سورة الممتحنة، آية (٨).
- (١٠) جريدة الحياة اللندنية (١١ / إبريل ٢٠٠١ م) دراسة رضوان السيد بعنوان (الثقافة الإسلامية وثقافة السلام).



- (١١) الحق في التعبير، محمد سليم العوا، ص ١١، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨ م.
- (١٢) الفكر الإسلامي المعاصر في إيران جدليات التقليد والتجديد، محمد رضا وصفي، ص ١٩٤، دار الجديد، الطبعة الثانية بيروت (٢٠٠١ م).
- (١٣) مجلة منبر الحوار، العدد (٣٤)، ص ٢٣ السنة التاسعة، خريف ١٩٩٤ م.
- (١٤) علي إمام المتقين، ج ٢، ص ٢٠٢، نقلاً عن كتاب أخلاقيات أمير المؤمنين، السيد هادي المدرسي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت ١٤١١ هـ.
- (١٥) الفقه الحدود والتعزيرات، موسوعة استدلالية في الفقه الإسلامي، الجزء (٨٨) السيد محمد الشيرازي، ص ٣١٤، دار العلوم، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٨ م.
- (١٦) مجلة منبر الحوار، مصدر سابق، ص ٢٥.
- (١٧) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، راشد الغنوشي، ص ٣٨، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٣ م.
- (١٨) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، آية (٧٢).



## الفصل الثالث الدولة المدنية ضمانة التحول

المجتمع والدولة في المجال العربي وسياقات التحول:

تسود العالم المعاصر أسئلة ملحة حول الراهن بحقوله المختلفة والمستقبل بأفائه العديدة. إذ نجد أن الأمم والشعوب، تسعى جاهدة بكل ما أوتيت من قوة وإمكانات لتؤكد نفسها وإرادتها في هذا العالم المتشابك والمليء بالطموحات والتطلعات والإرادات المتباينة. فصورة العالم المعاصر باندفاعاته واكتشافاته وبأزماته وحروبه وتحالفاته وانقساماته، يدفع باتجاه ضرورة بلورة موقع متميز للفضاء العربي والإسلامي في هذا العالم المعاصر.

لهذا فإن فحص الراهن، ومعرفة اتجاهات حركته السياسية والثقافية والحضارية، ومكونات الفعل الحضاري، وممكنات الانطلاق والنهوض، كلها تساهم في اكتشاف الموقع المناسب والطموح الممكن الذي ينبغي أن نسعى إلى إنجازهِ وتنفيذه.

فالتطورات الهائلة التي تجري في أرجاء المعمورة، وعلى مختلف الصعد والمستويات، تدفعنا إلى ضرورة إحداث تحولات تاريخية ونوعية في واقعنا، حتى يتسنى لنا الاستفادة والاستجابة النوعية لتلك التطورات المذهلة. فالوعي بالتطورات هو في جوهره، تنمية الذات وتأهيلها نفسياً وعقلياً وفنياً، للاستفادة منها، وتوظيفها بما يخدم راهن الأمة ومستقبلها.



وهذا التحول النوعي، هو بداية تنظيم المجتمع الذي يخلق التقدم، ويندفع إلى أسبابه وموجباته ذاتياً. وهذا مما يحوّل الأفكار والقناعات العامة إلى إرادات إنسانية متواصلة ومتعاظمة، تضمن استمرار فاعلية التقدم والتطور في المحيط المجتمعي.

وفي مناخ العولمة والكوكبة التي تزداد فيه تحديات السيادة والاستقلال، نحن أحوج ما نكون إلى فحص طبيعة العلاقة بين الدولة والأمة في مجالنا العربي والإسلامي، حتى يتسنى لنا تطوير هذه العلاقة وإنضاج أطرها المشتركة، لنتمكن من مجابهة تحديات ومتطلبات مشروع العولمة والكوكبة.

ولا نجانب الصواب حين القول: إن جزءاً من الأزمة يرتبط بتصور جميع الأطراف للعلاقة بين الدولة والأمة، وهو تصور قائم على أن متطلبات الدولة متناقضة مع طموحات الأمة. وإن تطلعات هذه الأخيرة لا تنسجم وضرورات الدولة. وبهذا يكون التصور السائد، أن كل طرف لا يمكن أن يمارس دوره ووظيفته إلا على حساب الطرف الآخر.

ولا ريب أن هذا التصور الخاطئ، يفرض صيغة مقترحة للعلاقة، لا تتعدى نسق التبعية والضعف المتبادل، بمعنى أن ضعف الدولة ضرورة لبروز قوة الأمة، وإن اهتراء وتآكل هياكل الأمة الثقافية والاقتصادية والحضارية مقدمة لازمة لاستمرار الدولة في بناء مؤسساتها وهياكلها، وبالتأكيد فإن هذا التصور يغذي بشكل أو بآخر حالة التوتر والفجوة الموجودة بين الأمة والدولة في المجالين العربي والإسلام.



وإن استمرار الفجوة والتوتر بين الدولة والأمة في المجالين العربي والإسلامي، يجعل الأمة تحارب نفسها، وتعوق مسيرة نهضتها، وتحول دون الانطلاق في رحاب البناء والتنمية. ولاشك أن تراكم هذا التوتر، هو الذي أدى إلى بروز الحروب الأهلية الصريحة، التي استخدم فيها كل أشكال العنف والقتل والتدمير، والمضمرة التي تتغذى من ثقافة الإقصاء والتكفير، التي تجعل الفضاء الاجتماعي أشبه ما يكون إلى كاتنونات منفصلة عن بعضها، وكل طرف يحمل عن الآخر رؤية ضيقة ومشوهة وذات أفق صراعي محموم.

ووسط هذا الصراع المحموم، والذي يأخذ أشكالاً مختلفة ومتباينة، يتضاءل مستوى الاهتمام بقضايا الأمة الحيوية والمصيرية، وتتغول مشكلات الداخل العربي والإسلامي، وتضيع البوصلة النظرية والمفاهيمية، التي تحدد أوليات الصراع وآليات المواجهة، وتحول دون تشتت الجهود والطاقات، فيصبح الجميع يعيش مرحلة اللاتوازن، وتتبخر آمال الأمة بالنهضة، وتتهدد كل مكاسب الأمة الاجتماعية والسياسية، وتختلط الأمور بشكل فوضوي، مما يعزز هذه اللحظة التاريخية الصعبة استخدام كل الأطراف لآليات الحرب ووسائل المعارك العسكرية، وفي هذه اللحظة تنتقل مشروعات الدولة من مشروعات التنمية والتعمير إلى مشروعات القمع وزيادة جرعة الاستبداد واستخدام القوة الغاشمة، كما أن الأمة تشغل عن أهدافها الحضارية، من أجل مشروع رد الحيف والظلم عن جسمها وكيانها ومقدساتها.



ولا مخرج من هذه اللحظة التاريخية إلا بإعادة تنظيم العلاقة بين فضائي الأمة والدولة، بحيث تتسق وتتناغم الإرادة الجمعية في اتجاه البناء والتنمية ومتطلباتهما السياسية والثقافية والاقتصادية والحضارية.

والوجودات الاجتماعية ليست واحدة أو أحادية، وإنما هي تحتضن كل أشكال التعدد والتنوع، ولا يمكننا أن نتصور مجتمعاً أحادياً في فكره وميوله وانتمائه السياسي والفكري. وإنما دائماً تتعدد الانتماءات السياسية والفكرية، وتتنوع الميولات والأهواء، والوجود الاجتماعي الحضاري، هو الذي يجترح أطراً أو صيغاً ممكنة ومتاحة للتعايش والوحدة والتآلف بين جميع هذه الأطياف.

واحتدام النزاعات والحروب في المجتمع الواحد، أو بين الدولة والمجتمع، ليس من جراء وجود حالات التنوع والانتماءات المتعددة، وإنما هو من جراء التعاطي مع هذه الحالات بعقلية قسرية وقهرية ونهميشية، ولا شك أن العنف لا يؤدي إلا إلى مثله، وكذلك القسر والقهر، لذلك فإن استخدام القوة المادية يزيد من حالات الاحتدام بين المجتمع والدولة معاً، فالدولة القهرية لا تصنع سلماً اجتماعياً، وإنما هي تؤسس لنزاعات وحروب عديدة. فهي في حقيقة الأمر مشروع مفتوح للصراعات والنزاعات والاحتقانات الاجتماعية والسياسية وتفاقم العصبية بكل أشكالها وألوانها.

فالوصول إلى مستوى متقدم من العلاقة الإيجابية بين الأمة والدولة، هي خلاصة استحقاقات ومناشط متعددة تتراكم على المستوى المجتمعي إلى درجة انبثاق حقائق جديدة على المستويات السياسية والنفسية والثقافية والاجتماعية تنسجم



ومتطلبات خلق نمط جديد من العلاقة الإيجابية والتكاملية بين الأمة والدولة، وإن تواصل الجهود واستمراريتها، هو شرط تراكمها التاريخي وعدم تخبطها وتنظيمها وفق سياق معرفي يتجه نحو القضايا المركزية. لذلك نجد أن النصوص الإسلامية، تؤكد على أن التفكير والتدبر، والفهم والعلم والحكمة والذكر، هي من المفردات التي تتكامل من أجل خلق هذا السياق المعرفي المتواصل، وإنه من دون العقل كعنوان جامع لتلك المفردات لا يمكن لفرد أو أمة أن تفلح في حياتها الراهنة والمستقبلية.

قال تعالى: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) (١). فالعقل كصانع للمعرفة وناظم لها، هو الذي يوفر التراكم المعرفي المطلوب، من خلال يقظته وإعماله في الوقائع.

وإن بوابة تسوية العلاقة بين الأمة والدولة في الفضاء العربي والإسلامي، تفعيل دور المجتمع الأهلي - المدني، وتعظيم دور ووظائف مؤسسات الأمة وذلك لأن تنمية أنشطة المجتمع الأهلي - المدني، سيملاً الكثير من الفراغات التي تملؤها عادة إرادة الدولة، مما يوسع سلطتها ويخضع خيارات المجتمع إلى متطلباتها الاستبدادية والبعيدة عن الشرعية الدينية والقانونية، والوضعية التاريخية الراهنة، تدفعنا بكل معطياتها نحو تفعيل واقعنا المجتمعي، وتنشيط دور حركة المجتمع في مجالات البناء والعمران، فانخراط شرائح المجتمع في الحياة العامة من الشروط الأساسية للوصول إلى حالة التوازن والتكامل المطلوبة بين الأمة والدولة في المجالين العربي والإسلامي، وحركية المجتمع الأهلي، والجهد المتواصل



لتأسيس وتطوير بنى المجتمع المدني، لا يتم بعيداً عن الدولة، ويخطئ من يتصور أن بناء المجتمع المدني، يعني الاستغناء عن الدولة ومؤسساتها، فالأمة بحاجة إلى الدولة ومؤسساتها التنفيذية والقضائية والتشريعية، وبهذا لا بد من القول: إن الأمة بحاجة إلى كلا الأمرين: مجتمع مدني فاعل يمارس دوره ويقوم بوظائفه الحضارية، ودولة عادلة ترعى شؤون الأمة، وتقوم بدورها في إطار عزة الأمة وشهوها الحضاري.

وفي هذا السياق "استقر مفهوم المواطنة كأساس للعلاقة بين المجتمع والدولة، أي كأساس للعقد الاجتماعي القائم بين الطرفين، حيث تكون الدولة ناظماً وضابطاً لهذه العلاقة، ويكون المجتمع حقل ممارسته لحقوق المواطن الفرد وحقوق الجماعة الوطنية في ظل قوانين ومؤسسات الدولة وفي ظل نظام ديمقراطي يشكل آلية تنظيم هذه العلاقة والمرجعية الأخيرة للدولة والمجتمع معاً، إذن إن المواطنة هي القاعدة الأساس التي يقوم عليها مفهوم المجتمع المدني، وبهذا المعنى يتجسد مفهوم المجتمع المدني في المجال الذي ينتظم فيه المواطنون كأفراد في نقابات وأحزاب وجمعيات غير حكومية ويمارسون نشاطات مستقلة عن سياسات أهل الحكم، لكنهم يمارسون تأثيراً مباشراً وغير مباشر في هذه السياسات، وهذا المجال (المدني) غير ملتحق بالدولة وسياستها، ولكنه أيضاً غير خارج عليها، وإنه مستقل بالمعنى الإيجابي المؤثر في الدولة، والدولة من جهتها حيادية، أي أنها لا تطغى عليه ولا تستتبعه، بل تحافظ عليه وتحميه في إطار النظام العام والمصلحة العامة" (٢).



وإن هذا التفاعل والتكامل بين الطرفين، هو التوليفة التاريخية التي تمكنت من نقل المحيط العربي والإسلامي من واقع التخلف إلى رحاب التقدم والحضارة. واختلال هذا التوازن، يبدأ حينما تتخلى الأمة عن دورها أو تضعف قدراتها النوعية. فمع تراجع الأمة بمؤسساتها، تتغول الدولة وتحتل مجالات وحقوقاً بفعل اختلال التوازن.

"والمجتمع الأكثر ديمقراطية هو أيضاً ذلك المجتمع الذي يصنع الحدود الأكثر صرامة أمام هيمنة السلطات السياسية على المجتمع وعلى الأفراد، وهذا يعني أن المجتمع الأكثر حداثة هو ذلك المجتمع الذي يعترف، بأكبر قدر من الوضوح، بالمساواة في الحقوق لكل من العقلنة والتذويت، وبضرورة تآزرهما المتبادل الديمقراطية هي ليست انتصار الواحد، ولا تحول الشعب إلى حاكم، إنها على العكس من ذلك، جعل المؤسسات تابعة للحرية الشخصية والجماعية فهي تحمي هذه الحرية من السلطة السياسية - الاقتصادية من جهة، ومن القمع الذي يمارس من قبل القبيلة والتقاليد من جهة ثانية، وهي تحمي نفسها من نفسها أيضاً، أي من عزلتها داخل نظام سياسي مغلق بين لا مسؤولية الدولة وطلبات الأفراد، وداخل فراغ تملؤه بمصالحها الخاصة وبصراعاتها الداخلية وبخطابيتها إن ضغط الدولة على المجتمع هو كبير بالضرورة في أيامنا، بفعل إلحاح مشكلات التحديث والتنافس الاقتصادي والعسكري، من هنا فإن تعزيز الذات هو المهمة ذات الأولوية، ومجتمعاتنا أيضاً كانت أوضاعها، تميل نحو الخضوع إما لقانون الحاكم وإما لقانون السوق، والديمقراطية تستلزم صمود روحية الحرية والاستقلال



والمسؤولية في مبدأي الحكم هذين" (٣). ومؤسسات التنشئة الاجتماعية والتعليم والثقافة والتربية، تقوم في هذا الإطار بغرس أسس الذاتية الحرة والثقافة المسؤولة في أبناء المجتمع، فإرادة الإنسان الحر وثقافة الحرية والمسؤولية، هما سبيل تكريس حقائق الديمقراطية في الواقع المجتمع.

"واستقرار المجتمع المسلم ونجاح حركات الإصلاح فيه لن يترسخ إلا من خلال عقلية مجتمع الشورى ونظامه، والتزام المنهج السلمي المدني مبدئاً في السعي السياسي للإصلاح والتغيير، ولهذا فإن من المهم أن ندرك أن المنهج الشوري في جوهره أمر مبدئي مفاهيمي وتربوي يجب أن يترسخ في ضمير الأمة على مختلف مستويات التربية والتعليم والتنظيم والتعامل فيها وليس مجرد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسسات الحكم يأخذ الاستبداد فيها ألبسة وجوهاً متغيرة" (٤). فتعميق مفاهيم الحوار والسلم المجتمعي والمجادلة بالتي هي أحسن ونسبية الحقيقة والتسامح، كلها تساهم في إنهاء موجبات التوتر وعوامل الصدام العنيف في داخل المجتمعات العربية والإسلامية، فالتكامل بين الدولة والمجتمع في سياق وطني - حضاري متواصل بحاجة إلى توفر الشروط التاريخية المؤهلة لكلا الطرفين لممارسة أدوارهما المطلوبة دون التعدي على الطرف الآخر، ولا شك أن القيم الحضارية التي تكرر في الواقع المجتمعي حالة الاستقرار السليم، هي من العوامل الأساسية لخلق تلك الشروط التاريخية التي تطلق مبادرات تاريخية باتجاه إنجاز مشروع توافقي بين الدولة والمجتمع في الفضاء العربي والإسلامي.



فلا تكامل وتفاعل حضاري بين الدولة والمجتمع، إذا لم تدخل القيم الحضارية السالفة الذكر في نسيج كلا الطرفين، ويتم تمثلها في السلوك الخاص والعام، في دوائر الدولة ومؤسساتها، وهياكل المجتمع ومؤسساته الأهلية والمدنية، فلا بد أن تتحول هذه القيم إلى قوة مادية وحقائق قائمة في الواقع العام، نصنع من خلالها سياق التفاعل والعلاقة السليمة بين الدولة والمجتمع.

وفي هذا الإطار تتجسد إحدى مهمات السلطة والدولة: وهي أن "تواكب حركة المجتمع وإنتاجيته وتلتقط اتجاهات النمو وتسعى لتصويبها وتسريعها، هي (السلطة) التي يمكن الحكم على أدائها السياسي بالنجاح والإخفاقات السياسية للدولة العالمية تعود في جزء أساسي منها إلى فشلها في التقاط اتجاهات النشاط الاقتصادي والاجتماعي لمجتمعها أو تعود إلى اعتقادها أنه يفرض أنماط إنتاجية جديدة مغايرة ومعاودة لتلك الموجودة تستطيع أن تحقق التقدم المطلوب" (٥).

فالدولة معنية في كل الظروف والأحوال بمصالح الأمة والمجتمع، ولذلك ينبغي أن تسعى إلى تأمين مصالح الأمة وحماية مكتسباتها وقيمها وإبداعاتها ومنجزاتها.

ومن هنا نصل إلى حقيقة أساسية وهي: أن مدخل الوفاق والتكامل بين الدولة والأمة، هو التزام الدولة بمصالح الأمة واتجاهات الرأي العام المتوفر فيها، فكلما اقتربت الدولة من مفهوم الالتزام، كلما تعمقت أسباب الوئام والتفاعل بين الدولة والمجتمع، والعكس بمعنى أن ابتعاد الدولة عن مصالح الأمة والمجتمع وعدم خضوعها لاتجاهات الرأي العام، يعني على المستوى الفعلي ابتعاد الدولة في خياراتها وسياساتها عن مصالح الأمة الحقيقية، مما يجعل العلاقة بين الطرفين



متوترة وذات طابع صدامي "ومما تقدم، بات بالإمكان رسم معادلة للاستقرار السياسي أو للاضطراب في مختلف المجتمعات السياسية، فكلما تقاربت مشاريع الدولة وسياساتها ومناهجها التربوية مع مصالح المجتمع وقيمه، كلما ارتقت هذه الدولة وتقدم معها المجتمع وظهر مؤتلفين متفاعلين، وكلما تباعدت المشاريع والتطلعات كلما ازدادت مشاعر الخوف والاعتراض والنقمة لدى مختلف شرائح المجتمع" (٦).

والدين الإسلامي في هذا المجال أرسى جملة من القيم والمبادئ التي تحافظ على حيوية الناس وحررياتهم، وتدافع عن حقوقهم، وترذل استخدام القوة والظلم في العلاقات الإنسانية والاستبداد والاستفراد بالرأي والحكم، وتجعل من الشورى وتداول الرأي والأمر والتسامح والتضامن والتعاقد من القيم الضرورية التي ينبغي أن تتعمق في النسيج المجتمعي.

وحتى تمارس الأمة دورها الحضاري، بحاجة إلى سيادة الشورى في محيطها ومكوناتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وذلك لأنها (الشورى) القادرة على تعبئة كل الطاقات تجاه خيارات الأمة الحضارية، وبها يتم تجاوز العقبات التي تحول دون الاستفادة من خيرات الأمة وثرواتها.

ومما سبق، نستطيع أن نفهم أهمية التحول النوعي في طبيعة العلاقة وسياقها وآفاقها بين الدولة والأمة في المجالين العربي والإسلامي، بوصفه آلية نوعية ونقلية كيفية تهيئ هذا المجال للانخراط الجاد والحيوي في شؤون العالم، وكلما تأخر أو تباطأ هذا المجال في تنظيم هذه العلاقة وتأسيسها وفق نسق حضاري جديد، كلما ابتعد



هذا المجال عن أسباب النهضة وعوامل التطور والتقدم، فحجر الزاوية في مشروع التقدم والنهضة، هو قدرة العالم العربي والإسلامي على بلورة نمط حضاري للعلاقة بين الدولة والأمة، بحيث تكون هذه العلاقة تفاعلية - تواصلية وبعيدة عن كل أسباب الكيد والتوتر والإقصاء، وبالتالي فإن قدرتنا على إنجاز هذا النمط من العلاقة، هو الكفيل بإنجاز مفاهيم التغيير والنهضة في الواقع المجتمعي.

فالاختيار الحضاري الذي يسمح بتعبئة كل الطاقات وتحشيد كل الجهود والاستفادة من كل الإمكانيات، هو ذلك الاختيار الذي يستند في خطته وبرامجه على علاقة حضارية متوازنة بين الدولة والأمة، بحيث يقوم كل طرف بتأدية أدواره ووظائفه على أكمل وجه. وهو الاختيار النموذجي الذي يؤسس لحقل سياسي سليم في العالم العربي والإسلامي. و"الاختيار السياسي بهذا، اختيار أساسي يلقي القبول من الجميع أي بالاتفاق العام، أو الإجماع، ثم اختيارات فرعية تختلف فيها وعليها التيارات السياسية الشرعية، وبدون الاتفاق العام، لا يتحقق الاختيار الفرعي، فعلى المجتمع أن يحدد أولاً اتفاقاته العامة، التي تعبر عنه كوحدة كلية لها وجودها وتماسكها، ومن ثم يستطيع أن يسمح بتداول السلطة، داخل إطار هذا الاتفاق العام، وبدون الاتفاق العام يمر المجتمع والدولة بحالة فوضى سياسية شاملة لأن تداول السلطة هنا يعني (تداول السلطة) و(تداول النظام)، إن صح التعبير، فقبل الوصول إلى اتفاق عام حول البدائل الممكنة، تصبح كل البدائل متاحة وفاعلة، ولكن تداول السلطة بينهما غير جائز بالهدف المقصود منه، ولتخيل مثلاً دولة تمر بحكم شيوعي، ثم رأسمالي ثم اشتراكي ثم نازي خلال



عقدين من الزمن، مثل هذه الدولة لن توجد أصلاً كدولة، لأن التغير الجذري في النمط السياسي سوف يحطم بناء الدولة وتماسك المجتمع" (٧).

فالاختيار الحضاري والأطر المرجعية العليا، هما اللذان يحددان شكل الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك لأن هذا الاختيار يؤسس لحالة من الإجماع والاتفاق العام على أسس وخطوط تلك الممارسات.

وهذه الأسس والخطوط المستمدة من الاختيار الحضاري والمرجعية العليا، هي التي تؤسس قواعد البناء وأساليب العمران على مختلف الصعد والمستويات، من هنا فإن الاختلافات بين الأمم والشعوب مردها إلى اختلاف اختياراتها الحضارية وتباين أطرها المرجعية، ولا يمكن لأمة تنشأ النهضة الحقيقية أن تستعير اختيارات غيرها الحضارية، وذلك لأن عملية الاختيار عملية معقدة ومركبة، تمر بها الأمم والشعوب من خلال حياتها وخبراتها وتجاربها وتاريخها وخصوصياتها، من خلال كل هذه العناصر التي تمر بها الأمم، يتم تحديد الاختيار الحضاري فلا استعارة أو تقليد أو محاكاة على صعيد اختيارات الأمم الحضارية وأطرها المرجعية.

"والأمة بحضارتها، شرط لأية ممارسة للحرية، وثوابتها دستور يلتزم به الجميع، لأن اتفاقها وإجماعها، هو القرار السياسي الأول لهذا نادي بحرية الأمة، من نخبتها المتغربة، وسيادة اختيار الأمة، على اختيار وكلاء الغرب، وليس لأحد أن يظن في ذلك تعارضاً مع الحريات، لأنه لن تقوم لنا قائمة، ونحن نفتح ممارستنا لأي بديل ونسأل حتى عن حضارتنا، ونختار بين حضارتنا وحضارة الآخرين وكأنها اختيارات ندية متاحة، ونساوي بين مقدساتنا ومقدسات الآخرين بل أكثر من ذلك،



فما ننادي به من حرية سياسية، حسب رؤى وكلاء الغرب، يفرض على الأمة اختيار غير حضارتها، ويهمش ثوابتها لصالح ثوابت الآخرين، وينزع من الأمة حرمتها في اختيار نفسها، وهو اختيار تلقائي فطري، لصالح تمتع النخبة المتغربة بالحرية (٨). فالتكامل بين الدولة والأمة ينبغي أن يستند على اختيارات الأمة الحضارية ومرجعيتها العليا، حتى يتحول هذا التكامل إلى بداية حقيقية وفعلية لعملية النهوض والانعقاد من كل المعوقات التي تحول دون العمران الحضاري.

وبنية التحول النوعي والتكامل والتفاعل بين الأمة والدولة في المجالين العربي والإسلامي بنية متكاملة شاملة بمعنى أننا بحاجة إلى تضافر كل الجهود والحقوق الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتاريخية لبلورة هذه البنية وإنضاج آليات عملها وتأثيرها في المجالين العربي والإسلامي، فإذا استطاعت هذه البنية المجتمعية أن تفرض نفسها وتكون جزءاً أساسياً من النسيج الاجتماعي، حينذاك تكون عملية التحول النوعي باتجاه التكامل والتفاعل بين الأمة والدولة عملية ممكنة، فلا بد أن يسود في الفضاء الاجتماعي والسياسي قدر من الأفكار والقناعات والقيم الإنسانية والحضارية، الذي على ضوئها وهداها تتم عملية التحول المطلوب.

وفي تقديرنا أن هذه القيم والأفكار تتجسد في الآتي:

١- الديمقراطية وسيادة الحرية بمقتضياتها ومتطلباتها النفسية والثقافية والاجتماعية والسياسية، حتى تتبلور الإرادة الاجتماعية والفعل العام، باتجاه تأكيد هذه القيمة (الحرية) في كل مجالات الفضاء الاجتماعي، ولا شك أن كينونة هذه القيمة في المحيط الاجتماعي، سيؤدي إلى إحداث تحولات نوعية وأساسية في



المسيرة الاجتماعية، باتجاه خيارات سياسية وثقافية وحضارية، تحدث انعطافة حقيقية في مسار المجتمع.

فإشاعة الديمقراطية وثقافة الحرية في الوسط الاجتماعي، وتأسيس تقاليد التحولات السلمية السياسية والاجتماعية، كلها تعتبر من الأمور الأساسية المفضية إلى تفاعل وتكامل بين الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي.

وإن العلاقة بين الأمة والدولة، لا يمكن أن تأخذ شكلها الحضاري، إلا بتحول ديمقراطي - سلمي، يأخذ على عاتقه تصحيح العلاقة وإزالة كل أسباب الجفاء وموجبات التوتر بين الطرفين. فالتحول الديمقراطي - السلمي هو وسيلة الواقع العربي والإسلامي للوصول إلى الصيغة الحضارية للعلاقة بين الدولة والأمة.

ومن الأهمية بمكان أن تجري هذه العملية في سياق النسق الحضاري الإسلامي، حتى لا تحدث الفوضى أو يتم التناقض بين مشروعات الحرية والتعددية والتداول السلمي للسلطة وقيم الناس الدينية.

ووفق هذا المنظور يتم إعادة الاعتبار إلى الأمة ودورها في البناء الحضاري، والدولة ووظائفها السياسية والدفاعية والاستراتيجية، وبهذا تتشكل الوقائع والحقائق المنسجمة وقيم سيادة الحرية والديمقراطية في الواقع المجتمعي، ولن يتم الخروج من المآزق السياسية والثقافية والاجتماعية، إلا بتبني مشروع التحول الديمقراطي - السلمي، الذي يأخذ على عاتقه صيانة حقوق الإنسان وتأكيد قيم التعددية السياسية وحرية الفكر والتعبير والتنظيم والتداول السلمي للسلطة واحترام الرأي العام والدفاع عن مكتسبات الأمة التاريخية والحضارية.



٢- إن العديد من الإخفاقات التي تعاني منها الدول العربية والإسلامية، ترجع في تقديرنا إلى غياب مبدأ المشاركة السياسية وضمور مساهمة الجمهور في الشؤون العامة، وهذا بطبيعة الحال يؤدي إلى اهتراء حالة الاستقرار السياسي والاجتماعي، وشيوع حالات الفساد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، ويضعف من مستوى الشعور بالمسؤولية الوطنية، وكل هذه العناصر من الأمور التي تؤدي بشكل أو بآخر إلى إخفاق مشروعات البناء والتنمية، وتنمية حالات الغربة النفسية والاجتماعية، وتصاعد مستوى الجريمة بكل أشكالها ومستوياتها.

فتعزيز الاستقرار السياسي والاجتماعي، بحاجة إلى تطوير مستوى المشاركة السياسية، لأنها هي التي توسع من القاعدة الاجتماعية التي ترى من واجبها تعزيز واحترام حالة الاستقرار السياسي والاجتماعي.

فتوسيع مستوى المشاركة السياسية وتطوير آليات مساهمة القواعد الاجتماعية المتنوعة في صناعة القرار وتنفيذه، من القضايا الجوهرية التي تؤدي إلى الاستقرار، وهو شرط التنمية والأمن الشامل ووسيلة النهوض بالواقع العام و"إن الاهتمام بالشأن العام مباح لجميع أفراد المجتمع السياسي، بل هو واجب عليهم إذ إن الشأن العام جزء من الوجود الاجتماعي لكل فرد من أفراد المجتمع السياسي، ولا يستطيع الفرد السياسي العمل على تدبير شأنه الخاص إلا في وضعية تفاعل أفراد المجتمع بالشأن العام" (٩).



فلا استقرار من دون مشاركة سياسية نوعية ولا تطور ومواجهة فعالة لتحديات الخارج من دون فسخ المجال لقوى المجتمع المختلفة لممارسة أدوارها ووظائفها التاريخية والحضارية.

فالحلقات مترابطة بين المشاركة والاستقرار والتطور، فالاستقرار هو حصيلة الديمقراطية وتطور مستوى المشاركة السياسية، فالمجتمع الذي لا يشارك في صناعة مصيره، ولا يتحكم في قضاياها الكبرى وأموره الهامة، يصاب بالإحباط والجمود كما أن الدولة التي تقمع مجتمعها، وتعالى على خياراته، وتمارس إقصاءً مستمراً لقواه، فإن هذه الدولة تصبح بدون جذور حقيقية وصلبة في المجتمع. لذلك فإن الدولة بحاجة إلى مجتمع دينامي ومشارك في تحمل المسؤوليات العامة، كما أن المجتمع بحاجة إلى دولة عادلة، عزيزة تمارس وظائفها في إطار التفاعل والتكامل والدفاع المتبادل، والاستقرار ضرورة للمجتمع والدولة معاً، وسبيله توسيع دائرة المشاركة السياسية وتوطيد أركان العملية السياسية الديمقراطية "وإن دولة لا تمتلك الوسائل لتغيير ما، هي دولة لا تملك الوسائل للمحافظة على ذاتها" (١٠).

فديمومة السلطات مرهون باستقرارها، والاستقرار هو حصيلة مدى مساهمة ومشاركة المجتمع وقواه في إدارة الأمور وصناعة القرارات السياسية والمصيرية. لذلك فإن سبيل استمرار الحكومات، هو ديمقراطيتها وفسح المجال للمجتمع بشكل قانوني ومؤسسي لممارسة دوره والقيام بواجباته الكبرى.



فالديمقراطية تجلب الأمن والاستقرار، والمشاركة السياسية تغرس مضامين جديدة وحيوية لمفهوم الاستقرار السياسي، ولا ينحصر دور المشاركة السياسية في توفير الاستقرار وموجباته المجتمعية، وإنما توفر أيضاً الظروف الموضوعية للتقدم الاجتماعي العام، فالتقدم كتطلع إنساني نبيل لا يمكن أن تنجز مفرداته في الواقع الخارجي، بدون مشاركة قوى المجتمع ومؤسسة الدولة في إنجازه وتكريس مساره، وذلك لأن المشاركة السياسية ستفرض قيماً اجتماعية جديدة، تزيد من حيوية كل القوى وفعاليتها وتوجهها صوب التقدم وال عمران الحضاري.

ومن الثابت تاريخياً أن الدولة الديمقراطية أكثر استقراراً من الدولة الاستبدادية، وأن المجتمعات ذات المؤسسات والتكوينات المدنية والديمقراطية أكثر أمناً واستقراراً من المجتمعات التي لا تمتلك مثل هذه المؤسسات، لذلك كله فإننا نرى، أن أحد المداخل الضرورية لإنهاء الأزمة بين الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي، هو تطوير مستوى المشاركة السياسية، وتوطيد أركان الممارسة الديمقراطية، وذلك لأن هذا هو طريق الأمن والاستقرار على المستوى السياسي والحضاري.

والمشاركة السياسية تأخذ أشكالاً وآليات عديدة منها: تنمية وتطوير مؤسسات المجتمع الأهلي - المدني، والسماح بإنشاء الأحزاب السياسية والتشكيلات الثقافية والاقتصادية والنقابية، وإطلاق حرية الصحافة وتطوير أدائها ودورها في المجتمع، والانتخابات الحرة والنزيهة لمختلف المناصب والسلطات.



كل هذه آليات لتطوير مستوى المشاركة السياسية، التي هي السبيل الحضاري للاستقرار والأمن، فالاستقرار الحقيقي لا يتأتى بالقمع والقهر والعسف، وإنما بالرضا والتراضي والتعاطي مع شؤون المجتمع المختلفة بالرفق والحكمة، وإن الاستجابة الحرة والحضارية للانتماءات الموضوعية المتوفرة في الواقع المجتمعي، لا يعد ضعفاً أو تهاوناً أو تنازلاً، وإنما يعد وفق المقاييس السياسية السليمة حكمة وقدرة سياسية فائقة للاستفادة من كل إمكانات المجتمع وقدراته في مشروع البناء والتنمية، بإرادة العيش المشترك، هي التي توفر أسباب ووجوه الوحدة الاجتماعية المطلوبة، القائمة على فعل التواصل والتعاون والوحدة الفعلية، التي لا تلغي التنوعات والانتماءات الموضوعية، وإنما تبلور لها مسؤولية ودوراً في مشروع الإجماع الوطني المشترك.

٣- إن الإرث الدامي للعلاقة بين الدولة والأمة في المجالين العربي والإسلامي، يتطلب من أجل تجاوزه واستيعاب عبره ودروسه من التحليق في المستقبل، والعمل على أن يكون الغد أفضل من الأمس، وهذا بطبيعة الحال بحاجة من كل القوى إلى توفير الاستعداد النفسي والقدرة على تجاوز الإحن والأحقاد ومضاعفات العلاقة السيئة خلال العقود الماضية، وذلك لأن الانحباس في ماضي العلاقة وتأثيراتها الشاملة، يؤدي إلى شحن النفوس وتضييع الفرص وتنمية الأحقاد والتوترات.

إن العالم العربي والإسلامي، بحاجة إلى تحول نوعي، بحيث تتجه جميع القوى صوب صناعة المستقبل بعيداً عن سلبيات الحاضر وتداعيات العلاقة المتوترة بين المجتمع والدولة. لذلك ينبغي التركيز على الغد والمستقبل والخروج من شرنقة



ما مضى، وهذا لا ريب بحاجة إلى قدرة نفسية فذة، وتطلع نحو الغد عميق وإننا في هذا الإطار، بحاجة إلى ثقافة تبلور إرادة الجميع نحو مستقبل تسوده قيم الإنسان والحضارة وإن هذه بحاجة إلى توفر شروط ثقافية واجتماعية تدفع باتجاه تجاوز إيجابي للإرث الدامي في علاقة الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي، وهذه الشروط لا تكون جاهزة في الفضاء الاجتماعي، وإنما هي تتبلور من خلال تراكم عمليات النظر والتفكير والمبادرات الاجتماعية التي تنشأ بلورة الإطار الثقافي والاجتماعي لتجاوز محن الماضي وأثر العلاقة السيئة نحو غد أفضل ومستقبل خال من تداعيات المواجهة الدامية.

وإن التحول التاريخي المطلوب، يبدأ من إعادة بناء العلاقة بين الأمة والدولة، بين السلطة والمجتمع وفق أسس حضارية ومعايير تقترب من مفاهيم العدالة والحرية والتكامل والتفاعل، ولا يمكن أن يتم التحول التاريخي في المجالين العربي والإسلامي بدون إعادة تنظيم هذه العلاقة بين الطرفين.

فالاستقرار السياسي لا ينجز إلا بتوافق حضاري بين الأمة والدولة وأي تنمية لا تلحظ هذه المسألة فإن مآلها الفشل والإخفاق، فإقصاء الأمة وتهميش المجتمع، لا يصنع تنمية وتقدمًا، لأنه لا تنمية بدون مشاركة المجتمع، ولا تقدم بدون قيام الأمة بمسؤولياتها التاريخية والحضارية.

فالإخفاق هو نصيب أي مشروع يقصي الأمة ويهمش دورها في الحياة كما أن النجاح يتبلور أسبابه وتتجمع عناصر إرادته من خلال التوافق الحضاري بين الأمة والدولة والتوافق هنا يعني المشاركة والتفاعل والمراقبة والشهود والتكامل.

في معنى التسوية التاريخية:

على خلفية المتغيرات العالمية، ومسارات التطور السريع الذي يجري في المعمورة على مختلف الصعد والمستويات في هذه المرحلة التاريخية المليئة بالتحويلات والاستحقاقات التي تختلف أشكالها ومضامينها على مجمل ما واجهته دول العالم العربي والإسلامي خلال المراحل السابقة وحتى لا تزداد أزمات الواقع العربي والإسلامي سوءاً واستفحالياً، نحن بحاجة إلى جهد متواصل لاستيعاب المتغيرات وإدراك المتطلبات الجديدة وإن هذا الاستيعاب هو نتيجة استحقاق وسعي متواصل، وهو ثمرة تحرر وفعل نوعي في مختلف مجالات الحياة. فالاستيعاب العميق لمتطلبات اللحظة التاريخية، هو الخطوة الأولى في مشروع وقف الانحدار وصناعة المنجز الحضاري.

وإننا نتطلع إلى اليوم الذي يتمكن فيه العرب المعاصرون من اقتحام فضاء العمل السياسي المدني والسلمي، والذي يأخذ على عاتقه تعميق متطلبات التحول الديمقراطي في الوطن العربي والإسلامي.

ومن الأهمية في هذا الإطار، الاعتقاد أن فض الاشتباك بين الدولة والمجتمع في التجربة العربية والإسلامية المعاصرة، هو من ضرورات التحول الديمقراطي السلمي وذلك لأن استمرار المماحكات، وتعاضم عوامل التوتر بين الطرفين، يؤدي فيما يؤدي إليه إلى اشتعال الحروب الداخلية، واستفحال نزعات العنف والقتل والكراهية والتعصب، وتعاضم خيارات التطرف والاستئصال ولا ريب أن هذه المظاهر والصور، كلها مناقضة لمتطلبات التحول الديمقراطي - السلمي وليس



من شك أن بقاء الوضع العربي والإسلامي على حاله، يعني فشل المشروع التاريخي للدولة الوطنية الحديثة، وإخفاق لكل النخب السائدة سياسياً وثقافياً واقتصادياً واجتماعياً.

فالإخفاق شامل، وأسبابه وموجباته متوفرة في كل الدوائر والمؤسسات والحقول وأمام هذا الإخفاق، نحن بحاجة إلى عملية إصلاح المجتمعات العربية والإسلامية من الداخل، لأنها المدخل الفعال لتفعيل هذه المجتمعات وإعادة حيويتها وتخليصها من توتراتها الداخلية.

وفي سبيل الوصول إلى مصالحة حقيقية بين الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي نؤكد على الأمور التالية:

١ - ضرورة الحوار بين النخب في العالم العربي والإسلامي، وتوطيد أسباب التواصل الثقافي والسياسي بينها ولا شك أن تدشين مرحلة الحوار الجاد بين نخب الأمة، سيؤدي إلى إرساء قواعد وتقاليد للتواصل الثقافي والسياسي ومن الطبيعي أن تكريس خيار التواصل يفضي إلى نضج ثقافة سياسية واجتماعية، ذات طابع ديمقراطي وسلمي وهذا يساهم مساهمة كبيرة في إرساء قواعد وثقافة مؤاتية للمصالحة بين الدولة والمجتمع.

فحالات التوتر مهما كان شكلها أو عنوانها بين الدولة والمجتمع لا تصنع استقراراً وأمناً شاملاً، وإنما تزيد من فرص الاضطراب والانفجار السياسي والاجتماعي، لذلك فإن من المهمات الكبرى لكل قوى الأمة، هو إرساء تقاليد الحوار والتواصل الثقافي والسياسي، حتى يتسنى للجميع بلورة أطر وبرامج للخروج من الأزمة



المتفاقمة بين الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي فالقوة لا تحل الخلافات وإنما تؤكدهما وتعمقها، والقهر لا ينهي تباين وجهات النظر وتعدد الأطر المرجعية والفكرية، وإنما يزيد من حراكها وفعاليتها فينبغي أن نعطي لبعضنا البعض الفرصة للحوار بالوسائل الحضارية والسلمية، حتى تتراكم خبرتنا الإنسانية، وتتكشف في واقعنا حقائق العقل والحضارة والاعتراف بالآخر وجوداً وفكراً ومدرسة، هو بوابة الحوار الجاد بين نخب الأمة.

والحوار والتواصل المطلوب بين نخب الأمة وقواها المتعددة، لا يأخذ شكلاً أو صيغة واحدة، وإنما ستتعدد الأشكال والصيغ وذلك بفعل اختلاف الظروف وطبيعة التحديات ومستوى النضج الثقافي والسياسي الذي سيتوفر من جراء عملية التواصل والحوار.

ولا ريب أن هذه العملية بحاجة إلى أطر مؤسسية ثابتة ترعى مثل هذا التوجه وتخطط له، وتوفر أسباب النجاح له كما تحتاج إلى كل المبادرات الناضجة والمسؤولة والتي تأخذ على عاتقها تعميق حالة التعارف والتنسيق والتعاون بين قوى الأمة ونخبها المتعددة.

وبهذا نطرد من واقعنا الخطاب الأحادي والعقلية الدوغمائية والمنطق الشمولي والمطلق الذي لا يرى إلا ذاته ويلغي ما عداه ويفتقر هذا المنطق إلى كل دلالات المرونة واستعدادات الحوار والتساؤل والنقد، فالتواصل الحوارية والتعاوني بين نخب الأمة، ينبغي أن يحمل في ثناياه ومضمونه القبول بالتساؤل والاختلاف والنقد



وذلك لأن التواصل الحوارى، لا يستهدف تهديم الآخر وإفشاله، وإنما يستهدف تعرية واكتشاف كل الثغرات والنواقص التى أدت إلى إخفاق النخب فى إنجاز نهضة الأمة وتقدمها فالحوار من أجل فحص المسيرة ومحاكمتها موضوعياً، لا بعقلية المنتصر والمنهزم وإنما بعقلية مسؤولة الجميع عن الحالة الراهنة، وقدرة الجميع إذا توفرت الإرادة الصادقة والثقافة السليمة لتنظيم الاختلافات لاجتراح فرادتنا ونهجننا فى البناء والتقدم.

فالتواصل الحوارى ليس وسيلة جديدة لتأييد القوالب الفكرية والمنهجيات السياسية السائدة، وإنما آلية لمنع اجترار الأفكار وإعادة إنتاج المنهجيات والعقليات الدوغمائية، وتطمح إلى إنتاج المعرفة الجديدة والمعطيات السياسية المنسجمة وروح العصر وتثري حالات التعدد والتنوع المتوفرة فى جسم الأمة.

لهذا كله ينبغى أن تهتم نخب الأمة من مختلف المواقع والساحات، ببلورة المبادرات وصياغة الأطر الكفيلة بتحريك حالة التواصل الحوارى بين نخب الأمة ومؤسساتها الأهلية والمدنية، حتى تتضح وتبلور رؤى الخروج من مأزق الراهن وذلك لأن "حوار النخب يخفف بدرجة كبيرة من أخطار التعصب والغلو الذى تستوطن نخبة ما فى ظرف ما وغياب الحوار بين النخب هو الذى أفضى إلى سوء الأحوال فى البلاد العربية إلى درجة تعلن فيها الأحكام العرفية فى بلد، ونظام الطوارئ فى آخر، والاقْتتال الداخلى فى ثالث ناهيك عن غياب المؤسسات التى تكفل حرية المواطن وحياته فى كثير من البلاد (١١)".



ولا ريب أن الفشل في تأسيس واقع حوارى بين نخب الأمة، يؤدي إلى استفحال الأزمات ونفاقم المشكلات وتشتت الجهود، ويضمّر أثر هذه النخب في الواقع العام.

٢- دائماً النمط الاجتماعي المغلق، والذي لا يمد جسور التعارف والانفتاح مع الآخرين، يتحول إلى نمط اجتماعي يحتوي أو يتضمن الكثير من عوامل الخطر والتقسيم الاجتماعي. لأن هذا النمط المغلق يغذي نفسه بعقلية التميز والعداء والصراع مع الآخرين كمبرر دائم لاستمرار عقلية الكانتونات الاجتماعية. ونظرة واحدة إلى خريطة الدول العربية الاجتماعية لنرى كيف أن عقلية الكانتون والقطيعة الاجتماعية مع الآخرين هي القاعدة الصلبة التي كرس مفهوم التقسيم والتفتت الاجتماعي.

لهذا فإن السلم المجتمعي، لا يتحقق على قاعدة هذه العقلية التي تصنف وتفرق ولا تؤسس وتجمع، وإنما السلم المجتمعي يتحقق على قاعدة عقلية نبوية، تجمع ولا تفرق وتبحث عن القواسم المشتركة قبل أن تبحث في نقاط التمايز والافتراق. ومقتضيات الحوار عديدة من أهمها: التعارف وفتح الأجواء الاجتماعية المختلفة، بحيث تنعدم نفسياً واجتماعياً مسألة الكانتونات والمجتمعات المغلقة، لأنه لا يعقل أن يتم حوار اجتماعي بدون تعارف وأجواء اجتماعية مفتوحة، فشرط الحوار ومقدمته الضرورية التعارف الاجتماعي بكل ما تحمله كلمة التعارف من معنى ومدلولات اجتماعية وثقافية، والانفتاح ونبذ الانطواء على النفس مهما كانت مسوغات هذا الانطواء التاريخية والاجتماعية، إن الإنسان (الفرد) المنطوي على



نفسه لا يمكنه أن ينظم ويوسع علاقاته الاجتماعية، كذلك الإنسان (المجتمع) لا يمكنه أن يوسع من علاقاته، ويعرّف الآخرين بأفكاره ومعتقداته ورموزه التاريخية ومغزاها الثقافي والحضاري وهو منطو على نفسه.

فالانفتاح وإلغاء الحدود المصطنعة والوهمية في بعض الأحيان، هو الذي يؤسس لمنظور حوار اجتماعي متقدم، يزيد في إثراء الساحة الاجتماعية، ويعمق كل مقولات الوحدة الوطنية في الواقع الخارجي.

وينبغي أن لا نفهم الانفتاح في هذه العملية الاجتماعية الشاملة باعتباره مقايضة تاريخية - ثقافية لكل الخصائص الذاتية والتاريخية، وإنما هو في حقيقة الأمر دفع وإعادة فهم لتلك الخصوصيات من أجل إيصالها إلى مستوى الحقائق الموضوعية التي يستفيد منها أي إنسان.

ولعل مقتل الكثير من المجتمعات المغلقة يبدأ حينما تصر هذه المجتمعات على إبقاء تلك الخصوصيات ذاتية، بينما المجتمعات الإنسانية المتقدمة هي التي استخدمت إمكاناتها المختلفة من أجل إعطاء الخصائص الذاتية البعد الموضوعي الذي يجعلها قابلة للتطبيق في مجالات اجتماعية أخرى، إن الانفتاح الذي نقصده ونراه ضرورة للحوار الاجتماعي، هو الذي ينطلق من هذه العقلية التي تدفع باتجاه أن تعطي لمضامين مفاهيمها الذاتية بعداً موضوعياً جامعاً. بحيث تغذي هذه المفاهيم العالية مجموع الوحدات الاجتماعية، ووفق هذا المنظور نتمكن من الوصول إلى مفهوم الحوار الاجتماعي الحيوي والهادف إلى تفعيل القواسم المشتركة بين مجموع الوحدات الاجتماعية.



ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن الكثير من الحروب الأهلية التي تجري في العديد من البلدان ترجع بالدرجة الأولى إلى إصرار كل طرف على جعل مفاهيمه الذاتية، هي المفاهيم الحاكمة والسائدة ودون أن يطور في مضمون هذه المفاهيم ويعطيها أبعاداً موضوعية.

وهذا الإصرار هو الذي يزاوج بشكل قسري ومتعسف بين المفهوم الذاتي والشخص أو الفئة السياسية أو الاجتماعية التي تحمل لواء ذلك المفهوم الذاتي، وهذا ما يفسر لنا ظاهرة أن الكثير من الأحزاب السياسية في العالم الثالث وبالذات في الدول التي تخوض حروباً أهلية هي غطاء حديث لمضامين اجتماعية تقليدية سواء قبلية أو جهوية أو ما أشبه.

وجماع القول: إن السلم المجتمعي لا يتحقق إلا بحوار اجتماعي مستديم لا يبحث في لاهوتيات كل طرف ومواقفه التاريخية، وإنما يبحث ويؤسس لحياة اجتماعية ووطنية سليمة.

وعلى هدى هذه الحقيقة نقول: إن استمرار الخطاب الاجتماعي والسياسي في التغذية المعكوسة لتلك التمايزات التاريخية والاجتماعية، يؤدي إلى أن يمارس هذا الخطاب دوراً تقسيمياً في الوطن والمجتمع، بينما من الضروري أن يتطور هذا الخطاب ويتجه نحو صيانة منظومة قيمية ومفاهيمية جديدة، تحترم التمايزات التاريخية دون الانغلاق فيها، وتؤسس لواقع اجتماعي جديد يستمد من القيم الإسلامية والإنسانية العليا منهجه وبرامجه المرهولة.



٣- إن العالم العربي أحوج ما يكون اليوم إلى الإجماع الوطني الجديد، الذي يستوعب جميع القوى والتيارات في أطر منسجمة مع بعضها البعض لمواجهة التحديات والعمل معاً من أجل تنفيذ التطلعات الممكنة، ولا شك أن طريق الإجماع الوطني، لا يمر عبر الاستفراد بالحكم والقوة واستخدام أساليب القهر والإقصاء، إنها تزيد من التشطي، وتساهم في تنمية العصبية والعقليات الدوغمائية، لذلك نرى أن بوابة الإجماع الوطني المطلوب، واصطفاف جميع القوى والنخب في إطار مشروع جامع، هو إصلاح الوضع السياسي في المجالين العربي والإسلامي، والإصلاح هنا لا يعني إيجاد بعض الشكليات القانونية والدستورية، أو الإعلان الدائم عن ضرورة الإصلاح والتطوير، وإنما يعني بالدرجة الأولى تغيير وتطوير شروط الممارسة السياسية، وتوسيع دائرة النخبة السياسية، وتأسيس العملية السياسية على قواعد أكثر عدالة والتزاماً بقيم الأمة وخصوصياتها الحضارية والتاريخية.

ودون ذلك ستزداد حالات الاغتراب عن الدولة في المجالين العربي والإسلامي، وستأكل الشرعية وستستشري عوامل الانفجار في المحيط المجتمعي كله.

ومن خلال هذا المنظور نرى أن الكثير من أشكال الممارسة السياسية في المجالين العربي والإسلامي تحتاج إلى تغيير وتطوير، وذلك لأنها أشكال تعمق من أزمة الواقع وتزيده غشاوة وضباباً وارتباكاً، فالسياسة ليست نضالاً ضد الأخلاق والقيم الإنسانية الكبرى، وإنما هي في جوهرها نضال من أجل الحرية والعدالة، لذلك ينبغي أن تكون الممارسات السياسية منسجمة وهذه القيم، وإعادة الاعتبار إلى



السياسة، يبدأ من اعتبارها حقلاً عاماً بإمكان كل مواطن المشاركة فيه بصرف النظر عن منبته المذهبي أو الاجتماعي، وأن المعيار الناظم لهذه المشاركة هو كفاءة الإنسان وقدرته على تقديم برامج وحلول لأزمات الواقع ومشكلاته، وحتى تتوفر الظروف الموضوعية للانخراط من قبل جميع قوى الأمة في حقل السياسة، بحاجة إلى التأكيد على أن هذا الحقل من الحقوق المدنية الهامة، التي يتم فيها التعاون والاختلاف والتنافس والصراع بأدوات مدنية وديمقراطية، ويتم الابتعاد كلياً عن كل أشكال عسكرية السياسة وعنف القول وعنف الفعل.

فعن طريق فتح المجال لكل القوى للمساهمة في حقل السياسة ضمن الضوابط الدستورية، ومدنية هذا الحقل، وديمقراطية أساليب العمل المتبعة فيه والتزامها التام بالقوانين المشروعة، عن طريق هذه العناصر يتم إعادة الاعتبار إلى السياسة، ودورها في إنهاء الأمة وبلورة مقاصدها العليا.

فبوابة خلق الإجماع الوطني الجديد هو تجديد الحياة السياسية، وتوسيع مستوى المشاركة فيها، وتنظيم قواعد التنافس والصراع فيها أيضاً.

فالمطلوب إحداث تحولات نوعية على مستوى التصورات التي نحملها عن السياسة وطبيعة عملها وآليات فعلها، بحيث تكون التصورات الجديدة متناغمة والإطار الحضاري لمجتمعاتنا. وإنما بحاجة أن نبحث في مفهوم السياسة، ونعيد تأسيسه على قاعدة حضارية، نتجاوز من خلالها كل الرواسب السيئة لمفهوم السياسة المتداول اليوم في الساحة الدولية، لهذا فإننا بحاجة إلى مؤسسات وأطر للتنشئة والتنمية السياسية، حتى يتحول هذا الحقل إلى حقل فعال ومنتج في سبيل



البناء الحضاري، وأي ممارسة تعسفية لإقصاء السياسة من المجتمع فإنها تؤدي في المحصلة الأخيرة إلى ضعف مؤسسة الدولة ومؤسسات المجتمع، وذلك لأنها أقصت من مسيرتها رافداً أساسياً من روافد التطور والتقدم، لهذا نجد أن الأنظمة التي تقصي السياسة من مجتمعها وتحارب بمختلف الوسائل نمو الأطر السياسية المؤسسية، تتراجع قيم الحرية في واقعها، وتتضاءل إمكانيات التضامن، وتراجع القيم الضابطة للعمل العام، ويصاب العقد الوطني والاجتماعي بالخلل والانفراط. " ويفترض هذا المنظور أن سبب فساد السياسة العربية لا يكمن في طبيعة السياسة القائمة كأهداف وأساليب وغايات ووسائل عمل، وإنما في تقصير بنية الدولة عن تلبية هذه الأهداف، أي في الطابع غير الفعال وغير المتسق للدولة من حيث هي آلة تنفيذية، ومن هنا، فإن إصلاح السياسة يقتضي بالدرجة الأولى إصلاح مفهوم الدولة، أي تحديد النموذج الصالح منها، ويلتقي هذا التفكير مع التفكير الكلاسيكي في مفهوم المؤسسة وخصوصيتها وما يرتبط بها من تقنين وتجريد وتعميم، بالمقارنة مع فكر السلطة الشخصية والزبونية والخاصة أو الإقطاعية التي كانت تميز، حسب اعتقاد محلي المجتمعات الإسلامية الكلاسيكيين، الدولة التقليدية السلطانية". (١٢)

وهكذا يصبح صوغ مفهوم جديد للسياسة، هو أحد الشروط الأساسية لعملية الإصلاح في الواقعين العربي والإسلامي، وذلك لأن التنشئة السياسية السليمة وسيلة أساسية من وسائل توسيع قدرة المجتمعات العربية والإسلامية على تدعيم



خيارات العقل والحرية في الممارسة السياسية سواء في مؤسسة الدولة أو مؤسسات المجتمع السياسي.

ولعلنا لا نعدو الصواب حين القول: إن أحد الأسباب الرئيسة لاستشراء الفساد (بالمعنى العام) في الواقع السياسي العربي والإسلامي، هو انفصال مؤسسة الدولة عن المجتمع، وضعف تحرر المجتمع من هيمنة الدولة وغطرستها، لهذا فإن كل خطوة في طريق إنجاز الانسجام الواعي بين الدولة والمجتمع تعد خطوة في طريق إصلاح السياسة في المجالين العربي والإسلامي، كما أن كل جهد يبذل لتحرر المجتمع من ضغوطات الدولة الاستبدادية يعد جهداً أساسياً في بناء السياسة على أسس مجتمعية جديدة، فالسياسة كسلطة ينبغي أن تكون موضوعية وعقلانية وبعيدة عن كل رواسب الانحطاط في الواقعين العربي والإسلامي، وبوابة إنجاز ذلك هو المزيد من الجهد والكسب والعمل لإنجاز مصالحة تاريخية بين الدولة والمجتمع والكفاح الدائم من أجل اعتناق المجتمع من هيمنة الدولة الاستبدادية عن طريق بناء مؤسساته وتعظيم نقاط قوته وتسيير شؤونه بإرادته وإمكاناته، فتحرر المجتمع من الهيمنة الشمولية للدولة الاستبدادية هو شرط بناء مجتمع أهلي، مدني قادر على اجترار تجربته وبناء نموذجه، وبالتالي فإن "إدراك سبب إخفاق السياسة وفسادها، ومن ورائها تفاقم قيم القهر والعنف، وانسداد آفاق التحول والتقدم السياسي، في اتجاه بناء الفرد كمواطن من جهة وبناء الجماعة كأمة متضامنة ومتحدة وموحدة من جهة ثانية، يستدعي إذن دراسة التجربة التاريخية التي حكمت تجديد نموذج السياسة ومفهومها وشرطت عملية تكوين الدولة العربية في العصر



الحديث، من حيث هي تجسيد لقيم وغايات اجتماعية وأخلاقية، ومن حيث هي وكالة تنفيذية تقوم بترجمة هذه القيم والغايات في الواقع العملي وتضمن نجاعتها، ويفترض هذا المنهج، إذن إبراز دور العوامل المختلفة، التراثية والمعاصرة، الثقافية والمادية، المحلية والعالمية التي أدى تفاعلها إلى توليد الظاهرة الجديدة بدل التركيز على أحد هذه العوامل من أجل محو العوامل الأخرى أو التقليل من أهميتها، والمقصود أن الأمر المهم في فهم الظاهرة ليس العوامل الثابتة نفسها، المادية أو المعنوية، الذاتية أو الموضوعية، بل العلاقات التي تنشأ بين هذه العوامل، والقوانين التي تحكم تبدل هذه العلاقات ولا يمكن لفهم نظرية الدولة وحدها ولا للكشف عن أثر الذات وحده أيضاً، إصلاح نظرنا للدولة وبناء الدولة، إن جوهر الإصلاح كامن في مراجعة تجربتنا السياسية التي ارتبطت ببناء الدولة الحديثة والكشف عن مثالبها ونقائصها". (١٣)

فالمصالحة الحقيقية بين الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي، متوقفة إلى حد كبير على ضرورة جعل حقل السياسة بكل مستوياته وأشكاله مفتوح على جميع الطاقات والتعبيرات، فلا إقصاء لأحد من ممارسة هذا الحق في هذا الحقل، ولا تهميش لأي طرف وطني، ففي الحقل السياسي تتنافس التعبيرات والبرامج، ويبقى الخيار الأخير بيد الأمة والشعب، فهو الذي يقرر البرامج السياسية، وهو الذي ينتخب الرجال لتأدية الوظائف وتنفيذ البرامج، فلا مصالحة بدون حياة سياسية جادة، ولا حياة سياسية جادة بدون ديمقراطية تسمح للجميع من ممارسة دوره في البناء والتنمية، وهذا المطلب بحاجة إلى تظافر الجهود والقوى والفعاليات



من أجل صوغ إجماع وطني جديد، وعلى أسس قانونية وديمقراطية، ترعى جميع الخصوصيات، وتلاحظ طبيعة التحديات واللحظة التاريخية التي نعيشها. وإن المصالحة بين الدولة والمجتمع ليس مقولة نظرية فحسب، بل هي حركة سياسية فاعلة تتجه صوب القواسم المشتركة لتفعيلها، ونحو السلبيات لتحديدها وبيان سبيل إنائها، وعملية ثقافية اجتماعية تأسس لعقد سياسي جديد يربط قوى المجتمع مع مؤسسة الدولة.

وآليات وأساليب إحداث المصالحة والتوازن والتكامل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني الأهلي متعددة ومتنوعة ومفتوحة على كل المبادرات والفعاليات الإنسانية، وحجر الزاوية في هذه المسألة هو وعي الإنسان الذي يتجه دوماً نحو بناء قوته وفق أسس سليمة، وهو وعي يقبل بعمق بالآخر ويؤسس بنضج وحكمة لحالة حوارية مستديمة، أفقها مفتوح على الإنسان ومستقبله، بصرف النظر عن منبته الأيدلوجي أو عرقه أو انتمائه السياسي.

٤- إن ردم الفجوة القائمة بين النخب السياسية السائدة في المجالين العربي والإسلامي وعموم الشعوب العربية والإسلامية، بحاجة إلى توفر الإرادة السياسية الصادقة التي تأخذ على عاتقها ردم الفجوة وإنهاء الهوة المتوفرة في المحيطين العربي والإسلامي.

وردم الفجوة ليس خطاباً بلاغياً يتفوه به الزعيم، أو منشوراً يوزعه الحزب السياسي، وإنما هو ممارسة سياسية مستديمة، تستهدف إزالة أسباب الفجوة، وتوفر الظروف والعوامل الذاتية والموضوعية لردم هذه الفجوة عبر عمل سياسي



نوعي يشترك في إنجاز نظام الحكم وقوى المجتمع السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

وفي تقديرنا أن معيار توفر الإرادة السياسية الصادقة لعملية التحول تتجسد في إطلاق مشروع التعددية السياسية والسماح بإنشاء الأحزاب والجماعات السياسية حتى يتشكل الجسر السياسي الضروري لعملية التحول المطلوب.

وينبغي أن ندرك أن النظم السياسية المستبدة هي معرضة على الدوام لفقدان شرعيتها واضمحلال قاعدتها الاجتماعية واسترخاء مشروعها الوطني.

فالتعددية السياسية الحقيقية هي البوابة الحقيقية لعودة الشرعية وفعاليتها، وهي معيار توفر الإرادة السياسية المتجهة نحو التغيير والتطوير، كما أنها هي التي تعمق من مشروع المصالحة بين الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي.

فالتعددية السياسية الحقيقية، بمثابة مفتاح لدخول العصر وإنجاز مقولة التحول الديمقراطي السلمي في الفضاءين العربي والإسلامي.

والحقيقة التي ينبغي أن لا تخفى على أحد هي: أن دولة ونظاماً سياسياً لا يقر بالتعددية، سيؤدي عدم إقراره عاجلاً أو آجلاً إلى بروز الخصوصيات الضيقة، ونضوج أسباب التوتر والتعصب وموجباتهما، وسيدخل الجميع في نفق النزاعات الهامشية والعصبوية المقيتة.

فالدولة التي تستبعد تشكيلات مجتمعتها السياسية والثقافية، وتفرض عليه نمطاً واحداً في حياته السياسية والثقافية، فإنها في حقيقة الأمر تغرس عوامل الحروب الاجتماعية بأشكالها المختلفة، وذلك لأن حقائق السياسة والمجتمع، لا يمكن



نكرانها بالقوة واستخدام أشكال القسر والإرهاب، لأن هذه الطريقة تزيد من ترسيخ هذه الحقائق.

فالطريقة الحضارية للتعامل مع حقائق السياسة والمجتمع هو التكيّف معها، وسن القوانين الموازية للاستفادة من هذه الحقائق في بناء الوطن وتطوير المجتمع، بإطلاق مشروع التعددية السياسية في المجالين العربي والإسلامي، هو الكفيل بتوظيف حقائق السياسة في مشروع البناء والتنمية.

ولا بد أن ندرك أن هيمنة مقولات سياسية واحدة، لا ينهي مشكلات الواقع ولا يؤدي إلى الاستقرار المطلوب، وإنما يؤدي إلى ظهور مقولات وأيدولوجيات متطرفة وعنيفة، وهذا بطبيعة الحال يزيد من أوار المشكلات ويدمر كل أشكال الاستقرار.

فالتطابق القسري لا يؤدي إلى الوحدة، وثقافته لا تصنع استقراراً وأمنًا، فالوحدة لا تتأتى إلا باحترام التنوعات والتعدديات التقليدية والحديثة، وطريق الاستقرار والأمن هو مشاركة الجميع في البناء والتنمية، والتعددية السياسية لا تستبدل بغيرها، لأنها ضرورة من ضرورات النهوض وتكامل مع غيرها من قيم التقدم والتنمية والعمران، فالنهضة الاقتصادية ليست بديلاً عن التعددية السياسية، كما أن الحرية الثقافية ليست بديلاً عن الخصوصية الحضارية، فإن هذه القيم الكبرى تتكامل مع بعضها، ولا يمكن بأي شكل من الأشكال أن نمارس عملية المقايضة بين هذه القيم لأنها كلها ضرورات في البناء الحضاري، ولا يمكن لمجتمع أو أمة تنشُد التقدم أن تتخلى عن بعض هذه القيم، ولا بد أن ندرك بعمق أن عملية المقايضة تشكل وفق



كل المقاييس خسارة فادحة لكل هذه القيم وتجسيدها المجتمعية، وذلك لأن لا فعالية لتعددية سياسية بدون نهضة اقتصادية ولا حرية سياسية بدون نظام اجتماعي اقتصادي عادل وبعيد عن كل أشكال اللامساواة.

فهذه القيم تشكل في مجموعها منظومة متكاملة، لا يمكن لأي قيمة أن تؤدي دورها ووظيفتها الكاملة إلا في ظل مساندة من القيم والمبادئ الأخرى.

فالحرية لا تتجسد بشكل سليم في الواقع الخارجي إلا بقيمة العدالة في ميادين الحياة المختلفة، ولا عدالة مستديمة بدون مساواة وتكافؤ للفرص، فالتضحية بإحدى هذه القيم تحت أي مبرر، هو انحراف عن الطريق السوي للبناء والعمران الحضاري، فحجر الأساس في فعالية هذه القيم أن تكون متكاملة مع بعضها، بحيث أن كل قيمة تسند الأخرى، ومن خلال فعالية هذه القيم بمجموعها تنجز عملية التقدم الإنساني، والجدير بالذكر في هذا الإطار، أن تكامل هذه القيم لا يأتي دفعة واحدة وإنما بالتدرج، لذلك ينبغي أن نشبث بكل الأسباب والعوامل المفضية إلى هذه القيم لتكريسها في واقعنا المجتمعي، وإنضاج تأثيرها في مسيرتنا الاجتماعية، لذلك فإننا مع كل خطوة تقرّبنا وتمكننا من هذه القيم، وهذا التأييد للخطوات المرحلية ليس من أجل الانحباس فيها أو الاكتفاء بها، وإنما من أجل الانطلاق من خلالها إلى توسيع دائرة هذه القيم في الواقع المجتمعي.

فاستبداد الدولة وقمعيتها، يؤدي إلى انقطاع قوى المجتمع عنها وعدم تفاعلها مع خياراتها ومشروعاتها، وهذا بطبيعة الحال يزيد من حالات الانكفاء، ويفاقم مستوى الانعزال بين الطرفين، وهذه الحالة بكل مستوياتها لا تخدم الأمة، ولا



تؤسس لعملية وثوب حضاري، ولا تحول دون بروز عوامل التوتر والنزاعات، وإنما تغذيها وتمدها بأمصال التفجير وأسباب الاستدامة. وخلاصة الأمر: إننا نرى أن هذه العناصر الأربعة توفر مشهداً متكامل فيه علاقة وأنشطة الدولة والمجتمع في المجالين العربي والإسلامي، وتزول إلى حد بعيد كل أسباب وموجبات التوتر والنزاع المفتوح بين الطرفين، وأن هذه العناصر بمثابة البوصلة الضرورية لمصالحة الدولة والمجتمع والخروج من تداعيات التوتر الشاملة.

#### الخاتمة:

من أين تستمد الدول قوتها، وما هو المعيار الحقيقي والجوهرى لتحديد قوة الدولة أو ضعفها. حيث من الضروري على المستويات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، أن نحدد المعيار الأساسي الذي يحدد قوة الدول وضعفها، وذلك حتى يتسنى لنا كشعوب ومجتمعات من العمل من أجل توفير عناصر القوة في فضائنا ودولنا، وطرد كل عناصر الضعف والتراجع.

للإجابة على هذا السؤال المركزي، بإمكاننا القول:

إن الكثير من الإجابات والتصورات نستطيع اختزالها في إجابتين ورؤيتين وهما:

١- إن الدولة القوية، هي التي تمتلك إمكانات عسكرية واقتصادية هائلة، وتتمركز كل القرارات والصلاحيات في يدها فتساق هذه الرؤية بين المركزية والقوة.



فالدول ذات الطابع الشمولي والمركزي في سياساتها واقتصادها هي من الدول القوية، حتى ولو كان الشعب يعيش القهر والحرمان والاضطهاد، والمشروعات التقدمية التي سادت المجال العربي في الحقب الماضية، عملت على تأكيد هذه الرؤية، وإعطائها بعداً أيديولوجياً، لذلك رفعت هذه المشروعات شعارات: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، ووحدة العرب في قوتهم. والمقصود بالقوة هنا القوة العسكرية والمادية، ولكننا وبعد تجارب ومحن مريرة مع هذه المشروعات لم ننجز قوتنا القادرة على حمايتنا من المخاطر الخارجية والتحديات الداخلية، ولم نحقق انتصارنا على عدونا الحضاري التي توقفت كل المشروعات والسياسات من أجل التركيز على محاربه ودحره، ولكننا على الصعد كافة لم نحصد إلا الهزائم والانكسارات والإخفاقات.

فالمليارات التي صرفت على مؤسساتنا العسكرية والدفاعية لم تمنع العدو من الوصول إلى عواصمنا ومناطقنا الحيوية، والمركزية في الإدارة وصنع القرار، التي طلبنا لها كثيراً لم نحصد من ورائها إلا التأخر عن ركب الحضارة والعالم المعاصر.

ولقد أبانت لنا التجارب الماضية والمعاصرة، أن قوة الدول العسكرية ليست هي القوة الحقيقية القادرة على إنجاز تطلعات الشعب أو الدفاع عن أمنه وحدوده، بل على العكس من ذلك حيث إن الدول التي استندت في بناء قوتها على هذه الرؤية لم تصمد أمام الأزمات والتحديات.



فالاتحاد السوفيتي بكل ما يمتلك من ترسانة عسكرية ضخمة وأجهزة أمنية عملاقة، لم يستطع الصمود أمام تطلعات شعوبه المشروعة، فتلاشى في فترة زمنية وجيزة. والعراق هذا البلد الذي يمتلك أقوى الجيوش وأقى الأجهزة الأمنية والقمعية وصلت الولايات المتحدة الأميركية إلى عاصمته في غضون (٢٠) يوماً فقط و(١٣٠) قتيلاً.

فالدول التقدمية والأيدولوجية، والتي استخدمت كل إمكانيات الدولة لتعميم أيدولوجيتها وقهر الناس على خياراتها ومتبنياتها السياسية والثقافية، هي ذاتها الدول التي أجهضت كل مشروعات التحرر الحقيقي والخروج من مأزق الراهن.

ودول المشروع التقدمي لم تزدنا إلا ضعفاً وتشاؤماً، وذلك لأن الإنسان هو أرخص شيء لديها تصادر حرياته، تمتنن كرامته، تحاربه في رزقه وكسبه، يقهر ويهان ويسجن ويعذب لأتفه الأسباب دولة اختزلت الجميع في دائرة ضيقة، لا تتعدى في بعض الأحيان شخص الأمين العام.

ولا نعدو الصواب حين القول: بأن هذه الدولة بنمطها القروسطوي وعنفها وجبروتها وعسكرتها لمجتمعها، أجهضت الكثير من الآمال والتطلعات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن نقول عن هذه الدول بأنها دول قوية وذلك لأنها لم تستطع أن تنجز مشروعاتها وأهدافها بل على العكس من ذلك، حيث إنها أنتجت النقيض، فأنتجت الاستبداد والقمع وتكميم الأفواه بدل الحرية، وتحولت إلى مزرعة خاصة لفئة محدودة بدل العدالة والاشتراكية، وعمقت في الفضاء



الاجتماعي والسياسي كل مستلزمات التفتت والتجزئة والتشظي بدل الوحدة والاتحاد. وهكذا نصل إلى حقيقة شاخصه، تبرزها خبرة الإنسانية جمعاء عبر العصور، إن الدولة التي تنفصل عن مجتمعها وتحاربه في معتقداته واختياراته الثقافية والسياسية، وتفرض عليه نظاماً قهرياً، فإن مآلها الفشل وفقدان المعنى من وجودها.

٢- إن قوة الدول تقاس بمستوى ديمقراطيتها وانسجامها على صعيد الخيارات والسياسات مع شعبها ومجتمعها. والثروات الطبيعية والإمكانات العسكرية، لا تتحول إلى عنصر قوة، حينما يكون هناك جفاء بين الدولة والمجتمع ونحن نرى أن هذا هو المعيار الحقيقي لقوة الدول وضعفها.

فالدولة التي تعيش التوتر مع شعبها، ولا تنسجم خياراتها مع خياراته، فهي دولة ضعيفة في المحصلة النهائية حتى ولو امتلكت كل الثروات والإمكانات العسكرية، أما الدولة التي تشرك شعبها في القرار وصناعة المصير، والديمقراطية في بنيتها وممارساتها، فهي دولة قوية وقادرة على مجابهة المخاطر حتى ولو كانت فقيرة في مواردها وثرواتها وإمكاناتها العسكرية.

فقوة العرب والمسلمين اليوم، في حريتهم ومستوى انسجام الدولة مع خيارات وتطلعات شعبها.

والديمقراطية هي حجر الأساس في قوة الدول وضعفها، لذلك فإننا نرى أن كل مبادرة تأخذها الدولة، وتستهدف توسيع مستوى المشاركة الشعبية في صناعة



القرار وتسيير الأمور، هي مبادرة وخطوة تساهم في تعزيز قوة الدولة، أو بناء هذه القوة على أسس جديدة أكثر قدرة وفعالية. وإن النهج السياسي المعتدل، والذي يتعاطى مع كل الأمور والقضايا والحقائق السياسية والاجتماعية بعقلية منفتحة ومتسامحة، هو القادر على توسيع هوامش الحرية في المجتمع، وهو المؤهل لمراكمة الفعل السياسي الراشد في المجتمع وفي المقابل فإن النهج الاستئصالي، هو الذي يفاقم الأزمات ويعقدها ويحول دون بلورة نهج سياسي معتدل، ويدخل الدول والمجتمع في دوامة العنف والتطرف.

إننا مع الدول القوية التي تستند على القانون وتحترم حقوق الإنسان، وتدافع عن كرامة شعبها، حيث إن الدولة القوية المسيجة بسياج القانون والحرية والمسؤولية، هي القادرة على التفاعل والتكامل مع مجتمع مؤسسي مدني، يمارس وظائفه الحضارية اعتماداً على إمكانياته وآفاقه.

وإن التحول نحو الحرية والديمقراطية في أي مجتمع، بحاجة إلى وعي عميق بضرورتها وأهمية وجودها في البناء الوطني السياسي والثقافي والحضاري، وهذا الوعي بحاجة لكي يترجم إلى وقائع قائمة وحقائق مشهودة.

وإن تنمية روح المسؤولية والتسامح والحقوق والكرامة، كلها عوامل تساهم في تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع.

وإننا وفي ظل هذه التطورات المتسارعة والتحديات المتلاحقة، أحوج ما نكون إلى ممارسة القطيعة المعرفية والعملية مع تلك الرؤية التي تتعامل مع مفهوم القوة بعيداً عن خيارات المجتمع وتطلعاته المشروعة وبناء مفهوم القوة ليس على



أساس امتلاك أحدث الأسلحة، أو ضخامة الترسانة العسكرية، وإنما على أسس التوافق والانسجام بين الدولة والمجتمع.

هذا الانسجام الدينامي والفعال هو أساس قوة الدولة، ولا يمكن لنا وفي ظل هذه الظروف إلا الانخراط في مشروع تصحيح العلاقة وبناء القوة على أساس الانسجام بين الدولة والمجتمع، ولا ريب أن تحقيق الانسجام، يتطلب من الدولة القيام بخطوات ومبادرات، تستهدف توسيع المشاركة الشعبية وإزالة الاحتقانات، وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة. فالقوة الحقيقية اليوم، تتكثف في مستوى التناغم بين مؤسسة الدولة والمجتمع بمختلف تعبيراته وشرائحه والفرصة اليوم مواتية للقيام بصنع فرص ومبادرات في هذا السياق.

والوظيفة الكبرى للجميع تتجسد في تكثيف الفعل الثقافي والاجتماعي لتحرير دينامية التحول الديمقراطي من كوابحها ومعوقاتها الذاتية والموضوعية، حتى تأخذ الديمقراطية موقعها الأساس في تنظيم الخلافات وضبطها، وحتى تتجه كل الجهود والطاقات نحو البناء والسلم والاندماج الاجتماعي والوطني، وتعميق موجبات العدل والمساواة والمسؤولية. والاستقرار السياسي اليوم، لا ينجز في الكثير من الدول والبلدان العربية والإسلامية، إلا بتوافق حضاري بين الدولة والمجتمع، والإخفاق هو نصيب أي مشروع يقصي المجتمع ويهمش دوره في الحياة، كما أن النجاح تبلور أسبابه وتتجمع عناصر إرادته من خلال التوافق الحضاري بين الدولة والمجتمع، والتوافق هنا يعني المشاركة والتفاعل والمراقبة والشهود والتكامل.

## الهوامش:

- (١) القرآن الكريم، سورة الملك، الآية (١٠).
- (٢) مجلة المنطلق، العدد المئة والواحد والعشرين، ص ١٩، خريف - شتاء (١٩٩٨ - ١٩٩٩ م)، ١٤١٩ هـ.
- (٣) المصدر السابق، ص ١٨٦.
- (٤) مجلة إسلامية المعرفة، العدد الخامس عشر، ص ١٠٤، السنة الرابعة، شتاء ١٤١٩ هـ / ١٩٩٩ م، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- (٥) مجلة المنطلق، العددان المئة وثمانية والمئة وتسعة، ص ٦٧، صيف وخريف ١٩٩٤ م / ١٤١٥ هـ.
- (٦) المصدر السابق، ص ٦٨.
- (٧) المقدس والحرية، الدكتور رفيق حبيب، ص ٥٧، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٨ م.
- (٨) المصدر السابق، ص ٦٠.
- (٩) منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر، ناصيف نصار، ص ٩٦، دار أمواج، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٥ م.
- (١٠) مقولة لإدموند بير مأخوذة من كتاب النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، صموئيل ماننتون، ص ٢٩، ترجمة سمية فلو، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٣ م.



- (١١) د. عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة - تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، ص ٢٢٢، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٩ م.
- (١٢) مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ٢٦ - العدد ٢، صيف ١٩٩٨ م، ص ١٣٥، تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.
- (١٣) المصدر السابق، ص ١٣٨.

## على ضوء تحولات الربيع العربي: كيف يبني الاستقرار السياسي: فإن الدول العربية؟

مفتتح:

يغري المشهد العربي وبالذات منذ انطلاق تحولات الربيع العربي ومتوالياتها السياسية والاجتماعية والأمنية، إلى معاودة النظر في مفهوم الاستقرار السياسي، وما هي السبل الحقيقية لإنجازه في أي بلد عربي؟ وهل تغوّل السلطة السياسية وأجهزتها الأمنية؟ ورفض مستويات المشاركة الشعبية في الحكم والشأن السياسي يعد ضماناً للحفاظ على الأمن والاستقرار السياسي؟ أم أن تجربة الربيع العربي أثبتت عكس ذلك تماماً؟

فالسلطات السياسية مهما أوتيت من قدرة عسكرية وقوة أمنية، إلا أنها إذا انفصلت عن شعبها، وأضحت تطلعات شعبها بعيدة أو غير منسجمة مع تطلعاتها، فإن النتيجة أن ما تمتلكه السلطة من قوة، هي قوة خادعة بمعنى ليست كافية لإنجاز مفهوم الاستقرار السياسي العميق، لأن ثمة شروط مختلفة في كل التجارب السياسية لتحقيق مفهوم الاستقرار السياسي، وهي شروط متعلقة بمستوى رضا الشعب عن سلطته السياسية، ومدى قدرة السلطة على تلبية حاجات وتطلعات الشعب على المستويين السياسي والاقتصادي.

ولكي نجيب على هذا السؤال الحيوي والمركزي في آن على ضوء تحولات الربيع العربي، سنؤسس لمقاربة الإجابة من خلال العناوين الفرعية التالية:



- في معنى الاستقرار السياسي .
- الديمقراطية والاستقرار السياسي .
- العدالة والاستقرار السياسي .
- مفهوم قوة الدولة وضعفها .

في معنى الاستقرار السياسي :

كثيرة هي الحقائق والمعطيات الموجودة في المشهد السياسي الإقليمي والدولي التي تؤكد أن الاستقرار السياسي في الدول الحديثة اليوم، لا يمكن تحقيقه بالقمع والغطرسة وتجاهل حاجات الناس وتطلعاتهم المشروعة، فالترسانة العسكرية ليست هي وسيلة جلب الاستقرار وحفظه كما أن زهو القوة وخيلائها وأوهامها، ليس هو الذي ينجز مفهوم الاستقرار، فالعديد من الدول تمتلك ترسانة عسكرية ضخمة وأجهزة أمنية متطورة، وكل مظاهر القوة المادية إلا أن استقرارها السياسي هش وضعيف، ومع أي ضغط أو تحول، نجد التداعي والاهتراء والضعف .

وفي المقابل نجد دولاً لا تمتلك أسلحة عسكرية ضخمة، ولا مؤسسة أمنية متطورة، إلا أن استقرارها صلب ومتين، وقادرة بإمكاناتها الذاتية من مواجهة الأزمات ومقاومة المؤامرات، وحفظ استقرارها وأمنها العام .

فالاستقرار السياسي في جوهره ومضمونه، ليس وليد القوة العسكرية والأمنية، مع ضرورة ذلك في عملية الأمن والاستقرار، وإنما هو وليد تدابير سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، تجعل من كل قوى المجتمع وفئاته عيناً ساهرة على الأمن



ورافداً أساسياً من روافد الاستقرار. وتخطى الدول وترتكب حماقة تاريخية بحق نفسها وشعبها، حينما تتعامل مع مفهوم الاستقرار السياسي بوصفه المزيد من تكديس الأسلحة أو بناء الأجهزة الأمنية، فالاستقرار الحقيقي يتطلب خطوات سياسية حقيقية تعمق من خيار الثقة المتبادلة بين السلطة والمجتمع، وتشرك جميع الشرائح والفئات في عملية البناء والتسيير.

ولذلك نجد أن الدول المتقدمة عسكرياً وأمنياً والمتخلفة سياسياً، هي التي يهتز فيها الاستقرار السياسي لأبسط الأسباب والعوامل، أما الدول التي تعيش حياة سياسية فعالة، وتشترك قوى المجتمع في الحقل العام وفق أسس ومبادئ واضحة، هي الدول المستقرة والتماسكة والتي تتمكن من مواجهة كل مؤامرات الأعداء ومخططاتهم.

فقوة الدول واستقرارها اليوم، لا يمكن أن تقاس بحجم الأسلحة وقوة الترسانة العسكرية أو عدد الأجهزة الأمنية، وإنما تقاس بمستوى الرضا الشعبي وبمستوى الثقة وبمستوى الحياة السياسية الداخلية، التي تفسح المجال لكل الطاقات والكفاءات للمشاركة في الحياة العامة.

فالاستقرار السياسي اليوم، لا يتأتى بالمزيد من الإجراءات الاحترازية أو تكثير لائحة الممنوعات والاستثناءات، وإنما ببناء حياة سياسية حقيقية تتنافس فيها الأفكار والتصورات والمشروعات بوسائل سلمية ديمقراطية.



فالعراق هذا البلد القوي على الصعيدين الأمني والعسكري، لم يستطع أن يحافظ على نظامه السياسي الشمولي، لكون المجتمع هو الضحية الأولى لهذا النظام القمعي والشمولي.

فالاستقرار السياسي ومن وحي التجربة العراقية والتجارب السياسية الأخرى، لا يأتي من خلال نظام شمولي، يجمع الناس ويئد تطلعاتهم ويحارب مصالحهم الحقيقية، لذلك نجد أن الدول التي تحكم بأنظمة قمعية وشمولية، هي المهددة أكثر في أمنها واستقرارها.

فالأمن المجرد لا يفضي إلى الاستقرار، والقوة العسكرية وحدها لا تتمكن من مواجهة تحديات المرحلة، لهذا كله فإننا ندعو كل الدول العربية والإسلامية، إلى إعادة صياغة وعيها وفهمها لمقولة الاستقرار السياسي، لأن الرؤية التي ترى أن سبيل الاستقرار، هو المزيد من الإجراءات والاحترازمات والتضييق على حريات الناس، رؤية أثبتت التجربة قصورها وخطأها. فالقمع لا يصنع أمناً واستقراراً، بل يضاعف من عوامل وأسباب الانفجار السياسي والاجتماعي.

لهذا فإن المجالين العربي والإسلامي اليوم، بحاجة إلى صياغة رؤية ووعي جديد، تجاه مسألة الاستقرار السياسي، لأن الرؤية السائدة في الكثير من الدول والبلدان لم تحقق الاستقرار، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ إن أي خطر داخلي أو خارجي حقيقي كشف وهم الاستقرار الذي كانت تعيشه العديد من الدول والبلدان.

وفي تقديرنا ورؤيتنا أن مكونات الاستقرار السياسي في المجالين العربي والإسلامي هي:



- وجود مصالحة حقيقية بين مشروع السلطة ومشروع المجتمع، بحيث إن كل طرف يقوم بدوره الطبيعي في عملية البناء والعمران، فالاستقرار السياسي لا يمكن أن يتحقق على الصعيد الواقعي بعيداً عن انسجام الخيارات السياسية والثقافية بين السلطة والمجتمع، والدول التي تعيش حالة حقيقية من الوثام والانسجام على صعيد الرؤية والخيارات بين السلطة والمجتمع، هي الدول المستقرة والقادرة على مواجهة كل التحديات والمخاطر.

لذلك فإننا نرى أهمية أن تخطو الدول العربية والإسلامية والمهددة في أمنها واستقرارها، إلى بلورة مشروع وطني متكامل للمصالحة بين السلطة والمجتمع، فالاستقرار السياسي الحقيقي يكمن في مستوى الانسجام السياسي والاستراتيجي بين السلطة والمجتمع.

- وجود الثقة المتبادلة والرضا المتبادل بين السلطة والمجتمع، فالأنظمة التي لا تثق بشعبها أو الشعب الذي لا يثق بحكومته، فإنه مهدد بشكل حقيقي في أمنه واستقراره، لأن الأمن الحقيقي والاستقرار العميق هو الذي يستند إلى حقيقة راسخة وهي توفر الثقة العميقة والمتبادلة بين السلطة والمجتمع، هذه الثقة هي التي تمنح القوة لكلا الطرفين، فقوة المجتمع في انسجامه السياسي مع نظامه السياسي، وقوة النظام السياسي في ثقة المجتمع به وبخياراته السياسية والاستراتيجية، لذلك فإن الاستقرار السياسي يتطلب وبشكل دائم العمل على غرس بذور الثقة بين السلطة والمجتمع.



ولا ريب أن خلق الثقة المتبادلة بين الطرفين، يحتاج إلى مبادرات حقيقية وانفتاح متواصل ومستديم بين مختلف القوى، حتى يتوفر المناخ المواتي للثقة والرضا المتبادل بين السلطة والمجتمع.

- توفر الحريات السياسية والثقافية، فلو تأملنا في العديد من التجارب السياسية على هذا الصعيد، لاكتشفنا وبشكل لا لبس فيه أن الدول التي تتوفر فيها حريات وتمنح شعبها بعض الحقوق، هي الدول المستقرة والتي تتمكن من مواجهة التحديات والمخاطر، أما الدول التي تمارس السياسة بعقلية الاستئصال والتوحش وتمنع شعبها من بعض حقوقه ومكتسباته السياسية فإنها دول مهددة في استقرارها وأمنها، لأنه لا يمكن لأي شعب أن يدافع عن دولة هو أول ضحاياها، لهذا فإن الاستقرار السياسي هو وليد طبيعي لتوفر الحريات في الداخل العربي والإسلامي.

ومن يبحث عن الاستقرار السياسي بعيداً عن ذلك، فإنه لن يحصل إلا على أوهام القوة والاستقرار، واللحظة التاريخية التي نعيشها اليوم على أكثر من صعيد، تتطلب تجديد فهمنا ووعينا لمعنى الاستقرار السياسي، والانخراط الفعلي في بناء المكونات الأساسية لخيار الأمن والاستقرار.

فكل التحديات والمخاطر لا يمكن مواجهتها، إلا باستقرار سياسي عميق، ولا استقرار حقيقي إلا بديمقراطية وتنمية مستدامة، لذلك فإن الخطوة الأولى والاستراتيجية في مشروع مواجهة تحديات المرحلة ومخاطرها المتعددة هو بناء أمننا واستقرارنا على أسس ومبادئ حقيقية تزيدنا منعة وصلابة وقدرة على المواجهة.

## الديمقراطية والاستقرار السياسي:

وعديدة هي الدول والنخب السائدة، التي تعتقد أن سبيل استقرارها، واستمرار سيطرتها وهيمنتها على مجتمعتها، هو بالمزيد من الإجراءات والأنظمة التي تكبل المواطنين وتمنعهم من حرية الحركة وتحول دون ممارسة الكثير من حقوقهم ومكتسباتهم المدنية.

لذلك فإن هؤلاء يتعاملون مع مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بوصفه صنو الأمن وتوأم تقييد الحريات، وملازمًا للكثير من الإجراءات المقيدة للحريات والممانعة من ممارسة الحقوق، وعلى ضوء هذا الفهم للاستقرار وطريق الوصول إليه، فإن هذه النخب مع أي مشكلة تتعرض إليها أو أزمة تصيبها، لا تفكر في أسبابها الحقيقية وموجباتها العميقة، وإنما تعمل على زيادة الاحتياطات والاحترازمات الأمنية، وكأن غياب الاستقرار أو تعرضه لبعض الهزات، هو من جراء تراخي الأمن. وهكذا فإن هذه الرؤية تتعاطى مع مسألة الاستقرار ليس بوصفه محصلة نهائية للعديد من الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأمنية، وإنما بوصفه نتاج القوة المادية وممارستها تجاه الفئات أو النخب الاجتماعية الأخرى . ومن هنا نفهم طبيعة الخوف والحذر الذي تبديه النخب السائدة في العديد من الدول، من الحرية وتوسيع حقائقها وآليات عملها في الفضاء الاجتماعي، فتجعل وفق هذا المنطق قيمة الاستقرار مناقضة لقيمة الحرية وحقوق الإنسان، وإذا أردنا الاستقرار فعليًا أن نضحى بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، ولا سبيل إلى الجمع بين هذه القيم في الفضاء الاجتماعي، فيتم شراء الاستقرار بمنع الحرية وبانتهاك



حقوق الإنسان الأساسية، وهكذا توفرت في العديد من الدول تقاليد لتعزيز الاستقرار السياسي والاجتماعي، مؤدى هذه التقاليد هو أن طريق الاستقرار هو التضحية بحريات الناس وحقوقهم الأساسية وبالمزيد من تعظيم دور الإجراءات التنفيذية والعملية كمقيد لحركة الناس وحررياتهم.

وفي مقابل هذه الرؤية التي تتعاطى مع مفهوم الاستقرار من زاوية أمنية محضة، هناك رؤية أخرى تحاول أن توفق بين مطلب الاستقرار السياسي والاجتماعي وضرورات الحرية ومتطلبات صيانة حقوق الإنسان، وأنه لا تناقض جوهري بين هذه الضرورات والمتطلبات والاستقرار السياسي والاجتماعي، بل على العكس من ذلك تماماً، حيث إن طريق الاستقرار الحقيقي لا يمر إلا عبر بوابة ممارسة الحرية ونيل الحقوق والمكاسب المدنية، وإن أي محاولة لفك الارتباط بين الاستقرار والحرية، بين الأمن وحقوق الإنسان، سيفضي إلى المزيد من تدهور الأوضاع وانهدام أسباب الاستقرار الحقيقية. ويخطئ من يتصور أن طريق الاستقرار يمر عبر التضحية بحريات الناس أو التعدي على حقوقهم، وذلك لأن هذه الممارسات بتأثيراتها المتعددة وانعكاساتها المتباينة، ستزيد من فرص عدم الاستقرار وتدهور الأوضاع. فالطريق إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي، هو ممارسة الحرية وصيانة الحقوق الإنسانية والمدنية.

ولذلك نجد في المشهد السياسي العالمي، أن الدول التي تنتهك فيها الحقوق وتعدم فيها فرص ممارسة الحرية والديمقراطية، هي ذاتها الدول التي تعاني الأزمات السياسية والاقتصادية وتعيش الاضطرابات الاجتماعية وتعاني الأمرين من



جراء غياب معنى الاستقرار السياسي والاجتماعي الحقيقي. أما الدول الديمقراطية والتي تصون حقوق مواطنيها وتعمل على تعزيز فرص المشاركة لدى مختلف فئات المجتمع في الحياة العامة، هي الدول التي تعيش الاستقرار والأمن، وهي البعيدة عن موجبات الاندحار وأسباب تدهور الأوضاع.

فالتجارب السياسية والاجتماعية في العديد من مناطق العالم، تعلمنا أن طريق الاستقرار السياسي والاجتماعي، ليس المزيد من تقييد الحريات، وإنما بصيانة الحرية وتعزيز وقائع وحقائق حقوق الإنسان في الفضاء الاجتماعي، فكلما توفرت أسباب الحرية وصيانة الحقوق الأساسية في الفضاء الاجتماعي، اضمحلت أسباب الأزمة وتلاشت عوامل النكوص وتدهور الأوضاع، وخطيئة تاريخية وحضارية كبرى، حينما يتم التعامل مع مفهوم الاستقرار وكأنه مناقض لمفهوم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

لأن هذا الفهم هو الذي يقود إلى الاستبداد بكل صنوفه، بدعوى المحافظة على الاستقرار، ولكن ومن خلال تجارب العديد من الأمم والشعوب فإن الاستبداد يحمل في بنيته وأحشائه كل عوامل الاضطراب وأسباب الفتن وموجبات التفكك السياسي والاجتماعي، فبدون معادلة متوازنة بين الاستقرار والحرية، بين السلطة وحقوق الإنسان، لن تتمكن مجتمعاتنا العربية والإسلامية من صيانة استقرارها والمحافظة على أمنها الوطني والقومي.

وكل محاولة لفك الارتباط بين الاستقرار والحرية، أو السلطة وحقوق الإنسان، هي في المحصلة النهائية دق إسفين في مشروع الاستقرار السياسي والاجتماعي،



لأنه لا يمكن أن نحصل على الاستقرار الحقيقي بانتهاك الحقوق وتكسيم الأفواه، لأن هذه تزيد من تدهور الأوضاع وتؤسس على الصعدين السياسي والاجتماعي لكل أسباب الاضطراب والفوضى والتمرد. فالعلاقة جد عميقة بين الاستقرار والحرية، فلا حرية بدون استقرار سياسي واجتماعي واقتصادي، كما أنه لا استقرار بدون حرية مؤسسية تسمح لجميع المواطنين من المشاركة في إدارة وتسيير شؤون حياتهم المختلفة.

ولعلنا لا نبالغ حين القول: إن العديد من أزماتنا ومشاكلنا في المجالين العربي والإسلامي، هي من جراء الخلل في العلاقة بين الاستقرار والحرية، فالنخب السائدة تسعى من خلال عملها وإجراءاتها إلى تلبية حاجات أحد الأطراف وهو الاستقرار، حتى ولو كانت هذه التلبية على حساب متطلبات وقواعد الحرية. والنخب السياسية والاجتماعية الأخرى تكافح أيضاً من أجل الحرية دون الأخذ بعين الاعتبار قواعد الاستقرار السياسي والاجتماعي، وهكذا ومن خلال هذا الخلل ينتج الكثير من المشاكل والأزمات، فالإجراءات التي لا تتحدد بسقف الحرية وحقوق الإنسان، تكون إجراءات ظالمة ومفرعة ومؤسسة للحروب الداخلية الكامنة والصريحة، كما أن المطالبة بالديمقراطية التي لا تراعي قواعد اللعبة وثوابت المجتمع والوطن، تفضي إلى صراع مفتوح يضع فيه الاستقرار، كما تتضاءل فيه فرص الحرية والديمقراطية، لذلك فإن عالماً العربي وهو في سياق تحرره من أزماته الداخلية ومشاكله الذاتية، هو بحاجة إلى إعادة تنظيم العلاقة بين الاستقرار وحاجاته، والحرية ومتطلباتها.



لأن العلاقة الإيجابية والدينامية بين الاستقرار والحرية، هي البداية الصحيحة للخروج من أزمات الراهن بأقل خسائر ممكنة، وهنا يتطلب أن تلتفت النخب العربية والإسلامية السائدة إلى متطلبات الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، كما يتطلب من قوى المجتمع الأخرى أن تأخذ بعين الاعتبار وتحترم حاجات الاستقرار السياسي والاجتماعي، فنحن بحاجة أن نلتفت إلى متطلبات الحرية، دون دفع الأمور إلى الفوضى والصراعات المفتوحة، كما نحترم قواعد الاستقرار دون التحجر والجمود والبياس.

فالمطلوب علاقة تفاعلية ودينامية بين متطلبات الحرية وحاجات الاستقرار، وذلك من أجل أن ينطلق مجتمعنا في التغيير والتطوير على قواعد متينة من الاستقرار الاجتماعي، وإن التطورات المتسارعة التي تجري في المنطقة اليوم، تجعلنا نؤكد على أن طريق الاستقرار السياسي والاجتماعي، لا يمر عبر المزيد من الإجراءات والاحتراوات الأمنية مع أهميتها وضرورتها، وإنما عبر إعادة تشكيل الحياة السياسية بحيث يتسنى لجميع قوى المجتمع وتعبيراته من المشاركة في بناء الوطن وتعزيز وحدته الداخلية وتمتين أواصر العلاقات بين مختلف المكونات.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي اليوم، في الكثير من البلدان العربية والإسلامية، بحاجة إلى حزمة من الإجراءات والخطوات السياسية، التي تستهدف رفع الاحتقانات الداخلية وبلورة الأطر والمؤسسات للمشاركة الشعبية وإعادة تأسيس العلاقة بين متطلبات الحرية ومشاركة الناس في شؤون حياتهم المختلفة وحاجات الاستقرار والنظام، بحيث لا تقود خطوات الإصلاح إلى فوضى، بل إلى بناء



متراكم وعمل وطني متواصل، يستهدف تطوير التجربة وتحديثها، وإزالة عناصر الخلل والضعف منها.

وهذه المهام ليست مستحيلة، وإنما هي ممكنة وتتطلب من جميع الأطراف الاهتمام بالنقاط التالية:

١- إن القوة الحقيقية اليوم في أي مجتمع، لا تقاس بمستوى الكفاءة العسكرية أو الإجراءات الأمنية المحكمة، وإنما تقاس القوة اليوم بمستوى الانسجام والرضا بين مؤسسة الدولة والمجتمع بكل مكوناته وتعبيراته، فالدولة التي تمتلك أحدث الأسلحة، ولكنها منفصلة أو مفصولة عن شعبها فهي دولة ضعيفة، وذلك لأن قوتها الحقيقية ليس في الأسلحة والمعدات العسكرية، وإنما في رضا المجتمع عنها، وفي كفاح المجتمع في الدفاع عنها بكل مؤسساتها وهياكلها، والدولة التي لا تمتلك الأسلحة الحديثة ولا الثروات الطبيعية الهائلة، إلا أنها تعبير حقيقي عن مجتمعها، فهي دولة قوية لأنها محتضنة من قبل شعبها ومجتمعها، فقوة الدول ليس في ترسانتها العسكرية، بل في انسجامها مع مجتمعها في خياراتها ومشروعاتها، لذلك كله فإن استقرار الدول اليوم، مرهون إلى حد بعيد على قدرة هذه الدول في التفاعل مع قضايا مجتمعها والتعبير عن تطلعاته وحاجاته.

٢- إن بناء العلاقة الإيجابية والمتطورة بين الدولة والمجتمع في المجال العربي، بحاجة إلى جهود مشتركة بين الطرفين، فالدولة تتحمل مسؤولية مباشرة في خلق الأجواء والوقائع التي تدفع الواقع صوب التفاعل الإيجابي بين الدولة والمجتمع، كما أن المجتمع بقواه المتعددة يتحمل مسؤولية مباشرة في إطار تطوير العلاقة بين



الدولة والمجتمع في التجربة العربية المعاصرة، فمؤسسات المجتمع المدني ليست بديلاً عن الدولة، كما أن مؤسسات الدولة ليست بديلاً عن فعاليات المجتمع الأهلية والمدنية، فالاستقرار السياسي والاجتماعي بحاجة إلى جهود مشتركة ونوعية تقوم بها مؤسسات الدولة كما يقوم بها المجتمع عبر مؤسساته الأهلية والمدنية. فالاستقرار هو نتاج عمل متواصل ومتراكم يتجه صوب تعزيز حرية الإنسان وحقوقه الأساسية، كما أنه لا يغفل أو يتجاهل حاجات المجتمع إلى الأمن والاستقرار. فالطريق إلى استقرار أوضاع العالم العربي اليوم، بحاجة إلى مبادرات وطنية نوعية، تتجه صوب إصلاح الأوضاع وتدشين مرحلة سياسية جديدة قوامها ممارسة الحريات وصيانة حقوق الإنسان.

#### العدالة والاستقرار السياسي:

ثمة علاقة عميقة، وعلى أكثر من مستوى، تربط قيمة الاستقرار السياسي والاجتماعي في أي تجربة إنسانية، وقيمة العدالة بمعنى أن كل المجتمعات الإنسانية، تنشأ الاستقرار، وتعمل إليه، وتطمح إلى حقائقه في واقعها، إلا أن هذه المجتمعات الإنسانية، تتباين وتختلف في الطرق التي تسلكها، والسبل التي تنتهجها للوصول إلى حقيقة الاستقرار السياسي والاجتماعي.

فالمجتمعات الإنسانية المتقدمة حضارياً، تعتمد في بناء استقرارها الداخلي السياسي الاجتماعي على وسائل الرضا والمشاركة والديمقراطية والعلاقة الإيجابية والمفتوحة بين مؤسسات الدولة والسلطة والمجتمع بكل مؤسساته



المدنية والأهلية وشرائحه الاجتماعية وفئاته الشعبية، لذلك يكون الاستقرار، هو بمثابة النتائج الطبيعي لعملية الانسجام والتناغم بين خيارات الدولة وخيارات المجتمع. بحيث يصبح الجميع في مركب واحد، ويعمل وفق أجندة مشتركة لصالح أهداف وغايات واحدة ومشتركة.

لذلك غالباً ما تغيب القلاقل السياسية والاضطرابات الاجتماعية في هذه الدول والتجارب الإنسانية، وإن وجدت اضطرابات اجتماعية أو مشاكل سياسية وأمنية، فإن حيوية نظامها السياسي ومرونة إجراءاتها الأمنية وفعاليتها مؤسساتها وأطرها المدنية، هي العناصر القادرة على إيجاد معالجات حقيقية وواعية للأسباب الموجبة لتلك الاضطرابات أو المشاكل.

وإذا تحقق الاستقرار العميق والمبني على أسس صلبة في أي تجربة إنسانية، فإنه يوفر الأرضية المناسبة لانطلاق هذا المجتمع أو تلك التجربة في مشروع البناء والعمران والتقدم.

فالتقدم لا يحصل في مجتمعات، تعيش الفوضى والاضطرابات المتنقلة، وإنما يحصل في المجتمعات المستقرة، والتي لا تعاني من مشكلات بنيوية فيه طبيعة خياراتها، أو شكل العلاقة التي تربط الدولة بالمجتمع والعكس.

فالمقدمة الضرورية لعمليات التقدم الاقتصادي والعلمي والصناعي، هي الاستقرار السياسي والاجتماعي، وكل التجارب الإنسانية، تثبت هذه الحقيقة، ومن يبحث عن التقدم بعيداً عن مقدمته الحقيقية والضرورية، فإنه لن يحصل إلا على المزيد



من المشاكل والمآزق، التي تعقد العلاقة بين الدولة والمجتمع وتربكها وتدخلها في دهاليز اللاتفاهم واللاتقة.

وفي مقابل هذه المجتمعات الحضارية المتقدمة، التي تحصل على استقرارها السياسي والاجتماعي، من خلال وسائل المشاركة والديمقراطية والتوسيع الدائم للقاعدة الاجتماعية للسلطة، هناك مجتمعات إنسانية، تبنى وسائل قسرية، وتنتهج سبلاً قهرية للحصول على استقرارها السياسي والاجتماعي.

فالقوة المادية الغاشمة، هي وسيلة العديد من الأمم والشعوب، لنيل استقرارها، ومنع أي اضطراب أو فوضى اجتماعية وسياسية، وهي وسيلة على المستوى الحضاري والتاريخي، تثبت عدم جدوائيتها وعدم قدرتها على إنجاز مفهوم الاستقرار السياسي والاجتماعي بمتطلباته الحقيقية وعناصره الجوهرية.

لأن استخدام وسائل القهر والعنف، يفضي اجتماعياً وسياسياً، إلى تأسيس عميق لكل الأسباب المفضية إلى التباعد بين الدولة والمجتمع، وإلى بناء الاستقرار السياسي على أسس هشّة وضعيفة، سرعان ما تزول عند أية محنة اجتماعية أو سياسية.

وتجارب الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا والعراق، كلها تثبت بشكل لا مجال فيه للشك، أن العنف لا يبني استقراراً، وأن القوة الغاشمة لا توفر الأرضية المناسبة لبناء منجزات حضارية وتقدمية لدى أي شعب أو أمة.

فلا استقرار بلا عدالة، ومن يبحث عن الاستقرار بعيداً عن قيمة العدالة ومتطلباتها الأخلاقية والمؤسسية، فإنه لن يحصد إلا المزيد من الضعف والهوان.



فتجارب الأمم والشعوب جميعها، تثبت أن العلاقة بين الاستقرار والعدالة، هي علاقة عميقة وحيوية، بحيث إن الاستقرار العميق هو الوليد الشرعي للعدالة بكل مستوياتها، وحين يتأسس الاستقرار السياسي والاجتماعي، على أسس صلبة وعميقة، تتوفر الإمكانية اللازمة لمواجهة أي تحدٍ داخلي أو خطر خارجي.

فالتحديات الداخلية لا يمكن مواجهتها على نحو فعال، بدون انسجام عميق بين الدولة والمجتمع، كما أن المخاطر الخارجية، لا يمكن إفشالها بدون التناغم العميق بين خيارات الدولة والمجتمع، وكل هذا لن يتأتى بدون بناء الاستقرار السياسي والاجتماعي على أسس العدالة الأخلاقية والمؤسسية.

وإن الإنسان أو المجتمع، حينما يشعر بالرضا عن أحواله وأوضاعه، فإنه يدافع عنها بكل ما يملك، ويضحي في سبيل ذلك حتى بنفسه، وأي مجتمع يصل إلى هذه الحالة، فإن أكبر قوة مادية، لن تتمكن من النيل منه أو هزيمته.

فالاستقرار السياسي والاجتماعي المبني على العدالة، هو الذي يصنع القوة الحقيقية لدى أي شعب أو مجتمع.

لهذا فإن المجتمعات التي تعيش الاستقرار وفق هذه الرؤية والنمط، هي مجتمعات قوية وقادرة على مواجهة كل التحديات الداخلية والخارجية.

ونحن كمجتمعات عربية وإسلامية اليوم، وفي ظل التحديات الكثيرة، التي تواجهنا على أكثر من صعيد ومستوى، بحاجة إلى هذه النوعية من الاستقرار، حتى نتتمكن من مجابهة تحدياتنا، والتغلب على مشاكلنا والتخلص من كل الثغرات الداخلية التي لا تنسجم ومقتضيات الاستقرار العميق.



مفهوم قوة الدولة وضعفها:

من أين تستمد الدول قوتها، وما هو المعيار الحقيقي والجوهري لتحديد قوة الدولة أو ضعفها؟ حيث من الضروري على المستويات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، أن نحدد المعيار الأساسي الذي يحدد قوة الدول وضعفها، وذلك حتى يتسنى لنا كشعوب ومجتمعات من العمل من أجل توفير عناصر القوة في فضائنا ودولنا، وطرد كل عناصر الضعف والتراجع.

للإجابة على هذا السؤال المركزي، بإمكاننا القول: إن الكثير من الإجابات والتصورات نستطيع اختزالها في إجابتين ورؤيتين وهما:

١ - إن الدولة القوية هي التي تمتلك إمكانات عسكرية واقتصادية هائلة، وتتمركز كل القرارات والصلاحيات في يدها، فتساوق هذه الرؤية بين المركزية والقوة.

فالدول ذات الطابع الشمولي والمركزي في سياساتها واقتصادها هي من الدول القوية، حتى ولو كان الشعب يعيش القهر والحرمان والاضطهاد، والمشروعات التقدمية التي سادت المجال العربي في الحقب الماضية، عملت على تأكيد هذه الرؤية، وإعطائها بعداً أيديولوجياً، لذلك رفعت هذه المشروعات شعارات: لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، ووحدة العرب في قوتهم، والمقصود بالقوة هنا القوة العسكرية والمادية، ولكننا وبعد تجارب ومحن مريرة مع هذه المشروعات، لم ننجز قوتنا القادرة على حمايتنا من المخاطر الخارجية والتحديات الداخلية، ولم نحقق انتصارنا على عدونا الحضاري التي توقفت كل المشروعات



والسياسات من أجل التركيز على محاربتة ودحره، ولكننا على الصعد كافة لم نحصد إلا الهزائم والانكسارات والإخفاقات.

فالمليارات التي صرفت على مؤسساتنا العسكرية والدفاعية لم تمنع العدو من الوصول إلى عواصمنا ومناطقنا الحيوية، والمركزية في الإدارة وصنع القرار، التي طبلنا لها كثيراً لم نحصد من ورائها إلا التأخر عن ركب الحضارة والعالم المعاصر.

ولقد أبانت لنا التجارب الماضية والمعاصرة، أن قوة الدول العسكرية ليست هي القوة الحقيقية القادرة على إنجاز تطلعات الشعب أو الدفاع عن أمنه وحدوده، بل على العكس من ذلك، حيث إن الدول التي استندت في بناء قوتها على هذه الرؤية، لم تصمد أمام الأزمات والتحديات.

فالاتحاد السوفيتي بكل ما يمتلك من ترسانة عسكرية ضخمة وأجهزة أمنية عملاقة، لم يستطع الصمود أمام تطلعات شعوبه المشروعة، فتلاشى في فترة زمنية وجيزة. والعراق هذا البلد الذي يمتلك أقوى الجيوش وأقى الأجهزة الأمنية والقمعية وصلت الولايات المتحدة الأميركية إلى عاصمته في غضون (٢٠) يوماً فقط و(١٣٠) قتيلاً.

فالدول التقدمية والأيدلوجية، والتي استخدمت كل إمكانات الدولة لتعميم أيدلوجيتها وقهر الناس على خياراتها ومتبنياتها السياسية والثقافية، هي ذاتها الدول التي أجهضت كل مشروعات التحرر الحقيقي والخروج من مأزق الراهن.



ودول المشروع التقدمي لم تزدنا إلا ضعفاً وتشاؤماً، وذلك لأن الإنسان هو أرخص شيء لديها، تصادر حرياته، تمتهن كرامته، تحاربه في رزقه وكسبه، يقهر ويهان ويسجن ويعذب لأتفه الأسباب، دولة اختزلت الجميع في دائرة ضيقة، لا تتعدى في بعض الأحيان شخص الأمين العام.

ولا نعدو الصواب حين القول: بأن هذه الدولة بنمطها القروسطوي وعنفها وجبروتها وعسكرتها لمجتمعها، أجهضت الكثير من الآمال والتطلعات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال، أن نقول عن هذه الدول بأنها دول قوية، وذلك لأنها لم تستطع أن تنجز مشروعاتها وأهدافها، بل على العكس من ذلك، حيث إنها أنتجت النقيض، فأنتجت الاستبداد والقمع وتكميم الأفواه بدل الحرية، وتحولت إلى مزرعة خاصة لفئة محدودة بدل العدالة والاشتراكية، وعمقت في الفضاء الاجتماعي والسياسي كل مستلزمات التفتت والتجزئة والتشطي بدل الوحدة والاتحاد.

وهكذا نصل إلى حقيقة شاخصية، تبرزها خبرة الإنسانية جمعاء عبر العصور، إن الدولة التي تنفصل عن مجتمعها وتحاربه في معتقداته واختياراته الثقافية والسياسية، وتفرض عليه نظاماً قهرياً، فإن مآلها الفشل وفقدان المعنى من وجودها.

٢- إن قوة الدول تقاس بمستوى ديمقراطيتها وانسجامها على صعيد الخيارات والسياسات مع شعبها ومجتمعها.



والثروات الطبيعية والإمكانات العسكرية، لا تتحول إلى عنصر قوة، حينما يكون هناك جفاء بين الدولة والمجتمع، ونحن نرى أن هذا هو المعيار الحقيقي لقوة الدول وضعفها.

فالدولة التي تعيش التوتر مع شعبها، ولا تنسجم خياراتها مع خياراته، فهي دولة ضعيفة في المحصلة النهائية حتى ولو امتلكت كل الثروات والإمكانات العسكرية، أما الدولة التي تشرك شعبها في القرار وصناعة المصير، وديمقراطية في بنيتها وممارساتها، فهي دولة قوية وقادرة على مجابهة المخاطر حتى ولو كانت فقيرة في مواردها وثرواتها وإمكاناتها العسكرية.

فقوة العرب والمسلمين اليوم، في حريتهم ومستوى انسجام الدولة مع خيارات وتطلعات شعبها.

والديمقراطية هي حجر الأساس في قوة الدول وضعفها، لذلك فإننا نرى أن كل مبادرة تأخذها الدولة، وتستهدف توسيع مستوى المشاركة الشعبية في صناعة القرار وتسيير الأمور، هي مبادرة وخطوة تساهم في تعزيز قوة الدولة، أو بناء هذه القوة على أسس جديدة أكثر قدرة وفعالية.

وإن النهج السياسي المعتدل، والذي يتعاطى مع كل الأمور والقضايا والحقائق السياسية والاجتماعية بعقلية منفتحة ومتسامحة، هو القادر على توسيع هوامش الحرية في المجتمع، وهو المؤهل لمراكمة الفعل السياسي الراشد في المجتمع، وفي المقابل فإن النهج الاستتصالي، هو الذي يفاقم الأزمات ويعقدها ويحول دون بلورة نهج سياسي معتدل، ويدخل الدول والمجتمع في دوامة العنف والتطرف.



إننا مع الدول القوية التي تستند على القانون وتحترم حقوق الإنسان، وتدافع عن كرامة شعبها، حيث إن الدولة القوية المسيجة بسياج القانون والحرية والمسؤولية، هي القادرة على التفاعل والتكامل مع مجتمع مؤسسي مدني، يمارس وظائفه الحضارية اعتماداً على إمكانياته وآفاقه.

وإن التحول نحو الحرية والديمقراطية في أي مجتمع، بحاجة إلى وعي عميق بضرورتها وأهمية وجودها في البناء الوطني السياسي والثقافي والحضاري، وهذا الوعي بحاجة لكي يترجم إلى وقائع قائمة وحقائق مشهودة.

وإن تنمية روح المسؤولية والتسامح والحقوق والكرامة، كلها عوامل تساهم في تنمية الحس الديمقراطي في المجتمع.

وإننا وفي ظل هذه التطورات المتسارعة والتحديات المتلاحقة، أحوج ما نكون إلى ممارسة القطيعة المعرفية والعملية مع تلك الرؤية التي تتعامل مع مفهوم القوة بعيداً عن خيارات المجتمع وتطلعاته المشروعة، وبناء مفهوم القوة ليس على أساس امتلاك أحدث الأسلحة، أو ضخامة الترسانة العسكرية، وإنما على أسس التوافق والانسجام بين الدولة والمجتمع.

هذا الانسجام الدينامي والفعال هو أساس قوة الدولة، ولا يمكن لنا وفي ظل هذه الظروف إلا الانخراط في مشروع تصحيح العلاقة وبناء القوة على أساس الانسجام بين الدولة والمجتمع، ولا ريب أن تحقيق الانسجام، يتطلب من الدولة القيام بخطوات ومبادرات، تستهدف توسيع المشاركة الشعبية وإزالة الاحتقانات وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة.



فالقوة الحقيقية اليوم، تتكشف في مستوى التناغم بين مؤسسة الدولة والمجتمع بمختلف تعبيراته وشرائحه، والفرصة اليوم مواتية للقيام بصنع فرص ومبادرات في هذا السياق.

والوظيفة الكبرى للجميع تتجسد في تكثيف الفعل الثقافي والاجتماعي لتحرير دينامية التحول الديمقراطي من كوابحها ومعوقاتها الذاتية والموضوعية، حتى تأخذ الديمقراطية موقعها الأساس في تنظيم الخلافات وضبطها، وحتى تتجه كل الجهود والطاقات نحو البناء والسلم والاندماج الاجتماعي والوطني، وتعميق موجبات العدل والمساواة والمسؤولية.

والاستقرار السياسي اليوم، لا ينجز في الكثير من الدول والبلدان العربية والإسلامية، إلا بتوافق حضاري بين الدولة والمجتمع، والإخفاق هو نصيب أي مشروع يقصي المجتمع ويهمش دوره في الحياة، كما أن النجاح تتبلور أسبابه وتتجمع عناصر إرادته من خلال التوافق الحضاري بين الدولة والمجتمع، والتوافق هنا يعني المشاركة والتفاعل والمراقبة والشهود والتكامل.

وخلاصة القول: إن ما تؤكدته تحولات الربيع العربي، أن طريق الاستقرار السياسي العميق في كل البلدان العربية، هو تطوير نظام الشراكة السياسية، وتوسيع القاعدة الاجتماعية للسلطة، وإيجاد معالجات حقيقية وفعالة للمسألة الاقتصادية والمعيشية، دون ذلك تبقى السلطات السياسية ضعيفة، حتى لو كانت مدججة بالسلاح، ومحمية من أجهزة أمن بالغة القمع والخبرة.

## الإسلام والمجتمع المدني.. مقاربة أولية

مفتتح:

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

والمفارقة الهامة والصارخة في هذا السياق هي: أنه في المجتمعات التي شهدت نزعات راديكالية تجاه الدين، هي ذاتها المجتمعات التي بادرت عبر وسائل مختلفة للتمسك بالدين وطقوسه المتعددة، فالنزعات الإلحادية أو العلموية، والتي احتضنت في بعض الحقب من قبل دول ومؤسسات ثابتة ومقتدرة، لم تتمكن بكل جبروتها وغطرستها من إجبار الناس أو قهرهم على التخلي عن التمسك بالدين حتى بعناوينه الشكلية والطقوسية.

وهذا يجعلنا نعتقد أن الدين كمنظومة مفاهيمية وقيمية وأشكال طقوسية وتعبدية، يحتل موقعاً مركزياً في حياة الأمم والمجتمعات، وإنه من الصعوبة التي تصل إلى حد الاستحالة، أن تتخلى هذه المجتمعات الإنسانية عن علاقتها وصلتها بالدين. من هنا فإن الحياة الإنسانية العامة، لا يمكن أن تستقر على أسس عادلة للعلاقات مع بعضها البعض، كأمم ومجتمعات متعددة ثقافياً وحضارياً ودينيًا، من دون



مشاركة جميع الأديان الكبرى التي يعتنقها الإنسان، وتؤثر في رؤيته وتصوره لذاته وللآخر، في الحوار مع بعضها البعض في نطاق العمل على تظهير القيم الإنسانية والتشاركية والتعايشية لهذه الأديان.

وتتأكد هذه الحاجة في إطارنا الإسلامي، لكون النزعات الإرهابية والدموية التي تمارس أعمالها ضد الإنسانية باسم الإسلام وقضاياه العقديّة والثقافية، بمعنى أن النزعات الإرهابية التي تمارس اليوم باسم الإسلام، تثير الكثير من الأسئلة والتحديات، التي تتطلب من المجال الإسلامي دولاً ومؤسسات وعلماء ودعاة، العمل لإنهاء عملية اختطاف وتشويه الإسلام، التي يقوم بها الإرهابيون عبر عملياتهم القذرة، التي تمتهن القتل والتفجير وسفك الدماء كآليات لتمكين الإسلام (كما يدعون) في الأرض، وبالتالي فإن المجال الإسلامي بكل ثرائه العلمي ومؤسساته ومعاهده الدينية والثقافية معني للعمل في اتجاهين أساسيين في وقت واحد وهما:

- العمل على تحرير الإسلام كثقافة وكمجال حضاري ومعرفي، من نزعات الإرهاب والقتل والغلو، وهي نزعات طالت في أعمالها المستنكرة البشرية جمعاء، وفي تقديرنا بمقدار ما يتمكن مجالنا الإسلامي من تحرير الإسلام كثقافة ومجال حضاري من نزعات الإرهاب والتطرف والقتل على الهوية، بذات المقدار تتبلور إمكانات المجال الإسلامي لتبوء مواقع متقدمة في المشهد الإنساني والعالمي، ومن الضروري في هذا السياق أن ندرك أن القتل والإرهاب الذي يمارس بحقنا نحن المسلمين في مواقع عديدة من العالم، وعلى رأس هذه المواقع فلسطين



المحتلة، وهي أعمال إرهابية ينبغي أن تدان من جميع أديان ودول العالم، أقول: إن هذه الأعمال الإرهابية التي تمارس بحقنا، ليست مبرراً كافياً لانطلاق نزعات إرهابية في محيطنا وفضائنا، فنحن ينبغي أن نقاوم الظلم والإرهاب الذي نتعرض إليه سواء في فلسطين أو في غيرها من المناطق، ولكنها المقاومة التي لا تتورط بعمليات القتل المجاني أو الإرهاب، وبون شاسع على صعيد الرؤية والوقائع بين الإرهاب والمقاومة، وينبغي أن نتذكر دائماً كمجال إسلامي أن التفوق الثقافي يستدعي تفوقاً أخلاقياً.

- المساهمة والمشاركة الجادة في مشروعات الحوار والتعارف والتلاقي بين الثقافات والأديان والحضارات، إذ إننا معنيون ببلورة المبادرات وبناء الأطر والمؤسسات، التي تعنى بشؤون التفاهم الإنساني والحوارات الدينية والحضارية، وفي تقديرنا أن تفعيل هذه الثقافة والمبادرات، سيقصص بشكل أو بآخر نزعات الحروب والصراعات المفتوحة في العالم كله، وينبغي أن لا نخضع هذا التوجه أو السياق إلى نطاق ردود الأفعال على ممارسات موضعية معينة، وإنما يبقى سياقاً ثابتاً في مسيرتنا الدينية والثقافية والسياسية.

فالمطلوب هو إطلاق مبادرات إنسانية عالمية تستهدف اللقاء والتواصل والحوار بين جميع المنظومات الثقافية الإنسانية والعالمية، وذلك من أجل تفعيل المشتركات، وتطوير ومحاصرة نزعات الإرهاب والتطرف في كل المنظومات، والعمل على بناء وقائع إنسانية جديدة، تستند إلى قيم المحبة والعدالة والمساواة، فالبشرية اليوم تعاني من مشكلات عدة وخطيرة، واستمرار سيطرة نزعات التطرف



والصدام في الفضاء العالمي، سيكلف البشرية جمعاء الشيء الكثير، لذلك ومن أجل سلامة البشرية وإخراجها من احتمالات الحروب والصدمات العنيفة، تتأني الحاجة إلى صياغة المبادرات الحوارية على المستويين الديني والحضاري، وذلك من أجل بناء حقائق إنسانية تبعد شبح الحروب والصدمات العنيفة، والإنسانية اليوم بحاجة إلى استحضار كل المخزون القيمي الإنساني، الذي يساهم في ضبط نزعات الإنسان الفرد والجماعة نحو السيطرة والهيمنة واحتكار مصادر القوة، ولا ريب أن الأديان من أبرز الروافد التي أثرت البشرية ولا زالت بالكثير من القيم والمناقبات، التي تساهم في تهذيب الحياة الإنسانية، وضبط نزعات الشر فيها، ونحن هنا لا نروم توظيف قيم الأديان ومبادئها الأساسية لأغراض سياسية آنية ومرحلية وضيقة، وإنما ما نروم إليه هو أن تستهدي البشرية جمعاء بقيم الأديان العليا، وتعمل على إخضاع سياقاتها السياسية والثقافية والاجتماعية إلى مقتضيات هذه المبادئ والمثل العليا، فنحن نشعر بأهمية أن تحضر قيم الأديان الأساسية والعليا في حياة كل الأمم والشعوب، لأننا نعتقد أن هذا الحضور سيساهم بشكل أو بآخر في إغناء الحياة الإنسانية وابتعادها عن الكثير من نوازع الشر والتخريب، فالأديان في لحظتها التأسيسية وقيمها العليا، من الروافع الأساسية للإنسان فرداً وجماعة على صعيد الأخلاق وأنماط العلاقة وسبل استثمار ثروات الأرض والطبيعة، ووجود لحظات أو فترات زمنية في كل المجتمعات والأمم، خضعت فيها المؤسسات الدينية للسلطان السياسي، وأضحت مسوقة لخياراته ونزعاته، لا يلغي بأي حال من الأحوال المخزون القيمي التي تحملها الأديان، وقدرة هذه الأديان



الفذة على إغناء الإنسان مادياً ومعنوياً، وأنه لا استقرار على الصعيد العالمي والإنساني، بدون استحضار قيم الدين العليا، وتفاعل الإنسان معها، بحيث يتحول إلى قوة دافعة لتجسيدها في الواقع الخارجي.

والقوة المعنوية للأديان في نفوس وعقول الناس، سيكون لها مفعولها الإيجابي والفعال لإرساء حقائق السلام ونبذ العنف في العلاقات الإنسانية والدولية، وكل النزاعات والحروب التي تعنونت بعناوين دينية، قيم الأديان الأساسية بريئة منها، وهي محاولة من قبل مشعلي الحروب لتوظيف السلطة الرمزية للدين في معارك سياسية أو استعمارية، تعود بالنفع السياسي والاقتصادي إلى النخب السياسية والاقتصادية السائدة.

فالأديان التوحيدية الكبرى، بكل قيمها ومبادئها، لا تشرع للقتل والحروب، وقيم ومبادئ الجهاد في الرؤية الإسلامية، ليست تشريعاً للقتل وقهر الناس على الدخول في الدين الإسلامي، وإنما هي من أجل رد الاعتداء، ذلك الرد الذي لا يقع في مطب الاعتداء المقابل، والفرق الجوهرية بين مفهوم الجهاد ومفهوم العنف هو أن الأخير (العنف) يعني ممارسة الإيذاء والعدوان لأهداف مشروعة أو غير مشروعة، بينما الجهاد في الرؤية الإسلامية شرع من أجل دفع الظلم ورد العدوان ومقاومة المعتدي.

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



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

وبالتالي فإن حوار الأديان الذي يقترب من شؤون الإنسان وثقافته وخياراته، هو الوسيلة المطلوبة لتظهير قيم الأديان الأساسية، ولتطوير دور وتأثير هذه القيم على المشهد العالمي.

وفي هذا السياق العربي الإسلامي، من الضروري الإشارة إلى أهمية حماية الوجود المسيحي العربي، لأنه جزء أصيل من تكويننا القومي والثقافي، وإن محاولات تفرغ فضائنا العربي من الوجود المسيحي العربي، هي محاولات تستهدف الإضرار بحاضر الوطن العربي ومستقبله.

لذلك نستطيع القول: إن حماية الوجود المسيحي العربي، هو ضرورة قومية وواجب أخلاقي، يتطلب من جميع الأطراف في المجال العربي العمل على حماية هذا الوجود، واحترام خصوصيته الدينية، والعمل على إنهاء موجبات وأسباب الهجرة المسيحية من المجال العربي الإسلامي.

## الإسلام ومفهوم الحوار الديني:

لا شك أن ما سمي في مدونات المؤرخين بصحيفة المدينة، وهي نص العقد والاتفاق الذي أبرمه الرسول صلى الله عليه وسلم، مع مكونات وتعبيرات مجتمع المدينة آنذاك، يعد من النصوص التأسيسية التي توضح بشكل لا لبس فيه طبيعة العلاقة القائمة، أو التي ينبغي أن تقوم بين مختلف المكونات الدينية والقومية للاجتماع السياسي الإسلامي، فهو (أي النص) "يكشف عن النوايا الحقيقية للإسلام الذي أقدم لأول مرة في التاريخ الحضاري على إنشاء مجتمع واحد مختلط (وطني وسياسي ومدني) حيث يقوم الناس على اختلاف أديانهم بمسؤوليات واحدة في حياتهم الدنيا".

ولقد استنبط العلماء والفقهاء هذه الحقيقة الدستورية والقانونية والسياسية من المقولة الواردة في صحيفة المدينة [لهم ما لنا، وعليهم ما علينا]، فالحقوق كلها متساوية كما الواجبات، فالاختلافات الدينية أو السياسية لا تشرع للتمييز، بل تؤكد على ضرورة المساواة وتكافؤ الفرص، لذلك فإن العلاقة التي تؤسسها صحيفة المدينة، هي علاقة المساواة والتكافؤ ونبذ كل أشكال التمييز والتهميش.

فلقد جاء في الوثيقة: [إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلون بينهم، وهم يقدون عانيهم بالمعروف، والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف، والقسط بين المؤمنين. وبنو الحرث على ربعتهم، وبنو ساعدة على ربعتهم، وبنو جشم على ربعتهم، وبنو النجار، وبنو عمرو بن عوف، وبنو النبيت،



وبنو أوس، وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم، وإن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل].

وفي الإطار الديني فإننا نعتقد أن الحوار بين الإسلام والمسيحية لم ينقطع منذ بزوغ فجر الإسلام، ولقد اتخذ هذا الحوار أشكالاً متعددة وموضوعات مختلفة، "فتارة يكون الحوار ذا طابع لاهوتي عقدي، يعنى بشؤون الربوبية والوجود والآخرة وما أشبه، وتارة أخرى يناقش قضايا معاصرة تهتم الإنسان والمجتمعات المعاصرة"، وقد تجلى هذا الحوار أول تجلياته في القرآن الكريم، وكان ذا اتجاهين: "أحدهما: يتمثل في دعوة المسيحية إلى الإيمان به، باعتناقه والاعتراف له بأنه يمثل الكلمة الأخيرة والكاملة في التاريخ الديني للإنسانية، وثانيهما: يتمثل في دعوة المسيحية - إذا رفضت الإيمان به - إلى التعايش معه بعد الاعتراف به، إذ لا يمكن التعايش مع الرفض والإنكار المطلق".

فالرؤية القرآنية لا تفرق بين أنبياء الله تعالى، وتعتبرهم جميعاً في قافلة واحدة، وهي قافلة الإيمان والهدى، يقول تبارك وتعالى: [آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير](١).

وكل الرسائل السماوية تشترك في الدعوة إلى العدالة وسيادة قيمها ومتطلباتها في الواقع الإنساني، قال تعالى: [شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يحتبى إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب، وما تفرقوا



إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب [٢].  
ووجه القرآن الحكيم إلى أهل الكتاب، نداء التعاون على مقاومة الظلم ونصرة الحق وإقامة العدل، قال تبارك وتعالى: [قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون] [٣].

ف "الموقف الأساس في الإسلام من الإنسان هو التكريم، بصرف النظر عن أي انتماء من الانتماءات، قال تعالى: [ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً]، والتكريم الإلهي للإنسان نابع من السر الإلهي في الإنسان أنه نفخة من روح الله: [فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين]. [ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون].

وهو الذي اقتضى سجود الملائكة له، ومهمة الإنسان على الأرض هي أنه خليفة الله، فهذا الإنسان المكرم هو خليفة الله في الأرض: [وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون]، إن هدف الخلق الأول للإنسان هو أن يكون خليفة الله للإعمار وللوصول إلى التكامل الروحي " [٤].



وعليه فإن تاريخ الإيمان وفق الرؤية الإسلامية تاريخ واحد، وإن تجليات الإيمان على ألسنة الرسل والأنبياء هي تجليات لحقيقة واحدة لا تفاوت في جوهرها، وإنما تفاوت في سعتها وفي عمقها وفي إجمالها وفي تفصيلها.

والسؤال الذي يطرح هنا هو: كيف نظر القرآن الحكيم لأهل الكتاب، بالإمكان الإجابة على هذا السؤال من خلال النقاط التالية:

١. إن الذكر الحكيم علم المسلم أن أهل الكتاب هم سلفه في الإيمان الإبراهيمي، وأن بينه وبينهم قرابة المشاركة في هذا الإيمان، وأن إيمانهم جزء مقوم لإيمانه الإسلامي، قال تعالى: [قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون](٥).

٢. وعلى أساس الإيمان الجامع، وجه القرآن الحكيم المسلمين إلى الجامع التوحيدي نحو أهل الكتاب، قال تعالى: [قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون](٦).

٣. التعامل والتحدث معهم باحترام وتقدير، ولعل في تسميتهم بأهل الكتاب، للتأكيد على القرابة الروحية والإيمانية، ما يشير إلى هذه الحقيقة ويؤكد عليها، وصنفهم الذكر الحكيم إلى قسمين: منهم من استقام، ومنهم من انحرف، قال تعالى: [ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم



يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين][٧].

وهذا النقد الذي مارسه القرآن الحكيم تجاه أهل الكتاب للاختلاف العقدي، لم ينعكس على التشريع الاجتماعي والسياسي، بل أكد القرآن الحكيم على مبدأ الاستقلال التشريعي لأهل الكتاب في جميع شؤونهم وأحوالهم، قال تعالى: [وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون، وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون][٨].

وبالتالي فإن الاختلاف العقدي، لم يفض إلى إلغاء شخصيتهم الثقافية بل على العكس تماماً، حيث إن القرآن الكريم وفي سورة كاملة (سورة البروج)، خلد ذكر شهداء نصارى نجران، وعبر عنهم بالمؤمنين ومدحهم، فقال عز من قائل: [قتل أصحاب الأخدود، النار ذات الوقود، إذ هم عليها قعود، وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود، وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد، الذي له ملك السماوات والأرض والله على كل شيء شهيد، إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق].

وفي سورة الروم تسجيل صريح وواضح لتعاطف المسلمين مع المسيحيين في مواجهتهم وصراعهم مع المجوس الذين اعتبرهم مشركو مكة أقرباء روحين لهم،



في مقابل اعتبار النصارى أقرباء ورحيين للمسلمين، قال تعالى: [ألم، غلبت الروم، في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون، في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون].

فالرؤية الإسلامية والتجربة التاريخية الإسلامية الأولى، كلها مضامين وحقائق، تؤكد قيم الشراكة ولكن ولعوامل سياسية واجتماعية وثقافية، نتجت ظواهر مضادة لتلك الحقائق والمضامين الثابتة.

الإسلام والتجربة المدنية.. مقارنة أولية:

تتداخل عدة معطيات وقضايا عند تناول مسألة المجتمع الأهلي المدني في الفضاء المعرفي العربي والإسلامي، منها ما هو مرتبط بالظرفية التاريخية التي تأسس فيها هذا المفهوم ودلالاته السياسية والمعرفية والاجتماعية، ومنها ما يرتبط بالحمولة الفلسفية والثقافية لهذا المفهوم الذي نشأ وتأسس في بيئة معرفية مغايرة لبيئتنا الثقافية والحضارية، ومنها ما يرتبط بجدوى هذا المدخل في تطور المجتمعات العربية والإسلامية.

وعلى هذا نستطيع القول: إن دراسة المجتمع الأهلي المدني تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، وذلك لأن مفهوم المجتمع الأهلي يتعدى الحقل السياسي، ويتداخل مع الحقول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، ودائماً فعالية المجتمع الأهلي المدني في تجارب الأمم والحضارات مرهونة إلى حد كبير بمستوى الوعي ونوعية الثقافة السائدة، وطبيعة النظام السياسي والاقتصادي السائد.



فإذا كان الوعي بالحاجة إلى الديمقراطية والمشاركة في الشأن العام عميقاً، فإن فعالية القوى الأهلية المدنية ستكون قوية وصلبة ومستديمة، كما أن الثقافة المسؤولة وذات الآفاق الإنسانية والحضارية، ستحفز المجتمع على ممارسة أدواره ووظائفه الحضارية.

والنظام السياسي المتسامح، المؤمن إيماناً عميقاً بالفعل المؤسسي، وبقيم التعددية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية فإنه سيساهم في تطوير الحقل الأهلي المدني، ويزيد من فعاليته، ويكثف من أدواره ووظائفه، وغالباً مستوى التطور الاقتصادي يساهم ويؤثر في فعالية القوى الأهلية المدنية إلا أن الشيء الأساسي الذي ينبغي التأكيد عليه في هذا المجال، هو أن تأثير هذه العناصر ليس حتمياً بمعنى قد يتوفر الوعي بضرورة المشاركة، إلا أن عوامل أخرى سياسية، اقتصادية، دولية، أو ما أشبه تحول دون تطوير الحقل الأهلي المدني في الأمة. لهذا فإن العامل الحاسم في تأثير هذه العناصر، هو إرادة المجتمع والأمة، وكفاحها الدائم من أجل انتزاع حقوقها والدفاع عن دورها التاريخي، فالأمة التي تمتلك إرادة الفعل، وتمارس إرادتها وتدفع ثمن ذلك، فإنها أمة ستحتضن مجتمعاً أهلياً متقدماً وفاعلاً، وذلك لأن الحقوق دائماً لا توهب ولا تعطى وإنما هي تؤخذ وتنتزع، ويتم الوصول إليها عن طريق توفير الظروف الذاتية والموضوعية المؤهلة للممارسة المدنية المتطورة والمتقدمة، فالحقل المدني الأهلي لا يتطور في الأمم صدفة، وإنما هو وليد جهد وجهاد دائم ومستديم يتجه صوب تفعيل دور الأمة والمجتمع في العمران الحضاري، فهو في حالة تكوّن مستمر.



لذلك فإن يقظة الأمة، واستمرار نشاطها وشهوها الحضاري، هو حجر الأساس في استمرار تطور وفعالية الحقل المدني الأهلي وفي الاتجاه نفسه، فإن فعالية المجتمع المدني الأهلي في الدائرة العربية والإسلامية، هو أحد تجليات ومصاديق شهادة الأمة على راهنها وعصرها.

في المفهوم والمضمون:

١ - إن المجتمع المدني الأهلي، ليس بديلاً عن الدولة العادلة، والتي تأخذ على عاتقها مسؤولية البناء والتنمية، وإنما هو مكمل للدولة في الوظائف والمسؤوليات،

ويخطئ من يرى أن مقولة المجتمع المدني الأهلي وضرورة تنميته وتطويره، يعني التخلي عن الدولة وضرورتها، فالمقصود بالمجتمع المدني الأهلي جملة "المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تعمل في ميادينها المختلفة في استقلال عن سلطة الدولة لتحقيق أغراض متعددة، منها أغراض سياسية، كالمشاركة في صنع القرار على المستوى القومي، ومثال ذلك الأحزاب السياسية، ومنها أغراض نقابية كالدفاع عن المصالح الاقتصادية لأعضاء النقابة، ومنها أغراض مهنية كما هو الحال في النقابات للارتقاء بمستوى المهنة والدفاع عن مصالح أعضائها، ومنها أغراض ثقافية كما هو في اتحادات الكتّاب والمثقفين والجمعيات الثقافية التي تهدف إلى نشر الوعي الثقافي وفقاً لاتجاهات أعضاء كل



جمعية، ومنها أغراض اجتماعية للإسهام في العمل الاجتماعي لتحقيق التنمية" (٩).

فالمجتمع المدني الأهلي، هو تعبير عن مساهمة الأمة بمختلف شرائحها وفتاتها في الشأن العام، وفي المقابل حتى لا تطغى إرادة الدولة وتتحول إلى كيان مستبد، يلتهم الجميع، ويسعى نحو إذابة كل التعبيرات الذاتية للأمة.

فالمجتمع المدني الأهلي يعني ممارسة الأمة لدورها في البناء والعمران، كما أنه وسيلة الأمة لمنع تغول الدولة وطغيانها.

والمسألة ليست مقايضة بين الدولة والمجتمع الأهلي، وإنما هي الطريقة التاريخية والحضارية لتحقيق التوازن والتفاعل والتكامل المنشود بين الدولة والأمة، وهو الذي يوفر للأمة إمكانية الاختيار السياسي والحضاري، وهذا هو الذي يؤسس الحكم على اختيار شعبي حر، ويضعه في كل الأحوال تحت المراقبة المستمرة لقوى المجتمع المدنية الأهلية.

"وكلما غلبت المدنية على شعب زاد تمسكه بحقوقه في اختيار السلطة العمومية، وزادت مشاركته في صنع القرار المتعلق بمصيره الجماعي والفردى وإذا كان غياب الديمقراطية في الوطن العربي قد نجم في البداية عن عوامل تاريخية واجتماعية وأيدولوجية عديدة ومعقدة، أهمها إرادة التغيير السريع ومواجهة التهديد الإسرائيلي فقد أصبح غياب هذه الديمقراطية اليوم سبباً أساسياً من أسباب وقف التغيير وحبس التقدم وتدهور الموقف العربي عموماً تجاه إسرائيل والنفوذ الأجنبي، فهو في أساس الحرب الأهلية الكامنة والمعلنة داخل المجتمعات العربية ومصدر فساد



النخب السائدة واستهتارها بالمصالح العامة وتخليها عن القضية القومية وتفرغها للإثراء الفاحش" (١٠).

فالحركة الأهلية المتجهة إلى تطوير الحقل المدني الأهلي في الأمة أضحت ضرورة قصوى، لما يقوم به هذا الحقل من نقد واقعي لأسس الاستبداد والفردية والحكم المطلق، ولما يشكله هذا الحقل من قدرة استيعابية لمختلف الفئات والشرائح الاجتماعية "وبالنسبة للوضع الراهن في الوطن العربي، المشكلة ليست في غياب المجتمع المدني كوحدة خاصة مستقلة عن الدولة وإنما المشكلة تكمن في نزوع الدولة الدائم إلى إلغاء أي استقلالية على أي مستوى كان لهذا المجتمع المدني، أي أن المشكلة هي في رغبة الدولة في التدخل في الكبيرة والصغيرة لهذا المجتمع، وإلغاء القدرة الخاصة بالتنظيم الذاتي له، والنتيجة هي خنق المجتمع، أي سد كل المتنفسات الذاتية له، وتحول الدولة إلى جدار من الصقيع يلغي أي إرادة داخلية للمجتمع" (١١).

فالأزمة لا تكمن في غياب نواة المجتمع المدني الأهلي في الفضاء العربي والإسلامي، وإنما في تغوّل السلطة واستبداديتها والمنطق الأمني الذي يتحكم في كل المسارات والاتجاهات.

فالمضمون الجوهرى لمفهوم المجتمع المدني الأهلي، هو شعور عميق ومتواصل بذاتية المجتمع، وقدرته على تنظيم نفسه وممارسته للحريات، وحماية ذاته من كل النزعات التسلطية، وعوامل التهميش والإقصاء والنفي سواء جاءت من الداخل أم الخارج.



٢- ويعني المجتمع المدني الأهلي نمطاً من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، قائم على العمل المؤسسي، متجاوزاً بذلك كل الأنماط والسياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي لا تخرج عن واقع الأنا الضيق، وتسعى نحو تحجيم نشاطها في إطار من الإمكانيات الشخصية بوحدها، فكل نمط مؤسسي، يمارس فعلاً اجتماعياً عاماً أو سياسياً أو ثقافياً، فهو جزء من مفهوم المجتمع المدني الأهلي.

٣- تنظيم المجتمع وقدرة القوى الاجتماعية المتعددة في المنطلقات والغايات، على إرادة تنافسها وعملهما في محيط اجتماعي محدد بوسائل سلمية حضارية.

فالشأن العام في المجتمع، يدار عن طريق قوى اجتماعية تتكامل مع بعضها البعض بشكل مباشر أو غير مباشر، وتتنافس مع بعضها بوسائل تثري الواقع المجتمعي وتنضجه وتزيد من خبرته في إدارة تنافس أبنائه أو صراعهم.

وأساس هذا التنظيم المجتمعي، والتنافس السلمي في إدارة الشأن العام، هو تفعيل القواسم المشتركة بين هذه القوى، والتسالم والتراضي على جملة من المنطلقات والغايات التي تكون تطلع الجميع، حتى وإن اختلفت أساليب الوصول، وتعددت وسائل التعبير عن هذه المنطلقات والغايات.

فالمجتمع المدني الأهلي هو عبارة عن الإطار المؤسسي لممارسة المسؤولية الدينية والوطنية وسمه هذا التنظيم المجتمعي أنه ذاتي، أي أن سعي المجتمع إلى



تنظيم نفسه في أطر ومؤسسات وجمعيات وهيئات، يتم بإمكانات المجتمع ذاته، ومن أجل تحقيق غاية مجتمعية أيضاً.

فالدعوة إلى تقوية المجتمع المدني الأهلي، تعني العمل على "محاصرة للدولة وسلطتها المطلقة، وهو إحياء للمبادرات القاعدية وبث للروح في المؤسسات والمنظمات والتضامانات الشعبية المختلفة" (١٢).

وبهذا تكون الأولوية هي تعظيم دور الأمة والمجتمع، ومنع تغوّل الدولة وتحولها إلى كيان شمولي، والعمل على تحريك كل فئات المجتمع وشرائحه في عملية البناء والنهضة، وبالتالي تكون الأولوية لتأسيس مجتمع عربي إسلامي فاعل يمارس دوره ويتحمل مسؤولياته التاريخية، ويقوم بحمل مشعل التقدم والنهضة، ويشارك بفعالية في تدليل كل العقبات التي تحول دون التقدم الشامل.

وأهلنة المجتمع (إذا جاز التعبير) ليست شعاراً أو يافطة، وإنما هي وعي ورؤية وإرادة ونظام مجتمعي يتجه صوب (الأهلنة) في كل الحقول والمجالات.

وتنمية المجتمع الأهلي اليوم، هو سبيل الأمة لصيانة حقوق الإنسان وكرامته، وطريقها للإسراع في مشروع التنمية الشاملة وخيارها الاستراتيجي لزيادة مستوى المشاركة الشعبية في الشؤون العامة، وهو الرافعة الحقيقية اليوم لأهداف الأمة الكبرى وقضاياها المصيرية والحاسمة. الإسلام والمجتمع المدني:

هناك علاقة وثيقة بين المدينة والإسلام، إذ ارتبط الإسلام منذ انطلاقة الأولى بالمدن وحوضر الجزيرة العربية، وتؤكد هذه الارتباط مع هجرة الرسول (ص) إلى يثرب التي سارع رسول الله إلى تسميتها بالمدينة، فعلاقة الإسلام بالمدينة



والحواضر علاقة حميمة، إذ إن مجموع قيمه ومبادئه تدفع نحو الإقامة والاستقرار النفسي والاجتماعي، وقد قال تعالى: [الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب] (١٣).

ومن المؤكد أن الإقامة والاستقرار الذي يوفرهما الدين الإسلامي، من الشروط الضرورية لتأسيس المدينة وفق قواعد ومتطلبات تزيد من فعالية الناس وحيويتهم الحضارية.

والمدينة أو الحاضرة لم يجعلها الإسلام بلا قانون وترتيب إداري يساهم في تنظيم شؤون المدينة من جميع النواحي، وإنما عمل على تنظيم شؤون المدينة، ودفع باتجاه الحشد واستكمال الجماعة، وحارب كل النوازع التي تحول دون استقرار المدينة وتطورها النفسي والاجتماعي والحضاري ويبقى خيار الإسلام الأول انطلاقاً من رؤيته وخبرته وعلاقته بالمدينة والحواضر، إنه يسعى إلى تمدن الريف وغرس القيم المدنية والحضارية في محيطه وأجوائه عكس الخيار المتبع عند الكثير من المدارس والأنظمة اليوم، التي فرضت خياراتها ومشروعاتها الاقتصادية والإدارية والاجتماعية تريف المدن والحواضر، وذلك عبر المجتمعات الهامشية وأحزمة البؤس ومجتمعات الصفيح التي تشكلت في ضواحي المدن.

فالخيارات الاقتصادية والتنموية المتبعة، هي التي أرغمت أبناء الريف والقرى إلى الهجرة القسرية إلى المدن والحواضر بحثاً عن لقمة العيش.



والإسلام هنا لم يبلغ نظام الطاعة الطبيعي، إلى الأسرة، العشيرة، القبيلة، وإنما جعل طاعتهم في سياق طاعة الشريعة والالتزام بقيمتها ومبادئها، ولقد جاء في الحديث الشريف: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) (١٤).

فالإسلام أسس مفهوم الطاعة على أسس جديدة، ومعايير متعالية عن معايير التراب، فالطاعة أضحت مع الإسلام إلى الشريعة وليس إلى أي معيار آخر، ولا شك أن طاعة الشريعة والالتزام بقيمتها وترتيب المواقف والخيارات وفق هديها، هو من الشروط الأساسية للاستقرار السياسي والحضاري، وخلق المجتمع المدني الأهلي في المجالين العربي والإسلامي

والطاعة وفق هذا المنظور، هي التي تصهر التمايزات أو تجعلها في سياق الوحدة والبناء والانفتاح والتسامح، بدل أن تكون وسيلة وسبباً للانكفاء والانزعال والتفتت والانخراط في مشروعات تجزئية، تزيد من ضعف الأمة على المستويين السياسي والحضاري.

وفي التاريخ العربي والإسلامي، نرى نموذج الحالة المدنية في فعاليات المدينة الإسلامية، والدينامية الاجتماعية التي عبرت عن نفسها بأشكال من التوازن بين التدخل السلطاني، الذي يتمثل في مؤسسات الوالي والقاضي والمحتسب وصاحب الشرطة، وبين الحاجات الاجتماعية (المدينة) التي عبرت عن نفسها بابتداع أشكال من المؤسسات التي تقوم بممارسة دورها في هذا الصدد "فالنشاط المدني الذي تركز بشكل أساسي في الإنتاج الحرفي والتجارة انتظم في (الأصناف)، وهذه الأخيرة هي تنظيمات اجتماعية تراتبية متماسكة، كل تنظيم فيها يُعبر عن أهل حرفة من



الحرف، والملاحظ أن التنظيم (الصنف) الذي يدعوه البعض الطائفة، يعتمد تراتبية أهل الصوفية ابتداءً من المبتدئ (المريد) إلى الصانع، إلى المعلم، إلى شيخ الحرفة إلى شيخ السوق، وبين كل مرتبة تقوم أعراف وطقوس وأخلاقيات وتقنيات تعبر بدورها عن التفاوت الحاصل بين كل مرتبة ومرتبة في المعرفة والقيمة، أي وفقاً لدرجات تحصيل أو معرفة (سر المهنة) الذي أضفي عليه الطابع القدسي الديني " (١٥).

فالروح والتراتبية المعنوية، اللتان ييئهما النشاط المدني تشكلان نقطة الانطلاق والتطوير للمسألة المدنية في المجالين العربي والإسلامي.

إذ إن تراث العرب والمسلمين التاريخي في هذا الإطار، ثري، ومتوفر وذو مضمون عميق على مستوى التجربة التاريخية، والخبرة التي أوجدتها في النسيج المجتمعي، وذلك لأن التحولات القسرية أو الفجائية، يصحبها تمزق اجتماعي رهيب، لا يجعلها منتظمة في سياق متكامل، وإنما يحولها وكأنها جزيرة معزولة عن المحيط العام.

والذي يؤكد هذا الاتجاه (الانطلاق من التجربة المدنية العربية والإسلامية لتنمية مؤسسات المجتمع المدني الأهلي في الفضاء العربي والإسلامي) هو أن القيم المدنية والدينية في الإطار الإسلامي منصهرة فيما بينها، وهناك تطابق محمود بين القانون الديني والقانون المدني في التجربة الإسلامية التاريخية، وانطلاقاً مما يذكره (دونالد سميث) حول الفرق بين النظم العضوية ونظم الكنيسة الدينية، يمكن اعتبار الإسلام ديناً عضويًا، وذلك لأنه يتضمن قيمًا ومبادئ تعلي من الشأن المدني



والإنساني، وهذه القيم هي التي تحدث قفزة نوعية في علاقة الإنسان بالمكان والزمان، وعلاقته مع بني جنسه، لذلك فإن "المديني في جميع أشكاله القديمة والحديثة يظهر كواقع جديد، أو كنتيجة لتمفصل النظام الاجتماعي والنظام المكاني بين العلاقات الاجتماعية والعلاقات المكانية، رباط جدلي لا يمكن اختزاله إلى أحد طرفيه، وإذا صح أن نسمي الواجبات الاجتماعية نظاماً فإن حيز المدني، حيز الظروف الجديدة، يشكل بذاته نوعاً من التجاوز، أي عامل تغيير وتحقق، من هنا فإن المدينة لا تعكس بشكل سلبي نظاماً معيناً، ولكنها تلعب أيضاً دوراً نشطاً في تحويل هذا النظام ذاته وفي استخدامه، فهي تنظم جملة من الاحتمالات والمحظورات التي في ظلها يتطور أفراد وجماعات وأقوام يرسمون استراتيجيات مختلفة لتحقيق أهداف خاصة أو جماعية" (١٦).

ويبدو لي أن القفزة النوعية التي تحدثها القيم المدنية في النسيج المجتمعي، هي التي تبرز كطاقة خلاقة متجهة إلى بناء واقع اجتماعي يتمثل هذه القيم على مستوى علاقته المختلفة، ويتجسد كنموذج يطمح إلى التوسع والامتداد، بحيث يكون هو النسق الاجتماعي السائد. وعلى هدى هذا نستطيع أن نقول: إن المسألة المدنية كقيم متجسدة في حركة الإنسان الخاصة والعامة، وكشبكة للعلاقات الإنسانية، لا يمكن فهمها خارج السياق التاريخي لواقعنا ومجتمعنا.

لهذا نحن بحاجة دوماً إلى البحث عن الإطار والقاعدة اللتين تحتضنان هذه القيم وتطورها في المحيط العام، وبكلمة يبقى الإسلام شرطاً ضرورياً لتأسيس المجتمع المدني الأهلي وتطوير آليات عمله في المجالين العربي والإسلامي، وذلك بفعل أن



الإسلام يعظم دور الأمة والمجتمع في العمران الحضاري، ويجعل الدولة مؤسسة من مؤسسات الأمة وليس العكس، ولا ريب أن المدخل الفعال لدراسة المجتمع المدني الأهلي وموقف الإسلام ودوره في هذا الإطار، هو أن المجتمع المدني الأهلي جزء من الأمة التي يوليها الإسلام العناية الكاملة، ويجعلها قطب الرحى في عمليات البناء والتنمية.

وإن التجربة التاريخية الإسلامية، تشكل حافزاً حقيقياً وتجربة ثرية تساهم في بلورة خياراتنا تجاه صوغ مجتمع أهلي عربي إسلامي جديد، يأخذ على عاتقه تجديد الحركية الاجتماعية الإسلامية، ورفدها بروافد جديدة وإغناءها بخبرات وإمكانات جديدة أيضاً.

وهذا المجتمع المدني الأهلي سيشارك في إعطاء عالم الإسلام اليوم شخوصه العالمية في كل مجال وفي المنابر كافة، ويتيح لعالمنا الإسلامي المساهمة الجادة في تكريس نظامٍ عالميٍّ جديدٍ أكثر تسامحاً وإيماناً ومسؤولية وحرية.

والمصادر الإسلامية تنطوي على قيم عديدة، تحفز على العلم والعمل وإعمال العقل والسعي لإعمار الأرض، والارتقاء بالحاجات المتعددة للإنسان، وكل هذه القيم تمثل جوهر المجتمع المدني الأهلي الإسلامي.

فتحقيق المجتمع المدني الأهلي بالمفاهيم المجردة أمر غير ممكن، وإغفال التجربة التاريخية الإسلامية في هذا المجال، لا ينجز مشروع إنماء المجتمع المدني الأهلي الإسلامي، وإنما يزيد من تخبطنا وترددنا.



لذلك من الضروري استدعاء التجربة التاريخية الإسلامية الأهلية، ومساءلتها للتعرف على منطق عملها وحيويتها وأدوارها، وإشراك القوى الاجتماعية في إنجاز برنامج إنماء المجتمع المدني الأهلي الإسلامي.

فالحركية الأهلية لا تتواصل وتتراكم بمعزل عن قوى المجتمع الحية، بل هي التي ترفد الحركة الأهلية بإمكانات التواصل وأسباب الاستدامة.

فالقوى المجتمعية هي صانعة المجتمع المدني الأهلي وهي هدفها في ذات الوقت، حيث الغاية هي تطوير هذه القوى على المستوى النوعي والكمي، حتى تشارك في العمران الحضاري.

والقدرة على الاستدامة والتطوير أمام تحديات الراهن المتعددة، لا تتأتى إلا بحيوية المجتمع المدني الأهلي الإسلامي وفاعليته وتحمله لمسؤولياته الدينية والوطنية. وإن هذه الحركة الأهلية لا تأتي جاهزة، وإنما هي بحاجة إلى بناء نظري وعملي وممارسة مجتمعية مستديمة تبلور الوسائل الملائمة والاستراتيجيات الفعالة التي توصلنا إلى حركة أهلية مؤسسية تتجاوز الأشخاص، وتستمر في العمل والعطاء وفق نسق مؤسسي متطور.

وفي المجال العربي والإسلامي المعاصر، لا زال هناك الكثير مما ينبغي عمله، حتى يترسخ العمل المؤسسي المدني الأهلي، وتسير مجتمعات هذا المجال الحضاري في اتجاهها.

"وإن المواطنة هي التمتع بالحرية السياسية، أي بحق المشاركة من مستوى الندية، والمساواة في تقرير مصير الجماعة الإنسانية، ولا وجود لحرية سياسية دون وجود



علاقة وطنية، أي أمة، واندماجٍ سياسيٍّ - ممارسة سياسية عملية - في الجماعة، إن النزوع إلى الحرية، وإلى بناء الأمة كإطار للاندماج والمشاركة الجماعية في مستوى الندية وتحمل المسؤولية الجماعية، هو أحد محركات وحوافز التغيير الرئيسية اليوم في منظومات قيم المجتمعات العربية وهو بذرة ثورية ممكنة، ولا بد من الرهان عليها، في بناء الديمقراطية كإطار لعلاقة اجتماعية جديدة، مؤسسة على الاعتراف الفعلي بالمواطنة".

ويضيف إلى أنه "أصبح العمل من أجل الحرية والتماهيات المدنية والسياسية، يساوي العمل من أجل بناء الصدقية الذاتية وتأسيس الفاعلية، أي احترام الذات والنظر إلى النفس كمستودع لقيم إيجابية، ولعل هذا الطلب المتزايد على المواطنة، أي على بناء وطنية حقيقية قائمة على تأسيس علاقات تضامن واعتراف متبادل وتعاون شامل، لا تذوب في الشعارات الخارجية أو التعبئة السياسية، هو اليوم النبع الأعمق للنزعة الديمقراطية" (١٧).

ويوفر المنظور الإسلامي ثقافة توحيدية، تناقض المسار الانشقاقي والتمزيقي، وتسعى إلى زيادة الروابط ومستوى التعاون بين أبناء المجتمع الواحد، وتؤسس ذلك على قاعدة أخلاقية سامية من حسن الظن والتواضع ومساواة الذات مع الآخر ونزع الغل والأحقاد من النفوس والقلوب.

ومن الطبيعي القول: إن انحسار الثقافة الانشقاكية والتمزيقية في المجتمع، يساهم بشكل كبير في توطيد أركان الحقل المدني الأهلي، ويزيد من فعاليته وأدائه.



والمجتمع المدني الأهلي، هو أحد جسور الأمة لإنجاز تطلعاتها وتنفيذ  
طموحاتها. لذلك من الأهمية بمكان العمل على تطوير ثقافة مدنية أهلية، تبلور  
مسؤوليات المجتمع، وتحمله دوراً ووظائف منسجمة واللحظة التاريخية.

وإن تجذير هذه النوعية من الثقافة في المحيط الاجتماعي، سيضيء سبلاً هامة  
لمبادرات المجتمع وريادته في العمران الحضاري، وذلك لأن هذه الثقافة ستنشط  
من حركية المجتمع وتزيده تماسكاً في طريق البناء والتنمية، وتعزز بعضه بعضاً،  
وتعمق في نفوس أبناء المجتمع الثقة والفعالية والانفتاح على الأفكار والتجارب  
الجديدة، والمرونة التي لا تعكس ضعفاً وهزيمة، وإنما مرونة قوامها الثقة بقدرة  
الآخرين على المشاركة في البناء، والتسامح حيال الاختلافات والمواقف القلقة  
والملتبسة.

وإن الوصول إلى مجتمع عربي إسلامي جديد، يأخذ على عاتقه مسؤولية التاريخ  
والشهادة على العصر، بحاجة إلى تنشئة ثقافية وسياسية جديدة، تغرس في عقول  
ونفوس أبناء المجتمع قيماً جديدة تنشط الحركية الأهلية، وترفده بأفاق جديدة،  
وإمكانات متاحة، وتطلعات حضارية، والتنشئة الثقافية والسياسية، من الوسائل  
الهامة التي تساهم في تطوير الحقل المدني الأهلي في الأمة، وإن شبكة العلاقات  
الاجتماعية، كلما كانت متحررة من رواسب الانحطاط والتخلف، وبعيدة عن  
آثارهما النفسية والعامة، كلما كانت هذه الشبكة قوية وفعالة، وإن التنشئة الثقافية  
والسياسية السليمة، تساهم مساهمة كبيرة في حركية هذه الشبكة وقدرتها على  
تجاوز المحن والابتلاءات، وتوفير لها الإمكانية المناسبة للتعاطي مع اللحظة



التاريخية بما يناسبها وينسجم مع متطلباتها وهي "وسيلة فعالة لتغيير الإنسان، وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه، وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغير شرائط الوجود نحو الأحسن دائماً، وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ" (١٨).

وفي إطار البناء العلمي والثقافي الذي يؤسس ركائز الحركة المدنية الأهلية، ينبغي العناية بالمفاهيم والقيم التي تشكل مداخل ضرورية ومفاتيح فعالة لدفع قوى المجتمع نحو البناء المؤسسي، وكذلك قراءة الأحداث والتطورات، واستيعاب منطقتها وتجاه حركتها والمفاهيم المتحركة في مسارها و"إن ما ينبغي الحديث عنه، وما يشكل أداة مفهومية أوضح وأسهل للبحث هو مجموعتان من العوامل الداخلية، لا تتماهى مع التراث، وإنما تغطي البنى المحلية الفكرية والاجتماعية والاقتصادية، كما نشأت في إطار التحرر من الماضي من جهة، وفي إطار التأثير بالخارج في العقود الماضية من جهة ثانية، أي من حيث هي ثمرة للتفاعل السابق بين التراث المجروح والمهتز، وأحياناً المدمر، وبين الحداثة بما هي مجموعة الأنماط الجديدة التي فرضت نفسها على وسائل وطرق إنتاج المجتمعات، لوجودها من الناحية الفكرية والخيالية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية معاً، أما المجموعة الثانية فهي العوامل التاريخية التي ترتبط ببنى النظام العالمي، من حيث هو ترتيب لعلاقات القوة على الصعيد الدولي، وبسياسات الدول المختلفة الكبيرة والصغيرة الوطنية، وما ينجم عنها من تعارض



في المصالح، ومن نزعات متعددة للهيمنة والسيطرة والتحكم بمصير المجتمعات الضعيفة، للاستفادة من مواردها، واحتواء ثمار عملها وجهودها" (١٩).  
ومن خلال هذه القراءة الواعية والدقيقة تتضح الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة، التي تؤسس لشبكة التضامن الاجتماعي والتآلف الداخلي بصورة حيوية وفعالة.

وهذا لا شك هو شرط تحويل الظروف الموضوعية والمؤشرات العامة التي تدفع باتجاه الخيار الديمقراطي والمدني إلى واقع ملموس وحركة اجتماعية متواصلة، وبالتالي تتصاعد قدرة المجتمع على إجهاض كل مشروع ارتدادى، وترتفع وتيرة الحركية الاجتماعية باتجاه البناء المدني والمؤسسي.

فالوعي الذاتي بالظروف الموضوعية وقوانين حركتها، هو شرط الاستفادة منها، وتوظيفها بما يخدم أهداف الوطن والأمة.  
وبهذه العناصر والقيم، يكون المجتمع بكل شرائحه وفئاته مسؤولاً عن تطوير ذاته، وتجديد رؤيته لنفسه ولدوره التاريخي.

ومن المؤكد أن تطوير هذا التوجه في المحيط الاجتماعي، سوف يؤدي إلى إحداث شكل أو أشكال من المشاركة الشعبية في الحياة السياسية والعامة، والمجتمع الذي يفتقد الوعي والإرادة، فإنه ينزوي عن راهنه، ويعيش الهامشية، ولا يتحكم في مصيره ومستقبله، لذلك فإن بداية تطور الحقل المدني الأهلي في الفضاء العربي والإسلامي، هي في عودة الوعي بضرورة هذا الحقل في البناء والعمران، وامتلاك إرادة مستديمة لتحويل هذا الوعي إلى فعل مجتمعي متواصل، يتجه إلى تطوير



وترقية وتنمية الحقل المدني الأهلي في الأمة، وفي المجال نفسه يمارس هذا الحقل دور إنتاج وسائل التغيير والتطوير في المجتمع. وبهذا يكون الحقل الأهلي في الأمة، هو حجر الأساس ونقطة البداية، في مشروع العمران الحضاري الجديد.



## الهوامش:

- (١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٨٥.
- (٢) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ١٣ - ١٤.
- (٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٦٤.
- (٤) الشيخ محمد مهدي شمس الدين - الحوار الإسلامي - المسيحي - نحو مشروع للنضال المشترك، ص ١١٩، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٤.
- (٥) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٣٦.
- (٦) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٦٤.
- (٧) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١١٣ - ١١٤.
- (٨) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٤٧ - ٤٨.
- (٩) ندوة، المجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٨٥٤، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٢م.
- (١٠) برهان غليون، حوارات من عصر الحرب الأهلية، ص ١٢٨، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٥م.
- (١١) المصدر السابق، ص ١٧٣.
- (١٢) برهان غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٨٠، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م.
- (١٣) القرآن الكريم، سورة الرعد، الآية (٢٨).



- (١٤) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٨٥، مؤسسة أهل البيت، بيروت، ١٩٩٠م.
- (١٥) وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، ص ٩٣، دار الطليعة، الطبعة الأولى بيروت ١٩٩٥م.
- (١٦) مجلة الفكر العربي المعاصر، ص ٥٠، عدد ٢٩، مركز الإنماء القومي، كانون الأول ١٩٨٣ / كانون الثاني ١٩٨٤م.
- (١٧) جورج جقمان وآخرون، حول الخيار الديمقراطي دراسات نقدية، ص ١٢١، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤م.
- (١٨) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع - شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ١٠٠ دار الفكر، الطبعة الثالثة، دمشق ١٩٨٦م.
- (١٩) حول الخيار الديمقراطي، مصدر سابق، ص ١١٤.



## الإسلام وسؤال الدولة المدنية

حين البحث التاريخي في التجربة الإسلامية التاريخية، نكتشف أن الدين الإسلامي بكل قيمه وتشريعاته، لم يحدد شكلاً محدداً للدولة والسلطة، وإنما حدد مجموعة من القيم والمبادئ الدستورية والسياسية ينبغي أن تسود وتتحكم في مؤسسة الدولة بصرف النظر عن شكلها ومسامها، فالدولة ضرورة من ضرورات الاجتماع الإنساني، إذ تتحمل مسؤوليات ومهام كبرى في مسيرة المجتمع، ولكن الإسلام لم يحدد شكلاً خاصاً للدولة، ولعل في إشارة الإمام علي ابن أبي طالب إلى أنه (لا بد للناس من أمير بر أو فاجر) تأكيد على هذه الحقيقة التاريخية والإنسانية "فقد تعامل الإمام علي مع الدولة كضرورة، أما منشأ ضرورتها فهو الانتظام والنظام العام، الأمن والفيء، أي الإنسان والعمران، بما يقتضي ذلك من إطلاق حرية التملك المضبوطة بالشريعة، حتى لا تتفاقم الفوارق الطبقية، ويستولي الجور على الأغلبية الساحقة من الناس، فتعم الفوضى، ويخرج الجياع شاهرين على الناس سيوفهم ونعود إلى المأثور (سلطان غشوم خير من فتنة تدوم)، إذن فالدولة ضرورة اجتماع، يقتضيها الاجتماع وبينها، لا تبنيه، وإن كانت بعد أن يبينها تعود لتسهم في إعادة بنائه وتجديده، يجدها ويتجدد بها، وتجده وتجدد به، والضرورة في قواعد السلوك إنما تقدر بظروفها ومقاديرها، فإذا كانت الظروف متغيرة، أي تغير وعي الاجتماع لذاته وعلائقه، وتغير وعي الفرد لموقعه في المجتمع ومسؤولياته وحقوقه



وواجباته، وتبعاً لذلك تغيرت الأدوار، فلا بد أن تتغير الدولة شكلاً، وأداءً، ودوراً، ومصدر شرعية، وآليات تحقيق، طبقاً للتغيرات الحاصلة في بنية المجتمع" (١). فالمهم في مؤسسة الدولة، ليس شكلها، وإنما القيم الأساسية التي تحتضنها، والمبادئ الأساسية التي تعمل على تنفيذها وتحقيقها في الواقع الخارجي.

فالمطلوب دينياً أن تلتزم مؤسسة الدولة بقيم ومبادئ ووظائف، وشكل الدولة ومسمياتها المتعددة، هي خاضعة لظروف الزمان والمكان وتحولات المرحلة، وما هو الإطار الأنسب للوفاء بتلك القيم والمبادئ الأساسية (لا وصفة دينية ملزمة للدولة، وطالما أن شأن الدين، بما هو معرفة وسلوك وثقافة وقيم وعلائق وتقوى، هو أداء الدولة، أي عدالتها، وطالما أن العدالة من دون حرية هي جور آخر، فالمستبد العادل تلتقي بين مفهومين متناقضين لا يجتمعان أبداً ولا يرتفعان، أي إما مستبد وإما عادل، وطالما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنة لتوائم أو ضرائر من الاستبدادات المدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده، بل وبمدلولها الواسع، الذي يمتد إلى الشأن الاجتماعي والرعايي والتنموي الشامل، هي التي تجمع الحرية إلى العدالة في بنية مدنية، كمفهومين متشاطرين تعريفاً وتحقيقاً، إلى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر) (٢).

#### • مدنية الحقل السياسي:

فالجوهر أن تكون الدولة بكل مسؤوليها ومؤسساتها، نتاج الحرية والشورى والعقد الاجتماعي المستند إلى حرية الاختيار ورضا الجماعة، فالدولة ليست خارجة عن قيم الإسلام الكبرى كالعدالة والحرية والمساواة، بل هي تجسيد لهما،



وانحراف الدولة في مراحل مديدة من التجربة التاريخية الإسلامية عن هذه القيم، لا يشرع للدولة الاستبدادية، ولا يؤسس للنموذج السلطاني الذي لا صلوات حقيقية له بالاجتماع الإسلامي، بل على العكس تمام، حيث إن الانحراف التاريخي، يحملنا مسؤولية تاريخية باتجاه تظهير قيم الإسلام الأساسية في السياسة والحكم، وممارسة القطيعة المعرفية والسلوكية مع كل أشكال الاستئثار بالقرار والاستفراء بالحكم.

فالإسلام في كل تشريعاته وأحكامه، يستند إلى الرضا وحرية الاختيار، وليس من المعقول أن يبني نظامه السياسي بعيداً عن مقتضيات الحرية والشورى والعدالة، فكما أن العقود المالية والاقتصادية في الرؤية الإسلامية قائمة على رضا الطرفين، كذلك هو نظام الحكم، فهو يستند في شرعيته ومشروعيته على بعدين أساسيين وهما:

١- انسجام كل الممارسات والخطوات مع هدي الإسلام واختيارات الكبرى.

٢- قبول الأمة وانتخابها للحكومة والنظام السياسي.

فالشرعية لا تتأسس فقط من جراء انسجام القائمين على المشروع مع الإسلام ورؤيته في الحكم والسياسة، وإنما من الضروري وذلك من أجل اكتمال نصاب الشرعية من أن الأمة بكل مكوناتها وشرائعها هي التي تختار وتنتخب بشكل حر شكل الحكومة ومشروع النظام السياسي.

فأنظمة الحكم التي تستند على الاستئثار والاستفراء والإكراه، ليست منسجمة وقيم الإسلام السياسية، حتى لو تجلببت بجلباب الإسلام، فلا يمكن أن يتأسس نظام



حكم على الإكراه وربطه بالإسلام، صحيح أن التجارب التاريخية للمسلمين، تثبت ذلك، بمعنى أن هناك أنظمة ادعت الإسلام والالتزام به، وأقامت نظامها وسلطانها على الاستبداد والإكراه، ولكن حين التأمل في قيم الإسلام وتشريعاته، نجد أن هذه القيم والتشريعات، تؤسس لرؤية سياسية مغايرة، رؤية سياسية للحكم والسياسة قائمة في كل أطوارها ومراحلها على الحرية والعدالة والشورى.

من هنا فإننا نستطيع القول: إن الدولة في الرؤية السياسية الإسلامية، ليست دولة الاستبداد والإكراه في كل مراحلها، في مرحلة التأسيس والبناء، وفي مرحلة الإدارة والتسيير، هي دولة المجتمع والأمة باختياراتها وتوجهاتها وقيمتها.

فلا شرعية لدولة أو لنظام حكم سياسي، لم يصل إلى سدة الحكم باختيار الأمة، فالأمة هي صانعة الحكم، وأي تجربة سياسية بعيدة عن هذا المعيار، فهي لا تنسجم بمقدار ذلك البعد مع قيم الإسلام في الحكم والسياسة ف"الفكر الإسلامي يؤسس مشروعه السياسي على الأسس الثلاثة التالية: فهو يغرس الشعور الحر في نفس الفرد بما يمنعه من الوقوع في هاوية العبودية، كما يزرع الشعور نفسه في نفس الحاكمين بما يمنع الوقوع في هاوية الاستعباد، ثم يأتي بعد ذلك دور المؤسسات السياسية والدستورية كنتيجة شكلية لذلك الشعور، مع ما يستتبع ذلك من وسط ثقافي مستنير، ووسط اقتصادي متوازن" (٣).

ومن خلال هذا الشعور الحساس، يتأسس الضمير الإسلامي الجماعي، الذي يدافع عن قيم الإسلام الكبرى، ويكون حارساً على تنفيذها ومراقباً مسؤولاً على النخبة السياسية وأدائها العام.



ومؤسسة الدولة وهي تمارس وظائفها وأدوارها، فإنها تمارسها بوصفها مؤتمنة ووكيلة عن الأمة للقيام بها، وليس بوصفها ممثلة للحق الإلهي. فالدولة حاجة اجتماعية وضرورة سياسية وحضارية، وكل وظائفها وأدوارها ومسؤولياتها، لا تخرج عن نطاق خدمة المجتمع والأمة من موقع المسؤولية والسلطة، والدولة أو السلطة تستمد مشروعيتها بقائها واستمرارها من قدرتها على الوفاء بحاجات الناس وتطلعاتهم المتعددة، فهي معنية بأمن الناس الأمني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وأي تراجع عن هذه المسؤوليات، يضر بشرعية السلطة، وبمدى قبول الناس بها، فالأمة أو المجتمع هو الحاضن الأكبر لمؤسسة الدولة، لأنها إحدى مؤسساته التي انيطت بها مسؤوليات محددة ووظائف معينة.

وإذا لم تستطع القيام بهذه المسؤوليات والوظائف، فإن المجتمع وعبر وسائل ديمقراطية سلمية يختار فريقاً آخر أكثر تأهيلاً وقدرة على تنفيذ تلك المسؤوليات، و"على المعني بشأن السياسة في الدين، أن يوحد النظر إلى سياق البلاء عبر المراحل والانتقال، فسيرة المتدينين وغيرهم من البشر تتعاقب قرونًا، قد يتصاعد الأوائل وعياً وتجدداً ونهضة إذا استفزهم تحد أصابهم من أمة أرقى منهم أو قومهم بعد الضلال والجمود هدي تنزل عليهم من السماء، أو تذكره بعد غفلة. فوعينا وإرادتنا الرشيدة، هي القادرة على إنهاء تأثير حقب الانحطاط السياسي والحضاري على واقعنا وراهننا، وإننا بمقدورنا من خلال الوعي والإرادة



الجماعيتين، من وقف الانحدار وإنهاء مسلسل التراجع والاستبداد في الحقل السياسي لحياة المسلمين.

الإسلام ونظام الحكم:

لعلنا لا نأتي بجديد حين القول: إن قيم الإسلام السياسية، لا تؤسس لنظام حكم ثيوقراطي، وإنما هي تدعو وتحث على تأسيس حكم منبثق من جسم الأمة، ويكون تعبيراً عن حاجاتها وتطلعاتها، ويمارس دوره ووظائفه بوصفها جهازاً مدنياً، لا يمتلك إلا السلطة المخولة لهم من الأمة، وهي التي تراقب أداءهم، وهي التي تقرر استمرارهم أو إعفاءهم من هذه المسؤولية الكبرى، فالحكم وممارسته ليس غاية في ذاته، بل هو وسيلة لإنفاذ تشريعات السماء، وتوفير حاجت ومتطلبات الناس، إذ يقول تبارك وتعالى: (وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ) (٥).

وقال عز من قائل: (ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين \* وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون \* وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين \* أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون \* إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون) (٦)، لهذا نجد أن الرسول الأكرم (ص)، لم يخرج عن نطاق البلاغ



والتعليم والتزكية، وإن نظام السياسة والتدبير، لا يدار بالقهر والاستئثار والاستفراد والإكراه، بل بالحرية والشورى ومشاركة الجميع في صناعة حاضرهم وصياغة مستقبلهم.

فشرعية الحكم الحقيقية في أنه يحكم بالعدل والقسط بين الناس، وحين يخرج الحكم عن مقتضيات العدل والقسط في ممارسة الإدارة والحكم، تنتهي شرعيته، ويتحول إلى حكم مستبد وظالم، يقول تبارك وتعالى: (سماعون للكذب أكالون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) (٧).

"فمن هدي الإسلام أن يؤسس الحكم على عقد مواطنة ونظام سلطان، وأن تسود للأفراد حرمان وحرمان ومساواة أساسية كيفما اختلفوا أفذاذاً وجماعات، وألا يتولى أحد السلطة العليا عنوة بل بخيار الرعية انتخاباً حراً عدلاً، وأن تكون قرارات الأمر العام الكبرى عن شورى بإجماع أو رأي غالب، وأن تتفاضل تناظيم السلطة وتتكامل وتتوازن وتتضابط تقاسماً للسلطة لا احتكاراً، وأن يكون الأصل في العلاقات الدولية السلام أو الدفاع عن العدوان، تلك أحكام إسلامية، كلها معروف مقبول في ميزان الإنسانية كافة، مبادئ عليا لازمة لا سبيل في دولة للشذوذ عن بعضها من بعض الرعية، لا سيما أنها تؤسس على الحرية والشورى والعدالة، وفيها بوح رأي للملل والطوائف، فإن تجمع أهل ملة في إقليم تباح لهم قسمة من السلطات كلها في سلطان الدولة" (٨).

الدولة في الإسلام دينية أم مدنية:

إن التأمل في طبيعة الوظائف تقوم بها الدولة في الرؤية الإسلامية، يجعلنا نعتقد بشكل لا لبس فيه، أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية وليست ثيوقراطية، وأن المهام والوظائف الملقاة عليها وظائف مدنية، ولعل من الأخطاء الشائعة في الكثير من الدراسات والأبحاث السياسية التي تتعلق بفقهاء الدولة في المنظور الإسلامي، هو عملية الخلط التاريخي بين وظائف الرسول (ص) أو الإمام، ووظائف الدولة كمؤسسة جامعة وحاضنة لكل التعبيرات والمكونات.

فالرسول (ص) وهو على رأس الدولة في التجربة التاريخية، كان يقوم بوظائف وأدوار بوصفه رسولاً ونبيّاً، وليس بوصفه رئيس الدولة، عملية الخلط على هذين الصعيدين، هو الذي أربك الرؤية تجاه مفهوم الدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، وحتى تتضح رؤيتنا في هذا السياق، من الضروري أن نحدد وظائف الدولة كمؤسسة وهيكل إدارية بعيداً عن المهام والوظائف الدعوية والدينية والأخلاقية التي كان يقوم بها الرسول (ص) بوصفه رسولاً ونبيّاً "والقرآن لا يصف دولة، بل وصف مجتمعاً، وإذا ما كان القرآن أفقه الفقه والفقيه، فلا يجوز للأخير أن يتخطاه، أي أنه ليس من شأنه أن يصف شكل الدولة ولا طريقة تشكيلها، بل يصف عدلها وجورها فيحث على العدل ويحرض ضد الجور، حتى إذا ما بلغ الجور مستوى نوعياً، اندك الفقيه في الاجتماع وفي الطبقة السياسية المعترضة، ليعملوا معاً على التغيير، على موجب العدل والعدالة والتقدم، والحرية شرط الشروط، وهنا يمارس الفقيه دوره في الصف الأول كفرد مواطن مدني، وفي الأساس



الفلسفي للمسألة أن الاجتماع بما هو متّحدات ثقافية يدخل الدين في أساسها ثابت، بينما الدولة متغير، والمتغير محفوظ في الثابت منهجياً، كما أن الثابت محفوظ في المتغير، ولكن من دون مشروع محدد سلفاً، لأن الدولة كضرورة اجتماع مفهوم متحرك تقدر بظروفها" (٩).

إننا نعتقد أن وظائف الدولة (أية دولة) بعيداً عن مضمونها الأيدلوجي ورسالتها العقدية هي:

١ - حفظ الثغور والحدود ومنع أية محاولة للتعدي والعدوان، وإن أي خلل على هذا الصعيد يعد تهاوناً من مؤسسة الدولة.

فالأهداف الحقيقية والمطلوبة من مؤسسة الدولة، بصرف النظر عن أيدلوجيتها ومتبنياتها العقدية والفكرية، هي حفظ الأمن وتوفير الاستقرار والسلام وإقامة العدل وحفظ حقوق الأفراد وحرّياتهم وضمان التقدم الاقتصادي، وتوفير الفرص للجميع بلا تمييز ومحاباة وحماية المستقبل للأجيال المقبلة. فصد العدوان بكل أشكاله، هو من المهام والوظائف الأساسية للدولة، وأي تقصير لها في هذا السياق تحاسب عليه.

٢ - حفظ المصالح العامة: فمؤسسة الدولة لا يمكنها تعميق شرعيتها في الفضاء الاجتماعي، بدون سعيها المتواصل لحفظ مصالح شعبها العامة، والدولة التي تفرط بمصالح شعبها تفقد شرعيتها الاجتماعية ولا تلتزم بوظائفها الرئيسية، فكل التصرفات والممارسات الداخلية والخارجية، التي تقوم بها الدولة ينبغي أن تكون في نطاق حفظ مصالح المجتمع المتعددة.



٣- تحقيق العدالة: في المجتمع الإنساني حيث تتضارب الإرادات وتعدد الميولات وتتراكم نزعات السيطرة والهيمنة، تكون من وظائف الدولة الكبرى تحقيق العدالة في المجتمع، سواء في الفرص التي تتيحها لشعبها، أو في توزيع الثروات والإمكانات، أو في مشروعات البناء والتنمية، فالدولة كمؤسسة معنية بإنجاز مفهوم العدالة في حياة مجتمعها" فبيان الأحكام الشرعية من شؤون الإفتاء وهي وظيفة الفقهاء، وليس للحكومة أن تمنع من توفرت فيه شرائط الإفتاء من بيان الأحكام الشرعية وتعليمها، وليس لها أيضاً المنع من أن يرجع المواطنون إلى الفقهاء لأخذ الفتيا، وإن اختلفت الآراء الفقهية، ما لم تكن ثمة مصلحة تقتضي أن يكون الاجتهاد موحداً، كما في مجالات السياسة والاقتصاد والجهاد، فيكون الاجتهاد المتبع إما اجتهاد الحاكم إن كان مجتهداً، أو يختار اجتهاداً من بين الاجتهادات، فيكون هو الملزم، ولكن مع ذلك لا يمنع ذلك الفقهاء الآخرين من إبداء رأيهم المخالف، لأن توحيد الاجتهاد يقتصر على مجال العمل والتنفيذ.

وربما يختزن هذا الرأي - ضمناً - قدراً كبيراً من إعطاء حرية التعليم في الدولة الإسلامية، إذ في الوقت الذي لم يكن فيه الحق للدولة الإسلامية أن تحتكر التعليم الديني، فربما من الأولى عدم إعطاء الحق لها في احتكار التعليم غير الديني، ما لم يكن يتعارض مع النظام العام في الدولة الإسلامية.



ويتضح من خلال الوظائف المذكورة أعلاه، أن وظيفة الدولة الأساسية ووظيفة مدنية، تستهدف المساهمة في تأمين حاجات المجتمع الضرورية، والعمل على خلق فرص التقدم وأسباب التطور في المجتمع.

مكونات الدولة المدنية:

من البديهي القول: "إن الدولة كمفهوم هو من المفاهيم الوضعية، والذي تبلور عبر إسهام أجيال متلاحقة من المفكرين والسياسيين، وقد وضعه البشر من أجل بناء جهاز ينظم حياتهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية والسياسية" (١١) وبالتالي فإن الدولة في مفهومها ووظائفها ومهامها وهياكلها الإدارية والعملية، هي دولة مدنية، أي أن هناك قيماً كبرى ومبادئ عليا في الدين الإسلامي، الدولة كجهاز معنية بهذه القيم، ولكن الكيفية التي تحقق بها الدولة هذه القيم، هي كيفية إنسانية مدنية، فكل الإبداعات والمبتكرات والمنجزات الإنسانية والحضارية التي تفضي إلى الاقتراب والالتزام بمقتضيات هذه القيم هي محل احترام وتقدير.

وإن التفكير في النصوص الإسلامية السياسية، والتي تتعلق بشؤون الحكم والإدارة، وكذلك في التجربة الإسلامية النبوية، يجعلنا نعتقد وبشكل لا لبس فيه أن الدولة المدنية التي يرسى دعائمها ومكوناتها الإسلام، ليس ادعاء، وإنما لها مكونات أساسية، هي التي تحدد صدق مقولة الدولة المدنية من عدمها، وهذه المكونات هي كالتالي:



١. التعاقد: إن مفهوم الدولة في الرؤية والتجربة الإسلاميتين، هي دولة تعاقدية، وتنشق هذه الإرادة التعاقدية من خلال جهد حر وواعٍ بين الحاكم ومكونات المجتمع الأخرى، فالدولة ليست دولة غلبة وإكراه وانقلاب عسكري أو إلغاء لموقع الناس ورضاهم من إدارة شؤون الدولة والسياسة، فالدولة في الرؤية الإسلامية الحضارية، وفي كل مراحلها، وفي كل مستوياتها ومؤسساتها، هي دولة تعاقدية، بحيث ينوب أهل الدولة ووفق انتخاب واختيار حر، عن المجتمع في إدارة شؤونه المختلفة، فالدولة ليست بديلاً عن المجتمع والأمة، وإنما هي وعاء إرادته القانونية والسياسية، والفضاء السياسي الذي يدير الشؤون العامة للأمة، لهذا يقول الإمام علي بن أبي طالب: (ألا وإن لكم عندي أن لا أحتجز دونكم سراً إلا في حرب، ولا أطوي دونكم أمراً إلا في حكم).

وبفعل الصيغة التعاقدية، تترتب حقوق ومسؤوليات، كحق الشورى وحق الاختيار وحق المراقبة والمحاسبة ونصح القادة والاهتمام بالأمور العامة للمسلمين وما أشبه ذلك.

والحق السياسي هو الذي يهيئ للمواطنين جميعاً المشاركة في اختيار الحاكم والطبقة السياسية الحاكمة ومراقبتهم ومحاسبتهم وتقويمهم وفقاً لأنظمة الدستور ومواثيق العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وذلك عن طريق إبداء الرأي وإعطاء المشورة للحاكم، إما مباشرة، أو عن طريق فرد آخر ينييه عنه.

٢. المشاركة: لعل من الفروقات الأساسية والجوهرية بين الدول الشمولية والاستبدادية، والدول الديمقراطية والمدنية، هو أن الدولة الشمولية مغلقة على فئة



قليلة من الناس، هي التي تدير شؤونها وتتحكم في مسيرتها ومصيرها، بينما الدول الديمقراطية، هي دول مفتوحة لكل الطاقات والكفاءات للمساهمة في الإدارة والبناء، لهذا فإن الدول الاستبدادية، تحارب مبدأ ومشروع المشاركة، وتلغي كل مضمونه الدستوري والسياسي. بينما الدول الديمقراطية تحض وتحت المواطنين على المزيد من الحضور والمشاركة في الشأن العام، والرؤية الإسلامية السياسية، تعتبر كل المواطنين معنيين بشكل أو بآخر بالشأن السياسي والعام، وتحت الجميع على تحمل المسؤولية والمشاركة في الشؤون السياسية والعام، لهذا نجد الإمام علي بن أبي طالب يدعو الناس للمشاركة في الشؤون العامة، إذ يقول: (فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإنني لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني، فإنما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره، يملك منا ما لا نملك من أنفسنا)، ويعظم الدين الإسلامي من شأن إبداء الرأي وحرية التعبير، إذ جاء في الحديث الشريف: (من قتل دون حقه فهو شهيد، ومن مات دون مظلمة فهو شهيد، ومن مات دون كلمة الحق فهو شهيد، وأفضل من ذلك كلمة الحق عند إمام جائر).

ولا ريب أن تعميق خيار المشاركة الشعبية في الحياة السياسية ومؤسسات الدولة، هو الذي يحول دون تغولها وغطرستها وخروجها عن مقتضيات دورها الحضاري المأمول، فلا دولة مدنية ودستورية، بدون مشاركة الشعب على نحو دستوري وقانوني في شؤون الدولة والسياسة.



لهذا فإن من المكونات الأساسية للدولة المدنية، في كل التجارب السياسية، هو في مدى مساهمة ومشاركة المواطنين الحقيقية والفعلية في شؤون الحياة السياسية ومؤسسات الدولة المختلفة.

ومبدأ المشاركة الشعبية في الحياة العامة، ليس شعاراً يرفع، أو يافطة تعلق، وإنما هي حقائق مجتمعية ودستورية ومؤسسية، تكفل هذا الحق وتفسح المجال للجميع للمشاركة عبر أطر وأقنية دستورية، لذلك فإن شرط المشاركة الفعلية هو الحرية والديمقراطية، فلا مشاركة بدون ديمقراطية، ولا خيار ولا حياة ديمقراطية حقيقية في أي تجربة، بدون مشاركة شعبية مؤسسية في الحياة العامة، لذلك فإن "الحرية ليست هوماً ليبرالياً كما يتخيلها السذج من الحداثيين الحالمين بفراديس أرضية أو بديمقراطيات مثالية، هذه أكبر عملية خداع مارسها وما يزال المثقفون العرب والغربيون في ما يخص تحديث المجتمعات العربية وتطورها، ذلك أن الذي يمارس حريته هو الذي يجترح قدرته ويمارس سلطته وفاعليته، بما ينتجه من الحقائق أو يخلقه من الوقائع في حقل عمله أو في بيئته وعالمه، ومن لا سلطة له ولا حرية له، ولذا فالحرية عمل نقدي متواصل على الذات، يتغير به المرء عما هو عليه بالكد والجهد، أو المراس والخبرة، أو السبق والتجاوز أو الصرف والتحول، مما يجعل إرادة الحرية مشروعاً هو دوماً قيد التحقق بقدر ما يشكل صيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء" (١٢).

٣. المراقبة والمحاسبة: لا يكفي لاستقامة الدولة والتزامها بالدستور، أن تكون منطلقاتها النظرية والأيدلوجية صحيحة، ومع أهمية المنطلقات وضرورة سلامتها



وصوابيتها، إلا أنها بوحدها، لا يمكن أن تعصم الدولة أو المسؤولين فيها من الخطأ والزلل والانحراف، لهذا فإن الأمر بحاجة إلى مراقبة مؤسسية وشعبية، وذلك لضمان سلامة المسيرة، والتزام كل المسؤولين بالدستور ومقتضيات العدالة والمساواة.

والتعويل على الضوابط الأخلاقية والنوازع الدينية للمسؤول، لا يحول دون الانحراف السياسي والسلوكي، لذلك ومع كل الشروط والمتطلبات الدينية والأخلاقية التي ينبغي أن تتوفر في المسؤولين، إلا أن مؤسسة الدولة بكل مستوياتها، بحاجة إلى جهاز رقابي مؤسسي وشعبي، يقوم بمراقبة الأداء وتقييم السياسات وتصحيح الأخطاء، وتطوير الأعمال والممارسات.

لهذا نجد أن الإمام علي بن أبي طالب يطلب من الناس نصحه ومراقبته، إذ يقول: (فلا تكلموني بما تكلم به الجبارة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقلاً في حق قيل لي) (١٣).

فلا يمكن أن تبنى ديمقراطية، أو تسود قيم العدالة والمساواة في أي مجتمع، بدون مراقبة ومحاسبة ونقد للأداء والسياسات العامة، فالمحاسبة والرقابة الدستورية، هي بوابة التصحيح، وهي سبيل التطوير والتحديث، وحتى لا تكون هذه المسألة خاضعة للميولات والاعتبارات السياسية الضيقة، نحن بحاجة إلى مؤسسة رقابية مستقلة تقوم بدورها الرقابي والمحاسبي بمهنية تامة، ولقد أبدعت الأنظمة السياسية الديمقراطية الحديثة، الكثير من الأطر المحاسبية والرقابية، التي تضبط نزعات الدولة في التفرد والاستئثار، وتحول دون التلاعب بالثروات العامة، ولا أرى



موانع دينية أو اجتماعية أو سياسية، تحول دون الاستفادة من هذه الإبداعات الإنسانية والحضارية، التي ساهمت بشكل كبير في تطوير أداء الدولة، وحدثت من ظاهرة الفساد في مؤسساتها المختلفة.

والتوجهات الدينية تحث على أخذ الحكمة بكل تجلياتها، من الإنسان بصرف النظر عن منابته الأيدلوجية والحضارية، ويشير إلى هذه المسألة المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين بقوله: "لنأخذ الإنجاز العلمي في الحضارة الغربية أنه ليس شراً وإن كنا نتحفظ على الخلفية الفلسفية لبعض العلوم الإنسانية أو النتائج الوظيفية لبعض العلوم الفيزيائية والبيولوجية، كالأبحاث الجينية التي تهدف إلى استنساخ البشر أو الأبحاث الذرية الهادفة إلى أغراض التدمير أو صناعة الأسلحة الجرثومية التي أنتجت اختلال البيئة وتلويث الطبيعة، إن إنجازات حضارية كبرى في الغرب ينبغي التعامل معها إيجابياً: الجانب التنظيمي والخدمات في المدنية الغربية، الإنجازات الفنية والإبداعية كالموسيقى والأدب، يجب أن نتجنب الأحكام الإطلاقية، علينا أو عليهم أو على أية حضارة أخرى، الموقف الإطلاقي ليس موقفاً قرآنيًا، الموقف القرآني موقف نقدي وليس موقف إدانة، والموقف النقدي موقف انتقائي.

إن الله سبحانه وتعالى مدح الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، لم يقل يتبعون (حسنهم) يوجد سيئ ويوجد أسوأ، ويوجد حسن ويوجد أحسن، والقول هنا هو القول المطلق، هو التعبير الشفهي والإنجاز العلمي، والممارسة والشكل التنظيمي.



إننا نختار الشورى كفلسفة حكم، ونختار آليات الديمقراطية كأدوات وأجهزة ومؤسسات إن الديمقراطية هي أحسن القول الغربي من الناحية التنظيمية للمجتمع، ومن ناحية إدارة عملية تداول السلطة وانتقالها" (١٤).

فتطوير مؤسسة الدولة، وضبط نزعاتها في الهيمنة والإلغاء، بحاجة إلى تطوير العمل الرقابي في مؤسسة الدولة وفي المجتمع، وبدون الرقابية الفعالة، ستعشعش الطفيليات وتنمو السلوكيات والممارسات المنحرفة.

لهذا كله: فإن التحديث السياسي في مؤسسة الدولة، لا يتم مهما كانت الدوافع والشعارات، إلا ببناء مؤسسة رقابية، ترصد بدقة الواقع، وتحاسب بشكل قانوني كل من يتورط بالفساد بكل صوره وأشكاله، ولا بد أن نتذكر باستمرار "أن التنظيم الديني أساس متين لاستقامة نظام الدين" (١٥).

#### ٤ . التداول والانتقال السلمي للسلطة:

الانتخاب وحرية الاختيار من قبل أبناء الشعب، هو الطريق للوصول إلى سدة المسؤولية والحكم في الدولة المدنية، لذلك فإن التداول للسلطة والمسؤوليات العامة، من الأركان الأساسية للدولة المدنية، فالدولة التي تغيب فيها أطر وعمليات التداول للسلطة والمسؤوليات العامة، هي دولة شمولية، حتى لو ادعت الديمقراطية والانفتاح، لأنه لا يمكن أن تكون هناك ديمقراطية بدون تداول سلمي للسلطة، فالمؤشر الحقيقي لديمقراطية أية دولة، هو في حقيقة التداول السياسي للحكم والسلطة، فالمسؤوليات السياسية للدولة بكل مستوياتها ودوائرها، ليست حكرًا على فئة أو طبقة، وإنما هي مجال مفتوح لكل الطاقات والكفاءات الوطنية،



والطريقة الوحيدة التي تحسم حالة التنافس بين الأفراد والمجموعات السياسية على هذا الصعيد هي صناديق الاقتراع، فكل القوى والتعبيرات السياسية في الأمة والمجتمع، لها الحق في إدارة شؤون المجتمع والوصول إلى الحكم، والتنافس السياسي السلمي والديمقراطي، هو الذي يثري الحياة السياسية والوطنية، وهو الذي يمد مؤسسة الدولة بالكثير من الطاقات والقدرات، القادرة على إثراء الواقع السياسي والاجتماعي، فانقال السلطة وتداولها بوسائل سلمية ديمقراطية، يضمن استقراراً وتطويراً في آن.

مما يجعل مؤسسات الدولة فاعلة ودينامية وبعيدة عن كل أشكال الجمود والترهل والتوقف عن التطور والتقدم.

فالدول التي تتجمد فيها النخب السياسية السائدة، وتتعامل مع مواقفها ومناصبها وكأنها من الحيازات والأملك الشخصية، لا يفرقها عنها إلا الموت، فإن هذه الدول ستعاني الكثير على صعيد تراكم الأخطاء والمصالح الخاصة، التي تحول دون ممارسة العمل الإداري والسياسي بما ينسجم ومتطلبات العدالة وخدمة الصالح العام، وفي المقابل فإن الدول التي تنتقل فيها السلطة بمنافسة سياسية ديمقراطية، فإنها تعيش على نحو دائم الحيوية والفعالية، وتمنع تراكم قوى تعني بمصالحها الخاصة والضيقة.

والتقدم نحو الحضارة والتطور الاقتصادي والاجتماعي، هو في حقيقته تقدم باتجاه إقامة دولة مدنية، تكون رافعة حقيقية باتجاه قيم وحقائق الحضارة، لذلك لم تبين حضارة في ظل دولة مستبدة، متوحشة، معادية لحقوق الإنسان، ولا تلتزم



بمقتضيات العدالة العامة، والعلاقة بين الحضارة والدولة المدنية، هي علاقة متداخلة ومتشابكة، فلا تبنى الدولة المدنية إلا بقيم حضارية، كما أن الدولة المدنية ومن خلال مفاعيلها وحقائقها المجتمعية، هي تعمق وتجذر قيم الحضارة في الفضاء الاجتماعي والسياسي.

وخلاصة القول: إن الإسلام في نصوصه التأسيسية وتوجيهاته العامة، لا يعارض ولا يناقض حقائق ومكونات الدولة المدنية، وغياب النموذج التاريخي على هذا الصعيد، لا يعني بأي شكل من الأشكال، معارضة النصوص والتوجيهات الإسلامية للالتزام بكل متطلبات بناء دولة مدنية في الاجتماع الإسلامي المعاصر. وهكذا يتضح أن الدولة التي تتشكل وفق مرجعية إسلامية، أو في إطار قيم الإسلام العليا، لا تصل إلى مستوى المقدس، فهي دولة تتحمل مسؤولية وتقوم بوظائف محددة، ويحق لجميع المواطنين أن يراقبوا مؤسسات الدولة ويحاسبوها على أي تقصير، فلا دولة ثيوقراطية في الإسلام، وكل من يتبوأ موقع الحكم والسلطة في الدولة، فهو يصل إلى هذا الموقع باختيار الناس وانتخابهم، ولا يحق لأي أحد أن يدعي أنه يحكم باسم الحق الإلهي، لأنه يحكم باسم الناس الذين انتخبوه لموقع المسؤولية.

وعليه فإننا نعتقد أن إنهاء حالة الالتباس بين الإسلام كمنظومة تشريعية وقيمية ومفهوم الدولة المدنية التي تتعالى على انقسامات مجتمعتها وتكون ممثلة لجميع مكوناته وتعبيراته، يستند إلى حضور الناس أفراداً وجماعات في الساحة، لكي لا تتغول الدولة وتتحول إلى دولة تسلطية، ولكي لا يتعدى أحد على موقع الشعب



والمجتمع في العمل السياسي وإدارة الشأن العام، لأن إنجاز مفهوم وحقيقة الدولة المدنية في فضائنا العربي والإسلامي، يتطلب حضوراً وكفاحاً ومكابدة، حتى تتعزز قواعد الممارسة السياسية بعيداً عن نزعات الغطرسة والهيمنة والشمولية، وحتى يتم إنجاز مفهوم التداول في كل مؤسسات ومستويات الدولة.

العالم العربي والحكم الرشيد: يعيش العالم العربي بكل دوله وشعوبه اليوم، الكثير من التحولات والتطورات المتسارعة، حيث دشنت لحظة سقوط نظام بن علي في تونس عملية التغييرات والتحولات التي لا زال تأثيرها ممتداً ومتواصلاً في كل أرجاء العالم العربي بمستويات وأشكال متفاوتة ومختلفة، ولا ريب أن ما يجري من أحداث وتطورات في بعض البلدان العربية، هو مذهل وغير متوقع، وكل المعطيات السابقة لا تؤشر أن ما حدث سيكون قريباً.

لهذا فإن كل هذه التطورات والتحولات هي بمستوى من المستويات مفاجئة للجميع، فالفكر السياسي العربي وخلال العقود الثلاثة الماضية، كان يبشر بأن الثورات والانتفاضات الشعبية لم تعد هي وسيلة التغيير السياسي في المنطقة، وإن ثورة ١٩٧٩ م في إيران هي آخر الثورات الشعبية في المنطقة.

لذلك فإن النخب السياسية في العالم العربي بكل أيدلوجياتها وخلفياتها الفكرية، كانت تعيش حالة من اليأس تجاه قدرة الشعب أو الشعوب العربية من إحداث تحولات دراماتيكية في واقعها السياسي وواقع المنطقة بشكل عام، ولكن جاءت أحداث وتطورات وتحولات تونس ومن بعدها مصر، لكي تثبت عكس ما كانت تروجه بعض الأيدلوجيات والنخب تجاه الجماهير، وقدرتها على إحداث تغيير



سياسي في واقعها العام، والملفت للنظر والذي يحتاج إلى الكثير من التأمل العميق هو أن جيل الشباب، أي جيل الإعلام الجديد من الفيسبوك وتويتر ويوتيوب هو الذي قاد عملية التغيير، وهو الذي تمكن من تحريك الشارع العام في تونس ومصر، فالجيل الجديد الذي كانت تصفه بعض النخب والجماعات، بأنه جيل ترعرع بدون قضية عامة يسعى من أجلها ويناضل في الدفاع عنها عكس أجيال الخمسينيات والستينيات، هو الذي قاد عملية التغيير، وبوسائله السلمية استطاع أن يحرك كل النخب وكل شرائح وفئات المجتمع الأخرى.

لهذا فإن ما حدث ويحدث في العالم العربي اليوم هو مذهل، وقد أنهى حقبة وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث كان الغرب ينظر إلى شرائح المجتمعات العربية المختلفة بوصفها مشروراً قائماً أو محتملاً للإنسان الإرهابي الذي يفجر نفسه ويقوم بأعمال عنفية لا تنسجم وقيم الدين وأعراف العالم العربي وتقاليده الراسخة.

فما جرى في تونس ومصر، حيث حضر الشباب، ومارسوا حقهم بالتعبير عن الرأي، أنهى على المستوى الاستراتيجي حقبة بقاء الشباب العربي تحت تهمة وتداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

فالنموذج الجديد الذي قدمه الشباب العربي في تونس ومصر وغيرها من الدول العربية التي تشهد حراكاً اجتماعياً وسياسياً ومطلبياً هو أنه جيل يستحق أن يعيش حياة كريمة، وأن تعاطيه الشأن العام عبر عنه خارج الأطر والأحزاب الأيدلوجية، وإنما مارسه بطريقته الخاصة، والمذهل في الأمر أن هذه الطريقة غير المتوقعة هي



التي أتت أكلها، ونجحت في إحداث تغييرات وتحولات سياسية واجتماعية كبرى في أكثر من بلد عربي، لهذا فإننا نعتقد أن المنطقة العربية بأسرها، تعيش مرحلة جديدة على أكثر من صعيد، وما نود أن نؤكد عليه في هذا السياق هي النقاط التالية:

١- إن المجتمعات والشعوب العربية تستحق حكومات وأنظمة سياسية متطورة ومدنية، وتفسح المجال للكفاءات الوطنية المختلفة للمشاركة في تنمية الأوطان العربية وتطويرها على مختلف الصعد والمستويات.

والذي يلاحظ أن الدول العربية التي كانت أو لا زالت في منأى من موجة المطالبة بالإصلاحات والتغييرات، هي تلك الدول التي تعيش في ظل أنظمة وحكومات فيها بعض اللمسات أو الحقائق الديمقراطية، أو تمكنت من حل بعض مشاكل شعبها الاقتصادية والاجتماعية، ومع ذلك فإننا نعتقد أن هذه الموجة ستطال بشكل أو بآخر كل الدول والشعوب العربية.

ونحن نعتقد أن مسارعة الدول العربية في القيام بإصلاحات سياسية ودستورية واقتصادية، سيقبل من فرص خروج الناس إلى الشارع إلى المطالبة بحقوقهم، وما جرى في تونس ومصر، يوضح بشكل لا لبس فيه أن المجتمعات العربية تستحق أوضاعاً سياسية واقتصادية وقانونية أفضل مما تعيشه الآن.

٢- إن التحولات السياسية الكبرى التي تحققت في تونس ومصر، وموجاتهما الارتدادية في أكثر من بلد عربي، تجعلنا نعتقد وبعمق أن المشاكل الكبرى وبالذات على الصعيد السياسي متشابهة في أغلب الدول العربية، فالحكومات والأنظمة السياسية في هذه الدول، هي أنظمة ذات قاعدة اجتماعية ضيقة، مع تضخم في



أجهزتها الأمنية التي تمارس الإرهاب والقمع بكل صوره وأشكاله، مما زاد من الاحتقانات، وراكم من المشكلات البنيوية التي يعيشها المجتمع والدولة في هذا البلد العربي أو ذاك.

وبفعل هذه الحقيقة تمكنت هذه الدول التسلطية من إفراغ كل الأشكال والحقائق الديمقراطية الموجودة في أكثر من بلد عربي من مضمونها الحقيقي، حتى أضحت نموذجاً صارخاً للمقولة التي أطلقها المفكر المصري (عصمت سيف الدولة) بالاستبداد الديمقراطي، فالأشكال الديمقراطية أصبحت عبئاً حقيقياً على المجتمعات العربية ونخبها السياسية والاجتماعية والثقافية، لأنه باسم الديمقراطية يتم تأييد السلطة واحتكار عناصر القوة وتستفحل من جراء هذا كل أمراض الاستبداد والديكتاتورية.

٣- إن الإصلاح السياسي الذي نراه أنه جسر عبور لكل الدول العربية إلى مرحلة جديدة، تؤهلها لتجاوز بعض مشكلاتها، ومعالجة أزماتها الداخلية، ويحصنها من خلال تطوير علاقة الدولة بمجتمعها تجاه كل التحديات والمخاطر، أقول: إن هذا الإصلاح السياسي هو ضرورة حكومية رسمية، كما هو حاجة وضرورة مجتمعية. فهو (الإصلاح) ضرورة للحكومات العربية لتجديد شرعيتها الوطنية وتوسيع قاعدتها الاجتماعية، ولكي تتمكن من مواجهة التحديات المختلفة، كما هو (أي الإصلاح) ضرورة وحاجة للمجتمعات العربية، لأنه هو الذي يخرج الجميع من أتون التناقضات الأفقية والعمودية الكامنة في قاع المجتمعات العربية، وهو الذي



يصيغ العلاقة بين مختلف المكونات على أسس الاحترام المتبادل والمواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات.

ومن المعلوم أن الانغلاق في السلطة سمة من سمات الدولة التسلطية (على حد تعبير خلدون النقيب في كتابه: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر دراسة بنائية مقارنة).

وهو يعبر عن حالة غير طبيعية في مسيرة الدولة الحديثة، هي حالة التماهي بين السلطة والدولة، لهذا فإن العالم العربي بحاجة إلى أنظمة سياسية حديثة تستجيب لشروط العصر ويتناسب والدينامية الاجتماعية المتدفقة.

٤- إن التجارب والتحولات السياسية الكبرى، تجعلنا نعتقد أن الشيء الأساسي الذي يجعل عمر الدول طويلاً وممتداً عبر التاريخ، ليس هو ترسانتها العسكرية وموقعها الجغرافي والاستراتيجي، وإنما هو قبول ورضا الناس بها، إذ إن كل تجارب الدول عبر التاريخ الطويل تثبت بشكل لا لبس فيه أن حكم الناس بالإكراه قد يطول، إلا أنه لا يدوم وإن عمر الدول واستمرارها مرهون بقدره هذه الدول على تحقيق رضا وقبول الناس بها، بمعنى أن الدول حتى ولو كانت إمكاناتها البشرية محدودة وثرواتها الطبيعية والاقتصادية متواضعة، إلا أن رضا الناس بها، وقبول الشعب بأدائها وخياراتها، فإن هذا الرضا والقبول يجبر الكثير من نواقص الدولة الذاتية أو الموضوعية، ويمدها بأسباب الاستمرار والديمومة.



فالذي يديم الدول ويوفر لها إمكانية الاستمرار، هو مشاركة الناس في شؤونها المختلفة، واحتضانهم إلى مشروعها، وشعورهم بأنها (أي الدولة) هي التعبير الأمثل لآمالهم وطموحاتهم المختلفة.

وما جرى في تونس ومصر من أحداث وتحولات سياسية سريعة، يؤكد هذه الحقيقة، فكل المؤسسات والأجهزة العسكرية، لم تستطع أن تدافع عن مؤسسة السلطة التي يرفضها الناس ويعتبرونها معادية لهم في حياتهم اليومية وتصوراتهم لذاتهم الجمعية والمستقبلية، لهذا فإننا نعتقد أن إسراع الدول في إصلاح أوضاعها وتطوير أنظمتها القانونية والدستورية وتوسيع قاعدتها الاجتماعية وتجديد شرعيتها السياسية، كل هذه العناصر تساهم في إعطاء عمر جديد لهذه الدول.

فتحريك عجلة الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي في دولنا العربية، أضحى اليوم من الضرورات والأولويات، التي تحول دون دخول دولنا العربية في أتون المشكلات والأزمات التي تعوق من مسيرتها ودورها في الحياة الوطنية والقومية والدولية.

ومن المؤكد أن اقتراب الدول العربية من قيم ومعايير الحكم الرشيد، هو الذي سيعيد الاعتبار إلى المنطقة العربية، وهو السبيل المتاح والممكن اليوم للخروج من العديد من الأزمات والمآزق على الصعيدين الداخلي والخارجي.

وحده الحكم الرشيد بكل قيمه ومضامينه ومقتضياته، هو الذي سيعيد العالم العربي إلى حركة التاريخ، ودون ذلك ستبقى المنطقة بكل ثرواتها البشرية والاقتصادية بعيداً عن القبض على أسباب التقدم والاستمرار الحضاري.



## الهوامش:

- (١) الإسلام المعاصر والديمقراطية، نخبة من الكتاب، ص٧، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد ٢٠٠٤ م.
- (٢) المصدر السابق، ص١٣.
- (٣) حول الخيار الديمقراطي - دراسات نقدية، مجموعة من المؤلفين، ص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤ م.
- (٤) السياسة والحكم - النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، الدكتور حسن الترابي، ص١٥، دار الساقى، بيروت ٢٠٠٣ م.
- (٥) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية (٤٩).
- (٦) القرآن الكريم، سورة النور، الآية (٤٧ - ٥١).
- (٧) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية (٤٢).
- (٨) السياسة والحكم، حسن الترابي، ص٦٤، مصدر سابق.
- (٩) مجلة حوار العرب - السنة الأولى، العدد (٢)، يناير ٢٠٠٥، دراسة السيد هاني فحص: الدين والدولة إشكالية أم مشكلة.
- (١٠) محمد باقر الصدر حياة حافلة، فكر خلاق، السيد محمد الحسيني، ص٣٢٦، دار المحجة البيضاء، بيروت ٢٠٠٥ م.
- (١١) جريدة الحياة اللندنية، بتاريخ ١١ / أبريل / ٢٠٠٥، مقال الدكتور علي حرب، بعنوان: الحاجة العالمية للإصلاح: الإصلاح ورهاناته.



- (١٢) مجلة حوار العرب، مصدر سابق، ص ٥١.
- (١٣) في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية، الخطبة ٢١٦، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٧٣ م.
- (١٤) مجلة منبر الحوار، السنة التاسعة، العدد ٣٤، خريف ١٩٩٤ م.
- (١٥) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص ١٠٦، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨ م.

## الإسلام السياسي وضرورات التحول من الأصولية إلى المدنية

مقدمة:

على المستوى الفكري والمعرفي لم تتوقف الدراسات والأبحاث والمناقشات والحوارات الفكرية والسياسية التي تناقش مسألة العلاقة بين الديني والمدني وبالعكس، إذ شكلت هذه المسألة هاجساً فكرياً ومعرفياً لدى العديد من المفكرين والمثقفين، كما شكلت هاجساً لدى أصحاب المشروعات الإسلامية السياسية، لكونها تقدم إجابة أو إجابات وفق أدبياتها وأيدلوجيتها الحركية عن هذا السؤال المركزي والحيوي في آن، ونحسب أن الوصول إلى توافقات فكرية عميقة حول هذه المسألة، يساهم في تفكيك الكثير من العقد الفكرية والأيدلوجية والسياسية في الواقع الإسلامي المعاصر، لكون هذا الواقع يتطلع إلى الانعتاق من ربة التخلف الحضاري، ويبني أوضاعه السياسية والاجتماعية على أسس جديدة تمكنه من القبض الفعلي على أسباب تقدمه وتطوره الحضاري، وعلى ضوء تجارب العديد من المشروعات الأيدلوجية والفكرية والسياسية التي بدأت في المشهد الإسلامي الحديث والمعاصر، نتمكن من القول: إنه ثمة صعوبات حقيقية وعميقة تحول دون أن تتحقق نهضة المسلمين بعيداً عن الحاضن الديني كما أنه في ذات الوقت ثمة قناعة عميقة لدى العديد من الجهات والأطراف أن الكثير من التفسيرات والمشروعات الدينية السياسية القائمة، غير قادرة على إنهاض الأمة ونيلها استقلالها المعنوي والمادي لأن هذه المشروعات مليئة بالنواقص والكوابح



التي تحول دون إنهاض جميع أطراف الأمة، إما لاعتبارات متعلقة بطبيعة الخيارات المعرفية والفكرية التي تتبناها هذه الجماعات، أو بفعل الرؤية الدينية القاصرة أو الجامدة التي تحول دون إحداث نهضة متكاملة وحقيقية في جسم الأمة.

لذلك ثمة شعور عميق لدى أغلب التوجهات الأيدلوجية والمشروعات السياسية القائمة والفاعلة في المشهد الإسلامي المعاصر، على أنها وصلت إلى طريق مسدود، وثمة انسدادات ذاتية وموضوعية عديدة ومتنوعة تمنع أن تكون هذه المشروعات بما فيها مشروعات الإسلام السياسي بوصفها الرافعة الحقيقية لواقع الأمة المعاصر صوب أهدافها الحضارية وقدرتها على معالجة الإشكاليات المعرفية والسياسية المزمنة التي تعاني منها بلدان العالم الإسلامي برمتها على مستويات متفاوتة وبأشكال مناسبة للحظة تطورها التاريخي والاجتماعي.

والبحث الذي بين يديك عزيزي القارئ هو محاولة فكرية سياسية لتقديم معالجة لهذه الإشكالية التي يعاني منها الواقع الإسلامي المعاصر.

وقبل الدخول في جوهر الموضوع، من الضروري تفكيك وتوضيح المصطلحات المستخدمة في العنوان الرئيسي للدراسة، وذلك لكي تتضح الصورة.

الإسلام السياسي:

ندرك طبيعة التباين والاختلاف تجاه مقولة الإسلام السياسي، فهو من المقولات المختلف عليها، فبعضهم يعتبر هذه المقولة مقولة قذحية بحق الجماعات والتيارات الإسلامية، لأن هذه المقولة لا تعكس شمولية الإسلام، وإن أهم



الجماعات الإسلامية اليوم، تمتلك مشروعاً حضارياً، يتجاوز البعد السياسي، والبعض الآخر يعتبر هذه المقولة توصيفاً دقيقاً لحال الجماعات السياسية ذات المرجعية الإسلامية، وإنها مقولة توصيفيه محايدة، وليست ذات حمولة سلبية. أقول بعيداً عن هذا التباين وخلفياته الأيدلوجية والسياسية، فإننا نستخدم هذا المصطلح أو هذه المقولة ونقصد بها:

- ١- كل الجماعات والفعاليات والمؤسسات الإسلامية الفاعلة في الحقل السياسي، وتتبنى رؤية ومشروعاً سياسياً لذاتها ولوطنها وبيئتها الاجتماعية والسياسية.
- ٢- الخطابات السياسية التي تنطلق على مستوى مرجعيتها ومعاييرها من الدين الإسلامي، وتؤمن أن الإسلام ليس ديناً منحصرأً في زوايا المسجد ودور العبادة، وإنما هو أوسع من ذلك بكثير، حيث يقدم رؤية كونية وحضارية للوجود والإنسان، والعمل السياسي على قاعدة المرجعية الإسلامية، هو أحد الأبعاد الأساسية للمشروع الحضاري الإسلامي.
- ٣- للتفريق المعرفي والاجتماعي الضروري بين غالبية المسلمين الذين يدينون بالدين الإسلامي ويتعبدون وفق هداه وتعاليمه، وبين الإسلاميين الذين يتبنون رؤية ومشروعاً سياسياً انطلاقاً من فهمهم لقيم الإسلام وتشريعاته المتعددة، فليس كل المسلمين إسلاميين، ولكن كل الإسلاميين مسلمون، ومقولة الإسلام السياسي لا تنطبق على عموم المسلمين، وإنما هي فقط تنطبق على الناشطين والحركيين الإسلاميين من المسلمين.



## الأصولية:

من المؤكد أن الكثير من عناصر الحمولة السلبية لمفهوم الأصولية، جاء إلينا من طبيعة التجربة الثقافية والسياسية الغربية، ونظرة وموقف ومضمون هذه التجربة لمفهوم الأصولية، فهو (أي المفهوم) في الرؤية الغربية يساوي الجمود والتوقف عند الأصول الضاربة بجذورها في التاريخ دون القدرة على مواكبة العصر ومكتسباته. كما يساوي رفض الجديد وعدم القدرة على استيعابه والتعامل معه. وفي الدائرة العربية هناك من استخدم هذا المفهوم وفق المعايير الغربية، وطبقه على كل الجماعات الدينية التي تعمل وفق المرجعية الإسلامية، وتتحرك سياسياً واجتماعياً على قاعدة الالتزام بتشريعات الإسلام، وأحسب أن عملية الإسقاط المذكورة لم تكن دقيقة ومجانبة للصواب وفق المحددات والمعايير العلمية. لأنه وببساطة شديدة أغلب الجماعات الإسلامية الحركية، والتي تنعت بالأصولية هي أبعد ما تكون من الانحباس في التاريخ والماضي وأغلب كوادرها الرئيسة هي ذات تعليم أكاديمي وعلمي متقدم، وتتطلع إلى قيادة بلدانها ومجتمعاتها انطلاقاً من رؤيتها ومشروعها للسلطة وإدارة الشأن العام، وبصرف النظر عن طبيعة تقويمنا لأداء هذه الجماعات وموقفنا من رؤيتها ومشروعها العام، إلا أنها لا تنطبق عليها مقولة (الأصولية) وفق الرؤية والتجربة الغربية، مع أنها كمشروع ورؤية هي محاولة للعودة إلى الأصول للاستهداء والاسترشاد بها وليس الانكفاء حولها ورفض استيعاب حركة العصر ومكاسب الحضارة الحديثة.



وبالتالي فإن مقصودنا من مفهوم الأصولية في هذا السياق هو يتجه إلى :  
فك الارتباط والمساوقة بين معنى الأصولية ومفاهيم الجمود والتعصب والعنف والانغلاق. فليس كل الجماعات الإسلامية التي تنعت بالأصولية هي جماعات جامدة ومتعصبة ومنغلقة وتمارس العنف ببعديه المعنوي والمادي، ففي الواقع الاجتماعي والسياسي ثمة جماعات إسلامية عديدة يمكن وصفها بالأصولية إلا أنها لا تعيش الجمود أو الانغلاق، ونحن نقصد بمصطلح الأصولية تلك الجماعات الفاعلة في الحقل السياسي انطلاقاً من المرجعية الإسلامية إلا أنها متطورة في فهمها للإسلام وذات رؤية وسطية في الدين والسياسة، وبالتالي نستثني من استخدامنا لمفهوم الأصولية تلك الجماعات الراديكالية وذات المنهج العنفي والتكفيري. وبالتالي فإن توصيف الأصولية في منظورنا، يتجه صوب كل الجماعات والفعاليات والتيارات الدينية التي تنشط في الميدان السياسي وتمتلك رؤية سياسية، وتتعاطى الشأن العام على قاعدة اكتشاف المفارقة بين المثال والواقع، وتوجه كل جهودها وإمكاناتها عبر وسائل التربية والدعوة والتمكين الاجتماعي والسياسي لردم الهوة بين المثال والواقع.

المدنية:

التفت الدكتور (عبد الله العروي) إلى أن التصورات الكلامية والفقهية التي تناولت مفهوم الحرية تمحورت حول الموضوعات الأخلاقية والوعظية في سياق علاقة الإنسان مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، في حين تمحورت التصورات الغربية



الحديثة في المسألة حول الفرد الاجتماعي، أي بوصفه مشاركاً في مجتمع، فالفرق كما يقرر (العروي) بين حرية نفسانية ميتافيزيقية وحرية سياسية اجتماعية. (١) انطلاقاً وتأسيساً على هذه الملاحظة الواعية والدقيقة ثمة حاجة عميقة لدى الجماعات السياسية الإسلامية للاهتمام بمسألة السياسة والديمقراطية وحقوق الإنسان ليس بوصفها قيماً محمودة ومطلوبة فحسب، وإنما في بناء الأطر والمؤسسات والحياة السياسية والدستورية القادرة على ضمان وجود هذه القيم في الحياة العامة.

فالقيم المدنية في أي بيئة اجتماعية، لا يمكن أن تتحقق بدون تطوير نظام التفكير والعطاء المعرفي في سياق الفرد بوصفه جزءاً من مجتمع ودولة، ويتأثر بهما سلباً وإيجاباً بحيث يتجه الخطاب الإسلامي صوب صياغة رؤى وتوجيهات وتعليمات تستهدف معالجة مشاكل الدولة والمجتمع معاً، بعيداً عن النزعة الوعظية التي لا تحلل الأمور، ولا تتعمق في عالم الأسباب والمسببات وإنما تكتفي ببيان ما ينبغي أن يكون، مع تغافل بيان الكيفية وسبل الإنجاز الفعلية.

لذلك فإن مقولة المدنية في سياق هذه الدراسة تعني:

- ١- إعطاء الأولوية للقيم العامة كالعدالة والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وسبل مأسستها وتبنيها في الحياة الثقافية والسياسية للعرب والمسلمين.
- ٢- تبني خيار العمل الديمقراطي والمدني السلمي، ونبذ كل نزعات التعصب والعنف والانغلاق الأيدلوجي والسياسي.



٣- خلق المسافة الضرورية لدى الجماعات السياسية الإسلامية بين الدعوي ومقتضياته، والسياسي ومتطلباته، وتطوير وسائل التدبير العقلاني والحضاري لشؤون الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

٤- رفض نزعات التوحش وممارسة العنف العاري في العمل السياسي، وممارسة السياسة بوصفها حقلاً مديناً متاحاً للجميع أي لجميع المواطنين بصرف النظر عن الدين والمذهب والقومية والعرق، وإن التنافس والصراع في هذا الحقل، تنافساً أو صراعاً سلمياً مديناً بعيداً عن مقولات الحق الإلهي والنرجسيات الأيدلوجية العديدة.

بحيث تكون جماعات الإسلام السياسي جماعات سياسية بمرجعية إسلامية إلا أنها لا تدعي امتلاك الحقيقة الدينية أو قدرة على سلب البعد الديني والإسلامي من أي مكون من مكونات شعبها ومجتمعها.

أحسب أن هذه العناصر، هي مضمون وجوهر مقولة المدنية وضرورة تحول جماعات الإسلام السياسي إليها.

والانتقال هنا بطبيعة الحال، ليس راديكالياً أو تكتيكياً، وإنما هو نتاج تحولات فكرية وثقافية عميقة، تتجه بهذه الجماعات للانتقال من وصفها جماعة أيدلوجية مغلقة إلى جماعة مدنية، منفتحة وتسعى إلى استيعاب كل شرائح مجتمعها في مشروعها العام القائم على الإيمان العميق بالقانون وسيادته وبالتعددية ولوازمها ومقتضياتها وبالتداول السلمي للسلطة بوصفه جوهر العملية الديمقراطية.

## نقطة البداية:

الورقة تنطلق من قناعة فكرية وسياسية مفادها: أن زمن الأصولية من زاوية سياسية في نهاياته، وإن الجماعات الإسلامية التي تبقى منحصرة في الإطار الأصولي، سيخبو تأثيرها ويتراجع موقعها في المشهد السياسي والاجتماعي، أما الجماعات التي تتجاوز معرفياً وسياسياً تلك الحقبة، فإنها ستواصل تأثيرها، وسيتعاضم موقعها السياسي، والتكيف مع الزمن السياسي الجديد ليس رغبة مجردة من الفعل والتحول، وإنما هي نقطة انطلاق صوب بناء الجماعة السياسية على أسس فكرية وسياسية جديدة، وليس بطبيعة الحال كل الجماعات قادرة على ذلك، ونعتقد أن الحركات الإسلامية التي يتمركز نشاطها وفعالها العام على سؤال الهوية، فإنها ستبقى متشبثة بخياراتها وأولوياتها السابقة، لكونها محافظة على المستويين الفكري والسياسي.

والجماعات المحافظة هي آخر الجماعات قدرة على التحول والانتقال من مرحلة إلى أخرى. أما الحركات الإسلامية التي يتمركز نشاطها وفعالها العام على سؤال التقدم ودورها في إنجازها على المستويين الاجتماعي والوطني، فإن هذه الجماعات وبحكم بنائها الفكري وأولوياتها السياسية، قادرة على اجترار التحول والانتقال، وستكون قادرة على إدارة صعوبات مرحلة الانتقال والتحول، وسيكون الحديث في محورين أساسيين وهما:

١- المسار التاريخي الذي عاشته جماعات الإسلام السياسي، وهو مسار سنعمل على وصفه والتعريف به دون تحليله.



٢- محور ضرورات تحول جماعات الإسلام السياسي من الزمن الأصولي إلى الزمن المدني الديمقراطي، وفي هذا المحور ستركز الحديث حول الرؤية الفكرية والسياسية التي تساهم في عملية التحول والانتقال.

المسار التاريخي:

إن الظاهرة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، ليست لونها واحداً وتوجهاً واحداً، وإنما ظاهرة متنوعة ومختلفة وذات أطراف متعددة وتشمل (حركات وأحزاب وتنظيمات وفعاليات دينية دعوية وشخصيات عامة وأنشطة مجتمعية عديدة)، وهذه الورقة ستحدث عن الجماعات الإسلامية التي تنشط في الحقل السياسي، ويطلق عليها جماعات الإسلام السياسي.

وفي تقديرنا أن جماعات الإسلام السياسي مرت بالمراحل التالية:

١. المرحلة الأولى: مرحلة الإحياء الإسلامي، وهي مرحلة اتسمت بالبناء الفكري والصراعات الأيدلوجية مع الجماعات الأيدلوجية المنافسة، واستندت على خطاب دعوي وعظي يقدم قيم الإسلام وتشريعاته بوصفها هي المنقذ والقادرة على إخراج المسلمين جميعاً من وهدة التخلف وربقة الانحطاط والتبعية للنظريات والمشروعات الفكرية والثقافية الوافدة إلى المسلمين من وراء الحدود.

وفي هذه المرحلة تم تقديم الإسلام بوصفه مشروعاً قادراً على إحياء الأمة وإيقاظها من غفلتها، وتم أيضاً فيها صياغة كتابات وآراء فكرية تركز على:

▪ إمكانية الإسلام الذاتية على تقديم رؤية متكاملة للحياة.



- تحرير العقائد الإسلامية من الأوهام والخرافات وأشكال البدع والشرك، وبناء تفسير نهضوي لمفاهيم الإسلام وقيمه.
- العمل على إنهاء حالة الفصام بين الإسلام وعالم السياسة، فكتبت الكثير من الكتب التي تستهدف إثبات أن في الإسلام سياسة.
- تقديم تفسير لطبيعة الأزمة المستفحلة في الأمة، بوصفها نتاجاً طبيعياً لحالة الابتعاد عن الإسلام، وإن إنهاء هذه الأزمة لن يتأتى إلا بالعودة إلى الإسلام.
- شيوع ثقافة المقابسة والاقْتباس وفق نسق قال الإسلام قبل ذلك.
- بناء قاعدة شعبية للمشروع الإسلامي المعاصر.

## ٢. المرحلة الثانية: المرحلة الأصولية:

لا شك أن انتصار الثورة في إيران، وانخراط الكثير من الإسلاميين في مشروع الجهاد في أفغانستان، وطبيعة التأثيرات التي تركتهما هذه التطورات، أدخل الإسلام السياسي في مرحلة جديدة على المستويين الفكري والسياسي، ويمكن أن نطلق على هذه المرحلة مرحلة (الإسلام الأصولي) والذي تجاوز في أطروحاته بعض ثوابت مرحلة الإحياء.

وفي تقديرنا أن أهم سمات هذه المرحلة هي:

- دخول جماعات الإسلام السياسي بوصفها أحد اللاعبين الأساسيين على المستويين الوطني والإقليمي.
- تقديم مشروع الإسلام السياسي بوصفه مشروعاً سياسياً متكاملًا وشاملاً، وبدا في هذا السياق الاهتمام بفكرة الدولة ورؤية الإسلام لها.



▪ الانخراط في مشروع المواجهة والصدام بين الكثير من هذه الجماعات وأنظمة بعض الدول العربية والإسلامية.

ونحن نرى لاعتبارات ومتغيرات فكرية وسياسية واجتماعية عديدة، أن المنطقة كفضاء سياسي واجتماعي، دخلت في مرحلة جديدة على أكثر من صعيد، وأن هذه المرحلة تتطلب من كل الفاعلين في الحقل السياسي مراجعة خياراتها وتطوير مشروعاتها وخطابها السياسي بما ينسجم وطبيعة التحولات القائمة، كما أن جماعات عديدة من الإسلام السياسي دخلت عملياً في مرحلة جديدة من جراء تطورات ما سمي بالربيع العربي، وهذه التطورات تفرض عليها مقاربات جديدة لمشروعاتها ولطبيعة خياراتها الوطنية السياسية والاجتماعية، ومن جراء هذه التطورات الذاتية والموضوعية نستطيع القول: إن جماعات الإسلام السياسي دخلت في مرحلة جديدة وهذه المرحلة أنهت أو قاربت على الانتهاء من مرحلة الأصولية في تجربة الإسلام السياسي المعاصر، بحيث نستطيع أن نتحدث عن المرحلة الثالثة في تحولات الإسلام السياسي وهي:

٣. المرحلة الثالثة: ما بعد الأصولية:

وفي هذه المرحلة سنتحدث عن رأي وليس وصفاً، حول ضرورة التحول من الأصولية إلى المدنية.

في الزمن الأصولي سادت قيم الصحة الإسلامية والتغيير الجذري والثورة الشاملة والشعارات الأيدلوجية ذات الطابع الثنائي التي لا تقبل بمنطقة وسطى أو تسويات سياسية واجتماعية، أما في زمن ما بعد الأصولية، فالقيم المتداولة هي قيم التجديد



والإصلاح والشراكة وحقوق الإنسان والتعددية والمنطق التسويقي البعيد عن نزعات الانتصار الكاسح أو الهزيمة المطلقة.

وثمة مقدمات فكرية ضرورية لمشروع التحول المدني وهي كالتالي:

#### ١- الدولة والمجال الديني:

الدولة بوصفها قطب الرحي في المجال العام وإدارته، لا تنتمي إلى المجال الديني (حتى لو كان المتدينون هم الذين يسيرون شؤون الدولة ويقومون بإدارتها)، والذي يعتبر الدولة بوصفها مؤسسات معنية بإدارة المجال العام تنتمي إلى المجال الديني، فهو يؤسس لاستبداد ديني وسياسي معاً، فالدولة بصرف النظر عن أيديولوجيتها، هي نزاعة إلى ممارسة السلطة والهيمنة على الحياة والمجال العام، وإذا كانت هذه النزعة مسوغة دينياً، فإن النتيجة الفعلية هو تحالف الديني مع السياسي في ممارسة السلطة واحتكار المجال العام، فلا معنى أن تتحول الدولة كمؤسسات إلى دولة دينية تمارس أدوارها ووظائفها بغطاء ديني، فالدولة ينبغي أن تكون مدنية، حتى لو كان القائمون عليها هم حزباً إسلامياً أو جماعة متدينة، لأن الممارسات التدينية التي تقوم بها الدولة، ممارسات تتجه إلى مصلحة الناس المسؤولة عنهم، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم وقومياتهم، فالأولوية في الدولة دائماً لإعادة إنتاج وطنية شعبية موحدة، تعيد تشريع دساتيرها انطلاقاً من عقود وعهود المواطنة وسلطة القانون والمجتمع المدني التعددي كمبادئ ناظمة لدولة عمادها سياسة مدنية، تمنع هيمنة الديني على شؤون البشر باسم السماء.



فالمطلوب من موقع ديني على هذا الصعيد (دولة مدنية ومجتمع مؤمن)، لأن (التمييز بين الدين والسياسة في الدولة ضرورة، وفي المجتمع جريمة) لأنه يعد تدخلاً في خيارات الناس الخاصة.

فالباري عز وجل لا يعبد حق العبادة في بيئة استبدادية، إذ إن توفر الحريات يساهم في إنجاز مفهوم العبادة للخالق على أكمل وجه، فعبادات الإنسان إلى الله، تتطلب مساحة حرية الاختيار والتفكير، حتى يتسنى للإنسان ممارسة وظيفة العبادة بصورة مخلصمة وبعيداً عن الإكراهات بمختلف أنواعها وأشكالها.

وإن نسبة الممارسة السياسية والسلطوية والقناعات الفكرية إلى الإسلام هي نسبة مجازية وليست حقيقية، فليس كل ممارسة يقوم بها (الإسلامي)، هي بالضرورة منسجمة والرأي والموقف الإسلامي المعياري، فهي آراء وأفكار وممارسات المسلمين، ومقتضى الأمانة والصدق عدم الادعاء بأن ما يقوم به الإنسان حتى ولو كان متديناً هو متناغمٌ مع الإسلام كشريعة وقيم، أقول هذا حتى لا يتحمل الإسلام وزر أخطاء وغلواء بعض التيارات والجماعات الإسلامية.

فالإسلام أوسع من الإسلاميين وأثرى على الصعد كافة، ولا مسوغ لخلق المطابقة بين الإسلام والإسلاميين، لأن التيارات الإسلامية هي على المستوى النظري والمعرفي، قارئة في مدونة الإسلام، وهي كأى قارئ يمارس فعل تأويل النصوص، والتأويل اجتهاد، والاجتهاد رأي، والرأي غير مقدس، وغير المقدس هنا لا يعني أنه مدنس، وإنما هو محل احترام وتقدير، ولكنه (أي الرأي) ليس مطلقاً وعبيراً لكل زمان ومكان.

## ٢- الدين وأنماط التدين:

على المستوى المجتمعي ثمة خلط جوهري بين الدين بوصفه مجموعة من القيم والمبادئ المتعالية على الأزمنة والأمكنة، وبين أنماط التدين وهي مجموع الجهود التي يبذلها الإنسان فرداً وجماعة لتجسيد قيم الدين العليا، فكل محاولة إنسانية لتجسيد قيم الدين أو الالتزام العملي بها، تتحول هذه المحاولة الإنسانية إلى نمط من أنماط التدين، قد يقترب هذا النمط من معايير الدين العليا وقد يبتعد، قد تكون أنماط التدين منسجمة ومقتضيات قيم الدين، أو قد تكون متباعدة أو مفارقة، ولكون حظوظ الناس في الالتزام متفاوتة، كذلك هي أنماط التدين متفاوتة من فرد إلى آخر ومن بيئة اجتماعية إلى أخرى، وبالتالي فإن أنماط التدين ليست خارج سياق التطور الإنساني، فطبيعة الظروف والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تعيشها البيئات الاجتماعية، ستنعكس بشكل مباشر أو غير مباشر على أنماط تدينها وأشكال التزامها بقيم ومبادئ دينها. (٢) لذلك نستطيع القول: إن الإنسان (الفرد والجماعة) وظروف هذا الإنسان الاقتصادية والاجتماعية، وأنماط علاقته العامة، ونوعية الثقافة ومنظومة القيم التي يحملها، هي من الناحية الواقعية التي تصنع أنماط تدين والتزام هذا الإنسان، فإذا كان الدين يساهم في صنع الإنسان، فإن الإنسان هو الذي يصنع نمط تدينه والتزامه الديني، لذلك نجد في الساحات الإسلامية والاجتماعية المتنوعة أنماط تدين متنوعة ومتعددة، وكلها تشكل حركة الدين في المجتمع، ولا يمكن أن نفصل بين قيم الدين وتاريخ المسلمين الذي هو نتاج جهد المسلمين الفردي والجماعي في تنفيذ قيم الدين



والالتزام بهدي الإسلام وتشريعاته المختلفة، ولعل هذا ما يفسر لنا وجود أفهام متعددة ونماذج تاريخية متنوعة في إطار الإسلام الواحد.

وكل محاولة سلطوية أو دعوية دينية لقسر الناس على فهم واحد أو معنى واحد للممارسة الاجتماعية، هي محاولة فاشلة ودونها خرط القتاد لأنه خلاف طبائع الأمور، كما أن هذه المحاولات تساهم في إفقار المجتمعات الإسلامية على المستويين التاريخي والمعرفي.

فالإنسان ليس كائنًا سلبياً فيما يرتبط وعلاقته بقيمه الكبرى وتشريعات دينه، فهو كائن إيجابي ويتفاعل مع تشريعات دينه، وطبيعة موقعه الاجتماعي والاقتصادي والثقافي تحدد شكل وطبيعة النمط الديني الذي يؤسسه الإنسان لبيئته أو لواقعه.

لأن أنماط التدين هي انعكاس مباشر لطبيعة الإنسان وطبيعة ظروفه وبيئته الاجتماعية، فإذا كان الدين متعالياً على ظروف الزمان والمكان، وليس خاضعاً لمقتضيات الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فإن أنماط التدين على العكس من ذلك تماماً، إذ هي نتاج الظروف والبيئة، ولا يمكن أن تتشكل أنماط التدين بعيداً عن جهد الإنسان ومستوى وعيه وإدراكه لعناصر واقعه وراهنه.

وثمة دائماً مفارقة بين الدين وأنماط التدين، وهذه المفارقة تصل في بعض الأحيان أن تكون بعض حقائق وأنماط التدين هي مناقضة في جوهرها لمقتضيات الدين، وحينما تبرز المفارقة بين الدين والتدين، ثمة حاجة إنسانية ودينية ملحة للانخراط في مشروع الإصلاح الديني، والذي هو في بعض جوانبه محاولة لردم الهوة وتجسير الفجوة بين الدين وأنماط التدين التي تعيشها المجتمعات الإسلامية، فالدين في كل



مراحلها هو طاقة توحيدية في الواقع الإنساني، ولكن بعض أنماط الدين السائدة هي طاقة انشقاقية - تجزئية لواقع العرب والمسلمين.

ولعل هذه المفارقة هي التي توضح طبيعة تجربة الإصلاح وفعاليتها في المجتمعات الدينية، بمعنى أن المجتمع الإنساني في المرحلة الأولى لتجسيد قيم الدين وتفاعله الإنساني مع مبادئه، تكون حركة المجتمع في خط مستقيم مع الدين وتوجيهاته، ولكن بعد فترة من الزمن قد تقصر وقد تطول، تبدأ المفارقة بالبروز بين جهد الإنسان المجتمع، وبين توجيهات الإسلام ومعايير الأخلاقية والمعنوية، وتبدأ هذه المفارقة بالاتساع، مما يفضي إلى نتيجة عملية وواقعية، وهي إن توجيهات الدين في واد وحركة المجتمع في أغلبه في واد آخر، مما يؤسس لمناخ اجتماعي وثقافي يفرض ضرورة الإصلاح وتجسير الفجوة والمفارقة التي تشكلت في التجربة العملية.

لذلك نجد أن كل التجارب الإصلاحية تستهدف بالدرجة الأولى خلق الانسجام والتناغم بين التاريخ والرسالة، بين الشريعة وفهم الشريعة، بين الدين والتدين، وإن جوهر الجهد الذي يبذله الإصلاحيون هو خلق التماثل بين القيم والواقع.

وإن جوهر المشكلة تتجسد في وجود مفارقة وابتعاد بين الدين وبين التدين، والإصلاح الديني يستهدف تجسير العلاقة وخلق التناغم بين حقائق الدين ومعطيات التدين، ولعل هذا هو أحد أهم القوانين الجوهرية التي تتحكم في سياق أي حركة إصلاحية في الاجتماع الإسلامي المعاصر.



ولو تأملنا اليوم في طبيعة المشاكل الكبرى التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة لوجدنا أن من أبرز هذه المشاكل هو شيوع أنماط من التدين، تتبنى خيار العنف والإرهاب، وتعمل عبر هذه الوسيلة لإنهاء المفارقة بين الدين والتدين، ولكن المحصلة العملية لذلك هو المزيد من الإخفاق والمآزق والتأزيم، فالعنف لا يجسر الفجوة، وإنما يعمقها، والإرهاب هو سبيل تعميق المفارقة وليس إنهاءها.

ولعل هذا من أهم المآزق التي تعانيها الساحة العربية والإسلامية اليوم، فثمة جماعات وحركات عنيفة وإرهابية، تحمل لواء الدين وترفع شعاراته، إلا أن المحصلة العملية لجهداتها وأفعالها الإرهابية والعنيفة، هو المزيد من تشويه الإسلام وتعميق المفارقة والفصام النكد بين الدين وأنماط التدين السائدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر.

ويبدو أنه لا تجديد في العقل الإسلامي ولا إصلاح في الواقع الإسلامي، إلا بنقد وتفكيك أنماط التدين التي تنتج باستمرار ظواهر العنف والتكفير والإرهاب في الواقع المعاصر.

لأن هذه الظواهر ليست رافعة للواقع الإسلامي، وإنما هي ومتوالياتها وتأثيراتها المتعددة تزيد من الأزمات والمآزق، وتفضي إلى تدمير النسيج الاجتماعي للمسلمين، وتجعل جميع البلدان العربية والإسلامية مكشوفة أمام الإيرادات الإقليمية والدولية التي تستهدف أمن واستقرار المسلمين في كل بلدانهم وأوطانهم.



وإن إجابات الراهن الإسلامي، ينبغي أن لا تقود إلى تبني بناء مجموعات وتشكيلات أيولوجية تتبنى خيار العنف والإرهاب سبيلاً لإنجاز رفعة وعزة المسلمين جميعاً، لأن هذا الخيار يعزز من الاحباطات، وساهم في تدمير ما تبقى من وحدة وتفاهم وألفة بين المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم.

فالوعي الديني الصحيح والذي يرفض خيار العنف والإرهاب مهما كانت الظروف والصعاب هو الذي يؤسس لوقائع وحقائق إسلامية جديدة، تحرر الواقع الإسلامي من ربكة الأفهام العنيفة التي تقدم الإسلام بوصفه ديناً للقتل والتفجير والإرهاب. ولعل من الأهمية في هذا السياق القول: إن نقد أنماط التدين ليس نقداً للتدين، وإن الوقوف ضد بعض أشكال التدين ليس وقوفاً في مقابل الدين، وإن حرصنا على الدين ينبغي أن لا يقودنا إلى رفض عمليات النقد التي تتجه إلى أنماط التدين، لأننا نعتقد أن المستفيد الأول من عمليات النقد العلمي لبعض أنماط التدين هو الدين نفسه، لأن بعض أشكال التدين تشكل عبئاً حقيقياً على الدين والمجال الاجتماعي للدين.

وعليه فإن الضرورة المعرفية والاجتماعية تقتضي التفريق الدائم بين الدين وأنماط التدين، وإن الكثير من البلاءات التي تواجه الواقع الإسلامي اليوم هي نابعة من بعض أنماط التدين، وإن هذه البلاءات لا يمكن مواجهتها إلا بتفكيكها ونقدها من جذورها، حتى نتحرر من سجنها، ونتفاعل بوعي وحكمة مع قيم الدين الأساسية، التي هي قيم العدالة والمساواة والحرية بعيداً عن إكراهات بعض أنماط التدين التي لا تقدم حلولاً بل تضيف إلى مآزقنا مآزق جديدة.

### ٣- بين السلطة والدولة:

تتفق جميع التحليلات الاستراتيجية والسياسية أن ما جرى من تحولات سياسية في بعض البلدان العربية، هي تحولات طالت السلطة السياسية، بوصفها هي الجهاز المؤسسي والبيروقراطي المعني بتسيير شؤون الدولة وسياساتها الداخلية والخارجية، وإن تفاقم إخفاق هذه السلطة في تلبية طموحات شعبها وتجاوز محنه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هو الذي يوفر المناخ لتحرك الشعب بقواه المختلفة لإخراج السلطة من دائرة إدارة الشأن العام.

إلا أن هذه التحليلات تختلف مع بعضها البعض حول مسألة: هل القضاء على السلطة السياسية، يقود إلى القضاء على الدولة، أم أن الدولة بوصفها المؤسسة الثابتة والضاربة بجذورها في عمق المجتمع، هي مؤسسة لا يمكن القضاء عليها بهذه السهولة أو بالطريقة التي جرت في دول الربيع العربي، ومن الضروري في هذا السياق ومن منظور علم الاجتماع السياسي، أن يتم التفريق بين مفهوم وحقيقة السلطة السياسية ومفهوم وحقيقة الدولة.

وإن من الأخطاء الشائعة على الصعيد العربي، التعامل مع هذين المفهومين بوصفهما حقيقة واحدة، بينما في المنظور العلمي والواقعي يتم التفريق والتمييز بين السلطة والدولة.

صحيح أن السلطة هي بعض الدولة، بمعنى أنها (أي السلطة) هي الجهاز الإداري والتنفيذي للدولة، إلا أن هذه المساحة الواسعة التي تحتلها السلطة لا تملأ كامل مفهوم الدولة. فالسلطات السياسية هي سلطات متحولة ومتغيرة، إلا أن الدولة



بوصفها مؤسسة متكاملة هي مستقرة وثابتة وقادرة على التكيف مع سلطات سياسية مختلفة ومتنوعة في خياراتها وأولوياتها.

السلطة مهمتها إدارة وتسيير الشأن اليومي للمواطنين، إلا أن الدولة هي المعنية بالسياسات الاستراتيجية والخيارات الكبرى وقضايا الأمن القومي وصياغة اتجاهات السلطة سواء على الصعيد الداخلي أو الصعيد الخارجي.

ولعل من الأخطاء الاستراتيجية التي ارتكبتها النخب السياسية الجديدة في بعض بلدان الربيع العربي أنها اعتبرت حالها حين وصولها إلى السلطة أنها قادرة على التحكم في مسار الدولة. إلا أنها في حقيقة الأمر اصطدمت مبكراً مع القوى الحقيقية التي تعبر عن الدولة، ولم تتمكن هذه النخب السياسية الجديدة من إنهاء تأثير قوى الدولة وتعبيراتها المركزية.

ولعل الكثير من صور الصراع السياسي والشعبي والمؤسسي التي جرت في دول الربيع العربي بعد سقوط النظام السياسي، تعود في جذورها الأساسية وأسبابها البعيدة والحيوية إلى السعي المتبادل من قبل قوى السلطة الجديدة وقوى الدولة الثابتة والمستقرة إلى التحكم في المسار السياسي العام.

ولكل طرف من هذه الأطراف حيثياته ومبرراته في سياق السعي للتحكم وضبط المعادلات المستجدة وفق رؤية هذه القوى أو تلك، فالنخب السياسية الجديدة استندت في مشروع استحوادها على أنها صانعة التغيير السياسي الأخير، وهذا الإنجاز يؤهلها إلى التحكم في مسار السلطة والدولة معاً، أما القوى والمؤسسات الفعلية فكانت تعتقد أنه لولاها لما تمكنت هذه النخب من السيطرة على مقدرات



السلطة السياسية، لأنها هي القوى التي حيدت المؤسسة العسكرية بكل أجهزتها، وهي التي منعت من الاستمرار في استخدام العنف العاري ضد الناس المتظاهرين، وإنها هي بحكم علاقاتها وتحالفاتها التي وفرت الغطاء الإقليمي والدولي للحظة التغيير السياسي.

لذلك فإن هذه القوى تعتبر نفسها هي الشريك الأساسي الذي لا يمكن الاستغناء عنه، وإن أية محاولة جديدة للاستغناء ستفضي إلى الفوضى وانهايار مؤسسات السلطة ومؤسسات الدولة معاً.

ومن منظور سياسي واقعي فإن جوهر الارتباط وبعض أشكال الفوضى والانفلاش التي تعيشها بلدان الربيع العربي، تعود إلى الاختلاف العميق الذي طرأ على المشهد السياسي والاستراتيجي بين نخب السلطة السياسية الجديدة ونخب الدولة العميقة والثابتة والمتحكمة في الكثير من مفاصل الحياة.

وإنه إذا تمكنت قوى السلطة الجديدة من التحكم في مسار الأحداث والتطورات فهذا يعني على المستوى الواقعي سيادة الفوضى وبروز التناقضات السياسية والعميقة على المشهد السياسي والاجتماعي.

أما إذا تمكنت قوى الدولة العميقة من إخراج النخب الجديدة من السلطة والتحكم مجدداً بمفردها في مسار الأمور والتحويلات، فهذا يعني على المستوى الواقعي إعادة إنتاج الاستبداد السياسي بقفازات جديدة وبخطاب سياسي جديد مقبول من قبل بعض فئات وشرائع الشعب، ولدى هذه الشرائع الاستعداد التام للانخراط



المباشر في الوقوف دفاعاً عن قوى الدولة العميقة وبالضد من نخب السلطة السياسية الجديدة.

ويبدو من طبيعة تحولات ما يسمى بالربيع العربي، أنه لا يمكن لأي قوة أن تحقق الانتصار الكاسح على القوة الأخرى.

لأن التحولات السياسية التي جرت في هذه البلدان، ليست تحولات نهائية، وإنما هي في بعض جوانبها شكل من أشكال التسوية، بحيث ترفع قوى الدولة يدها عن السلطة السياسية القديمة مما يوفر الأرضية بشكل سريع إلى انهيارها وهذا ما حدث في مصر وتونس واليمن. وفي المقابل فإن النخب السياسية الجديدة تلتزم بالحفاظ على المؤسسات الاستراتيجية للدولة، وكذلك خيارات الدولة السياسية والاستراتيجية، لذلك فإن ما جرى ليس انتصاراً كاسحاً لأحد الأطراف، وإنما هي تسوية سياسية بين بعض قوى الشعب التي تحركت ضد السلطة السياسية القديمة، وطالبت بسقوطها وبين مؤسسات الدولة العميقة التي لم تقف ضد مشروع خروج النخبة السياسية القديمة من السلطة.

وبالتالي فإنه ثمة شراكة في مشروع التحول السياسي، هذه الشراكة هي التي تحول دون تفرد أي طرف من الأطراف بالمعادلة الجديدة، والنفق الجديد الذي دخلته بعض هذه البلدان هو الصدام المباشر وفض الشراكة أو تبديل بعض أطرافها، مما أدخل الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في امتحان جديد، قد يكلف هذه الدولة أمنها واستقرارها السياسي والاجتماعي خلال المرحلة الراهنة.



وعلى ضوء هذه الثنائية العربية العميقة بين السلطة والدولة، لا يمكن أن ينجز مشروع الديمقراطية في العالم العربي دفعة واحدة، وإنما هو بحاجة إلى جهد مكثف ومؤسسي، وعلى مدى زمني حتى تتمكن دول العالم العربي من إنجاز مشروع الديمقراطية والمشاركة الشعبية المؤسسية في إدارة الشأن العام.

ومن يبحث عن إنجاز مشروع الديمقراطية دفعة واحدة وفي ظل هذه الظروف، فإنه على المستوى العملي سيحصد وقائع مناقضة للديمقراطية، وستدخل تعبيرات المجتمعات العربية في أتون الصراعات والصدمات التي تزيد من تعويق مشروع الديمقراطية في المنطقة العربية.

وعليه فإن التحولات الإصلاحية السياسية في المنطقة العربية هي من أسلم الخيارات للمنطقة العربية، التي تعيد صياغة شرعية السلطة السياسية على أسس جديدة، وفي ذات الوقت تنفس حالة الاحتقان الأمني السياسي التي تشهدها بعض بلدان المنطقة العربية، فالإصلاح السياسي المؤسسي والتدريجي والحيوي هو الذي يجنب دول العالم العربي الكثير من المآزق والتحديات.

٤. فك الارتباط:

على المستوى العربي والإسلامي من الضروري فك الارتباط بين العلمانية والاستبداد أو الدين والاستبداد، لأن هذا الربط خلق كوارث سياسية واجتماعية، كما أن تجربة الإسلام السياسي خلقت مظاهر تدين عديدة ضد الدين، فالاستبداد مرفوض سواء بغطاء علماني أو جلاباب ديني.



ونحن نعتقد أن أسهل طريقة لتعميم نموذج العلمانية المتوحشة، هو في إضعاف القدرة المدنية للدين، فالتعاليم الإسلامية لها تأثير على حقوق الحياة، وهذا التأثير بطبعه مدنياً، أي أن نفوذ التعاليم الدينية، لا يلغي البعد المدني للمؤسسات والهياكل الإدارية والاجتماعية، وإن العمل على اجتثاث كل قيم الدين سواء الفردية أو الاجتماعية، هو الذي يفضي إلى سيادة النزعة العلمانية المتوحشة في المجال الإسلامي، وهي بالضرورة نزعة ستمارس القهر والاستبداد لتعميم أيديولوجيتها، لذلك فنحن في هذا السياق الثقافي والمعرفي، نفرق بين المدني والعلماني، ونعتبر أن تجفيف منابع المدنية من الدين، هو الذي يمكن النزعات العلمانية الإلغائية من التحكم في المسارات الاجتماعية والسياسية.

بينما تظهر القيم المدنية للدين، هو الذي يبقى قيم الدين في الحياة العامة، حتى لو كان النظام السياسي في جوهره معادياً للدين وقيمه.

وعلى المستوى الغربي برزت الدولة العلمانية لتحرير المجتمع من سيطرة الكنيسة، والحيلولة دون تحكم رجال الدين بالقرار السياسي أو استخدام الدولة لفرض تفسير ديني ضيق على أفراد المجتمع، أو فرض دين ما على مجتمع متعدد الأديان.

ولم يؤد ظهور العلمانية في الغرب إلى محاربة المؤسسة الكنسية أو الدينية، بل أدى إلى حمايتها من تسلط الدولة الحديثة ذات الصلاحيات الاجتماعية الواسعة والحيلولة دون استصدار قوانين تحد من حرية الأديان.



وفي تقديرنا أن المسار العلماني الذي تأسس في الغرب لا يستهدف تقليص دور ووظيفة الدين، وإنما إضعاف وتفكيك ظاهرة التسلط والاستبداد التي مورست باسم الدين، وبون شاسع بين مقولة إخراج الدين من الحياة العامة، ومقولة تفكيك ظاهرة الاستبداد والتسلط الديني.

ولكون مجتمعات ما قبل الحداثة السياسية، تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والطائفي والتدابير السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإن مجتمعات الحداثة السياسية (وهي من الأطوار التي نشد الوصول إليها) تتسم بقدرة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والطائفي والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثم باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية.

وفي هذا السياق من المهم بالنسبة إلى جماعات الإسلام السياسي إلى تصويب علاقتها مع النشاط الدعوي بوصفه يحاكي ما ينبغي أن يكون، وبين النشاط السياسي بوصفه يعنى بإدارة اللحظة الراهنة وفق المعطيات القائمة، وتوضح العديد من التجارب أن الخلط والتداخل المفتوح بين الدعوي والسياسي يفضي إلى خلق التباسات عديدة، سواء داخل القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية وبالذات فيما يتعلق بالأداء وبعض المواقف السياسية، كما أنه يخلق التباسات عند الجماعات السياسية المنافسة، التي لا زالت تتأرجح في التعامل مع الجماعات الإسلامية، لذلك فإن الفصل الموضوعي بين الدعوي والسياسي، يعد ضرورة عملانية لتوفير كل أسباب النجاح للعملين معاً، بحيث يتشكل لكل جماعة أو إطار



آليات عمل منسجمة وطبيعة الأهداف المتوخاة منه، وبهذه الآلية يتم حماية العمل الدعوي التبليغي من أية أعباء سياسية أو ميدانية، كما أنه يوجه الطاقات والكفاءات صوب العمل الرئيسي الذي تقوم به، ووفق هذه الآلية يتم فض الاشتباك بين الدعوي والسياسي في الإطار السياسي الواحد.

٥. الإسلام السياسي بين خيارين:

تعتبر قمة شرم الشيخ المنعقدة في آذار عام ١٩٩٦ م والتي شاركت فيها أمريكا والدول الغربية وإسرائيل وبعض الدول العربية، هي اللحظة التأسيسية التي اجتمعت فيها الإيرادات الدولية والإقليمية لمحاربة ما سمي آنذاك (الإرهاب) وهو الاسم المستعار للقوى الأصولية المختلفة، ولعل الإشكالية الحقيقية المترتبة على هذا المؤتمر وغيره من المؤتمرات هو تغليب الرؤية الأمنية، والبحث عن حلول أمنية لظاهرة اجتماعية سياسية معقدة، وتتداخل فيها الكثير من العوامل والأسباب، لذلك كانت النتائج المترتبة على هذه الاجتماعات والالتزامات الأمنية المتبادلة، هو المزيد من سفك الدم وإدخال المنطقة في أتون التوتر الدائم وخلق المناخ الاجتماعي والسياسي المشجع بطريقة غير مباشرة لمشروع الأصوليات الإسلامية المتطرفة والعنيفة في آن [ولقد تغلب منطق التجريم بشكل قاهر على منطق التقويم والتحليل، ومنذ الحادي عشر من أيلول وهم يكررون على مسامعنا أن الديمقراطيات وسائر المدافعين عن الحرية والتسامح سيواجهون الخطر الإرهابي للإسلام السياسي الأصولي] (٣).



ولا شك أن الرؤية السياسية الأمنية التي استندت إليها القوى الدولية وأكثرية الأنظمة السياسية في المجالين العربي والإسلامي في طريقة التعامل مع ظاهرة الإسلام السياسي ساهمت في دفع بعض الجماعات دفعاً نحو تبني خيار العنف والمواجهة المفتوحة مع الأنظمة السياسية والمجتمعات العربية معاً، ورفض هذه الجماعات إلى النموذج الغربي لا يعود إلى ديمقراطية هذا النموذج كما تروج بعض الأقاليم الغربية، وإنما لشعور هذه الجماعات الراديكالية العميق أن الدول الغربية هي الداعم الأمني والسياسي الأول لأنظمة الاحتكار والاستبداد التي تواجهها هذه الجماعات، فالرفض يعود في تقديرنا إلى الخيارات السياسية الغربية في المنطقة، التي تتجه دائماً صوب دعم الأنظمة والحكومات، حتى لو كانت هذه الأنظمة هي صانعة العنف الأول في دولها، وهذا يعود إلى الطبيعة البرغماتية للسياسات الغربية في المنطقة، فهي سياسات تبحث عن مصالحها بعين واحدة، لذلك هي المساند الأول لأنظمة الاستبداد في المنطقة، ولا شك أن دعم الاستبداد المفتوح هو الذي يقود إلى رفض هذا النموذج لثقافة وازدواجية المعايير لديه، فهو ينادي بالديمقراطية، ولكنه هو المحارب الأول لكل المحاولات الديمقراطية في المنطقة دفاعاً عن مصالحها ورؤيتها الاستراتيجية للمنطقة، وهذا ليس تبريراً لظاهرة العنف الأصولي، وإنما للقول: إن هذه الظاهرة هي وليدة عوامل وأسباب عديدة ومركبة منها الأداء الغربي والتحالفات الغربية في المنطقة، ونحن هنا لسنا في صدد بيان موقف قيمى من ظاهرة العنف الأصولي، وإنما في سياق تفسير هذه الظاهرة في تحولات المنطقة السياسية والأمنية والثقافية.



وإن بنية المجتمعات العربية والإسلامية، لا يمكن أن تستغني عن الدين وقيمه في حياتها المختلفة، ولكن في ذات الوقت الذي نقر بأنه لا يمكن الاستغناء عن الدين ومبادئه في حياة العرب والمسلمين، وفي ذات الوقت نرى أن حضور الجماعات الإسلامية في الدولة انطلاقاً من مشروعها الأيدلوجي والسياسي، أبان عن انقسامات عميقة في واقع الاجتماع العربي والإسلامي، لأن الجماعات الأيدلوجية بصرف النظر عن طبيعة وجوهر هذه الأيدلوجيا، هي نزاعة إلى استخدام مقدرات الدولة والسلطة لتعميم أيدلوجيتها وإدخال الآخرين المختلفين والمغايرين فيها. ولكون هذه الجماعات وصلت إلى السلطة، فإنها استخدمت كل مقدرات الدولة والسلطة لتعميم أيدلوجيتها، وهذا بطبيعة الحال يقتضي الاندفاع باتجاه الهيمنة على كل المواقع والمناصب السيادية والسياسية، حتى يتسنى لها تنفيذ أجندتها الأيدلوجية، ومن جهة أخرى حتى لا يتمكن الخصوم من العودة إلى الدولة والسيطرة عليها مجدداً.

وهذه الاستراتيجية ستفرض على الجماعات الإسلامية تقديم أهل الثقة على أهل الكفاءة في تحمل المسؤوليات الوطنية الكبرى، مما يفضي إلى ارتكاب أخطاء وخطايا تزيد من اللاتقنة بين مجموع القوى والمكونات السياسية، وهذا بدوره يفضي إلى المزيد من تثبيت أهل السلطة الجديدة بسلطتهم في ظل واقع سياسي واجتماعي واقتصادي، يتطلب معالجات وحلولاً سريعة، لا تمتلك هذه الجماعات القدرة على إنجاز هذه الحلول، فتكون النتيجة الطبيعية نخبة أيدلوجية سياسية جديدة، تتمحور حول السلطة وتسعى إلى إدارتها، دون امتلاك كل مراكز القوى في



هذه المؤسسة، ومجتمع بكل فئاته ينتظر حلولاً سحرية وسريعة لإخراجه من أزماته الأمنية والمعيشية والتنموية والسياسية والاقتصادية، وقوى سياسية شريكة للنخبة السياسية السائدة حديثاً في مرحلة النضال السلبي، إلا أنها مستبعدة من شؤون الحكم والسلطة الجديدة.

ومع كل هذه القوى، ثمة قوى أخرى تنتمي إلى مؤسسات الدولة العميقة، تعمل بخبرتها ودعائها وارتباطاتها وتحالفها الداخلية والخارجية، لإيقاف عجلة التغيير والإصلاح، في ظل هذه الأوضاع المتداخلة والمتشابكة في كل شيء، تأتي خطايا الجماعات الأيدلوجية الحاكمة حديثاً دون امتلاك كل أدوات الحكم الفعلي، لكي توفر الغطاء أو المناسبة للعمل على إعادة وإنتاج الأنظمة الشمولية الاستبدادية بأسماء جديدة ومسوغات لها ما يؤيدها في الواقع الشعبي، من جراء اندفاع الأمور إما صوب خيار الفوضى والآمال المحطمة والخلافات السياسية والأيدلوجية التي لا تنتهي بين أطراف القوى السياسية الجديدة، أو خيار الأمن وإخراج الدولة ومؤسساتها من الفوضى التي بدأت تبرز في كل هيكلها ومؤسساتها، ولا ريب أن تقديم الأمن على الحرية يفضي على المستوى العملي إلى عودة النخب السياسية والأمنية السابقة لسدة الحكم بزخم شعبي لاقى الويلات من الفوضى وآثارها المختلفة.

من هنا فإننا نرى وعلى ضوء متغيرات بعض ساحات الربيع العربي والعمل على إخراج النخبة السياسية الجديدة بوسائل غير ديمقراطية بفعل نزعة الاستحواذ والخطايا الكبرى التي ارتكبتها النخبة السياسية الجديدة، أن هذه المتغيرات أنهت



إلى حد بعيد إمكانية وصول جماعات إسلامية أيدولوجية إلى السلطة في العالم العربي مجدداً.

وعلى ضوء كل ما ذكر أعلاه، نستطيع القول: إن المجال العربي وتحولاته الكبرى اليوم، أدخلته في مرحلة جديدة، وإن هذه المرحلة تتطلب تحولات فكرية وسياسية عميقة في جسم وثقافة الفاعلين في الحقل السياسي، ومن ضمن هؤلاء جماعات الإسلام السياسي، إذ إنها معنية بضرورة التحول والانتقال من الأصولية إلى المدنية، وهذا يتطلب منها الآتي:

١ - إنها بحاجة أن تقدم نفسها بوصفها جماعة سياسية، تنشط في الحقل السياسي، وتتعاطى مع شؤونه المختلفة على قاعدة برنامجها السياسي، وهذا يقتضي منها خلق مسافة حقيقية بينها كجماعة سياسية وبين النشاط الدعوي التبليغي؛ لأن عملية الخلط تفضي إلى التباسات في طبيعة التكوين الثقافي والسياسي الداخلي وأولوياتها لدى الجماعات الإسلامية، وطبيعة الأدوار والوظائف التي تقوم بها على المستويين الاجتماعي والسياسي، وهذا مع شروط أخرى، هو الذي يقود الجماعات الإسلامية إلى التحول من جماعات أيدولوجية مغلقة إلى جماعات ديمقراطية تعددية، تستوعب منجزات العصر الحديث، وتتواصل بحيوية مع شركائها في المشهد السياسي على قاعدة البرنامج السياسي الذي ينشد العدل والحرية والإنصاف للوطن كله من أقصاه إلى أقصاه.



٢- تطوير مستوى الاستعداد والقابلية الفكرية والسياسية لنظام الشراكة وبناء التحالفات مع القوى السياسية الفاعلة في المشهد السياسي، ونعتقد أن التخفيف من الأيدلوجيا لصالح البرنامج السياسي في بعده المرحلي والاستراتيجي، سيؤدي إلى توسيع مساحة التلاقي والتفاهم مع قوى سياسية عديدة على قاعدة البرنامج السياسي وأولويات النضال السياسي.

٣- من الضروري في هذا السياق التفريق بين مفهوم الالتزام السياسي بقضايا الوطن والمجتمع، وبين الخضوع لانقساماته وتشظياته، إذ لا يمكن التحول المدني على نحو حقيقي إلا بتعالى الجماعات السياسية عن انقسامات المجتمع الأفقية والعمودية، فهي أي الجماعات السياسية على المستويين الثقافي والسياسي، ليست تعبيراً عن انقسامات المجتمع الداخلية، بل رافعة سياسية ومجتمعية لإخراج المجتمع من انشقاقه الداخلي، وذلك عبر تبني مشروع وطني، يتجاوز الانقسامات التاريخية، ويعمل على إيجاد مقاربات ومعالجات جديدة لهذه الانقسامات على قاعدة الوطن والمواطنة الجامعة.

٤- إن التحول صوب المدنية والديمقراطية والتعددية، ليس تكتيكاً سياسياً، يستهدف تحقيق أغراض سياسية مرحلية، وإنما هو تحول فكري عميق يعيد تفسير قيم الدين على قاعدة التراث العقلاني الإسلامي، والتواصل والتفاعل مع الأفكار الإنسانية الكبرى، والنقد العميق للتجارب السياسية والفكرية السابقة، وإعادة الاعتبار لكل العطاءات والمحاولات الفكرية التي سعت من أجل التجديد والإصلاح في المجالين العربي والإسلامي، وتظهير الفهم



المقاصدي للإسلام، والتعامل مع قناعات الذات، والآخر بوصفها قناعات غير نهائية ونسبية وخاضعة لظروف زمانها ومكانها.

أحسب أن هذه الرؤية أو الخريطة الفكرية السياسية، تساهم في عملية الانتقال والتحول من الأصولية إلى المدنية.

وأدعو جميع الفعاليات الدينية والثقافية والسياسية إلى إثارة النقاش الجاد وإطلاق الحوارات العميقة التي تستهدف إثراء المناخ الاجتماعي والثقافي للمساهمة في بناء حركة إسلامية ديمقراطية، تعددية، تشاركية، لأنها أحد الشروط الأساسية للقبض على مستقبل المنطقة العربية والإسلامية فكرياً وسياسياً بعيداً عن أنظمة الاستبداد السياسي، وغلواء وعنق بعض جماعات الإسلام السياسي، ومؤامرات قوى الهيمنة الأجنبية.



## الهوامش:

- (١) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ١٧، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، بيروت، الدار البيضاء ١٩٩٣ م.
- (٢) للاستزادة يمكن العودة إلى كتاب عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٣ م.
- (٣) فرانسوا بورغا، الإسلام السياسي في زمن القاعدة، ترجمة سحر سعيد، ص ١٤، شركة قدس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٦ م.



## فهرس المحتويات

