

نقد النموذج المعرفي للإسلام السياسي:

محاولة لتجاوز أزمة نموذج معرفي تاريخي

محمد أحيان
باحث مغربي



قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

مقدمة:

جرت العادة عند جلّ منظري ما يُعرف بتيار الصحوة الإسلامية في تناولهم لمفهوم "النموذج المعرفي"، مقابلتهم بين النموذج المعرفي الإسلامي والنموذج المعرفي المادي الغربي، ومحاولة المقارنة بينهما في دلالة على قدرة النموذج الإسلامي على فهم الواقع، وكون النموذج المادي الغربي يعيش في أزمة بعدما فكك الإنسان¹، وأعلن موت الإله²... إلى غير ذلك من التعبيرات الأخرى التي تحاول توضيح أبعاد تلك الأزمة المفترضة عند النموذج الغربي. والغرض الأساسي من وراء مثل هذه المقارنات، هو محاولة الرفع من قيمة النموذج المعرفي الإسلامي عن طريق ادّعاء وجود أزمة عميقة في نظيره الغربي. وهذه مغالطة واضحة، حيث إننا ندعي أنّ لكل نموذج معرفي وجهين: أحدهما إيجابي وفَعّال، والثاني سلبي ومأزوم، وليس النموذج الإسلامي استثناء من هذه القاعدة.

ونحن هنا لن نسلك النهج السابق نفسه، رغم أننا نقرّ بأزمة النموذج الغربي في ما يخصّ مآلات مشروع التحديث والتنوير وأسئلة المابعد (ما بعد الحداثة... إلخ)، لكننا سننطلق من فرضية كون النموذج المعرفي الإسلامي يعيش هو الآخر أزمة عميقة، وبالتالي يجب تفكيكه لمعرفة الأبعاد والمستويات المختلفة لهذه الأزمة، والكشف عن أسبابها ونتائجها المختلفة، تمهيداً لمحاولة التأسيس لنموذج بديل.

1- تعريف النموذج المعرفي:

ولكن قبل ذلك لا بد من تعريف المقصود بالنموذج المعرفي/ النموذج الإدراكي/ النموذج الإرشادي أو الباردايغم (Paradigm بالإنجليزية). هذه كلها تسميات لمفهوم واحد، ويعود استعمال مصطلح النموذج

¹ - التفكير بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية في بناء ما، بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء واكتشاف نقاط الضعف والقوة. وفي هذه الحالة، فإن التفكير أداة تحليلية تستخدم في اكتشاف البنية الكامنة لأي نظام فكري أو فلسفي ولا تحمل أي مضمون أيديولوجي، وتفكيك الإنسان/ تقويضه، أي رده إلى المادة وقوانينها، فيلغى الحيز الإنساني ولا يبقى سوى الحيز الطبيعي / المادي، وبدلاً من أن يكون الإنسان كائناً مركباً متكاملاً، الإنسان الانسان، فإنه يصبح الإنسان الطبيعي أو الإنسان الوظيفي الذي يمكن تفسيره من خلال النماذج الموضوعية الرياضية. وقد تحدث هوبز عن الإنسان، باعتباره ذنباً لأخيه الإنسان، وتحدث داروين عن علاقة القرود بالإنسان، وأجرى بافلوف تجاربه على الكلاب وتوصل إلى أن النتائج التي توصل إليها تنطبق على عبد الوهاب المسيري، "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة"، الجزء الأول، دار الشروق، الطبعة الأولى 2002، ص ص 161-162

² - موت الإله عبارة للفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، باعتباره أحد رواد ما بعد الحداثة أو الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة، يقول عبد الوهاب المسيري: ونيتشه بلا منازع رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة... فالعبارة تعني في واقع الأمر: نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة بل وفكرة الكل ذاتها، باعتباره كياناً متماسكاً يعلو على الأشياء. ومن ثم يسقط المركز بسقوط فكرة الكل المتجاوز فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كلاً ولا مركز لها، وذرات لا يربطها رابط، مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقية ثابتة، وإنكار فكرة العام والعالمي والإنساني.

فأعلن نيتشه أن الإيمان السائد بأن العقل الإنساني قادر على التوصل إلى علم يستطيع أن يزوده بمعرفة يقينية وأنساق أخلاقية (أي أن بوسع العلم والعقل أن يحل محل الدين) هو وهم ليس إلا، وأن المركزية التي تخلعها الفلسفة الهيومانية على الإنسان فلسفة زانفة، فهو كائن طبيعي ليست له أهمية خاصة، بل أعلن أن الطبيعة ذاتها لا قداسة لها، فهي مجموعة من القوى المتصارعة. "الحداثة وما بعد الحداثة"، ص ص 27-28 عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، دار الفكر، الطبعة الأولى 2003

المعرفي إلى فيلسوف العلم طوماس كوهن، في كتابه بنية الثورات العلمية الصادر سنة 1962، حيث قام بتعريفه على أنه: وسيلة لرؤية الأشياء وطريقة تمثيل للواقع في الذهن البشري. بمعنى أنه نموذج ذهني مترابط لرؤية الواقع والأشياء، قائم على قواعد محددة، وهو ما يطرح العديد من التساؤلات حول طبيعة الموضوع الذي يمكن للذهن البشري مراقبته وتحليله، والأسئلة التي من المفترض طرحها ومحاولة استكشافها من أجل الحصول على إجابات فيما يتعلق بالموضوع. وكيف يمكن تحديد هيكل وبنية هذه الأسئلة، وكيف يمكن تفسير نتائج التحريات العلمية؟

وقد عرّف المرحوم عبد الوهاب المسيري النموذج الإدراكي بأنه: مجموع العمليات الذهنية والعقلية التي يقوم بها الإنسان عند محاولة فهم ظاهرة ما وتفسيرها، فيبدأ بعملية التجريد، حيث يقوم العقل باستبعاد بعض التفاصيل والحقائق، لأنه يعتقد أنه لا دلالة لها ويستبقي البعض الآخر. وبعد التجريد تأتي خطوة الربط بين الحقائق والوقائع التي أبقاها، فينسقها، حيث تصير مماثلة للواقع، وما ينتج عن هاتين العمليتين يُسمى "النموذج"، فهو بناء يماثل الواقع، لكنه افتراضي، حيث تشبه العلاقات بين عناصره العلاقات الموجودة بين عناصر الواقع.³

وبالتالي، فإنّ مقصودنا من "النموذج الإدراكي الحركي" هو ذلك الإطار النظري الذي تنظر به الحركة الإسلامية إلى الواقع، والخريطة المعرفية التي تدرك من خلالها العالم الخارجي وتفهمه، ومن ثمّ يفسر أحداثه ويستوعبها. ويشكل عنصر التراث الديني إحدى الركائز الأساسية لهذا النموذج المعرفي، بمعنى أنه ينطلق من قراءة معينة للتراث وفهم خاص له لاستيعاب الواقع المعاش.

2- أزمة النموذج المعرفي للإسلاميين:

وهكذا فقولنا بأزمة هذا النموذج الإدراكي الحركي، يعني ببساطة عدم قدرته على فهم الواقع واستيعابه، وعجزه عن التعامل مع الأسئلة والإشكالات المطروحة عليه. ولعل من أبرز تمثيلات هذه الأزمة هو ما نلاحظه من طريقة تعاطي الإسلاميين مع الشأن السياسي، تنظيراً وممارسةً، وهو الأمر الذي لم يكن متاحاً للتيقن منه بدون تجارب الواقع الموضوعي، بعيداً عن اللغة المنمّقة للأوراق المرجعية التي تبالغ في لغة الشعارات على حساب اختبار تلك التصورات والرؤى.

فقد راكمت الحركات الإسلامية تجربة طويلة في مرحلة الدعوة، أو ما نسميه مرحلة "ما قبل الدولة"، ونحن نفترض هنا أنّ نجاحهم في الدعوة وحشد الأنصار لخطابهم لا يعني بالضرورة حسن تدبيرهم لشؤون

³ - عبد الوهاب المسيري، "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية"، المجلد الأول، الطبعة الثالثة، دار الشروق، ص 21

الدولة؛ أي إدارة الدولة، فالاختلاف عميق بين الدعوة والدولة. ففي مرحلة الدعوة، كان الخطاب ينطلق من جماعة الأنصار والمريدين مخاطباً الجماعة نفسها، حيث الخطاب يكون على مستوى الدائرة ذاتها، أما في المرحلة الثانية، فإنه يستلزم انتقال الخطاب إلى مستوى أعمق؛ أي جمهرة الناس باختلاف انتماءاتهم وأفكارهم ومرجعياتهم.

هذا النموذج الإدراكي الحركي الذي يعتمد هذا النمط من الخطاب، يستمد مرجعيته الفكرية وجذوره من مرحلة تاريخية لم تكن تعرف وتعترف (بشكل نسبي فقد نقرّ بأنها تعددية لكنها تبقى في إطار ما تسمح به الشروط التاريخية) بالتعددية الاجتماعية والدينية والسياسية داخل الجماعة الدينية نفسها، حيث يعتبر كل ذي رأي مخالف للسائد خارج الجماعة وبالتالي خارج الملة والأمة، وهو ما يفسر ذلك النزوع المفرط لهذا النموذج، نحو تكريس وحدة الفكر والشعور وكذلك نحو تنميط السلوك، وهو ما يكون بالضرورة على حساب حرية الاختيار وحرية الإرادة والقبول بحق الناس في الاختلاف والتعدد.

ولعل أحد أبرز تمثلاته في الراهن ما نصادفه من خلال علاقته بالآخر "غير المسلم"، حيث موقفه الملتبس من مفهوم المواطنة، باعتباره إحدى دعائم الدولة الحديثة. فهذا الموقف الملتبس يبقى واحداً من أهم ثغرات الفكر السياسي الإسلامي، نظراً لصعوبة وخطورة تلك النقلة التي يجب أن يؤسس لها هذا النموذج الإدراكي ذو المرجعية التراثية، بالانتقال من حالة الاجتماع (الضرورية لتأسيس الأمة والدولة) على أساس طائفي وديني، كما كان سابقاً في التاريخ الإسلامي، إلى حالة الاجتماع على أساس المواطنة وسيادة القانون في الدولة القطرية الحديثة والانتماء لجغرافيا معينة بدل الانتماء العقائدي الذي لم يكن يعترف بالحدود الجغرافية. وصعوبة هذه النقلة، تكمن في أنّ إشكالية المواطنة لم يلتفت إليها من قبل الإسلاميين إلا مؤخراً بسبب ضغوطات الواقع، ودينامية المجتمعات العربية. فالكتابات الأولى للحركات الإسلامية، والتي تشكل بالنسبة للاحقها مرجعية فكرية لفهم التراث الديني، لم تنظر للدولة إلا من داخل دوائرها التراثية الضيقة ومرجعياتها التاريخية. وبالتالي، فحتى باعتراف بعض قيادات حركات الإسلام السياسي و تأكيدهم لمبدأ المواطنة في أدبياتهم واستعدادهم لاحترامه في مرحلة ما بعد الربيع العربي، فإنه وفي أحيان كثيرة، نجد أنّ الخطب والشعارات الجديدة لا تعبّر بالضرورة عن المستوى اللاشعوري الجماعي⁴، وهو ما يدل على أنّ هذه النقلة تبدو صعبة التحقق واقعيّاً، ولا

4- ونحن لا نقصد هنا اللاشعور الجمعي كما عرفه يونغ والذي يعبر عنه كذلك بالخافية الجامعة (الخافية=اللاشعور) حيث يعرفها في كتابه البنية النفسية عند الإنسان ص 77 بقوله: الخافية الجامعة جزء من النفس (سايكي) يمكن تمييزه سلباً من الخافية الشخصية من حيث إن الخافية الجامعة غير مدينة بوجودها كالخافية الشخصية للخبرة الشخصية وليست بالتالي كسباً شخصياً. وبينما تتكون الخافية الشخصية أساساً من محتويات كانت شعورية في وقت ما ثم ما لبثت أن اختفت عن الواعية بعامل النسيان أو الكبت فإن محتويات الخافية الجامعة لم تكن قط في الواعية، وتبعاً لذلك ليست من مكتسبات الفرد، بل هي مدينة بوجودها حصراً للوراثة"، ولكن نحن نستعيرها هنا لنعبر بها عن تلك المضمرات الثقافية الجماعية، بحكم البنية الذهنية المتشابهة المتأثرة بعوامل منها التراث والتربية المتلقاة داخل التنظيم.

يمكن تجاوزها بجره قلم، لأن القبول بها ليس عملية ميكانيكية بسيطة، وإنما هي سيرورة تاريخية طويلة تقتضي مراجعة شاملة للخطاب وأسسه ومسلماته.

ومن تبعات إشكالية المواطنة، سؤال كيفية قبول هذا النموذج لمفهوم "الفضاء العام والخاص" وكيفية تدبيره، في ظل كون أحد مسلماته الأساسية أنّ الدين له سلطة مطلقة على كلّ مناحي الحياة العامة والخاصة فلا يوجد هامش فارغ، يجعلنا نتحدث عن فضاء عام وخاص يمكن تدبيرهما بأشكال مختلفة. وبالتالي عودة النقاش حول الحريات الفردية والعامة، وعلى أي أساس وبأية مرجعية سيتم تحديد الحريات الفردية من العامة؟ فكيف يمكن أن يتعامل هذا النموذج مع مثل هذه الإشكاليات؟ علماً أنّ انغلاقية النموذج لا تساعد على القيام بقفزات على مستوى النظرية السياسية، وبالتالي فالخيار المتاح - غالباً - لن يكون سوى محاولة من محاولات التلفيق بين نصوص تراثية واجتهادات تحت ضغط الواقع المتغير بسرعة؛ لتبرير حالة التغاضي عن هذه الإشكالية ولو مؤقتاً فيما تصفه الحركات الإسلامية عادة بأنه "تنازل" ظرفي من أجل المصلحة العليا للوطن.

إنّ المواطنة في عمقها الفلسفي تقتضي المساواة بين أفراد المجتمع الواحد أي المواطنين، والمساواة لا تتحقق مع وجود تمييز أو تفريق بين المواطنين حسب ديانتهم وانتمائهم ولا بين الرجل والمرأة حسب جنسهم، فكلّ منهما مساوٍ للآخر بالفطرة في الحقوق والواجبات العامة⁵. لكننا هنا نصطدم ببعض النصوص الدينية التي تفهم عادة بكونها تقرّ بأحقية الرجل على المرأة في بعض الأمور وتفوقه عليها، ومنها امتيازات في مجال الحياة الزوجية وغيرها من أمور لن نفصل فيها فليست موضع حديثنا هنا. ولكنّ المثال الذي نريد طرحه هو المتعلق بإمكانية تولي المرأة مراكز القيادة واتخاذ القرار داخل أجهزة الدولة، وبالضبط توليها رئاسة الدولة. فهناك نصوص واجتهادات فقهية عديدة تقول بحرمة تولي المرأة للإمامة العظمى (رئاسة البلاد)، وهو ما يحدّ من حقوقها السياسية. فكيف سيقبل بهذا الحق للمرأة؟ علماً أنّ حقها في التصويت لا يمكن فصله عن حقها في الترشيح، وبالتالي تولّي مناصب عليا في الدولة، بما في ذلك رئاسة الدولة.

فهذه حالة من مجموعة حالات تختزن معاني البطرياركية والذكورية الموروثة عن الماضي الثقافي، والتي تحدّ من الحقوق العامة للمرأة، بحكم ثقافة وأعراف مجتمع القبيلة الذي كان الفضاء المؤطر للتجربة التراثية في تاريخها الطويل، والذي ما تزال امتداداته حاضرة إلى اليوم. ومن الأجدر، قبل الخوض في موضوع المرأة وفي الموقف العام منها، التحرر من سلطة مجموع هذه المقولات الدينية التي تنمّي وتغذي هذا البعد الذكوري الأبروي.

⁵- هذا لا يعني تفكيك مسلمات التكوين العائلي، فلا يمكن تبني أية فكرة مآلاتها تفكيك بنائية الأسرة، أو إفران مشاكل للمجتمع في المستوى البعيد أو المتوسط.

فعلى هذا الأساس إذن، لا يكون استحضار الخطاب الإسلامي الحركي لهذا الموضوع دون ترديده لمقولات اعتبار المرأة ناقصةً عقلاً ودينياً، ودون الرجل في القوامة وفي الحقوق السياسية (تولي الإمامة العظمى أو رئاسة الدولة)، وبالتالي عدم قدرة هذا النموذج على تجاوز بنية تاريخية سابقة، في رؤيته وتعامله مع المرأة ومع الآخر عموماً، على أساس المواطنة داخل الدولة الحديثة التي تقوم على مبدأ المساواة بين جميع المواطنين دون تمييز في الجنس أو الهوية الدينية أو الثقافية.

ومن بين الأمثلة الأخرى على ذلك، ما حدث في المغرب من تحولات في خطاب وممارسة الحركة الإسلامية ممثلة في حزب العدالة والتنمية بعد وصوله للسلطة، حيث تصدرّ الحزب موقف الرفض لمبادرة الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية في عام 2000 حين كان في المعارضة، لكن بعد اثنتي عشرة سنة نجد الحزب نفسه بعدما وصل للحكومة وصار يدبر الشأن العام، تمّ الشروع في العمل بـ"مقاربة النوع" في وزارة التضامن والمرأة والأسرة والتنمية الاجتماعية التي تشغلها إحدى قيادات الحزب.

3- أسباب أزمة النموذج المعرفي للإسلاميين:

إنّ كل فكر مرتبط بالواقع الذي تشكل فيه، فلا يمكن تصوّر فكر بشري منفصل عن الواقع الخارجي له، وغير متأثر به، وهكذا فإنّ هذا النموذج الإدراكي الحركي هو وليد البيئة التاريخية والظروف العامة التي نشأ وتطور فيها.⁶ وهذا النموذج التراثي لم يعد مسائراً للظروف الراهنة، ويعاني أزمة عميقة؛ لأنه تشكل أساساً في ظروف مفارقة للظروف الراهنة اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً. فقد تشكل تحت إكراهات السلطة السياسية من جهة وضغط المعارك الإيديولوجية بين الطوائف الدينية المختلفة من جهة أخرى، وصولاً إلى تشكيل ملامحه الكبرى لدى الأغلبية السنيّة مع الشافعي (الفقه)، والأشعري (الكلام)، والغزالي (التصوّف).⁷

⁶ - في محاولة منه لرصد طبيعة العلاقة العضوية بين العقل الإسلامي الراهن والعقل السلفي الأول الذي ساهم في إنتاج المنظومة الفقه/فكرية المدونة بقدر ما ساهمت في إنتاجه، توصل - عبد الجواد ياسين - إلى أنّ "العقل الإسلامي الراهن في الحقيقة ما هو إلا امتداد زمني طولي للعقل السلفي الأول: "عبد الجواد ياسين "السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، الطبعة الثانية 2000، المركز الثقافي العربي، ص 35

⁷ - أ: "...كان ذلك بعد أن اكتملت للعقل الفقهي السلفي أدواته المنهجية التي أسسها الشافعي في الرسالة وأحكمها الأشعري في الإبانة، وأفاض فيها الغزالي الذي كان شافعيّاً أشعريّاً مختلطاً، في كتابه في الردّ على الباطنية"، عبد الجواد ياسين "السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ"، ص 55

ب: طغت منهاج الغزالي والأشعري والشافعي على كل الموروث وشكلت خلفية العقل الإسلامي السائد إيديولوجياً في رفضه للفلسفة من ناحية وتحديد أصول بديلة من ناحية أخرى. ليس في الماضي فقط ولكن في الحاضر أيضاً، إذ لا تكاد محاولات التجديد أن تخرج عن المناهج والأصول ذاته التي أورتتنا إياها تلك المدرسة. محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، ص 66، دار الهادي، الطبعة الأولى 2004

وهكذا، فعلى الرغم من اختلاف بنية القبيلة عن بنية الدولة الحديثة⁸، واقتصاد الزراعة عن الاقتصاد الحديث، وكذلك شروط إنتاج المعرفة⁹، بين المرحلتين القديمة والراهنة، فإن كّل هذا التباين والاختلاف لم يمنع الحركات الإسلامية من استحضار النموذج التراثي نفسه في لحظة تاريخية مختلفة، لتعيش هذه الحركات عالية على تراث عصر التدوين، حيث لم تستكشف بعد مناهج المعرفة الاجتماعية الحديثة، ولم تأخذ بالوحي كمرجعية مطلقة مفارقة للتاريخ، يستجيب فهمها واستيعابها من قبل الإنسان لمتغيرات الزمان والمكان والظروف التاريخية.¹⁰

هذا، وإنّ مما يزيد من عمق أزمة هذا النموذج وعدم قدرته على التطور هو أنّ حجم ومساحة المسلمات المصادر عليها باسم المقدس في تكوينه تبقى حاسمة وتتحكم فيه بشكل كبير، حيث إنّ النسبي والتاريخي تحوّل إلى مطلق، والأرضي تحوّل إلى سماوي، وصارت لديه قدسيته وإطلاقيته.

وأحد هذه الأصول والمسلمات شعار "المرجعية للكتاب والسنة"، إذ تذهب كلّ الحركات الإسلامية في تعاملها مع المرجعية القرآنية إلى اعتماد منطق سكوني غير تحليلي¹¹. فما الذي تعنيه مرجعية الكتاب والسنة حقاً؟ هل هي القيم العليا التي يتضمّن الوحي والتي تتجاوز الزمان والمكان والتاريخ نحو الإطلاقيّة، أم هي الأحكام الفقهية والتأويلات والاجتهادات البشرية التاريخية لفهم الوحي المطلق وتمثّل قيمه العليا؟¹²

ونحن نزع أنّ شعار المرجعية الإسلامية أو مرجعية الكتاب والسنة، في النموذج الإدراكي الحركي، يحيل عادة إلى رُكام التاريخ البشري ذي الطبيعة النسبية وأحكامه وفقهه ومواقفه من القضايا العامة والخاصة، أكثر منه إحالة على القيم العليا للوحي وتمثلها في الواقع.

⁸ - رغم أنه يصعب الحسم في موقع المجتمعات العربية الراهنة هل حقاً تحققت القطيعة مع بنية القبيلة وحصل الاندماج في إطار الدولة الحديثة أم أننا لم نقطع بعد بشكل كلي مع بنية القبيلة كما لم ندخل بشكل كلي في إطار الدولة الحديثة.

⁹ - كلّ معرفة تتحكم بها شروط أساسية وهي القيم المؤسسة والمناهج والأدوات ثم بالسياق الاجتماعي العام. مما لا يجعلنا نجد اتفاقاً على إطلاق صفة "العلمية" على أغلب المعارف الإسلامية، وبالتالي فإنّ تلك المعارف الإسلامية تحتاج إلى إعادة تأسيس حتى يمكن توظيفها في الراهن العربي لتؤدي مهمتها.

¹⁰ - محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 96

¹¹ - يقول حاج حمد " غير أنّ ثمة فرقا بين أن يتم هذا الاستدعاء بمنطق سكوني لا يرى من الواقع سوى أشكاله الهيكلية التي استقرت صورها في ذهنه كترسيمات ثابتة للمجتمع والأفكار، وبين أن يتم هذا الاستدعاء بمنطق تحليلي ينفذ إلى داخل هذه الهياكل ليرى مقدار ما يصيبها من تحولات ترتبط بقوانين التفاعل الإنساني مع متغيرات الزمان والمكان. أي مبادئ الحركة والسيرورة وبتداخل المحلي مع العالمي في سياق جدلي لا يعرف التوقف والانقطاع". الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 6

¹² - كان هذا هو مشروع المفكر المصري عبد الجواد ياسين في كتابه الثاني "الدين والتدين" بعدما أشار إليه في كتابه الأول في شقه النظري والتطبيقي بطريقة غير مفصلة. حيث اعتبر في "الدين والتدين" أنّ الدين وحي مفارق جاء من خارج الاجتماع البشري، وهذا الدين هو الله والقيم العليا المطلقة كالحق والحرية والعدالة... وأما ورود التشريع مع الوحي فهو يدخل ضمن التدين لأنه متغير بتغير الظروف.

إنّ عملية الإصلاح الديني يجب أن تكون شاملة وبتضافر جهود جميع القوى في المجتمع: العلمانية والمتدينية؛ لأنّ الدين باعتباره جزءاً من الثقافة العامة للمجتمع يبقى شأنًا جماعياً يهم جميع أفراد وفئات المجتمع دون استثناء.¹⁴

ولأنّ عمق أزمة الراهن العربي، والإسلامي عموماً، هي في جوهرها محصّلة لأزمة النموذج المعرفي السائد الذي سبق أن أشرنا لتاريخيته، فمن هنا ضرورة وحتمية التأسيس لنموذج معرفي بديل، نموذج معرفي توحيدى، يقوم على رؤية جديدة للغيب والكون والإنسان، ومن قراءة حديثة للوحي وللنص القرآني بشكل خاص مستعيناً بمنجزات العقل المعاصر في ميادين المعرفة كلها، باعتباره نصاً مجاوزاً للزمان والمكان، بعيداً عن سياقات النزول التاريخية، وبمنهجية جديدة تقطع مع المنطق السكوني في التعاطي معه، من أجل اكتشاف مكنوناته، ولكل الموروث الديني بشكل عام. ومدخل ذلك هو القيام بنقد تأسيسي يمسّ ما يعتبر في نظر هذا النموذج من المسلمات والقطعيات التي لا يسمح لأحد بمناقشتها، فكيف بنقدها ونقضها؟

وبالرغم من أنّ الفكر العربي المعاصر فكر نهضوي ينادي بضرورة التجديد والنقد، لكنه يبقى فكراً لم يمارس النقد، فكما كنا نفكر في عصر النهضة بعقل ما قبل النهضة، فإننا الآن نفكر في مرحلة الربيع العربي بعقل ما قبل الربيع العربي، فلم نتحرر بعدُ من بنية الفكر العربي لعهد الانحطاط¹⁵. وكُلّ هذا لن يتأتى بدون التسلح بإنجازات العقل الإنساني في شتى مجالات المعرفة، وبتوظيف المناهج المعرفية الغربية بما تقدمه من محددات نظرية،¹⁶ ومن أدوات ووسائل بحث معرفي في إطار وحدة المعرفة الإنسانية، لأنّ الأزمة الفكرية في الواقع العربي الراهن، بداية ونهاية، هي أزمة تركيب ذهني، غير منهجي وغير معرفي، في تعاطيه مع المنهجية القرآنية من جهة، وفي تعاطيه مع الواقع من جهة أخرى، فهي أزمة فكرية ومسلكية في آن واحد. ويصعب الخروج من هذا النوع من الأزمات المأزقية، ما لم تتطوّر البنية العقلية نفسها.¹⁷

إنّ على الحركة الإسلامية أن تبدأ في التفكير في مرحلة "ما بعد الإسلامية"، فلا تنظر إلى نفسها باعتبارها تنظيماً وكياناً ثابتاً في التاريخ، بل هناك ظروف خارجية وجب التعامل معها بمرونة، وتحتم عليها التغيير والمراجعة المستمرة لمواكبة طبيعة المرحلة الانتقالية للمنطقة العربية.

¹⁴- لكون "تأثير الموروث التاريخي والديني لا يقتصر على المتدينين، بل يتجاوزهم إلى غير المتدينين، فهو يؤثر في ثقافة المجتمع ككل" د. عزمي بشارة: "نحن وهم ومآزق الثقافة الديموقراطية في عصر الثورة"، الكلمة الافتتاحية للمؤتمر السنوي الثاني للإسلاميين ونظام الحكم الديموقراط.

¹⁵- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية / الطبعة الأولى 1991، ص 243

¹⁶- أهمية المناهج المعرفية الغربية تكمن في ما تقدمه لنا من محددات نظرية كالصيرورة والجدلية والمتغيرات النوعية وتاريخانية الأفكار - مثلاً - وليس في ما تقدمه لنا من نسق حضاري أو نهايات فلسفية وضعية. جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص 93

¹⁷- محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 19

فإذا كانت ظاهرة الإسلام السياسي عبارة عن ردة فعل تاريخي، فإنها لا تزال تشتغل بمنطق ردود الأفعال في غياب تصور متكامل لمشروعها السياسي والاجتماعي؛ لأن طبيعة التحديات التي تواجهها اليوم تستلزم الانتقال من دائرة رد الفعل إلى دائرة الفعل والمبادرة والبناء الحضاري والقطع مع تفتيقيات النموذج المعرفي القديم الذي اصطنع لنا فكرة الدولة الإسلامية، الاقتصاد الإسلامي، القصة الإسلامية... إلخ، وهو ما يعكس بشكل جلي إشكالية التأصيل في الفكر الإسلامي عموماً والفكر الحركي خصوصاً، فبقدر رغبة الحركات الإسلامية بمنجزات الحداثة بقدر توجسها منها؛ فالالاقتصاد ضرورة ملحة له ولكنه لا يتجرأ على أخذه كما هو، بل يضيف إليه بعض النصوص الدينية؛ ليفتح المجال أمام وصفه بالإسلامي، لإقناع نفسه بأنه إنجاز إسلامي خالص، وأن هذا الإنجاز سبق إليه القرآن منذ أربعة عشر قرناً، وهي كلها ممارسات شبيهة بفكر المقارنات والمقاربات الذي ساد بين أوساط منظري الصحوة الإسلامية، حتى الأمس القريب.

يفترض أن تتوقف الحركة الإسلامية في وقت ما عن الاستقطاب والحشد، باعتباره ضرورة مرحلية فقط، لأن أي تنظيم، كيفما كانت هويته، يحتاج إلى قاعدة بشرية يستند إليها، وبالتالي أهمية الاستقطاب والحشد في مرحلة التنظيم الأولى، بل حتى إن هذه القاعدة البشرية بقدر ما كانت كبيرة بقدر ما كانت هناك حركية فكرية داخلية، لكن ما يبدو لنا حاصلاً بالنسبة للحركة الإسلامية أن منطق التعبئة والاستقطاب مازال هاجساً متحكماً، وتكمن خطورته في أنه يترتب عنه إهمال التكوين الداخلي لأعضائها بقتل القدرات الإبداعية وتهميش المعارضين خاصة من الجيل الجديد الحديث العهد بـ "العمل الإسلامي"، مما يكون مآله في نهاية المطاف صناعة أتباع أشبه بالقطيع، يُقادون بالشعارات الحماسية وليس بالمبررات الموضوعية والمنطقية.

وهكذا أعتقد أن على الحركة الإسلامية البحث جدياً في حدود وأفاق تجميع وحشد الطاقات في تنظيم يقدم نفسه بديلاً بطريقة غير مباشرة ومستبطنة للدولة الوطنية، ولو من الناحية السيكلوجية، من أجل الانتقال بجماهيرها الواسعة من الإيديولوجيا والوهم والعالم الحالم، إلى ميدان المعرفة والتنوير ورفع السقف الإدراكي والفكري، وتحريرهم من ذاك الكم الهائل من التراث الذي يكبلهم بمقولات تكبح إرادتهم من التطلع نحو المستقبل وتوجهها نحو التاريخ والاعتراب في الماضي "الجميل". فهم وسط فوضى تائهون بين الوفاء لمقولات الماضي أو الانطلاق في الحاضر، مما ينتج أحياناً شخصية مهزوزة نفسياً، ممزقة وجدانياً، ومغتربة وجودياً.

خاتمة:

لقد أصبح لزاماً على الحركة الإسلامية، وفق شروط ما بعد الربيع العربي، إعادة تعريف مجموعة من المفاهيم، من قبيل الهوية، وذلك باعتبارها إراثاً جماعياً مشتركاً لجميع أفراد المجتمع، لا سلاحاً إيديولوجياً يتم

توظيفه لتصنيف الآخر تمهيداً لإقصائه، وكيفية تدبيرها لهذه الهوية في ما بعد الربيع العربي، علماً أنّ قطاعاً واسعاً من التيار الإسلامي أصبح يشارك في اتخاذ القرار السياسي. وفي قضية الحرية الإنسانية صار واجباً تحريرها من كلّ فهم مستلَب للتاريخ والتراث، وكذلك إلحاحية طرح سؤال الغير، بتجاوز ثنائيات النحن والآخر (المخالف لنا عموماً)، والاعتراف بالتعددية الدينية والثقافية والإيديولوجية داخل الجغرافيا الواحدة كضرورة واقعية وحتمية تاريخية في أفق تحقيق العيش المشترك؛ لكون موقع "الآخر" في ما يطلق عليه "المشروع الإسلامي" مازال غامضاً وغير مقتنع.

وكما أشرنا، فالتعامل مع هذا القدر من الأسئلة والتحدّيات لن يكون متاحاً عبر نموذج إدراكي تراثي تاريخي، نموذج مليء بتناقضات التاريخ والواقع، الماضي والحاضر. ولأنّ للتاريخ منطقه الخاص، فإمّا أن تستوعب الحركة الإسلامية حساسية المرحلة أو يتجاوزها الزمن، فقد تكون هذه مغامرة مصيرية بالنسبة إليها، لأنها قد تخرج منها بلا رصيد، لكنها مهمة وحاسمة في رسم مستقبل الحركة الإسلامية ومستقبل المنطقة ككل، لكون الحركة الإسلامية تشكل قطاعاً واسعاً منها ولاعباً أساسياً في رسم مستقبلها. وهكذا فمادامت الحركة الإسلامية لم تطور بنيتها العقلية، فيمكن للإسلاميين أن يحكموا، ويمكن لحركاتهم أن تنمو ولكنها ستقع في النهاية أمام حكم الواقع عليها، فتصرع نفسها بعد أن تكون قد صرعت واقعا¹⁸، وتكون تجربة فاشلة جديدة بعد تجربة اليسار والقوميين بالوطن العربي عموماً.

وأختم بسؤال استبدّ بي، وهو مدى معقولية أو عدم معقولية القول بمتلازمة أزمة النموذج الإدراكي بالحركة الإسلامية، فهل هناك حقاً متلازمة بين النموذج الحركي والأزمة؟ هل الحركة الإسلامية محكوم عليها بهذا المصير؟ أي ارتباط الحركة بهذا النموذج الإدراكي المتأزم والتاريخي. هل سيبقى ذلك التنظيم المسمى بـ"الإسلامي" بهذه الصفة إذا ما حاول تجاوز أزمة نموذج الإدراكي، أم أنه في تلك اللحظة سيكون له اسم آخر لاقتران صفة الإسلامي - في أذهاننا - بنموذج مريض؟ فحين يؤسس لنموذج إدراكي بديل، سيحمل معه صفته الجديدة.

¹⁸ - مرجع سابق، ص 19



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com